ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

МЕНЯЕВ

Бадма Викторович

**«СКАЗАНИЕ НЕКТАРНОГО УЧЕНИЯ»
(«ARŠĀNI NOMIYIN TUUJĪ»)
КАК ПАМЯТНИК ОЙРАТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ»**

Специальность 5.9.2. Литературы народов мира
(филологические науки)

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель: кандидат филологических наук,
доцент Яхонтова Наталия Сергеевна

Санкт-Петербург – 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Общая характеристика памятника «Aršāni nomiyn tuuji» («Сказание нектарного Учения»)	
1.1. Списки «Сказания нектарного Учения»	21
1.2. История изучения сборника.....	32
1.3. Тематическое содержание и композиционная структура сборника.....	35
1.4. Жанровая принадлежность рассказов сборника	72
Глава II. Сюжеты и персонажи «Сказания нектарного Учения»	
2.1. Источники сюжетов.....	96
2.2. Анализ сюжетов сборника и их вариантов.....	111
2.3 Система персонажей «Сказания нектарного Учения»	182
Глава III. Бродячие сюжеты в «Сказании нектарного Учения»	
3.1. «Благодарные животные. Неблагодарный человек. Спасение из ямы»	200
3.2. «Волшебник и его конь»	212
3.3. «Хождение в буддийский ад»	219
Заключение	225
Список сокращений	230
Список источников	231
Список литературы	233
Приложение	263

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования памятников ойратской литературы, представляющих собой органическую часть национальной самобытной монгольской литературы, уходящей своими корнями в древнюю культуру народов Центральной Азии, неоспорима в современных исторических условиях. Она диктуется тем, что ойратская литература, являясь частью средневековой литературы монгольских народов, продолжает играть роль в формировании духовного наследия ойратов¹, оказывает доминирующее воздействие на их менталитет, их взаимодействие с современной действительностью. Являясь выражением традиционного мировоззрения, она представляет собой основу передачи духовных ценностей, служит ориентиром этического поведения ойратов и участвует в сохранении их национальной идентичности.

Многие зарубежные и отечественные ученые на протяжении двух столетий изучали литературные памятники на ойратской письменности «тодо бичик»². Состав, содержание переводов, их жанровая принадлежность, ряд других проблем получили освещение в трудах отечественных исследователей XIX в. К.Ф. Голстунского, А.М. Позднеева, А.В. Попова и др. В XX – XXI вв. ойратскую литературу изучали В. Хайссиг (ФРГ), Ц. Дамдинсурэн (МНР), Х. Лувсанбалдан (МНР), До. Галдан (КНР), А.Г. Сазыкин (Россия), В.Л. Успенский (Россия), А.Д. Цендина (Россия), Н.С. Яхонтова (Россия), Н.В. Ямпольская (Россия) и др.

В каталогизацию монгольских и ойратских рукописей и ксилографов большой вклад внесли: А.Г. Сазыкин «Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН» [Сазыкин 1988; 2001; 2003], В.Л. Успенский «Каталог монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся

¹ Ойраты — западномонгольские племена, кочевавшие степях Западной Монголии и Джунгарии в XIII-начале XVIII вв. Их потомки ныне проживают в России (калмыки), Монголии и Китае.

² «Тодо бичик» («ясное письмо») — ойратская письменность, созданная в 1648 году на основе старомонгольского письма ойратским просветителем, буддийским монахом Зая-пандитой Намкай Джамцо (1599-1662).

в библиотеке Санкт-Петербургского государственного университета» [Uspensky 2001], Г. Гэрэлмаа «Краткий каталог ойратских рукописей, хранящихся в Институте языка и литературы Академии наук Монголии» [Gerelmaa 2005], Ба. Тунгалаг «Каталог ойратских рукописей из Национальной библиотеки Монголии» [Батмөнхийн Тунгалаг 2006], М. Эрдэмт «Список монгольских рукописей Или-Казахской автономной области СУАР КНР» [Эрдэмт 2010], Б. Даваадорж «Ойратские сутры, хранящиеся в Кобдоском университете» [Даваадорж 2022] и др.

В последнее время в России, Монголии и Китае активно ведется работа по изучению и публикации памятников на ойратском языке. К примеру, в Монголии общественная организация «Тод номын гэрэл» («Свет Ясного Учения») в сериях «Библиотека Ойратика» и «Собрание переводов Огторгуйн Далая (Зая-пандиты)» издает ойратские письменные памятники [Батмөнх 2018; Хутагт судрын... 2023], в их электронной базе содержится более 140 оцифрованных рукописей; в Китае выходит многотомная серия «Собрание памятников ойратской литературы из бассейна реки Или», составителем которой является профессор Мянгад Эрдэмт. В России в серии «Corpus scriptorium oiratorum» под руководством Б.А. Бичеева опубликовано семь книг, включающих публикацию ойратских письменных памятников [2013; 2014; 2015; 2017; 2018; 2019].

Определенный вклад в изучение ойратских памятников внесли калмыцкие ученые — А.В. Бадмаев, В.О. Чуматов, К.В. Орлова, Д.Н. Музраева, Б.А. Бичеев, Б.В. Бадмаев, Е.В. Бембеев, Д.Б. Гедеева, С.В. Мирзаева и др. Первым калмыцким исследователем наследия Зая-пандиты является А.В. Бадмаев, который опубликовал сводный текст биографии Зая-пандиты «Лунный свет» (автор – Раднабадра) [Бадмаев 1968]. Также среди ойратских рукописей в библиотеках Санкт-Петербургского государственного университета и Института языка и литературы Монголии А.В. Бадмаевым были найдены редкие сочинения, считавшиеся утерянными, которые были малоизвестны научной общественности («История дербен

ойратов» Габан-Шараба, «История дербен ойратов» Батыр-Убаши Тюменя, ойратский ксилограф «Алтан герел» («Сутра Золотого Света») [Калмыцкие историко-литературные памятники... 1969].

В.О. Чуматов, исследовав тибетские и ойратские рукописи и ксилографы, хранившиеся в Научном архиве Калмыцкого научно-исследовательского института истории, филологии и экономики (ныне КалМНЦ РАН), опубликовал их краткое описание [Чуматов 1983]. К.В. Орлова опубликовала «Каталог ойратских рукописей и ксилографов, хранящихся в архивах и музее Республики Калмыкия» [Орлова 2002]. Д.Н. Музраева на основе полевых материалов опубликовала монографии «Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии» [Музраева 2012], «Буддийские памятники на “тодо бичиг” (“ясном письме”) и тибетском языке как источники по истории письменности ойратов и калмыков XVII-XX вв.» [Музраева 2021], а также «Каталог буддийских рукописей и ксилографов на тибетском и монгольском языках Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (ТИГПИ)» [Музраева 2024]. Автором настоящей диссертации на основе личных полевых материалов составлены описи и электронный каталог ойратских рукописей и ксилографов, хранящихся в буддийских храмах и частных коллекциях Калмыкии и Синьцзяна КНР [Меняев 2012б; 2015; 2016а; 2016б; 2022а; 2022б].

Актуальность темы исследования обусловлена необходимостью углубленного изучения жанровой структуры ойратской литературы и, в частности, дидактической литературы, выявления источников ее формирования. В ойратской дидактической литературе XVII-начала XX вв. имелись сборники фабульных повествований, комментирующие содержание буддийских поучений. Данная форма бытования текстов получила широкое распространение в различных средневековых литературах, в частности – в ойратской литературе. Сюжеты рассказов ойратских сборников, в своей основе восходят к тибетским источникам, имеющим древнеиндийское начало.

Они представляют собой изложение основных постулатов буддийского учения, иллюстрируемых художественными примерами из различных древнеиндийских, тибетских, монгольских источников, несущих в себе разъяснительную и дидактическую функции. По содержанию они делятся на комментарии к дидактическим сочинениям и к религиозно-философским трактатам. В первую группу входят «Драгоценное украшение, разъясняющее “Каплю нектара, питающую живых существ”» Нагарджуны (ойр. «Törölkitöni asürxüi dusul teyin nümlüxüi erdeni čimeq kemēkü») [Музраева 2021: 350; Сазыкин 1988: 109], «Комментарий к “Субхашите”», составленный Пандитой (ойр. «Paṇḍitayin zokōqson subha-še-da-yin tayilbur orošiboi») [Ёндон 1989: 172; Uspensky 2001: 312], во вторую — «Сто тысяч комментариев к “Книге примеров, собранию драгоценностей”, светильнику, проясняющему смысл и особенности учения Потобы» (ойр. «Bodova ergini iljaliyin nom: udxa todoruulun üyiledküi zula: erdeni čoqčoloqson üligeriyin nomiyn gbum tayilbur») [Орлова 1991: 29-30; Сазыкин 1988: 391; Uspensky 2001: 331], «Сказание нектарного Учения» (ойр. «Aršāni nomiyn tuuji») [Сазыкин 1988: 92; Uspensky 2001: 332] и др. Широкая популярность настоящих сборников, использование в них богатого иллюстративного материала делают их важными и актуальными объектами исследования как особой жанровой разновидностью дидактической литературы.

Характерной особенностью первой группы комментариев является то, что они комментируют сборники афоризмов нитишастры³. «Распространение нитишастр в Тибете и Монголии не просто вызвало к жизни подражания, а привело к возникновению несколько иного жанра дидактической литературы, возникшего в результате слияния местной и индийской литератур. Они стали называться «поучениями (шастрами) двух правил»⁴ [Ёндон 1989: 5]. «Два

³ «Нити-шастра (санск. niti-cāstra ‘руководство к житейской мудрости, политике’) — особый вид этико-дидактической поэзии у индусов: сборники пословиц и мудрых изречений в стихотворной форме или прозаических басен и рассказов, заключающих в себе какое-нибудь наставление, обыкновенно вперемежку со стихотворными изречениями» [Булич].

⁴ Поучения (шастры) двух правил (тиб. lugs zung gi bslab bya букв. ‘наука двух правил’, монг. qos yosun-u šastir, ойр. хоş yosuni šastir) — название жанра, упоминаемое в названии сочинений, либо в самом тексте сочинения.

правила предполагали наличие в каждом сочинении двух начал «светского и религиозного», которые соответственно обозначались обычно терминами «религиозное правило» (тиб. chos lugs) и «мирское правило» (тиб. jigs-rten lugs) или «божественный закон» — «лхачой» (тиб. lha chos) и «человеческий закон» — «мичой» (тиб. mi chos) и т.д.» [Ёндон 1989: 5]. А.Д. Цендина пишет, что «тибетские сочинения в отличие от индийских отражали в основном идеологию буддийского вероучения, хотя и содержали сравнительно много светского» [Цендина 2013: 76]. Дандарын Ёндон, исследуя тибетские и монгольские комментарии к дидактическим сочинениям — «Капля, питающая людей», «Субхашита», отмечает, что они отошли от канонов комментаторской литературы и уже полностью утратили черты функционального жанра. «Занимательность сюжетов, отодвигая на задний план внелитературную функциональность комментариев, взяла верх над их морализаторской и философской направленностью» [Ёндон 1989: 15].

Особенность второй группы комментариев заключается в том, что в них в качестве обрамления выступает схема буддийского учения «ламрим»⁵, излагаемого в тезисной форме, основные положения которого раскрываются с помощью художественных примеров. Основная цель этих сочинений — ввести мирян в курс буддийского учения и наставить на путь добродетели. Сочинения этой группы отличаются строгим функциональным назначением. Они использовались в качестве руководств в проповеднической практике ойратского духовенства.

Изучение «Сказания нектарного Учения»⁶ («Aršāni pomiyin tuuji») необходимо, поскольку до настоящего времени мы не располагаем

⁵ «Ламрим» (тиб. lam gim букв. ‘ступени пути’ или ‘этапы пути’, ойр. bodhi möriyin üye *id.*) — особый жанр в средневековой тибетской буддийской литературе, отражающий методы совершенствования личности на пути просветления. В сборнике «Тибетская литература: изучение жанров», составленном Х. Кобезоном и Р. Джексоном, под текстами «ламрим» предлагается понимать произведения, являющиеся «...полноценным введением в духовный путь, объясняя его этапы через призму трех индивидуумов, начиная с более низкой мотивации индивидуумов первых двух типов (стремящихся к благоприятному перерождению и личному освобождению) до высшей личности Махаяны (стремящихся к состоянию Будды во благо всех живых существ)» [Гулгенова 2016: 74].

⁶ Перевод названия сборника как «Сказание нектарного Учения» приводится в соответствии с вариантом, предложенным Б.Я. Владимирцовым, Д. Ёндоном и А.Г. Сазыкиным.

сведениями, характеризующими настоящий сборник, что и определяет актуальность темы исследования, важность введения его в научный оборот и определения его места в ойратской дидактической литературе.

Степень научной разработанности проблемы. В изучение комментариев к религиозно-философским трактатам на материале тибетских и монгольских источников внесли существенный вклад монгольские исследователи — Ц. Дамдинсурэн и Д. Ёндон. Академик Ц. Дамдинсурэн отмечает, что в XI веке Потоба Ринченсал (1027-1101), ученик тибетского проповедника Бромтонпы (1005-1064) и индийского ученого Атиши (982-1054), для того, чтобы его проповеди были понятны народу в качестве примеров, использовал фольклорные материалы. К таким сочинениям относится «Светильник пути просветления» Атиши (тиб. «Byang chub lam sgron», стмонг. «Bodhi mör-ün jula»), который породил новое течение в тибетской литературе. Затем появились комментарии к «Книге примеров, собранию драгоценностей» (тиб. «Dre chos rin chen sprungs pa», стмонг. «Üliger-ün nom erdeni čoγčoluγsan») и «Синей книге Потобы» (тиб. «Be'u bum sngon po», стмонг. «Köke tobqimal»), которые содержат сотни сказок и легенд [Монголын уран зохиолын тойм 1977: 502]. Д. Ёндон в своей кандидатской диссертации проанализировал комментарии к «Ламриму» тибетского ученого ламы Джура Ёндзина (XVIII в.) и монгольского книжника Эрэн-хамбо Лувсанцэрэна (XIX в.) [Ёндон 1976]. Учитывая неизученность привлекаемого материала, автор много внимания уделяет их атрибуции и датировке, а также выявлению художественных достоинств и определению социальной направленности данных памятников. Исследование тематики и структуры «Комментария к “Ламриму”» Джура Ёндзина было продолжено бурятским исследователем Д.Б. Дашиевым [Дашиев 1980; 1985].

В 1986 году Е.А. Хамагановой была защищена диссертация «Сборник «Драгоценные четки» и его место в тибетской литературе» [Хамаганова 1986]. В настоящей работе автор исследует сборник «Драгоценные четки», выступающий в роли своеобразного комментария к «Комментарию к “Книге

примеров, собранию драгоценностей”» Потобы. Исследователем были выявлены текстологические, композиционно-структурные и сюжетные особенности двух сборников. Ойратская версия «Комментария к “Книге примеров, собранию драгоценностей”» Потобы на материале четырех списков произведения, хранящихся в Институте восточных рукописей РАН и Восточном отделе Научной библиотеки им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета, была исследована в диссертации К.В. Орловой [Орлова 1991].

Однако вышеприведенные исследования не решают всех проблем, связанных с комментаторской литературой. В частности, остаются вопросы композиционного построения, структуры, жанровой специфики сочинений, созданных в русле данной традиции.

До настоящего времени специального исследования, посвященного изучению сборника «Aršāni nomiyin tuujı» («Сказание нектарного Учения»), предпринято не было. Имеется лишь ряд работ, где сборник привлекался в качестве образца письменного калмыцкого языка [Попов 1847], а также как сравнительный материал для анализа сюжетов тибето-монгольской литературы [Владимирцов 1921; Ёндон 1983; 1989]. Автором настоящей диссертации опубликованы статьи, посвященные изучению мотивов, сюжетов, персонажей настоящего сборника [см. *Список литературы*].

Объектом исследования является ойратский памятник «Aršāni nomiyin tuujı» («Сказание нектарного Учения»).

Предмет исследования — рукописи «Сказания нектарного Учения», хранящиеся в Институте восточных рукописей РАН, Восточном отделе Научной библиотеки им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета и Государственном архиве Республики Татарстан.

Материалом для исследования послужили, прежде всего, три списка неопубликованного сборника «Сказание нектарного Учения» («Aršāni nomiyin

тууји») (*Списки 1⁷, 2⁸, 3⁹*). В качестве дополнительных материалов для более глубокого и детального изучения сюжетов сборника были привлечены тексты и переводы письменных памятников, указатели международных сказочных сюжетов, фольклорные материалы. Для интерпретации буддийских терминов использовались лексикографические работы. Привлекались также религиозная литература, монографические исследования, а также личные материалы автора (2006–2021), собранные в России (Калмыкия), Монголии (г. Улан-Батор) и Китае (Синьцзянь-Уйгурский автономный район). При переводе рассказов «Сказания нектарного Учения» привлекался неполный рукописный перевод на русский язык сборника под названием «Аршāни номыйн тўджи», хранящийся в фонде А.М. Позднеева Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН (Ф. 44 (Позднеева). Оп. 1. Ед. хр. 109).

Цель исследования — комплексный анализ неизданных и малоизвестных списков ойратского письменного памятника «Сказание нектарного Учения» («Aršāni nomiyin tuuji»), хранящихся в библиотеках и архивах России, в контексте монгольской литературной традиции.

В соответствии с общей целью, в работе ставятся следующие **задачи**:

- дать общую характеристику памятника «Сказание нектарного Учения»;
- выявить и провести описание списков, относящихся к данному памятнику;
- исследовать историю изучения сборника;
- рассмотреть композиционную структуру сборника в соответствии с основными тезисами «Среднего Ламрима» Чже Цонкапы¹⁰

⁷ *Список 1* — «Aršāni nomiyin tuuji» // Рукописный фонд Института восточных рукописей РАН. Ф. 247 (Позднеева). Шифр С 197. 64 л.

⁸ *Список 2* — «Aršān nomiyin tuuji orošiboі» // Восточный отдел Научной библиотеки им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета. Шифр Calm. Е 6. № 1917 (старый шифр: Хул. Q 107. Oirat ms.), 43 л.

⁹ *Список 3* — «Aršān nomiyin tuuji orošiboі» // Буддийские легенды на калмыцком языке. Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 10. П. 5. Д. 867. Л. 11–24.

¹⁰ «Средний Ламрим» Чже Цонкапы — «Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения» (краткая версия «Большого Ламрима»), наиболее зрелое изложение всей системы буддийской теории и практики, где детально разъясняются путь нравственного совершенствования и техника медитации. Сочинение было завершено в 1415 году, через 13 лет после создания фундаментального «Большого руководства к этапам пути

- определить жанровую принадлежность рассказов сборника;
- дать краткий анализ сюжетов сборника;
- установить круг предполагаемых источников и вариантов сюжетов рассказов сборника;
- представить систему образов персонажей;
- исследовать трансформацию сюжетов индийской буддийской литературы, которую они претерпели в ойратской письменной традиции.

Теоретико-методологической основой исследования послужили теоретические принципы изучения и описания повествовательных особенностей тибетской и монгольской дидактической литературы, разработанные в трудах российских и монгольских ученых: Б.Я. Владимирцова [Владимирцов 1921], Ц. Дамдинсурэна [Дамдинсурэн 1977], А.Д. Цендиной [Цендина 2013]; Д. Ёндона [Ёндон 1989], Е.А. Хамагановой [Хамаганова 1986], К.В. Орловой [Орлова 1991]. В археографическом описании рукописей памятника учтен опыт А.Г. Сазыкина [Сазыкин 1988, 2001, 2003], В.Л. Успенского [Uspensky 2003]. При определении жанровой характеристики сборника опирались на исследования: А.Д. Цендиной [Цендина 1984; 2004], Л.Г. Скородумовой, И.В. Кульганек [Скородумова, Кульганек 2008]. В основу жанровой классификации рассказов «Сказания нектарного Учения» были взяты исследования Э. Бюрнуфа [Burnouf 1876], М.Л. Фира [Feer 1879; 1884; 1901], Ю.М. Парфионовича [Парфионович 1978], С.Л. Бурмистрова [Бурмистров 2020] и др. В нахождении предполагаемых источников и вариантов сюжетов рассказов «Сказания нектарного Учения» опирались на труды М.Л. Фира [Feer 1879], У.В. Рокхилла [Rockhill 1897], Ц. Дамдинсурэна [Дамдинсурэн 1979], Ц. Дамдинсурэна, А.Д. Цендиной [Дамдинсурэн, Цендина 1983], П.А. Гринцера [Гринцер 2008], Д. Ёндона [Ёндон 1989]. Описание персонажей

Пробуждения» («Большой Ламрим»). Автором сочинений является основатель и основоположник школы Гелуг Чже Цонкапа (1357-1419). Ойратский перевод «Среднего Ламрима» был осуществлен Зая-пандитой и известен под названием «*Водһи тбгiуiн iуе*» («Этапы пути просветления»).

было проведено на основе работ В.Я. Проппа [Пропп 1928], Г.Н. Поспелова [Введение в литературоведение 1988], Е.М. Мелетинского, С.Ю. Неклюдова, Е.С. Новик, Д.М. Сегала [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001], Е.С. Новик [Новик 2001], А.Б. Есина [Есин 2008], Г.Г. Хазагерова, И.Б. Лобанова [Хазагеров, Лобанов 2009].

В диссертационном исследовании применены методы описательного, текстологического, структурного, сравнительно-типологического и сравнительно-сопоставительного анализа письменных литературных памятников, а также синоптический анализ, позволяющий выявить общие и локальные особенности сюжетов сборника «Сказание нектарного Учения». Комплексный подход к изучаемым проблемам в наибольшей мере обеспечивает научную объективность в изучении ойратского сборника.

Научная новизна исследования состоит в том, что ойратский памятник «Сказание нектарного Учения» («Aršāni nomiyin tuujī») впервые стал объектом специального исследования:

- дана общая характеристика памятника «Сказание нектарного Учения»;
- выявлены и описаны три списка памятника, хранящиеся в Санкт-Петербурге и Казани;
- исследована история изучения сборника; установлено, что текст сборника использовался исследователями как иллюстративный материал для изучения языка, и как дополнительный сравнительный материал для изучения сюжетов других сочинений;
- рассмотрена композиционная структура сборника «Сказания нектарного Учения» в соответствии с основными тезисами и тремя разделами «Среднего Ламрима» Чже Цонкапы;
- определена жанровая принадлежность рассказов, сюжеты которых были заимствованы из буддийских канонических текстов; рассказы ойратского сборника представляют собой переработку разных жанров тибетской и древнеиндийской литератур;
- дан краткий анализ сюжетов сборника, установлен круг их

предполагаемых источников и вариантов, восходящих к различным популярным санскритским и тибетским сочинениям;

– изучена система персонажей рассказов ойратского сборника; установлено, что для внутрисюжетного функционирования персонажей сборника важным оказывается не только то, какую роль и функции они выполняют, но и то, какими внутренними и внешними характеристиками они наделены, поскольку именно они соответствуют их действиям в тексте;

– исследована трансформация сюжетов индийской буддийской литературы, которую они претерпели в ойратской письменной традиции. Это сюжеты «Благодарные животные; Неблагодарный человек. Спасение из ямы»; «Волшебник и его конь»; «Хождение в буддийский ад».

Положения, выносимые на защиту:

1. «Сказание нектарного Учения» — один из ойратских буддийских сборников, занимающий важное место в ойратской комментаторской литературе. Он разъясняет с помощью художественных примеров основные положения буддийского трактата «Ламрим».

2. «Сказание нектарного Учения» — компилятивный сборник, состоящий из шестидесяти четырех лаконичных повествований, встречающихся в различных произведениях индо-тибетской литературы. В него включены переложения житийных историй о подвигах бодхисаттв¹¹, предания и легенды, связанные с настоящими и вымышленными эпизодами из жизни и деятельности небожителей, божеств, учеников и последователей Будды.

3. Для рассказов сборника характерна упрощенная композиционная структура: разные части текста в неодинаковой степени подверглись сокращениям — в частности, сократился объем пространственных описаний,

¹¹ Бодхисаттва (бодхисатта) (санск. bodhisattva букв. 'обладающий просветленной сущностью', тиб. byang chub kyi sems *id.*, ойр. bodhi sadv *id.*) — существо, отказавшееся от достижения нирваны ради спасения других [Ойратская версия 2013: 29], в палийских джатаках — будущий Будда, то есть Будда Шакьямуни в одном из «прежних существований», а также и «в последнем рождении» до обретения просветления (бодхи) [Джатаки 1979: 327].

развернутых сравнений. В результате сюжеты рассказов ойратского сборника обрели сжатость, основное внимание сконцентрировано на поступках героев, действие разворачивается остро и динамично.

4. Для внутрисюжетного функционирования персонажей сборника важным оказывается не только то, какую роль и функции они выполняют, но и то, какими внутренними и внешними характеристиками они наделены, поскольку именно они соответствуют тем действиям, в которых настоящие персонажи принимают участие.

5. Наличие в ойратском сборнике бродячих сюжетов объясняется тем, что источники рассказов, восходят к древнеиндийской книжной традиции. Сравнительный анализ сюжетов рассказов «Сказания нектарного Учения» с известными книжными памятниками Востока дает нам возможность выявить общие и локальные черты в развитии повествовательной литературы ойратов, что подтверждает их связь с тибетской и древнеиндийской литературами.

Научно-практическая значимость диссертации состоит в том, что представленные в ней материалы, наблюдения и выводы существенно расширяют представления об ойратской дидактической литературе, а именно о сочинениях, комментирующих буддийский трактат «Ламрим». Результаты работы могут быть использованы в дальнейших научных исследованиях по истории монгольской и ойратской литератур, а также при написании пособий, чтений курсов по ойратской (калмыцкой) литературе, истории буддизма у ойратов и при составлении учебно-методических программ.

Апробация работы. Основные положения и выводы диссертационного исследования были изложены на следующих российских и международных конференциях: 1) Международной научной конференции «Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая» (Элиста, 2007); 2) XXIV Международной научной конференции «Источниковедение и историография стран Азии и Африки» (Санкт-Петербург, 2007); 3) Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Вторые Доржиевские чтения (Санкт-Петербург, 2008), 4) VI съезде востоковедов России (Улан-Удэ,

2008); 5) X Международной научно-практической конференции «Этносоциальные процессы во Внутренней Евразии» (Новосибирск-Семей, 2008); 6) III Международной научной конференции «Проблемы литератур Дальнего Востока» (Санкт-Петербург, 2008); 7) Международной научно-практической конференции, посвященной 400-летию вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства (Элиста, 2009); 8) III Международном симпозиуме «Мир буддийской культуры: наследие и современность» (Чита – Агинское, 2010); 9) IV Международном семинаре «Письменное наследие и актуальные проблемы истории и культуры монгольских народов» (Улан-Удэ, 2021); 10) IX Доржиевских чтениях «Буддизм и современный мир» (Санкт-Петербург, 2021); 11) Международной научной конференции «International Symposium on the Exchange and Blending of Silk Road and Multi-ethnic Languages and Literature» (Ланьчжоу, КНР, 2023); 12) Международной научной конференции «Третьи Ковалевские чтения» (Казань, 2023); 13) VI Международной конференции «Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания» при поддержке Президента Монголии (Улан-Батор, 2023); 14) Международной научно-практической конференции «Фольклор и фольклористика XXI в.: актуальные направления и решения» (Уфа, 2023); 15) Международной научной конференции «Сетевое востоковедение: востоковедное научное знание в современном контексте» (Элиста, 2023); 16) Международной научной конференции «Рукописное наследие Востока» (Санкт-Петербург, 2024); 17) Международной научной конференции «“Ясное письмо” и его наследие» (Элиста, 2024); 18) Международной научной конференции «Вклад академической фольклористики в развитие отечественной гуманитарной науки (К 300-летию Российской академии наук)» (Москва, 2024 г.); 19) Международной научной конференции «Изучение искусства и литературы: инновации» (Улан-Батор, 2024); 20) Седьмых петербургских монголоведных чтениях (Санкт-Петербург, 2024); 21) Международном симпозиуме «“The Belt and Road” International Symposium Languages and Literature Exchange and Mutual Learning» (Ланьчжоу,

КНР, 2024).

Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании отдела Центральной и Южной Азии ФГБУН Институт восточных рукописей РАН. Ее положения нашли отражения в **17** опубликованных работах (6 п.л.), в том числе в **5** статьях из списка журналов, рекомендованных ВАК при Минобрнауки РФ по специальности 5.9.2. «Литературы народов мира» (4,4 п.л.), из которых 3 являются индексируемыми в международных реферативных базах данных Scopus и/или Web of Science, в том числе один журнал с показателем **Q1**.

Объем и структура работы. Объем диссертации составляет 262 страницы текста. Текст исследования состоит из Введения, трех глав, Заключения, Списков сокращений, использованных источников и литературы (302 наименования), а также Приложения, содержащего транслитерацию одного списка сборника (*Список 1*), 28 страниц.

Глава I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СБОРНИКА

«ARŠĀNI NOMIYIN TUUĪ» («СКАЗАНИЕ НЕКТАРНОГО УЧЕНИЯ»)¹²

«Сказание нектарного Учения» («Aršāni nomiyn tuuĭ») — один из известных ойратских буддийских сборников, бытовавших в XVII – начале XX вв. среди ойратов. Интерес к настоящему сборнику, восходящему к тибетской и древнеиндийской книжной традиции, всегда был высок со стороны ойратского монашества, книжников и мирян, владевших ойратской письменностью «тодо бичик», о чем свидетельствуют списки из частных собраний, зафиксированные исследователями среди калмыков России и ойратов Китая, а также высказывания А.В. Попова, Г.С. Лыткина и Н. Очирова. Исследователи Б. Бергманн [История калмыцкой литературы 1981: 21], А.В. Попов [Попов 1847: 6], К.Ф. Голстунский [Голстунский 1880: 121-130], Б.Я. Владимирцов [Владимирцов 2003: 75], Г.И. Михайлов [Монголын уран зохиолын тойм 1977: 200-201], Ц. Дамдинсурэн [Монголын уран зохиолын тойм 1977: 493], А.Г. Сазыкин [Сазыкин 1988: 442-450], К.В. Орлова [Орлова 1991: 3], Н.С. Яхонтова [Яхонтова 1999: 16-20], А.В. Бадмаев [История калмыцкой литературы 1981: 240-245], Б.А. Бичеев [Бичеев 2019: 829-845], Д.Н. Музраева [Музраева 2017: 9], С.В. Мирзаева [Мирзаева 2018: 81-84] и другие отмечали, что некоторые ойратские дидактические сборники (в том числе и «Сказание нектарного Учения») являются переводными. Однако в том, что касается «Сказания нектарного Учения», прямых доказательств пока не обнаружено: тибетский текст такого содержания не известен. Разнообразие источников, которые использовал автор-составитель сборника, может свидетельствовать о том, что он обращался к источникам, уже переведенным на ойратский язык.

В фонде Восточного отдела Научной библиотеки им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета среди ойратских рукописей хранится «Каталог книгам рукописным, употребляемым

¹² Параграфы 1 главы диссертации апробированы в статьях автора диссертации [см. *Список литературы*].

правоверными ойратами», составленный в 1859-1860 гг. Г.С. Лыткиным¹³ (далее *Каталог*), известным собирателем калмыцких рукописей. Каталог содержит название и краткое описание 19 рукописей на ойратском языке, собранных им в Калмыцкой степи во второй половине XIX века. В нем под номером № 8 упомянута рукопись «Aršāni nomiyin tuuḷi» («История нектарного Учения»¹⁴), обнаруженная Лыткиным 26 ноября 1859 года в сельце Тюменевка, видимо, в фамильной библиотеке князя Церен-Джаба Тюменя¹⁵, где хранилось множество рукописей, фолиантов и книг на ойратском языке, в том числе две ранее неизвестные ойратские летописи: «Сказание о дербен ойратах», «Краткая история калмыцких ханов»¹⁶.

Списки «Сказания нектарного Учения», хранившиеся в библиотеке князей Тюменей в Хошеутовском улусе, также упоминаются калмыцким просветителем Номто Очировым в «Отчете о поездке в Александровский¹⁷ и Багацохуровский улусы астраханских калмыков». Номто Очиров упоминает о сборнике-молитвеннике княгини Эльзаты Тюмень¹⁸ под номером 3 «Aršāni nomiyin tuuḷi» и сборнике рукописей калмыка Ахтуба под номером 13 «Kī(r) ugā agšāni nomiyin tuuḷi» [Отчет Номто Очирова 1913: 88-89]. Номто Очиров отмечает, что «в Александровском улусе больше, чем в других местах Калмыкии были распространены рукописные книги. У хошутов были две большие библиотеки: одна в хуруле, другая у нойона. Нойон Сереб-Джаб

¹³ Из биографии Г.Ю. Лыткина (1835-1907) известно, что он в 1855 г. перевелся с факультета восточных языков СПбГУ на факультет монгольско-калмыцко-тюркского разряда, когда заведующим кафедрой был А.В. Попов. Лыткин среди ученых известен как один из крупных собирателей рукописного наследия калмыков, переписчик, автор сочинений («Материалы для истории ойратов», «Аюки — хан калмыцкий», «Исторический очерк письменности монголов и ойратов»), переводчик («Биография Зая-пандиты», «Биография Зункавы», «Сказание о Хошоутовском роде», «Сказание о походе Убаши-хунтайджия» и др.) и составитель родословных таблиц ойратских и калмыцких нойонов и князей. Им были исследованы частные книжные собрания нойонов Церен-Джаб Тюменя (1881-1937), Санджи Тундутова, Церен-Убуши Дугарова (? - 1872), Бебе Габан-Цойджиева, Улюмджи Джамбаева [Ученые-исследователи 2006: 134].

¹⁴ Перевод названия сочинения дается по Каталогу Г.С. Лыткина (см. *Каталог*).

¹⁵ Церен-Джаб (1881-1937) — владелец Хошеутовского улуса, сын Церен-Дондока, третьего из братьев Тюменей.

¹⁶ Г.С. Лыткин все рукописи переписывал собственноручно, а в некоторых случаях заказывал калмыцким монахам и писарям [Ученые-исследователи 2006: 137].

¹⁷ Александровский улус до второй половины XIX века назывался Хошеутовским улусом, был переименован в связи с восшествием на престол Александра III.

¹⁸ Княгиня Тюмень — вторая жена князя Церен-Джаба Тюменя, Эльзен-Учирал (1838 —?), дочь Учирала, владельца Большедербетовского улуса.

Тюмень¹⁹ приглашал ученых лам из Монголии, Тибета и Алтая (Синьцзян) для перевода буддийских книг на калмыцкий язык, поднятия образовательного ценза духовенства и развития художественной иконописи» [Отчет Номто Очирова 1913: 79].

Сборник «Сказание нектарного Учения» упоминается в перечне рукописей, хранящихся в частных собраниях ойратов Синьцзяна: «*Kir ügei arāšāni nomiḡin tuuḡi orošiboḡ*» «Пречистое Сказание нектарного Учения»²⁰ [Очрин Намжл 2011: 618]; «*Aršān nom-in tuuḡi*» («Сказание нектарного Учения») [Ни. Басанг 1984: 1];

Ойратский сборник имеет четыре варианта названия. Полное его название — «*Kir ügei*²¹ *aršāni nomiḡin tuuḡi orošiboḡ*» (букв. ‘Пречистое сказание нектарного Учения’), сокращенные варианты — «*Aršāni nomiḡin tuuḡi*», («*Aršān nomiḡin tuuḡi orošiboḡ*»), «*Рашиань номунь тогоджи*» («*Рашияни ном*») [Попов 1847]. Трехкомпонентные названия сборника на русский язык переводятся буквально — «Сказание нектарного Учения» состоит из существительных, стоящих в родительном падеже: *aršāni* < *aršān id.* в монгольских языках было заимствовано из санскрита *rasāyana* ‘аршан, нектар, целебная вода’. [Төмөртоого 2018б: 31]; *nomiḡin* < *nom* в значении ‘религиозное учение, закон’ в монгольские языки вошло из согдийского языка (*nwm* [ДТС 1969: 360]) и монгольского термина *tuuḡi*. Термин *tuuḡi* исследователями в названии сочинения переводится на русский язык по-разному: «история» («История нектарного Учения» (*Каталог*)), повесть («Повесть нектарного Закона» [Владимирцов 2003: 88]), но чаще как «сказание» («Сказание нектарного Закона» [Владимирцов 2003: 103]; «Сказание нектарного закона» [Ёндон 1989]; «Сказание нектарного Учения» [см. Меняев. — *Список литературы*].

¹⁹ Сереб-Джаб Тюмень — герой войны 1812 года, дядя Церен-Джаба Тюменя.

²⁰ Сокращенное название сочинения: «*Aršāni nomiḡin tuuḡi*» («Сказание нектарного Учения») упоминается в конце текста (л. 76а).

²¹ *Kī(r) ugā* (букв. ‘пречистый, не загрязненный’) — часто встречается в названиях монгольских и ойратских сочинений. См. *Kkir ügei qotala tegüsügšen qan köbegün-ü sudur orosiba* («Сутра о пречистом и совершенном принце») [Uspensky 2001: 434]; *Kir ügei бүкүн төгүсүгшен хан күбөүни тууḡи orošiboḡ* («Повесть о пречистом и всесовершенном принце») [Uspensky 2001: 439].

В монгольской средневековой литературе определить жанр только по его названию представляется сложным. Жанровое определение тууж не совпадает с жанрами современной европейской литературы. Л.Г.Скородумова и И.В. Кульганек отмечают, что «древнее понятие тууж весьма относительно, жанровые рамки его размыты, неконкретны. <...> Тууж представляет собой литературную обработку сказочных сюжетов, созданных на основе исторических легенд, — сюда входят короткие рассказы и крупные повествовательные жанры развлекательного чтения» [Скородумова, Кульганек 2008]. Термин *tuiji* (*тууж*) после рассматривался А.Д. Цендиной в статье «Термины тууль, тууж, туух, улгэр, домог, намтар, цадиг, судар, шастир в старой монгольской литературе» [Цендина 2015: 14-18]. Она отмечает, что термин *tuiji* встречается в названиях различных сочинений (эпические произведения; дидактические произведения; поучения; монгольские переводы индийских и тибетских сочинений; переводы китайских сочинений; летописи и другие исторические сочинения; биографические сочинения). А.Д. Цендина, проведя анализ монгольских терминов, приходит к выводу, что «грань между этими терминами практически отсутствует», <...> они не имеют присущего только им смыслового сегмента и едва ли не полностью взаимозаменяемы» [Цендина 2015: 25-26], то есть они не являются «жанроговорящими».

В настоящем диссертационном исследовании термин «*tuiji*» в названии сочинения переводится как «сказание», согласно традиционному его переводу, принятому в монголоведении (Б.Я. Владимирцовым, Д. Ёндоном, А.Г. Сазыкиным). Эпический характер перевода, видимо, был связан с содержанием сборника. В сборнике большую часть занимают аваданы (29 рассказов из 64 рассказов). Термин «авадана» в отечественной литературе переводится как «сказание о героических деяниях» [Воробьева-Десятовская, Шомахмадов 2010: 66]. Под «сказанием о героических деяниях» понималось «повествование о благочестивых деяниях и благородных поступках, иногда — самопожертвовании, и отражении их на последующих воплощениях совершивших их существ» [Там же]. Данный факт подтверждает и начальная

фраза, предваряющая рассказы ойратского сборника: «[Это] сказания о духовных подвигах, совершенных во имя Учения»²² (Nomiŷin züqtü bereke xatuŷal üüldüqsen tuuŷı ünü (*Список 1*: 16)).

В современном отечественном литературоведении под термином «сказание» понимают «прозаическое повествование с историческим или легендарным сюжетом, облеченное в литературную форму, письменную или устную» [Краткая литературная энциклопедия 1971: 878; Словарь литературоведческих терминов 1974: 355; Словарь литературоведческих терминов 2005; Большая энциклопедия 2006: 403]. Различают мифологические (древнейшие) и исторические (более поздние). «Разновидностями сказаний называют миф, предание, легенда, быль и др.» [Словарь литературоведческих терминов 2005]²³.

1.1 Списки «Сказания нектарного Учения»

На сегодняшний день нами обнаружено три списка «Сказания нектарного Учения», хранящихся в Институте восточных рукописей РАН (далее *Список 1*), Восточном отделе Научной библиотеки им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета (*Список 2*) и Государственном архиве Республики Татарстан (*Список 3*).

Список 1

Рукописный сборник под названием «Aršāni nomiŷin tuuŷı» («Сказание нектарного Учения») хранится в фонде А.М. Позднеева под шифром С 197 (Позднеев, 247; инв. № 622) [Сазыкин 1988: 92]. Рукопись имеет форму потхи. Титульный лист из плотной желтоватой бумаги. В верхнем левом углу титула имеется печать Дальневосточного фонда Азиатского музея Российской академии наук, чернила синего цвета. Под печатью приведены: сокращенное название коллекции (Ойрат), размеры (36x10), дата инвентаризации (1925) и

²² Перевод Б.В. Меняева.

²³ Интересно, что в изданной 1929-1939 гг. «Литературной энциклопедии» среди пяти видов литературных сказаний упоминаются поучения-сказания, что является весьма близким к нашему сборнику [см. Литературная энциклопедия 1929-1939].

инвентарный номер (№535). В нижнем левом углу титульного листа дан шифр: Позднеев 247. Название сборника написано на ойратском языке в двойной рамке фиолетового цвета: «Aršani nomiin tuuji» («Сказание нектарного Учения»). Весь текст написан одним размашистым почерком, за исключением первого листа (1а). Текст взят в двойную рамку, размер рамки 34x8,5 см. Пагинация ойратская, сторона *recto* украшена цветным растительным орнаментом, начало каждой повествовательной единицы также отмечено арабской цифрой (1-63)²⁴ и цветным растительным орнаментом. Текст переписан чернилами на русской бумаге с рельефным штемпелем писчебумажной фабрики Петра Васильевича Сергеева (1799-1874): «Фабрика Сергеева № 5» (л. 7а; л. 14а). Внутри текста рукописи имеются исследовательские пометы цветными чернилами: пропущенные слова (Л. 3а — *ögligüyin (ezen)* ‘милостынедатель, донатор’; Л.3б — *zula* ‘свеча, светильник’; Л. 23б — *nöül* ‘грех, омрачение’ и др.), падежные окончания (суфф. дат-местн. падежа –*du* и др.), частица отрицания –*ügei* ‘нет’ и др. Всего в рукописи пронумеровано 64 листа (запись сделана с обеих сторон листа), количество строк на странице: 25-29. Порядок листов в рукописи не нарушен. Размер лл.: 36x10,5 см. В конце рукописи указано имя переписчика: «Это сказание переписал я, Иван Иванович Попов» (Ene tuujiḡi bi Ivan Ivanoviči Popov salḡajı bičiḡei:). О том, что рукопись «Сказания нектарного Учения» действительно была известна переписчику И.И. Попову, мы узнаем из его списка религиозных книг, приведенного в очерке «Донские калмыки» (1919). В очерке он упомянут под названием «Аршани ном» («Нектарное Учение») [Инеднты калмыцкого фольклора... 2021: 37]. И.И. Попов (1859–1925) был известен как крупный собиратель фольклора и письменных памятников донских калмыков. Так как И.И. Попов был лично знаком с А.М. Позднеевым, его публикациями и восторгался его переводами калмыцких сказок [Ученые-исследователи Калмыкии 2006: 188-190], можно предположить, что он и

²⁴ Всего в списке имеется 64 рассказа, рассказ под номером 19 содержит два разных сюжета, которые необходимо рассматривать как два самостоятельных рассказа.

передал А.М. Позднееву *Список 1* «Aršāni nomiyin tuujī» для более глубокого его исследования и перевода. Сам А.М. Позднеев, также, как и И.И. Попов бывал у донских калмыков в поисках сбора буддийских предметов, рукописей, записи фольклора. Из отчетной записки А.М. Позднеева «О командировке в калмыцкие степи» (1907 г.) (Позднеев), исследованной Т.В. Ермаковой, известно, что в одной из своей поездок в Область Войска Донского он получил от старшего бакши донских хурулов М. Борманжинова сочинение «Тонилхуйн чимэк» («Украшение Освобождения») для публикации в калмыцкой хрестоматии [Ермакова 2013: 328-329]. Сведения колофона с именем И.И. Попова убеждают нас в том, что *Список 1* А.М. Позднееву был передан именно им.

К Списку 1 имеется неполный рукописный перевод (нет переводов семнадцати рассказов: № 12, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 33, 42, 45, 55, 61, 62, 63, 64), хранящийся в личном фонде А.М. Позднеева, в Архиве востоковедов ИВР РАН. Текст перевода близок к тексту оригинала. Настоящий перевод впервые упоминается в статье И.В. Кульганек «Фонд А.М. Позднеева в Архиве востоковедов при СПбФ ИВ РАН» [Кульганек 2003: 25]. Исследователь пишет, что перевод «Аршани номын туужуи» входит в отдельный раздел первой описи фонда А.М. Позднеева № 44, содержащем 319 дел. Материалы в настоящий фонд поступали в разное время: «часть материалов поступила в 1925 г. и в 1934 г. от вдовы фондообразователя В.Н. Позднеевой, другая от его дочери А.А. Римской-Корсаковой в 1955 г.» [Кульганек 2003: 24]. Рукопись перевода имеет форму тетради в картонной обложке белого цвета, на которой указаны название («Аршāни номыйн тўджи») и архивные данные (Архив востоковедов при Ленинградском отделении института Востоковедения Академии наук СССР. Фонд А.М. Позднеева. Ф. 44, Оп. 1, Ед. хр. 109. 18 лл.). Бумага плотная, пожелтевшая от времени, записи в ней сделаны синими чернилами. Рукопись переписана мелким бисерным почерком. Нумерация страниц в рукописи идет с первой страницы (вверху листа, посередине). Всего в тетради 18 пронумерованных

листов (запись сделана с обеих сторон листа) с разным количеством строк. Размер 21 × 29 см. На первом листе в правом верхнем углу имеется круглая печать Азиатского Музея, в левом верхнем углу указан штамп Сектора восточных рукописей ИВ АН СССР с инвентарным номером (Ф.44, № 65/624 (69)), который дублируется на стороне *recto*. Сохранность рукописи: края листов сильно повреждены, на листах имеются пятна от влаги, что затрудняет чтение. В тексте имеются многочисленные исправления, правки, потому можно предположить, что рукопись является черновой. Перевод содержит 47 рассказов, которые не озаглавлены. Рукопись не содержит сведений о переводчике и дате перевода. На наш взгляд, язык перевода относится к первой половине XIX в., когда буддийская научная терминология в России не была разработана. Сличение почерка перевода с почерком А.М. Позднеева, показало, их сходство, следовательно можно предположить, что именно А.М. Позднеевым был осуществлен перевод.

Список 2

В рукописном собрании Восточного отдела Научной библиотеки им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета под шифром Сalm. Е 6. № 1917 хранится еще один список «Сказания нектарного Учения» — «Aršān nomiyin tuujī orošiboī» (*Список 2*).

Рукопись имеет форму потхи в картонной обложке, на которой указаны: шифр рукописи — Сalm Е6, инвентарный номер — 1917, название рукописи написано шариковой ручкой синего цвета на кириллице — Аршāн номйн тўцї оршобої («Сказание нектарного Учения»). Титульный лист, как и обложка, содержит информацию о шифрах (Хул. Q 107 — старый шифр записан химическим карандашом синего цвета; Сalm Е 6 — шариковой ручкой синего цвета), инвентарных номерах (№ 15531; № 1917), названия рукописи на кириллице («Рашіанъ номунъ тогоджи (калмыцкая рукопись)») и ойратском языке («Aršān nomiyin tuujī orošiboī»). Ойратское название заключено чернилами в одинарную рамку, размер рамки: 47x10,5. На титульном листе и листах 10а, 41а, 43а имеется треугольная печать фиолетового цвета

Восточного отдела фундаментальной библиотеки Ленинградского государственного университета. Бумага рукописи тонкая, белая, текст в ней написан чернилами. Рукопись переписана одним ровным почерком и оформлена в двойную черную рамку. Двойная ойратская пагинация цифрами и словами на стороне *recto* (1-43). В тексте имеются многочисленные вставки (окончания, частицы, слова, целые фразы), упущенные при переписке. В рукописи отсутствует колофон. На листах 7а и 8а выделены и пронумерованы гласные и согласные. Начало каждой истории в рукописи пронумеровано арабскими цифрами (№ 1-63) и отмечено химическим карандашом красного цвета. Размер лл.: 58,3х14,3, количество строк на странице: 36-37. Однако при подсчете пропущен один рассказ на л. 28а-л. 29а. Общее число историй в сборнике составляет 64 повествовательные единицы, что соответствует количеству историй *Списка 1* (ИВР РАН).

В каталоге В.Л. Успенского *Список 2* отмечен в подразделе «Дидактические и повествовательные сказки индийского происхождения» (раздел «Буддийская философия и литература») под номером 427 [Uspensky 2001: 332]. В описании нет сведений о составлении, переписке и времени поступления рукописи в университетскую библиотеку. В связи с тем, что *Список 2*²⁵ (см. *Табл. 1*) использовался А.В. Поповым в качестве материала для написания «Грамматики калмыцкого языка» (Казань, 1847), можно предположить, что рукопись вместе с другими ойратскими материалами поступила в библиотеку Санкт-Петербургского университета в 1855 году, при переезде восточного отделения из Казани в Петербург. А.В. Попов, бывший профессор кафедры калмыцкой словесности Казанского университета, в то время возглавил кафедру монгольского и калмыцкого языка. После его смерти в 1865 г. собранная им коллекция ойратских рукописей была приобретена университетом [Успенский 2024: 129]. В 1866 г. К.Ф. Голстунским была

²⁵ Настоящие доводы основаны на сличении текстов *Списка 2* с примерами из «Грамматики калмыцкого языка» (Казань, 1847): «История об Йеке-Еркегу хане» [Попов 1847: 206-208] и рассказ № 3 (*Список 2*: 4а-5б), «История о бедном человеке Яду-магат» [Попов 1847: 347] и рассказ № 29 (*Список 2*: 23а-23б).

составлена опись книг А.В. Попова — «Опись книгам и рукописям на монгольском, монголо-тибетском и калмыцком языках из библиотеки бывшего главного инспектора учебных заведений Западной Сибири действительного статского советника А.В. Попова» [Голстунский; Успенский 2007: 83-86]. В этой описи *Списка 2* нет, что подтверждает, что рукопись могла попасть в университетскую библиотеку только в 1855 году.

Табл. 1

Отрывок из «Рашияни ном» в «Грамматике калмыцкого языка» [Попов 1847: 206-208]	<i>Список 2: 23а-23б</i>
<p>Urida önggöröqson caqtu yeke erketü xān kemēkü nigen bui: öqligüdü durtai buyani üyile öüskedeq bui:</p> <p>töün-lügē tengcekü busu nige xān oyuundu ülü baqtaxu yeke cereqlen ireqsen-dü yeke erketü xān tere eyin kemēn sedkiĵi bi inu ene nasuni teĵĵiliyin tödüyikeneni cü tula kilince üyiledĉi ülü ĉidamui:</p> <p>ta noĵoud töündü zalbarin üyiled kemegēd:</p> <p>oi űuyui-du dutān üyiledbei: teged eyin sedkiĵi moduni duruson-yēr debel üyiledün temesü cü iden arātan-luyā nökcöckü kilbar: yertüncüyin ĉinaduyigi sanan üyiledümüi: xāni sangsariyin tulda alaxu kiged küliküi ülü üyiledümüi:</p> <p>kemēn zarliq bolōd xāni sangsar-ēce oyuubēn urbabai: teged tere caq-tu töüni nököd noĵoud toündü orun xamugiyin ed cü acaran nökcüd töündü zalbariqsan-du:</p> <p>busu xān tere yeke erketü xān xamiyā odoqsan bui: kemēn asaĵuqsan-du: ĵaqcār dutāĵi oi űuyui-du odbo kemeqsen-dü: bayasād xamuq edi cerigiyin bātur noĵoud-tu xubāĵi ögün üyiledēd: tere oroni ezelen suubai: tere oroni xadiyin nige ulustu yaduu nige biraman bui-du: kübüün ukin olun bui: turangxai zud cü boloqsan-du üküküi kürüqseni tulā abxui balyad Varanasadu yeke erketü nige xān bui:</p>	<p>Urida önggüröqsön caqtu yeke erketü xān kemēkü nigen bui: öqligüdü durtai buyani üyileyin öüskedeq bui:</p> <p>töün-luyā tengcekü busu nige xān oyuundu ülü baqtaxu yeke cereqlen ireqsen-dü yeke erketü xān tere eyin kemēn sedkiĵi bi inu ene nasuni teĵĵiliyin tödüyikeneni cü tula kilince üyiledĉi ülü ĉidamui:</p> <p>ta noĵoud töündü zalbaran üyiled kemēgēd:</p> <p>oi űuyui-du dutān üyiledbei: teged eyin sedkiĵi moduni durusun-yēr debel üyiledün temesü cu iden arātan-luyā nökcöckü kilbar: yertüncüyin ĉinaduyigi sanan üyiledümüi: xāni sangsariyin tulada alxu kigēd küliküi ülü üyiledümüi:</p> <p>kemēn zarliq bolōd xāni sangsar-ēce oyuubēn urbabai: teged tere caq-tu töüni nökcüd noĵoud töündü oron xamugiyin ed cü acaran nökcüd töündü zalbaraqsan-du:</p> <p>busu xān tere yeke erketü xān xamiyā oduqsan bui: kemēn asaĵuqsan-du: ĵaqcār dutāĵi oi űuyuyidu odbo kemēqsen-dü: bayasād xamuq edi cergiyin bātur noĵoud-tu xubāĵi ögün üyildēd: tere oroni ezelen soubai: tere oroni xadiyin nige ulustu yaduu nige biraman bui-du: kübüün okin olon bui: turangxai zud cü boluqsan-du üküküi küreqseni tula abxui balyad Varanasedu yeke erketü nige xān bui:</p>

Список 3

В Государственном архиве Республики Татарстан (ГБУ «ГА РТ») среди письменных памятников на ойратском «тодо бичик» хранится рукописный сборник «Буддийские легенды на калмыцком языке» (Буддийские легенды) (ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 894). Сборник имеет форму тетради. На обложке указаны: название архива, инвентарный номер, название дела и дата. Титульный лист из плотной желтоватой бумаги. Текст переписан чернилами. Почерк ровный. В середине листа по-русски указано название сборника «Буддiйскiя легенды на Калмыцком языке» и дата 15 марта 1870 г. В нижнем левом углу титульного листа шариковой ручкой синего цвета отмечен шифр дела. На следующем листе приводится оглавление на кириллице, в котором указаны восемь произведений, относящихся к разным жанрам буддийской литературы. Оглавление составлено согласно ойратской пагинации: 1) Повесть о Хашин-хане — лл. 1-11; 2) Аршан номин тууджи — лл. 11-27 (Список 3); 3) Дорджи джодва — лл. 27-46; 4) Сякюсен — лл. 47-49; 5) Богдо Джибзун Дамба — лл. 49-53; 6) Хоншим бодисатва — лл. 53-55; 7) Оюни зула кемекю шаштар — лл. 56-91; 8) Маанин кюрдун тууджи — лл. 91-94²⁶. Все тексты ойратских произведений написаны чернилами на «ясном письме» одним неровным почерком на русской бумаге с штемпелем (Фабрика Сергеева № 7). В них нет каких-либо исправлений, потому можно предположить, что рукопись является белой. Пагинация ойратская. Листы прошиты без учета ойратской пагинации, что создает нарушение порядка листов, имеющаяся нумерация арабскими цифрами (лл. 1–93 об.) в верхнем правом углу листов учитывает лишь количество листов в рукописи. Внутри текста сочинения нет каких-либо исправлений, за исключением слова *odōd* на листе 19b: *ükērtü abči odōd olon modu cuqluulji* (отнеся на кладбище, собрал много дров). Текст

²⁶ Следует отметить, что в сборнике имеется также не учтенная в Оглавлении христианская молитва, переведенная с русского языка на ойратский язык («Молитва к Пресвятой Троице»). По всей видимости, данная молитва была вклеена позже в уже сформированный сборник, что подтверждается различием почерков, тетрадной формой написания, штемпелем (Фабрика Сергеева № 6), цветом и плотностью бумаги, а также отсутствием ойратской пагинации.

Списка 3, состоящий из тринадцати повествовательных единиц, при сопоставлении оказался близким с текстом университетского Списка 2 (см. Табл. 2), видимо, он был переписан со Списка 2, либо у них был один источник. Данный факт является еще одним доказательством того, что Список 2 ранее хранился в библиотеке Казанского университета.

Табл. 2

Список 1	<p><i>Dedü blamai nuγud-tu mörgömü. Nomiγin züqtü bereke xatuγal üüldüqsen tuuγi ünü: urdu nöqcüqsen caqtu Va ra na sei kemeküi abaxu balyad bui: tüündü Sayin Düürsen kemeküi xan ed jirγalang-luγai tögö=söqsen: aimiten nu=γudtu kübüün mitü ene=raltü: negendü: uüskülüng kemeküi kübüün bui</i> (Список 1: л. 16).</p> <p>Поклоняюсь высшим ламам!²⁷ Рассказы о совершенных трудных подвигах ради Учения. В давние времена был город Варанаси²⁸. В нем [жил] хан, по имени Сайн Дурсун²⁹. Он был преисполнен богатствами, милосерден к живым существам подобно своему сыну. У него был сын по имени Ускуленг.</p>
Список 2	<p><i>Dēdü blama noγoud-tu mürgümüi: nomiγin züq-tü xatoujil üyiledküi kereqtēyin tuuγi inu: urida önggüröqsön caq-tu Va ra na se kemeküi abxui balyad bui: töün-dü Sayin Düürsün kemeküi xān: ed jirγalang-luγā tögüsüq=sen amitan noγoud-tu küböün metü eneriltü nigen-dü: Üzesküleng Tögüs kemeküi xatun kigēd Zalou Üzesküleng kemē=kü xoyor bui:</i> (Список 2: л. 16)</p> <p>Поклоняюсь высшим ламам! Рассказы о совершенных подвигах ради Учения. В давние времена был город Варанаси. В нем [жил] хан, по имени Сайн Дурсун, он был преисполнен богатствами, милосерден к живым существам подобно своему сыну. У него была жена по имени Узесгуленг Тугес и сын по имени Залу Узесгуленг.</p>
Список 3	<p><i>Dēdü blama noγoud-tu mörgümüi: nomiγin züq-tü xatuuγil üyiledküi kereqtüyin tuuγi inu: urida önggö=röqsön caq-tu Va ra na se kemeküi abxoi balyad bui: töün-dü Sayin Düürsün kemeküi xān: ed jirγalang-luγā tögösöqsön amitan noγoud-tu köböün metü enerel-tü nigen-dü: Üzesküleng Tögös kemeküi xatun kigēd köböün Zaluu Üzesküleng kemeküi xoyor bui:</i> (Список 3: л. 16).</p> <p>Поклоняюсь высшим ламам! Рассказы о совершенных подвигах ради Учения. В давние времена был город Варанаси. В нем [жил] хан, по имени Сайн Дурсун, он был преисполнен богатствами, милосерден к живым существам подобно своему сыну. У него была жена по имени Узесгуленг Тугес и сын по имени Залу Узесгуленг.</p>

Обращение к текстам трех списков «Сказания нектарного Учения», переписанных разными переписчиками, — причем если первый был переписан И.И. Поповым в конце XIX в., то последние два, хранившиеся ранее в Казани, были переписаны неизвестными переписчиками в неизвестное время, — показало, что текст во всех списках практически идентичен, за

²⁷ Лама (тиб. bla ma 'высший учитель', ойр. blama id) — учитель, избавляющий живых существ от страданий и монах, указывающий путь к спасению, глава монашеской общины.

²⁸ Варанаси (санскр. varanāsī, тиб. ba'ra'na'se, ойр. va ra na se) — древнейший город на берегу Ганга, столица древнего царства Каши, где Будда Шакьямуни произнес свою первую проповедь.

²⁹ Сайн Дурсун (ойр. sayin dürsün букв. 'красивая форма') — царь Варанаси, предыдущее перерождение Будды. Здесь и далее перевод имен персонажей Б.В. Меняева.

исключением небольших различий (окончания, пропуски, сокращения, различное написание слов, замена и др.), что свойственно рукописным текстам. Источник *Списка 1* в сравнении со списками 2 и 3 является более ранним, на что указывают слова, словосочетания (например, форма *nöqčiqsen saq* ‘в давние времена’ (*Список 1*: л. 1б), во 2 и 3 списках была заменена на разговорную форму *önggüröqsön saq* ‘в давние времена’ (*Список 2*: л. 1б; *Список 3*: л. 1б)), сокращения слов (например, полное название сочинения *zūiün üyiletü* ‘Кармашатака’³⁰ (*Список 1*: л. 3а), во 2 и 3 списках было заменено на сокращенное его название сочинения: *zounta* ‘Кармашатака’ (*Список 2*: л. 3а; *Список 3*: л. 13б)).

Если сопоставить последовательность рассказов во всех трех списках, то можно сделать предварительный вывод о том, что переписчики строго не следуют последовательности рассказов. На основе содержания рассказов нами был составлен сводный перечень рассказов в списках (см. *Табл. 3*).

Табл. 3

<i>Список 1</i>	<i>Список 2</i>	<i>Список 3</i>
1. Пример обретения Учения ³¹	1 ³²	1
2. Собака	2	2
3. Привязанность друга	33	— ³³
4. Хан	3	—
5. Волшебник и алчный монах	34	—
6. Царь-чакравартин ³⁴	4	3
7. Божество Эсруа ³⁵	5	4
8. Торговцы	6	5
9. О пользе принятия Прибежища	7	6
10. Черепаха	8	7
11. Морское чудовище	9	8
12. Попугай	10	9
13. Портной-калека	11	10
14. Убийца родителей	12	11
15. Цветы	13	12
16. Шестидесятилетний мальчик	14	13

³⁰ Кармашатака (санскр. karmaśataka букв. «Сто деяний» или «Сто карм», тиб. las brgya tham pa *id.*, ойр. «Zoun üyiletü» *id.*) — сутра, входящая в тибетский канон «Кагьюр», состоящая из историй, авадан, легендарных повествований, связанных с именем Будды Шакьямуни.

³¹ Здесь и далее названия рассказов даны условно автором диссертации.

³² Цифры указывают на № рассказа в указанном списке.

³³ Знак (—) указывает на отсутствие истории в указанном списке.

³⁴ Царь-чакравартин (санскр. sakra vartin ‘вращающий Колесо праведного правления’, тиб. ‘khor los bsgyur ba *id.*, ойр. күрдү орčiuluqči xān, mingyāni күрдү орčiulaqči oqtorγoi *id.*) — в буддийской мифологии идеальный универсальный правитель, устанавливающий во всем мире царство справедливости.

³⁵ Эсруа (санскр. brahma, заимствованное через согдийский и уйгурский) [Ойратский словарь 2010: 174], ойр. esgün — монгольское название брахмы) — создатель Вселенной.

17. Пасечник и его сын	15	—
18. Принц-отшельник	16	—
19. Монахиня с искривленным позвоночником	17	—
20. Племянники Ананды ³⁶	18	—
21. Рассказ о подношении ткани	19	—
22. Рассказ о сорвавшемся с обрыва	20	—
23. Рассказ о почестях шестнадцати тысячам тойнов ³⁷	21	—
24. Номду Баясугчи ³⁸ и Килинцеду Баясугчи ³⁹	22	—
25. Рассказ об избавлении от страданий	23	—
26. Рассказ о женщине-прете ⁴⁰	24	—
27. Рассказ о спасенных из ущелья	25	—
28. Рассказ о созерцании терпимости	26	—
29. Рассказ о хороших и плохих друзьях	27	—
30. Рассказ о чаше, полной масла	28	—
31. Рассказ об истинном враге	29	—
32. Рассказ о самом несчастном человеке	30	—
33. Рассказ о монахе Ду Баясхуланге ⁴¹	31	—
34. Рассказ об иллюзорности	32	—
35. Собака	35	—
36. Пример обретения Учения	36	—
37. Обезьяна-бодхисаттва	37	—
38. Слон-бодхисаттва	38	—
39. Антилопа Руру	39	—
40. Подношение горячей лампадой	40	—
41. Драгоценный камень чиндамани ⁴²	41	—
42. Мать сановника Илгугсан Оюн ⁴³	42	—
43. Отвращение от мирских пожеланий	43	—

³⁶ Ананда (санскр. ānanda букв. ‘Блаженство’, тиб. kun dga’ bo *id.*, ойр. ananda *id.*) — двоюродный брат и ближайший ученик Будды Шакьямуни.

³⁷ Тойн (уйг. toyin букв. ‘монах’, ойр. toyin *id.*) — слово заимствованно из уйгурского, обозначает монаха высокого ранга [Ойратская версия... 1999: 58].

³⁸ Номду Баясугчи (ойр. nomdu bayasuqçi букв. ‘Радующийся Учению’) — имя героя.

³⁹ Килинцеду Баясугчи (ойр. kilincedü bayasuqçi букв. ‘Радующийся Греху’) — имя героя.

⁴⁰ Преты (санскр. preta ‘голодный дух’, ойр. birid *id.*) — существа, пребывающие в преддверии ада и испытывающие муки голода и жажды [Видения буддийского ада 2004: 249].

⁴¹ Ду Баясхуланг (ойр. dü bayaxulang букв. ‘Младшая Радость’) — имя монаха, влюбленного в Пундарику (букв. ‘Белый Лотос’), родственник Будды Шакьямуни.

⁴² Чиндамани (санскр. cintāmaṇi ‘драгоценность, исполняющая желания’, тиб. yod bzhin norbu *id.*, ойр. jindimani erdeni *id.*) — мифический драгоценный камень, исполняющий благие желания [Ойратская версия... 1999: 61]; в индуистской и буддийской мифологиях это драгоценный камень (кристалл), принадлежащий Авалокитешваре и исполняющий желания.

⁴³ Илгугсан Оюн (ойр. ilγusun oyoun букв. ‘Победивший Ум’) — имя сановника, спасшего свою мать из ада.

44. Сын Рамана хана ⁴⁴	44	—
45. Умусун Теджилту ⁴⁵	45	—
46. Бездетные брахман ⁴⁶ и его жена	46	—
47. Учитель Уцукен Халга ⁴⁷	47	—
48. Рассказ о чрезмерном горе	48	—
49. Гелонги Кир угей ⁴⁸ и Хара Ябудалту ⁴⁹	49	—
50. Убаши Нарани Герел ⁵⁰ и гелонг Бадмайн Ой ⁵¹	50	—
51. Скупая служанка	51	—
52. Скупая девица	52	—
53. Злая служанка	53	—
54. Волшебник и его конь	54	—
55. Исцеление больного	55	—
56. Порочный лама	56	—
57. Милостивая девушка Белге Билигийн Тугес ⁵²	57	—
58. Волшебник и его конь	58	—
59. Мудрая девушка Сайн Оюун ⁵³	59	—
60. Убийца матери	60	—
61. Сын брахмана	61	—
62. История о Молон-тойне ⁵⁴	62	—
63. Искусный волшебник	63	—
64. Ученики Будды	64	—

Из представленного сводного перечня следует, что количество рассказов в первых двух списках одинаковое — 64. Отличие между ними — в перестановке рассказов. *Список 3* состоит всего лишь из 13 рассказов. За основной текст в настоящем исследовании взят *Список 1*, переписанный явно с более раннего источника. Во всех трех списках «Сказания нектарного Учения» отсутствует заключительный колофон, который бы содержал

⁴⁴ Рамана хан (ойр. ra ma na) — царь Рама, аватара Вишну, легендарный древнеиндийский царь города Айодхьи.

⁴⁵ Умусун Теджилту (ойр. ünesün teǰiyeltü букв. 'Питаемый пеплом') — имя юноши, отнявшего пищу у матери.

⁴⁶ Брахман (брамин) (санскр. brahman, тиб. bram ze, ойр. bigman) — высший класс в системе из четырех основных каст в древнеиндийском обществе, представитель сословия священнослужителей.

⁴⁷ Уцукен Халга (ойр. ücüükün xālǵa букв. 'Малые Врата') — имя буддийского учителя.

⁴⁸ Кир угей (ойр. kigi ügei букв. 'Пречистый') — имя гелонга.

⁴⁹ Хара Ябудалту (ойр. хага yabudaltu букв. 'с Черными Поступками') — имя гелонга.

⁵⁰ Нарани Герел (ойр. narani gerel букв. 'Свет Солнца') — имя мирянина, держащего пять обетов.

⁵¹ Бадмайн Ой (ойр. radmiyin oi букв. 'Лотосовая Рожа') — имя гелонга (монаха).

⁵² Белге Билигийн Тугес (ойр. belge biligiin töǵüs букв. 'Преисполненная Запредельной Мудрости') — дочь хана Белге Билигийн Кючин (ойр. belge biligiin küčün букв. 'Сила Запредельной Мудрости'), пожертвовавшая собой ради спасения учителя.

⁵³ Сайн Оюун (ойр. sayin oюun букв. 'Хороший Ум') — имя девушки, после смерти ставшей бодхисаттвой Оюун Чидагчи (ойр. oюun čidaǵči букв. 'Могучий Ум').

⁵⁴ Молон-тойн (санскр. maudgalyāna букв. 'сын Мадгальи', тиб. me'u 'gal-dyi bus *id.*, ойр. moloni toyin *id.*) — Мадгальяна один из десяти ближайших учеников Будды.

сведения об авторе, составителе, переводчике, заказчике, месте и времени переписки.

1.2 История изучения сборника

Первым кто обратил внимание на сборник «Сказание нектарного Учения» был монголовед, первый калмыковед в русской ориенталистике А.В. Попов (1808-1865). Среди известных ему списков сборника был список, ныне хранящийся в Восточном отделе Научной библиотеки им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета (*Список 2*)⁵⁵. Этот список под названием «Рашияни ном», как и другие рукописи⁵⁶, приобретенные Поповым в 1838 году в калмыцких степях, послужил ему иллюстративным материалом для написания «Грамматики калмыцкого языка» [Попов 1847], получившей широкий научный резонанс. Книга была рецензирована известными российскими монголоведами А.А. Бобровниковым, О.М. Ковалевским [Ковалевский 1849: 104-118], Д.Б. Банзаровым [Евдокимова, Кульганек 2008: 14-27]. За данный труд Академия наук наградила А.В. Попова Демидовской премией [Тридцать четвертое... 1866: 37]. А.В. Попов все образцы из «Сказания нектарного Учения», взятые для примеров в «Грамматику калмыцкого языка», снабдил своими переводами на русский язык, которые близки к переводу «Сказания нектарного Учения», хранящемся в Архива востоковедов ИВР РАН (*Перевод*), но не являются идентичными ему.

⁵⁵ Собранная Поповым коллекция книг на монгольском языке (в том числе и на ойратском) после его смерти в 1865 г. была приобретена Санкт-Петербургским университетом [Успенский 2003: 83]. Часть коллекции Попова отражена в Описи 1866 года, составленной К.Ф. Голстунским (его преподавателем в Казанском университете). Всего в каталоге указано 86 названий рукописей [Голстунский 1866], «Сказание нектарного Учения» отсутствует. В.Л. Успенский, исследуя коллекцию А.В. Попова в СПбГУ, предполагает, что «список Голстунского не исчерпывает всех книг Попова, попавших в университетскую библиотеку... Возможно, некоторые другие монгольские книги и рукописи также когда-то принадлежали А.В. Попову» [Успенский 2003: 86]. Видимо сборник «Aršāni nomiyin tuuji» и другие рукописи не были учтены в Описи Голстунского.

⁵⁶ «Повесть о Романа-хане», «Жизнеописание Зая-Пандиты», «Древние законы Батур-Хун-Тайчжия», «Сказание о походе Убаши-Хун-Тайчжия против ойратов», «Повесть о Киессер хане», «Записки о Хошоутовском роде», «Письмо Дасана, внука Аюки хана к майору Василию Аввакумовичу», «Письмо Дармы-Балы» жены Аюки хана Казанскому губернатору Артемию Волынскому.

Упоминание о сборнике есть в Каталоге Г.С.Лыткина, который пишет, что он состоит из более чем 60 буддийских притч, что его составитель или переводчик неизвестен, он отмечает также его схожесть с «Тонилхуин чимек» («Украшение освобождения»)⁵⁷ (*Каталог*).

Текст «Сказания нектарного Учения» использовался исследователями не только как иллюстративный материал для составления грамматик, лексикографических работ по калмыцкому языку, но и как дополнительный сравнительный материал для изучения сюжетов других рукописных сочинений, таких как «Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra», комментарии к «Капле, питающей людей» и «Субхашите».

Академик Б.Я. Владимирцов использовал «Сказание нектарного Учения» при изучении сюжетов «Монгольского сборника рассказов из Rañcatantra». Он считает, что рассказ № 24 из «Сказания нектарного Учения» является близким вариантом рассказа № 12 монгольской версии «Панчатантры» [Владимирцов 2003: 103]. Рассказ № 40 ойратского сборника Владимирцов сравнивает с другими тибетскими и монгольскими сочинениями и выявляет их близость [Владимирцов 2003: 88].

В исследовании монгольского ученого Д. Ёндона «Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур» приводится ряд примеров из двух списков «Сказания нектарного Учения» (*Списки 1, 2*) [Ёндон 1989: 163]. В анализе сюжетов «Комментария к “Капле, питающей людей”» и «Комментария к “Субхашите”», он приводит близкие к его рассказам сюжеты из «Сказания нектарного Учения» и их краткое содержание: рассказ № 21 «Звери и человек, вытащенные из колодца» из «Комментария к “Капле, питающей людей”» соответствует трем рассказам «Сказания нектарного Учения»: № 24 «Номду Баясугчи и Килинцеду Баясугчи» (Список 2: 17а-18б), № 27 «Рассказ о спасенных из ущелья» (Список 2: 20а-20б) [Ёндон 1989: 62-63]; рассказ № 26 — рассказ № 34 «Рассказ об иллюзорности» (Список 2: 26б-

⁵⁷ Драгоценное украшение освобождения (тиб. dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan, ойр. tonilxuyin čimeq) — ключевой текст тибетского буддизма, текст ламрим, написанный Чже Гампой (1074-1153 гг. н.э.).

28а), № 54 «Волшебник и его конь» (Список 2: 37б-38а), № 58 «Волшебник и его конь» (Список 2: 39а-40а) [Ёндон 1989: 66-67]; рассказ № 31 «Маленький горбун» — рассказ № 45 «Умусун Теджилту» (Список 2: 34а-35а) [Ёндон 1989: 69]; рассказ № 32 «Безногий парень» — рассказ № 13 «Портной-калека» (Список 2: 8а-9б) [Ёндон 1989: 70]; рассказ № 37 «Скупая принцесса» — рассказ № 52 «Скупая девица» (Список 2: 37а-37б) [Ёндон 1989: 71]; рассказ № 43 «Обезьяна и неблагодарный человек» из «Комментария к “Субхашите”» соответствует рассказу № 37 «Обезьяна-бодхисаттва» из «Сказания нектарного Учения» (Список 2: 29б-30а) [Ёндон 1989: 131-132]; рассказ № 44 «Олень Руру» — рассказ № 39 «Антилопа Руру» (Список 2: 31а-31б) [Ёндон 1989: 132]; рассказ № 57 «История Пуньябалы» — рассказ № 64 «Ученики Будды» (Список 2: 43а) [Ёндон 1989: 145], рассказ № 66 «Сурата и Хормуста⁵⁸» — рассказ № 32 «Рассказ о самом несчастном человеке» (Список 2: 23а-23б) [Ёндон 1989: 151].

Завершая анализ литературы по изучению сборника «Сказания нектарного Учения», можно с определенностью сказать, что сборник активно привлекался исследователями в качестве важного дополнительного материала в изучении отдельных сюжетов тибето-монгольских дидактических сборников, либо использовался для иллюстрации образцов письменного калмыцкого языка. Автором настоящей диссертации опубликован ряд отдельных статей, посвященных изучению списков, сюжетов, персонажей настоящего сборника [см. *Список литературы*]. «Сказание нектарного Учения» до настоящего исследования не было предметом специального изучения.

⁵⁸ Хормуста (согд. *χwrmzt* букв. ‘верховный небожитель’, уйг. *qormuzta id.*, ойр. *Xurmusta id.*) — монгольское имя Индры, заимствованное из согдийского через уйгурский.

1.3 Тематическое содержание и композиционная структура сборника

Сборник «Сказания нектарного Учения» состоит из шестидесяти четырех лаконичных повествований, взятых из различных источников индо-тибетской литературы. В него включены переложения житийных историй о подвигах бодхисаттв, предания и легенды, связанные с настоящими и вымышленными эпизодами из жизни и деятельности небожителей, божеств (Эсруа, Манджушри⁵⁹, Эрлик Номин хан⁶⁰ и др.), святых, учеников и последователей Будды (Шарипутры⁶¹, Молон-тойна, Ананды, Кашьяпы (Герел Сакикчи)⁶² и др.). Много места уделено историям о мирянах (цари, принцы, вельможи, брахманы, торговцы, домохозяины и др.), монахах (тойны, гелонги⁶³, пратьекабудды⁶⁴, убашы⁶⁵, еретики⁶⁶) и вредоносных существах (якши⁶⁷, макары⁶⁸, эрлики⁶⁹, преты, шулмусы⁷⁰).

Предваряет все истории общее введение, традиционное поклонение для многих буддийских текстов: «Поклоняюсь высшим ламам! («dēdū blama nuγud-tu mörgümüi») (Список 1: 1б)). Затем следуют шестьдесят четыре рассказа подряд, без формального выделения, что вызвало у нас

⁵⁹ Манджушри (санскр. mañju-śrī букв. ‘с мягким величием’, тиб. ‘jam dpal *id.*, ойр. mañzuširi ‘Манджушри’) — один из главных бодхисаттв Махаяны, олицетворяющий мудрость.

⁶⁰ Эрлик Номин хан (ойр. erliq nomiγin xān) — владыка (хозяин) смерти; владыка ада; судья умерших; хранитель Учения [Видения буддийского ада 2004: 252].

⁶¹ Шарипутра (ойр. šariγin kübüin букв. ‘Сын Шари’) — один из десяти ближайших учеников Будды, прославившийся своей мудростью.

⁶² Кашьяпа (санскр. kāśyapa букв. ‘Хранитель Света’, тиб. ‘od srung *id.*, ойр. gerel sakiqči *id.*) — один из прошлых будд, предшествующих Шакьямуни.

⁶³ Гелонги (санскр. bhikṣu, тиб. dge slong *id.*, ойр. dgeslong/dgeleng *id.*) — буддийские монахи, соблюдающие 253 монашеских обета.

⁶⁴ Пратьекабудда (санскр. pratyeka-buddha ‘будда-одиночка’, тиб. rang sangs rgyas *id.*, ойр. pradikabud *id.*) — тот, кто достиг Просветления собственными силами, будда, не являющийся учителем [Андросов 2011: 317].

⁶⁵ Убашы (санскр. upāsaka ‘близкий добродетели’, уйг. upasi *id.*, ойр. ubaši *id.*) — мирянин, держащий пять обетов (не лишать жизни, не лгать, не брать то, что тебе не дано, не прелюбодействовать, не употреблять алкоголь).

⁶⁶ Еретики (ойр. ters) — иноверцы.

⁶⁷ Якша (санскр. yakṣa ‘небесное существо’, тиб. gnod sbyin *id.*, ойр. xor üzüülüqçi/xor ögöqçi *id.*) — полубожество, подданный божеству богатства Вайшраваны (Куберы); может принимать любой облик; якши нередко враждебны к человеку, но способны воспринимать буддийское вероучение.

⁶⁸ Макара (санскр. makara ‘морское чудовище (макара)’, уйг. matar *id.*, тиб. chu srin *id.*, ойр. matar *id.*) — это морское чудовище огромных размеров, близкое по своему облику крокодилу, акуле, дельфину, с головой крокодила, слона (т.е. с хоботом) или рыбы, с телом рептилии, хвостовым плавником и двумя или четырьмя ногами. Оно является ездовым животным Камадевы и изображено на его знамени [Ойратский словарь... 2010: 406].

⁶⁹ Эрлик (уйг. erkliq ‘могущественный, имеющий власть’ [ДТС 1969: 180], ойр. erliq ‘эрлик’) — один из многочисленных служителей ада [Видения буддийского ада 2004: 252].

⁷⁰ Шулмусы (согд. šmṇw ‘демон, злой дух’, ойр. šumnu *id.*) — черти, злые духи.

необходимость показать принцип их тематического деления. В основном все рассказы в сборнике имеют вполне законченную композиционную структуру и сюжетно самостоятельны. Почти все рассказы начинаются с экспозиции, в которой представлена информация о персонаже или персонажах, затем, показано событие, запускающее основное действие сюжета, которое является причиной существующего конфликта между персонажами, или происходит из несогласованности мыслей и поступков персонажа. Развитие действия почти во всех рассказах показано сжато, или сведено к минимуму, обострение конфликта скрыто от читателя, кульминация или момент наивысшего напряжения сюжета приходит быстро, основной конфликт разрешается и наступает развязка. В каждом рассказе присутствует эпилог. В этой завершающей части рассказа подводится философский итог всей истории, иногда раскрывается дальнейшая судьба персонажей.

Встречаются очень короткие рассказы (№ 6, 7, 15, 21, 22, 29, 30, 40, 41, 46, 47, 49, 50-53, 55-57, 61-62), в которых сюжеты недостаточно развернуты и закончены. Содержание некоторых таких рассказов можно понять лишь ознакомившись с древнеиндийскими и тибетскими источниками. Эпилог рассказов представлен сентенциями, или краткими афоризмами морального содержания. Сентенции в рассказах призваны усилить и выделить заложенную в поучении мораль, соответствующую основным принципам «Ламрима».

Понятие «ламрим» впервые было введено выдающимся древнеиндийским философом Атишей Дипамкарашриджняной (980–1052)⁷¹, который в XI веке написал фундаментальный трактат «Бодхипатхапрадипа» («Светоч на пути к Пробуждению»). «Трактат, представляет собой систематизированное изложение различных буддийских доктрин, примечателен тем, что впервые вводит типологию уровней личности: низший, средний и высший. Постепенный путь, основанный на нравственности и

⁷¹ Учениками и последователями Атиши считаются Бромдонба, Потоба, Долба Шейрабджамцо и др., которые вслед за ним внесли свой вклад в развитие учения «Ламрим». Классификация этапов духовного развития трех типов личностей в сочинении «Светоч на пути к Пробуждению» Атиши восходит к трактату Васубандху «Абхидхармакошабхашье» [Дарибазарон 2015: 134].

достигающий кульминации в развитии сострадания и мудрости, завершается посредством тантрической практики. Этот трактат оказал огромное влияние на тибетскую религиозную мысль» [Williams Paul 2008: 189]. Именно это сочинение дало начало для многочисленной тибетской религиозной литературы в жанре «ламрим» (ступени пути), в том числе и для классических сочинений выдающегося тибетского философа, основателя и основоположника школы Гелуг Чже Цонкапы (1357–1419): «Ламрим Ченмо» («Большое руководство к этапам Пути Пробуждения»), «Средний Ламрим», «Малый Ламрим». Настоящие труды являются систематизированными руководствами, детально описывающими методы духовного развития вплоть до достижения полного Пробуждения в соответствии с учением Будды Шакьямуни⁷². К текстам «Ламрима» Атиши и Чже Цонкапы со временем была создана комментаторская литература⁷³, которую можно выделить как самостоятельное направление в тибетской литературе, предназначенное, главным образом, для распространения буддийского учения среди простого народа и наставления его на путь добродетели [Меняев 2011: 78]. Комментаторская литература служила в качестве руководства в религиозной практике мирян. Общим для произведений, входящих в данную группу, является их связь с буддийской проповедью, которая представляла собой изложение различных религиозно-философских идей с приведением примеров в виде занимательных сюжетов, близких и понятных простым слушателям. «Влияние буддийской проповеди, ее риторического стиля сказалось на характере переложения художественного материала, который подается в краткой и занимательной формах, что отвечало основным требованиям проповеди» [Хамаганова 1986: 19].

⁷² Будда Шакьямуни (санскр. śākyamuni букв. ‘мудрец из шакьев’, тиб. shā kyat hub pa *id.*, ойр. šakyamuni burhan ‘будда Шакьямуни’) — имя исторического Будды.

⁷³ «Комментарий к “Синей книге Потобы”, излагающий основные положения (школы) Кадампа» (Лхабри Ганба, XII в.), «Комментарий к “Книге примеров, собранию драгоценностей”, именуемый «Драгоценный светильник», освещающий характерные особенности содержания проповедей Потобы» (Шейраб Дордже, XII в.); «Драгоценные четки» (Балдан Еши, XIV в.), «Комментарий под названием “Драгоценная суть наставлений для приобщения своей души к блаженству через двери «Ламрима», объясняющий постулаты «Большой ступени пути просветления» Цонкапы (1357-1419)» (Джура Ёндзин, XVIII в.) и др.

Рассказы «Сказания нектарного Учения» по содержанию можно отнести к художественным примерам, комментирующим основные положения «Ламрима», т.е. этапы духовного развития трех типов личностей. Эту мысль подтверждает высказывание Г.Ю. Лыткина, он пишет, что «примеры «Сказания нектарного Учения» схожи с “Тонилхуин чимек” (“Украшение освобождения”), т.е. с сочинением, относящимся к ранним текстам класса «ламрим». Примеры-рассказы ойратского сборника в сопоставлении с тезисами «Среднего Ламрима» Чже Цонкапы [Чже Цонкапа 2016], показывают, что они могли служить иллюстративным материалом в комментарии трактата «Ламрим», делали его доступным и понятным для простых слушателей.

В списке переводов Зая-пандиты из всех известных ойратам «ламримов» упоминается только «Средний Ламрим» (ойр. «Bodhi mör»)⁷⁴ [Раднабхадра 1999: 62], широко распространенный в ойратской среде⁷⁵. Этот выбор был, видимо, связан с тем, что «текст был написан позже всех остальных Ламримов, как раз после того, как Цонкапа постиг сущность пустотности» [Омакаева, Корнеев 2023: 117]. Согласно биографии «Лунный свет» Зая-пандита в 1661 году указывает следующую цель своего перевода «Среднего Ламрима» (ойр. «Bodhi möriyin üе оgošibo» букв. ‘Ступени пути просветления’, сокращенное название «Bodhi mör»): «Если желаете узнать, какие деяния [для учения Будды] приемлемы, а какие неприемлемы, то я перевел “Боди мор” <...> и много других сочинений о том, что приемлемо, что не приемлемо» [Раднабхадра 1999: 80]. После XVII в. «Средний Ламрим» продолжал применяться в духовной практике ойратов Монголии, Китая и калмыков

⁷⁴ «В ту зиму [1657 г.] [Зая-пандита] провел на реке Бокуни-Гол. По случаю Цаган Сара [он] полностью исполнил благопожелание. [Присутствовавшие], выслушав “Боди мор” и другие священные книги, переписали и взяли [с собой] все переводы [Зая-пандиты]» [Раднабхадра 1999: 75].

⁷⁵ В настоящее время известно два списка перевода Зая-пандиты «Среднего Ламрима» (ойр. Bodhi möriyin üе оgošibo букв. ‘Ступени пути просветления’, сокращенное название Bodhi mör). Первый хранится в Национальной библиотеке Монголии. Второй текст ойратского «Среднего Ламрима» хранится в личной библиотеке академика Л. Тэрбиша (2008). Этот текст был переложен на современный халха-монгольский язык ученым ламой Г. Ядамжавом и вместе с факсимиле оригинала издан в серии «Тод номын гэрэл» в 2018 г. в Монголии [Омакаева, Корнеев 2023: 116].

России, о чем свидетельствуют его упоминания в различных источниках, в названиях буддийских монастырей, а также сохранившиеся его списки⁷⁶.

Для тематической классификации рассказов «Сказания нектарного Учения» мы выбрали текст «Среднего Ламрима» Чже Цонкапы, так как это наиболее зрелое изложение всей системы буддийской теории и практики, где детально разъясняются путь нравственного совершенствования и техника медитации. Все рассказы нашего сборника, являясь художественными примерами, помогают более полно разъяснить ключевые положения «Среднего Ламрима». Некоторые рассказы иллюстрируют разные аспекты «Ламрима» и поэтому повторяются. В большинстве случаев для пояснения одного тезиса «Ламрима» приводится один рассказ, иногда — несколько однотипных рассказов. Например, рассказы № 10, № 38 о животных-бодхисаттвах, жертвующих своим телом во имя спасения других живых существ; № 26, 51, 52, 53, 62 о жадных и скупых женщинах, которые рождаются в следующей своей жизни претами; № 24, 27, 37, 39 о неблагодарном человеке и др. Такой прием позволяет раскрыть разные стороны излагаемой идеи, сделать ее более выразительной. В сборнике встречается два варианта истории о собаке, получившей Учение от Шарипутры — №2 и 35.

Все рассказы «Сказания нектарного Учения» нами были поделены на три группы, согласно с тремя разделами «Среднего Ламрима», этапами духовного развития трех типов личности (низший, средний, высший). В рассказах об этапе духовного развития «низшей» личности говорится о личности, стремящейся уменьшить страдания, связанные с пребыванием в

⁷⁶ В архивных фондах и частных собраниях хранятся ойратские переводы «Большого Ламрима» (ойр. «Vodi mög-ün jerge») и «Малого Ламрима». Перевод «Большого Ламрима» Цонкапы был выполнен по просьбе нойона Сенге и его супруги Цэвээнжалмуу учеником Зая-пандиты по имени Даги (по предположению монгольских ученых, им был переводчик Агваан-Лоорой). Единственный известный исследователям список рукописи хранится в фонде библиотеки монастыря Гандан (г. Улан-Батор, Монголия) [Омакаева, Корнеев 2023: 116]. В 2018 году в книжной коллекции калмыцкого гелюнга Осронга Батаева (1899-1991) автором настоящей диссертации был обнаружен «Малый Ламрим» на тибетском и ойратском языках, а также комментарий к нему на ойратском языке [Меняев 2018: 68].

сансаре⁷⁷, с помощью добродетелей и благой кармы избежать рождения в низших мирах и родиться в следующей жизни среди божеств либо людей; в рассказах об этапе духовного развития «средней» личности — о личности, стремящейся достигнуть нирваны и освободиться от страданий сансары; в рассказах об этапе духовного развития «высшей» личности — о личности, стремящейся достигнуть состояния будды и освободить не только себя, но и всех других живых существ от страданий сансары. В нашем сборнике в двух рассказах № 13 «Портной-калека» и № 16 «Шестидесятилетний мальчик» говорится о разных подходах проповедования Учения: Будда⁷⁸ разъяснил Учение слушателям, согласно их умственным способностям, и они, выслушав, достигли просветления архата⁷⁹ (*Список 1: 12б; 15а*).

Тематическая классификация рассказов по трем типам личности ранее использовалась в диссертационных исследованиях Е.А. Хамагановой на материале тибетского сборника «Драгоценные четки» [Хамаганова 1986] и К.В. Орловой на материале ойратской версии «Комментария к “Книге примеров, собрание драгоценностей”» [Орлова 1991].

Ниже рассмотрим все рассказы из «Сказания нектарного Учения» в соответствии с этапами духовного развития трех типов личностей, описанных в «Среднем Ламрима» Чже Цонкапы. В начале каждого раздела мы даем общую характеристику рассказов, затем приводим цитаты из «Ламрима» с поясняющими примерами-рассказами из нашего сборника.

Рассказы об этапе духовного развития «низшей» личности.

Целью рассказов «Сказания нектарного Учения» данного раздела является «предложение мирянам в качестве защиты покровительства “Трех

⁷⁷ Сансара (санскр. saṃsāra ‘странствие из рождения в рождение’, тиб. 'khor ba *id.*, ойр. oḡčilang *id.*) — бесконечный круговорот рождений; мир страданий шести видов существ.

⁷⁸ Будда (санскр. buddha ‘просветленный, познавший Запредельный Свет’, тиб. sangs rgyas *id.*, ойр. burhan *id.*) — 1) в буддизме высшее состояние духовного совершенствования, все достигшие Просветления (бодхи) являются буддами; 2) имя древнеиндийского мудреца Шакьямуни после обретения им особого духовного опыта (дара) [Андросов 2011: 133-134].

⁷⁹ Архат (санскр. arhat ‘достойный, уважаемый, знаменитый, применяется преимущественно к духовным лидерам’, тиб. dgra bcom pa букв. ‘подавивший, покоривший врагов’, ойр. dayisuni daruqsan *id.*) — «достойный войти в нирвану» [Андросов 2011: 112].

Драгоценностей” (Будда, Дхарма, Сангха⁸⁰); внушается мысль о необходимости их почитания и поклонения им, говорится о пользе поиска защиты как средства освобождения от плохих перерождений, очищения от грехов и выхода из цепи перерождений; показывается ценность перерождения в человеческом облике и необходимости дорожить им, ибо только человеческое бытие обеспечивает достижение религиозного спасения. Демонстрируются иллюзорность, преходящность всего существующего, необходимость размышления о смерти и невечности, понимания, что, кроме религии, ничто не может помочь справиться со смертью. Приводятся различные примеры проявления закона кармы, демонстрирования причинно-следственных связей между поступками, совершенными в прошлом и настоящем, внушения страха перед страданиями плохих перерождений, неизбежности воздаяния за добродетели и наказания за грехи» [Хамаганова 2017: 148].

«[Размышление-памятование о смерти: о том, что долго в этом мире не жить] (4.Б.2.Б-1. А.1.А)»⁸¹ [Чже Цонкапа 2016: 92]

«[Размышление о неизбежности смерти] (-4.А.). Какое тело ни получили бы, в какой стране и в какое время ни проживали бы, смерть всегда настигает; от нее не спасешься бегством, не избавишься силой или при помощи богатств, пожертвований, мантр⁸² или лекарств» [Чже Цонкапа 2016: 96].

Рассказ № 17. Сын объясняет своему отцу-пасечнику по имени Куода⁸³, что молодость сменяется старостью, волосы на голове седеют — вот это и есть взгляды хозяина смерти. Никто не сможет избежать этого. Будда помогает сыну и его отцу избавиться от страданий. Отец и сын, оставив земные дела, начинают заниматься учением и возвращают наивысшую святость.

⁸⁰ Сангха (санскр. *sangha* ‘объединение, общество’, тиб. *dge ‘dun id.*) — монашеская община.

⁸¹ Нумерация и названия разделов даются по «Среднему Ламриму» Чже Цонкапы [Чже Цонкапа 2016].

⁸² Мантра (санскр. *mantra* ‘сокровенное речение’, тиб. *sngags, gros id.*, ойр. *maṇi id.*) — буддийская молитвенная формула, обращенная к божествам.

⁸³ Куода (ойр. *kuoda*) — имя домохозяина.

Рассказ № 31. Сын отцу-хану по имени Сайн Сара⁸⁴ указывает врага сильнее иноземных войск: «их военачальник – это “цепляние за „я“”, его окружает войско – рождение, старость, болезнь и смерть, полководец ведет войско пятью ядами „нисваниш”⁸⁵». В конце рассказа Будда помогает отцу с сыном избавиться от их злейшего врага.

«[Размышление о том, что будет после смерти: счастье или страдание] (4.Б.2.Б-1.А.1.Б)» [Чже Цонкапа 2016: 105]

«Поскольку [после смерти] нет других мест перерождения, кроме двух частей, то рождаемся в счастливой или в дурной части. Так как мы не можем родиться в них по собственной воле, а обусловлены кармой, то, какая карма преобладает — хорошая или плохая, — там соответственно и рождаемся» [Чже Цонкапа 2016: 105].

«Размышления о страданиях животных (-2)». Животные не свободны и подневольны, поэтому их убивают, бьют и обижают. Живут они вместе с богами и людьми – в других сферах не обитают. Они рождаются в темноте и воде, там же старятся и умирают; изнуряются тяжелыми ношами; на них пашут, стригут им шерсть, преследуют их, а также убивают... Размышляя о том, как они страдают, разочаровывайтесь, удручайтесь [жизнью в сансаре]» [Чже Цонкапа 2016: 116-117].

Рассказы № 2, № 35⁸⁶. Монахиня, не получив помощь от других монахинь, в ярости обозвала их с собаками-суками, за что после смерти в течение пятисот рождений рождается собакой-сукой.

Рассказ № 11. Влюбленный в чужую жену мужчина убивает ее мужа. После смерти мужчина на протяжении сотен тысяч лет перерождается существом макарой в аду, где испытывает невероятные страдания.

⁸⁴ Сайн Сара (санскр. *sucandra*, тиб. *zla ba bzang po*, ойр. *sayin sara* букв. ‘Хорошая Луна’) — царь Шамбалы из рода шакьев, перерождение Ваджрапани. Отец принца Сарайн Герел (ойр. *sarayin gerel* букв. ‘Лунный Свет’).

⁸⁵ Пять ядов «нисваниш» (санскр. *pañca kleśaviṣa*; тиб. *dug lnga*; ойр. *tabun xortu sedkil*) — пять препятствий (страсть, злоба, невежество, возбужденность, сомнение) [Меняев 2023б: 160].

⁸⁶ Один рассказ поделен на две части. См. подробнее в параграфе 2.2

Рассказ № 43. Домохозяин Цок-Баясхуланг⁸⁷ из-за пристрастия к своему имуществу рождается в следующей жизни кошкой в своем доме, которую вскоре новый хозяин убивает.

«Размышления о страданиях прет (-3)». Те, кто весьма скуп, перерождаются в претов. Они мучаются от голода и жажды, их кожа, плоть и кровь совершенно иссохшие; они походят на обгоревшие пни; их лица покрыты волосами, рты пересохли, и они лижут [губы] языком [Чже Цонкапа 2016: 117]. «Родина прет находится под Джамбудвипой» [Чже Цонкапа 2016: 118].

Рассказ № 26. Жадная, неверующая мать не подает подаяние и называет монахов претами, за что в следующей жизни рождается претом.

Рассказ № 51. Жадная служанка, послушавшись хозяина, наливает пратьекабудде вместо тростникового сока воду. Вследствие этого греховного деяния она в следующей жизни родилась претом.

Рассказ № 52. Жадная девушка не дала воду монаху и пожелала ему умереть от жажды. Вследствие этого греховного деяния она в следующей жизни родилась претом.

Рассказ № 53. Злая служанка плохо относилась к бедным и нищим, не подавала им подаяния. Вследствие этих поступков она в следующей жизни родилась претом.

Рассказ № 62. Жена и муж за греховные деяния в следующей жизни рождаются в аду претами.

«Внутренние помехи [прет] для еды и питья. Они не могут есть и пить. Согласно “Сокровищнице” преты могут прожить пятьсот собственных лет, каждые прожитые сутки считаются как один людской месяц» [Чже Цонкапа 2016: 118].

Рассказ № 45. Скупой юноша Умусун Теджилту в прошлой жизни отнял пищу у матери и велел ей есть золу, за что в последующие пятьсот

⁸⁷ Цок-Баясхуланг (ойр. соқ байасхуланг букв. ‘Величественная Радость’) — имя домохозяина.

перерождений подряд он питался лишь золой, так как настоящую пищу он есть не мог.

«Применение средств [созидания] счастья будущего рождения (4.Б.2Б.- 1.А.2)» [Чже Цонкапа 2016: 120].

«Обращение к Прибежищу, принятие его (-3.В.)» [Чже Цонкапа 2016: 130].

«Обращение к Прибежищу, исходя из признания Будды Учителем Прибежища, Дхармы⁸⁸ ухода от страданий-подлинным Прибежищем, Дхармы ухода от страданий — подлинным Прибежищем и Сангхи — другом в осуществлении Прибежища» [Чже Цонкапа 2016: 130].

Рассказ № 13. Портной-калека, оказавшись в руках разбойников, спасается от смерти, произнес молитву Будде.

«Обращение к Прибежищу при условии непризнания других [прибежищ] (-3.Г.)» [Чже Цонкапа 2016: 130].

«Осознав превосходство буддийских Учителя, Учения и учеников над таковыми иноверцев, бедствующие люди, чтобы спастись от неминуемой смерти, обращаются с молитвой к Трем Драгоценностям. Произнесение молитвы — это самый простой способ, который может сотворить пользу, спасти человека» [Чже Цонкапа 2016: 130].

Рассказ № 8. Несколько заблудившихся в пустыне торговцев молятся всем своим богам. По совету одного верующего, они отказываются от них, молятся и принимают Прибежище в Трех Драгоценностях. И так торговцы спасаются от неминуемой гибели.

Рассказ № 9. Жители Дамбуйского леса⁸⁹, страдавшие от эпидемии, только найдя Прибежище в Трех Драгоценностях, смогли остаться в живых.

«Общие обязанности (-4.Б.)» [Чже Цонкапа 2016: 135].

⁸⁸ Дхарма (санскр. *dharma* 'опора, закон, добродетель, долг, религиозное учение', тиб. *chos id.*, ойр. *nom id.*) — Учение, проповеданное Буддой Шакьямуни.

⁸⁹ Дамбуйский лес (ойр. *dambuyin oi*) — лес в Древней Индии.

«[Памятуя о великой милости Трех Драгоценностей, постоянно усердствовать в подношении им]: всякое благополучие приходит по милости Трех Драгоценностей, поэтому нужно с благодарностью совершать подношение» [Чже Цонкапа 2016: 136].

Рассказ № 21. Брахман преподносит Будде красивую ткань, обязанную тысячу раз тесьмой и служившую в прежнее время заплатой для ламской одежды. Мораль рассказа: необходимо оказывать высшим существам почести одеянием.

Рассказ № 23. Тодорхой хан⁹⁰ шестнадцати тысячам тойнов совершает жертвоприношение, оказывает почести пищей и создает им шестнадцать тысяч изображений.

Рассказ № 46. Бездетные брахман и его жена за подношение монахам после смерти, благодаря этой добродетели, хозяевами тысяч дворцов.

Рассказ № 55. Все веруют в исцеление больного и делают подношение, прося о его исцелении. Будда, услышав их, исцеляет больного.

Рассказ № 63. Волшебник преподносит Будде и сангхе созданный им волшебный дворец с божествами и устраивает угощение для сангхи, чем совершает праздник Учения (ойр. *potiuiṅ xurim*). Вследствие этих поступков он в следующей жизни рождается царем-чакравартином.

«Взращивание убежденной веры — основы всего благополучия (4.Б.2Б.- 1.А.2Б)» [Чже Цонкапа 2016: 144]

Общее размышление о деяниях и их плодах (4.Б.2Б.- 1.А.2.Б.-1) [Чже Цонкапа 2016: 144]

«[Непреложность закона кармы] (-1.А.1.)

«От неблагих деяний, накопленных в прошлом, возникают все мучительные ощущения, страдания» [Чже Цонкапа 2016: 145] (рассказы № 2, 11, 16, 25, 35, 42, 43, 45, 46, 51-53; 60), от благих — счастливые уделы, благоденствие всех жизней (рассказы № 21, 23, 28, 40, 41, 46, 61, 63).

⁹⁰ Тодорхой хан (ойр. *todorxoi xān* букв. 'Ясный хан') — имя царя.

«[**Огромное разрастание плодов деяний**] (-1. А.2.)

«Хотя благое деяние ничтожно маленькое, от него получается огромный плод счастья» [Чже Цонкапа 2016: 146].

Рассказ № 28. Обедневший домохозяин по имени Дееду Газарыйн Илгугсан Герел⁹¹ поднес проповеднику Священного Учения кусок полотна, лук и стрелы. На следующий день Будда одарил семью домохозяина кувшином, наполненным драгоценностями.

Рассказ № 40. Очень бедная женщина по имени Яду Баясхуланг эке⁹², получив подаяние рисом на одну варку, обменивает его на горсть кунжутного масла. Из него она в глиняном черепке изготавливает лампаду и подносит ее Трем Драгоценностям. За этот добродетельный поступок она получает святость будды.

Рассказ № 41. Бедняк, оказав почести драгоценностью чиндамани, был награжден Буддой неисчислимым количеством имущества и сокровищами.

Рассказ № 61. Бедный юноша, поднеся Кашьяпе горсть гороха, в следующей жизни рождается сыном царя-чакравартина, владыкой четырех материков и тридцати трех стран.

«Хотя неблагое деяние и ничтожно, от него происходит огромный плод страдания» [Чже Цонкапа 2016: 146].

Рассказ № 16. Ученик, оскорбив учителя, в следующие пятьсот жизней был вынужден находиться шестьдесят лет в утробе матери.

В рассказах № 26, № 51-53, № 62 женщины из-за своей скупости в следующей жизни рождаются претами.

«[**Дурные деяния и плоды**] (-А)» [Чже Цонкапа 2016: 150].

«[**Убиение** (-А.1.А)

Объект убиения — другое существо]» [Чже Цонкапа 2016: 151].

⁹¹ Дееду Газарыйн Илгугсан Герел (ойр. *dēdū ḡazariyin ilūqsan gerel* букв. 'Победоносный Свет Высшей Земли') — имя домохозяина.

⁹² Яду Баясхуланг эке (ойр. *yadou bayasxulang eke* букв. 'Бедная женщина по имени Радость') — имя бедной женщины.

Рассказ № 14. Юноша, убивший родителей, раскаялся перед Буддой и Манджушри и очистился от «безпромежуточного» греха⁹³.

Рассказ № 60. Юноша, убив свою мать, после смерти рождается в аду. Из ада его спасает его ученик, совершая добродетельные поступки ради учителя.

«Избиение. Объект избиения — другое существо» [Чже Цонкапа 2016: 151].

Рассказ № 19. Монахиня по имени Баясхуланг⁹⁴ во многих жизнях подряд рождается горбатой, так как в одной из прошлых жизней она совершила грех — била других женщин по спине.

«Присвоение чужого (-А.1.Б.)

«Объект — всякая вещь, принадлежащая другому. Такое же присвоение чужого — обман в [возвращении] долга или доверенного на хранение и прочее мошенничество, а также когда берут ради своей пользы или чужой, или же с целью навредить врагу, и так далее» [Чже Цонкапа 2016: 152].

Рассказ № 5. Волшебник, чтобы завладеть имуществом одного монаха, изготавливает из пыли шерсти бирюзовые четки. Монаху четки приглянулись, и он за них отдает волшебнику полтуши барана, коня, одежду и другое имущество.

Рассказ № 11. Мужчина, чтобы овладеть чужой женой, идет на хитрость: собирает свои вещи и, показав их хану, чиновникам и другим людям, оставляет на временное хранение домохозяину. Через несколько дней он тайком забирает свои вещи. Затем приходит со свидетелями и обвиняет домохозяина, в том, что тот не вернул ему вещи. Домохозяина судят, связывают и сажают в темницу. Мужчина избивает домохозяина до смерти, присваивает его имущество, увозит его жену к себе в город, одевает, кормит ее различными яствами и пытается на ней жениться.

⁹³ Безпромежуточный грех — грехи, за которые следуют страдания в самом мучительном из адов. К таковым относятся: убийство отца, убийство матери, убийство архата, внесение раскола в сангху, умышленное ранение будды [Видения буддийского ада 2004: 250].

⁹⁴ Баясхуланг (ойр. bayasxulang букв. 'Радость') — имя горбатой монахини.

«**Распутство** (-А.1.В.)» [Чже Цонкапа 2016: 153].

Рассказ № 11. Мужчина пытается овладеть чужой женой.

«**Ложь** (-А.1.Г.)» [Чже Цонкапа 2016: 154].

Рассказ № 24. Номду Баясугчи и Килинцеду Баясугчи соревновались в чем польза: в совершении добродетели или в совершении греховных деяний. Они решили позвать одного [человека] в свидетели и спросить у него, кто из них прав. Килинцеду Баясугчи дал этому человеку большие деньги, и он подтвердил его слова. Так Номду Баясугчи проиграл ему все свое имущество.

«**Злословие** (-А.1.Д.)» [Чже Цонкапа 2016: 155].

Рассказ № 13. Юноша в течение пятисот лет рождался безногим из-за того, что он в прошлой жизни, рассердившись на своего праведного старшего брата, назвал его безногим.

Рассказ № 16. Ученик, разозлившись на своего учителя, не пустившего его на свадьбу, пожелал ему сидеть в тюрьме шестьдесят лет. Вследствие этого греховного деяния ученик в следующие пятьсот жизней проводит шестьдесят лет в утробе матери.

«**Грубые слова** (-А.1.Е.)» [Чже Цонкапа 2016: 156].

Рассказы № 2, № 35⁹⁵. Монахиня в ярости, обзвав других монахинь суками, после смерти в течение пятисот жизней рождается собакой.

Рассказ № 26. Жадная, неверующая мать не подает подаяние и называет хувараков⁹⁶ претами, за что в следующей жизни рождается претом.

«**Пустословие** (-А.1.Ж.)» [Чже Цонкапа 2016: 156].

Рассказ № 13. Рассказ завершается проповедью Будды: избегая грехов пустословия, нужно усердствовать в [чтении] мантр.

«**Алчность** (-А.1.З.)» [Чже Цонкапа 2016: 157].

Рассказ № 5. Алчному монаху четки из пыли и шерсти кажутся настоящими, бирюзовыми и он отдает за них волшебнику полтуши барана, коня, одежду и другое имущество.

⁹⁵ Один рассказ поделен на две части. См. подробнее в параграфе 2.2

⁹⁶ Хуварак (ойр. хувгаг) — член монашеской общины, послушник [Видения буддийского ада 2004: 251].

Рассказ № 32. Бедняк по имени Магад⁹⁷ находит драгоценный камень чиндамани и объявляет, что отдаст самому бедному человеку. Им оказался жадный и алчный хан Куселту⁹⁸, не умеющий довольствоваться малым.

«**Злонамеренность** (-А.1.И.)» [Чже Цонкапа 2016: 157].

Рассказ № 11. Мужчина, чтобы овладеть чужой женой намеренно совершает зло: обманывает ее мужа, сажает его в тюрьму и затем убивает его.

Рассказ № 13. Разбойник ворует корзину с калекой-портным, думая, что там драгоценности. Узнав, что там калека, пытается его принести в жертву своему покровителю якше.

Рассказ. № 14. Юноша, чтобы овладеть богатством отца, совершает зло: убивает родителей.

Рассказ № 24. Килинцеду Баясугчи, отобрав обманом имущество Номду Баясугчи, лишает его лодки, на которой тот перевозил людей, тем самым совершая добродетельные поступки.

Рассказ № 45. Сын отнимает пищу у матери, чтобы та не совершала подношение нуждающимся.

«**Ложное воззрение** (-А.1.К.)» [Чже Цонкапа 2016: 157].

Рассказ № 18. Отец из-за ложного воззрения пытается вернуть из леса своего сына-отшельника, разочаровавшегося в сансаре.

Рассказ № 24. Килинцеду Баясугчи, отвергает пользу в совершении добродетели, он считает, что польза заключается в совершении греховных деяний.

Рассказ № 49. Гелонги Кир угей и Хара Ябудалту из-за ложного воззрения не могли избавиться от сансары и достичь архатства.

Рассказ № 55. Больной, из-за ложного воззрения подумав на жену, что та после его смерти будет жить с любовником, не мог долгое время излечиться.

«**Особое размышление (4.Б.2Б.- 1.А.2Б-2)**» [Чже Цонкапа 2016: 170].

⁹⁷ Магад (ойр. maḡad букв. 'Ясный, Точный') — имя бедняка.

⁹⁸ Куселту (ойр. küseltü букв. 'Жаждающий') — имя царя.

«Созревшие достоинства с прекрасными возможностями: прекрасная внешность; благородное происхождение; благосостояние; широкая влияние; мужской пол; сильная натура» (-2.А.) [Там же: 170-172].

Рассказ № 2, № 35. Щенок-сука, прослушав Учение, после смерти переродился в дочь богатого домохозяина. Предаваясь созерцаниям, слушая Учение, она становится монахиней-гелонгом, затем достигает архатства.

Рассказ № 11. Верная жена вслед за мужем бросается в ритуальный огонь и перерождается в тенгрия⁹⁹.

Рассказ № 12. Попугай, прослушав Учение, после смерти переродился в стране тенгриев.

Рассказ № 46. Бездетные брахман и его жена преподносят сангхе храм-дворец и все свое имущество. Благодаря этой добродетели они в следующем перерождении стали хозяевами тысяч дворцов.

Рассказ № 61. Бедный сын одного брахмана за подношение Будде пяти горошин рождается сыном царя-чакравартина и становится владыкой четырех материков и тридцати трех стран.

Рассказ № 63. Волшебник за подношение дворца с божествами и угощения сангхе, в следующей жизни рождается царем-чакравартином.

«[Как после размышления делать правильный выбор поведения] (4.Б.2Б.- 1.А.2Б-3)» [Чже Цонкапа 2016: 174].

[Правила очищения проступков четырьмя силами] (-3.Б.): сила раскаяния; сила усердного применения «противоядий»; сила отказа от дурного; сила опоры [Там же: 178-180].

Рассказ № 12. Попугай в прежнем рождении был тойном, нарушившим некоторые обеты. Родившись в облики птицы, он раскаивается и силой усердного применения «противоядий» (облетает много раз вокруг Будды,

⁹⁹ Тенгрий (санскр. *deva id.*, тиб. *lha* 'божество', ойр. *tenggeri id.*) — божество, один из шести живых существ, обладающий хорошей судьбой.

призывает людей делать лучшие подношения Будде, сорадуется почестям Будде) ему удастся после смерти родиться в стране тенгриев.

Рассказ № 14. Юноша, убив родителей из-за богатства отца, силой многократного раскаяния перед Буддой и Манджушри, очищается от «безпромежуточного» греха.

Рассказ № 60. Юноша, убив мать, очень сожалеет. Став тойном, он благодаря силе раскаяния и чтению мантр очищается от «беспромежуточного» греховного проступка.

Рассказы об этапе духовного развития «средней» личности.

Назначение второго раздела о пути «средней» личности — показать необходимость размышления над четырьмя благородными истинами. Первая истина гласит, что жизнь — это страдание. Вторая истина утверждает, что существует причина страдания. Третья истина указывает на возможность прекращения страдания. Четвертая благородная истина указывает путь выхода из страдания. В ней излагается благородный срединный восьмеричный путь — единственный путь к спасению. «В примерах внушается страх перед тремя плохими перерождениями, необходимость созерцать страдания сансары во всех формах их проявления, что должно помочь человеку порвать со всеми мирскими удовольствиями и тем самым разорвать узы, связывающие его с сансарой, и помочь ему вступить на путь архата» [Хамаганова 2017: 148].

В «Среднем Ламриме» в части «Этап духовного развития средней личности» (4.Б.2.Б.-2) говорится, что возрадив установку низшей личности, нужно возвращать установку средней личности, то есть отвращение от сансары, и на ее основе возрастить устремленности к высшему Пробуждению. Настоящий раздел состоит из четырех частей: 1) развитие нужной установки; 2) мера ее развития; 3) упразднение ложных представлений о ней; 4) основы пути Освобождения [Чже Цонкапа 2016: 184-185].

В разделе «Развитие нужной установки» (4.Б.2.Б.-2А) объясняется понятие «свобода» — это освобождение от оков кармы и омрачений, приковывающих к сансаре, а также описывается метод возвращения заботы о

Свободе» (1. Размышления об ущербности сансары согласно Истине страдания; 2. Размышление об [Истине] источника, ходе погружения в сансару) [Чже Цонкапа 2016: 185].

«[Размышления об ущербности сансары согласно Истине страдания] (4Б.2Б-2.А.2А)» [Чже Цонкапа 2016: 186].

«[Разъяснение замысла, по которому Истина страдания проповедана первой из Четырех Истин]» (-1). Ученики должны сами загореться искренним желанием освободиться от сансары. Когда из Истины источника ученики узнают, что страдания сансары порождает омраченная карма, карму порождают омрачения, а корень омрачений — цепляние за «я», они твердо решают осуществить прекращение страдания [Чже Цонкапа 2016: 187-188].

Рассказ № 31. Хан Сайн Сара пытается передать сыну свою власть, чтобы тот охранял ханский престол и подавлял армии иноземных войск. Однако сын оказался праведным и он указывает отцу врага сильнее иноземных войск: «военачальник — это «цепляние за ‘я’», его окружает войско — рождение, старость, болезнь и смерть, полководец ведет войско пятью ядами „нисваниш”». В конце рассказа Будда помогает отцу с сыном избавиться от их злейшего врага.

Рассказ № 17. Праведный сын пасечника Куоды, объясняет отцу, что материальный мир не вечен, подобен разрушению пчелиного улья. Прослушав речь Будды, отец и сын оставили земные дела и стали возвращать наивысшую святость. Таким образом они породили печаль по мирскому Учению.

Рассказ № 18. Сын Ике Терген хана¹⁰⁰ по имени Бюкюни Буян¹⁰¹ отчаявшись в сансаре, и думая о результате своего будущего рождения, становится верующим. Он, оставив ханство и все богатство, уходит в отшельничество в лес. Отец несколько раз пытается вернуть сына домой,

¹⁰⁰ Ике Терген хан (ойр. *yeke tergen xān* букв. ‘хан по имени Большая Колесница’) — имя царя, отца принца Бюкюни Буяна.

¹⁰¹ Бюкюни Буян (ойр. *büküni buyan* букв. ‘Всеобщая Добродетель’) — имя сына Ике Терген хана.

подсылает из города Варанаси хана Буяни Герела¹⁰² сына Терген хана¹⁰³. Бюкюни Буян говорит собеседнику о своем желании остаться отшельником. Буяни Герел, выслушав принца, вслед за ним становится отшельником.

Рассказ № 64. Младший сын хана Сайни Цог¹⁰⁴ прервал свои страсти и пребывал в созерцании и поклонении Трех Драгоценностям. Божества ему сопутствовали и помогали. Он стал известен под именем Номин Ике хана¹⁰⁵ — Великого хана Учения.

«Созерцание страданий (-2)» состоит из двух тем:

«Размышление об общих страданиях сансары (размышления о восьми страданиях: о страданиях рождения, старости, болезни; размышления о шести горестях)»; [Чже Цонкапа 2016: 189-197].

«[Размышление о страданиях отдельных уделов] (-2.Б.)» [Чже Цонкапа 2016: 199].

«Размышление о страданиях рождения: страдание в процессе рождения. Четыре типа существ (обитатели адов, преты, рождающиеся из чрева и яйца) в процессе рождения испытывают мучения» (-2.А.1.А.) [Чже Цонкапа 2016: 191].

Рассказ № 16. Постаревшая жена домохозяина перед смертью просит, чтобы после ее смерти из нее достали ребенка. На кладбище врач вспарывает живот умершей женщины и оттуда выходит нескладный, тощий мальчик с седыми волосами. Выйдя из чрева, он осматривает всех собравшихся и произносит: «Аяа, ламы, учителя, отцы и матери, не говорите грубых слов монахам. Я шестьдесят лет видел страдания в человеческом чреве» (*Список 1*: 146).

«Размышления о страданиях старости (-2.А.1.Б.)» [Чже Цонкапа 2016: 192]. Настоящая тема прослеживается в рассказе № 31. Сын Сайн Сара

¹⁰² Буяни Герел (ойр. buyani gerel букв. 'Свет Добродетели') — имя царя города Варанаси.

¹⁰³ Терген хан (ойр. tergen xān букв. 'хан [по имени] Колесница') — имя принца города Варанаси, сына царя города Варанаси Буяни Герел.

¹⁰⁴ Сайн Цог (ойр. sayin coq букв. 'Прекрасное Величие') — имя царя, имевшего четырех сыновей.

¹⁰⁵ Номин Ике хан (ойр. nomiin uke xān букв. 'Великий хан Учения') — имя царя.

отказывается от правления царством, объяснив отцу, что сильнее заморского войска — собственные ложные воззрения, царь — держание за ‘я’, сановники — пять ядов “нисваниш”; собрание войск — рождение, старость, болезнь и смерть; доспехи и вооружение — это десять черных грехов; меч — это суеверие. Сын с отцом обращаются к Будде, прослушивают его проповедь и избавляются от мучений рождения, старости, болезни и смерти.

«Размышление о страданиях болезни» (-2.А.1.В.)» [Чже Цонкапа 2016: 194].

Рассказ № 25. Больной страдает, ему нужно есть раз в день мясо одного человека, весом равное пяти золотым монетам, тогда ему будет польза. Один добродетельный юноша в течение месяца каждый день резал ему свое мясо по три лана¹⁰⁶, произнося про себя стихи (Поминаемый, пришедший от печалей / Прервет весь, от рождения скорбный, мир / Кто вникнет (в это) мыслью прямой, новой и сосредоточенной. / Тот найдет беспрепятственное спокойствие навеки), придерживаясь смысла этих стихов, он избавился от боли, болезней и страданий своего тела.

«Размышления о шести горестях (-2.А.2.) (неопределенность, ненасытность, нескончаемое оставление тел, нескончаемые перерождения, нескончаемые падения и одиночество)» [Чже Цонкапа 2016: 197]. Перечисленные горести четко прослеживаются в рассказе № 18, а именно в объяснении принца Бюкюни Буяна хану города Варанаси Буяни Герел, почему он не хочет возвращаться домой, в свое ханство и находится в лесу в отшельничестве: «царский дворец в его мыслях это муравьиное гнездо; дом это змеиная нора, где можно попасть в паутину страстей; смелость, которая называется “Будущая добродетель”¹⁰⁷ есть вдалеке кажущееся созерцание сострадания; чем иметь колодец с золотом, лучше понять свой ум; чем опираться на золотой родник, который бурлит в лесу в горах, лучше опираться на объект поклонения ума — высшие Три Драгоценности; красивая одежда из

¹⁰⁶ Лан (кит. лян, ойр. lang *id.*) — мера веса, равная 37,3 г.

¹⁰⁷ В тексте рукописи *хоуито буян* (Список 1: 176).

тонкого шелка не вечна, подобно радуге, одежда чистого терпения подобна крепкой стали; пища большого рта — лекарство и питательность, пища же ровной добродетели — подобна нектару; не вечность сансары — учение волшебства, в нем есть стремление к явному невежеству, это место порицания ученых» (*Список 1*: 166-18а).

«[**Размышление о страданиях отдельных уделов**] (-2.Б.) (страдания трех дурных уделов, людей, асуров, божеств (небожителей)» [Чже Цонкапа 2016: 199]. Если в рассказах о «низшей» личности герой сам пожинает плоды своих прошлых деяний, то в рассказах «средней» личности герой является лишь непосредственным наблюдателем адских мук, результатов деяний людей, совершенных ими в прошлом.

Рассказ № 20. Чтобы двое племянников Ананды, стали прилежными в учебе и не ели пищу сангхи, Молон-тойн показал им страдающих существ ада и кипящий железный котел, в который они могут попасть после смерти, если они продолжают наслаждаться пищей, пожертвованной сангхе и будут лениться в Учении. Мальчики сразу же стали прилежными в учебе.

Рассказа № 33. Ду Баясхуланг, будучи родственником Будды Шакьямуни обладал тридцатью тремя признаками высшей личности, только на четыре пальца был ниже достоинств Будды. Ду Баясхуланг по повелению Будды стал монахом, но его не покидала мысль отречься, так как он был влюблен в девушку по имени Пундарика¹⁰⁸. Будда помогает Ду Байсхлангу окончательно порвать с сансарой и показывает ему ад, где мучаются от страданий различные живые существа. В промежуточной области ада Ду Баясхуланг видит бронзовый котел, в котором будет вариться небожитель, поддавшийся страстям. Ду Байсхланг, испугавшись, отказывается от мирских страстей и привязанности к сансаре.

Рассказ № 42. У сановника по имени Илгугсан Оюн, умерла мать, за душу которой борются тенгри и черт, каждый тянет ее в свою сторону. Они

¹⁰⁸ Пундарика (pundarika 'Белый Лотос', ойр. pundarika *id.*) — имя любимой девушки Ду Байсхланга.

не смогли взвесить ее грехи и добродетели. Черт, поведя старуху в ад, показывает, как мучаются другие существа, они лежат на горячем песке словно рыбы, выбросившиеся на берег. Старуха долго мучается тут. Ее спасает сын Илгугсан Оюн, который ради пользы матери строит мандалу, совершает ритуальное омовение на [могиле] матери и принимает Прибежище в Трех Драгоценностях. Все благие действия сына помогают его матери спастись из ада.

Рассказ № 61. Молон-тойн в поисках матери отправляется в страну претов. Там он наталкивается на женщину-прету, которая имела вид очень страшный (ойр. *maši ayuultai*), тощее тело (ойр. *beye turangxui*), взъерошенные волосы (ойр. *üsün širbeger*), оскаленные клыки (ойр. *soyo arzaγar*), отвисшие груди (ойр. *kükün cü unjin*), худой живот (ойр. *gedüsün meqceger*). Внутри нет ничего съедобного. В мире людей эта женщина никогда не совершала подаяний, и после смерти переродилась в мире претов.

В рассказах № 31, № 54, № 58 герой, наблюдая и сопереживая, как гибнет его ненастоящая семья, отрекается от мирской жизни. Отречение от мирской жизни — единственно верный путь к прекращению страданий.

Среди рассказов данной группы нам хотелось бы отметить рассказ № 22, который глубоко философски объясняет страх перед страданиями трех видов дурной участи¹⁰⁹ и освобождение от сансары (*Список 1: 22а-22б*).

«Размышления об [Истине] источника, ходе погружения в сансару (4Б.2Б-2.А.2Б)» [Чже Цонкапа 2016: 203].

«Осквернение *омрачениями* (клешами — загрязнение, осквернение, моральное падение) (-1): вожделение, гнев, гордыня, неведение, сомнение, эгоцентрическое воззрение, приверженность к одной из крайностей, ослепленность ложными воззрениями, одержимость моральными правилами и аскетизмом, совершенно ложное воззрение» [Чже Цонкапа 2016: 203-206].

¹⁰⁹ Три вида дурной участи (ойр. *γurban mou зауātan*) — перерождение среди животных, прет или обитателей ада [Видения буддийского ада 2004: 250].

Рассказ № 15. Учитель, знаток пяти наук постоянно молился так усердно, что даже на трухлявом пне дерева расцветали цветы. Это было признаком того, что его обеты чисты и не имеют пороков. Однажды при чтении молитвы на пне не зацвели цветы, так как в душе учителя появилась гордыня. Учитель, поняв через откровение причину, покаялся и цветы вновь зацвели.

Рассказ № 28. Торговец Илгугсан Герел¹¹⁰ из-за болезни перестал заниматься торговыми делами. В его теле не было больше крепости и сил, и он обратился к Учению. Проповедник Эрдни Кукур¹¹¹ объясняет торговцу, что, слушая Учение, нельзя гневаться, нужно практиковать терпение. По наставлению проповедника торговец стал воздерживаться от гнева на всех живых существ и дал клятву практиковать терпение.

Рассказ № 43. Домохозяин Цок-Баясхуланг, имевший красивый дом, имущество и драгоценности, убивает кошку и перерождается в аду. Хутукту Манджушри захотел отвратить человека от привязанности (вожделения) к дому, имуществу и драгоценностям и отправляет его за сандаловыми вязанками к хану Годорхой Илгугсан. В конце рассказа домохозяин понимает, что его дом, имущество и драгоценности подобны муравейнику.

Рассказ № 49. Гелонги Кир угей и Хара Ябдулату, будучи ослеплены ложными воззрениями, по-разному понимали Учение Будды. Будда Кашьяпа объясняет им истинное понимание Учения: «если при посредстве благих воззрений уразумеешь смысл, то избавишься от сансары, а без мысли и воззрений не будешь в силах исполнить никаких деяний», то есть нужно сосредотачиваться мыслью, понимая через посредство воззрений смысл свойства духовности.

«Мысли умирающего (-3. Б.) бывают трех видов: благие, не благие об усладах вожделения (привязанности) и нейтральные мысли» [Чже Цонкапа 2016: 212].

¹¹⁰ Илгугсан Герел (ойр. *ilyuqsan gerel* букв. 'Победивший Свет') — имя торговца.

¹¹¹ Эрдни Кукур (ойр. *erdeni kükür* букв. 'Драгоценный сосуд') — имя проповедника.

Рассказ № 12. Попугай был очень рад тому, что ему удалось услышать проповедь Будды. Когда он взлетел в небо, его убил сокол. Попугай умирает с радостью при мысли о Будде и перерождается в стране тенгриев.

«Основы пути Освобождения» (4.Б.2.Б.-2.Г.) [Чже Цонкапа 2016: 220].

«[Какое положение лучше для избавления от сансары?] (4.Б.2.Б.-2.Г.1.) Когда обретено благоприятное рождение, необходимо избавляться от сансары, так как в несвободном состоянии такой возможности не будет. Самым лучшим положением для избавления от сансары является монашество и осуществление Всеведения» [Чже Цонкапа 2016: 221].

Рассказы № 2, 35 Дочь домохозяина благодаря наставлению Шарипутры избавляется от обличия собаки. После смерти она рождается человеком, становится монахиней и благодаря своему усердию достигает состояния архата.

Рассказ № 13. Калека-портной, страшаясь смерти, принимает Прибежище Трех Драгоценностей и желает возродиться в здоровом теле. Будда, услышав его желание, избавляет юношу от увечного тела. Юноша, уверовав в Будду, становится тойном, затем, прилежно занимаясь, достигает состояния архата.

Рассказ № 16. Расдбу¹¹², находивший в чреве матери шестьдесят лет, только через десять лет после рождения, то есть в семьдесят лет, становится тойном, а после, благодаря своему усердию достигает состояния архата.

Рассказ № 20. Два племянника Ананды, будучи маленькими тойнами, проявив усердие в Учении, в семь лет обрели состояние архатов.

Рассказ № 45. Юноша Умусун Теджилту, уверовав в Священное Учение и став монахом, избавляется от пятисот рождений, в которых он мучился от голода. После благодаря своему усердию он становится архатом.

Рассказы об этапе духовного развития «высшей» личности.

В третьем разделе о пути «высшей» личности формулируется высший махаянский идеал поведения — это поведение бодхисаттвы, отказавшегося от

¹¹² Расдбу (ойр. rsdbu) — имя шестидесятилетнего мальчика.

достижения состояния Будды ради спасения всех живых существ и ведущего их к просветлению. В рассказах первоначально высказывается условие о необходимости упражняться в порождении мысли о просветлении, так как без этого невозможно достичь полного просветления.

«Этап практики развития высшей личности (4Б.2Б.-3.)» [Чже Цонкапа 2016: 228].

Характерной чертой высшей личности является радение исключительно о пользе и благе других; видя измучившихся существ (всем, кто видит, слышит, сознает или осязает), усердствует для их блага. «Этап духовного развития высшей личности состоит из трех частей: 1) разъяснение, что единственная дверь вступления в Махаяну — устремленность к Пробуждению; 2) методика зарождения устремленности; 3) методика практики деяний [бодхисаттвы] после зарождения устремленности» (4.Б.2.Б.—3.А.) [Чже Цонкапа 2016: 230].

«[Разъяснение, что единственная дверь вступления в Махаяну — устремленность к Пробуждению]. Как только зарождается устремленность в человеке, он становится сыном Победителей» (4.Б.2.Б.-3.А.) [Чже Цонкапа 2016: 230-231].

Рассказ № 13. Юноша, совершив грех (обозвав старшего брата «безногим калекой»), рождается на протяжении пятисот лет подряд безногим калекой. Во времена Будды Кашьяпы он сделался тойном и произнес молитвенное пожелание встретиться с Буддой Шакьямуни, встретившись с ним, достиг состояния архата.

Рассказ № 35. Женщина-гелонг, совершив грех, рождается на протяжении пятисот лет подряд в облики собаки, после, встретившись с Шарипутрой, прослушав Священное Учение, практикуя созерцание, получает спасение. Рождается дочерью богатого домохозяина, со временем становится, как и прежде, женщиной-гелонгом и достигает состояния архата.

Рассказ № 45. Юноша, совершив грех (отняв у матери пищу, чтобы та его не раздала нуждающимся, вместо пищи предложил есть пепел), в течение

пятисот жизней голодал и питался пеплом. Во времена Будды Кашьяпы, узрев Священное Учение, становится архатом.

«Этапы практики [зарождения] устремленности к Пробуждению (4Б.2Б.-3.Б.1)» [Чже Цонкапа 2016: 234].

«Совершенное состояние Будды рождается из 7) устремленности к Пробуждению, эта устремленность рождается из 6) ответственного решения, ответственное решение из 5) сострадания, сострадание из 4) любви, любовь из 3) благодарности, благодарность из 2) осознания доброты, осознание доброты из 1) осознания всех существ своими матерями, — всего семь» (4.Б.2.Б.-3.Б.1.-А.) [Чже Цонкапа 2016: 235]. Данная схема четко видна в рассказе № 24: Килинцеду Баясугчи обманным путем побеждает в споре добродетельного Номду Баясугчи, считавшего, что «полезно творить добро». Он забирает у него все его имущество. Тогда Номду Баясугчи устраивается работать лодочником и принимается перевозить людей с одного берега на другой, тем самым вновь совершая добрые дела. Однажды он перевез на своей лодке через быструю и глубокую реку лису, змею, мышь и пчелу. Килинцеду Баясугчи, совершая грех, отобрал у героя его единственную лодку. Номду Баясугчи, не будучи в силах грешить, отказавшись от материальных благ, поселился в пустынной местности. Оказавшегося в беде героя спасают благодарные звери, которых он когда-то перевез на лодке, и теперь они помогают ему освободиться из тюрьмы, жениться на дочери хана и получить ханское имущество.

Тема сострадания ко всем живым существам затронута в рассказе № 38. Милосердный слон-бодхисаттва приносит себя в жертву, чтобы накормить своим телом семьсот голодных людей, провинившихся перед ханом.

«Поэтапное воспитание [устремленности к Пробуждению] (-А.2.)» [Чже Цонкапа 2016: 240].

«Освоение благодарности» [Чже Цонкапа 2016: 240].

В «Среднем Ламриме» говорится, что, освободившись самим из сансары, нельзя там оставлять родных, даже если они незнакомы теперь тебе из-за череды рождений и смертей — матерей, страдающих и бесприютных.

Автор «Ламрима» приводит пример об обязанности сына в помощи матери: «представьте, ваша мать, обезумевшая, помешавшаяся, ослепшая, без поводыря, спотыкаясь на каждом шагу, идет прямо к страшной бездне. На чью же [помощь] матери надеяться, как не на помощь сына?! И если сын не спасет мать от страшной опасности, кто это сделает?! Поэтому [сын] обязан спасти [ее] от такой [опасности]» [Чже Цонкапа 2016: 245-246].

В «Сказании нектарного Учения» приводится один рассказ, где сын спасает мать, находившуюся в аду.

Рассказ № 41. После смерти матери сановника Илгугсан Оюн за ее душу борются тенгри и черт, каждый тянет ее за руку в свою сторону. Они не могли взвесить ее грехи и добродетели. Черт показывает старухе ад. Из ада старуху спасает ее сын Илгугсан Оюн, который ради пользы матери возводит мандалу, совершает ритуальное омовение на теле матери и принимает Прибежище в Трех Драгоценностях.

Рассказ № 61. Молон-тойн в поисках матери отправляется в страну претов.

«Воспитание [устремленности] согласно Шантидеве¹¹³ (4.Б.2.Б.-3.Б.1.-Б.)» [Чже Цонкапа 2016: 253].

«Размышления о пользе установки обмена себя на других и об ущербности отказа от обмена (-Б.1.)» [Чже Цонкапа 2016: 253].

«Источником всех зол является себялюбие, а источником всех благ — любовь к другим» [Чже Цонкапа 2016: 253-254].

Рассказ № 4. Милостивый хан Ике Эркету¹¹⁴, когда на его ханство нападает вражеский хан, оставляет свое ханство и уходит в дремучий лес. Он обменивает свою беспечную ханскую жизнь на жизнь своего народа, который мог пострадать в этой войне. При правлении вражеского хана в стране наступает голод, в поисках милостивого хана один бедный многодетный

¹¹³ Шантидева — выдающийся махаянский индийский мыслитель, буддийский монах VIII века монастыря Наланда, автор труда «Бодхичарья-аватара» (санскр. «Путь Бодхисаттвы»).

¹¹⁴ Ике Эркету (ойр. уеке еркегү букв. 'Великий Владыка') — царь города Варанаси.

брахман идет в лес. Так как обедневший хан не мог помочь ему материально, он предлагает ему обменять себя за вознаграждение вражескому хану.

«Принятие устремленности при помощи ритуала (4Б.2Б.-3.Б.3)»
[Чже Цонкапа 2016: 260].

«Практика специального обращения к Прибежищу (-А.3.А.1.)» [Чже Цонкапа 2016: 262].

В рассказе № 8 «Сказания нектарного Учения» имеется эпизод обращения пятисот торговцев к Трем Драгоценностям вслед за принявшим Прибежище: «Веруем Будде, веруем в Учение, веруем хуваракам! Помогите в нашей беде!». Настоящий рассказ является очень кратким изложением рассказа «Темная буря» пятой части «Кармашатаки». В исходном тексте имеется продолжение нашего рассказа, в котором описывается практика специального обращения к Прибежищу. После того как Будда спас торговцев, они все оставили свои дома, чтобы стать последователями Будды и освободиться от сансары. Они стали раздавать милостыню и совершать добродетельные поступки. В саду принца Джеты торговцы получили благословение Будды, прослушали Дхарму и, став послушниками, достигли полного посвящения. Отбросив все омрачения с помощью усердия, практики и усилий, пятьсот торговцев достигли состояния архатов.

«Ритуал принятия устремленности» (-А.3.) [Чже Цонкапа 2016: 261].

Рассказ № 1. Милосердный хан Сайн Дурсун, относившийся ко всем живым существам как к своему единственному сыну, ищет проповедника Священного Учения. Владыка небожителей Хормуста, чтобы доподлинно узнать помыслы хана, принимает обличье якши и предлагает ему преподать Учение взамен на свежее мясо и кровь его единственного сына и жены. Хан соглашается на условия якши, приносит ему в жертву сына, жену и готов даже отдать себя ради постижения Учения. Хормуста, убедившись в устремленности намерений хана стать совершенным буддой (ойр. dousuqsan bighan), возвращает ему сына и жену.

Рассказ № 36. Милосердный хан Амугулангийн Цок¹¹⁵ для всех своих подданных был подобен отцу и матери. Однажды он решил сотворить пользу для всех живых существ через великую драгоценность Священного Учения. Не найдя ни одного проповедника Священного Учения, он понял, что вокруг все принадлежат к неистинным учениям, и, воткнув в свое тело тысячу лампад, зажег их, совершая тем самым жертвоприношение Трем Драгоценностям. Таким образом, все кто практикует Учение, не должны устремляться сознанием в ложные учения, а должны возвращать ум согласно истинному высшему Учению.

«Методика практики деяний [бодхисаттвы] после зарождения устремленности. Практика шести парамит¹¹⁶» (4.Б.2.Б.-3.В.) [Чже Цонкапа 2016: 279].

«[Парамита даяния] (-1.А.1.)» [Чже Цонкапа 2016: 303].

«Даяние вещей совершает бодхисаттва-домохозяин, даяние Дхармы — бодхисаттва-монах. Разновидности даяния:

а) *Даяние Дхармы* — это безошибочное разъяснение святой Дхармы или правильное обучение [Дхарме] наряду с изучением ремесел и других безгрешных мирских занятий; побуждение [других] принять требования [обетов]» [Чже Цонкапа 2016: 305].

В «Сказании нектарного Учения» даяние Дхармы совершают бодхисаттвы-монахи (рассказы № 2, № 9, № 20), либо бодхисаттвы-миряне, принявшие Прибежище (рассказы № 8, № 18).

б) *«Даяние защиты* — это спасение существ от насилия царя, разбойников и других людей; от нападения львов, тигров, морских чудищ и всякой нелюди; от опасностей воды, огня и других стихий» [Чже Цонкапа 2016: 305].

¹¹⁵ Амугулангийн Цок (ойр. amugulanggiyin сог букв. ‘Величие Благоденствия’) — имя древнеиндийского царя.

¹¹⁶ Парамита (санскр. paramita ‘переправа, переход к совершенству, совершенствование’, тиб. pha rol tu phyin pa, phag phyin *id.*, уйг. baramaid *id.*, ойр. baramid *id.*) — шесть взаимосвязанных действий (щедрость, этика, терпение, усердие, медитация, мудрость), «переправляющих на тот берег океана существования», то есть приводящих к просветлению.

В «Сказании нектарного Учения» даяние защиты встречается в рассказе № 13 — Будда в обличии якши спасает калеку-портного от разбойников; рассказе № 24 — Номду Баясугчи спасает зверей (лису, змею, мышь и пчелу), перевезя их на лодке, через быструю и глубокую реку; рассказе № 26 — хромой гелонг спасает двух людей, упавших в ущелье; рассказе № 37 — обезьяна-бодхисаттва спасает человека, провалившегося в яму; рассказе № 39 — антилопа Руру спасает человека, упавшего в ущелье.

в) «*Даяние вещей* — это даяние материальных благ другим» [Чже Цонкапа 2016: 306]. В «Сказании нектарного Учения» даяние вещей (отрез ткани, изображения шестнадцати тысячи тойнов, храмы-дворцы) совершают брахманы (рассказ № 21, № 46), миряне (рассказ № 32), ханы (рассказ № 23), волшебник (рассказ № 63).

«[**Парамита нравственности**] (-1.А.2.)» [Чже Цонкапа 2016: 308].

«Главное в нравственности обетов — не допустить естественных прегрешений, а среди наиболее пагубных естественных прегрешений — десять не благих [деяний]» [Чже Цонкапа 2016: 313].

Рассказ № 33. Юноша Ду Баясхуланг долгое время не хотел становиться монахом, так как был влюблен в девушку Пундарику. Будда в начале берет его в рай и показывает ему множество небесных дев (ойр. *tenggeriyin olon okin*), которые ожидают юношу с различными подношениями, если тот последует за Буддой и примет обеты нравственности. Юноша счастлив, что его ожидает такое будущее и он соглашается стать монахом. Однако Будда понимает истинность намерений юноши: его интересовало не монашество, он хотел стать повелителем этих небесных дев, которые во сто тысяч раз были красивее его Пундарики. Монахи по велению Будды хранили свою одежду и посуду отдельно от одежды и посуды Ду Баясхуланга. Для окончательного его отречения от сансары Будда берет его в ад. Юноша, увидев различные страдания существ, навсегда отрекается от страданий и принимает обеты нравственности.

«[Парамита терпения] (-1.А.3.)» [Чже Цонкапа 2016: 314]. «[Польза терпения] думайте: «[Сохраняя терпение], я буду иметь мало врагов, не буду расставаться с близкими, буду испытывать много счастья и удовольствия; в час смерти не испытаю угрызений совести, а после смерти возрожусь среди богов» [Чже Цонкапа 2016: 315].

Рассказ № 10. Черепаха-бодхисаттва ради того, чтобы накормить своим телом множество муравьев, терпит страдания, она не переворачивается и не уходит в воду. Черепаха думает: «я могу уйти в воду, и эти муравьи не будут в состоянии вредить мне, однако, чем умирать этим живым существам, лучше я умру, не доставляя вреда этим муравьям, удовлетворю их желание!» С такими мыслями она терпит и позволяет есть себя. Перед смертью она произносит молитвенное пожелание, чтобы в следующей жизни стать Буддой.

«[Парамита усердия] (-1.А.4.). Усердие — это безупречный энтузиазм к накоплению добродетелей, к труду на благо существ и побуждаемая им колебимая карма трех «дверей» (тело, речь, ум) [Чже Цонкапа 2016: 324-325].

Рассказ № 13. Юноша, излечившись благодаря Будде, становится тойном и с помощью парамиты усердия (ойр. *kicēnggüyin baramid*) достигает состояния архата.

«[Парамита медитации] (-1.А.5.)» [Чже Цонкапа 2016: 330].

«Медитация — это благое, однонаправленное, не отклоняющееся от объекта сосредоточение мысли» [Чже Цонкапа 2016: 330].

Рассказ № 13. В прежнее время жили два брата. Старший брат, упражняясь в Священном Учении, став архатом. Когда он созерцал самадхи¹¹⁷, младший брат его занимался земледелием. Однажды, когда младший брат принес старшему пищу, то он, рассердившись, сказал: «Ты, заставляющий меня приносить тебе горячие кушанья, сидишь как безногий калека!». В возмездие за такие слова он сделался калекою в пятистах перерождениях.

¹¹⁷ Самадхи (санскр. *sama dhi*, тиб. *ting nge 'dzin*, сосредоточение ума) — состояние глубокого и стабильного медитативного погружения, транса [Андросов 2011: 329].

«[Парамита мудрости] (-1.А.6.)». «Мудрость — это тщательный анализ предметов показания по дхармам. Здесь же это мудрость познания пяти наук и другие [виды] мудрости» [Чже Цонкапа 2016: 331-332].

Мудростью познания пяти наук в «Сказании нектарного Учения» (см. рассказ № 15) обладает монах, при молитве которого расцветают цветы на трухлявом пне.

«Совершенное очищение даяния и остальных из пяти парамит зависит от мудрости» [Чже Цонкапа 2016: 333].

Рассказ № 31. Хан Сайн Сара с сыном обращаются к Будде, чтобы тот им помог усмирить их врага («цепляние за ‘я’», рождение, старость, болезнь и смерть; пять ядов „нисваниш”). В ответе Будды содержатся парамиты, стержневой из которых является парамита мудрости (меч мудрости): «В стране веры нужно дать сражение нравственности, сесть на коня усердия и облачиться в доспехи терпения. В городе Созерцания, держа меч мудрости, встречать [врага] десятью действиями Учения, нападать и рассекать его». Отец и сын, выслушав Будду, избавляются от своего врага.

В «Среднем Ламриме» также говорится, что, когда бодхисаттва станет царем-чакравартином, он не попадет под власть чувственных удовольствий, так как у него есть советник — мудрость. В рассказе № 6 «Сказания нектарного Учения» царь-чакравартин, обладающий семью драгоценностями, при помощи мудрости освобождает всех людей четырех континентов от десяти черных грехов и усмиряет их путем десяти белых добродетелей.

«Порядок созерцания: выбор подходящего объекта. Самадхи осуществимо при созерцании тела Будды (Татхагаты)» [Чже Цонкапа 2016: 367].

Рассказ № 30. Монах, который стремится к сосредоточенности, должен быть столь же осторожен, как человек, несущий в руках чашу с маслом по скользкой драгоценной лестнице. Чашу следует нести бережно, не выплескивая ни капли, — так и монах должен сосредоточить мысли свои, не расплескивая их в суетности. Будда объясняет суть примера монахам:

драгоценная лестница — лестница спасения, чаша, до краев наполненная маслом, олицетворяет сосредоточенность сознания на том, что тело — только собрание частей, и, как все, состоящее из частей, оно — бrenно. У живущего в этом мире все мысли должны сосредоточиться на таком представлении о теле, к этому нужно стремиться неукоснительно. Все, кто практикует Учение, должны ни на одно мгновение не поколебаться сознанием и усердствовать в созерцании.

«Правила практики проникновения (4Б.2Б-3.В.3.-А.3.В.-2.Е.2)» [Чже Цонкапа 2016: 424]

«[Уяснение *воззрения пустоты*]» (-А.2.) [Чже Цонкапа 2016: 431].

«Представление о вещах как об *истинных*» — это цепляние за их истинное существование, или реальность. Подобное сказано и в «Драгоценном ожерелье»: пока цепляются за совокупности, цепляются и за “я” <...> Настоящее “заблуждение” — это один из трех «ядов», омрачающее неведение. Чтобы избавиться от этого неведения, необходимо постичь глубокий смысл зависимого происхождения, то есть его суть — пустоты» [Чже Цонкапа 2016: 438-439].

Рассказ № 5. Алчный монах, цепляющийся за «я», увидев бирюзовые четки у волшебника, возжелал, чтобы они непременно стали его собственностью. Желание завладеть этими четками затемнило его рассудок и четки из пыли и шерсти показались ему настоящими, изготовленными из бирюзы. Волшебник прежде, чем отдать ему четки, спросил: «волшебство — истина или иллюзия?» Монах ответил, что волшебство — это истина и отдал волшебнику за четки полтуши барана, коня, одежду и прочее. Волшебник, взяв все это, ускакал прочь. После наступил момент истины: бирюзовые четки оказались пылью и шерстью. Разгневанный монах с четырьмя учениками нагнал волшебника и потребовал вернуть свое имущество. Но волшебник не вернул полученное, так как алчный монах изначально считал, что «волшебство есть истина» и по традиции отданное нельзя требовать назад. Рассказ завершается сентенцией: все практикующие Учение не должны

придерживаться ложных воззрений и знать, что многие через явное пристрастие к неистинным объектам сансары лишились истинной пользы.

«Из-за заблуждения объекты сознаются как самосущие. Тогда, если эти объекты кажутся приятными, возникает страстная привязанность к ним» [Чже Цонкапа 2016: 444].

Рассказ № 44. Хан Рамана не заметив, что его сын ушел с ханшей навестить ее родителей, просит волшебника сотворить ему подобие сына. Через некоторое время ханша, оставив сына у своих родителей, возвращается и рассказывает, что все это время сын был с ней. «Волшебный мальчик» (ойр. *yelbiyin kübüün*) исчезает. Хан и раньше понимал, что это волшебство, но он постоянно питал страстную привязанность к обманчивому призраку. Рассказ завершается поучением: «все, практикующие Учение Будды, не должны взращивать страдания и страстную привязанность к бесполезному».

Рассказ № 48. У хана умирает его единственный сын. Верховное небесное божество Хормуста тенгрий, сжалившись над осиротевшими родителями, привязанными к сыну, создает из пучка травы куши¹¹⁸ подобие их сына. Хан отец и мать весьма обрадовались и, думая, что это действительно (их сын), зажили спокойно. Однажды подделанная внешняя оболочка юноши сказала: «Все предметы не истинны, пусты и обманчивы, а потому и настоящее существо мое — вот каково!» И с этими словами превратился в пучок пустой травы. Родители юноши также признали, что этот внешний призрак не истинен, успокоились в своих терзаниях и мучениях.

Рассказы № 34, № 54, № 58 повествуют, что все предметы видимого мира ненастоящие и все практикующие Учение не должны питать страстных стремлений к видимому и признавать его за неистинность. Волшебник предоставляет герою лошадь, на которой он попадает в иллюзорный мир, где он теряет всю свою семью. Герой за одно мгновение видит все мучения и

¹¹⁸ Куша (санскр. *kusha*, тиб. *kuśa*, ойр. *güši*) — цветок травы куши, названной так по имени одного из сыновей Рамы. Согласно мифологии индуизма, в траву куша превратились волосы Ситы, жены Рамы, когда она погрузилась под землю.

радости человеческой жизни, после чего он отрекается от страстного стремления ко всему мирскому и начинает практиковать Священное Учение.

«Учение о пустоте занимает центральное место в тексте “Среднего Ламрима”» [Чже Цонкапа 2016: 178]. Рассказы из «Сказания нектарного Учения» помогают раскрыть понятие «пустоты», что приводит к постижению высшей истины, адекватной достижению нирваны.

Рассказ № 48. Убаши Нарани Герел упражнялся в созерцании, проникая в смысл свойства пустоты, а гелонг Бадмайн Ой занимался стяжанием добродетелей. Однажды они поспорили, чей метод лучше в достижении состояния Будды. Не разрешив спор, они обратились к Будде. Будда разъяснил им, что тот, кто занимается стяжанием собрания добродетелей достигает высшего перерождения, но плод его добродетелей, вращается внутри сансары, а тот, кто упражняется в созерцании, проникая в смысл свойства пустоты, избавляется от всех грехов и достигает состояния Будды. Таким образом, всем практикующим Священное Учение, необходимо созерцать и непоколебимо размышлять о значении свойства пустоты.

Рассказ № 59. Девушка по имени Сайн Оюун, поняв, что все видение не истинны, ложны, задает вопросы ученикам Будды (Субхути¹¹⁹, Кашьяпе, Молон-тойну, Шарипутре) и Манджушри о свойствах пустоты. После смерти рождается бодхисаттвой по имени Оюун Чидагчи¹²⁰.

Вопросы Сайн Оюун	Ответы учеников Будды и Манджушри
1. «Подлежит ли рождению имеющие свойства рождения или то, что не обладает свойством рождения?»	1. Субхути: рождается то, что не имеет свойства рождения»
2. «Существует или нет смысл Дхармы?»	2. Кашьяпа: «Смысл Учения вышел за пределы бытия и не бытия».
3. «Каковы признаки и свойства вечного и отрешенного?»	3. Молон-тойн: «Видимо — это и есть пустота».
4. «Как возрастают предметы свойства пустоты?»	4. Шарипутра: «Свойство пустоты возрастает в атмосфере беспрепятственности».

¹¹⁹ Субхути (санскр. subhuti букв. ‘Благополучие’, тиб. rab ’byor *id*, ойр. subudhi) — один из десяти ближайших учеников Будды Шакьямуни, один из главных персонажей сутр «Праджняпарамиты».

¹²⁰ Оюун Чидагчи (ойр. оуоун чїдагчї букв. ‘Могучий Ум’) — имя бодхисаттвы.

5. «Действительны или нет свойства живых существ?»

5. Манджушри: «Так как живые существа основа частицы будды, то они имеют свойство будды».

Следует отметить, что в «Сказании нектарного Учения» кроме рассказов, поясняющих этапы духовного развития трех типов личности, имеются рассказы, относящиеся к другому разделу «Среднего Ламрима»: «Собственное руководство к ведению учеников по этапам [Пути Пробуждения]». «В систему требований, предъявляемых к ученику при слушании учения, входила недопустимость критики учения и учителя. Ученик ценится за прилежание, беспрекословную веру в учение и учителя, почтительность и вдумчивость. Он сравнивается с сосудом, способным воспринять и хранить учение в чистоте» [Хамганова 2017: 147]. Ярким образцом данной проповеди являются рассказ № 56, повествующий об ученике, терпящем пьяные выходки своего учителя-ламы. Заключительной сентенцией рассказа является, что «все практикующие Священное Учение, какие бы порочные деяния не совершал лама, должны, не изменяя своего благоговения, возбуждать в себе чувство веры и благоговения перед ним». В рассказе № 47 женщины-гелонги огорчились, когда им назначили глупого учителя по имени Уцукен Халга, знавшего только одну мудрость «О-боро-нья-да О-сан. Оботри пыль, очисти свою нечистоту». После учитель объясняет им мудрость своих слов (пыль — это не пыль от земли, это пыль страстных желаний), и они в нем узнают архата. В рассказе № 57 ханская дочь по имени Белге Билигийн Тугес, будучи ученицей Сайн Оюун¹²¹ гелонга, жертвует своим телом и жизнью ради его спасения.

Таким образом, все приведенные примеры-рассказы из текста «Сказание нектарного Учения» в сопоставлении с тезисами «Среднего Ламрима» Чже Цонкапы убеждают нас в том, что рассказы ойратского сборника могли служить иллюстративным материалом в передаче учения «ламрим», делали его доступным и доходчивым для обыкновенных слушателей. «Сказание нектарного Учения» — это своеобразное руководство для монахов по

¹²¹ Сайн Оюун (ойр. sayin oyoun букв. 'Хороший Ум') — имя монаха.

обращению мирян в буддизм. Все рассказы нами были разделены на три группы, согласно этапам развития трех типов личности (низший, средний, высший). По принципу объединения разнородных рассказов сборник «Сказание нектарного Учения» можно отнести к компилятивному сборнику, не обладающему стройностью композиции и четкой организацией материала.

Рассказы, включенные в сборник, можно охарактеризовать как произведения, имеющие экспозицию, завязку, развитие сюжета, кульминацию, развязку и эпилог. Эпилог представлен в виде сентенций морализующего характера. В сборнике отсутствует персонаж, объединяющий рассказы (как например, царевич Амугуланг-Эдлегчи из ойратского сборника «Волшебный мертвец»¹²²), нельзя назвать композицию сборника кольцевой, так как нет пререклички начала произведения и его конца (в экспозиции «Волшебного мертвеца» Нагарджуна отправляет царевича за Волшебным мертвецом, в эпилоге царевич доставляет волшебного мертвеца Нагарджуне), нет развития событий в хронологическом порядке, не обнаружена зеркальная структура, когда элементы начала сборника отражаются в его конце. Не используется в нашем сборнике и столь распространенная в тибетской литературной традиции рамочная композиция, когда основное повествование вставлено в рамку другого рассказа («Волшебный мертвец», «Рассказы тридцати двух деревянных человечков»¹²³). Сборник отличается отсутствием жесткой структуры, автор свободно перемещается от одного персонажа к другому, от одного события к следующему. Все рассказы в сборнике объединены одной целевой установкой, идеей лучшего постижения Учения Будды. «Сказание нектарного Учения» — это своеобразное руководство для монахов по разъяснению основ буддизма мирянам.

¹²² «Волшебный мертвец» (монг. «Шидэт хүүрийн үлгэр») — монголо-ойратская версия индийских обрамлённых рассказов «Двадцать пять рассказов Веталы».

¹²³ «Рассказы тридцати двух деревянных человечков» (монг. «Гучин хоёр модон хүний үлгэр») — монгольская версия индийского сборника рассказов «Жизнь Викрамы, или Тридцать две истории царского трона».

1.4 Жанровая принадлежность рассказов сборника

Как выше было отмечено, сборник «Сказание нектарного Учения» представляет собой произведение из раздела буддийской комментаторской литературы, разъясняющей основные положения буддийского трактата «Ламрим». В качестве иллюстративного материала выступают шестьдесят четыре коротких рассказа, относящиеся к различным типам буддийской дидактической литературы.

А.Д. Цендина пишет, что «не всегда просто с помощью европейского научного языка определить жанры небольших монгольских повествований. Некоторые из них близки притче, басне, другие — сказке и рассказу, но все же эти названия не вполне соответствуют их настоящей природе» [Цендина 1984: 6]. Как считает А.Д. Цендина, главная причина такого несоответствия заключается «в качественно ином характере их аллегоричности, вымысла, символичности. Читатели, которым были адресованы данные повествования, не усматривали в описываемых событиях невозможного, вымышленного — им представлялось, что все это могло произойти и, наверное, когда-нибудь происходило» [Цендина 1984: 6]. Д.Н. Музраева отмечает, что очень часто авторы переводов, ориентирующиеся на иную традицию, в отличие от самих авторов сочинений, по-разному определяют жанровую принадлежность сочинений и их составляющих. Она пишет: «В большинстве восточных литератур описание состава литературы строится по жанровому принципу, однако основания выделения жанров в разных (или в пределах одной) литературных традициях различны» [Музраева 2013: 17].

Г.С. Лыткин в «Каталоге книг рукописным, употребляемым правоверными ойратами» (1859-1860) рассказы из «Сказания нектарного Учения» называет «притчами» (см. *Каталог*). Применив европейский термин «притчи», составитель каталога, попытался донести до русскоязычного читателя содержимое сборника. «Притча — эпический жанр, представляющий собой краткий назидательный рассказ в аллегорической, иносказательной форме» [Литературная энциклопедия терминов и понятий 2001: 808]. При

сравнении притч с ойратскими рассказами, действительно, обнаруживается их схожесть в назидательном характере, поучениях и даже в композиционной структуре. Однако в настоящем исследовании при определении жанровой принадлежности рассказов «Сказания нектарного Учения» делается акцент на их происхождении, берущем истоки из древнеиндийской литературы (джатак, авадан, нидан и др.).

Классификация жанров буддийских дидактических текстов все еще остается не до конца изученной в современной отечественной и зарубежной науке. Изыскания в этом направлении позволят определить жанры буддийских наставлений, а значит, и способы проповеди буддийского учения, и типы слушателей, которым она была адресована. В основу жанровой классификации рассказов «Сказания нектарного Учения» были положены типы проповедей буддизма («1. санскр. *sūtra* — «проповедь»; 2. санскр. *geya* «песнопения»; 3. санскр. *vyākaraṇa* — «разъяснение и изложение»; 4. санскр. *gāthā* «стихи»; 5. санскр. *udāna* «возвышенные речи»; 6. санскр. *nidāna* «рассуждения»; 7. санскр. *avadāna* «предания»; 8. санскр. *itivṛttaka* «свидетельства»; 9. санскр. *jātaka* «рассказы о прежних рождениях Будды»; 10. санскр. *vaiṣṭya* «обширные [сочинения]»; 11. *adbhuta-dharma* «чудеса»; 12. *upadeśa* «наставления»), рассмотренные С.Л. Бурмистровым в древнеиндийском философском трактате «Компендиум Абхидхармы» («*Abhidharma samuccaya*»), составленном буддийским философом Асангой в IV веке [Бурмистров 2020]. Впервые настоящая классификация типов буддийской литературы с подробным описанием каждого из них была применена в трудах европейских исследователей Б.Х. Ходжсона¹²⁴ в «Мемуарах о буддизме» [цит. по: Burnouf 1876: 45], Э. Бюрнуфа¹²⁵ во «Введении в историю индийского буддизма» [Burnouf 1876: 44-58]. В основе деления двенадцати типов буддийских текстов, лежит способ изложения

¹²⁴ Брайан Хофтон Ходжсон (1800-1894) — английский этнолог, востоковед и натуралист, работавший в Индии и Непале, где он был государственным служащим.

¹²⁵ Эжен Бюрнуф (1801-1852) — известный французский востоковед, внесший значительный вклад в расшифровку древнеперсидской клинописи, крупнейший исследователь буддизма середины XIX века.

учения Будды. Например, авадаана объясняет учение с помощью примеров и аналогий, джатака рассказывает истории из прошлых жизней Будды, нидана представляет учение Будды в ответ на какой-либо вопрос или же установление им определённого правила поведения с указанием причины, по которой оно вводится и др. Б.Х. Ходжсон называет данные тексты двенадцатью видами буддийских писаний (*es écritures buddhiques sont de douze espèces*) [Burnouf 1876: 45], Э. Бюрнуф — классами буддийских писаний, трудами, повествовательными произведениями, трактатами, книгами [Там же: 45-58]. В отечественном литературоведении типы буддийских текстов принято считать жанрами древнеиндийской литературы [см. Литературная энциклопедия 1929-1939 (аваданы, джатаки); Гринцер 1962; Воробьева-Десятовская, Шوماхмадов 2010; Александрова, Русанов 2014; Бурмистров 2020 и др.].

Из двенадцати древнеиндийских типов проповедей в ойратском сборнике выявлено семь типов: 29 текстов авадаан, 15 текстов джатак (, 6 текстов адбхута-дхармы, 6 текстов нидан, 1 текст вякаран. Кроме того, выявлено 6 текстов «хождений в ад» («видений ада») и 1 отрывок из древнеиндийского эпоса «Рамаяна». Ниже более подробно рассмотрим каждый из них.

Изучение *авадан* (*avadāna*) берет свое начало в труде «Введение в историю индийского буддизма» Э. Бюрнуфа. Исследователь, ссылаясь на определение основателя современной научной тибетологии, венгерского востоковеда Александра Чома де Кёриша [Csoma de Körös 1839] переводит термин *авадана* как *légende* «легенда», либо *récit légendaire* «легендарная история» и объясняет их содержание так: «Эти легенды обычно вращаются вокруг двух тем: объяснения нынешних действий прошлыми действиями и объявления о наградах или наказаниях, предназначенных для будущего за настоящие действия» [Burnouf 1876: 44-58]. В этой же работе Бюрнуф приводит толкование термина *авадана* китайскими исследователями: «слово авадана означает сравнение; это когда Татхагата, объясняя закон, заимствует метафоры и сравнения, чтобы прояснить его и сделать его более понятным»

[Burnouf 1876: 57]. Современные российские востоковеды М.И. Воробьева-Десятовская и С.Х. Шомахмадов термин авадана интерпретируют как «повествование о большой религиозной заслуге», и как «история обретения этой заслуги». Основываясь на определении слова *dāna* (второй части двусоставного слова *avadāna*) из «Энциклопедии Абхидхармы»¹²⁶, они переводят слово *avadāna* как «[повествование о] достойном (благодетельном) деянии» [Воробьева-Десятовская, Шомахмадов 2010: 66-67].

В специальном исследовании французского ученого М.Л. Фира «Аваданы и джатаки» [Feer 1884] отмечается существенный признак, определяющий жанровую специфику авадан: это показ фатальности, предопределенности всего существующего. «В истории настоящего времени Будда играет роль действующего лица или свидетеля; даже когда он знает этот факт только понаслышке, он все равно остается свидетелем: историю всегда рассказывает автор сборника. В рассказе о течении времени слово переходит к Будде: именно он — рассказчик; он не играет активной роли. Но он знает факты благодаря своей всеведущей памяти и ценит их. В общем, это авадана в чистом виде» [Feer 1884: 333-334]. М.Л. Фир отмечает, что, если Будда был причастен к событиям прошлого, о которых он рассказывает, то в этом случае авадана меняет характер, форму и становится *джатакой*. По мнению отечественного тибетолога Ю.М. Парфиновича, «в аваданах Будда Гаутама лишь демонстрирует окружающим прямую причинно-следственную связь между нынешними событиями и событиями далекого прошлого. Сам же он к данным событиям ни в настоящем, ни в прошлом никакого отношения не имеет» [Сутра о мудрости и глупости 1978: 10]. Сейчас принято отличать джатаки от авадан по признаку того, кто играет в повествовании роль главного героя. «В джатаках это сам Будда в одном из своих прошлых рождений, в аваданах же — кто-то из учеников или последователей Будды, причем в

¹²⁶ Трактат Васубандху «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы») – выдающийся памятник V в. н.э., имеющий первостепенное значение для истории индийской классической философской мысли.

нынешнем своем рождении, которое, однако, является следствием его поступков в прошлых деяниях» [Бурмистров 2020: 74].

М.Л. Фир, изучив санскритскую «Аваданапатаку» и выделив разновидности авадан (аваданы будущего или вьякарана; аваданы настоящего времени; аваданы прошлого; аваданы-джатаки), дает общее определение жанру *авадан* — «нравоучительное повествование, призванное проиллюстрировать причинно-следственную связь между поступками человека, совершенными им в прошлом и настоящем» [Feer 1884: 335]. Им же приведена композиционная структура авадан:

- 1) преамбула, в которой сообщается о месте пребывания Будды;
- 2) рассказ «о настоящем», поведанный кем-либо;
- 3) рассказ «о прошлом», поясняющий рассказ «о настоящем», произносимый Буддой;
- 4) заключение-наставление Будды по поводу событий, свидетелем которых он был и по поводу возникших воспоминаний.

М.И. Воробьева-Десятовская и С.Х. Шомахмадов нарратив авадан делят на три части: «сначала излагается настоящая ситуация; затем — обстоятельства в прошлом, обусловившие существующий ход событий; в третьей части — предсказание будущего и заключительное поучение, устанавливающее тождество действующих лиц “повествования о прошлом” и “повествования о настоящем” [Воробьева-Десятовская, Шомахмадов 2010: 66].

На основании этих исследований в сборнике «Сказание нектарного Учения» можно выделить 29 авадан (рассказы № 2, 3, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 22, 27, 28, 32, 33, 35, 36, 41, 46, 51, 52, 53, 59, 60, 61). Однако, в нем аваданы представлены в основном в сокращенном и трансформированном виде, в них изменился акцент самих повествований, произошла унификация организации текстов. Тексты подверглись существенным качественным изменениям идейного, композиционного и стилистического характера. В центре внимания автора-составителя те поступки героев, те события и

ситуации, которые наиболее значимы, с его точки зрения, для раскрытия тем повествования, остальные же дополнительные элементы опускаются или сокращаются как несущественные. Следует отметить, что аваданы в нашем сборнике используются преимущественно для иллюстрации тем рассказов о «низшей» и «средней» личности. В рассказах о «низшей» личности доминирует тема кармы, причинно-следственной связи, неизбежности наказания и воздаяния и бренности бытия. Рассказы сборника призваны показать бренность сансары, указать путь спасения и дать образец поведения идеальной монашеской личности, к которому они должны стремиться верующие. Наряду с религиозными, в этих рассказах звучат и светские мотивы, порицаются человеческие пороки: распутство, ложь, злословие, грубость, пустословие, алчность, злоба. Темы рассказов о «средней» личности представлены историями, проповедующими необходимость образцового поведения монахами для достижения состояния архата. Основным мотивом является отказ от всех земных привязанностей, желаний как единственно верный путь к прекращению страданий. Ниже рассмотрим две аваданы из «Сказания нектарного Учения»: о «низшей» и «средней» личности в сопоставлении с аналогичными повествованиями из его источника, «Кармашатаки» (Karmaśataka)¹²⁷ (см. *Табл. 4* и *Табл. 5*). Сравнительный анализ композиционной структуры авадан позволит нам показать, насколько в ойратском переводе сборника сократились сюжеты древнеиндийских авадан.

Табл. 4

Композиционная структура	Рассказ «Собака» из «Кармашатаки» (ч. I)	Рассказ № 2 из «Сказания нектарного Учения»	Рассказ № 35 из «Сказания нектарного Учения»
Экспозиция	Когда Благословенный (Будда) пребывал в Шравасте, в это время там же жил один богатый домохозяин, почитавший еретиков. У него родился сын с красивой внешностью. Тело его было хорошо сложено, приятное глазу: со светящейся золотистой кожей; с округлой головой; с длинными руками; с широкими	Когда Будда пребывал в мире, у одного богатого и милосердного домохозяина родился сын с красивой внешностью.	—

¹²⁷ «Кармашатака» как источник «Сказания нектарного Учения». См. ниже в параграфе 2.1 настоящего исследования.

	бровями; тонким и выдающимся носом		
	Когда сын только стал ходить, отец ему подарил щенка, который увидел еретиков, кусал их, а праведным монахам облизывал ноги.	Однажды мальчик, гуляя, принес домой щенка-суку и стал за ним ухаживать. Щенок, увидев еретиков, кусал их, но, когда видел праведных гелонгов, вертелся возле них, выражая свою радость.	—
	Будда и его ученики смотрят на мир глазами учеников и днем, и ночью.	Будда через своих последователей, постоянно знает о том, что происходит в мире.	—
Рассказ «о настоящем»	Однажды Шарипутра, взглянув на мир глазами своего ученика, понял, что пришло время просветить хозяина дома и его свиту, почитавших еретиков. Так он, взяв чашу для подаяния, отправился в этот дом за милостыней.	Однажды Шарипутра, поняв, что пришло время просветить этого домохозяина и его домочадцев, пришел к ним.	—
	Собака, увидев издали Шарипутру, вскочила и побежала к нему, как и другие монахи. Она лизнула его ноги и трижды обошла его, виляя хвостом.	Щенок, увидев издали Шарипутру, вскочил, подбежал к нему, выражая свою радость.	—
	Хозяин дома, увидев, как собака оказывает уважение Шарипутре, понимает, что настоящий монах является святым и приглашает его в дом.	Домочадцы, увидев, как щенок оказывает уважение Шарипутре, понимают, что он является святым и приглашают его в дом.	—
	Шарипутра дает домохозяину наставления Дхармы и учит его созерцать. Познав истину, хозяин дома снова и снова приглашает его и слушает Дхарму.	Шарипутра дает наставления Дхармы домохозяину и его домочадцам и учит их созерцать.	—
	Собака в это время тоже слушала Дхарму.	—	Шарипутра, подав маленькой собачонке-сукке остатки пищи из собранной милостыни, преподал ей Священное Учение
	Домохозяин, будучи благодарным собаке, хорошо о ней заботился.	—	Домохозяин, будучи благодарным собачонке, хорошо заботился о ней.
	Когда собака заболела и умерла, Шарипутра советует хозяину схоронить труп собаки в укромном месте, там, где ее никто не сможет увидеть. После смерти собака перерождается в дочь того домохозяина.	—	Когда собачонка умерла, она переродилась в дочь того же домохозяина.
	Повзрослев, дочь, не может спокойно слушать Дхарму и Шарипутра помогает ей раскрыть ее способности. Он раскладывает перед ней кости	—	Благодаря Учению Шарипутры девушка освободилась от пятисотлетнего животного рождения,

	собаки, и та вспоминает свое прежнее животное рождение. Девушка благодарит Шарипутру за освобождение ее от царства животного рождения и обретение великих добродетелей. Она посвящает себя Дхарме, становится монахиней и достигает состояния архата.		обрела великие добродетели, впоследствии став монахиней, достигла состояния архата.
Рассказ «о прошлом»	Монахи вопрошают Будду, «какое действие совершила монахиня в прошлом, что привело к ее рождению в виде собаки?». Будда им ответил, что в прошлом, она, не получив помощь от других монахинь, в ярости обозвала их собаками, что привело к тому, что она переродилась в собаку на пятьсот жизней. Перед смертью она пожелала родиться в богатой семье и достичь состояния архатства.	—	Во времена Будды Кашьяпы одна монахиня, не получив помощь от других монахинь, в ярости обозвала их собаками-суками, за что после смерти в течение пятисот рождений рождается собакой-сукой.
Заключение	Рассказ завершается речью Будды: «Итак, монахи, теперь, когда я сам стал равным пробужденному Будде Кашьяпе — равным по силе, равным в делах и равным в искусных средствах, — она угодила мне, а не огорчила меня, пошла вперед в самом моем учении, отбросила все омрачающие эмоции и проявила архатство. Это были ее прошлые деяния. Вы можете спросить: «Каковы ее нынешние поступки?» Рожденная собакой, она была переполнена радостью при мысли о Шарипутре. Из-за этого она родилась среди людей. Таковы ее нынешние действия» (<i>Karmaśataka I: 1</i>).	Рассказ завершается наставлением Будды: «все, кто практикует Священное Учение, должны понять, что духовное существо Будды возрастает из собственного духа» (<i>Список 1: 3а-4а</i>).	Рассказ завершается наставлением Будды: «все, кто практикует Учение, должны оставить чрезмерные грехи и усердствовать в чтении мантр» (<i>Список 1: 38б-39а</i>).

Синоптический анализ текстов показал, что позиции (экспозиция, рассказ «о настоящем», рассказ «о прошлом», заключение) рассказов № 2 и 35 ойратского сборника совпадают с индийским рассказом «Собака» из «Кармашатаки» (*Karmaśataka*). Сюжет из «Кармашатаки» по сравнению с ойратским отличается многособытийностью, описательностью, действие имеет более длительную протяженность во времени. Благодаря тексту-исходнику нам стало ясно, что рассказы №2 и №35 являются трансформированными отрывками одной аваданы, с разными заключительными сентенциями, отсутствующими в санскритской

«Кармашатаке»: в первом рассказе — все, кто практикует Священное Учение, должны понимать, что состояние будды можно достичь только практикуя Учение, а во втором рассказе — все, кто практикует Учение, должны оставить чрезмерные грехи и усердствовать в чтении мантр. Все элементы сюжета — красочные описания места действия, прямые характеристики персонажей в ойратском сборнике опущены; пространство и время событий уплотнены максимально. Из приведенной нами сравнительной таблицы видно, что индийский сюжет в ойратском сборнике получил буддийскую интерпретацию, подчиняясь основной дидактической установке данного цикла рассказов — дать мирянам образец такого поведения, следуя которому они обеспечили бы себе освобождение от уз сансары и вступления на путь Махаяны. Если рассматривать рассказы № 2 и № 35 как единый текст, то можно сказать, что ойратская версия сохранила четырехкомпонентную структуру индийской аваданы: 1. Краткая экспозиция (в ней сообщаются самые необходимые сведения о герое (щенок/собака) и месте действия (в доме домохозяина), в некотором смысле здесь присутствует характеристика героя (щенок, увидев еретиков, кусал их, но, когда видел праведных гелонгов, вертелся возле них и выражал им свою радость) и определяется его дальнейшее поведение (щенок встречает Будду и получает вместе с домохозяином Учение). 2. Рассказ «о настоящем» (собака после смерти переродилась в дочь того же домохозяина, повзрослев стала монахиней и достигла состояния архата). 3. Рассказ «о прошлом» (в прошлом монахиня, не получив помощь от других монахинь, в ярости обозвала их собаками). 4. Заключение. Структура рассказа «о настоящем» представляет собой причинно-следственный ряд. Завязка действия начинается с приходом Шарипутры в дом домохозяина. Весь жизненный путь героя представлен как цепочка состояний. Эпизоды взаимосвязаны между собой, каждый последующий как бы вытекает из предыдущего и является его следствием. Рассказ о «прошлом» отличает малособытийность сюжета. В основу его положен один эпизод из прошлой жизни героя, определивший его

последующее перерождение. Основным мотивом в рассказе выступает *мотив воздаяния* — плохое деяние монахини, «созрев», неизбежно оказывает свое действие на последующие ее пятьсот жизней в обличии собаки, до тех пор, пока полностью не исчерпалась ее мера содеянного.

Табл. 5

Композиционная структура	Рассказ «Портной» из «Кармашатаки» (ч. I)	Рассказ № 13 из «Сказание нектарного Учения»
Экспозиция	Когда Будда был в Шравасти, там жил один домохозяин. Жена домохозяина родила ребенка-калеку, который не мог ходить. Так как он передвигался ползком его называли «Пангу» (букв. 'человек, который ползает'). Отец выучил сына на портного, чтобы тот мог зарабатывать себе на жизнь.	В давние времена у одного домохозяина родился сын-калека. Отец выучил сына на портного, и тот стал искусным мастером.
Рассказ «о настоящем»	Однажды жена другого домохозяина в отсутствии своего мужа пригласила Пангу, чтобы починить изорванный подол платья. Платье накануне было одолжено ее мужем на праздник. Внезапно вернулся ее муж и она, испугавшись его, запечатала Пангу в корзину.	Однажды один человек унес портного-калеку домой, чтобы тот ему починил одежду. Когда портной закончил свою работу его забрали в другой дом. После работы портного посадили в корзину и запечатали отверстие.
	Ночью в дом ворвались вору и украли эту корзину. Так как корзина была плотно запечатана и была тяжелой, они подумали, что она полна драгоценных камней.	Ночью в дом забрался вор и унес корзину, подумав, что в ней много сокровищ. Портному показалось, что его несут домой, и он всю дорогу молчал.
	Когда они ехали, взошла луна, и человек, сидевший внутри корзины, начал мочиться. Моча просочилась через корзину и начала вытекать наружу. Они подумали, что это волшебный кристалл воды, который капает при лунном свете.	Вор, дойдя до опушки леса, решил немного отдохнуть, и увидел, как лунный свет упал в дырочку корзины. Вору показалось, что там точно находится лунный камень или же горный хрусталь. Обрадовавшись, он потряс ношу.
	Вору, принеся корзину своему главарю, стали хвастаться, что нашли корзину, полную драгоценностей и это им хватит на семь поколений.	Вор, встретившись со своими товарищами, стал хвастаться, что нашел корзину с сокровищами, которая поможет им избавиться на многие годы от бедности.
	В корзине сидел Пангу, как и положили. Вору рассердились и во всем обвинили Пангу, что он сделал их несчастными. Они были в отчаянии. Те, кто остался, впали в истерику, смеялись над бандитами, бродившими по ночам, и говорили: «О, какое несчастье! Как жалко!» Вору решили принести калеку Пангу в жертву якше.	Вору, открыв корзину, обнаружили вместо сокровищ портного-калеку в рваной одежде. Все стали смеяться над вору, принесшим корзину. Калекка попросил вора отнести его домой. А вор, рассердившись, решил принести калекку в жертву якше.
	Когда вору взяли длинные острые ножи, Пангу в отчаянии обратился мольбой Будде.	Когда вор взмахнул мечом, калекка очень испугался и стал усердно молиться и искать Прибежище в Трех Драгоценностях.
	Будда, услышав мольбу Пангу, превращается в якшу и спасает его от смерти. Пятьсот воров, услышав проповедь Будды, становятся его последователями. Пангу также желает	Будда, услышав его мольбу, превратился в якшу и спас его от рук пятисот воров. Они, услышав проповедь Будды, стали его последователями. Калекка-портной также пожелал стать учеником Будды, только в

	стать последователем, но в здоровом теле. Будда, прознав его мысли, тут же исцеляет. Пангу с помощью усердия, практики и усилий, достигает состояния архатства.	здоровом теле. Будда, прознав его мысли, тут же исцелил его. Юноша, став монахом, слушая Учение, прилежно занимался и достиг состояния архатства.
Рассказ «о прошлом»	Причиной рождения Панги калеккой послужила обида младшего брата на старшего, уверовавшего в Будду. В обиде он сравнил брата с калеккой, сидящим дома (<i>Karmaṣataka I: 12</i>).	Причиной рождения юноши калеккой послужила обида младшего брата на старшего, уверовавшего в Будду. В обиде он назвал брата безногим и поэтому в течение пятисот лет он рождался безногим. Монахом он стал во времена Будды Кашьяпы.
Заключение	—	Рассказ завершается сентенцией, что нужно избегать грехов, пустословия и усердствовать в чтении мантр (<i>Список I: 11б-13а</i>).

В синоптической развертке все позиции двух текстов совпадают текстуально, за исключением отсутствия в сюжете ойратского рассказа второй части «Портной». Сюжет рассказа из «Кармашатаки» более развернутый, он отличается от ойратского многособытийностью, описательностью, действие имеет более длительную протяженность во времени. Благодаря тексту-исходнику становятся понятными подробности развития настоящего сюжета. К примеру, в санскритском рассказе более подробно описан эпизод жертвоприношения якше разбойниками: «они расстилают перед якшей круг из коровьего навоза и ставят горшки, наполненные горящими благовониями, цветами и ритуальными подношениями. Затем они берут длинные острые ножи и ставят портного-калеку перед якшей, чтобы тот начал ритуал». Заключительная часть древнеиндийского сюжета в ойратском сборнике трансформирована, ойратский рассказ завершается буддийской поучительной сентенцией: «избегать грехов, пустословия и усердствовать в чтении мантр». Сравнительный анализ композиционных структур двух текстов показал, что ойратский рассказ, несмотря на свою краткость, сохранил все четыре компонента, присущие жанру авадана: 1. краткая экспозиция содержит сведения о рождении героя в семье домохозяина и определяет его дальнейший путь; 2. рассказ «о настоящем» (герой в облиции калекки-портного); 3. рассказ «о прошлом» (герой в облиции младшего брата); 4. заключение. Композиционная модель рассказа «о настоящем» представляет собой, как и в предыдущем примере причинно-следственный ряд. Рассказ «о настоящем»

является следствием совершенного греховного деяния в прошлой жизни героя. Рассказ «о прошлом» в ойратском сборнике отличается от рассказа из «Кармашатаки» только одним эпизодом из прошлой жизни героя. Основным мотивом в рассказе выступает *мотив воздаяния* — плохое деяние младшего брата, «созрев», неизбежно оказывает свое действие на последующие его пятьсот жизней в облики калеки.

Таким образом, в основе рассказов, относящихся к жанру авадамы, лежит свойственное буддизму представление о том, что удел человека, а точнее живого существа, в настоящем определяется поступками, совершенными в прошлых рожденьях. Главная идея этих рассказов заключается в объяснении людям взаимосвязи деяний, совершенных при жизни, и последующих перерождений. «Любые деяния, “созрев” (по терминологии буддизма), неизбежно будут оказывать свое действие на последующее бытие живого существа до тех пор, пока полностью не исчерпается мера содеянного, дурного или хорошего, и нет силы, которая могла бы отвратить это» [Сутра о мудрости и глупости 1978: 11]. Из всего сказанного можно сделать вывод, что большинство рассказов «Сказания нектарного Учения», относящихся к авадамам, несмотря на свою краткость, все еще сохраняют четырехкомпонентную структуру авадамы (экспозиция, рассказ «о настоящем», рассказ «о прошлом», заключение), основные принципы изображения событий — контраст, прием нагнетания, сжатость и динамичность.

Автор-составитель сборника для иллюстрации «средней» личности кроме авадамы использует рассказы о «хождении в буддийский ад». Сюжет видений буддийского ада, зародившийся в Индии в III в. н.э., проделав долгий путь во времени и пространстве, широко распространился в письменной традиции народов Востока. Пять наиболее известных и популярных среди монгольских народов сочинений, включающих описания хождений в буддийский ад, опубликованы А.Г. Сазыкиным в книге «Видения буддийского ада» [Видения буддийского ада 2004]. «Старейшей среди историй о хождениях

в буддийский ад считается индийская легенда об одном из ближайших учеников Будды Шакьямуни по имени Молон-тойн, посетившим в поисках своей умершей матери все области буддийского мира, в том числе и ад» [Ойратская версия... 2013: 7]. Ойратская версия «Истории о Молон-тойне» XVIII в., хранящаяся в Институте восточных рукописей РАН, исследована и опубликована Н.С. Яхонтовой [Ойратская версия «Истории о Молон-тойне» 1999].

В сборнике «Сказание нектарного Учения» представлено шесть **историй о «хождении в ад»**: «Рассказ о двух племянниках Ананды» (№ 20); «Рассказ о женщине-прете» (№ 26), «История о Ду Баясхуланге» (№ 33), «Мать сановника Илгугсан Оюн» (№ 42), «Отвращение от мирских желаний» (№ 43), «История о Молон-тойне» (№ 62). Сюжеты данных рассказов рассмотрены нами в отдельном параграфе настоящей диссертационной работы (см. 3.1 «Мотив посещения ада в ойратском сборнике «Сказания нектарного Учения»»). Общую структурную модель историй «хождения в ад» можно представить следующим образом: недостача, отлучка, посещения ада, возвращение. В композиции эти функции распределяются на двух уровнях. На первом дается краткая экспозиция, представляющая сведения о герое и месте действия. В ней также может объясняться причина рождения человека претом в аду. Повод к изменению места действия дается в завязке. Основное действие разворачивается на втором композиционном уровне, где приводится описание хождения главного героя по аду, здесь мы видим картины адских мук грешников, которые совершили плохие деяния в прошлом рождении. На этом уровне рассказы по содержанию различаются: в рассказах № 20, 33, 43 — это сцепление самостоятельных эпизодов, содержащих описание различных видов наказания грешников в аду, и историй, объясняющих причину их подобного перерождения, и обращение грешников к герою за помощью; в рассказах № 26, 42, 62 — это сцепление однотипных поступков главного героя, который в поисках матери преодолевает на своем пути различные препятствия. В рассказах № 20 и № 33 главные герои вместе с Буддой и его

учениками посещают не только ад, но и рай. Перед героями стоит выбор, где им переродиться после смерти. Развязка и завершение повествования связываются с возвращением героя из ада (рая). Основной чертой героя является его исключительное рвение в постижении буддийского учения, которое освободит его от уз сансары, а также — миссия освобождения других грешников от плохих перерождений и становления их на путь буддийского спасения. Последнее очень ярко выражено в рассказах № 26, 42, 62, где сыновья вызволяют своих матерей из ада. Они, благодаря своей духовной практике и опыту, очищают карму своих матерей (дают матери-прету совет; строят мандалу, возводят ступу, оказывают почести святым, молятся) и тем самым улучшают их следующее перерождение. В исследуемом сборнике рассказы, связанные с хождением в буддийский ад, сохраняя основные признаки авадан и агиографических сочинений, претерпели в своем повествовательном содержании структурные изменения: в них сокращается и упрощается сюжетная схема, видоизменяется композиция, меняется функциональность отдельных компонентов, изъято изображение перемещения героя в ад, сокращены описания страданий в аду, не во всех рассказах дано объяснение причины рождения человека в аду в виде прета. Тексты приобрели лаконичность, сжатость.

Среди рассказов «Сказания нектарного Учения» пятнадцать текстов относятся к **джатакам** (рассказы № 1, 4, 8, 10, 21, 23, 24, 30, 37, 38, 39, 40, 45, 55, 56, 57). Характерной чертой джатак является роль главного героя в повествовании. Активным действующим лицом «рассказов о прошлом» и участником событий, послуживших поводом для таких историй, выступает Будда Гаутама [Парфионович 1978: 13]. Джатаки (санскр. *jāta* букв. ‘рождение’, тиб. *skyes pa'i rabs id.*) — это особый жанр буддийской литературы, он широко изучен в зарубежной и отечественной науке [Минаев 1872; Foucher 1955; Волкова 1962; Behm 1971; Хохлова 1972; Парфионович 1978; Garrett Jones 1979; Джатаки 1979; Цендина 1984; Ohnuma 1998; Бичеев 2011; Джатаки 2003; Меняев 2007; Максимова 2023 и др.]. Данный жанр

зародился в Древней Индии и получил широкое распространение в различных странах азиатского региона. Ю.М. Осипов, описывая джатаки, отмечает, что они являются результатом своеобразного синтеза народной мудрости и проповеднического дара религиозных наставников. «Доступность и занимательность фабулы, эластичность формы, близость к народной почве (и в словесно-художественном, и в религиозном смысле) — все это в значительной мере определяло широчайшую популярность и продуктивность как стержневых сюжетов, так и самих текстов» [Осипов 1980: 100]. Джатаки, будучи ведущим жанром древнеиндийской повествовательной литературы классического периода, отличались чередованием прозы и стихов (*gāthā*). Композиционную структуру джатак востоковеды А.В. Парибок и В.Г. Эрман делят на пять структурных блоков: «1) «нынешний сюжет» (вводная история, из которой читатель узнает, при каких обстоятельствах и по какому поводу поведал Будда своим ученикам нижеследующий рассказ об одной из своих прошлых жизней); 2) «прошлый сюжет» (основная часть джатаки, рассказ, влагаемый в уста самому Будде); 3) «*gāthā*» (стихотворная часть джатаки, выделяемая как самостоятельная, хотя она обычно перемежается с прозой); 4) грамматический комментарий к гатхам, выходящий за пределы художественного текста; 5) заключительная «связывающая» часть (в ней рассказчик Будда отождествляет себя, а также каких-либо своих современников с персонажами «прошлого сюжета»)» [Джатаки 2003: 7]. Данная композиционная структура показывает, что джатаки сборника «Сказания нектарного Учения» утратили основные структурные элементы классической буддийской джатаки. Стихи «*gāthā*» с грамматическими комментариями встречаются лишь в семи рассказах № 6, 25, 27, 28, 31, 37, 38. Практически во всех джатаках отсутствует «прошлый сюжет». Сохраняются лишь «нынешний сюжет» и заключительная «связывающая» часть. Следует отметить, что в рассказах № 8, 24, 37, 38, 39, 45 в заключительной части отсутствует отождествление рассказчика-Будды, и только благодаря

источникам («Кармашатака», «Аваданашатака», «Палийские джатаки» и др.) можно понять, что это джатаки.

Е.А. Хамаганова пишет, что в джатаках говорится о творении добродетелей на благо всех живых существ, они повествуют о прежних рождениях Будды. Она предлагает выделять две группы, исходя из мотивировки жертвования. В первую она включает истории, в которых главный герой приносит себя в жертву по просьбе просителя, то есть мотивировка действия диктуется извне. Во вторую — рассказы, где бодхисаттва приносит сам себя в жертву, движимый внутренним порывом, то есть мотивировка действия диктуется изнутри [Хамаганова 1986: 99-100]. Эти две группы мотивировки жертвования присутствуют в джатаках «Сказания нектарного Учения». Ниже рассмотрим данные группы мотивировки жертвования на примере рассказов из ойратского сборника в сопоставлении с сюжетами предполагаемых их источников (см. *Табл. 6*).

Табл. 6

Палийская джатака о муже добродетельном	Рассказ «Царь» из «Кармашатаки» (ч. X)	Рассказ №4 из «Сказания нектарного Учения»
В давние времена в городе Варанаси после кончины царя взшел на престол его сын под именем Махасилава, то есть «Высокодобротельный», так как он всецело был предан дхарме и царствовал в полном с ней согласии. Он сам, своими руками, раздавал милостыню, хранил верность нравственным обетам, соблюдал посты, был исполнен любви, терпимости и милосердия — словом, управляя царством, был столь же ласков со всеми своими подданными, как отец, ласкающий сына.	В давние времена в городе Варанаси жил царь по имени Махендрасен. Правил он царством в согласии с Дхармой, мягко и милосердно. Сам царь был сострадающим и любил живых существ. Ему помогали различные духи, пускали потоки дождя для расцвета зерновых культур. Царство его было процветающим и счастливым.	В давние времена в городе Варанаси жил один хан по имени Ике Эркету. Он был сострадательным ко всем живым существам, подавал им милостыню и совершал различные добродетельные деяния.
Однажды он изгнал советника, который дурно себя повел во внутренних покоях. Впоследствии этот советник, став советником бенаресского царства, уговаривает царя Косалы напасть на царство Махасилавы.	—	—
Царь Косалы под влиянием советника нападает на страну	Один из соседних царей жил несправедливо, он пытал свой народ	Однажды в его государство вторгся другой хан со своим

<p>царя Махасилавы. Могущественный царь Варанаси, имея почти тысячу непоколебимо стойких, мужественных, искусных в ратном деле воинов, не стал выступать против врага. Он велел распахнуть городские ворота, сев на трон, стал ждать прихода царя Косалы.</p>	<p>и облагал его тяжелыми налогами. Вскоре его народ переселился в страну милосердного царя Махендрасены. Соседний царь, разозлившись, решил начать войну с царем Махендрасены. Царь Махендрасен, будучи милосердным, не стал жертвовать своим народом и никого убивать, поэтому уходит в лес.</p>	<p>большим войском. Ике Эркету хан, чтобы никто из его подданных не пострадал в войне, добровольно оставляет свое ханство и уходит в дремучий лес.</p>
<p>Царь Косалы, войдя в дворец, приказывает схватить царя Махасилаву и его советников, зарыть в землю, чтобы торчали только их головы. Ночью на них нападают шакалы, царь, вонзив зубы в горло шакала, побеждает его. Шакал, спасаясь от царя, вырыл его тело. Далее царь помогает яххам (якшам) поделить мертвеца, они же в свою очередь излечивают его, подносят ему одежду и драгоценности. С помощью волшебства его незаметно доставляют в ложе вражеского царя Косалы.</p>	<p>Соседний царь, поделил добычу между войнами, и стал править этим государством. С началом его правления в стране наступает голод</p>	<p>Вражеский хан обрадовался, разделил все имущество между войнами, стал править тем государством. С началом его правления в стране наступает голод.</p>
<p>—</p>	<p>В то время в отдаленной горной деревне жил один бедный брахман, который был лишен средств и не мог обеспечить свою многодетную семью. Он отправляется из Варанаси в лес на поиски милосердного царя Махендрасена.</p>	<p>В то время в той стране в горах жил один бедный многодетный брахман, который не мог прокормить свою семью. Брахман отправляется в лес на поиски милостивого Ике Эркету хана.</p>
<p>—</p>	<p>Царь-бодхисаттва не может ничем помочь брахману. Брахман пытается покончить собой, повесившись на веревке. Царь-бодхисаттва спасает его и придумывает, как спасти семью брахмана от голода. Брахман по настоянию царя связывает его и ведет во дворец вражеского царя за получением вознаграждения.</p>	<p>Встретившись с бедным ханом, брахман разочаровывается в нем, так как тот ничем не мог ему помочь. Отчаявшись, он пытается покончить с собой, повесившись на своем поясе. Ике Эркету хан спасает его от смерти и предлагает ему взять его в плен и отвести к хану. За поимку хана ранее было обещано вознаграждение. Вознаграждение могло спасти от голода семью брахмана. Брахман соглашается с предложением Ике Эркету хана, связывает его и приводит во дворец.</p>
<p>Царь Косалы, испугавшись, признает царя Махасилаву и возвращает ему его царство, сам же возвращается в свою страну</p>	<p>Соседний царь, увидев перед собой здорового и крепкого Махендрасена, понимает, что царь сострадатель и жертвует</p>	<p>Вражеский хан, поняв, что Ике Эркету хан сострадательный, освобождает его, просит у него прощения и возвращает ему его</p>

Косалу, а коварного советника наказывает.	собой ради живых существ. Соседний царь раскаивается, что причинил вред чистому существу, царю Махендрасене. Возвращает ему страну, корону и сажает вновь его на львиный трон ¹²⁸ . Махендрасен, став царем, дает брахману гору богатства, направляет его на путь десяти добродетельных благодеяний и утверждает его в непревзойденном, высшем благополучии нирваны.	государство. Брахман от Ике Эркету хана получает богатство и тем самым спасает свою многодетную семью от голода.
Царь Махасилава, вернув свое царство, наставляет никогда не терять надежду и неизменно быть мужественным и стойким. Завершая наставление в дхарме, Будда объясняет слушавшему бхикку ¹²⁹ суть четырех благородных истин.	—	—
Будда: «Коварным советником был Девадатта, царскими советниками — ученики и последователи Будды, добродетельным же царем Махасилавой был я сам» [Джатаки 1979: 119-126].	Будда: «Монахи, я тот, кто был тогда царем Махендрасеной и жил жизнью бодхисаттвы» (<i>Karmaśataka X: 2</i>).	Будда: «Ике Эркету ханом того времени был я» (<i>Список 1: 46-66</i>).

При сравнении сюжета четвертого рассказа ойратского сборника (*Список 1: 46–66*) с индийскими текстами («Джатака о муже добродетельном» (Джатаки 1979: 119–126), «Царь» (*Karmaśataka X: 2*) видно, что они близки друг другу мотивом жертвования царя-бодхисаттвы во имя высшей цели — спасения живых существ, а именно в целях спасения своего народа. Мотивировка действий диктуется по-разному: в первой ситуации царь-бодхисаттва приносит себя в жертву, движимый внутренним порывом, то есть мотивировка действия диктуется изнутри (милосердный царь, чтобы никто не пострадал в войне, уходит жить в лес, питаясь кореньями и плодами); во второй ситуации царь приносит себя в жертву по просьбе бедствующего просителя-брахмана, то есть мотивировка действия диктуется извне. У царя есть сильное войско, но он не желает гибели людей, поэтому добровольно отдает государство вражескому предводителю. В тексте палийской джатаки

¹²⁸ Львиный трон в буддизме символизирует непобедимость дхармы.

¹²⁹ Бхикку — буддийский монах.

царь открывает ворота и встречает врага сидя на своем троне, а в рассказах «Кармашатаки» и «Сказания нектарного Учения» царь уходит в лес, живет, питаясь лишь кореньями и плодами. Сюжет рассказа из «Кармашатаки» объясняет нам причину нападения вражеского царя на страну царя Варанаси: народ вражеского царя из-за тяжелых налогов переселился в благополучную страну царя Варанаси. Чтобы вернуть народ и наказать милосердного царя, вражеский царь вторгается в Варанаси. Рассказы «Кармашатаки» и ойратского сборника близки также второй ситуацией, когда царь приносит себя в жертву по просьбе бедствующего просителя-брахмана, настоящая мотивировка действия диктуется извне. В эпилоге всех трех текстов поясняется, что главным героем был сам Будда в одном из своих прошлых рождений. Это четко показывает, что настоящие рассказы относятся к дидактическому жанру — джатаки. Сравнительный анализ сюжета ойратского рассказа с аналогичными рассказами из заимствованных индийских сочинений, переведенных на тибетский язык, демонстрирует, как в процессе исторического развития менялась структура сюжета, соотношение составляющих ее элементов (к примеру, во втором и третьем текстах отсутствует наставление Будды). Предполагаемый текст-источник из «Кармашатаки» имеет несомненные художественные достоинства. Модель композиционной структуры этих рассказов одинакова: экспозиция (указание времени, места действия, представление героя), недостача (проситель является к главному герою), ликвидация недостачи (жертвование), воздаяние (вражеский царь, уверовав в силу духа царя Варанаси, возвращает ему его царство).

Десятый рассказ из «Сказания нектарного Учения» относится ко второй группе джатак, где бодхисаттва-черепаха приносит сама себя в жертву, мотивировка действия диктуется изнутри. Бодхисаттва-черепаха представлена как воплощение высших моральных качеств: милосердия, сострадания, самопожертвования во имя спасения других живых существ (см. *Табл. 7*).

Рассказ «Муравьи» из «Кармашатаки» (ч. IV)	Рассказ № 10 из «Сказания нектарного Учения»
В давние времена на берегу одной реки жила черепаха, которая была сострадательной ко всем, любила всех живых существ. Она ползала по суше и плавала в воде.	В давние времена на берегу одной реки жила черепаха, она ползала по суше и иногда плавала в воде.
Однажды, когда она уснула на суше, ее увидел один муравей. Он привел собой восемьдесят тысяч других муравьев, и они стали ее есть.	Однажды, когда она лежала на суше, ее увидел один муравей и рассказал о ней. Он привел с собой тьму муравьев, и они стали ее есть.
Бодхисаттва-черепаха из-за любви к живым существам не стала возвращаться в воду, так как этим поступком она могла убить много жизней. Она решила пожертвовать собой во имя их спасения.	Бодхисаттва (черепаха), проявив сострадание к голодным муравьям, оставшись на суше, пожертвовала собой ради их спасения.
Когда восемьдесят тысяч муравьев стали ее поглощать, она, молясь, просила Будду стать татхагатай ¹³⁰ , архатом, полностью пробужденным буддой, наделенным совершенным знанием и совершенным поведением, сугатой ¹³¹ , знающим мир, укротителем людей, колесничим, непревзойденным, учителем людей и божеств, благословенным Буддой. Став защитником, направлять слепых на истинный путь. Насыщение муравьев своей плотью и кровью черепаха сравнивает с насыщением вкуса святой Дхармы, утверждающей их в непревзойденном, высшем благополучии нирваны.	Перед смертью она произнесла молитвенное пожелание: «Ая, пусть этому корню добродетели исчезнет все невежество мира, всем этим руководясь, да преисполняться все живые существа благоденствием. В то время, когда я стану буддой, пусть они насытятся нектаром моего Священного Учения».
Черепахой был сам Будда, а восемьдесят тысяч муравьев — восемьдесят тысяч божеств. Будда, насытив божеств вкусом святой Дхармы, утвердил их в высшем благополучии нирваны. (<i>Karmaśataka IV: 3</i>).	Черепахой того времени был Будда, многочисленными муравьями — многочисленные тенгрии. В заключительной сентенции рассказа, говорится, что ради блага живых существ не стоит жалеть даже свое собственное тело.

Сравнение десятого рассказа ойратского сборника с первой историей «Муравьи» показывает их текстуальную идентичность, сохранение их общей сюжетной схемы: 1. краткое введение о месте действия (на берегу одной реки) и представление главного героя (черепаха); 2. мотив «жертвования» (черепаха-бодхисаттва, проникшись к муравьям состраданием, решает спасти их, пожертвовав своим телом, чтобы обеспечить их пропитанием и тем самым помочь им спастись от голода); 3. мотив «воздаяния» (черепаха за совершенный подвиг перерождается в Будду, становится архатом). Рассказ «Сказания нектарного Учения» завершается сентенцией: «ради блага живых существ не стоит жалеть даже свое собственное тело», что соответствует

¹³⁰ Татхагата (санскр. tathāgata букв. 'тот, кто таким образом ушел/пришел') — эпитет Будды Шакьямуни (*Karmaśataka*).

¹³¹ Сугата (санскр. sugata. букв. 'Ушедший в блаженство') — эпитет будды (*Karmaśataka*).

«Ламриму», а именно практике «высшей» личности: порождение бодхичитты¹³², то есть стремления достичь Пробуждения во благо всех живых существ. Во второй «муравьиной» истории (*Karmaśataka IV: 36*) животным-бодхисаттвой представлена ящерица, жертвующая себя, как и черепаха, муравьям. Следует отметить, что сюжеты с животными-бодхисаттвами являются довольно распространенными в индо-тибетской литературе и ее переводах. В «Дзанлундо» («Сутре мудрости и глупости») животными-бодхисаттвами, жертвующими собой ради спасения других живых существ, выступают: дикий зверь Кунт [Rockhill 1897: 5]; рыба-монстр [Rockhill 1897: 5].

Сопоставление джатак из «Сказания нектарного Учения» с древнеиндийскими джатаками позволяет отметить, что они подверглись существенным сокращениям. Практически все функции сокращены, даже главный эпизод жертвования представлен в ойратском сборнике очень сжато и сухо, в кульминации отсутствует «резонирующая среда», которая обычно достигается другими героями (близкие, родственники, ханская свита, подданные, ученики и др.), выражающими свои эмоции по поводу поступка героя. Так, в рассказе № 36, когда хан Амугулангийн Цок воткнул и зажег в своем теле тысячу лампад, принеся тем самым жертву Трем Драгоценностям, никто не сотрясался его намерением, не отговаривал его, чтобы он отказался от такого шага. А в джатаке из «Сутры о мудрости и глупости» царские жены, сыновья, свита, советники, сложив ладони пытаются отговорить царя страны Джамбудвипы не слушаться брахмана и не вставлять в свое тело тысячу светильников [Сутра о мудрости и глупости 1978: 24-26]. В ойратском сборнике опущены различные описания, что значительно экономит речевые средства выражения. Композиция всех рассмотренных джатак подчинена максимальному раскрытию положительных качеств главного героя — бодхисаттвы.

¹³² Бодхичитта (санскр. bodhi-citta 'воля к Просветлению', тиб. byang chub kyī sems *id.*, ойр. bodhi sedkil) — пробужденное состояние ума.

В рассказах № 5, 34, 48, 54, 58, 63 нашего сборника будды и бодхисаттвы, чтобы объяснить суть буддийского учения часто прибегают к чудесам. В трактате Асанги данный тип наставлений называется **adbhuta-dharma** «рассказы о чудесах»: повествование о высших и сверхъестественных деяниях шраваков, бодхисаттв и тахагат [Бурмистров 2020: 76-77]. В этих рассказах разъясняется, что все предметы сансары не истинны, не вечны и рассматривать их нужно как иллюзию.

В шести рассказах (№ 17, 25, 31, 47, 49, 50) последователи Будды с вопросами обращаются к самому Будде и получают на них конкретный ответ. Настоящий тип наставлений в трактате Асанги «Компендиум Абхидхармы» называется **nidāna** «рассуждение»: «то, что сказано [Буддой] на вопрос, или установление предписания вместе с его причиной» [Бурмистров 2020: 73]. С.Л. Бурмистров объясняет суть настоящего жанра «прояснить для ученика какой-то вопрос, и здесь проповедник уже не прибегает к методам суггестии, опирающимся на работу с ритмом слова или интонацией, а дает вполне рациональный ответ на прямой вопрос слушателя» [Бурмистров 2020: 73]. В рассказе № 17 домохозяин Куода и его сын, опечалившись на сансару, обращаются к Будде и тот им отвечает, что «сансара не вечна, подобна разрушению пчелиного улья, придерживающиеся постоянства подвержены разрушению. Те, кто недолго страдает по [сансаре] избавятся от страдания»; в рассказе № 31 Будда обратившимся к нему хану Сайн Сара и его сыну объясняет как им усмирить их врага («цепляние за „я“»; рождение, старость, болезнь и смерть; пять ядов „нисваниш”). Основой является парамита мудрости (меч мудрости): «В стране веры нужно дать сражение нравственности, сесть на коня усердия и облачиться в доспехи терпения. В городе Созерцания держа меч мудрости, встречать [врага] десятью действиями Учения, нападать и рассекать его»; в рассказе № 47 Будда отвечает на вопрос монахинь-гелонгов, почему он Уцукэн Хаалгу, знавшего только одну мудрость «О-боро-нья-да О-сан. Оботри пыль, очисти свою нечистоту», возвел в архаты: «пыль — это не пыль от земли, а пыль страстных желаний,

все мудрые должны оставить ее и тогда не будет пыли в трех мирах»; в рассказе № 49 гелонги Кир угей и Хара-Ябудалту, не зная как избавиться от сансары, обращаются к Будде и получают от него следующий ответ: «если при посредстве благих воззрений уразумеешь смысл, то избавишься от сансары, а без мысли и воззрений не будешь в силах исполнить никаких деяний»; в рассказе № 50 монахи по имени Нарани Герел и Бадмин Ой, проникая в смысл свойства пустоты и не зная как достичь святости будды, обращаются к Будде и он объясняет им: «Стяжавшие собрание добродетелей получают высшее перерождение и возмездие за добродетельные дела, возвращаются в мире перерождений, упражняющиеся же в созерцаниях убивают все материальное и приобретают святость будды». В 25 рассказе Будда вопрошающему отвечает посредством стихов (*gāthā*): «Поминаемый (?), пришедший от печалей / Прервет весь, от рождения скорбный, орчилан (сансара). / Кто вникнет (в это) мыслью прямой, новой и сосредоточенный. / Тот найдет беспрепятственное спокойствие навеки» (*Перевод: 26а*).

Рассказы № 2, 20, 35, 45, 59, 64 демонстрируют нам прошлую жизнь учеников Будды (Шарипутра, Ананда, Молон-тойн, Субхути, Махакашьяпа¹³³) в различных прежних существованиях, в далеком прошлом и в разных местах. Такого рода рассказы в трактате Асанги называются **vyākaraṇa**, «они приводят слушателя к мгновенному проникновению в смысл сутры, средством для чего служат повествования о деяниях будд, бодхисаттв и проповедников Дхармы» [Бурмистров 2020: 71]. Ярким образцом данного типа буддийской проповеди является рассказ № 45, где Шарипутра, Ананда и Молон-тойн пытаются накормить монаха по имени Умусун Теджилту, который в прежней жизни отнял пищу у матери и впоследствии в течение пятисот перерождений питался только пеплом. Шарипутре все же удается накормить «Питаемого пеплом» перед его уходом в нирвану.

¹³³ Махакашьяпа (санскр. mahākāśyapa букв. 'Хранитель Света', тиб. 'od srung chen po id., ойр. gerel sakiqci id.) — один из десяти великих учеников Будды.

Среди рассказов «Сказания нектарного Учения» имеются истории, взятые из таких произведений древнеиндийской светской литературы, как «Панчатантра» и «Рамаяна». Рассказ № 44 о сотворении ненастоящего сына Рамана-хана является видоизмененным эпизодом знаменитого древнеиндийского эпоса «Рамаяны», в котором говорится, что Сита, находясь в изгнании, в обители мудреца Вальмики родила двух прекрасных как утренняя заря мальчиков Кушу и Лаву — сыновей великого Рамы [The Ramayana of Valmiki: XVII].

Таким образом, буддийские тексты сборника «Сказание нектарного Учения» можно отнести к семи жанрам, представленным в древнеиндийском философском трактате «Компендиум Абхидхармы». В основу классификации преданий были положены тематический и композиционный принципы, что позволило нагляднее продемонстрировать их жанровую специфику. Проведенное исследование показало, что рассказы ойратского сборника представляют собой переработку жанров древнеиндийской литературы: аваданы, истории о «хождении в ад», джатаки, абдхута-дхармы, ниданы, вяжараны, эпос. В подаче сюжета большинство повествований в связи с сокращением текста значительно отошло от канонических установок, которые были разработаны применительно к классическим джатакам и аваданам. Они подверглись существенным качественным изменениям идейного, композиционного и стилистического характера. В итоге, в центре внимания автора-составителя остались наиболее значимые с его точки зрения для раскрытия тем повествования поступки героев, события и ситуации, остальные же, дополнительные, элементы были опущены или сокращены как несущественные. В структуре рассмотренных рассказов следует отметить переплетение двух элементов повествования, где занимательность сюжетного повествования сочетается с назидательностью и поучением. Иллюстрация содержания рассказов помогала слушателям понять основные положения «Ламрима».

Глава II. Сюжеты и персонажи рассказов

«Сказания нектарного Учения»

2.1 Источники сюжетов¹³⁴

Вопрос о мировом влиянии санскритской литературы и проникновении ее сюжетов в том или ином трансформированном виде в различные национальные литературы не считается новым: еще в 1859 г. немецкий санскритолог Теодор Бенфей (1809–1881) в своем труде «Pantschatantra: fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen» («Панчатантра: пять книг индийских басен, сказок и рассказов») показал миграцию санскритских тем и сюжетов по всему миру, то есть заложил основание «теории заимствований» и совершил тем самым переворот в исследовании литературы и фольклора. Он писал, что «индийские рассказы и сказки распространились по всему миру еще до X в. После мусульманского вторжения в Индию устная традиция уступила место литературной. Индийские повествования были переведены на арабский язык и относительно быстро распространились в исламском мире, а благодаря их многочисленным контактам с христианами и по всему миру. Еще в большем масштабе индийская литература распространилась благодаря своему влиянию на буддийскую литературу. Через нее она проникла в Китай, Тибет и Монголию. Монголы правили Европой почти двести лет и тем самым открыли широкие ворота для проникновения индийских сюжетов в Европу. Итак, с одной стороны ислам, с другой — буддизм, помогли распространить индийские рассказы и сказки по всему миру» [Benfey: XXII–XXIV]. Мнение Бенфея о решающей роли индийского влияния в мировой литературе и фольклоре получило дальнейшую разработку и до сих пор находится в центре внимания исследователей. К примеру, в области фольклора это труды А. Вебера [Weber 1849-1878], Р. Кёхлера [Köhler 1898], А. Форка [Forke 1911], А. Н. Веселовского [Веселовский 1938], А. Аарне [Aarne 1971], С. Томпсона [Thompson 1955] и др.

¹³⁴ Параграфы 2 главы диссертации апробированы в статьях автора диссертации [см. *Список литературы*].

Вопросам влияния санскритских текстов на соответствующие жанры тибетской и монгольской литератур были посвящены работы Б. Я. Владимирцова [Владимирцов 1921]; Ц. Дамдинсурэна и П. А. Гринцера [Дамдинсурэн, Гринцер 1981]; Ц. Дамдинсурэна и С. Д. Серебряного [Дамдинсурэн, Серебряный 1981]; Ш. Биры [Бира 1981]; Ц. Дамдинсурэна и А. Д. Цендиной [Дамдинсурэн, Цендина 1983]; Д. Ёндона [Ёндон 1989]; Б. Д. Баяртуева [1987]; А. С.-О. Донгак [2004]; З. Б. Самдан [2022] и др. Следует отметить, что контакты монгольских народов с Индией осуществлялись преимущественно через посредничество Тибета, поэтому исследователи чаще говорят о связях Монголии с «индо-тибетской культурой», чем о связях с Индией как таковой: «Ранние религиозные книги на тибетском языке представляли собой просто переводы с санскрита, выполненные индийскими монахами, тибетскими, а также китайскими переводчиками» [Schlagintweit: 76].

В методологии работ, перечисленных выше, есть много общего. Сравнение предполагаемого литературного оригинала, его переводов и подражаний ему основывалось лишь на сходстве по содержанию. Некоторым исследователям удалось точно проследить постепенное распространение и соответственные изменения того или иного сюжета от одной литературы к другой литературе. Но чаще материал, дошедший до нашего времени, был слишком неполным, в сюжетной линии отсутствовали существенные звенья, и тогда ученые строили общие предположения, указывая на популярные сборники, таких как «Панчатантра» или «Рамаяна».

Сравнительный метод еще в 1870 г. лег в основу положительной части программы «Исторической поэтики» А. Н. Веселовского [Веселовский, 1989: 37]. Работы Веселовского часто называли бенфеевскими,¹³⁵ и он не отказывался от его влияния. Из «Автобиографии» известно, что Веселовскому

¹³⁵ Работы А.Н. Веселовского часто называли бенфеевскими из-за его использования теории заимствований (миграционной теории) Теодора Бенфея, доказывающей существование межлитературных связей народов на протяжении всей последующей истории и объясняющей сходство в фольклорных и литературных сюжетах разных народов их «странствиями» по миру [Сухих 2001: 3].

также нравились идеи еще одного сторонника «миграционной теории» Ф. И. Буслаева [Пыпин: 423–427], убежденного в том, что «умение усваивать чужое свидетельствует о здоровье народного организма» [Топорков: 356]. И. О. Шайтанов пишет, что сравнительный метод является «универсальным», «он не ограничивает себя межнациональными контактами. Понять значит сопоставить, увидеть аналогичным или, возможно, установить неожиданное родство. Нет культур, которым присуще только “свое”» [Шайтанов: 170]. Исследователь литературы Древней Индии П. А. Гринцер считает, что «сравнительный метод установления генетических связей и путей воздействия литературных произведений является целесообразным и многообещающим» [Гринцер: 298].

Вот уже более века, начиная с Б. Я. Владимирцова [Владимирцов 1921], предметом острой полемики служит вопрос о сходстве сюжетов индийских и ойратских произведений. Имеются точные данные о знакомстве ойратов с произведениями индийской литературы. Об этом свидетельствуют ойратская версия сборника индийских рассказов «Волшебный мертвец» и буддийская повесть об Ушандара-хане, переведенные Б. Бергманном в 1804 г. на немецкий язык [История калмыцкой литературы 1981: 21].

Сюжеты рассказов ойратского сборника «Сказание нектарного Учения» восходят к различным сочинениям древнеиндийской литературы. Известно, что индийские сюжеты к ойратам попали посредством тибетской литературы. Индийские сочинения были настолько популярны в Тибете, что со временем вошли в состав тибетского канона («Кагьюр» и «Тенгьюр») ¹³⁶.

В самом сборнике «Сказание нектарного Учения» указан лишь один источник — «Кармашатака» (санскр. karmaśataka букв. «Сто деяний» или «Сто карм»), тиб. las brgya tham pa *id.*, ойр. Zoun üyiletü *id.*), представляющий собой сутру, состоящую из историй и авадан, легендарных повествований, связанных с именем Будды Шакьямуни, широко известный в санскритской

¹³⁶ Тибетский канон — многотомный свод буддийских сочинений («Кагьюр»), к которому прилагается свод комментариев («Тенгьюр»).

буддийской литературе и ее переводах. Ссылка на источник имеется перед началом второго рассказа: suduriyín ayımaq züün üyiletü-ēce / suduriyín ayımaq zounta-ēce: («Кармашатака» из раздела сутр [в тибетском каноне]») (*Список 2: 3а; Список 3: 13б*). Источники остальных историй не указаны, но близкие им сюжеты удалось обнаружить в различных сочинениях древнеиндийской и тибетской литератур. Следует отметить, что откуда бы ни заимствовался материал, четко прослеживается схематичность в его переработке.

«Кармашатака» (санскр. karmaśataka, тиб. las brgya tham pa) представляет собой сутру, состоящую из историй и авадан, легендарных повествований, связанных с именем Будды Шакьямуни, широко известную в санскритской буддийской литературе и ее переводах. Название состоит из двух слов: karma «деяние» и śataka «сто», полное название обычно переводят как «Сто деяний», либо «Сто карм». Однако количество историй в сутре превышает количество, указанное в названии. М.Л. Фиром насчитано 127 историй (группы рассказов с одинаковым названием он рассматривает как отдельные единицы) [Feer 1901: 57], нами же насчитано 112 историй. В прозаическом тексте сутры встречаются поэтические строки. Большинство историй, представленных в сутре, рассказывают о прошлых и настоящих жизнях одного или нескольких индивидуумов, и тем самым окончательно доказывают кармическое созревание действий в течение нескольких жизней.

Исследователи Саркар Садханчандра и Чутивонгс Нандана предполагают, что «Кармашатака» была создана представителями буддийской школы Сарвастивадинов, в окрестностях Кашмира [Chutiwongs 1978: 133-151; Sarkar 1981]. Французский исследователь «Кармашатаки» Леон Фир считал, что буддисты-сарвастивадины не имели отношения к созданию сутры, однако сам он не указывает возможного автора [Feer 1901: 60]. «Кармашатака» известна только в тибетском переводе, санскритский оригинал до нас не дошел. Тибетский перевод сутры, как говорится в «Истории Дхармы» Будона [Obermiller 1986: 186; Stein, Zangro 2013: 281], был выполнен при правлении тибетского императора Триде Цукцена (704–55 н. э.) переводчиками Дренкой

Мулакошей из Ланки (ныне остров Шри-Ланка) и Ньяком Джнянакумарой из Ярлунг Чо (Южный Тибет) [Перих 2007]. Тибетский перевод «Кармашатаки» еще в IX веке был включен в опись Денкарма (тиб. *Idan dkar ma*), систематизирующую ранние тибетские рукописи (*Karmaśataka*). Сутра включена в тибетский «Кагьюр» (*Degé Kangyur*, vol. 73 (mdo sde, ha), листы 1.b–309.a и vol. 74 (mdo sde, a), листы 1.b–128.b) и монгольский «Ганджур» (*Mongolian Kanjur*, vol. 90: 2-357). С тибетского языка был выполнен монгольский перевод «*Qutuγ-tu jaγun üile-tü*» (букв. «Святые сто деяний») (*Mongolian Kanjur*, vol. 90: 2-357).

В тексте диссертации используются материалы тибетской версии сутры в английском переводе, выполненном доктором Лозанг Джампелом (Международный буддийский колледж, Таиланд) и Кайем Фишером из Гильдии переводчиков тибетской классики Нью-Йорка. Их перевод размещен в открытом доступе на сайте «84000: Перевод слов Будды» в разделе текстов «*Degé Kangyur*» (*Degé Kangyur*)¹³⁷.

Девятнадцать рассказов из «Сказания нектарного Учения» имеют сходство с историями и эпизодами «Кармашатаки» (рассказ №2 «Сказания нектарного Учения» имеет сходство с историями № 1 «Собака» и № 2 «История маленьких глаз» из части I «Кармашатаки»; рассказ №4 — № 2 «Король» (ч. X); рассказ №8 — № 2 «Темная буря» (ч. IV); Расселина (ч. IX); рассказ №10 — «Муравьи» (ч. IV); рассказ № 11 — № 4 «Сокращения: две истории»: первая «вырезанная история» (ч. III), «Сокращения: две истории»: вторая «вырезанная история» (ч. III); № 5 «Быть пожираемым» (ч. III), № 6 «История Нандаки» (ч. III); № 7 «Куски мяса» (ч. III), № 11 «Рассказ о Кокаликке» (ч. III), № 12 «Усталый человек» (ч. III); № 2 «История Эрнеста» (ч. II); № 15 «Ракшас» (ч. II); рассказ № 12 — № 1 «Первая “птичья история”» (ч. VI), «Вторая “птичья история”» (ч. VI); рассказ № 13 — № 12 «Портной» (ч. I), № 8 «История Симхи» (ч. IV); № 1 «Истории Вируты» (ч. V), № 12 «Истории

¹³⁷ URL: <https://read.84000.co/translation/toh340.html#UT22084-073-001-chapter-9> (дата обращения: 06.06.2023).

Шакала» (ч. V), № 3 «Слепой» (ч. VII), № 4 «Истории заблуждающихся» (ч. X); рассказ № 15 — № 7 «История Субхадры Нищенствующего» (ч. VI); рассказ № 18 — № 4 «История Субхадры Колесничего» (ч. V), № 5 «История Сахадевы» (ч. V), № 6 «История Верхом на слоне» (ч. VII); рассказ № 19 — № 4 «Первая история о “человеке с изогнутым позвоночником”» (ч. I), № 4 «Вторая история о “человеке с изогнутым позвоночником”» (ч. I); рассказ № 20 — № 9 «Вторая история “Опоздавшие”» (ч. VI); рассказ № 24 — № 3 «Охотник» (ч. I); рассказ № 25 — № 13 «Кусочек» (ч. I), № 1 «История Майтрибалы» (ч. IV), № 7 «Истории Субхадры Нищенствующего» (ч. VI), № 9 «Первый рассказ о царе Шиби» (ч. X); рассказ № 35 — № 1 «Собака» (ч. I), № 2 «История маленьких глаз» (ч. I); рассказ № 37 — № 13 «Первая история о медведе» (ч. II); рассказ № 39 — № 13 «Первая история о медведе» (ч. II); рассказ № 45 — № 4 «История маленького человека с изогнутым позвоночником» (ч. I); рассказ № 46 — № 7 «История Кшеммы» (ч. I); рассказ № 48 — № 11 «Человек, которого растоптали» (ч. V); рассказ № 57 — № 13 «Кусочек» (ч. 3), № 1 «История Майтрибалы» (ч. IV), № 7 «Истории Субхадры Нищенствующего» (ч. VI), № 9 «Первый рассказ о царе Шиби» (ч. X); рассказ № 63 — № 8 «Истории Манипрабхи» (ч. I) и др.), составляющих треть сборника «Сказания нектарного Учения». Истории, представленные в «Кармашатаке», более полные и содержательные, очевидно, что истории из «Сказания нектарного Учения» являются лишь их краткими пересказами.

Следующим предполагаемым источником сюжетов рассказов ойратского сборника является санскритский сборник «Аваданашатака» (санскр. «Avadānaśataka», букв. «Сто авадан») [Feer 1879: 141-189], близкий по содержанию и стилю к «Кармашатаке». Количество авадан (avadāna) в «Аваданашатаке» соответствует количеству, указанном в названии śataka — «100». Данный памятник в отличие от «Кармашатаки» имеет четкую структуру, он состоит из ста текстов авадан, распределенных по десяти главам, в каждой из которых десять историй. Временные отношения между двумя сутрами остаются еще вопросом дискуссий, как и вопрос старшинства [см.

Skilling 2001: 139-142]. «Аваданашатака» была переведена на китайский язык еще при правлении династии Ву (222-280 гг. н.э.) переводчиком Чих Чиеном (имеется в китайской Трипитаке [Speyer 1902: V]), на тибетский язык приблизительно в 800 г. н.э. Джинамирой и Девачандрой [Skilling 2001: 139]. Тибетский перевод «Аваданашатаки» (том XXIX-Mdo) сопоставляется с санскритским оригиналом сопоставлялся французскими санскритологами Э. Бюрнофом [Burnouf 1844] и М.Л. Фиром [Feer 1891], санскритская рукопись из Непала была издана нидерландским переводчиком с санскрита Я.С. Шпейером в 1902 году в типографии Императорской Академии Наук [Speyer 1902]. М.Л. Фир, сопоставив «Кармашатаку» с «Аваданашатакой», предполагает, что «оба сборника принадлежат двум конкурирующим, не враждебным школам, каждая из которых хотела бы иметь свой текст “Ста легенд”» [Feer 1901: 60]. К 14 историям из сборника «Сказание нектарного Учения» удалось найти 16 близких историй и эпизодов из «Аваданашатаки»: рассказ № 1 «Сказания нектарного Учения» — рассказ № 5 из части IV «Аваданашатаки»; рассказ № 8 — рассказ № 3 (ч. II), рассказ № 1 (ч. IX); рассказ № 9 — рассказ № 4 (ч. II); рассказ № 11 — рассказ № 7 (ч. IV), рассказ № 10 (ч. IV); рассказ № 12 — рассказ № 6 (ч. VI); рассказ № 16 — рассказ № 2 (ч. X), рассказ № 1 (ч. IX); рассказ № 21 — рассказ № 5 (ч. I); рассказ № 26 — рассказ VI (ч. V); рассказ № 51: рассказ № 1 (ч. V); рассказ № 52 — рассказ № 3 (ч. V); рассказ № 53 — рассказ № 2 (ч. V) и др. Девять рассказов из тринадцати отмеченных нами историй не встречаются в «Кармашатаке». В общей сложности к 29 рассказам «Сказания нектарного Учения» были обнаружены 60 близких им историй и эпизодов в «Кармашатаке» и «Аваданашатаке», что составляет почти половину ойратского сборника.

Ряд историй из «Сказания нектарного Учения» перекликается с сюжетами из других сутр, входящих, как «Кармашатака» и «Аваданашатака», в различные разделы тибетского буддийского канона «**Кагьюр**»: «Ратнакута» («Куча драгоценностей»), «Различные сутры», «Дулва». Кагьюр — собрание буддийских текстов, признанных школами тибетского буддизма. А.В. Зорин

отмечает, что «Ка(н)гьюр объединяет большой корпус различных буддийских сочинений, преимущественно переведенных с санскрита (в отдельных случаях с других индийских языков, а также с китайского и некоторых иных языков)» [Зорин 2017: 6-16], «авторство которых приписывается какой-либо из эманаций Будды (санскр. *buddhavasana*, букв. «слово Будды»)» [Алексеев 2015: 190]. Самое большое количество джатак, схожих с нашим сборником, содержится в четвертом томе раздела Дулва (санскр. *vinaya* ‘нравственное воспитание, руководство поведением и само поведение’, тиб. ‘*dul ba id.*), в котором представлены различные нравственно-этические учения, правила, заповеди, обеты и т.п. Некоторые джатаки из III и IV тома раздела Дулва (Виная) тибетского Кагьюра были переведены российским востоковедом А.А. Шифнером на немецкий язык и после в 1882 г. были опубликованы на английском языке У.Р. Шедден Ралстоном в томе Восточной серии Трюбнера, озаглавленном «Тибетские сказки, взятые из индийских источников» [Tibetan tales... 1906]; двадцать два из них вошли в тибетский канонический труд под названием «Джан-лунь», «Мудрец и дурак», изданном в немецком переводе И.Я. Шмидтом [Der Weise und der thor...1843]; некоторые из них были переведены на английский язык Рокхиллом [Life of the Buddha 1884]. Русский перевод «Джанлуно» с пекинского издания тибетского буддийского канона был переведен и опубликован в 1978 году Ю.М. Парфионовичем [Сутра мудрости и глупости 1978]. Однако большая часть из них все еще остается не переведенной и, по сути, неизвестной науке.

В конце XIX века американский тибетолог Уильям Вудвил Рокхилл (1854-1914) опубликовал отдельный список 54 джатак из III и IV тома раздела Дулва (Виная) [Rockhill 1897: 1-14], выявленных им в тибетском Кагьюре, хранящемся в библиотеке Британской Индии. Из них несколько джатак имеют сюжеты, схожие с нашими историями: джатака об отрезе ткани, послужившем заплатой для ламской одежды (рассказ №21 «Сказания нектарного Учения» — Jatakas in Volume III. of the Dulwa: 153-154 [Rockhill 1897: 3]); джатака о вожде обезьян, спасшем человека и впоследствии убитом им (рассказ № 37 — Jatakas

in Volume IV. of the Dulwa: 232-285 [Rockhill 1897: 8-9]); джатака об олене (антилопе), спасшем человека и впоследствии убитом им (рассказ № 39 — Jatakas in Volume IV. of the Dulwa: 279-283 [Rockhill 1897: 3]); джатака об охотнике, спасшем другого человека и животных, упавших в яму (рассказ № 24 — Jatakas in Volume IV. of the Dulwa: 333-335) [Rockhill 1897: 3]); джатака о слоне-бодхисаттве (38 рассказ: Jatakas in Volume IV. of the Dulwa: 335-354 [Rockhill 1897: 4] и др.). Кроме того, в этом же списке Рокхилла приводятся 19 джатак из «Джанлундо» («Сутра о мудрости и глупости») ¹³⁸, что неудивительно, так как тибетский текст этого сочинения был канонизирован и включен в состав «Кагьюра» (раздел Дулва). В настоящем списке также имеются джатаки, схожие с историями «Сказания нектарного Учения»: джатака о короле Лунный свет, пожертвовавшем голову для получения Учения (рассказ № 1 «Сказания нектарного Учения» — Jatakas in the Djang-lun: ч. 22 [Rockhill 1897: 5]); джатака о диком звере Кунта, пожертвовавшем собой для спасения других живых существ (рассказ № 10, рассказ № 38 — Jatakas in the Djang-lun: ч. 14 [Rockhill 1897: 5]); джатака о Будде, предлагающем свое тело тигрице в качестве пищи (рассказ № 10 — ч. 2 [Rockhill 1897: 5]); джатака о рыбе-монстре, пожертвовавшей собой для спасения других живых существ (рассказы №10, №38 — ч. 35 [Rockhill 1897: 5]); джатака о брахмане, поднесшем Будде кусок ткани для заплатки на его одежду (рассказ № 21 — ч. 43 [Rockhill 1897: 5]); джатака о принцах «Истинная добродетель» и «Истинный грех» (рассказ № 24 — ч. 33 [Rockhill 1897: 5]); джатака о принцессе, поднесшей светильник Будде (рассказ №40 — ч. 37 [Rockhill 1897: 5]) и др.). Монгольский перевод тибетского «Джанлундо» известен под названием «Үлгэрийн далай («Море притч») и входит в 28-ой том монгольского «Ганджура» [Šagdarsüren 1989: XVIII]. Ойратский перевод

¹³⁸ «Джанлундо» («Сутра о мудрости и глупости») является одним из крупнейших собраний джатак и авадан центральноазиатского типа, сложенный на базе индийских джатак и авадан. Китайская версия сутры была составлена Сэн Ю на основе санскрита приблизительно в 506-512 г., тибетская — в 632 г. [Сутра мудрости и глупости 1978: 9]. Сутра состоит из двенадцати разделов, содержащих пятьдесят одну главу, первая из которых — обрамляющий рассказ, придающий целостность всему произведению.

тибетского сочинения выполнен в XVII в. Зая-пандитой [Раднабхадра 1999: 63]. В нем нами было выявлено десять сюжетов, схожих с рассказами «Сказания нектарного Учения» (рассказ № 1 «Пример обретения Учения», рассказ № 2 «Собака», рассказ № 35 «Собака» и др.).

Сюжеты 11, 20, 23 из нашего сборника перекликаются с сюжетами джатак из «Джатакамалы» — «Гирлянды джатак» Арья Шуры (IV в. н.э.). В эту сутру вошли 34 джатаки, и практически все они еще в XIX веке были идентифицированы и соотнесены с сюжетами палийских сказок [The Jātakamālā 1895: XXV]. Перевод настоящего сочинения на русский язык с санскрита был выполнен индологом, академиком А.П. Баранниковым (1890–1952), после был доработан санскритологом О.Ф. Волковой и опубликован в 1962 году в серии «Памятники литературы народов Востока», затем был дополнен и переиздан в 2000 году [Арья Шура 2000].

Тибетский перевод сутры был осуществлен в VIII веке и вошел во второй тибетский канон — **Тенгьюр**, сохранив свое санскритское название [Каталог 2017: 349]. Монгольский перевод «Гирлянды джатак» был выполнен гораздо позже, в XVIII веке, Гуши Билгийн Далаем и был включен в «Данджур» [Цендина 1984: 15]. В XIV веке глава линии Карма Кагью Рангджунг Дордже¹³⁹ дополнил тибетскую «Джатакамалу» 67 джатаками из «Ганджура» и жизнеописаниями Будды и составил новую редакцию сутры из 101 сюжета, которая широко распространилась в Тибете и Монголии. Ойратский перевод «Джатакамалы» в редакции Рангджунг Дордже был осуществлен в XVII веке Зая-пандитой и стал известен под названием «Burxani zoun töröli-yin touji» (букв. «Истории ста рождений Будды») [Раднабхадра. Лунный свет 1999: 63]¹⁴⁰. Из сюжетов редакции Рангджунг Дордже с нашим сборником соотносятся джатаки: джатака №51 «Король Брахмадатта» (рассказ

¹³⁹ Рангджунг Дордже (1284-1339) — третий Гьялва Кармапа и глава школы Карма Кагью, крупнейшей школы в традиции кагью.

¹⁴⁰ В рукописи, упоминаемой Х. Лувсанбалданом, указано другое название: «Rangjung-rdo-rze-yin zokōqson burxani jīran dolōn töröliyin üye» («Шестьдесят семь джатак Будды, сочиненных Рангджунг Дордже») [Лувсанбалдан 1975: 209]; в рукописи, хранящейся в г. Ховд (Монголия) — «Rang jung rdo rze-yin zokōqson burxani jīran dolōn töröliyin üye ogošibo» («Шестьдесят семь джатак Будды, сочиненных Рангджунг Дордже») [Электронный архив профессора Ховдского университета А. Батсууря].

№ 1 «Сказание нектарного Учения»), № 90 «Достойный принц (Пуньябала)» (рассказ № 63 «Сказание нектарного Учения») и др.

Большинство джатак и авадан тибетского канона, изначально находились в палийском каноне — **Трипитака (Типитака)** (Tīpitaka букв. ‘три корзины’ <ti ‘три’ + pītaka ‘текст, Священное Писание или корзина’), что буквально обозначает три его основных раздела учений: Виная-питака, Сутта-питака, Абхидхамма-питака. (I в. до н. э.) [Rayutto 2004: 7]. Версия Канона на пали считается единственной, сохранившейся полностью (версии на других языках дошли только в фрагментах или китайских переводах). Письменно она была зафиксирована впервые в I в. до н. э. за пределами Индии, на Шри-Ланке, принесенная туда буддийскими миссионерами [Джатаки 2003]. Позже произведения «Трипитаки» обрели широкую популярность в тибетской литературе, вошли в тибетские каноны «Кагьюр» и «Тенгьюр» и были переведены на разные языки мира [The Jataka or Stories of the Buddha's former births 1895; 1897; 1901; 1907; Āryaśūra 1983; Будда 1991; Цендина 1984; Сутра о мудрости и глупости 1978, 2002; Музраева 2013: 59; Арья Шура 2000 и др.].

В «Сказании нектарного Учения» имеется целый ряд историй с сюжетами, имеющими параллели в древнеиндийских памятниках («Панчатантра», «Рамаяна») и других произведениях светской повествовательной литературы. Так, некоторые сюжеты о неверных женах, милосердных людях и животных из нашего сборника соответствуют историям «**Панчатантры**» (см. Раздел I Разъединение друзей: рассказ № 13 [Панчатантра 2020: 100-101]; Раздел III о воронах и совах: рассказы № 11, № 17 [Панчатантра 2020: 234-235; 248-249]; Раздел IV Утрата приобретенного: рассказы № 5, 6, 8 [Панчатантра 2020: 270-273; 275-276]). Сюжет девятого рассказа из первого раздела «Панчатантры» [Панчатантра 2020: 85-87] по содержанию близок рассказу № 24 «Сказания нектарного Учения». Он является сюжетом международного указателя (ATU 160) и более подробно рассмотрен нами в первом параграфе III главы настоящего диссертационного исследования. Ранние редакции «Панчатантры» были составлены в III-IV вв.

н.э. и представляли собой своего рода учебник по «нитишастре»: рассказы его были призваны учить разумному поведению [Панчатантра 2020: 7]. Наиболее полной версией «Панчатантры» считается версия джанайского монаха Пурнабхадры, составленная в 1199 г., и с которой были сделаны переводы на другие языки мира. «Панчатантра» как цельное произведение не переводилось на тибетский язык, его разрозненные сюжеты представлены в различных сочинениях [Хамаганова 1998: 49-50]. Некоторые из них опубликованы в 1983 году Ц. Дамдинсурэном и А.Д. Цендиной в книге «Тибетский сборник рассказов из «Панчатантры» [Дамдинсурэн, Цендина 1983].

Сорок четвертый сюжет ойратского памятника «Сказания нектарного Учения» имеет соответствия в седьмой заключительной, книге «**Уттара Канда**» («Uttara Kanda») знаменитого древнеиндийского эпоса «**Рамаяна**» (точнее и шире «Сказания о Раме») Вальмики. Индийские исследователи предполагают, что книга «Уттара Канда», являющаяся эпилогом эпоса, не была написана поэтом Вальмики Махарши, а всего лишь была интерполирована им приблизительно в III веке н.э. [Dr. S. Shankar Raju Naidu 1971: 13]. Общеизвестно, что «Сказания о Раме» долго творчески обрабатывались различными певцами и поэтами, переводились на многие языки мира. Об этом подробно пишет П.А. Гринцер: «на сегодняшний день эпос “Рамаяна” известен в неисчислимом множестве версий и переложений как в самой Индии, так и за ее пределами в странах Центральной и Юго-Восточной Азии; версиях книжных и устных, авторских и анонимных, стихотворных и прозаических, полных, т.е. с большей или меньшей полнотой воссоздающих весь сюжет «Сказания», и неполных, т.е. воспроизводящих отдельные его эпизоды» [Гринцер 2008: 238]. К последним мы относим эпизод о рождении сыновей Рамы — Лавы и Куши, ставший основой 43 сюжета «Сказания нектарного Учения». В санскритских версиях имеются две трактовки настоящего эпизода, в первом Лава и Куша — это сыновья-близнецы Рамы, рожденные Ситой [The Ramayana of Valmiki 1952: XVII], во втором — сыном Лавы является Рама, а Куша был сотворен мудрецом

Вольмики из травы куши [Самодева]. Вторая трактовка санскритского эпизода, видимо, была переведена на тибетский язык [Jong 1972: 196], а далее на монгольский и ойратский языки. Монгольский академик Ц. Дамдинсурэн считает, что рассказы о Рамане хане попали в Тибет через переводы буддийской литературы и как устные предания. Позже они в более поздний период из Тибета попали в Монголию [Дамдинсурэн 1979: 19]. В тибетских версиях рассказов о Рамане из Восточного Туркестана эпизод о сыновьях Рамы был несколько изменен, здесь второй сын Рамы по имени Куша был сотворен 500 мудрецами из травы куши. Эпизод сотворения сына Рамы из травы куши встречается в кашмирской [The Kāshmiri Rāmayana 1930: XLIV], бенгальской [Bhattacharya 1980: 615], сингальской [Godakumbura 1946: 16], тайской [Ramayana 1982: 90-92], малайской [Сказание о Сери Раме 1961] и других версиях «Рамаяны».

Тибетские, монгольские и ойратские версии «Рамаяны» были исследованы академиком Ц. Дамдинсурэном. Он использовал рукописи, хранящиеся в Санкт-Петербургском университете, Институте восточных рукописей РАН, Монгольском государственном университете, Институте языка и литературы Академии Монголии, Государственной библиотеке Монголии, а также рукописи из своего личного архива [Дамдинсурэн 1979: 25-28]. Шесть из них он опубликовал в книге «“Рамаяна” в Монголии» [Дамдинсурэн 1979]: Tejīel üyiledüqči xāni tuujī («Рассказ о царе Исцелителе»); Ra-ma-na xāni tuujī («Рассказ о царе Рамане»); Tejīel uyiledüqči buyu Ra-ma xāni tuujī («Рассказ о царе Исцелителе, или о Раме»); Ene debeteri Tejīl ölädöqči xani tuujī mön bü («В этой книге содержится тот самый рассказ о царе Исцелителе»). Некоторые сюжеты из «Рамаяны» вошли в сборники: Subasida-yin tayilburi čindamani-yin tülkigür («Комментарий к “Субхашите”» — так называемые «Ключи к драгоценностям»), Sayin nomlal-tu erdeni-yin sang Subhašida-yin tayilburi sang-un egüden-i negegči zindamani-yin tülkigür («Комментарий к “Субхашите”» — сокровищнице назидательных изречений, именуемые «Ключ, открывающий дверь сокровищницы»), Sayitur nomlaysan erdeni-yin

sang neretü šastir-nuyud-un γoul sudur ba üliger tayilburi selte («Основной текст и комментарии к «Сокровищнице назидательных изречений»), Pandidiyin zokoaqson Subhašida-yin tayilburi («Комментарий к “Субхашите”, составленной [Сакья] пандитой»); Sayitur nomloхu erdeni-yin sang («Сокровищница назидательных изречений»). Как отмечает академик Ц. Дамдинсурэн, ойратские письменные варианты рассказов о Рамане изобилуют чисто ойратскими лексемами: zanggi ‘известие’, nauijinar ‘женщина’, хоту ‘желудок’, eemnel ‘масса, группа’, tanaa ‘крылья носа’, что свидетельствует о том, что тексты не только переводились с тибетского языка, но и подвергались дополнительной ойратской обработке [Дамдинсурэн 1979: 31]. Некоторые ойратские списки рассказов о Рамане использовались в качестве иллюстративного материала в исследованиях и лексикографических работах: к примеру, в «Грамматике калмыцкого языка» А.В. Попова [Попов 1847: 225-351] и «Калмыцко-русском словаре» А.М. Позднеева [Позднеев 1911: 59, 71, 230 и др.].

Несколько сюжетов «Сказания нектарного Учения» (например, «Рассказ о женщине-прете» (№ 26), «Антилопа Руру» (№ 39), «Подношение лампадой» (№ 40) и др.) имеют сходство с сюжетами из раннего оригинального тибетского сочинения «Комментарии к “Книге примеров, собранию драгоценностей”», составленного в XII веке учеником знаменитого тибетского проповедника Потобы Ринченсала (1027-1105) — Шейрабом Дордже. Настоящее сочинение «Комментарии к “Книге примеров, собранию драгоценностей”» было исследовано в работах Ц. Дамдинсурэна [Монголын уран зохиолын тойм 1977], Е.А. Хамагановой [Хамаганова 1986]. Ойратская версия комментария была исследована К.В. Орловой в диссертации «Ойратская версия «Комментария к “Книге примеров, собранию драгоценностей”», где она пишет, что в «основной части ойратской версии комментария содержится 692 проповеди, проиллюстрированных сюжетами» [Орлова 1991: 57]. Следующим ранним тибетским сочинением, в котором мы находим схожие сюжеты с нашим сборником, являются «Драгоценные четки»

(полное название — «Be'u bum dang dpe chos gnyis la mkho ba'i gnam rgyud rin-chen phreng mdzes zhes-bya ba bzhugs so», букв. «Важнейшие предания, называемые “Красивые драгоценные четки”»). В колофоне сочинения указано, что оно было составлено в XIV веке Балдан Ешеем (Dpal ldan Ye shes), одним из известных последователей школы Кадампа [Хамаганова 1986: 8]. Е.А. Хамаганова в диссертационном исследовании приводит краткие пересказы 112 историй из «Драгоценных четок», двадцать два из них являются сюжетами, близкими к рассказам «Сказания нектарного Учения» («Собака» (№ 2), «Портной-калека» (№ 13), «Шестидесятилетний мальчик» (№ 16), «Принц-отшельник» (№ 18), «Рассказ о женщине-прете» (№26) и др.) [Хамаганова 1986]. Несколько сюжетов нашего сборника («Спасение из ущелья» (№ 27), «Рассказ об иллюзорности» (№ 34), «Обезьяна-бодхисаттва» (№ 37), «Умусун Теджилту» (№ 45), «Волшебник и его конь» (№ 54) и др.) схожи с сюжетами более поздних тибетских сочинений, составленных в XIX в. — это «Комментарий к “Субхашите”» и «Капле, питающей людей», краткие содержания рассказов из них опубликованы Д. Ёндоном в книге «Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур» [Ёндон 1989].

Таким образом, сюжеты рассказов «Сказания нектарного Учения» восходят к различным популярным санскритским и тибетским сочинениям. Выявленные произведения, из которых автор брал материал для своего труда, не исчерпывают всего многообразия предполагаемых использованных им творений прошлых эпох. Проведенный нами литературоведческий анализ доказывает компилятивную по содержанию структуру сборника. В рассказах «Сказания нектарного Учения» четко прослеживаются изменения сюжетов. Для них характерна упрощенная композиционная структура: разные части текста в неодинаковой степени подверглись сокращениям — в частности, сократился объем пространных описаний, развернутых сравнений. В результате сюжеты рассказов ойратского сборника обрели сжатость, основное внимание сконцентрировано на поступках героев, действие разворачивается остро и динамично. Все это в совокупности в значительной

степени упростило восприятие содержания рассказов. Такой характер переработки материала показывает, что они прошли через несколько стадий переводов, устной передачи и переписки текстов.

2.2 Анализ сюжетов сборника и их вариантов

В настоящем параграфе рассматриваются все сюжеты, их возможные источники и варианты, с учетом опыта Д. Ёндона, представленного в труде «Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур» [Ёндон 1989: 42-75; 98-154]. Каждый сюжет описан по следующей схеме (при наличии): краткий его пересказ, его возможные источники, распространенность исходного сюжета и его адаптация в памятниках тибетской, монгольской и ойратской литератур.

1. Пример обретения Учения¹⁴¹

Милосердный хан города Варанаси Сайн Дурсун приказал своим приближенным за волшебный камень «чиндамани» разыскать ему проповедника священного Учения. Но приближенные, выйдя на поиски, не смогли ему найти ни одного проповедника. В это время владыка небожителей Хормуста, чтобы доподлинно узнать помыслы хана, принял обличье якши и предложил преподать ему Учение взамен на свежую убоину и кровь его единственного сына и жены. Хан согласился на условия якши, принес ему в жертву сына, жену и был готов даже отдать себя ради постижения Учения. Хормуста, убедившись в твердости намерений хана стать совершенным буддой, вернул ему сына и жену. В эпилоге дается разъяснение, что ханом Сайн Дурсун был Будда (Победоносный), принцем Залу Узесгюлен Тегюс¹⁴² — Ананда, ханшей Узесгюлен Тегюс¹⁴³ — Алдар Баригчи эке, жена Будды

¹⁴¹ Кроме номера сюжета приводятся условные названия сюжетов «Сказания нектарного Учения», данные автором настоящего диссертационного исследования.

¹⁴² Залу Узесгюлен Тегюс (ойр. *zalou üzesküleng tögüs* букв. 'Преисполненный юной красоты') — имя принца, предыдущее перерождение Ананды.

¹⁴³ Узесгюлен Тегюс (ойр. *üzesküleng tögüs* букв. 'Преисполненная красоты') — имя царицы, предыдущее перерождение Алдар Баригчи эке (санскр. *yashodhara* букв. 'мать, держащая славу', тиб. *ptsun mo grags 'dzin ma id.*, ойр. *aldar bariqçi eke id.*) — Яшодхара, жена принца Сиддхартхи Гаутамы, основателя буддизма.

Гаутамы. Рассказ завершается наставлением: «все, кто хочет совершать подвиги ради Учения, должны внимать ему».

1. Санскр.: «Аваданапатака», часть IV, рассказ № 5 [Feer 1879: 168].

2. Пал.: «Ниданакатха» [Buddhist birth stories... 1880: 33]; «Джатака о пылающих угольях» [Джатаки 1979: 80-91].

Тиб.: «Кагьюр» (kah gyur IV, ff. 192-20) [Tibetan tales... 1906: 33]; «Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо)» [Сутра мудрости и глупости 1978: 23-36], раздел I, глава 1 «Изложение различных примеров [обретения Учения]» [Rockhill 1897: 5].

Ойр.: «Улгуурин дала» («Море притч») [Oirat Version...1970; Музраева 2007: 18-30] и др.

Вышеприведенная история имеет ряд схожих сюжетных параллелей, встречающихся в разных индийских, тибетских, монгольских, ойратских источниках. Наиболее близкая история представлена в «Аваданапатаке». Чакра¹⁴⁴ превращается в голодного якшу, чтобы убедиться в истинности намерений царя Бенареса Сурупы. Царь ради получения Учения жертвует якше сына, жену и себя. Чакра, убедившись в царя, возвращает себе свое обличье, наставляет царя и предсказывает ему бодхи [Feer 1879: 168]. Аналогичный сюжет имеется во введении палийских джатак «Ниданакатхе», Будда Мангала¹⁴⁵ жертвует своих детей демону в облике брамина. Демон у него на глазах пожирает его детей, как пучок корней [Buddhist birth stories... 1880: 33]. В палийских джатаках очень часто божества, превратившись во вредоносные существа (Мара¹⁴⁶, яккхи), испытывают героя, чтобы узнать подлинность его отношения к Учению. К примеру, в «Джатаке о пылающих угольях» женщина-дух пытается отвратить от Учения торговца-буддиста и сделать так, чтобы он отказался от подачи подношений Будде и его последователям [Джатаки 1979: 80-91]. В «Кагьюре» имеется история о

¹⁴⁴ Чакра / Шакра (санскр. śakṛa, пали sakka) — Индра, царь божеств и повелитель небесного царства в ведизме и индуизме.

¹⁴⁵ Будда Мангала — шестой из двадцати семи Будд, предшественник Будды Гаутамы (Сиддхартха Гаутама).

¹⁴⁶ Мара (санскр. ma ra 'смерть, бог смерти, зла', тиб. bdud, 'chi, 'dod pa *id.*) — демон, злые духи.

милосердном принце Висвантаре (Kah-gyur IV: ff. 192-20), который для обретения высшего прозрения не только отдает все свое имущество и удаляется в лес покаяния, но даже отдает двоих своих детей жестокому рабовладельцу, а жену — незнакомцу [Tibetan tales... 1906: 33]. В тибетской «Сутре о мудрости и глупости» («Дзанлундо») и ее монгольских (Üliger-ün dalai-yin peretü sudur букв. «Сутра под названием “Море притч”») и ойратских (Üligeriyin dalai букв. «Море притч») переводах имеется пять рассказов, трактующих идею о самопожертвовании. В первом рассказе царь жертвует своим телом, вставив в него тысячи светильников; во втором рассказе он протыкает свое тело тысячей гвоздей; в третьем рассказе он прыгает в огненную яму глубиной в десять локтей, полную горящих углей; в четвертом рассказе наставник риши¹⁴⁷, содрав свою кожу, сделал бумагу для письма, из кости — перо, из крови — чернила; в пятом рассказе царь, спасая голубя (Вишвакарму), отдает свое тело на съедение ястребу (Индре). Царь, став буддой, желает лучами мудрости озарить все живые существа, омраченные духовным невежеством [Сутра мудрости и глупости 1978: 23-36]. Наша история оказывается более близкой к эпизоду третьего рассказа, где царевич Дамгама ради постижения Учения предлагает брахману без сожаления принести в жертву сына, жену и себя. Но брахман в обмен на Учение требует, чтобы царевич прыгнул в огненную яму глубиной в десять локтей. В конце рассказов владыка богов Индра поясняет, что царем или приемником был Будда; отцом приемника — Шудходана, отец Будды Гаутамы; мать царевича — Махамая, мать Будды Гаутамы [Сутра мудрости и глупости 1978: 29-32], в тексте же «Сказания нектарного Учения» Будда сам объясняет, кто кем был в предыдущем рождении. Американский тибетолог У.В. Рокхилл, изучая «Дзанлундо» («Сутра мудрости и глупости») в тибетском «Кагьюре» отмечает еще один сюжет о царе по имени «Лунный свет», приносящем в жертву свою голову в поисках обретения высшего прозрения [Rockhill 1897: 5]. Ойратский

¹⁴⁷ Риши (санскр. ṛṣi, ‘певец, мудрец, отшельник’, тиб. drang srong *id.*)— мудрец, которому боги открыли ведийские гимны.

перевод «Сутры о мудрости и глупости» (Üligeriyin dalai) повторяет пять рассказов тибетской версии сутры [Oirat Version...1970; Музраева 2017: 18-30]. Имена искажены, что не позволяет их соотнести с санскритскими оригиналами: тиб. *ga na sha ni pa li* > ойр. *γa na ša ni pa li /γani šini bali* — царь Канашинипали; тиб. *byi ling gar li* > ойр. *byi ling γarling /jingling γairlī* — царь Цилинг-Гирали; тиб. *tshangs lha* букв. ‘святой тенгри’ > ойр. *ariun tenggeri/Cangbai lha* — царь Брахмадевы; тиб. *dam gam* > ойр. *da ma ga ma* — царевич Дамгама, приемник царя Брахмадева; тиб. *u ta la* > ойр. *baqši udala /ude bali* — наставник риши Утпалы; тиб. *shi bi* > ойр. *Šabi /Šibi* — царь Шиби. Дополнительно в ойратский перевод сутры включен еще один рассказ, который расположен сразу после вступления. Содержание близко нашему рассказу, в нем царь Намсрай (ойр. *Aljiyal amγuluqči/alzāl amuqči* ‘успокаивающий усталость’ [Ойратский словарь 2010: 146]) ради постижения священного Учения жертвует yakше любимую царицу и старшего сына. В рассказе подробно описана внешность yakши: туловище сине-черного цвета, глаза красные подобно крови, клыки, торчащие вверх, волосы, стоящие дыбом, изо рта изрыгается пламя [Музраева 2017: 20].

2. Собака

Мальчик принес домой щенка-сучку и ухаживал за ним. Щенок, увидев еретиков, кусал их, но, когда видел праведных гелонгов, вертелся возле них и выражал им свою радость. Однажды дом мальчика посетил Шарипутра. Щенок, увидев издалека Шарипутру, вскочил, подбежал к нему, и почтительно лизнул его, виляя хвостом. Домочадцы, увидев, как щенок выражает свою радость Шарипутре, поняли, что он настоящий монах и пригласили его в дом. Шарипутра дает наставления Дхармы домохозяину и его домочадцам и учит их созерцать. Домохозяин, будучи благодарным щенку, хорошо заботился о нем. Во время проповеди собака тоже слушала Дхарму. После смерти щенок переродился в дочь того же домохозяина. Благодаря Учению Шарипутры девушка освободилась от пятисотлетнего животного рождения, обрела великие добродетели, впоследствии став монахиней, достигла состояния

архата. Она всегда помнила доброту Шарипутры. Рассказ завершается кратким наставлением: все те, кто практикует Учение, должны уразуметь, что духовное существо Будды возрастает из собственного духа.

1. **Тиб.:** «Кармашатака», часть I, рассказы № 1, 2 (*Karmaśataka I: 1*)

2. **Тиб.:** «Кармашатака», часть I, рассказ № 1 (*Karmaśataka I: 2*); Балдан Еши «Драгоценные четки», 28 рассказ [Хамаганова 1986: 49]; «Сутра о мудрости и глупости» [Сутра о мудрости и глупости 1978: 303-304]

Ойр. «Улгуурин дала» («Море притч») [Oirat Version of *Damamūkonāmasūtra*; Музраева 2017: 219-220]

В самом тексте настоящего рассказа указан источник — «Кармашатака» (ойр. *Zoun üyiletü* букв. «Сто деяний»). Рассказ является кратким пересказом рассказа «Собака» из первой части сочинения «Кармашатака». Текст источника более полный и развернутый. Щенка мальчику дарит сам отец. Когда собака заболела и умерла, сам Шарипутра советует хозяину схоронить труп собаки в укромном месте, там, где ее никто не сможет увидеть. После смерти собака перерождается в дочь того домохозяина. Повзрослев, дочь не может спокойно слушать Дхарму и Шарипутра помогает ей раскрыть ее потенциал. Он раскладывает перед ней кости собаки, и та вспоминает свое прежнее животное рождение. Девушка благодарит Шарипутру за освобождение ее от царства животного рождения и за обретение великих добродетелей. Она посвящает себя Дхарме, становится монахиней, а после достигает состояние архата. Заключительная часть санскритского рассказа, содержащая причину рождения в облики собаки, в «Сказании нектарного Учения» представлено во втором рассказе «Собака» (№ 35). В «Кармашатаке» имеется еще один рассказ «История маленьких глаз», где собака рождается не дочерью, а сыном прежнего домохозяина, ставшим со временем архатом — послушником Шарипутры (*Karmaśataka I: 2*). Сюжет Шарипутры с собакой можно встретить в тибетской «Сутре о мудрости и глупости», а также в ее ойратском переводе «Море притч». В них Шарипутра кормит голодную собаку с перебитыми лапами, брошенную купцами в безлюдной местности.

Накормив собаку, он преподает ей священное Учение. После смерти собака рождается сыном одного брахмана в Шравастии, затем становится послушником Шарипутры. Юноша узнает о своем прошлом рождении, что он был голодной собакой и благодаря проповеди Шарипутры обрел человеческое тело и духовное совершенство. Причиной его прошлого рождения стало то, что он оскорбил старого монаха, сравнив его голос с лаем собак. На протяжении пятисот рождений он всегда рождался собакой. Однако вступив в монашество и соблюдая правила моральной дисциплины, он полностью освободился от рождения животным [Сутра о мудрости и глупости 1978: 303-304; Oirat Version 1970; Музраева 2017: 219-220].

3. Привязанность друга

В давние времена были два друга, жившие в разных местностях. Однажды один из них услышал о смерти другого. Он опечалился и сообщил об этом своим родителям. Они, успокаивая сына, сказали ему, что смерть зависит от кармических деяний человека и не нужно страдать, если он покинул этот мир. Не найдя успокоения, друг обратился к жене умершего друга. Она ему ответила: «Дерево, растущее на боковине противоположащей горы, и дерево, растущее на боковине горы этой стороны, так или иначе, при росте соприкоснутся кронами, но при падении упадут по-разному и глупо печалиться по этому поводу». Так, ему растолковала жена умершего друга, что встреча людей (друзей, родных или народа с правителем царства) заканчивается расставанием и при расставании у них не должно быть привязанности друг к другу.

1. Источник неизвестен.

2. Пал. «Джатака о преданном друге»¹⁴⁸

Тиб. «История о милосердном принце Вишвантаре» [Tibetan tales... 1906: 261].

¹⁴⁸ URL: <https://www.dhamma.ru/canon/kn/jataka/jataka027.htm?ysclid=ltyhf3erit328430467#to> (дата обращения 10.12.2023).

Эпизоды привязанности к другу, родным, правителю очень часто встречаются в буддийской литературе. К примеру, в палийской «Джатаке о преданном друге» монашеская община обсуждает дружбу мирянина, принявшего Учение Будды, и тхера¹⁴⁹, которые в предыдущей жизни были неразлучными друзьями: собакой и государственным слоном. В истории о милосердном принце Вишвантаре, представленном в «Кагьюре» (Kah-gyur IV: ff. 192-200), царь прогоняет из дома сына и его семью, так как сын его, будучи милосердным, получал удовольствие от даяния. Народ не желает отпускать их, сотни тысяч горожан и деревенских жителей с причитанием плачут и идут за ними [Tibetan tales... 1906: 261]. Во многих историях родные не могут смириться со смертью родственника. Чаще отец скорбит по сыну (*Karmaśataka* V: 11; «Аваданашатака», часть VI, рассказ № 2 [Feer 1879: 173]; палийские джатаки [Джатаки 2003: 91-93; 295-395]), либо сын по отцу (*Karmaśataka* III: 10). В сорок восьмом рассказе «Призрачный сын» нашего сборника родители долго не могут расстаться с мыслью, что их сын умер (*Список 1*: 516). В палийской «Джатаке о змеином укусе» родные умершего сына земледельца и их рабыня не предаются беспечности, помнят о смерти, блюдают обеты и совершают обряды упосатхи, как их наставлял умерший бодхисаттва. Бог Шакра, выслушав их речи, исполненные дхармы, одаривает их несметными богатствами и возвращается на небеса. Ничто составленное из частей не вечно и может разрушиться [Джатаки 2003: 45-48]. Все приведенные истории наставляют слушателей освободить ум от привязанностей и жить праведной жизнью, так как оставление привязанностей является основой буддийской практики.

4. Хан (Царь)

В давние времена в городе Варанаси жил один хан по имени Ике Эркету. Он был сострадательным ко всем живым существам, подавал им милостыню и совершал различные добродетельные деяния. Однажды в его государство

¹⁴⁹ Тхера — монахи, относящиеся к традиции буддизма Тхеравады (школа раннего буддизма и Малой колесницы).

вторгся другой хан со своим войском. Ике Эркету хан, чтобы никто из его подданных не пострадал в войне, добровольно оставил свое ханство и уходит в дремучий лес. Вражеский хан, узнав о том, что Ике Эркету ушел в лес, обрадовался и стал править его государством. При его правлении в стране наступил голод. В то время в той стране жил один бедный многодетный брахман, который с наступлением голода не мог прокормить свою семью. Брахман отправился в лес на поиски милостивого Ике Эркету. Встретившись с бедным ханом, он разочаровался в нем, так как тот ничем не мог ему помочь. Отчаявшись, он пытался покончить с собой, повесившись на своем поясе. Однако Ике Эркету хан спас его от смерти и предложил ему взять его в плен и отвести к хану. За поимку хана ранее было обещано вознаграждение. Вознаграждение могло спасти от голода семью брахмана. Брахман согласился с предложением Ике Эркету хана, связал его и привел во дворец. В конце рассказа вражеский хан, поняв истину Учения Будды, освободил Ике Эркету хана, попросил у него прощения и вернул ему его государство. Брахман получил богатство от Ике Эркету хана и тем самым спас свою многодетную семью от голода.

1. **Тиб.:** «Кармашатака», часть X, рассказ № 2 (*Karmaśataka X: 2*)

2. **Пал.:** «Джатака о муже добродетельном» [Джатаки 1979: 119-126].

Наш рассказ является кратким пересказом второй части рассказа «Царь» из десятой части «Кармашатаки». В первой части рассказа, отсутствующей в ойратском сборнике, говорится о том, что один брахман, соблюдая брахманские обычаи и поведения, стал мастером шести видов брахманской деятельности и овладел восемнадцатью науками (*Karmaśataka X: 2*). Близкий нашему рассказу сюжет встречается в палийской «Джатаке о муже добродетельном». Милосердный царь Махасилава, преданный дхарме, праведно управлял царством Каси. Однажды он изгнал советника, который дурно себя повел во внутренних покоях. Впоследствии этот советник, став советником бенаресского царства, уговорил царя Косалы напасть на царство Каси. Могущественный царь Махасилава добровольно отдал ему царство, не

вступив с ним в бой. По приказу царя-злодея, его прислужники закопали царя Махасилаву с его советниками. В конце джатаки царь Махасилава победил вожака шакалов, спасся и при помощи волшебства яккхов очутился в покоях царя Косалы. Царь-злодей, испугавшись, признал царя Махасилаву и вернул ему его царство, а коварного советника наказал [Джатаки 1979: 119–126].

5. Волшебник и алчный монах

В давние времена один волшебник, смешав пыль и шерсть, изготовил из них бирюзовые четки. Четки он преподнес алчному монаху и спросил у него «волшебство — истина или иллюзия?». Монах ответил, что нужно верить в волшебство и чудо. Взяв у волшебника четки, он взамен ему отдал полтуши барана, коня, одежду и прочее. Волшебник, взяв все это, ускакал прочь. Бирюзовые четки оказались пылью и шерстью. Разгневанный монах с четырьмя учениками нагнал волшебника и потребовал вернуть отданное им. Но волшебник не вернул полученное, так как алчный монах изначально считал, что волшебство есть истина и отданное нельзя требовать назад.

1. Источник неизвестен.

2. Варианты неизвестны.

Нам неизвестны источники и варианты именно этой истории. Однако следует отметить, что сюжеты с участием волшебника довольно широко были распространены в письменных источниках. К примеру, в рассматриваемом нами сборнике имеются еще три рассказа с участием волшебника (№ 34; № 48; № 54), все они объединяются «концепцией иллюзорности» и «идеей мгновенности». Сюжеты о волшебнике рассмотрены во втором параграфе третьей главы настоящего диссертационного исследования. В палийских джатаках Буддой кроме алчности, жадности и корыстолюбия порицаются и другие пороки монаха: многоимущество, зависть, упрямство, непослушание. В «Джатаке о голубе» из-за жадности и завистливости некоего монаха (бхикку) мудрые были вынуждены покинуть свое жилье [Джатаки 1979: 105-106]. История об упрямом монахе представлен в «Джатаке о бое барабанном» [Джатаки 1979: 138-139]. В «Джатаке об упрямце» упрямый монах гибнет от

меча, в прежней жизни он, будучи наставником по танцам, пытался в пьяном виде перепрыгнуть через пять мечей, однако на пятом мече он гибнет [Джатаки 1979: 263-265]. В «Джатаке о “ведаббхе”» один монах, не прислушиваясь к советам добрых людей, стал причиной собственной смерти и смерти тысячи людей [Джатаки 1979: 109-113].

6. Царь-чакравартин

Царь-чакравартин просвещал всех людей четырех континентов Священным Учением. Однако бывало так, что люди все же уклонялись в сторону греха. Хан, разочаровавшись в них, отправился на срединную часть горы Сумеру и погрузился в созерцание бодхичитты. Со временем все эти люди пришли к умиротворению сами собой. Рассказ завершается сентенцией, в которой говорится, что всем практикующим Учение необходимо усердствовать в созерцании бодхичитты, то есть стремиться стать совершенным.

1. Источник неизвестен.

2. **Пал.** «Сутра о царе-чакравартине» [Sacred Books of Buddhists. Vol. 3: 59-76].

Кит. «Сутра о тридцати двух признаках» [Религии Китая 2001: 170-185]; «Сутра о царе-чакравартине» [Религии Китая 2001: 193-218].

Тиб.: Балдан Еши Драгоценные четки, 84 рассказ [Хамаганова 1986: 59]

Настоящий рассказ, видимо, связан с концепцией постепенной деградации человеческого общества, описанной М.Е. Кравцовой. Деградация вызвана появлением различных «грехов» («пороков») — убийство, воровство, прелюбодеяние, разврат, распутство, зависть, ложь и др., — что привело к сокращению продолжительности жизни людей и к ухудшению их облика. Полная история процесса существования человеческого общества от начального периода («золотого периода» — продолжительность жизни людей длится 80000 лет, исчезновение всех болезней) до полного упадка и возвращения к золотому периоду описано в ранних палийских буддийских сутрах («Сутра о царе-чакравартине», «Сутра о Великом владыке», «Сутра о

признаках») и их китайских переводах («Сутра о тридцати двух признаках» (Сань Ши Эр Сян Цзин); «Сутра о царе, вращающем чакру» (Чжуань Лунь Ван Цзин)) [Кравцова 2003: 184-224]. В перечисленных текстах деградация человеческого общества связана с внутренним разрушением последнего царя-чакравартина, который утратил дхармическое знание и перестал следовать принципам Дхармы, то есть перестал быть гарантом социокосмического порядка. В рассказе «Сказания нектарного Учения» разочарование царя-чакравартина в грешных людях и его уход в срединную часть мировой горы Сумеру¹⁵⁰ был действительно связан с внутренней деградацией царя, он не знает, как уберечь людей от пороков. «Кульминацией деградации человеческого общества, согласно вышеупомянутым текстам, является “время мечей” — неделя взаимного уничтожения, когда люди будут истреблять друг друга, а продолжительность жизни достигнет 10 лет. После полного упадка (когда люди одичают и будут вести полуживотный образ жизни, утратят нравственные ценности), согласно модели параболы, люди начнут заново учиться чувствовать, сострадать, следовать законам добра, в итоге продолжительность их жизни постепенно возрастет, дурной их облик улучшится и общество вернется к фазе “золотого периода”» [Религии Китая 2001: 164]. Видимо, этот момент описан также в нашем рассказе, после ухода царя-чакравартина на срединную часть горы Сумеру и погружения его в созерцание священной мысли о просветлении, все люди четырех сторон пришли к умиротворению сами собой. «Одним из признаков “золотого периода” кроме продолжительности жизни является также появление нового царя-чакравартина, который согласно палийской версии передаст власть будде Майтрее, после чего окончательно утвердятся царство всеобщего равенства, справедливости и процветания» [Религии Китая 2001: 165]. В «Драгоценных четках» Балдан Еши царь-чакравартин по имени Намхай понял ошибочность зарождения устремления к пробуждению только для себя и стал делать

¹⁵⁰ Сумеру (санскр. *sumeru*, тиб. *ri rgyal id.*, *ri rab ойр. sümer oula id.*) — четырехгранная гора, возвышающаяся в центре мироздания, окруженной океанами, горными цепями и четырьмя материками с островами.

многочисленные подношения Будде и общине и действовать на благо живых существ [Хамаганова 1986: 59].

7. Божество Эсруа

Божество Эсруа, побуждая всех приносить бесчисленные жертвы и почести буддам и прочим, доставлял им радость и вследствие чего сделался почитаемым всеми. Рассказ поучает почитать и уважать монахов всем своим существом, приносить им подношения.

Возможные истоки и варианты этой истории нам обнаружить не удалось.

8. Торговцы

Индийские торговцы, сбившись с дороги, в поисках пути блуждали по пустыне. Оказавшись без еды и воды, мучимые жарой, они были близки к смерти, кувыркались подобно рыбам на песке. Некоторые из них плакали, а другие молились небу. Среди них оказался верующий, который принял Прибежище Будды. Он предложил им найти спасение в Прибежище Будды. Торговцы вслед за верующим произнесли: «веруем в Будду, Священное Учение и Сангху, избавьте нас от этой беды!» Будда, услышав их мольбу, спасает им жизнь. Рассказ завершается сентенцией: нужно думать о прилежании в принятии Прибежища.

1. Санскр.: «Аваданашатака», часть II, рассказ № 3 [Feer 1879: 162];

Тиб.: «Кармашатака», часть IV, рассказ № 2 (*Karmaśataka IV: 2*).

2. Пали: «Джатака о пустыне» [Джатаки 1979: 21-25]; ср. «Джатака о рыбе» [Джатаки 1979: 186-190].

Санскр.: «Аваданашатака», часть IX, рассказ № 3 [Feer 1879: 162].

Тиб.: «Кармашатака», часть IX, рассказ № 1 (*Karmaśataka IX: 1*).

Ойр. «Улгуурин дала» («Море притч») [Музраева 2017: 36-38].

Настоящая история является кратким изложением джатаки «Темная буря» из «Кармашатаки» (*Karmaśataka IV: 2*). Причиной того, что торговцы сбились с дороги, указывается якша, живший в темном лесу. Точно такая же история представлена в рассказе № 3 «Аваданашатаки» (часть II) [Feer 1879:

162]. Несколько иная трактовка настоящего сюжета приводится в палийской «Джатаке о пустыне». В ней рассказывается, что торговцы Бенареса во главе с Бодхисаттой в пустыне сбиваются с пути. Без воды и топлива они с пятью сотнями повозок были обречены на гибель. Лишь усердие и вера Бодхисатты спасла их жизнь. Бодхисатта в поисках воды находит место, поросшее травой и кустарником, и просит самого младшего в караване спуститься в колодец и бить камень до появления воды. Юноша, вняв речи Бодхисатты, исполнившись усердием, разбивает камень и добывает воду. В конце джатаки Учитель дает разъяснение, что юношей, разбившим камень, был бхиккху, торговцами — ученики Будды, а сыном торгового старшины был сам Будда [Джатаки 1979: 21-25]. Следует отметить, что в «Аваданашатаке» и «Кармашатаке» помимо предполагаемых нами рассказов-источников имеются также варианты настоящей истории, только беда настигает торговцев не в пустыне, а в море. Так, в истории «Расселина» из «Кармашатаки» (часть IX) сын одного домохозяина с пятьюстами торговцами отправился через пролив в Ратнадвипу¹⁵¹. Выйдя в море, их судно попало в шторм, торговцы в страхе стали молиться божествам. Среди торговцев оказался мудрец, который им посоветовал искать прибежище в Благословенном Будде. Будда сотворил чудо, вытащив их из моря, посадил их в своем лесу и даровал им Учение (*Karmaśataka IX: 1*). В «Аваданашатаке» (часть IX, рассказ № 3) Самудра, сын торговца-мореплавателя, приверженца тиртхиков (еретиков, не буддистов), во время кораблекрушения посоветовал пятистам торговцам искать Прибежище в Будде. Будда спас их, а они в благодарность приняли Учение Будды и достигли Нирваны. В предыдущем существовании Самудра, будучи отшельником у моря, также поспособствовал спасению пятисот торговцев от кораблекрушения, которые впоследствии стали учениками Кашьяпы [Feer 1879: 181]. В палийских джатаках Будда спасает от жажды и голода не только людей, но и всех живых существ. Так, в «Джатаке о рыбе» Будда, ниспустив

¹⁵¹ Ратнадвипа (санскр. ratnadvīpa букв. «остров драгоценных камней») — одно из древних названий Шри-Ланки.

дождь, якобы для своего омовения в пруду Джетаваны, спас множество живых существ от мучительной гибели [Джатаки 1979: 186–190].

9. О пользе принятия Прибежища

Однажды в Индии в Дамбуйском лесу появилась среди населения эпидемия малярии и, что бы ни предпринималось, ничто не помогало. Жил в ту пору там один убаша (мужчина-мирянин, держащий пять обетов), исповедовавший в Будду. Для избавления от эпидемии он всем советовал верить и поклоняться Будде, Священному Учению и хуваракам (духовенству). Будда, услышав их мольбу, ниспослал им избавление, после чего все успокоилось, а через проповедь Священного Учения возродилось духовное совершенство. Рассказ завершается сентенцией, в которой говорится о прилежании в принятии Прибежища.

1. Источник не обнаружен.

2. **Санскр.:** «Аваданапатака», часть II, рассказ № 4 [Feer 1879: 162];

Настоящая история близка по содержанию к четвертой истории второй части «Аваданапатаки»: монах обращается к Будде и тот своим присутствием и своим влиянием кладет конец заразе, опустошившей город Надакантха недалеко от Раджагрхи¹⁵². В прежнем рождении монах был царем, который обратился к Будде и остановил эпидемию, обычно нося с собой плащ бхикшу (в буддизме высшая степень монашеского посвящения) [Feer 1879: 162].

10. Черепаха

В давние времена на берегу одной реки жила черепаха, она ходила по суше и иногда плавала в воде. Однажды, когда она уснула на берегу, ее увидел один муравей и рассказал всем остальным. Он привел собой тьму муравьев, и они стали ее есть. Хотя тело этой бодхисаттвы (черепахи) и желало перевернуться, но духовная природа, претерпевая страдания, не перевертывалась. Черепаха терпела и позволила есть себя. Умирая, черепаха произнесла молитвенное пожелание в будущем перерождении родиться

¹⁵² Раджагрха (санскр. *gājagṛha* букв. ‘царский дворец’, ойр. *хані хаг̃і id.*) — столица древнего государства Магадха.

Буддой. В заключительной сентенции рассказа говорится, что ради блага живых существ не стоит жалеть даже свое собственное тело.

1. **Тиб.:** «Кармашатака», часть IV, рассказ № 3 (*Karmaśataka IV: 3*).

2. **Тиб.:** «Дзанлундо» («Сутра мудрости и глупости») (Раздел III, глава 14; Раздел I, глава 2; Раздел X, глава 35).

Настоящая история является кратким пересказом первой истории «Муравьи» из «Кармашатаки» (*Karmaśataka IV: 3a*). Во второй «муравьиной» истории (*Karmaśataka IV: 3b*) животным-бодхисаттвой представлена ящерица, жертвующая собой, как и черепаха, восьмидесяти тысячам муравьям. Следует отметить, что сюжеты с животными-бодхисаттвами являются довольно распространенными в индо-тибетской литературе и ее переводах. Так, в «Дзанлундо» («Сутре мудрости и глупости») животными-бодхисаттвами, жертвующими собой ради спасения других живых существ, выступают: дикий зверь Кунт [Rockhill 1897: 5] и рыба-монстр [Rockhill 1897: 5].

11. Морское чудовище

Один мужчина, влюбившись в чужую жену, обманом заполучает имущество ее мужа, сажает его в темницу и затем убивает. После чего он забирает ее к себе в город, одевает, кормит различными яствами и пытается на ней жениться. Жена домохозяина просит мужчину дать ей возможность похоронить тело мужа. Мужчина на кладбище разводит костер и сжигает останки домохозяина. В этот момент жена бросается вслед за останками мужа в костер и в следующей жизни рождается среди небожителей, а тот хитрец же много сотен тысячелетий рождается животным в аду. В период пребывания в этом мире Будды он в облике громадного макары претерпевает бесчисленные страдания. Рассказ завершается сентенцией, что нельзя совершать грехи и зло, приносящие мучения.

1. **Тиб.:** «Кармашатака», часть III, рассказ № 4 (*Karmaśataka III: 4*).

2. **Санскр.:** «Аваданашатака», часть IV, рассказ № 7 [Feer 1879: 168-169].

Пал.: «Джатака об одураченном» [Джатаки 1979: 143-150]; «Джатака о женской неверности» [Джатаки 2003: 52-54]; «Джатака о рабе царевубийце» [Джатаки 2003: 55-59].

Тиб.: «Кармашатака», части I, II, III (*Karmaśataka I, II, III*).

Настоящая история является кратким изложением четвертой истории третьей части «Кармашатаки». Ученик Будды Молон-тойн, посетив ад, видит измученное морское существо — тимингилу, имеющее тело 1400 йоджан¹⁵³. В океане его тело разрезают на куски и едят другие большие и малые морские существа, на суше пятьсот якш в течение пятисот дней пятьюстами топорами отрубают ему ребра одно за другим. Океан от его кровотечения становится океаном крови, он ужасно страдает. Молон-тойн, вернувшись, спрашивает у Будды, почему он так страдает. Будда говорит, что он совершил много недобродетельных поступков и приводит такую историю. В прошлые времена жил один домохозяин, который обрел веру в Учение и достиг состояние невозврата. У него была красивая жена, которая очаровывала многих мужчин. Она понравилась одному мелкому чиновнику, решившему ею овладеть. Чиновник на время оставил свои вещи в доме мирянина при свидетелях. Через некоторое время он вернулся и забрал вещи без свидетелей. Затем, придя со свидетелями, потребовал вновь свои вещи, обвинил мирянина и судил его по закону в царском дворце. Потом он привел его в свой дом, избил полоской мокрой кожи, сломал ему ребра и убил. Чиновник овладел имуществом мирянина и хотел овладеть его женой. Жена попросила чиновника дать ей возможность похоронить своего мужа. Чиновник отнес останки мирянина на кладбище и сжег их. Женщина прыгнула в огонь и сгорела. Чиновник понял бессмысленность своих поступков. Так, чиновник после смерти переродился в адское существо, где он претерпевал страдания адских существ в течение тысяч и тысяч лет. Когда он умер, он переродился среди животных, умерев только для того, чтобы снова родиться среди животных. Таковы были его

¹⁵³ Йоджана — мера длины в Древней Индии, чаще всего — 15 км [Джатаки 1979: 327].

страдания. Будда также сказал, что, когда в будущем в мире появится полностью пробужденный Будда по имени Сумати, время действия этого существа будет исчерпано и он уверует в Учение Сумати, достигнет состояния архатства и его страдания завершатся (*Karmaśataka III: 4*).

В «Кармашатаке» есть еще один близкий сюжет к нашему рассказу под названием «Киннары» (часть VII)¹⁵⁴. Царь Шуддходана ядовитой стрелой убил киннара и пытался овладеть киннари. Киннари вслед за горящими мощами киннара прыгнула в погребальный костер и погибла (*Karmaśataka VII: 10*). В этом же сборнике имеются еще восемь историй (часть II — «Истории Эрнеста» (№ 2), «Ракшас» (№ 15); часть III — «Вторая «вырезанная» история» (№ 4б), «Быть пожираемым» (№ 5), «История Нандаки» (№ 6), «Куски мяса» (№ 7), «Рассказ о Кокалике» (№ 11), «Усталый человек» (№ 12)), в которых описываются мучения существ ада, родившихся таковыми вследствие совершенных ими множества недобродетельных поступков в прошлой жизни. Так, в «Истории Эрнеста» (часть II, № 2) Будда, чтобы укротить жителей Шравасты, посадил на берегу реки Аджираватти слепое существо ада, которое подобно макару, описанному в истории нашего сборника, подвергалось тем же страданиям: когда он бежал на равнины, там были львы, тигры, леопарды и медведи с железными клыками, которые снова и снова вгрызались в его плоть и питались им; когда он погружался в воду, там были крокодилы с железными клыками, которые снова и снова впивались в его плоть и питались им; <...> когда он пытался убежать за стены, в горные ущелья или в какое-либо укрытие, там были люди, которые были там из-за своих прошлых действий, которые брали мечи, копья, копья, ваджры с одним наконечником и копья с плоскими лезвиями, и били, резали и разрезали все его тело. Это причиняло ему ужасные страдания и крайнюю, невыносимую, мучительную агонию, и он плакал и рыдал в муках. Существо, описанное в настоящем

¹⁵⁴ Киннары — относятся к числу божеств, эти небесные существа иногда изображаются получеловеками-полулошадьми (похожими на кентавров) или получеловеками-полуптицами. В любом случае, их считают существами необыкновенной красоты.

рассказе, страдает из-за убийств архатов в прошлых жизнях (*Karmaśataka II: 2*).

В отличие от нашей истории, восходящей к сутре «Карамашатака», в палийских джатаках замужняя женщина представлена порочной, глупой, распутной, предающей мужа. Так в «Джатаке об одураченном» жена брахмана, изменив мужу, не сознается. Брахман разводит костер, чтобы узнать правду. Жена не входит в огонь. Брахман бьет ее и прогоняет [Джатаки 1979: 143–150]; в «Джатаке о женской неверности» женщина, влюбившись в атамана разбойников, помогает ему убить ее мужа [Джатаки 2003: 52–54]; в «Джатаке о рабе царевубийце» влюбленный в царицу раб Парантапой по ее приказу убивает царя [Джатаки 2003: 55–59].

В индо-тибетской литературе верными бывают не только жены, но и друзья, которые готовы броситься за другом в костер. Так в «Аваданашатаке» (часть IV, рассказ № 7) отшельник бросается в костер вслед за своим другом Шакьямуни, который жил в обличии зайца с человеческим голосом [Feer 1879: 168–169].

12. Попугай

Дурсуту Зурекен хан¹⁵⁵ приглашает Будду посетить его дом. По пути Будде встретился попугай, у которого ничего не было, что можно было бы поднести в качестве подношения. Множество раз облетев Будду, он сел на крышу дворца Дурсуту Зурекен хана. Хан преподнес Будде богатое угощение, и Будда даровал ему Учение. В это время попугай, прыгая на коленях хана, тоже слушал Будду. Однажды попугая убил ястреб. Познавший Учение попугай переродился в мире тенгриев. Даже животные и птицы, познавшие Учение, могут родиться в следующей жизни среди тенгриев или людей. Далее Будда объясняет ученикам, кем был раньше этот попугай. Попугай в прежнем рождении был тойном, нарушившим некоторые монашеские обеты, вследствие чего он переродился в птицу, но так как некоторые [обеты] он все

¹⁵⁵ Дурсуту Зурекен (ойр. *dürsütü züreken* букв. 'Форменное сердце') — Бимбисара, древнеиндийский царь из династии Харьянка, правитель Магадхи, приверженец учения Будды и его современник.

же сохранил, он встретился с Буддой и получил Учение. Рассказ завершается словами Будды: плоды белых деяний — белые, [плоды] черных деяний — черные, смешанных деяний плоды станут смешанными. Все практикующие Учение и добродетель, должны тремя вратами (тело, речь, ум) стремиться к Учению.

1. **Санскр.:** «Аваданашатака», часть VI, рассказ № 6 [Feer 1879: 174].

2. **Тиб.:** «Кармашатака», часть VI, рассказ № 1 (*Karmaśataka VI: 1*).

Настоящий рассказ является кратким изложением рассказа из «Аваданашатаки» (часть VI, рассказ № 6). Будда, путешествуя по лесу, встретил попугая, который беседовал с ним и пытался быть ему полезным. Пока птица радовалась своему добру, на нее спикировал ястреб. Попугай умер и родился среди божеств. Раньше он был последователем Кашьяпы (что сделало его божеством), но слабым в учебе (что заставило его родиться среди попугаев) [Feer 1879: 174].

Близкий сюжет к нашему рассказу представлен в «Карамашатаке», в двух «птичьих историях» (часть VI, рассказы 1а, 1б). В первой истории у горы «Пик Стервятника» (санскр. *gridhrakuṭa*) Будда проповедовал Учение сотням людей. Некий павлин с горы «Гандхамадана»¹⁵⁶, услышав проповедь Будды, спустился с горы и сел у ног Будды. Будда научил павлина трем строкам Дхармы: «Все обусловленные вещи непостоянны. Все явления бескорыстны. Нирвана — это покой. Пусть ваш ум наполнится радостью при мысли обо мне, и, возможно, вы даже освободитесь от перерождений в животном мире». Павлин был очень рад тому, что ему удалось услышать проповедь Будды. Затем, когда он взлетел в небо, его убил сокол. После смерти он переродился в сына торговца в Раджагрихе. В семь лет он отправился в путь, продолжив слушать Учение Будды, затем, практикуя Учение Будды, достиг архатства. До рождения павлином он был царем страны Каша по имени Брахмадатта, который, потерпев поражение, сбежал и скрылся в лесу. Там он испытал

¹⁵⁶ Гора Гандхамадана – гора, находящаяся между Индией и Шри-Ланкой, связанная с буддийскими отшельниками.

восхищение при виде жизни павлина, затем – отшельника Будды. Угостив Будду, он пожелал родиться в следующей жизни павлином, а затем, практикуя Учение Будды, достичь архатства (*Karmaśataka VI: 1a*). Во второй «птичьей истории» умирающая птица по имени Кумудавичитрамаха перед смертью видит пятьсот индийских сизоворонок, совершающих облет вокруг Будды. Птица умирает с желанием облететь Будду как сизоворонки, с радостной мыслью о Будде и рождается божеством. В предыдущем рождении эта птица была управителем монахов. Вследствие грубого обращения с монахами управитель переродился в птицу (*Karmaśataka VI: 1б*).

13. Портной-калека

Домохозяин обучил своего сына-калеку на портного, и тот стал искусным мастером. Однажды один человек унес портного-калеку домой, чтобы тот ему починил одежду. Когда портной закончил свою работу, его забрали в другой дом. После работы портного посадили в корзину и запечатали отверстие. Ночью в дом забрался вор и унес корзину, подумав, что в ней может быть много сокровищ. Портной подумал, что его несут домой и всю дорогу молчал. Вор, встретившись со своими товарищами, стал хвастаться, что нашел корзину с сокровищами, которая поможет им избавиться на многие годы от бедности. Воры, открыв корзину, обнаружили вместо сокровищ портного-калеку в рваной одежде. Все стали смеяться над вором, принесшим корзину. Калека попросил вора отнести его домой. А вор, рассердившись, решил принести калеку в жертву якше. Когда вор взмахнул мечом, калека очень испугался и стал усердно молиться Будде с просьбой спасти его от смерти. Будда, услышав его мольбу, превратился в якшу и спасает его от рук пятиста воров. Затем Будда проповедовал ворам Учение, и они стали его последователями. Калека-портной также пожелал стать учеником Будды, только в здоровом теле. Будда, прознав его мысли, тут же исцелил его. Став тойном, слушая Учение, прилежно занимаясь, он достиг состояния архата. Юноша родился калекой из-за того, что он в прошлой жизни, будучи младшим братом, рассердившись на своего праведного

старшего брата, назвал того безногим. Затем в течение пятисот лет он рождался безногим. Тойном он стал во времена Кашьяпы. Рассказ завершается сентенцией, что нужно избегать грехов, пустословия и усердствовать в [чтении] мани.

1. **Тиб.:** «Кармашатака», часть I, рассказ № 12 (*Karmaśataka I: 12*)

2. **Тиб.:** «Кармашатака», часть VII, рассказ № 1 (*Karmaśataka VII: 1*); Балдан Еши Драгоценные четки, 7 рассказ [Хамаганова 1986: 46]

Ойр.: Руководство к познанию ламайского вероучения (*Ibēl yabuulxu sedkil öüskekü 1914: 4-6*).

Ср. Тиб.: «Кармашатака», часть IV, рассказ № 8; часть V, рассказы № 1 и № 12; часть VII, рассказ № 3; часть X, рассказ № 4 (*Karmaśataka IV: 8; V: 1, 12; VII: 3; X: 4*).

Наша история является кратким изложением рассказа «Портной» первой части «Кармашатаки» (№ 12). У одного домохозяина города Шравасты жена родила парализованного ребенка, который не мог ходить. Так как он передвигался ползком, его называли «Пангу» (*букв. человек, который ползает*). Отец выучил сына на портного, чтобы он мог зарабатывать себе на жизнь. Однажды жена другого домохозяина в отсутствие своего мужа пригласила Пангу, чтобы починить изорванный подол платья. Платье накануне было одолжено ее мужем на праздник. Внезапно вернулся ее муж и она, испугавшись, запечатала Пангу в корзину. Ночью эту корзину украли разбойники и принесли ее своему главарю. Однако, разочаровавшись в содержимом корзины, они решили принести калеку Пангу в жертву yakше. Пангу в отчаянии обратился с мольбой Будде. Будда, услышав мольбу Пангу, превратился в yakшу и спас его от смерти. Пятьсот разбойников, услышав проповедь Будды, стали его последователями. Пангу также пожелал стать последователем, но в здоровом теле. Будда, прознав его мысли, тут же его исцелил. Причиной рождения Панги калеккой послужила обида младшего брата на старшего, уверовавшего в Будду. В обиде он брата сравнил с калеккой, сидящим дома (*Karmaśataka I: 12*).

В седьмой части «Кармашатаки» имеется еще одна «история о Пангу» (№ 1). В Шравасте в семье одного домохозяина родился сын с неполноценными конечностями нижней части тела, так как он передвигался ползком, его называли «Пангу». С рождением сына семья домохозяина стала процветать, жители Шравасте, увидевшись с ним, также достигали всех целей. Отец сделал для сына паланкин, украшенный драгоценными камнями. Однажды юноша увидел толпу, собравшуюся в саду принца Джета. Они все пришли на проповедь к Будде. Увидев Будду, юноша спустился с паланкина и в знак благоговения перед ним прополз на четвереньках. Узрев истину, Пангу подумал: «если бы мое тело не было таким, я бы тоже отправился вперед к Учению и освободился от оков». Будда, услышав мысли юноши, исцелил его. Юноша, став здоровым, получив Учение, достиг состояния архатства. Причина паралича ног юноши заключалась в том, что в прошлой жизни он, будучи верующим мирянином, оскорбил группу мирян и сравнил их с инвалидами, сидящими на своих тронах (*Karmaśataka VII: 1*). .

В этом же сочинении имеется еще ряд историй, в которых говорится, что уродливый юноша, уверовав в Учение Будды, становится здоровым и достигает архатства. В рассказе «История Симхи» (часть IV, рассказ № 8) причина рождения юноши уродом заключалась в том, что он, будучи брахманом, причинил вред одинокому Будде, когда тот проходил мимо него, он пнул горшок с экскрементами и испачкал его одежду, тело и чашу для подаяния. В «Истории Вируты» (часть V, рассказ № 1) уродливый юноша в предыдущей жизни был скупым и алчным домохозяином. Однажды он, сожалея, что подал милостыню одинокому будде, прогнал его и жестоко физически и словесно оскорбил. Это и послужило причиной его уродливого рождения. В «Истории Шакала» (часть V, рассказ № 12) юноша избавляется от запаха экскрементов, приняв Учение Будды. В прошлой жизни юноша, будучи монахом, приревновал внимание домохозяина, грубо поговорил с пришедшим в монастырь архатом и сравнил его с собой, с обычным человеком, «связанным всеми оковами». В истории «Слепой» (часть VII,

рассказ № 3) в Митхиле у одного домохозяина родился уродливый и слепой ребенок. Родители оставили его на улице на съедение собакам. Его спас Будда, так как в будущем ему предстояло руководить его учениками. Ребенок признал, что его уродство связано с предыдущими недобродетельными деяниями. В прошлой жизни он, будучи ревнивым царем по имени Вирупа, приказал своим слугам вырвать глаза одинокому будде, когда свита его царя, испытывая радость, засмотрелась на изящество его тела и ума. Необходимо отметить, что в аваданах «Кармашатаки» ребенок бывает уродливым не только при рождении, но и может стать таким в юности. К примеру, в «Истории заблуждающихся» (часть X, рассказ № 4), ребенок стал ученым в восьми видах наук, а однажды его тело покрылось нарывами размером с горчичное зерно! Он исцелился, уверовав в Учение Будды. В предыдущей жизни юноша, будучи домохозяином, жестоко избил другого домохозяина, критиковавшего его. Близкий сюжет представлен в седьмом рассказе сочинения Балдан Еши «Драгоценные Четки»: портной-калека, оказавшись в лесу в руках грабителей, спас свою жизнь тем, что вознес молитву Будде с просьбой об убежище [Хамаганова 1986: 44].

Очень близкий к нашему рассказу текст был опубликован калмыцким ламой Дордже Сетеновым в 1914 году в книге «Ibēl yabuulxu sedkil ööskekü» («Руководство к познанию ламайского вероучения»). Источник текста в книге не указан. В давние времена у одного человека родился сын с большими ногами, который не мог ходить. Он выучился швейному делу и стал искусным портным. Позднее его взяли в один дом поставить заплату на одежде. Как-то нужно было его спрятать и его засунули в мешок. Воры подумали, что там есть что-то ценное, унесли этот мешок. Когда они захотели узнать, что же там внутри, и раскрыли мешок, то увидели там безногого [парня]. Они хотели принести его в жертву якше. Когда они так решили и готовились совершить жертву, тот [безногий парень] стал от всего сердца молиться и принимать прибежище у Будды. Тогда Будда превратился в якшу и показал свет тем

ворам. «Не убивайте его, а поднесите его мне», произнес [Будда]. Таким образом, его не убили (*Ibēl yabuulxu sedkil öüskekü 1914: 4–6*).

14. Убийца родителей

У Дурсуту Зурекен хана было две жены. Младшая из них родила ему сына. Мальчик, повзрослев, увидел сокровища отца и страстно захотел овладеть ими. Он поинтересовался у матери, когда он станет владельцем этих сокровищ. Мать объяснила, что это случится только после смерти отца. Сын убил отца, затем мать. После совершения этого греха он получил имя «Нерожденный враг»¹⁵⁷. Среди приближенных и подданных он прославился как бессердечный убийца отца и матери. Прочитав во многих сутрах, что грех за убийство родителей является «безпромежуточным», он стал раскаиваться. Он отправился к Будде в столицу и во всеуслышание принес ему покаяние. Затем совершил бесчисленные подношения, оказал высшие почести и попросил о помиловании у Хутухты Манджушри и Будд трех времени. Юноша внял истине и смыслу Учения, таким образом отрекся от «безпромежуточного» греха. В завершение рассказа Будда проповедовал о необходимости усердия в Учении о пустоте.

1. Санскр. Будда, или Легенда о Разбуженном принце¹⁵⁸

2. Ср. Пал. «Джатака о трех достоинствах» [Джатаки 1979: 135-137]. В палийской «Джатаке о трех достоинствах» Бодхисатта в облике сына обезьяньего вожака ищет отца. Отец-вожак пытается убить сына, чтобы тот не занял его место [Джатаки 1979: 135-137].

15. Цветы

Один учитель проявлял усердие в тонкостях правил покаяния и был мудр в пяти науках, которые называются «Высотой Учения». Чтобы узнать, пристало или не пристало что-либо греховное к его обетам, он, молясь, повторял: «если обеты сохранились в чистоте, да вырастет по десять цветов на

¹⁵⁷ Нерожденный враг (ойр. *ese tögöqsön dayisun*) — принц Аджаташатру, древнеиндийский правитель из династии Харьянка, царь Магадхи, сын царя Магадхи Бимбисары.

¹⁵⁸ URL: <https://history.wikireading.ru/hLoTGfHtFG> (дата обращения: 27.03.2023)

сухом пне дерева, если же к ним приобщилось что греховное, пусть не растут». [Цветы] постоянно вырастали. Однажды, когда учитель молился, [цветы] не выросли и, хотя он молился прилежно и искренне, цветы не росли. Увидев пять бутонов, он понял, что его прегрешение заключается в его гордыне. После покаяния и молитв цветы выросли. Рассказ завершается сентенцией, что все практикующие Учение должны воздерживаться от малейших грехов и пороков.

1. Источник неизвестен.

2. **Ср. Тиб.:** «Кармашатака», часть VI, рассказ № 7 (*Karmaśataka VI: 7*).

Источник настоящего рассказа не обнаружен. В «Истории Субхадры Нищенствующего» из «Кармашатаки» (часть VI, рассказ № 7) имеется эпизод, в котором благодаря величию Будды в лесу цветут цветы удумбара¹⁵⁹.

16. Шестидесятилетний мальчик

Жена одного домохозяина, умирая, попросила, чтобы после ее смерти ей вспороли живот и изъяли оттуда ребенка. После смерти женщину привозят на кладбище Прохладного леса и там собралась толпа людей, в том числе шесть еретиков и Будда со свитой. Врач вспорол живот умершей женщины и достал из чрева тощего мальчика с седыми волосами. Мальчик, осмотрев всех, сказал, что он шестьдесят лет видел страдания в человеческом чреве и просил никогда не говорить грубых слов праведным. Будда удостоверился, что родившийся — это точно Расдбу. Через десять лет, то есть, когда ему исполнилось семьдесят, Расдбу стал тойном. Все лето вместе с хуvaraками он пребывал на горе Гридхакута¹⁶⁰. Все, кто молился, достигли архатства, только Расдбу не смог, и он, опечалившись, замахнулся на себя мечом. Его спас Будда, он проповедал ему Учение согласно его умственным способностям. Расдбу, вникнув [в смысл Учения], достиг состояния архата и спас пятьсот торговцев от шторма в

¹⁵⁹ Удумбара (санскр. *udumbara* букв. ‘цветок с небес’) — растение, относящиеся к дереву, цветку и плоду фикуса кистевидного.

¹⁶⁰ Гридхакута (санскр. *grīdhraḥakuta* букв. ‘Коршунья гора’, тиб. *bya rgod phung po'i ri id.*, ойр. *хајіг соқсо оула id.*) — гора, находившаяся в стране Магадха, близ города Раджагриха. На Гридхакуте Будда проповедовал свое учение, здесь его ученики стали впервые записывать проповеди.

океане. Во второй части рассказа рассказывается, почему Расдбу подвергся шестидесятилетним мучениям в утробе матери. Во времена Кашьяпы он был учеником у одного гелонга-отшельника. Однажды ему захотелось посетить в селе свадьбу, однако гелонг его не пустил. Тогда мальчик, разозлившись, сказал учителю, чтобы тот просидел в темной тюрьме до тех пор, пока ему не исполнится шестьдесят лет, и ушел на свадьбу. Вследствие этого греховного деяния ученик в следующие пятьсот жизней провел шестьдесят лет в утробе матери. Рассказ завершается моралью, чтобы все практикующие Учение воздерживались от произнесения грубых слов.

1. **Санскр.:** «Аваданапатака», часть X, рассказ № 2 [Feer 1879: 185].

2. **Санскр.:** «Аваданапатака», часть IX, рассказ № 1 [Feer 1879: 181].

Тиб.: Балдан Еши «Драгоценные четки», рассказ № 13 [Хамаганова 1986: 46].

Вышеприведенная история, видимо, является кратким изложением рассказа «Аваданапатаки» (X часть, рассказ № 2). Стхавира родился старым, шестидесятилетним. Все это время он оставался в утробе матери, до ее смерти. Его извлекли из трупа матери. Он стал бхикшой. Его ровесники были уже архатами. Благодаря Будде он достиг состояния архата и спас пятьсот торговцев от кораблекрушения. Торговцы стали его учениками. Ананда, задавая одни и те же вопросы Будде, Стхавире и пятистам монахам, удивился их одинаковому ответу. Причина долгого пребывания Стхавиры в утробе матери была связана с его прежним рождением. Во времена Будды Кашьяпы он, будучи молодым бхикшу, нагло отреагировал на старого бхикшу, своего наставника. Однако его чтения и медитации искупили его ошибки и подготовили его благополучное будущее [Feer 1879: 185]. Близкий сюжет имеется в рассказе № 13 сочинения Балдан Еши «Драгоценные четки». «Один человек сразу родился стариком, так как он находился в утробе матери в течении шестидесяти лет, испытывая при этом различные страдания. Как только он родился, то почувствовал отвращение к сансаре и вступил в монашество. На духовной стезе он обрел плод архатства. Страдания, которые

он испытал в утробе матери, объясняются тем, что в прошлом перерождении он оскорбил монаха» [Хамаганова 1986: 46].

Эпизод спасения торговцев от кораблекрушения отшельником, находившимся на берегу океана, встречается и в другом рассказе «Аваданашатаки» (часть IX, рассказ № 1). Юноша по имени Самудра, сын торговца, в предыдущем рождении, живя отшельником у моря, поспособствовал спасению пятисот человек, которые впоследствии стали вместе с ним учениками Кашьяпы [Feer 1879: 181].

17. Пасечник и его сын

У пасечника Куоды люди разорили пчелиные улья, чтобы достать мед. Куода, рассердившись, перестал совершать добрые дела. Сын объяснил отцу, что накопленное им богатство невозможно иметь долгое время, так как к ним может прийти враг (старость и смерть), которого они не смогут одолеть. Отец и сын, спасаясь от врага, отправились в город и обратились к Будде. Будда объяснил им, что сансара не вечна и подобна разрушению пчелиного улья. Услышав проповедь Будды, они оставили свои земные дела, занялись Учением и возвращением наивысшей святости. Рассказ завершается сентенцией: все практикующие Учение должны отречься от мирского Учения.

1. Источник неизвестен.
2. Варианты неизвестны.

18. Принц-отшельник

Сын Ике Терген хана, принц Бюкюни Буян, отчаявшись в сансаре и думая о будущем своем рождении, стал верующим. Он оставил царство, все богатство и ушел в отшельничать в лес. Ике Терген хан вместе с приближенными пытался различными способами его вернуть, но он не возвращался. Тогда хан отправил к сыну своего друга, хана Варанаси по имени Буяни Герел, чтобы тот уговорил его вернуться. Буяни Герел и Бюкюни Буян вступили в длительный диспут. Буяни Герел предложил принцу править царством, следовать учению дома, исповедовать учение с ханскими товарищами, делать подношения царскими богатствами, опираться на

товарищей, носить лучшую одежду, есть лучшие яства. Но Бюкюни Буян одержал верх в диспуте, и Буяни Герел соглашается и вслед за ним предался отшельничеству. Рассказ завершается сентенцией, что все практикующие Учение должны оставить все свои мирские дела и уповать на отшельничество.

1. Источник неизвестен.

2. **Пал.:** «Джатака о Макхадеве» [Джатаки 1979: 33-35].

Ср. Тиб.: «Кармашатака», часть V, рассказы № 4, № 5; часть VII, рассказ № 6 (*Karmaśataka V: 5; VII: 6*); Балдан Еши «Драгоценные четки», рассказ № 35 [Хамаганова 1986: 50].

Мотив добровольного ухода царя в лес, в отшельничество, очень часто встречается в индо-тибетской литературе. Так, в «Истории Сахадевы» из «Кармашатаки» как и в нашем рассказе, принц по имени Сахадева, отказавшись от престола, ушел в лес. За ним последовали еще пять сыновей царских министров, которые, как и принц, породили в себе четыре медитативных состояний и пять сверхзнаний (*Karmaśataka V: 5*). В «Истории Верхом на слоне» сыновья-близнецы царя Брахмадатты, увидев, как царством праведно и неправедно управляет их отец, отправились в лес, объяснив, что они не способны потакать его желаниям (*Karmaśataka VII: 6*). В палийской «Джатаке о Макхадеве» говорится, как царь Макхадева после восьмидесяти четырех тысяч лет правления на престоле царства Видеха и появления первого седого волоса на его голове уходит в манговую рощу. Там он, прожив еще восемьдесят четыре тысяч лет, одолев четыре ступени восхождения, после земного срока возродился в мире Брахмы [Джатаки 1979: 33–35].

19. Монахиня с искривленным позвоночником

В давние времена, когда Будда пребывал в мире, жила одна монахиня по имени Баясхуланг. Однажды она возжелала научиться магии и обрести славу и почет. Для этого она оказала большие почести и подношения монахам «Шести областей». Однако она не смогла научиться летать. По наставлению монахов она спрыгнула с крыши и повредила себя. О лживых монахах Баясхуланг сообщила Будде. Будда рассказал ей, что монахи, будучи

столярами, опозорились и в прошлой жизни. Тогда одна женщина в течение трех месяцев совершала им подношения одеянием и украшениями, чтобы выпрямить свой искривленный позвоночник. Однако столяры, взяв ее подношения, никак не помогли женщине. В конце рассказа рассказчик отождествляет женщину с монахиней Баясхуланг, столяров с монахами «Шести областей».

1. Санскр. «Кармашатака», часть I, рассказ № 4, первая история (*Karmaśataka I: 4a*).

2. Санскр. «Кармашатака», часть I, рассказ № 4, вторая история (*Karmaśataka I: 4b*).

Следующая история является, видимо, кратким изложением первой истории «о человеке с искривленным позвоночником» из первого раздела «Кармашатаки» (*Karmaśataka I: 4a*). Монахиня по имени Стхулананда из женского монастыря «Королевский сад» вслед за старшими сестрами-шраваками, достигшими чудесной магической силы, мечтала попасть в небесное царство Тридцати Трех. Однако для этого нужно было обрести магические силы, и она обратилась к своим родственникам — к Группе Шести¹⁶¹. Они же обманом заставили ее думать, что могут помочь ей обрести магические силы. Она заботилась и принимала их в течение трех месяцев, каждому дала шесть различных видов товара, голодала, чтобы стать легкой и научиться летать; прыгнула с пирамиды из семи стульев и сломала бедро. В конце Группа Шести сказала ей, что остальное зависит от нее, монахиня Стхулананда пришла в ярость и прогнала их из монастыря. Будда рассказал монахам, что монахиня Стхулананда и в прошлой жизни, будучи царицей с кривым позвоночником, не достигла своей цели. Монахи из Группы Шести в то время были плотниками, которые, выпрямляя кривые балки, строили царский дом. Однажды царица, увидев искусство плотников, обратилась к

¹⁶¹ Определенная группа монахов ордена Будды, которые появляются в литературе по Винае как примеры тех, кто нарушает монашеские правила. На пали их имена даются как Ассаджи, Пунаббасу, Пандука, Лохитака, Меттия и Бхуммаджа.

ним, чтобы те помогли выпрямить ее изогнутый позвоночник. Ей пришлось также кормить их три месяца и дарить им одежду, украшения. Плотники предложили ей пометить ее спину как бревно, затем разрубить. Царица возмутилась и не согласилась. Ответ плотников был таков: «Это все, что мы знаем. Остальное зависит от вас». Так монахи из Группы Шести обманули ее в предыдущем рождении (*Karmaśataka I: 4a*).

В этом же разделе «Кармашатаки» имеется еще одна история «о человеке с искривленным позвоночником» (*Karmaśataka I: 4б*). У сына одного богатого домохозяина после тяжелой болезни, из-за расстройства жизненной энергии искривился позвоночник. Никто из целителей не мог ему помочь. Однажды Будда, придя в дом домохозяина, выпрямил позвоночник юноше. Юноша, проникнув в истинность Дхармы, попросил разрешения у родителей и, следуя за Буддой, достиг состояния архата. Будда рассказал монахам, что у юноши искривился позвоночник вследствие его прошлой жизни, в которой он совершил грех: кинул кирпичом в старшего брата и сломал ему позвоночник. Затем раскаялся в своем поступке, в последующей жизни родился, как он желал, в богатой семье и достиг архатства (*Karmaśataka I: 4б*).

20. Племянники Ананды

Ананда воспитывал двух своих племянников-сирот семи-восьми лет. Он делился с ними своей пищей и из-за этого обессилел. После беседы Будды с Анандой мальчикам велели охранять пищу сангхи от ворон. Мальчики же, охраняя пищу, сами ее и поедали, чем совершали грех и в будущем они не смогли бы переродиться в небожителей. Ананда просит Молон-тойна стать наставником мальчикам, так как они его как дядю не воспринимали в роли наставника. Молон-тойн, чтобы перевоспитать мальчиков, отправился вместе с ними в ад, затем в рай. Мальчики увидели, что их может ожидать в будущем. Испугавшись, они проявили усердие в учебе и в семь лет стали архатами. Рассказ завершается сентенцией: все, кто практикует Учение, должны прилежно совершать добродетельные дела.

1. Санскр. «Кармашатака», часть VI, рассказ № 9 (*Karmaśataka VI: 9б*).

2. Варианты неизвестны.

Настоящая история является кратким изложением второй истории «опоздавших» из «Карамашатаки» (*Karmaśataka* VI: 96). Когда Будда находился в Шравастии, народ Видехи¹⁶² истреблял шакьев¹⁶³. В городе Капилавасту¹⁶⁴ жили два сына сестры Ананды, их родителей убили жители Видехи. Друг их отца, домохозяин из Шравастии, привез мальчиков к Ананде — их дяде по матери. Ананда стал присматривать за племянниками и отдавать половину своей милостыни. После чего он стал слабым, истощенным и потерял силы. Будда, узнав, о том, что Ананда отдает свою пищу племянникам, поинтересовался у него, отправятся ли в они в путь. Им было по семь лет, а полное посвящение получали в пятнадцать лет. Будда позволил им питаться пищей сангхи, но при этом им нужно было отгонять ворон от пищи сангхи. Но дети ленились, не учились, все дни и ночи бездельничали. Дядю не воспринимали в качестве своего наставника. Поэтому Ананда попросил своего друга Молон-тойна обучить их. Молон-тойн к ним также отнесся дружелюбно, и мальчики посчитали его равным себе и не стали учиться и у него. Тогда Ананда предложил другу показать мальчикам страдающих существ ада и кипящий железный котел, в который они могли бы угодить после смерти, если они продолжают наслаждаться пищей, пожертвованной сангхе и будут лениться в Учении. Мальчики сразу же стали прилежными в учебе. Когда они вспоминали страдания существ ада, они не могли есть пищу сангхи и со временем стали слабыми, истощенными и потеряли всю свою силу. Ананда, чтобы подбодрить мальчиков, предложил Молон-тойну показать царство божеств. В царстве божеств они увидели украшенное молодое божество, окруженного юными богинями, которые играли музыку и веселились. Также они заметили два пустых львиных трона, окруженных множеством богинь.

¹⁶² Видеха — полулегендарное древнее ведийское королевство. Одной из его границ была река Ганг, и она примыкала к царствам Кошала и Каши. Имя Видеха в древней буддийской космологии относится к восточному из четырех континентов по сторонам света.

¹⁶³ Шакья — название древнего племени, в котором Будда родился принцем; их королевство располагалось к востоку от Кошалы, в предгорьях недалеко от современной границы Индии и Непала, со столицей Капилавасту.

¹⁶⁴ Капилавасту (ойр. *xōbur šara abxu baḷad*) — столица царства шакьев, находилась рядом с Гималаями.

Они задались вопросом, как же они могут пустовать. Эманации сообщили мальчикам, если они будут стараться в учебе, то эти троны в следующем рождении достанутся им. Слова эманаций подтвердил Молон-тойн, и мальчики приложили все усилия и достигли архатства. Став архатами, они стали такими сильными, что удивляли своих соучеников. Будда объясняет монахам, почему семилетние мальчики смогли достичь состояния архатства. В прошлой жизни они были двумя начинающими монахами, которые начали учение в молодости, а затем, забросив, продолжили к старости, в связи с чем их стали называть «опоздавшими» (*Karmaśataka* VI: 96).

21. Рассказ о подношении ткани

В давно прошедшие времена, когда Будда пребывал в центре большого города, один брахман преподнес ему сложенную красивую ткань, обвязанную тысячу раз тесьмой. Когда приближенные спросили Будду о причине настоящего поступка, Будда им ответил: когда он был Алтан Чидагчи¹⁶⁵, у него порвалась монашеская накидка и брахман по имени Ганая преподнес ему кусок ткани на заплату. Результатом этого благого деяния стала эта целая материя. В конце рассказа рассказчик говорит, что тем брахманом был Будда. В завершающей сентенции отмечается, что все, кто практикует учение, должны делать подношения сангхе одеянием.

1. Источник неизвестен.

2. Пал.: «Джатака о приметах» [Джатаки 1979: 217-221].

Санскр.: «Аваданашатака», часть I, рассказ № 5 [Feer 1879: 159-160].

Тиб. «Дзанлундо» («Сутра мудрости и глупости») [Rockhill 1897: 3; Сутра о мудрости и глупости 1978: 277-279]; III том раздела «Дулва (Виная)» тибетского Кагьюра [Rockhill 1897: 3]; Балдан Еши «Драгоценные четки», рассказ № 74 [Хамаганова 1986: 48]

Данный сюжет восходит к индийским джатакам, на сегодняшний день известны разные версии этой джатаки. Так, в палийской «Джатаке о приметах»

¹⁶⁵ Алтан Чидагчи Бурхан (ойр. *altan čidaqči burhan* букв. 'Золотой Мудрец') — Канакамуни, один из прошлых будд, предшествующих Шакьямуни.

имеется два интересных эпизода, связанных с одеждой, испорченной мышами. Царь и брахман, будучи суеверными, просили своих сыновей выбросить испорченную одежду на свалку, не дотрагиваясь руками, так как это навлечет страшное несчастье. Одежду у сыновей забрал Будда, сказав, что монахи, отрешившиеся от всего мирского, должны довольствоваться отрепьями, которые либо попадают на свалке, куда свозят мертвецов, либо валяются посреди улицы, в мусорных ямах, в местах омовений, на больших дорогах или еще где [Джатаки 1979: 217-221]. В пятой истории первой части «Аваданапатаки» бедный ткач по имени Сома не смог продать бахрому для пальто из хлопка и преподнес ее Будде, затем бахрому пришили к плащу Будды [Feer 1879: 159-160]. В III томе раздела «Дулва (Виная)» в тибетском Кагьюре, брахман пытался получить кусок ткани от хозяина во время угощения, на которое его не приглашали [Rockhill 1897: 3]. В джатаке из сорок третьей части «Дзанлундо» («Сутра мудрости и глупости») тибетского Кагьюра, брахман поднес Будде кусок ткани для заплатки на его одежду [Rockhill 1897: 5; Сутра о мудрости и глупости 1978: 277–279].

22. Рассказ о сорвавшемся с обрыва

В давние времена был океан размером в три тысячи миль. На его берегу находился высокий большой обрыв. Наверху этого обрыва была дорога, по которой ходило много людей. Однажды один человек потерял внимание и сорвался с обрыва. Правой рукой он схватился за пучок травы и задержался, не падая на дно. На одной стороне того обрыва в улье был мед. Увидев его, он сильно захотел мед, достал рукой и выпил его. Тогда из расщелины скалы выскочила белая мышь и отщипнула пучок травы в руке человека, затем вышла черная мышь и тоже отщипнула этот пучок травы. Так они по очереди съели всю траву. Он не знал, что всему виной было его страстное желание испить мед. Он упал с обрыва и чуть не утонул в Нижнем океане. Обрыв в три тысячи миль — это обрыв трех плохих перерождений (уделов). Океан — это океан страданий сансары. Дорога наверху обрыва — это путь небожителей и людей. Умственное невнимание — это не думать о Высшем Учении. Трава в

руке — это оканчивающиеся лета. Вкус меда — это стремление к желаниям. Черная и белая мыши — это день и ночь. Не ведать об окончании травы в руке — это не ведать об окончании жизни, рассеянной посредством трех ядов. Падение с обрыва и утопление в океане означает умереть и упасть с обрыва трех плохих перерождений и оказаться в океане страданий.

1. Источник неизвестен.

2. Варианты неизвестны.

Рассказ является глубоко философским, он объясняет страх перед страданиями трех дурных уделов и освобождение от сансары.

23. Рассказ о почестях шестнадцати тысячам тойнов

В давно прошедшие времена жил один хан по имени Тодорхой. Однажды к нему прибыли торговцы из далекой страны. Услышав от них, что у их хана есть шестнадцать тысяч тойнов, совершил им подношение, почести пищей и создал им шестнадцать тысяч изображений. Рассказ завершается сентенцией, в которой говорится, что все практикующие Учение должны делать почести высшим существам.

1. Источник неизвестен.

2. Варианты неизвестны.

Рассказ наставляет постоянно усердствовать в подношении Трех Драгоценностям.

24. Номду Баясугчи и Килинцеду Баясугчи

В давние времена Номду Баясугчи и Килинцеду Баясугчи соревновались, в чем польза: в совершении добродетели или в совершении греховных деяний. Они решили призвать одного [человека] в свидетели и спросить у него, кто из них прав. Килинцеду Баясугчи заранее подкупил этого человека, из-за чего Номду Баясугчи проиграл ему все свое имущество. После обедневший Номду Баясугчи стал перевозить на лодке людей с одного берега на другой, тем самым продолжая совершать добродетель. Однажды он спас из быстрой глубокой реки животных: лису, змею, мышь и пчелу. Килинцеду Баясугчи, совершая грех, лишил его даже лодки. Однако Номду Баясугчи

пришли на помощь благодарные ему животные. В конце рассказа Номду Баясугчи достались ханская дочь и часть богатства хана, а Килинцеду Баясугчи обеднел и обратился за помощью к Номду Баясугчи, который ему не отказал.

1. Источник неизвестен.

2. Санскр.: рассказ № 9 [Панчатантра 2020: 85-87]

Пал.: «Джатака о приметах» [Джатаки 1979: 217-221]; [Bödker 1957: 110]; «Джатака о споре Правды с Кривдой» [Джатаки 2003: 23-25]

Тиб. XXXIII часть «Дзанлундо» («Сутра мудрости и глупости») тибетского Кагьюра [Rockhill 1897: 5]; «Tibetan tales...» [Tibetan tales... 1906: XIII-XIV]; «Комментарий к “Капле, питающей людей”», рассказ № 21 [Ёндон 1989: 61-63]; «Кармашатака», часть X, рассказ № 3 (*Karmaśataka I: 3*).

Монг.: «Панчатантра» [Владимирцов 2003: 193-195].

В основе рассказа лежит сюжет ATU 160 «Благодарные животные. Неблагодарный человек. Спасение из ямы» [ATU 2004]. Этот сюжет будет подробно рассмотрен в первом параграфе третьей главы настоящего диссертационного исследования.

25. Рассказ об избавлении от страданий

В давние времена один неимущий человек пожелал услышать Учение Будды, но так как у него не было ничего для подношения Будде, он решил продать свое тело. По дороге он встретил больного, который ежедневно нуждался в человеческом мясе. Этот человек пообещал больному свое тело за пять золотых монет после встречи с Буддой. Вырученные деньги он поднес к стопам Будды, услышал Учение и избавился от страданий. Вернувшись, он исполнил свое обещание больному и в течение месяца срезал с себя мясо по три лана. Рассказ завершается сентенцией: все, кто практикует Учение, должны опираться на слово и мысль для того, чтобы преуспеть в основе.

1. Источник неизвестен.

2. Санскр.: «Кармашатака», часть III, рассказ № 13; часть IV, рассказ № 1; часть VI, рассказ № 7; часть X, рассказ № 1 (*Karmaśataka III: 13, IV: 1, VI: 7, X: 1*).

Тема самопожертвования человека прослеживается в ряде рассказов «Кармашатаки»: «Кусочек» (часть III), «История Майтрибалы» (часть IV). В истории Майтрибалы милосердный царь жертвует своей кровью, кормит пять голодных якш, которые впоследствии, уверовав в Учение, рождаются в следующей жизни монахами и становятся последователями Будды. В «Истории Субхадры Нищенствующего» (часть VI) царь Виджая, чтобы насытить существ ада и страдающих духов, вырезает плоть своего тела, тем самым пытается их наставить на Путь Десяти добродетельных деяний. Царь божеств Шакра, убедившись в твердости и решимости царя Виджая, восстанавливает его тело и признает истинность его намерений. В первом рассказе о царе Шиби (X часть) царь божеств Шакра, чтобы проверить, тверды ли в своей решимости милосердный царь Шиби, превращается в ракшаса и просит у него еду. Царь Шиби, чтобы удовлетворить желание ракшаса, отдает все свое тело, отрезая по кусочку. Шакра убеждается в истинности его намерений, и Будда восстанавливает тело царя Шиби. Царем Шиби был сам Будда, живший жизнью бодхисаттвы (*Karmaśataka VI: 7*).

26. Рассказ о женщине-прете

У одного верующего сына была жадная неверующая мать, не любившая давать милостыню, и монахов сравнивала с претами. После смерти она переродилась в прета. Однажды, когда сын, достигнув тойна, созерцал, к нему подошла раздетая женщина-прет, ею оказалась его мать. Сын с Буддой и сподвижниками старались избавить ее от препятствий претов, но навечно не избавили. Хоть и обрела [она] человеческое тело, но стала навсегда нищей. Учение учит избегать жадности и совершать подношение.

1. Санскр.: «Аваданашатака», часть V, рассказ № 6 [Feer 1879: 171].

2. Тиб. Балдан Еши «Драгоценные четки», рассказ № 20 [Хамаганова 1986: 48]

Настоящий рассказ, вероятно, является кратким пересказом истории из «Аваданашатаки»: мать Уттара воспротивилась посвящению своего сына, забирала все его заработки и раздавала якобы нищим. На самом деле она им ничего не дала, а называла их претами. Умерев, она стала претом, встретила сына и просила его о возвращении на землю. Уттара дал Будде обильный обед в честь своей матери, которая переродилась среди претов. Поскольку она все еще сопротивлялась духу щедрости, Уттара вступил в собрание бхикшу и испытал все трудности мира, чтобы поддерживать ее [Feer 1879: 171].

Вариант сюжета представлен в рассказе № 20 сочинения Балдан Еши «Драгоценные четки». «Одна мать не разрешала своему сыну по имени Гарма Чумад стать монахом, а также мешала ему делать подношения, вследствие чего после смерти переродилась в прета» [Хамаганова 1986: 48].

27. Рассказ о спасенных из ущелья

Однажды хромоногий гелонг спас двух человек из ущелья, один из них за спасение подарил ему драгоценность чиндамани, а второй сказал об этом хану, дабы получить от него награду. Но вместо награды его постигла страшная неизлечимая болезнь. Практикующие Учение должны быть благодарными спасителю.

1. Источник неизвестен.

2. Санскр.: «Джатакамала», рассказ № 24 [Аръя Шура 2000: 224-231]

Пали: «Джатака о великодушной обезьяне» [Джатаки 2003: 176-181]

Тиб.: «Джатаки» [Rockhill 1887: 8-9]; «Комментарий к “Субхашите”» [Ёндон 1989: 131-132]

Кит. «Типитака», рассказ № 47 [Chavannes IV 1962: 115-116]

Монг. «Комментарий к “Субхашите”» [Ёндон 1989: 131-132].

Ойр. «Сказание нектарного Учения», рассказы № 37 (*Список 1*: 40а-40б), № 39 (*Список 1*: 43а-43б).

В основе рассказа лежит сюжет ATU 160 «Благодарные животные. Неблагодарный человек. Спасение из ямы». Этот сюжет будет подробно рассмотрен в третьей главе настоящего диссертационного исследования.

28. Рассказ о созерцании терпимости

Когда торговец Илгугсан Герел из-за болезни перестал заниматься торговыми делами, на него стали злиться его жена и дочь. Тело торговца стало немощным, и он обратился к Учению. Проповедник Эрдни Кукур объяснил торговцу: чтобы слушать Учение, нельзя гневаться, нужно созерцать терпимость. По наставлению проповедника он научился созерцать терпимость. На следующий день он отправил жену и дочь за водой, но те не смогли поднять из колодца кувшин и позвали его. Втроем они достали полный драгоценностей кувшин и таким образом избавились от бедности. Мораль рассказа: необходимо собирать добродетели.

1. Источник неизвестен.
2. Варианты неизвестны.

29. Рассказ о хороших и плохих друзьях

Если подружиться с духовным наставником, то возрастут добродетели, а если с грешниками, то возрастут грехи. Хороших друзей автор сравнивает с сандаловым лесом, пучком благовонных палочек, грешников — с кучей мусора и запахом лука. В завершающей сентенции говорится, что все практикующие Учение должны уметь приискивать хороших друзей.

1. Источник неизвестен.
2. Пал.: «Джатака о сотворении лжи» [Джатаки 2003: 30-35]

В палийской «Джатаке о сотворении лжи» царь царства Чайты из-за привязанности к дурному другу, младшему брату придворного жреца Капилы — Коракаламба, становится глухим к добрым советам и поступает заведомо несправедливо, пытаясь своего друга назначить придворным жрецом. Сан жреца передавался по роду старшего брата Капилы, то есть его сыну. Коракаламба был зол на брата за то, что тот вместо себя назначил не его, а своего сына. В конце джатаки царь, сказав неправду, совершил грех и провалился прямо в Незыбь [Джатаки 2003: 30–35].

30. Рассказ о чаше, полной масла

Хан Дамбураб-нон воздавал различные почести святому Гада-яну. Но святой сказал хану, что ничего не видел. Тогда хан разневался и усомнился в святом. Святой объяснил хану, что у него нет свободного времени чтобы видеть веселье. Драгоценную лестницу он сравнил с лестницей спасения, чашу — с телом, масло — с собственной мыслью. Мораль рассказа заключается в том, что практикующие не должны ни на одно мгновение усомниться и усердствовать в созерцании.

1. Источник неизвестен.

2. Пал.: «Джатака о чаше, полной масла» [Джатаки 1979: 237-245].

Наш сюжет схож с первой частью «Джатаки о чаше, полной масла», в которой приводится пример: некий мужчина, любящий жизнь, стремящийся к наслаждениям, должен пронести через огромную толпу народу, мимо деревенской красавицы, чашу, полную до самых краев маслом. За ним по пятам будет идти человек с обнаженным мечом в руке, и если хоть капля выльется из чаши, он тотчас же снесет ему голову с плеч. Мужчине, чтобы не пролить масло, нужно будет соблюдать осторожность и сосредоточенность. Будда объясняет суть примера монахам: чаша, до краев наполненная маслом, олицетворяет сосредоточенность сознания на том, что тело — только собрание частей, и, как все, состоящее из частей, оно — бrenно. У живущего в этом мире все мысли должны сосредоточиться на таком представлении о теле, к этому нужно стремиться неукоснительно. Монах, который стремится к такой сосредоточенности, должен быть столь же осторожен, как и человек, несущий в руках чашу с маслом. Чашу следует нести бережно, не выплескивая ни капли, — так и монах должен сосредоточить мысли свои, не расплескивая их в суетности. Во второй части говорится, как Бодхисатта, будучи младшим из ста сыновей бенаресского царя Брахмадатта, несмотря на соблазн яккхинь, стойко дошел до Таккасилы, и горожане возвели его на престол.

31. Рассказ об истинном враге

Сын Сайн Сара отказался от правления царством, указав отцу врага сильнее иноземных войск: «их военачальник – это «цепляние за „я“», его окружает войско – рождение, старость, болезнь и смерть, полководец ведет войско пятью ядами „нисваниш”». В конце рассказа Будда помог отцу с сыном избавиться от их злейшего врага.

1. Источник неизвестен.

2. Варианты неизвестны.

В рассказе говорится о неизбежности старости, болезни и смерти.

32. Рассказ о самом несчастном человеке

Однажды в стране Кошала¹⁶⁶ человек по имени Яду Магат нашел драгоценность чиндамани и решил ее подарить несчастному человеку. Им оказался Годорхой Илгугсан хан, не знавший предела в богатстве. Будда признает Яду Магата действительным бодхисаттвой, а хана жадным, не знающим предела. Мораль рассказа следовать желаниям и довольствоваться малым.

1. Источник неизвестен.

2. **Тиб.:** Балдан Еши «Драгоценные четки», рассказ № 40 [Хамаганова 1986: 51]; «Комментарий к “Субхашите”», рассказ № 66 «Сурата и Хормуста» [Ёндон 1989: 151].

Схожий сюжет настоящего рассказа имеется в рассказе № 40 сочинения Балдан Ешея «Драгоценные четки». «Бедняк Дейба, став обладателем бесценной драгоценности, решил поднести ее самому бедному жителю Шравасты. Им, по его мнению, оказался царь Прасенаджит, владелец несметных богатств, который в своих желаниях не знал меры и ради обогащения совершал различные преступления» [Хамаганова 1986: 51]. В данном сюжете осуждается человеческая алчность.

¹⁶⁶ Кошала (санскр. *kosala*, тиб. *ko sa la*, ойр. *kusaliiyin oron*) — древнее государство в Индии во времена Будды.

33. Рассказ о монахе Ду Баясхуланге

Давным-давно Будда изрек, что юноша Ду Баясхуланг должен стать его последователем, монахом. Но юноша был влюблен в девушку Пундарика (Белый Лотос) и не хотел становится монахом. Тогда Будда взял его в рай и показал ему красивых небесных дев, которые ожидают юношу с различными подношениями, если тот последует за Буддой и примет обеты нравственности. Юноша был счастлив, что его ожидает такое будущее, и он согласился стать монахом. Однако Будда понимал истинность намерения юноши: его интересовало не монашество, а желание стать повелителем этих небесных дев, которые во сто тысяч раз были красивее его Пундарики. Монахи по велению Будды хранили свою одежду и посуду отдельно от одежды и посуды Ду Баясхуланга. Для окончательного его отречения от сансары Будда взял его в ад. Юноша, увидев слепую обезьяну на вершине горы Малая чиндамани и различные страдания существ, кипящих в котле, навсегда отрекся от страданий и принял обеты нравственности.

1. Тиб.: Балдан Еши «Драгоценные четки», рассказ № 33 [Хамаганова 1986: 50].

2. Пали. «Джатака о рыбе» [Джатаки 1979: 139-143]; «Джатака об одураченном» [Джатаки 1979: 143-151]; «Джатака о Такке» [Джатаки 1979: 151-155]; «Джатака о Мудулаккхане» [Джатаки 1979: 155-160]; «Джатака о подвижнике и небесной деве» [Джатаки 2003: 188-194].

Источником настоящего рассказа, возможно, послужил рассказ № 33 из сочинения Балдан Еши «Драгоценные четки». «Нанда, младший брат Будды, очень любил свою жену Сундарику и всячески сторонился учения, исповедуемого братом. Однако с помощью Будды он посещает область небожителей, затем область ада, убеждается в суетности мирской жизни и начинает осуществлять учение Будды» [Хамаганова 1986: 50].

Сюжет нашего рассказа сопоставим с палийской «Джатакой о рыбе», где некий бхикку (монах) продолжал пылать страстью к оставленной в миру жене. Будда объяснил монаху, что именно эта женщина нарушает его

нравственность, из-за нее он может попасть в чистилище, и привел пример из предыдущей жизни монаха, где он, будучи мужем-рыбой, из-за терзаний по жене-рыбе чуть не лишился жизни и не попал в чистилище. Будда объяснил монаху суть четырех благородных истин, и терзаемый похотью монах обрел плод праведного знания [Джатаки 1979: 139–143]. В другой палийской «Джатаке о “заклинании от тоски”» повествуется также о бхиккхи, охваченном любовным томлением. Будда объяснил юноше-монаху, что женщины — сластолюбивы, бездумны, привержены пороку, в людском роду — низшие. Старуха-мать, стремясь к любовным утехам с юношей, пыталась зарубить топором своего сына. В конце джатаки юноша, отказавшись от мирской жизни, стал отшельником и ушел в лес [Джатаки 1979: 139–143]. В «Джатаке об одураченном» также рассказывается о монахе, объятom любовным томлением [Джатаки 1979: 143–151].

Сюжеты с монахами, терзаемыми любовью к женщине, весьма распространены. В «Джатаке о Такке» спасенная из вод Ганга дочь бенаресского торговца по имени Дуттхакумари соблазняет своего спасителя отшельника Бодхисатту и совращает его с истинного пути, лишив его способности к сосредоточенному размышлению. Дуттхакумари, подговорив вожак разбойников, пытается избавиться от Бодхисаттвы, но вожак, услышав речь отшельника, рубит женщину надвое. В конце рассказа вожак бандитов становится, так же как Бодхисаттва, отшельником [Джатаки 1979: 151–155]. В «Джатаке о Мудулаккхане» юноша, приняв монашество, влюбляется в девушку. Будда поучает его, что сластолюбие – это грех, и приводит рассказ о монахе, влюбившемся в царицу Мудулаккхана. Царь, узнав, просит царицу спасти подвижника от искушения. Царица напоминает монаху, что после нарушения обета его ждет чистилище. Монах отказывается от царицы и продолжил проповедовать дхарму [Джатаки 1979: 155–160]. В «Джатаке о подвижнике и небесной деве» монах тоскует по бывшей мирской жене, из-за которой он потерял способность созерцать и три года пролежал в беспомыслии, очнувшись, стал горько каяться [Джатаки 2003: 188–194].

34. Рассказ об иллюзорности

Ханский сын Зе Бидо влюбился в дочь брахмана по имени Маш Сайн Чимег. Хан хотел женить сына на ней и передать ему трон. Но мать желала, чтобы сын посвятил себя Учению Будды, и уговорила одного волшебника, пообещав ему награду, помочь ей, чтобы сын отказался от женитьбы на дочери брахмана. Волшебник показал ханскому сыну прекрасного коня, выставленного на продажу. Далее конь унес ханского сына в незнакомое место, а именно на остров Цаган Усун, где в прекрасном дворце, украшенном яшмой и колоннами из белой раковины, обитала красивая небесная дева Маши Асрангуй¹⁶⁷. Ханский сын остался с ней, у них родились две дочери. Когда старшей дочери исполнилось пятнадцать лет, случилась беда: дети и жена утонули в море. Ханский сын бросился в море. Тут наваждение завершилось, он пробудился, за одно мгновение юноша увидел все мучения и радости человеческой жизни, он отрекся от земных благ и посвятил себя Учению Будды. Рассказ завершается краткой сентенцией: практикующие Учение Будды должны понимать, что все материальные предметы не вечны, а иллюзорны.

1. Источник неизвестен.

2. Тиб. Atischa. «Pha chos»; «Книга отца» [Atischa: гл. 15]; Балдан Еши «Драгоценные прекрасные четки» (*dPal-ldan-ye-shes*: 127a-128a-128б; 128б-129б); Балдан Еши «Драгоценные прекрасные четки», рассказ № 107 [Хамаганова 1986: 62] «Книга секты Кадам-па» [Савицкий 1969: 232]; «Комментарий к “Капле, питающей людей”» [Ёндон 1989: 66-67]

Кит. «Полное собрание волшебных сказок» [Чжу Юйцунь 1933: 120-124].

Монг.: «Рассказ о волшебстве» [Рассказ о волшебстве 1923]

Ойр.: «Сказание нектарного Учения» (*Список 1*) и др.

¹⁶⁷ Маши Асрангуй (ойр. *maši asarangui* букв. ‘весьма милосердная’) — имя богини.

В основе настоящего рассказа лежит сюжет «Волшебник и его конь», который более подробно рассмотрен во втором параграфе третьей главы настоящего исследования.

35. Собака

Шарипутра, подав маленькой собачонке-сучке остатки пищи из собранной милостыни, преподал ей Священное Учение. Домохозяин, будучи благодарным собачонке, хорошо заботится о ней. Когда собачонка умерла, она переродилась в дочь того же домохозяина. Благодаря Учению Шарипутры девушка освободилась от пятисотлетнего животного рождения, обрела великие добродетели, впоследствии став монахиней, достигла состояния архата. Во времена Будды Кашьяпы одна монахиня, разозлившись на других монахинь обозвала их суками, вследствие данного греха она в пятистах перерождениях рождалась собакой-сучкой. Рассказ завершается наставлением Будды: «все, кто практикует Учение, должны оставить чрезмерные грехи и прилежать в чтении мантр».

1. **Тиб.:** «Кармашатака», часть I, рассказ № 1 (*Karmaśataka I: 1*)

2. **Тиб.:** «Кармашатака», часть I, рассказ № 2 (*Karmaśataka I: 2*); Сутра о мудрости и глупости [Сутра о мудрости и глупости 1978: 303-305]; Балдан Еши Драгоценные четки, 28 рассказ [Хамаганова 1986: 49].

Монг.: «Mongolische Märchentypen» [Лёринц 1969: 383], [Gilmour 1883: 343-344].

Ойр. «Улгуурин дала» («Море притч») [Oirat Version 1970]; «Oülgurin dalai («Море притч»)» [Музраева 2017: 219-220].

Настоящий рассказ является продолжением рассказа №2 этого же сочинения. Сюжет его взят из рассказа «Собака» первой части тибетского сочинения «Кармашатака». Сюжет был рассмотрен более подробно в параграфе «О жанровом составе сборника сборника “Сказание нектарного Учения”»» первой главы настоящего диссертационного исследования.

36. Пример обретения Учения

В давнопрошедшее время жил один хан по имени Амугулангийн Цок, исполненный безмерными богатствами и довольством. Однажды этот хан породил в себе благоговение к Священному Учению [и] приказал всем своим приближенным искать проповедников Священного Учения, но не смогли найти ни одного проповедника. Тогда хан, признав в своей душе всех принадлежащих к внешнему Учению еретиками, воткнул и зажег в своем теле тысячу светильников и таким образом принес жертву Трем Драгоценностям и услышал Истину.

1. Источник неизвестен.

2. **Тиб.:** «Сутра о мудрости и глупости» [Сутра о мудрости и глупости 1978: 24-26; 27-29]

Очень близкий более развернутый сюжет представлен в первой главе «Изложение различных примеров [обретения учения]» первого раздела «Сутры о мудрости и глупости». Царь, чтобы услышать Учение, выполняет условие брахмана и вставляет в свое тело тысячу светильников [Сутра о мудрости и глупости 1978: 24-26]. В этой же главе имеется еще один сюжет схожий с нашим рассказом, в нем царь вместо лампад в свое тело втыкает гвозди [Сутра о мудрости и глупости 1978: 27-29].

37. Обезьяна-бодхисаттва

Человек в поисках потерявшегося в лесу скота проваливается в глубокую яму. Его спасает обезьяна-бодхисаттва. Неблагодарный человек вместо благодарности пытается камнем убить спящего спасителя. Обезьяна, вскочив, с вершины дерева проклиная человека. Человек заболевает мучительной болезнью. Рассказ завершается стихами тенгриев: «Если причинить зло многомилостивому, / То оно тотчас же зардеется как цветок, / А плод его будет невыносимым» (*Список 1: 40б*).

1. Источник неизвестен.

2. **Санскр.:** «Джатакамала», рассказ № 24 [Аръя Шура 2000: 224-231]

Пали: «Джатака о великодушной обезьяне» [Джатаки 2003: 176-181]

Тиб.: «Джатаки» [Rockhill 1887: 8-9]; «Комментарий к “Субхашите”» [Ёндон 1989: 131-132]; «Кармашатака», часть II, рассказ № 13, «Первая история о медведе» (*Karmaśataka I*: 13).

Кит. «Типитака», рассказ № 47 [Chavannes IV 1962: 115-116].

Монг. «Комментарий к “Субхашите”» [Ёндон 1989: 131-132].

В вариантах настоящего рассказа имеются незначительные расхождения с перечисленными текстами: обезьяна-бодхисаттва, узнав злое намерение человека, попытавшегося ее убить, проклинает его и желает ему мучительной болезни. В тибетском Кагьюре: Рокхилл «Джатаки» №3 и китайской Типитаке [Chavannes IV 1962: 115-116] «неблагодарный человек» убивает обезьяну, спасшую ему жизнь. Более подробно настоящий сюжет рассмотрен в первом параграфе третьей главы настоящего исследования.

38. Слон-бодхисаттва

В давние времена между Бехапхаласским и Бэдэским находилась одна большая гора, а на ней проживал некий милосердный и исполненный бодхичитты большой слон. Однажды он принес себя в жертву, чтобы накормить своим телом семьсот голодных людей, провинившихся перед ханом. Рассказ учит, чтобы все практикующие Учение относились с состраданием ко всем живым существам.

1. Санскрит: «The Gatakamala or Garland of Birth-Stories by Arya Sura» [The Gatakamala...: 1895. P. 281].

Тиб.: «Кагьюр», том IV, раздел Дулва (Виная) [Rockhill 1897: 4]; Балдан Еши «Драгоценные четки» [Хамаганова 1986: 59].

2. Пали: «Джатака о слоновьем царе» [Джатаки 2003: 166-175].

Тиб.: IV том раздела «Дулва (Виная)» тибетского «Кагьюра» [Rockhill 1897: 5].

Ойр.: «Черепаша» (*Список I*: 9а-9б).

Сюжет о милосердном слоне встречается в индийских и тибетских источниках. Санскритский вариант сюжета наиболее длинный и развернутый, в нем присутствуют различные описания: слона-бодхисаттвы;

места его обитания; семисот изгнанников царя, людей, бедствующих в лесу; падения слона с горы; благодарности людей слону и др. В IV томе раздела Дулва (Виная) тибетского Кагьюра, Будда в облики слона также спасает изгнанников царя [Rockhill 1897: 4]. В «Драгоценных четках» Балдан Еши слон, встретив в пустыне обессиленных и истощенных людей, проникся к ним состраданием и решил ради их спасения пожертвовать собой [Хамаганова 1986: 59]. В палийской «Джатаке о слоновьем царе» слон жертвует охотнику бивни, затем все тело [Джатаки 2003: 166-175]. В «Сказании нектарного Учения» милосердным бодхисаттвой-животным, пожертвовавшим собой, является также черепаха (*Список 1: 9а-9б*). В «Сутре о мудрости и глупости» тибетского Кагьюра такими животными-бодхисаттвами представлены дикий зверь Кунт и рыба-монстр [Rockhill 1897: 5].

39. Антилопа Руру

Добродетельная бодхисаттва в облики антилопы Руру спасла человека, упавшего в ущелье, и просила его никому не говорить о ней. Однако человек сообщил хану о прекрасной антилопе Руру. Хан, узнав об антилопе, стал охотиться, чтобы из ее шкуры изготовить кожаный тюфяк. «Неблагодарный человек», увидев Руру, захотел было указать на антилопу пальцем, но палец у него оторвался. Хан, выслушав Руру, узнает о «неблагодарном человеке». Хан, разозлившись, собирается убить человека, но Руру просит его соблаговолить помиловать ему жизнь: «Если одушевленное существо убьет этого человека, то погубит эту свою жизнь дурной славой, а в конце, в силу будущего возмездия, погубит и будущую жизнь. Соблаговолите помиловать его жизнь. Не нужно убивать!» (*Список 1: 43а-43б*). Хан, прозрев истину, соглашается не убивать его, а «неблагодарный человек» внезапно заболевает и испытывает невыносимые мучения.

1. Санскр. «Джатакамала», рассказ № 26 [Аръя Шура 2000: 238-246];

Пали: «Джатака», рассказ № 482 [Cowell 1901]; «Джатака об олене Руру» [Джатака]

2. Пали: «Джатака об олене» [Джатаки 1979: 42-44]

Кит.: «Типитака», рассказ № 58 [Chavannes IV 1962: 341];

Тиб.: «Медведь: две истории» (*Karmaśataka* II: 13), рассказ 43 «Обезьяна и неблагодарный человек» [Ёндон 1989: 131-132], IV томе раздела «Дулва (Виная)» тибетского «Кагьюра» [Rockhill 1897: 3], Балдан Еши «Драгоценные четки», рассказ № 80 [Хамаганова 1986: 58] и др.

Ойр. рассказ № 27 «Рассказ о спасенных из ущелья» (*Список 1*: 276-286), № 37 «Обезьяна-бодхисаттва» (*Список 1*: 40а-40б).

Настоящий сюжет является очень распространенным, он встречается в санскритских, палийских, китайских и тибетских текстах джатак. Между указанными выше текстами не обнаруживается сколько-нибудь серьезных расхождений. В палийских джатаках имеется подробное описание оленя Руру: он имеет гладкую шерсть с окрасом расплавленного золота, его тело, кончики рогов и копыт сверкают оттенками драгоценных камней, глаза кроткие, темные и блестящие. Олень живет в безлюдной лесной чаще, избегает охотничьих ловушек, просвещает и руководит стадом животных. Мудрость оленя сравнивается с Учителем или Отцом. В палийских джатаках указана цена, за которую «неблагодарный человек» выдает оленя царю — богатая деревня и десять прекраснейших женщин, что отсутствует в «Сказании нектарного Учения». При указании на оленя у человека вместо пальца оторвалась рука. В заключении джатак царь приглашает Руру во дворец и слушает его Учение, рассказ из «Сказания нектарного Учения» завершается разъяснением: «Поэтому все, практикующие Священное Учение, за добро не должны платить злом, а должны быть благодарны за оказанную им помощь». В палийской «Джатаке об олене» охотник, пытавшийся убить копьем оленя-бодхисатту, сталкивается с пятью видами мучений в восьми великих и шестнадцати малых чистилищах [Джатаки 1979: 42-44]. В IV томе раздела Дулва (Виная) тибетского Кагьюра (с. 279-283) Будда был царем оленей по прозвищу «Золотая сторона» (Gsergyi glo), спасшим человека, который хотел утопиться и впоследствии был убит им [Rockhill 1897: 3]. В двух рассказах

«Кармашатаки» (ч. 2, рассказ № 13 «Медведь: две истории») добродетельным бодхисаттвой выступает медведь. В первом рассказе он в течение семи дней в пещере грел мужчину своим телом, кормил кореньями, плодами и вывел его на дорогу, ведущую к деревне. «Неблагодарный мужчина» рассказал о своем спасителе двум встретившимся охотникам и показал им, где он находится. Охотники убили медведя и предложили мужчине взять часть мяса. Когда мужчина протянул руки, чтобы взять мясо своего спасителя, у него оторвались обе руки. Мужчина признал свой грех. Охотники, поняв, что медведь был не обычным существом, отвезли его мясо в монастырь. Архат, увидев мясо, сообщил, что оно пропитано милостью бодхисаттвы. Монахи и охотники кремировали тело медведя, затем построили ступу-реликварий для останков и сделали ей большое подношение. Медведем тогда был сам Будда, а «неблагодарным человеком» — Девадатта (*Karmaśataka I: 13a*). Во втором рассказе медведь спасает человека от льва, и забирается вместе с ним на дерево. Лев просит человека скинуть ему с дерева спящего медведя. Человек выполняет просьбу льва, но, осознав свое греховное деяние, сходит с ума (*Karmaśataka I: 13b*).

40. Подношение горячей лампадой

Бедная женщина Яду Байсхуланг эке, получив подавание рисом на одну варку, обменивает его на горсть кунжутного масла. Из него она в глиняном черепке изготавливает лампаду и подносит ее Трем Драгоценностям. Будда сказал, что свет ее лампы не померкнет в течение тысячи мировых периодов, так как это она делает с чистыми намерениями, ради спасения всех живых существ

1. Источник неизвестен.

2. **Тиб.** «Сутра о мудрости и глупости» [Rockhill 1897: 5]; Балдан Еши «Драгоценные четки», рассказ № 76 [Хамаганова 1986: 57-58].

Близкий сюжет представлен в рассказе № 76 «Драгоценных четок» Балдан Еши: нищенка по имени Гамо поднесла Татхагате горящий светильник. Ананда, беспокоясь, что его свет не будет давать Будде спать, пытался его

затушить, но эти усилия были напрасны. Тогда Будда объяснил, что даже и сильный ветер не способен потушить огонь, поскольку это не простой огонь, а результат порождения мысли о сострадании у этой женщины [Хамаганова 1986: 57-58]. В джатаке из тридцать седьмой части «Джанлундо» («Сутра о мудрости и глупости») тибетского Кагьюра светильник Будде подносит принцесса Авель [Rockhill 1897: 5].

41. Драгоценный камень чиндамани

Давным-давно один бедняк нашел драгоценный камень чиндамани, но так как он не знал, что это, то он обратился к богачу. Богач захотел у него выкупить камень за любые деньги. Бедняк понял, что камень является драгоценностью и обращается к другу. Друг ему объяснил значение чиндамани: он может выполнить его любое желание. Бедняк очень обрадовался этому, очистил и оказал почести чиндамани, вследствие чего он исполнился имуществом, довольством и сокровищами, не знаящими истощения.

1. Источник неизвестен.

2. Варианты неизвестны.

Нам неизвестны источник и варианты настоящей истории. Однако драгоценность чиндамани встречается во многих письменных и устных источниках. Например, рассказ № 40 — Балдан Еши «Драгоценные четки» [Хамаганова 1986: 51; рассказ № 66 — «Комментарий к “Субхашите”» Ёндон 1989: 151] и др. В нашем сборнике рассказы № 1, № 32, № 34 (*Список 1: 2а-3а; 28а-28б; 32б-33а*).

42. Мать сановника Илгугсан Оюн

Сановник Илгугсан Оюн, созерцая богиню Тару, увидел черные деяния демонов. Когда он возвращался в свою страну, за ним следовала богиня Тара, и все это видели. У него была старая мать. После ее смерти за ее душу боролись тенгрии и демон. Сын, практикуя Учение, построил мандалу и ступу, и тем самым спас свою мать от демона. Мать переродилась в стране тенгриев, краткое пребывание ее в аду было для нее сном. Все практикующие Учение не

должны быть привязаны к тому, что нравится, и не гневаться на то, что не нравится.

1. Источник неизвестен.

2. Варианты неизвестны.

Рассказ относится к рассказам с мотивом посещения ада и более подробно рассмотрен нами в третьей главе настоящего диссертационного исследования.

43. Отвращение от мирских пожеланий

Домохозяин Цок-Баясхуланг, имевший красивый дом, имущество и богатство, убил кошку и переродился в аду. Хутухту Маньчжушри захотел отвратить человека от пристрастия к дому и отправляет человека за сандалом к хану Тодорхой Илгугсан. Сандалом оказались вязанки из человеческих тел. В конце рассказа человек понял, что его дом и имущество подобно муравейнику. Мораль: все практикующие Учение должны отказаться от мирских пожеланий и должны выполнять Учение.

1. Источник неизвестен.

2. Варианты неизвестны.

44. Сын Рамана хана

Давным-давно у Рамана хана был пяти-шестилетний сын, писавший сутры золотом. Однажды мальчику, совершавшему добродетель, для пожертвования не хватило чего-то, и хан отправил слуг собрать дань у подданных иноземных государств. В это время ханша Сесили, поручив сына монаху-отшельнику, решила навестить своих родителей, но не заметила, как ребенок увязался за ней. Никто не заметил, что мальчик ушел с матерью. Не найдя сына, хан очень тосковал по нему, и дав плату волшебнику, просил его сотворить сына подобного тому. Через некоторое время ханша, оставив сына у своих родителей, вернулась и рассказала, что все это время сын был с ней. «Волшебный мальчик» исчез. Хан и раньше понимал, что это чары, но он постоянно питал страстную привязанность к обманчивому призраку. Рассказ завершается поучением: «все, практикующие Учение Будды, не возвращайте

ненужные и бесполезные страдания» (teyimiyin tula nom üyiledüqçi bükün tusa ügei zobolonggiyin sedkil bü öüske kemēn üyiledüqsen bui (*Список 1*: 486).

1. Санскр.: «The Ramayana of Valmiki» [The Ramayana of Valmiki 1952: XVII]; Ананда Рамайна [Dr. S. Shankar Raju Naidu 1971: 28].

2. Кашмир.: «The Kāshmiri Rāmayana» [The Kāshmiri Rāmayana 1930: XLIV].

Бенгал.: «Oral tradition of the Rāmāyana in Bengal» [Bhattacharya 1980: 614-616].

Сингал.: «The Rāmāyana. A Version of Rama Story from Ceylon» [Godakumbura 1946: 16].

Мал.: «Сказание о Сери Раме» [Сказание о Сери Раме 1961: 258-261].

Тайск.: «Ramayana: Masterpiece of Thai Literature Retold from the Original Version» [Ramayana 1982: 90-92].

Тиб.: An old Tibetan Version of the Ramāyāna [Jong 1972: 193-197].

Калм.: «Сказка о старике и старухе и их дочери из древесной коры» [Меняев 2023 (г): 382-397].

Алт.: «О жене, заподозренной в связи с ламой» [Потанин 2005: 277-279].

В основе нашей истории лежит видоизмененный эпизод о рождении сыновей Рамы из седьмой заключительной книги «Уттара Канда» («Uttara Kanda») знаменитого древнеиндийского эпоса «Рамаяны» (точнее и шире «Сказания о Раме»), переведенный с санскрита на тибетский язык. В настоящем эпизоде говорится, что Сита, находясь в изгнании, в обители мудреца Вальмики родила двух прекрасных как утренняя заря мальчиков Кушу и Лаву — сыновей великого Рамы [The Ramayana of Valmiki 1952: XVII]. Авторство санскритской версии эпоса приписано мудрецу, поэту Махариши Валмики, современнику Рамы и учителю его сыновей — Лавы и Куши. Исследователи «Рамаяны» предполагают, что до письменной фиксации эпоса на санскрите (не позднее IV в. н.э.) он уже существовал в устной форме (со II в. до н.э.), о чем свидетельствуют другие санскритские варианты. Наиболее близким вариантом на санскрите к нашей истории является эпизод,

представленный в «Катхасаритсагаре» («Океан сказаний»), сочиненной в XI веке кашмирским поэтом Самодевой. Мудрец Вальмики, не обнаружив Лаву в хижине и подумав, что его утащил тигр, создает подобие малыша из травы куши и дает ему имя Куша. Эпизод с сотворением ребенка из священной травы куши весьма распространен в различных вариантах «Рамаяны»: кашмирской [The Kāshmiri Rāmayana 1930: XLIV], бенгальской [Bhattacharya 1980: 615], сингальской [Godakumbura 1946: 16], тайской [Ramayana 1982: 90-92], малайской [Сказание о Сери Раме 1961] и других версиях «Рамаяны». Трава куша (*desmostachya bipinnata* демостахия двуперистая), в индуизме и буддизме считается священным растением и преподносится божествам при различных ритуалах и обрядах, а также используется в качестве очищения от загрязнений. Создание Куши из травы куши присутствует также в тибетской редакции «Рамаяны», в частности в списках, доставленных де Йонгом из Восточного Туркестана [Jong 1972: 196]. Царь Рамана отправился на войну с царем Бенбала и оставил Ситу с сыном Лавой на горе Малайана под охраной пятисот мудрецов. Однажды Сита ушла гулять, оставив Лаву с мудрецами, однако он увязался за ней. Мудрецы, отвлекшись, не заметили исчезновение Лавы. Задумавшись, они из травы куша создали подобие Лавы. Когда Сита с Лавой вернулись, мудрецы объяснили Сите появление другого сына. Сита, полюбив мальчика, приняла его как сына под именем Куша [Jong 1972: 196]. В отличие от вышеприведенных эпизодов, связанных с появлением сына Рамы — Куши, наша история подверглась буддийской обработке: пяти-шестилетний сын хана Рамана пишет буддийские сутры золотом, при этом отец способствует делу сына: он собирает дань с иноземных государств для завершения написания сутр. «Согласно буддийской традиции, переписывание сутр золотыми чернилами считается высшей духовной заслугой, добродетелью (ойр. *dēdū buyan*), способствующей очищению от грехов и благому перерождению» [Меняев 2023 (д): 40]. Волшебство, связанное с историей сотворения и историей исчезновения подобия сына Раманы, объясняется «концепцией иллюзорности» и «идеей мгновенности», которые занимают важное место в

буддийской философии и присутствуют во многих буддийских текстах. В монгольских ойратских версиях «Рамаяны», обнаруженных монголоведами А.В. Поповым, А.М. Позднеевым и Ц. Дамдинсурэном, данный эпизод не встречается. В устной традиции ойратов эпизод сотворения ребенка ламой зафиксирован во второй половине XIX в. Г.Н. Потаниным и опубликован в книге «Очерки Северо-Западной Монголии» [Потанин 1883: 277-279]. В калмыцкой сказочной традиции бездетные родители сотворяют детей из древесной коры [Меняев 2023 (г): 382-397].

45. Умусун Теджилту

В давнопрошедшее время в столице Сонахойя Буйсин, жена одного богатого брахмана родила сына и лишь только родила, молоко у нее высохло, отдали другой женщине, но и у нее молоко высохло. Долгое время родители не могли найти питание ребенку, наконец нашли пепел, скатали его в шарики и дали сосать ребенку. Он с большой радостью начал питаться пеплом и его назвали Умусун Теджилту. Веруя в Будду, он стал тойном, однажды подружившись с шестнадцатью монахами, отправился за сбором подаяний. Получив пищу, они забыли о нем и съели его часть еды. Шарипутра, Ананда и Молон-тойн пытались достать ему еду, но ему постоянно не хватало. А потом у него появилось отвращение к пеплу, он предал свое тело огню и пепел просыпался на землю подобно дождю. В прежнем рождении Умусун Теджилту отнял пищу у своей милостивой матери и велел ей есть золу. Вследствие этого он пятьсот перерождений питался золой до встречи с Учением Будды. Практикующие Учение не должны создавать препятствия для тех, кто щедро раздает милостыню.

1. Санскр. «Кармашатака», часть I, рассказ № 4 (*Karmaśataka: I*)

2. Пал. «Джатака о Лосаке» [Джатаки 1979: 91-101].

Тиб. Балдан Еши «Драгоценные четки», рассказ № 16 [Хамаганова 1986: 47]; рассказ № 31 «Маленький горбун» [Ёндон 1989: 69];

Монг. рассказ № 31 «Маленький горбун» [Ёндон 1989: 69].

При сличении двух текстов было выявлено, что данный рассказ является кратким пересказом «Истории маленького человека с изогнутым позвоночником» из первой части «Кармашатаки». В рассказе «Сказания нектарного Учения» отсутствуют некоторые эпизоды: отец просит сына покинуть дом; ученики Будды строят над останками юноши ступу, а также нет истории второго греховного деяния юноши, в результате чего он рождается «питаемым пеплом». В рассказе из «Кармашатаки», как и в предыдущих рассказах, отсутствует заключительная сентенция, утверждающая парамиту подаяния. Сюжет нехватки пищи монаху встречается и в палийской «Джатаке о Лосаке». Тхеру Лосака Тисса не хватает пищи, чтобы насытиться. Как и в «Сказании нектарного Учения», Шарипутра несколько раз пытается насытить своего ученика перед его уходом в нирвану. Шарипутра сам держит чашу с пищей в руках и кормит Лосаку. Так Лосака Тисса, наевшись досыта, уходит в нирвану и свершается Исход. Тело Лосаки предают огню, а из пепла и костей изготовливают усыпальницу [Джатаки 1979: 91-101]. Близким вариантом также является рассказ № 16 из сочинения Балдан Еши «Драгоценные четки». «Крошечный горбун, став монахом, несмотря на старания, не мог питаться подаянием, оставался постоянно голодным, в конце концов выпивал зольную воду и умирал. Это происходило в силу того, что в прошлом рождении он всячески препятствовал своей матери раздавать милостыню. Видя, что угрозы не помогают, он заточил мать в доме, лишив ее еды и питья. Когда близкие освободили мать, он, исполняя желание обессиленной матери, вместо воды дал ей напиток зольной воды, что и привело ее к смерти» [Хамаганова 1986: 47]. В тибетских и монгольских версиях «Комментарий к “Капле, питающей людей”», герой носит имя Маленький горбун. Он вырос и стал монахом. Однако не так часто доставалось ему подаяние, из-за этого он сильно голодал. Шарипутра и Молон-тойн всячески старались ему помочь, но им это не удавалось. Выпив воду, которую ему преподнес Шарипутра, Маленький горбун умер. В прежнем рождении он был сыном богатого человека. Родители его щедро раздавали милостыню. После смерти отца сын запретил матери

совершать благодеяния и заточил ее в доме. Когда его братья освободили мать, и она попросила пить, он заставил ее выпить воду с пеплом, тем самым убив ее [Ёндон 1989: 69].

46. Бездетные брахман и его жена

Бездетные брахман и его жена, однажды задумавшись, кому после их смерти достанется их имущество, решили пожертвовать его Будде Кашьяпе и его общине. Построив храм-дворец с шестьюдесятью колоннами, вместе с другим имуществом, поднесли его, сделав школой для монахов. После смерти брахман с женой переродились в хозяев тысячи дворцов и храмов. Рассказ завершается краткой сентенцией, что все практикующие Учение должны жертвовать имуществом ради будущего хорошего перерождения.

1. Санскр.: «Кармашатака» (*Karmaśataka I: 2; III: 3; V: 2*)

2. Варианты неизвестны.

Настоящая история является кратким изложением второй части «Истории Кшемы» первой части «Ста деяний». Бездетные богатый домохозяин города Варанаси с женой, уверовав в Учение, построили монастырь и предложили его полностью пробудившемуся Будде Кашьяпе и остальным монахам сангхе, заботились обо всех их нуждах и служили им с уважением. Всю свою жизнь они практиковали чистое поведение и перед смертью молились и просили родиться в богатых семьях, красивыми и постигнув Учение, достичь архатства. Так в следующем рождении и случилось: домохозяин родился сыном царя Брахмадатты города Каши, а его жена — дочерью царя Прасенаджита города Шравасты по имени Кшема (букв. «приносящая счастье»). При рождении детей их отцы, тогда еще враждующие друг с другом, решили в знак перемирия обручить новорожденных. Однако Кшема избрала иной путь в жизни — стать монахиней. В момент заключения брака, стоя у алтаря, она внезапно поднялась на небо и явила чудесное явление огня и света, дождя и молнии, и тогда сообщила, что не может выйти за сына Брахмадатты. Став послушницей, она достигла полного посвящения. Вслед за ней сын Брахмадатты также достиг архатства. Таким образом, все произошло

так, как желала бездетная пара в предыдущей жизни (*Karmaśataka I: 2*). В третьей части «Кармашатаки» («Обручения невесты») имеются еще две истории о сбежавших невестах и тех, кто достиг архатства (*Karmaśataka III: 3*). В начале «Истории Кшеманкары» (часть V) также, как и в «Истории Кшемы» цари в знак примирения заключают помолвку новорожденных (*Karmaśataka V: 2*).

47. Учитель Уцукен Халга

Будда возвел в учителя некрасивого, больного и слабоумного человека по имени Уцукен Халга. Он знал лишь фразу «О-боро-нья-да О-сан» (Оботри пыль, очисти свою нечистоту). Монахини возмущались, но Будда им объяснил, что «пыль — это не пыль от земли, о наименовании пыли страстных пожеланий, все мудрые должны оставить ее и тогда не будет пыли в трех мирах» (*Список I: 50б*). Практикующие Учение должны внимательно воспринимать Учение.

1. Источник неизвестен.
2. Варианты неизвестны.

Рассказ учит: недопустимо ученику критиковать учителя. Ученик должен беспрекословно верить в наставника.

48. Рассказ о чрезмерном горе

У хана умер его единственный сын. Хормуста воссоздал умершего сына из пучка травы куша и тем самым успокоил на время несчастных родителей. Однажды ненастоящий юноша признался, что все Учения не истинны, пусты и ложны, подобны его нынешнему телу, и превратился в пучок травы. Родители признали, что принц не настоящий и их страдания напрасны. Все практикующие Учение должны признавать, что все обманчивое, видимое не истинно.

1. Источник неизвестен.
2. Санскр. «Кармашатака», часть III, рассказ № 10 (*Karmaśataka III: 10*); часть V, рассказ № 11 (*Karmaśataka V: 11*); «Аваданашатака», часть VI, рассказ № 2 [Feer 1879: 173].

Пал.: «Повесть о большом подземном ходе» [Джатаки: 2003. С. 91-93].

Настоящий сюжет часто встречается в древнеиндийской литературе, он будет рассмотрен нами в третьей главе настоящего диссертационного исследования. В третьей части «Кармашатаки» есть рассказ «Смерть» (*Karmaśataka*: III). Один брахман, обретя веру в Будду, принял Прибежище и основные наставления. Однажды он заболел и умер. После смерти он переселился и переродился молодым божеством среди божеств Неба Тридцати Трех¹⁶⁸. Сын брахмана похоронил останки отца и кремировал его у горы «Пик стервятника» (Гридхакута). Сын очень страдал по отцу, плакал, бил себя в грудь, причитал и блуждал повсюду. Отец, переродившись в молодое божество, выглянул наружу и увидел скорбящего по нему сына. Отец, спустившись с небес, успокоил сына и посоветовал ему позаботиться о себе и принять Прибежище в Будде. Сын прислушался к словам отца, перестал скорбеть, стал последователем Учения Будды и достиг архатства (*Karmaśataka* III: 10). В V части «Кармашатаки», в истории «Человек, которого растоптали», отец скорбит по умершему сыну, который был растоптан толпой верующих во время его поклонения ступе. Сын, переродившись в юное божество, вернулся и просил отца не скорбеть о нем, а следовать Учению Будды и быть источником добра. Отец перестал оплакивать сына, сделал большое подношение ступе, молился и желал родиться красивым в богатой семье и достичь архатства (*Karmaśataka* V: 11). Во втором рассказе 6 части «Аваданашатаки» отец скорбел по сыну и не уходил с кладбища. Сын после смерти родился в мире божеств, увидев скорбящего по нему отца, пришел к нему в облики риши (мудреца), успокоил и наставил его принять Учение. Отец вслед за сыном достиг состояния архатства [Feer 1879: 173]. В палийской «Джатаке о чрезмерном горе» говорится о глубокой скорби отца по умершему сыну: он забросил все свои дела и целыми днями сидел у погребальных

¹⁶⁸ Небо Тридцати Трех — одна из областей рая буддийской космологии, которая причислена к шести небесам царства желаний, она традиционно расположена на вершине Сумеру, прямо над Обителью Четырех Великих царей.

кострищ. Сын его, ставший небожителем, увидев сверху тоскующего по нему отца, решил исцелить его от печали, принял прежний облик и перенесся к отцу. Юноша просил отца не печалиться по нему, так как он уже родился небожителем. Отец, следуя совету сына, совершал добрые дела, приносил дары и после смерти тоже родился небожителем [Джатаки 2003: 91–93]. В «Повести о большом подземном ходе» упоминается пучок целебной травы, с которым на свет родился Будда. Его тогда нарекли по целебной траве — Отрок Целебное Зелье [Джатаки 2003: 295-395].

49. Гелонги Кир угей и Хара Ябудалту

Гелонги Кир угей и Хара Ябудалту, будучи ослеплены ложными воззрениями, по-разному понимали Учение Будды. Будда Кашьяпа объяснил им истинное понимание Учения: «если при посредстве благих воззрений уразумеешь смысл, то избавишься от сансары, а без мысли и воззрений не будешь в силах исполнить никакие деяния», то есть нужно сосредотачиваться мыслью, уразумевая через посредство воззрений смысл свойства духовности.

1. Источник неизвестен.
2. Варианты неизвестны.

50. Убаши Нарани Герел и гелонг Бадмайн Ой

У хана по имени Маши Онолту¹⁶⁹ при храме служили убаши Нарани Герел и гелонг Бадмайн Ой. Убаши Нарани Герел упражнялся в созерцании, проникая в смысл свойства пустоты, а гелонг Бадмайн Ой занимался стяжанием добродетелей. Однажды они поспорили, чей метод лучше в достижении состояния будды. Не разрешив спор, они обратились к Алтан Чидагчи Бурхану¹⁷⁰. Будда разъяснил им, что тот, кто занимается стяжанием собрания добродетелей, достигает высшего перерождения, но плод его добродетелей вращается внутри сансары, а тот, кто упражняется в созерцании, проникая в смысл свойства пустоты, избавляется от всех грехов и достигает

¹⁶⁹ Маши Онолту (ойр. *maši onoltu* букв. ‘Весьма разумный’) — имя царя.

¹⁷⁰ Алтан Чидагчи Бурхан (санскр. *kanakamuni* букв. ‘Золотой Мудрец’, ойр. *altan čidaqči burhan id.*) — Будда Канакамуни, пятый Татхагата из Семи Будд Прошлого.

состояния будды. Таким образом, всем практикующим Священное Учение, необходимо созерцать и непоколебимо размышлять о значении свойства пустоты.

1. Источник неизвестен.
2. Варианты неизвестны.

51. Скупая служанка

Однажды заболевший пратьекабудда обратился за соком сахарного тростника к торговцу, занимавшемуся тростниково-сахарным делом. Торговец приказал служанке дать сок, но жадная служанка наполнила патру¹⁷¹ водой, сверху налив сок сахарного тростника. За этот проступок служанка после смерти родилась претом, мучившимся внешними препятствиями. Все практикующие Учение не должны проявлять жадность и скупость к чужим подношениям.

1. Источник неизвестен.
2. **Санскр.** «Аваданапатака», часть V, рассказ № 1 [Feer 1879: 170].

Пал. «Джатака об Иллисе» [Джатаки 1979: 190-204].

Немного иной вариант сюжета обнаружен в первом рассказе пятой части «Аваданапатаки». Слуга торговца, получив указание от хозяина наполнить патру больного пратьекабудды тростниковым соком, наполняет патру мочой и подливает сверху немного тростникового сока. После смерти за этот проступок он переродился в прета [Feer 1879: 170]. В палийских джатаках жадным и скупым может быть представлен и сам торговец. Он настолько скуп, что жалеет дать пирожок своим детям, жене и монаху (тхеру) [Джатаки 1979: 190-204].

52. Скупая девица

Однажды, когда девушка несла полный сосуд воды, в дороге ей встретился монах, которого мучала жажда. Он попросил у девушки воды, но она отказала ему в воде и произнесла проклятие: «умри от жажды». После

¹⁷¹ Патра (санскр. pa tra tantra, тиб. lhung bzed, ойр. badir ауауа) — чаша для подаяния.

смерти эта девушка переродилась в прета. Рассказ завершается поучением, чтобы все практикующие Учение, не были скупы и подавали нуждающимся подаяние.

1. Санскр. «Аваданапатака», часть V, рассказ № 3 [Feer 1879: 170].

2. Варианты неизвестны.

Источник данного сюжета обнаружен в третьем рассказе пятой части «Аваданапатаки»: женщина превратилась в прета из-за того, что она отказалась напоить водой жаждущего бхикку [Feer 1879: 170].

53. Злая служанка

Злая служанка плохо относилась к бедным и нищим, не подавала им подаяния. Вследствие этих поступков она в следующей жизни родилась претом. Рассказ завершается сентенцией, что все практикующие Учение не должны гневаться на людей низшего сословия и должны относиться к ним милосердно.

1. Санскр. «Аваданапатака», часть V, рассказ № 2 [Feer 1879: 170].

2. Варианты неизвестны.

Источник данного сюжета обнаружен во втором рассказе пятой части «Аваданапатаки»: женщина превратилась в прета из-за того, что она в прошлой жизни, будучи хозяйкой дома в Бенаресе, закрыла свою дверь перед нищим, не дав ему ничего и оскорбив [Feer 1879: 170].

54. Волшебник и его конь

В старину жил один хан по имени Дедпон Бзанпо¹⁷², жил он в богатстве и довольстве. Однажды, когда хан сел на свой большой драгоценный трон, хотел испить рисовую водку из серебряного ковша, к нему прибыл один искусный волшебник. Он пришел, чтобы поучаствовать в состязаниях волшебников. Волшебник переместил его на своем коне в другой мир, где хан женился на единственной дочери стариков. Родились три дочери. Все, кроме хана, погибли в море. Очнувшись, хан понял, что все видимое есть иллюзия и

¹⁷² Дедпон Бзанпо (ойр. dedpon bzangpo) — имя царя. В тибетской рукописи «Голубые книги Потобы» именем Занг-По назван волшебник, а царь — Де Чод.

имеет свойства не вечности и пристрастия к предметам сансары. Мораль этого рассказа заключается в том, что все практикующие Учение Будды не должны питать страстных стремлений к видимому и признавать его за иллюзию.

1. Тиб.: «Голубые книги Потобы» («Бебум-нгонпо») [Савицкий 1969: 223-232].

2. Тиб. Atischa «Pha chos»; «Книга отца» [Atischa: гл. 15]; Балдан-Еши «Драгоценные прекрасные четки» [*dPal ldan ye shes*: 127a-128a-128б; 128б-129б]; «Книга секты Кадам-па» [Савицкий 1969: 232]; «Комментарий к “Капле, питающей людей”» [Ёндон 1989: 66-67];

Кит. «Полное собрание волшебных сказок» [Чжу Юйцунь 1933: 120-124]; «Folk Tales from China» [Folk Tales III: 47-55].

Монг.: «Рассказ о волшебстве» [Рассказ о волшебстве 1923]

Ойр.: рассказ № 34 «Рассказ об иллюзорности» (*Список 1*: 17а–18б); рассказ № 58 «Волшебник и его конь» (*Список 1*: 58а–58б).

В основе рассказа лежит сюжет «Волшебник и его конь», который будет рассмотрен нами в третьей главе настоящего диссертационного исследования. Сравнение рассказа из «Сказания нектарного Учения» с тибетским текстом из рукописи «Голубые книги Потобы» показывает их текстуальную близость (совпадают даже имена героев ойр. *dedron bzangro* и тиб. *zan po*), что вполне объяснимо, так как монголы и ойраты с принятием тибетского буддизма стали переводить письменные памятники на свой родной язык и заимствовать тем самым сюжеты из тибетской и индийской литератур.

55. Исцеление больного

Когда Будда пребывал в одном большом городе, в то время там жил один больной человек. Будда осветил своим светом весь город. Больной человек думал, что если умрет, то его жена будет жить с любовником. Жена же думала о смерти вместе с мужем. Будда, узнав их мысли, находит для больного врача. Все веруют в исцеление больного и делают подношения Будде, прося о его исцелении. Будда, услышав их, исцеляет больного. Таким образом, все

должны слушать изречения Будды и тогда они смогут стать мудрыми существами.

1. Источник неизвестен.

2. **Пал.** «Джатака о Нанде» [Джатаки 1979: 78].

Размышления мужа о том, что после его смерти жена будет жить с другим человеком, встречаются и в палийской «Джатаке о Нанде» [Джатаки 1979: 78]. Жены в «Сказании нектарного Учения» (рассказ 11 (*Список 1*: 96-106); рассказ 55 (*Список 1*: 56а-57а), несмотря на сложившиеся обстоятельства, остаются преданными мужьям и после их смерти остаются вдовыми.

56. Порочный лама

Однажды верующий брахман видел, как пьяный лама был с женщиной, но он все равно совершил свое поклонение ламе, и чтобы кровать не перевернулась под ними, подпирал ее. В полночь лама стал блевать на брахмана, но он и это выдержал. Брахман за то, что не обратил внимания на порочность ламы, а держался мысли о его достоинствах, и получил необычайные дарования. Таким образом, все практикующие Учение, какие бы порочные деяния ни совершал лама, должны, не изменяя своего благоговения, возбуждать в себе чувства веры и уважения к нему.

1. Источник неизвестен.

2. **Тиб.:** «Tibetan tales, derived from Indian sources» [Tibetan tales... 1906: 288-290]

В тибетской сказке «Ученик мага», переведенной А.А. Шифнером из тибетского «Кагьюра», юноша-брахман, чтобы получить магические знания у мага Чандалы, служит ему двенадцать лет. Однажды так случилось, что Чандала пришел домой пьяный, лег на кровать и стал ворочаться, при этом одна сторона кровати подалась. Юноша, чтобы его учитель не упал, всю ночь поддерживал кровать спиной. Маг, проснувшись, увидел юношу у своей кровати. Юноша рассказал, что произошло. Маг в благодарность научил юношу-брахмана искусству магии. Юноша, научившись магии, взлетел в небо.

Собрав несезонные на земле фрукты и цветы, преподнес их царю Варанаси Брахмадатте. Царь вместо скверного Чандалы взял на службу юношу-брахмана. В конце сказки неблагодарный юноша утратил магические способности [Tibetan tales... 1906: 288–290]. Тибетская сказка в ойратском варианте получила буддийское наполнение.

57. Милостивая девушка Белге Билигийн Тугес

Дочь хана Белге Билигийн Кючин¹⁷³ по имени Белге Билигийн Тугес ради спасения своего учителя, монаха Сайн Оюун, жертвует своим телом. Все практикующие ради Учения должны жертвовать своим телом и даже жизнью.

1. Источник неизвестен.

2. **Санскр.:** «Кармашатака», часть III, рассказ № 13; часть IV, рассказ 1; часть VI, рассказ № 7; часть X, рассказ № 9 (*Karmaśataka* III: 13, IV: 1, VI: 7, X: 9).

Ойр. рассказ № 25 «Рассказ об избавлении от страданий» (*Список 1*: 256–266).

Тема самопожертвования человека прослеживается в ряде рассказов «Кармашатаки»: «Кусочек» (*Karmaśataka* III: 13), «История Майтрибалы» (*Karmaśataka* IV: 1). В истории Майтрибалы милосердный царь жертвует своей кровью, кормит пять голодных якш, которые впоследствии, уверовав в Учение, рождаются в следующей жизни монахами и становятся последователями Будды. В «Истории Субхадры Нищенствующего» (часть VI), царь Виджая, чтобы насытить существ ада и страдающих духов, вырезает плоть своего тела, тем самым пытается их наставить на Путь Десяти добродетельных деяний. Царь божеств Шакра, убедившись в твердости и решимости царя Виджая, восстанавливает его тело и признает истинность его намерений (*Karmaśataka* VI: 7). В первом рассказе о царе Шиби (часть X) царь божеств Шакра, чтобы проверить, тверд ли в своей решимости милосердный

¹⁷³ Белге Билигийн Кючин (ойр. *belge biligiin küčin* букв. ‘Сила Запредельной Мудрости’) — имя хана, отец девушки Белге Билигийн Тугес.

царь Шиби, превращается в ракшаса и просит у него еду. Царь Шиби, чтобы удовлетворить желание ракшаса, отдает все свое тело, отрезая по кусочку. Шакра убеждается в истинности его намерений, и Будда восстанавливает тело царя Шиби. Царем Шиби был сам Будда, живший жизнью бодхисаттвы (*Karmaśataka* X: 9).

58. Волшебник и его конь

Однажды, когда хан, посеяв семена, пахал в поле, к нему явился волшебник. Хан просит его показать фокус. Волшебник на своей лошади переместил его в иной мир. Там хан познакомился с девушкой, которая повела его во дворец. У них родились три сына, которые позже погибли в море, спасая свой скот. Хан бросился в море вслед за семьей и пробудился. Он понял, что все предметы видимого мира нереальны, отвратил свой ум от сансары и усвоил непоколебимое внимание, возродился в призрачной дияне¹⁷⁴.

1. Тиб.: Голубые книги Потобы» («Бебум-нгонпо») [Савицкий 1969: 223-232].

2. Тиб. Atischa «Pha chos»; «Книга отца» (*Atischa*: гл. 15); Балдан-Еши «Драгоценные прекрасные четки» (*dpal-ldan-ye-shes*: 127a-128a-128б; 128б-129б); «Книга секты Кадам-па» [Савицкий 1969: 232]; рассказ № 26 «Волшебник и его конь» [Ёндон 1989: 66-67];

Кит. «Полное собрание волшебных сказок» [Чжу Юйцунь 1933: 120-124]; «Folk Tales from China» [Folk Tales III: 47-55].

Монг.: «Рассказ о волшебстве» [Рассказ о волшебстве 1923]

Ойр.: рассказ № 34 «Рассказ об иллюзорности» (*Список 1*: 17а–18б); рассказ № 54 «Волшебник и его конь» (*Список 1*: 55а–56а).

В основе рассказа лежит сюжет «Волшебник и его конь», который будет рассмотрен нами в третьей главе настоящего диссертационного исследования.

¹⁷⁴ Дхьяна (санскр. *dhyāna* па 'созерцание, видение умом, интуитивное видение', тиб. *bsam gtan id.*) — понятие индийских духовных практик, обозначающее особую сосредоточенность (самадхи) сознания на объекте созерцания [Андросов 2011: 225].

59. Мудрая девушка Сайн Оюун

Мудрая девушка Сайн Оюун, поняв, что видимое – неистинное, задает вопросы ученикам Будды: Субхути, Молон-тойну, Шарипутре, Махакашьяпе, Манджушри, чтобы постичь смысл Учения. После смерти девушка рождается бодхисаттвой Оюун Чидакчи. Рассказ завершается краткой сентенцией, что все практикующие Учение должны взирать на материальные предметы как на иллюзорные.

1. Источник неизвестен.

2. Варианты неизвестны.

В рассказе разъясняется понятие «пустоты» — шуньятты, то есть постижение высшей истины, адекватной достижению нирваны.

60. Убийца матери

Мать пытается остановить сына от свидания с женщиной, но сын не прислушивается к словам матери. Ударив мать, он случайно ее убивает. После смерти он рождается в аду. Из ада его спасает его ученик, совершая добродетельные поступки ради него. В конце ученик видит, что его учитель-грешник достиг внешнего океана и став настоятелем монастыря, становится архатом. Все практикующие Учение, должны очищать свои грехи и собирать собрание добродетелей.

1. **Санскр.** «Аваданашатака», часть IV, рассказ № 6 [Feer 1879: 168].

2. **Тиб.:** рассказ № 67 «Свака — убийца матери» [Ёндон 1989: 151].

Монг. рассказ № 67 «Свака — убийца матери» [Ёндон 1989: 151].

Источником настоящего сюжета, вероятно, послужил сюжет шестого рассказа четвертой части «Аваданашатаки». Торговец Майтраканьяка, ударив свою мать, подвергся наказанию Нарак¹⁷⁵, от которого у него появилось сострадание ко всем существам, что в итоге спасает его [Feer 1879: 168]. В тибетском и монгольском вариантах сын Свака убивает мать и обвиняет в этом воров. Позже, раскаявшись, становится монахом и занимается духовной

¹⁷⁵ Нарак (санскр. naraka) — царство бытия в джайнской космологии, характеризующееся большим страданием. Нарак обычно переводится на английский язык как «ад» или «чистилище».

практикой. После смерти он рождается сначала в аду, а затем в стране четырех Махараджей (царей четырех сторон света) [Ёндон 1989: 151].

61. Сын брахмана

Во времена пребывания в мире Будды Кашьяпы сын одного бедного брахмана делает ему подношение горохом, произносит пожелание стать в будущей жизни правителем четырех материков¹⁷⁶ и тридцати трех стран. Одна из горошин попадает в патру Будды и его желание исполняется. В следующей жизни сын брахмана рождается сыном царя-чакравартина и становится владыкой четырех материков и тридцати трех стран. Рассказ поучает, что нужно с радостью делать подношение и произносить великие пожелания.

1. Источник неизвестен.

2. **Тиб.** Балдан-Еши «Драгоценные четки», рассказ № 21 [Хамаганова 1986: 48].

К настоящему рассказу нами найден один вариант в тибетском сочинении «Драгоценные четки». Один юноша, согласно обычаям той страны, во время свадебной церемонии, идя по дороге, разбрасывал горох. На пути ему встретился Будда, которому он в качестве милостыни бросил горсть гороха. Четыре горошины попали в чашу подаяния, а одна горошина попала ему на макушку. Вследствие такого даяния юноша в последующем перерождении стал царем по имени Дзибодже (букв. «макушкой рожденный»). Четыре горошины, попавшие в чашу подаяния, обернулись для него владычеством над четырьмя континентами. Горошина, приставшая к макушке, обернулась получением наслаждений в двух обителях божеств [Хамаганова 2017: 150].

62. «История о Молон-тойне»

Молон-тойн в поисках своей матери отправился в страну претов. Там он увидел женщину-прета, которая очень страшно выглядела: тощее тело, взъерошенные волосы, оскаленные клыки, отвисшие груди, впалый живот.

¹⁷⁶ Четыре материка (санскр. dvīpa, уйг. divip, ойр. dörbön tib) — четыре мифических материка (континента) (Джамбудвипа, Пурвавидеха, Апарогодания, Утгаракуру), находящиеся в океане вокруг горы Сумеру, и на которой обитают божества.

Женщина спросила у него о своем муже, ушедшем в мир людей в поисках еды. В прошлой жизни, живя в мире людей, эта женщина никогда не совершала подаяний и после смерти переродилась в мире претов. В конце рассказа сделан вывод: когда ищешь то, чего нет, то страдания бывают велики. Далее говорится о том, что нужно стремиться совершать подношения.

1. Источник неизвестен.

2. Тиб. Балдан Еши «Драгоценные четки», рассказ № 28 [Хамаганова 1986: 49]

Монг. «Рассказ о том, как замечательный Молон-тойн стал буддой, освободив из ада свою драгоценную благодетельную матушку» [Видения буддийского ада 2004: 31-49]

Ойр. [Ойратская версия «Истории о Молон тойне» 1999: 35-54].

В сборнике «Сказания нектарного Учения» представлено шесть историй о «хождении в ад»: «Племянники Ананды» (№ 20); «Рассказ о женщине-прете» (№ 26), «Рассказ о монахе Ду Баясхуланге» (№ 33), «Мать сановника Илгугсан Оюн» (№ 42), «Отвращение от мирских желаний» (№ 43), «История о Молон-тойне» (№ 62). Сюжеты данных рассказов рассмотрены нами в отдельном параграфе настоящей диссертационной работы (см. 3.3 «Сюжеты с мотивом «хождения в буддийский ад»»). В настоящем рассказе нет упоминания о том, как Молон-тойн вызволил свою мать из ада. В тибетском варинате Молон-тойн в сопровождении Шарипутры в поисках матери посетил ад, где видел ее многочисленные муки [Хамаганова 1986: 49].

63. Искусный волшебник

В Индии жил один искусный волшебник, который уверовал в Будду. Ему удалось посредством волшебства создать прекрасный богатый дворец, сотворить божеств на небе (Хормусту, Амитабху¹⁷⁷, Молон-тойна, Гонши Гуудану¹⁷⁸), пригласить Будду со свитой и провести им «праздник Учения». За

¹⁷⁷ Амитабха (санскр. amitābha ‘беспредельно сияющий Будда’, тиб. ’od dpaḡ med, ойр. saqlaši ügei gereltü buḡhan) — один из главных будд в Махаяне, создатель и владыка рая Сукхавати.

¹⁷⁸ Гонши Гуудана (ойр. ḡongši ḡuudana) — имя божества.

эти заслуги волшебник после смерти родился в царя-чакравартина. Все практикующие Учение должны даже мысленно делать подношение.

1. Источник неизвестен.

2. Санскр.: «Кармашатака», часть I, рассказ № 8 (*Karmaśataka I: 8*); часть II, рассказ № 10 (*Karmaśataka II: 10*); часть IV, рассказ № 11 (*Karmaśataka IV: 11*).

Настоящая история имеет ряд схожих сюжетов в «Кармашатаке». Так, в «Истории Манипрабха» первого раздела «Кармашатки»: в Шравастии в светящейся небесной обители из изысканных, божественных драгоценностей жило молодое божество по имени Манипрабха, тело которого было также украшено драгоценными камнями и различными украшениями. Когда Будда пребывал в саду Джеты в Шравастии, Манипрабха преподнес ему цветы. Будда помог ему достичь Дхармы. Свет, исходивший от божества Манипрабхи, удивил монахов. Будда объяснил монахам, почему Манипрабха родился божеством и достиг сияющей небесной обители. В предыдущей жизни он совершал добродетельные действия (строительство ступы и храма, подношение Будде Кашьяпе и сангхе, подношение драгоценностей ступе), которые со временем созрели в его собственные собрания добродетелей и в результате он родился божеством (*Karmaśataka I: 8*). Еще один близкий сюжет к нашему рассказу содержится в «Истории Абхайи» во второй части «Кармашатаки». Главным героем вместо волшебника выступает один богатый домохозяин, который, уверовав в Будду Кашьяпу и его Учение, воздвиг монастырь и ступу с реликвиями. За совершенные добрые поступки и его молитвы, он в следующей жизни родился с красивой внешностью, жил в богатстве и в высоком небесном дворце. Отбросив все омрачающие эмоции с помощью усердия, практики и усилий, он достиг архатства (*Karmaśataka II: 10*). В том же сочинении есть еще один рассказ «Темный лес» (IV часть), в котором пятьсот мудрецов Шравастии, уверовав в Учение Будды, строят Будде и его последователям, сангхе, монастырь. Практикуя чистое поведение всю свою жизнь, они достигли архатства (*Karmaśataka IV: 10*). В рассказе «Тот, кто

слышал» (IV часть) царь города Бандхумати строит ступу-реликварий и оповещает, что «тот, кто принесет больше богатства от имени ступы, тот воздвигнет ее жизненный столп — главный столб в центре ступы (тиб. *stog shing*)». Одному юноше удается собрать 600 миллионов золотых монет, и он их жертвует на ступу, в последующей жизни он рождается красивым в богатой семье и достигает состояния архатства (*Karmaśataka IV: 11*).

64. Ученики Будды

Четыре ученика Будды: Шарипутра, Молон-тойн, Ананда и Кашьяпа состязались в Учении. И Будда сказал им, что нужно собирать добродетель. У хана Сайни Цог было четыре сына, которых звали: Билигийн Кючин¹⁷⁹, Аргайн Кючин¹⁸⁰, Кеценгуйн Кючин¹⁸¹ и Буяни Кючин¹⁸². Однажды отец отправил их в разные страны, для того чтобы определить из них лучшего. Старший стал монахом, второй — помощником царя, третий — добывал сандаловое дерево. Младший сын Буяни Кючин пребывал в созерцании и поклонении Трех Драгоценностям. Божество Окин Тенгри¹⁸³ ему сопутствовали и помогали. Он стал известен под именем Номин Ике хан — Великий хан Учения. Рассказ завершается сентенцией, что все практикующие Учение должны накапливать собрание добродетелей и все свои знания посвящать буддизму.

1. Источник неизвестен.

2. **Тиб.** «The Tibetan Tripitaka» [Suzuki 1962: № 1016]; «История Пуньябалы» [Ёндон 1989: 145].

Монг. Монгольский печатный Ганджур, т. 92 (т.33 раздела «Разные сутры»), л. 1—30; «История Пуньябалы» [Ёндон 1989: 145].

Несколько иной сюжет представлен в тибетских и монгольских сочинениях. В отличие от нашего рассказа пятеро братьев: Наделенный

¹⁷⁹ Билигийн Кючин (ойр. *biligiḡin küčḡin* букв. ‘Сила мудрости’) — один из четырех сыновей хана см. Сайни Цог.

¹⁸⁰ Аргайн Кючин (ойр. *arḡayḡin küčḡin* букв. ‘Сила ловкости’) — один из четырех сыновей хана см. Сайни Цог.

¹⁸¹ Кеценгуйн Кючин (ойр. *kecḡngḡüḡin küčḡin* букв. ‘Сила усердия’) — один из четырех сыновей хана см. Сайни Цог.

¹⁸² Буяни Кючин (ойр. *buyanḡin küčḡin* букв. ‘Сила добродетели’) — один из четырех сыновей хана см. Сайни Цог.

¹⁸³ Окин Тенгри (, санскр. *deva* ‘божество’, тиб. *lha mo id.*, ойр. *okin tenggeri id.*) — гневное женское божество, одна из восьми основных дхармапал, защитников Учения Будды.

красотой, Усердный, Обладающий мастерством, Мудрый и Сила добродетели (Пуньябала) сами уходят в чужие края в тайне от отца. По сравнению с нашим рассказом эти рассказы заметно длиннее и содержат в себе более развернутый эпизод о Силе добродетели (Пуньябала). Он после ухода из отцовского дома поселился в семье одного бедняка. Благодаря его добродетели семья домохозяина разбогатела. Так он всюду прославился своей добродетелью. Пуньябала жертвует своей кровью и частями тела ради спасения человека, наказанного по царскому закону. Хормуста, испытав юношу, возвращает ему руки и ноги. Восхищенный добродетелями и благими деяниями Пуньябалы, люди возводят его на царский трон. Отец, услышав о подвигах сына, передает ему свою корону, сославшись на свою старость. Пуньябала накопил много добродетелей и много заслуг. Схожий сюжет имеется в АТУ: 840 В: Судьба на том свете: добродетельный человек, разбойник и вор (и т.п.) хотят узнать свою судьбу; идут по трем дорогам, ночуют в разной обстановке (один в хорошем доме, другой в лесу во время бури, третий в воде и т.п.); такова и будет их судьба на том свете [Андреев 1929: 58].

Таким образом, в настоящем параграфе рассмотрены обнаруженные нами возможные источники и варианты к 64 рассказам «Сказания нектарного Учения». Некоторые рассказы настолько известны и популярны, что встречаются в большом количестве сборников, сведения о них вошли во многие каталоги. В этом случае нами указаны ссылки на несколько источников и вариантов). Сюжеты рассказов ойратского сборника восходят к каноническим авторитетным сочинениям, таким как: «Кармашатака», «Аваданашатака», «Джатакамала», «Дзанлундо», входящим в тибетские «Кагьюр» и «Тенгьюр», а также к светским сборникам «Панчатантра» и «Рамаяна». В некоторых случаях установить источники рассказов (№ 5, 7, 17, 22, 23, 28, 31, 41), не удалось, что, возможно, говорит об их оригинальности. Сюжеты нашего сборника соотносятся с сюжетными типами международных указателей, в том числе с сюжетами Указателя Аарне-Томпсона-Утера (АТУ): АТУ 160 «Благодарные животные; Неблагодарный человек. Спасение из ямы»

— рассказы № 24, 27, 37, 39; «Волшебник и его конь» (АТУ 1531 «Жизнь есть сон (Калиф на час)») — рассказы № 34, № 58, № 54; АТУ 840 В* «Судьба на том свете» — рассказ № 64; АТУ 813* «Неосторожное слово» — рассказы № 2, 13, 16, 26, 35, 45, 52 и др. Из всего вышесказанного можно заключить, что рассматриваемые нами рассказы отличаются своеобразием, оригинальностью и дополняют собой международные, национальные и региональные указатели сюжетов. Сборник «Сказание нектарного Учения» тесно связан с буддийской литературной традицией, он собрал в себе художественно-стилистические особенности различных жанровых форм, характерных для средневековой ойратской литературы.

2.3 Система персонажей «Сказания нектарного Учения»

В настоящем параграфе впервые осуществляется попытка произвести комплексное описание системы персонажей «Сказания нектарного Учения». Ранее персонажи на материале сочинений ойратской дидактической литературы исследователями не рассматривались. В отечественном литературоведении существуют различные классификации персонажей (В.Я. Проппа [Пропп 1928; 1955]; Е.М. Мелетинского [Мелетинский 1958]; Г.Н. Поспелова [Введение в литературоведение 1988]; В.П. Аникина [Аникин 1977]; Б.Н. Путилова [Путилов 1994]; Е.С. Новик [Новик 2001], Б.В. Томашевского [Томашевский 2002] и др.). «При литературоведческом анализе любого произведения особое внимание уделяется именно композиции системы персонажей, то есть системе действующих лиц произведения. Это происходит потому, что образы персонажей важны при уяснении художественной идеи произведения» [Спешилова 2023: 291].

В настоящем параграфе предложены и рассмотрены три варианта классификации персонажей «Сказания нектарного Учения»: 1) по роли, которую они играют в рассказе; 2) по функциям персонажей (важным поступкам и действиям, которые формируют путь главного героя и двигают

сюжет); 3) по внутренним и внешним семантическим характеристикам персонажей.

1. Классификация персонажей по их роли в рассказе.

В классическом литературоведении в зависимости от роли, которую персонажи играют в событиях, делят на главных, второстепенных и эпизодических [Введение в литературоведение 1988: 528; Хализев 1999: 437; Есин 2008: 248; Хазагеров, Лобанов 2009: 316; Вершинина 2015: 479 и др.]. Исследователи, применяющие данную классификацию, отмечают, что «персонаж — это, прежде всего, действующее лицо произведения, которое принимает непосредственное участие в действии или упоминается в нем лишь эпизодически» [Есин 2008: 134; Хазагеров 2009: 90].

В системе персонажей рассказов «Сказания нектарного Учения» центральное место занимает главный герой, вокруг которого происходят все события и раскрываются остальные образы (второстепенные и эпизодические) (см. *Табл. 8*). В большей части рассказов сборника на первый план выдвинуто лишь одно лицо, на котором всецело сосредоточено внимание. Однако есть рассказы, где на «равных правах» выступают два персонажа (рассказ № 17 — пасечник и его сын; рассказ № 24 — Номду Баясугчи и Килинцеду Баясугчи; рассказ № 49 — монах Кир угей и монах Хара Ябудалту; мирянин Нарани Герел и монах Бадмайн Ой), либо группа персонажей (рассказ № 8 — индийские торговцы; рассказ № 64 — ученики Будды: Шарипутра, Молонтойн, Ананда, Махакашьяпа). Эпизодические персонажи в ойратском сборнике играют вспомогательную роль, выводят высших по значимости героев на верный путь из «безвыходной ситуации», они являются вспомогательными двигателями сюжета. Ярким примером такого рода персонажей является сын хана Сайн Дурсен по имени Залу Узесгюлен Тегюс, который своим согласием принести себя в жертву помогает отцу постичь Учение. «Роль второстепенных персонажей сборника сводится к функции «пружины», приводящей в движение механизм сюжета» [Введение в литературоведение 1988: 196]. Они находятся всегда рядом с главными

персонажами и пребывают с ними в ситуационных, испытательных, конфликтных, дружественных и родственных отношениях.

Табл. 8

№ рассказа	Главные персонажи	Второстепенные персонажи	Эпизодические персонажи
1	хан Сайн Дурсен → Будда	Хормуста	принц Залу Узесгюлен Тегюс → Ананда, ханша Узесгюлен Тегюс → Алдар Баригчи эке ¹⁸⁴
2	монахиня → щенок-сука → дочь домохозяина	Шарипутра	сын богача, домохозяин, монахи, еретики
3	юноша	друг, родители друга, жена друга	
4	хан Ике Эркету	вражеский хан, бедный брахман	
5	монах	волшебник	четыре ученика монаха
6	царь-чакравартин	—	жители четырех континентов тенгрии (небожители)
7	божество Эсруа	—	—
8	индийские торговцы	буддист	Будда
9	мирянин, держащий буддийские обеты (убаши)	население Дамбуйского леса	—
10	черепаха-бодхисаттва → Будда	муравьи → тенгрии	—
11	убийца → матар	красавица → тенгрий	муж красавицы, хан, якши, звери
12	тойн → попугай → тенгрий	Будда	хан Дурсуту Зурекен, ястреб
13	младший брат → портной-калека → тойн	вор, Будда	Домохозяин, воры
14	сын-убийца → принц Аджаташатру («Нерожденный враг»)	мать, Манджушри	отец
15	учитель	—	—
16	ученик монаха → Расдбу → архат	Будда, гелонг-отшельник	жена домохозяина, ученики Будды
17	пасечник Куоды, сын пасечника Куоды	Будда	—
18	хан Йеке Терген, принц Бюкюни Буян	принц Буяни Герел	—

¹⁸⁴ Алдар Баригчи эке — Яшодхара, жена Будды Гаутамы.

19	женщина, бившая других женщин по спине → женщина с искривленным позвоночником → монахиня Баясхуланг	монахи областей», «Шести Будда, столяры	—
20	Ананда племянники Ананды → два маленьких тойна → архаты	Будда, Молон-тойн	служители ада
21	Будда → брахман Ганая	Будда, Канакамуни	—
22	человек	—	две мыши
23	хан Тодорхой Чидагчи → Будда	торговцы	шестнадцать тысяч тойнов
24	Номду Баясугчи, Килинцеду Баясугчи	благодарные животные (лиса, змея, мышь, пчела)	хан, ханская дочь
25	бедняк	больной	Будда
26	жадная мать → женщина-прет	сын → тойн, Будда, сподвижники	—
27	хромоногий гелонг	благодарный человек, неблагодарный человек	хан, сановники, тенгрии
28	торговец Илагуксан Герел	проповедник Эрдни Кукур	жена и дочь торговца
29	праведники, грешники	—	—
30	хан Дамбураб-нон	святой Гада-ян	человек, несший чашу с маслом
31	принц Сарин Герел	хан Сайн Сара, Будда	—
32	Бедняк Яду Магат	хан Тодорхой Илгугсан, Будда	—
33	юноша Ду Баясхуланг	Будда, Ананда	девушка Пундарика, монахи, слепая яна
34	принц Зе Бидо	волшебник	дочь брахмана Маш Сайн Чимег, мать, небесная дева Маши Асрангуй
35	монахиня → собачонка-сука → дочь домохозяина	домохозяин, Шарипутра	монахини
36	хан Амугулангийн Цог	приближенные хана	тенгрии
37	обезьяна-бодхисаттва	неблагодарный человек	тенгрии
38	слон-бодхисаттва	семьсот преступников	тенгрии
39	Бодхисаттва-антилопа Руру	неблагодарный человек, хан	—
40	Бедная женщина Яду Байсхуланг эке	Будда	—
41	бедняк	друг, богач	—
42	сановник Илгугсан Оюн	Эрлик Номин-хан, тенгрии, демон, мать → тенгрия	—

43	домохозяин Цок-Баясхуланг	Манджушри, Кашьяпа	хан Тодорхой Илгугсан
44	хан Рамана	волшебник	ханша Сесили, сын хана Рамана, не настоящий сын хана Рамана
45	сын, отнимавший еду у матери → сын брахмана Умусун Теджилту («Питаемый пеплом») → тойн → архат	Шарипутра, Ананда, Молон-тойн	мать
46	бездетный брахман и его жена → хозяйка тысячи дворцов и храмов	—	Будда Кашьяпа, последователи
47	учитель Уцукен Халга	монахини, Будда	—
48	хан и ханша	Хормуста, ненастоящий сын	—
49	монах Кир угей, монах Хара Ябдулату	будда Кашьяпа	—
50	мирянин Нарани Герел, монах Бадмайн Ой	Будда Канакамуни	хан Маши Онолту
51	торговец, скупая служанка → женщина-прет	пратьекабудда	—
52	скупая девица → женщина-прет	монах	—
53	злая служанка → женщина-прет	люди низшего сословия	домохозяин
54	хан Дедпон Бзанпо	волшебник	дочь стариков, три дочки
55	больной	супруга больного, Будда	врач
56	брахман	лама	женщина
57	девушка Белге Билигийн Тугес → Будда	монах Сайн Оюун → Будда Амитабха	хан Белге Билигийн Кючин
58	хан	волшебник	красавица три сына
59	девушка Сайн Оюун → бодхисаттва Оюун Чидэгчи	Субхути, Молон-тойну, Шарипутре, Махакашьяпе, Манджушри	—
60	сын-убийца → прет ученик	мать	учитель-грешник
61	сын бедного брахмана → сын царя-чакравартина, владыка четырех материков и тридцати трех стран	Будда	—
62	Молон-тойн	мать → женщина-прет	—

63	волшебник → царь-чакравартин	Будда	Хормуста, Ами табха, Молон-тойн, Гонши Гуудана
64	Шарипутра, Молон-тойн, Ананда, Махакашьяпа, Сайни Цог хан, четыре сына хана: Билигийн Кючин → монах, Аргайн Кючин → помощник хана, Кеценгуйн Кючин → добытчик сандалового дерева, Буяни Кючин → хан Номин Ике	Будда	—

Из вышеприведенной таблицы видно, что главными, второстепенными и эпизодическими персонажами в «Сказании нектарного Учения» могут быть люди, волшебники, божества, ученики Будды, животные-бодхисаттвы. Для некоторых из них, в основном для главных персонажей (рассказы № 1, 2, 10, 11, 12, 13, 16, 19, 20, 21, 23, 26, 35, 42, 45, 46, 51, 52, 53, 57, 59, 60, 61, 63, 64), характерно благоприятное, либо неблагоприятное рождение в следующей жизни, согласно их деяниям в предыдущих рождениях. За хорошие деяния персонажи в следующей жизни рождаются Буддой, божествами, тенгриями, бодхисаттвами, царями-чакравартинами, тойнами, монахами, людьми, хозяевами дворцов, храмов, владыками материков и стран. За плохие деяния — животными, существами ада, претами, калекими. Главные персонажи в рассказах представлены в основном протагонистами (героями), а в двух рассказах даже антагонистами (злодеями)¹⁸⁵: мужчина, убивший мужа возлюбленной (рассказ № 11) и Килинцеду Баясугчи («Радующийся Греху»), ложью забравший все имущество Номду Баясугчи («Радующегося Учению») (рассказ № 24). Второстепенные и эпизодические персонажи, будучи ниже классом (испытатели, друзья, советчики, помощники, страдающие и др.), в рассказах повествуются кратко и реже появляются по ходу развития сюжета. Классификацию персонажей по их ролям можно продолжить классификацией

¹⁸⁵ Антагонист— это отрицательный персонаж, противодействующий главному герою (протагонисту) на пути к достижению его целей.

по их функциям. В основе последней классификации лежат сюжетные функции персонажей, то есть их роль в развитии сюжета.

2. Классификация персонажей по их функциям.

В трудах В.Я. Проппа «Морфология сказки» (1928) и «Исторические корни волшебной сказки» (1946) впервые прозвучала идея рассматривать персонаж как «пучок функций» (всего им была выявлена 31 функция), то есть совокупность выполняемых им функций. Под функцией исследователь подразумевает поступок, совершаемый главным персонажем, определяемый с точки зрения его значимости для хода действия. Например, «антагонист пытается произвести разведку», «антагонисту даются сведения о его жертве», «одному из членов семьи чего-либо не хватает, ему хочется иметь что-либо» и др. В.Я. Пропп указал семь неизменных действующих лиц в зависимости от их функции: герой, вредитель, даритель, помощник, царевна, отправитель и ложный герой [Пропп 1928]. Функции персонажей образуют композицию произведения.

В «Сказании нектарного Учения» в качестве героев выступают главные персонажи (см. *Табл. 8*), которые, преодолев препятствия, достигают желаемого. Вредителями, приносящими вред и создающими препятствия (испытания) главному герою в постижении Учения, являются второстепенные персонажи: Хормуста в облики якши (рассказ № 1), вражеский хан (рассказ № 4), вор (рассказ № 13), неблагодарный человек (рассказ № 27), скупая служанка (рассказ № 51). Дарителей в рассказах «Сказание нектарного Учения» как таковых нет. Единственным дарителем можно считать человека, подарившего своему спасителю волшебный камень чиндамани, исполняющий все благие желания (рассказ № 27). Однако к данной категории персонажей с оговоркой можно отнести и персонажи, совершающие подношения (брахман Ганая (рассказ № 21), хан Тодорхой Чидагчи (рассказ № 23), бедная женщина Яду Баясхуланг эке (рассказ № 40), бездетные брахман и его жена (рассказ № 46), сын бедного брахмана (рассказ № 61), волшебник (рассказ № 63)) и персонажи, жертвующие собой ради спасения других (черепаха-бодхисаттва

(рассказ № 10), слон-бодхисаттва(рассказ № 38), девушка Белге Билигийн Тугес (рассказ № 57)). Помощниками главного героя выступают: друзья (рассказ № 41) и благодарные животные — лиса, змея, мышь, пчела (рассказ № 24). К категории помощников можно отнести спасителей героя от перерождения в аду: Будда (рассказ № 33), Молон-тойн (рассказ № 20), Шарипутра (рассказ № 45), ученик (рассказ № 60). Отправителями представлены главные и второстепенные персонажи: хан Йеке Терген (рассказ № 18), Ананда (рассказ № 20), торговец (рассказ № 27), Манджушри (рассказ № 43), хан Сайн Цок (рассказ № 64). Царевна (принцесса) как эпизодический персонаж упоминается только в одном рассказе (№ 24). Главный герой (юноша Номду Баясугчи), чтобы добыть принцессу, проходит ряд испытаний (собирает рассыпанный рис, узнает принцессу среди других девушек). В этом же рассказе представлен ложный герой, который обманув, главного героя, в финале обращается к нему за помощью.

Рассмотрев семь основных типов персонажей по В.Я. Проппу, можно сделать вывод, что главные персонажи (см. *Табл. 8*) в «Сказании нектарного Учения» выполняют активную функцию — действующая (герои, отправители, дарители, ложный герой). Второстепенные персонажи (см. *Табл. 8*) играют роль вредителя, отправителя и помощников. Следует отметить, что в ойратском сборнике имеется ряд персонажей, которые присутствуют в нескольких рассказах, выступают в различных ипостасях и выполняют функции различных типов. Так, Хормуста в одной ситуации (рассказ № 1), выступает в качестве вредителя, приняв обличие якши, поедает сына и жену Сайн Дурсен хана, а в другой позиционируется как помощник (спаситель), воссоздает умершего ханского сына. Волшебник в рассказе № 5, чтобы наказать алчного монаха выступает в функции вредителя, обманывает и овладевает его имуществом, в рассказе № 34 — помощника матери юноши, в рассказе № 63 — дарителя дворца. Данная многофункциональность персонажей в рассказах сборника объясняется тем, что функции, совершаемые

персонажем, оказываются в равной степени обусловлены не только мотивацией, но и его статусом в системе действующих лиц рассказов.

3) *Классификация персонажей по внутренним и внешним семантическим характеристикам.*

Коллектив авторов Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик, Д.М. Сегал в статье «Проблемы структурного описания волшебной сказки» выделил множество оппозиций, характеризующих внутренние и внешние семантические характеристики персонажей. Е.С. Новик в статье «Система персонажей русской волшебной сказки» предлагает описывать систему персонажей в синхроническом аспекте, то есть «в том виде, в каком они представлены в самой волшебной сказке, независимо от «корней», их породивших; вне зависимости от той роли, которую они выполняют в сюжете» [Новик 2001: 123]. Все персонажи охарактеризованы с точки зрения их индивидуальных, семейных, сословных и локальных состояний. Исследователь отмечает, что «семантические характеристики, которыми наделяются персонажи, соответствуют, тем конфликтам, в которых персонажи принимают участие. Иными словами, персонаж — воплощение тех семантических признаков, которые создают конфликтные ситуации и обыгрываются в пределах эпизода или всего сюжета» [Новик 2001: 126].

По системе Е.С. Новик нами были выявлены внутренние и внешние семантические характеристики персонажей «Сказания нектарного Учения», определяющие их «индивидуальный статус», «семейный статус», «сословный статус» и «локализацию». Нахождение семантических оппозиций служит «фундаментом для исследования взаимосвязи и взаимообусловленности статуса персонажа, свода выполняемых им функций и роли, отведенной ему в структуре сказочного сюжета» [Пасечный 2006].

Группа 1. «Индивидуальный статус». Распределение персонажей в группе «Индивидуальный статус» по системе Е.С. Новик выполняется с помощью двух признаков, содержащих свои оппозиции: особенности внутреннего мира (оппозиция естественный / сверхъестественный) и

внешнего облика (оппозиция антропоморфный/неантропоморфный). Эти две оппозиции четко делят персонажей на сверхъестественные существа, людей, животных, растения и предметы. Признаки антропоморфный (т.е. с человеческими качествами и признаками) и неантропоморфный (т.е. зооморфные, растительные, аморфные) соотносятся с одним признаком «сверхъестественный». Этот признак отличает животных, растения и предметы как персонажей сказки (в основном мифологизированные объекты) от животных, растений и предметов как атрибутов фона.

В «Сказании нектарного Учения» к сверхъестественным существам относятся: божества — небожители, божества, владыка Хормуста, бурхан по имени Эсруа, бодхисаттва Манджушри, Эрлик Номин хан и др.; вредоносные существа: якши, вредоносные духи; морское чудовище, эрлики, служители ада, преты, шулмусы, черти, злые духи и др.; бодхисаттвы: черепаха-бодхисаттва, антилопа Руру, обезьяна-бодхисаттва, слон-бодхисаттва и др.; пратьекабудды; антропоморфные животные, наделенные человеческой речью: лисы, мыши, пчелы, змеи и др. В «Сказании нектарного Учения» сверхъестественными свойствами обладают волшебники, которые могут иллюзорно воссоздать мертвых из пучка травы; за ненастоящие четки обмануть алчного монаха. Также чудесными свойствами (превращение в божества, во вредоносные существа, наставление на путь истинный и др.) в данном сборнике обладают буддийские учителя и их ученики: Будда Кашьяпа, Будда Шакьямуни, Будда Канакамуни, Будда Амитабха; ученики Будды — Ананда, Шарипутра, Молон-тойн, Субхути, Махакашьяпа.

К естественным персонажам в рассматриваемом нами сборнике относятся: люди, ханы, принцы, вельможи, домохозяева, монахи (ламы, тойны, гелонги, убаши), брахманы, еретики, торговцы и др.

Некоторые существа в «Сказании нектарного Учения» имеют неопределенность внешнего облика, что восполняется четкой фиксированностью признаков пола (оппозиция мужской/женский) и возраста

(оппозиции взрослый/ребенок и старый/молодой). Из сверхъестественных существ божества, учителя и их ученики имеют мужские (Хормуста хан, Манджушри, Эрлик Номин хан и др.) и женские обличия (Окон Тенгри, дочь тенгрия Маши Асарангуй и др.). Неверующие, злые, жадные, не дающие подаяния монахам девушки и женщины в последующих перерождениях становятся претами. Внешность женщины-прета: нагая, с обнаженными костями и нутром, из которых распространялось пламя, отвратительная и страшная (рассказ № 26).

Герои-люди четко делятся по полу (мужской/женский) и возрасту (взрослый/ребенок, старый/молодой): девочка, мальчик, юноша, старец и др. Персонажи-животные, обладающие человеческой речью, не делятся по возрасту и полу. Исключение составляет собака-сука, которая, прослушав священное Учение от Шарипутры, перерождается в дочь домохозяина, то есть при перерождениях животного в человека маркируется пол (рассказы № 2, № 35).

Обозначение возраста в рассказах «Сказания нектарного Учения» важно для характера функционирования персонажа. «Молодые» персонажи в рассматриваемом сборнике часто выступают в роли главных героев или соперников героя, они бывают мудрыми (принц Залу Узесгюлен Тегюс — рассказ № 1, сын пасечника Куоды — рассказ № 17, принц Бюкюни Буян — рассказ № 18, принц Сарин Герел — рассказ № 31; девушка Белге Билигийн Тугес — рассказ № 57 и др.) и глупыми (юноша-убийца — рассказ № 14, юноша Умусун Теджилту — рассказ № 45 и др.). «Старые» персонажи выступают в функции отправителя. К примеру, Сайни Цог хан, отправивший своих четырех сыновей на подвиги (рассказ № 64).

Дальнейшее описание персонажей настоящего сборника осуществляется с помощью системы признаков, описывающих модусы внутреннего и внешнего состояния персонажей индивида, а также связанных с оценочными категориями. Рассмотрим оппозиции, описывающие внутренние и внешние

состояния персонажей: живой/мертвый, здоровый/больной, сонный/бодрствующий, целый/расчлененный, истинный/преображенный.

Оппозиция «живой/мертвый» встречается в разных ситуациях, где главным и второстепенным персонажам грозит смерть: человек пытается убить своего спасителя обезьяну-бодхисаттву (рассказ № 37), муравьи съедают черепаху-бодхисаттву (рассказ № 10), люди съедают слона-бодхисаттву (рассказ № 38), больной человек, питающийся человеческим мясом, съедает человека (рассказ № 25) и др. В рассказе № 1 владыка небожителей Хормуста испытывает Сайн Дурсена хана, поедая его сына и жену, в конце он оживляет их и возвращает хану.

Мертвое персонифицируется в мертвецах (люди, дети, мужья, жены, матери, друзья), в виде птиц (попугай), животных (слон, лев, заяц, обезьяна, черепаха, собака), насекомых (пчелы), претов, частей тела (суставы, ребра, кости, голова). Знаком умерщвления персонажа является не только изрезать на куски мясо и вырвать, сломать малые ребра (оппозиция целый/расчлененный), но и сжечь кости трупа. Операторами умерщвления служат ноги человека, камень, топор, острый меч, птица-ястреб.

В «Сказании нектарного Учения» сон и наваждение эквивалентны временной смерти персонажа. Состояние сна и наваждения наступает при применении определенных операторов: волшебный конь, который уносит героя в незнакомое место, где он женится, и гибнут его дети и жена (рассказы № 44, 54); волшебник, который развлекает героя и вводит его в иллюзорный мир (рассказы № 58); волшебник посредством волшебства создает прекрасный богатый дворец, божеств на небе, временно отсутствующих или умерших детей (рассказ № 63).

В двадцать четвертом рассказе сборника болезнь и здоровье зависят от змеи. Змея в целях спасения своего спасителя напускает яд в глаза хану, после выпитывает противоядие в безымянный палец героя. В рассказах № 37 и № 39 «неблагодарные люди» за попытку убийства своих спасителей (обезьяны-бодхисаттвы, антилопы Руру) заболевают от их проклятий неизлечимой

болезнью. Мертвые, больные требуют определенной услуги со стороны героя. Например, больной, чтобы исцелиться, просит у героя его тело (рассказ № 25).

Оппозиция «целый/расчлененный» в «Сказании нектарного Учения»: герой, убив своего противника, расчленяет его. Расчленение тела идентично убийству. Убиение может состоять в разрывании тела на части в течение пятисот жизней. В рассказе № 11 мужчина убивает мужа своей любовницы, расчленяет тело и сжигает его кости.

Оппозиция «истинный/преображенный» возникает в результате превращений (превращение божества Хормусты в якшу (рассказ № 1); превращение Будды Кашьяпы в якшу (рассказ № 13) и др.), в результате перерождений (перерождение собаки-суки в дочь домохозяина; перерождение попугая в небожителя; перерождение милосердного брахмана с женой в хозяев тысячи дворцов и храмов и др.), в результате наказаний (перерождение жадных женщин в голодных духов – претов (рассказы № 51, № 52, № 53); заключение ослушавшегося в чреве матери на шестьдесят лет и др.) и изменений в результате колдовства (воскрешение временно отсутствующих и умерших детей) (рассказы № 44, № 48).

Оценочные признаки, как и показатели состояний, относятся к внутреннему миру персонажей или к их внешности. Здесь представлены оппозиции «добрый/злой», «мудрый/глупый», «красивый/уродливый, «чистый/грязный».

Оппозиция «добрый/злой» часто встречается в тексте, так как этот признак делит персонажей на положительных (божества, бодхисаттвы, ханы, животные и др.) и отрицательных (якши, эрлики, преты, шулмусы и др.) героев. Этот же признак определяет правила их поведения (добрый герой спасает человека либо животное; приносит себя в жертву ради спасения других, подает милостыню; злой персонаж убивает или пытается убить положительного героя; мешает совершать добродетель; жадничает, не подает милостыню). Оппозиция «добрый/злой» четко проявляется в споре Номду Баясугчи и Килинцеду Баясугчи. Спор их заключался в том, что полезней —

совершать добро или грех для приобретения хорошего будущего перерождения (рассказ № 24).

Оппозиция «мудрый/глупый» связана с такими персонажами, как божества, бодхисаттвы, монахи, ханы (Сайн Дурсен хан, Ике Эркету хан), ханский сын (сын хана Сайн Дурсена, сын хана Сайн Сара по имени Сарайн Герел, сын хана Ике Терген по имени Бюкюни Буян), родители, помогающие советами и наставлениями главному герою. Мудрыми представлены также животные, жертвующие своим телом ради спасения других живых существ. Глупыми представлены — алчный гелонг (рассказ № 5); жадный, ненасытный Куселту хан (рассказ № 32) и др.

В сборнике «Сказание нектарного Учения» оппозиция «сильный/слабый» рассматривается в контексте духовной, а не физической силы персонажа. «Сильными» персонажами в рассказах выступают ханы, их сыновья, которые, отрешившись от сансары, занимаются практикой буддизма (рассказы № 1, № 18), а также люди и животные-бодхисаттвы, жертвующие своим телом ради спасения других живых существ (рассказы № 10, № 38, № 56). Единичные случаи оппозиции физической силы/слабости, в сборнике представлены животные (обезьяна (рассказ № 37) и антилопа Руру (рассказ № 39)), которые благодаря своей мощи смогли вытянуть человека из глубокой пропасти.

Оценочные признаки красивый/уродливый, чистый/грязный часто отмечаются в описании внешности персонажей. Оппозиция «красивый/уродливый» делит персонажей на красивых и уродливых. «Красивыми» персонажами в сборнике представлены небесные девы (рассказ № 34), ханские сыновья (Зе Бидо (рассказ № 34), сын Раманы (рассказ № 44)), юноши (рассказ № 2), замужние женщины (рассказ № 11). При этом отрицательные оценочные признаки персонажа, такие как *уродливый* и *грязный*, оказываются временным низким описанием персонажа, так как после прослушивания им священного Учения он перестает быть уродливым и грязным. К примеру, безногий юноша, безобразного вида, в истрепанной

дворовой одежде, исповедуя веру в Будду, спасается от смерти, выздоравливает и становится тойном (рассказ № 13); учитель Уцукен Халга, некрасивый, больной и глупый, в конце рассказа становится архатом (рассказ № 47); нечестивая мать перерожденная уродливым претом (рассказ № 26).

Индивидуальные признаки персонажа не только определяют характер сюжета, они могут меняться в ходе его развития, так как каждый персонаж – пучок признаков, которые могут легко распадаться или комплектоваться. К примеру, безногий юноша безобразного вида, веря в Будду, в конце рассказа выздоравливает и становится тойном. Данная особенность структуры персонажа делает ее удобной для функционирования по правилам сюжетного повествования произведений настоящего сборника.

Группа 2. «Семейный статус». Признаки семейного статуса надстраиваются над половозрастными признаками. Термины родства, встречающиеся в «Сказаниях нектарного Учения», можно поделить на термины кровного родства и термины свойства (брачного родства). К терминам кровного родства относятся: мать, отец, братья, сестры, родители, дети и др.; к терминам брачного родства: жены, зятья, племянники родители, родственники по материнской линии и др. Некоторые рассказы сборника (№ 1, № 13, № 18, № 25, № 30, № 43, № 47) предваряются эпизодом с описанием семьи, состоящей из родителей (супругов). Дети для родителей могут быть родными (отец, мать, сын, дочь), рожденными ими, и приобретенными (сотворенными с помощью волшебства). В рассказах № 33, № 43, № 48, № 54, № 58 с помощью волшебства создаются ненастоящие дети.

Семейно-родственные отношения в соответствии с поколением имеют следующие противопоставления: старшее поколение отца и матери, фигурирующее и как единый образ родителей или стариков. Молодое поколение и зрелое в сказке обычно являются мужем и женой, либо ханом и ханшей; младшее поколение включает детей, среди которых старшие братья или сестры противопоставляются младшим. В рассказах № 17, № 26, № 31 сыновья (т.е. молодое поколение), поучает родителей жить праведно, отречься

от сансары, принять Прибежище в Трех Драгоценностях и думать о будущем своем перерождении. Если все же родители, совершив грех, попадают в ад, оттуда их вызволяет сын (см. рассказы № 26, № 41, № 61). В рассказах № 14, № 44, № 59 конфликт между сыном и родителями перерастает в убийство. Юноша, совершив убийство, горько сожалеет и раскаивается. В рассказе № 13 конфликт возникает между родными братьями.

Группа 3. Сословный статус. К этой группе характеристик персонажей отнесены признаки их сословной принадлежности: хан, ханша, принц, вельможи, нойон, торговцы, представители духовенства (ламы, тойны, гелонги, убаши, брахманы и др.) и др.; имущественное положение: нищий, богач и др. Сословный статус служит дополнительной дистрибуцией некоторых персонажей. Для отдельных рассказов характерно, что герой низкого сословного статуса в финале достигает высокого положения либо сам, либо став зятем хана. В рассказе № 24 Номду Баясугчи, пройдя испытания с помощью спасенных им животных, становится зятем хана и получает часть его богатства. Персонажей, занимаемых низким социальным положением, Е.М. Мелетинский называет «низкими героями», которые «неожиданно совершают героические подвиги либо получают поддержку волшебных сил и достигают сказочной цели» [Мелетинский 1958: 214]. Так, в рассказе № 61 сын бедного брахмана, сделав подношение горохом Будде Кашьяпе, рождается в следующей жизни становится владыкой четырех материков и тридцати трех стран. Персонажей с благородным происхождением Е.М. Мелетинский называет «эпическими героями» [Мелетинский 1958: 214]. К ним в «Сказании нектарного Учения» можно отнести ханов и их наследников (Сайн Дурсен хан, принц Залу Узесгюлен Тегюс, Йеке Терген хан, принц Буяни Герел, Сайни Цог хан, принцы: Билигийн Кючин, Аргайн Кючин, Кеценгуйн Кючин, Буяни Кючин и др.).

Группа 4. Локализация. Пространство в рассказах «Сказания нектарного Учения» делится на две группы: свое место (свое государство (царство, города) — Индия, Магадха, Варанаси, Капилавасту, Раджагриха; свой дворец

(Кеце Кридан); дом); чужое место (дорога, пустыня, чужое государство, чужой дворец, остров (Цаган Усун), лес (Прохладный лес, Дамбуйский лес, лес Магадхи). В ойратском сборнике к локализации относятся также и другие локусы: священное место (храмы, монастыри, ступы, гора Сумеру, гора Гридхакута, четыре мифических материка и др.) и место перерождения (ад, рай). Обязательность своего места, по крайней мере как исходного пункта, создает возможность выделить группы персонажей по их локальной приуроченности.

В доме находятся родственники. Это либо дом, где живет семья домовладельца, торговца, либо дворец, населенный ханской (царской) семьей, приближенными и слугами. В чужом месте временно находится герой с ненастоящей семьей. Пустыня, дорога, море, реки — место пребывания таких персонажей, как торговцы, преступники, больные, бодхисаттвы. В священном месте проживает сангха. Океан, яма или заброшенный колодец символизируют Нижний мир, то есть ад. Животные и человек, попавшие в водный поток либо в яму (зброшенный колодец) и находящиеся на грани смерти, являются грешниками, совершившими в своих предыдущих рождениях грехи. В раю пребывают божества и небожители.

Произведенное выше распределение персонажей по группам основывается на противопоставлении основных четырех семантических сфер: индивидуальной, семейной, сословной, пространственной. Персонаж, относясь к определенной семантической сфере, может наделяться признаками и других сфер, что создает новые варианты персонажей. «Развертывание» признаков индивидуального статуса позволяет рассматривать персонаж не только как носителя определенных признаков, но и как одно из звеньев в цепи межсюжетных трансформаций» [Пасечный 2006: 7].

Рассмотрение персонажей ойратского памятника «Сказание нектарного Учения» позволяет сделать вывод, что для их внутрисюжетного функционирования важным оказываются не только их роли и функции, но и внутренние и внешние характеристики. Персонаж действует четко в

парадигме своей характеристики, которая обыгрывается в рассказе, определяет стиль поведения и роль действующего лица в конкретных ситуациях.

Глава III. Бродячие сюжеты в «Сказании нектарного Учения»¹⁸⁶

В «Сказании нектарного Учения» имеется ряд сюжетов, которые можно отнести к бродячим (в разных литературоведческих исследованиях – блуждающим, кочующим, заимствованным) сюжетам, встречающимся в устной и письменной традициях разных народов, некоторые из них отмечены в национальных, региональных и международных указателях сказочных сюжетов (А. Аарне, С. Томпсон «Указатель сказочных типов» (1928), Н.П. Андреев «Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне» (1929), Л. Бёджер «Индийские сказки о животных» (1957); «Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка» (далее СУС 1979); Л. Лёринц «Типы монгольских сказок» (1979); «Типы международных народных сказок. Классификация и библиография основаны на системе Антти Аарне и Стита Томпсона, разработанной Х.-Дж. Утером (ATU 2004); Цэцэнмунх «Указатель типов и мотивов монгольских народных сказаний (система классификации SM)» [2020] и др.). Вопрос о причинах сходства фольклорных сюжетов разных народов издавна занимает науку. С. Ю. Неклюдов, исследуя вопрос о схожести мифов разных народов, определил четыре способа объяснить сходства между ними: 1) генетический, наличие у сходных явлений общего предка; 2) через заимствования, культурные диффузии, взаимообмен устными текстами в условиях культурного и лингвистического двуязычия; 3) типологический, когда близкие, одинаковые сюжеты или мотивы сложились благодаря одинаковым обстоятельствам; 4) результат миграционных процессов¹⁸⁷. Нахождение в ойратском сборнике бродячих сюжетов объясняется тем, что источники рассказов, восходят к древнеиндийской книжной традиции. Сюжеты рассказов, попав через Тибет в ойратскую литературу, подверглись некоторой обработке и существенно сократились в объеме. Сравнительный

¹⁸⁶ Параграфы 3 главы диссертации апробированы в статьях автора диссертации [см. *Список литературы*].

¹⁸⁷ Неклюдов С.Ю. Почему мифы разных народов похожи. URL: <https://arzamas.academy/materials/123> (дата обращения 02. 01.2023).

анализ сюжетов рассказов «Сказания нектарного Учения» с известными книжными памятниками Востока даст возможность выявить общие и локальные черты в развитии повествовательной литературы ойратов, что может подтвердить их связь с тибетской и древнеиндийской литературами. Ниже рассмотрим сюжеты рассказов, распространенные в буддийском мире, проследим изменение их художественного облика после того, как они попали в новую, ойратскую, среду своего бытования.

3.1 «Благодарные животные.

Неблагодарный человек. Спасение из ямы»

В настоящем параграфе впервые исследуется сюжет «Благодарные животные; Неблагодарный человек. Спасение из ямы» на материале ойратского письменного памятника «Сказание нектарного Учения». Данный сюжет упоминается в различных каталогах, указателях, публикациях письменных и устных памятниках: в каталоге Аарне-Томпсона-Утера он указан под номером 160: Путешественник спасает из ямы обезьяну, змею, тигра и ювелира. Обезьяна дает ему фрукты; тигр — ожерелье принцессы, которую он убил. Ювелир обвиняет спасителя перед королем. Змей спасает его, укусив принца, а затем показывая ему правильное лекарство (ATU 2004); в «Сравнительном указателе сюжетов. Восточнославянская сказка» — № 160 «Благодарные звери: вытащенные человеком из ямы, оказывают впоследствии ему помощь, щедро вознаграждают его» в разделе «Человек и дикие животные» (150–199) [Сравнительный указатель 1979:160]; в «Указателе сюжетов монгольских сказок» Л. Лёринца — № 26 (так как настоящий указатель построен по принципу А. Аарне, названия разделов и номера сюжетов сохранены) [Lörlincz 1979]; в книге Л. Бёдкера «Индийские сказки о животных» — сюжет № 1120 в разделе «Благодарное (полезное животное). Неблагодарный человек» [Bödker 1957: 110]; в палийских «Джатаках», переведенных А. Голембой, — № 73 «Джатака об истине» [Джатаки 1979: 178-184]; в «Панчатантре», переведенной с санскрита А.Я. Сыркиным, — глава №9

«Благодарные животные» [Панчатантра 2020: 85-89]; в монгольской «Панчатантре», опубликованной Б.Я. Владимирцовым, — № 12 «Благодарные животные и неблагодарный человек» [Владимирцов 2003: 193-195], в «Комментарии к “Капле, питающей людей”» [Ёндон 1989: 61-63] и др. В указателях помимо разделов и номеров сюжетов указаны мотивы к сюжету с указанием источников: «благодарные животные»; «неблагодарный человек»; поймать в ловушке; змей спасает жизнь осужденному; лекарство, втертое змеей в безымянный палец героя, исцеляет глаза хана и др.

Первый рассказ с сюжетом ATU 160

Сюжетный тип ATU 160 «Благодарные животные (AT554); Неблагодарный человек. Спасение из ямы» соотносится с сюжетами четырех рассказов из «Сказания нектарного Учения» (*Список 1; Список 2*). В первом рассказе (*Список 1: 17a—18б; Список 2: 23б—25a; Список 3: 8a*) имеется зачин, где говорится о споре Номду Баясугчи и Килинцеду Баясугчи. Спор их заключался в том, что полезней совершать — добродетель или грех: также в давние времена жили совершающий добродетель и совершающий грех. Их прозвали Номду Баясугчи и Килинцеду Баясугчи. Однажды они заспорили¹⁸⁸: Номду Баясугчи говорил, что полезно совершать добродетель, а Килинцеду Баясугчи — полезно совершать грех. Спор Номду Баясугчи и Килинцеду Баясугчи разрешил один посторонний человек, который заранее был подкуплен Килинцеду Баясугчи. Так, Номду Баясугчи проиграл спор, отдал свое имущество Килинцеду Баясугчи и устроился работать лодочником. Он стал перевозить людей с одного берега на другой, тем самым вновь совершая добрые дела. Однажды он на своей лодке через быструю и глубокую реку перевез лису, змею, мышь и пчелу. Килинцеду Баясугчи, совершая грех, отобрал у героя его единственную лодку. Номду Баясугчи, не будучи в силах грешить, отказавшись от материальных благ, поселился в пустом пространстве (в пересказе Владимирцова — в пещере). Находящемуся в беде герою

¹⁸⁸ Спор между праведником и грешником заключается в приобретении хорошего будущего перерождения [Владимирцов 2003: 103].

помогают звери, которых он когда-то перевез на лодке. Лиса добывает ему с ханского пира большой кусок мяса. Съев его, Номду Баясугчи попадает в темницу. Змея, причинив хану глазную болезнь, втирает в указательный палец Номду Баясугчи лекарство (в *Списке 2* — Учение). Хан объявляет, что отдаст свою дочь и половину царства тому, кто исцелит его глаза. Номду Баясугчи излечивает ханские глаза, но хан не отдает ему дочь, а приказывает рассыпать мешок риса в ущелье. Хан в этот момент представлен как «неблагодарный человек» (ATU 160). Собрать рис герою помогает спасенная им мышь со своими собратьями и муравьи. Но и на этот раз хан не отдает дочь Номду Баясугчи, а дает ему еще одно задание — узнать его дочь среди других девушек. В этом герою помогает пчела, которая, летая у глаз ханской дочери, подает ему знак. Необходимо отметить, что помощь пчел или мух в распознавании ханской дочери часто встречается в калмыцких сказках: шар цоохр хойр зөг ‘две желто-пестрые пчелы’ — «Геср богдин гер авлһн» («Женитьба Гесер богдо») [ХТ II: 193]; бичкн алтн батхн ‘маленькая золотая муха’ — «Жамин көшә» ([Ступа] Джарун Кашор¹⁸⁹) [ХТ IV: 239]; мөңгн живртә, алтн цогцта батхн ‘муха с серебряными крыльями с золотым телом’ — «Һал хаана отхн шар көвүн» («Младший сын Гала хана») [ХТ I: 148]; алтн живртә көк батхн ‘златокрылая зеленая муха’ — «Өөт Мергн Темн» («Ойт Мерген Темен») [Меняев 2023(д): 286] и др. Другими методами распознавания невест в калмыцком сказочном фольклоре являются: буква «А» [ХТ II: 193] или слог «ма» из шестисложной мантры «Ом мани падме хум» [ХТ IV: 239; Меняев 2023(г): 286] на зубах; руки ниже колен [ХТ IV: 239] и др. Все перечисленные приметы относятся к сюжетному типу ATU 850 «Приметы царевны» (СУС 850 Приметы царевны раздел 850—869 «Женитьба на царевне (похищение красавицы)» [Сравнительный указатель 1979: 217]). В конце проанализированного нами рассказа хан вознес похвалы добродетельному Номду Баясугчи, отдал ему в жены свою дочь и несметные сокровища (ср.

¹⁸⁹ Ступа Джарун Кашор, находится в Непале, для тибетских и монгольских буддистов является одним из святых мест.

монгольская сказка в Указателе Л. Лёринца № 26; калмыцкая сказка «Саак» [Калмыцкие волшебные сказки 2020: 123]). А Килинцеду Баясугчи обеднел и обратился за помощью к Номду Баясугчи, который ему не отказал.

Рассмотренный нами сюжет «Благодарные животные (AT554); Неблагодарный человек. Спасение из ямы» (ATU 160) первого рассказа из «Сказания нектарного Учения» [Рассказ № 24: *Перевод*: 8а—9а; *Список 1*: 23б, 25а; *Список 2*: 17а, 18б] в какой-то мере перекликается с палийской джатакой под номером 73 [Джатаки 1979: 178—184] и индийским фольклорным вариантом, отмеченным Л. Бёдкером в «Индийских сказках о животных» под номером 1122 [Bödker 1957: 110]. В палийской джатаке Бодхисаттой-подвижником были спасены сын бенаресского царя Дуттха-кумара (Порченный) и звери (змея, крыса и попугай) из бурной реки во время грозы, когда они плыли по ней на одном бревне и были на грани смерти. Змея и крыса были перерожденцами жадных торговцев, спрятавших в своей прошлой жизни на берегу этой реки золотые монеты. Впоследствии звери как «благодарные животные» остаются верными Бодхисатте, одаривают его золотом и рисом, а принц, являясь «неблагодарным человеком», когда становится царем, приказывает убить героя. Его спасают горожане (кшатрии, брахманы), а злого принца они забивают до смерти и бросают в сточную канаву. Разочаровавшийся Бодхисатта-подвижник заключает: Мир этот полон скверны и греховен / И люди в нем порою хуже бревен [Джатаки 1979: 182].

Сюжет «спасение животных и человека из ямы» встречается в монгольской «Панчатантре» (№ 12) [Владимирцов 2003: 193—195]. Некий человек в заброшенном городе из иссушенного колодца спасает человека, ястреба, змею и мышь. Когда их спаситель обеднел и попал в беду, ему помогли «благодарные животные». А «неблагодарный человек» своего спасителя выдает царю за большую награду, и тот оказывается в тюрьме. Змея в рассказе представлена мудрой, она заставляет человека, находящегося в заключении, написать письмо царю якобы от самого царя драконов. В письме говорится, чтобы царь отпустил невинного человека и отдал ему ожерелье

царицы, драгоценности, имущество, скот и прочее, так как человек, сидевший в тюрьме, забрав ожерелье царицы, на самом деле этим спас ее от зла и наваждения. Если царь ослушается царя драконов, то с ним, его семьей, народом, городом приключится зло. Письмо царю доставила мышь, а ядовитая змея, прикоснувшись к телу царя, уползла назад в тюрьму к человеку. На следующий день все тело царя сильно распухло, отчего он не смог встать, а прочитав письмо, пришел в страшное изумление. Он поспешил освободить из тюрьмы человека, который, когда за ним пришли, был обвит змеей. Все склонились перед человеком, сказав: «У этого человека оказался поистине грозный хранитель». Царь вывел пленника из темницы, отдал ему ожерелье царицы, драгоценности, имущество, скот и прочее. Болезнь царя прошла. После того все стали почитать и уважать того человека. Следует отметить, что согласно индийским народным верованиям змеи исцеляют людей от лихорадки [Волчок 1972: 296], в монгольской традиционной медицине змеиная шкура применяется при лечении опухолей на коже [Басангова 2019: 139].

Монгольская «Панчатантра» берет свое начало из выдающегося индийского памятника, ранняя редакция которого была составлена неизвестным автором и стала известна еще в III—IV веках н. э. В версии Пурнабхадры, переведенной на русский язык А. Я. Сыркиным, сюжет ATU 160 представлен в девятом рассказе. Здесь так же, как и в монгольской «Панчатантре», некий человек спасает животных (тигра, обезьяну, змею) и человека из заросшего колодца. О спасителе известно только то, что он «дважды рожденный» брахман, а спасенным выступает ювелир из индийского города Бхригукачче¹⁹⁰. В отличие от всех предыдущих рассмотренных нами примеров, животные, находясь еще в колодце, вступают в диалог с брахманом и советуют ему не вытаскивать человека: «Каждый человек —местилище всех пороков. Подумав об этом, не вытаскивай того человека и не доверяй

¹⁹⁰ Бхригукачче — город на северном берегу реки Нармады (совр. Нарбада), впадающей в залив Камбей.

ему» [Панчатантра 2020: 86]. В ходе развития сюжета герой бедствует и «благодарные животные» помогают ему, а ювелир, будучи «неблагодарным человеком», выдает его царю как убийцу царевича. Из темницы его вызволяет змея, которая, как и в «Сказании нектарного Учения», пропитывает руки героя целебным противоядием. Прикасаясь целебными руками, герой спасает любимую жену царя, и его наградой становится освобождение из тюрьмы. Царь, узнав от брахмана правду, одаривает спасителя тысячью деревнями и назначает министром. Царь, принося обильные жертвоприношения и управляя с заботой о своем царстве, приобретает множество заслуг и счастливо проживает свою жизнь.

Второй рассказ с сюжетом ATU 160

В «Сказании нектарного Учения» имеются еще три рассказа, относящиеся к сюжетному типу ATU 160, но в отличие от первого рассказа в яме (ущелье) находятся только люди, а животных нет. Во втором рассказе (Рассказ № 27: *Список 1*: 276—286; *Список 2*: 20а—20б; *Перевод*: 10а) хромой гелонг вытаскивает двух людей из ущелья. Также в давние времена, когда один хромой гелонг на углу вершины одной горы предавался созерцанию, была одна глубокая темная пещера. [Он] услышал, как громко доносился оттуда страдальческий голос. Тот гелонг увидел там двух людей, которые упали в яму большой скалы и мучились там. Тот гелонг дал им аркан и вытащил тех двоих людей. Один из них в знак благодарности дарит спасителю драгоценный камень (*букв.* 'один из лучших драгоценных камней'), а другой, являясь «неблагодарным человеком», доносит об этом хану, и тот в свою очередь отбирает у гелонга подарок. Вследствие своего доноса «неблагодарный человек» заболевает тяжелой неизлечимой болезнью. Рассказ завершается стихотворной речью тенгриев и краткой сентенцией, что нужно помнить добро и быть благодарными (см. *Табл. 9*).

Табл. 9

Рассказ № 27	Перевод
Açılaqşani meden xariulan üyiledüqçi-inü Amitan bükün-luḡā zokicon sedkil-dü sanaqşan	Понимающие добро Будут жить в согласии со всеми живыми

bütükü Açi ülü meden xariulan ülü üyiledüqçid Amitan bükün-luyā ülü zokicon Xoriin cuulyan noγoud bolxu bui :: :: (Список 1: 286).	существами и все их мысли сбудутся. Непонимающие добро Не будут пребывать в согласии со всеми живыми существами и станут собранием зла.
---	---

Третий рассказ с сюжетом ATU 160

Третий рассказ из «Сказания нектарного Учения» (Рассказ № 37: *Список 1*: 40а—40б; *Список 2*: 29б—30а; *Перевод*: 13а) в сравнении с переводами текстов с древнеиндийских языков (санскрита — Джатакамала № 24 [Аръя Шура 2000: 224—231]; пали — Джатака № 516 [Джатаки 2003: 176—181]), с тибетского языка — Рокхилл «Джатаки» № 3 [Rockhill 1887: 8—9]; с китайского языка — Типитака № 47 [Chavannes IV 1962: 115—116], с монгольского и тибетского языков — «Комментарий к “Субхашите”» [Ёндон 1989: 131—132] и др.), которые могли бы быть его источниками, немного сокращен. В рассматриваемом рассказе имеется незначительное расхождение. В отличие от перечисленных текстов здесь Обезьяна-бодхисаттва, узнав злое намерение человека, попытавшегося ее убить, проклинает его и желает ему мучительной болезни. В тибетском многотомном своде буддийских сочинений Ганджуре: Рокхилл «Джатаки» № 3 и китайской Типитаке¹⁹¹ [Chavannes IV, 1962, с. 115—116] «неблагодарный человек» убивает обезьяну, спасшую ему жизнь. Ниже рассмотрим третий рассказ в сопоставлении с ее палийской версией (см. *Табл. 10*). Сравнению были подвергнуты лишь общие места.

Табл. 10

Палийская «Джатака о великодушной обезьяне и предателе» [Джатаки 2003: 176-181]	Рассказ № 37 из ойратского сборника «Сказание нектарного Учения»
Брахман, в поисках еды поднявшись на дерево-тиндуки, сорвался в отвесную пропасть.	Человек в поисках потерявшегося скота в лесу проваливается в глубокую яму.
Брахман, увидев царя обезьяньего, просит помощи: «Человек я, в беду попавший, избавленья отсюда нет мне. Да пребудет с тобою благо! Я молю тебя о спасенье».	Человек, упав в яму, издает жалобные звуки: «В этих местах нет, что ли никого, кто бы мог спасти меня, а если есть, то соблаговоли избавить меня от этих

¹⁹¹ Трипитака (на языке пали) — Типитака (санскр. ‘три корзины (текстов мудрости)’, монг. гурван аймаг сав *id.* [Дагвадорж 1995: 30]) — свод раннебуддийских священных текстов, созданных в V—III веках до н.э.

	страданий».
Брахмана спасает и вытаскивает на спине из пропасти царь обезьяний. Перед тем как понести брахмана царь обезьяний, взяв камень на спину, проверяет свои силы.	Провалившегося человека вытаскивает на спине обезьяна-бодхисаттва. Обезьяна-бодхисаттва пронесит вначале камень на спине.
Царь обезьяний, добравшись до самого верха пропасти, устает и засыпает.	Обезьяна-бодхисаттва, вытащив человека, засыпает от усталости.
У брахмана зародился мерзкий замысел: «Обезьяна — людям пожива, как любые лесные твари. Почему бы его не убить мне — я бы досыта мяса наелся! Будь я сыт, я и сил бы набрался, взял бы мяса с собою в дорогу, Я бы выбрался из чащобы и вернулся обратно к людям».	У спасенного человека зародился злой замысел: убить обезьяну и съесть ее.
Брахман, взяв в руки обломок скалы, ударяет его по темени царя обезьяньего, но так как в руке не было сил, удар получился слабым.	Человек, целясь в голову обезьяны-бодхисаттвы, бросает в нее большой камень и чуть-чуть задевает ее лоб.
Обезьяна вскочила мигом (а по темени кровь струилась). И с глазами, полными слез, сказала, укоряя «неблагодарного брахмана: «Что же ты сделал, любезный! Как на такое решился! Пусть пребудет с тобою благо — но я-то просил о защите! Горе тебе, человек, на злодейство ты покусился! Кто, как не я, тебя вызволил из губительной этой пропасти? Я вернул тебя с того света, а ты предать меня вздумал? Ты злодей и злодейство замыслил, которого нет страшнее. Не пришлось бы тебе за это претерпеть немалые муки. Ох, погубишь себя ты злодейством, как бамбук от плодов своих гибнет. Нет тебе больше веры, ведь замыслил ты злодеяние». Далее обезьяний царь выводит брахмана в людское селенье, брахман заболевает проказой, так что люди отовсюду гонят его.	Обезьяна, содрогнувшись от удара, убежав на вершину дерева, проклинает «неблагодарного человека»: «Глуп тот, кто не оплачивает за оказанную помощь, в ответ на добро воздает злом, пусть бесстыдный и гнусный человек заразится мучительной болезнью!». «Неблагодарный человек» заболевает болезнью газов и желчи и испытывает нестерпимые страдания.
В конце джатаки брахман (Девадатта, двоюродный брат Гаутамы Будды, бывший буддийский монах, известный созданием раскола в сангхе) советует людям: «Благодетелей не предавайте, нет греха тяжелее измены. Того, кто предаст благодетеля, поражает проказа и язвы. А после смерти предатель, попадает в ад непременно» [Джатаки 2003: 176-181].	В конце рассказа тенгрии произносят речь: «Если причинить зло многомилостивому, То оно тотчас же зардеется как цветок, А плод его будет невыносимым» (<i>Список 1: 40а-40б</i>).

При сличении двух текстов выявлено, что все позиции совпадают текстуально и варьируются в незначительной степени. Выявленные текстуальные совпадения сближают текст рассказа из «Сказания нектарного

учения» с палийской «Джатакой о великодушной обезьяне и предателе», что вполне объяснимо, так как ойраты (калмыки) заимствовали индийские сюжеты джатак через тибетскую литературу.

Четвертый рассказ с сюжетом ATU 160

Историю, представленную в четвертом рассказе о «неблагодарном человеке» из «Сказания нектарного Учения» (Рассказ № 39: *Список 2*: 43а—43б; *Список 1*: 31а—31б; *Перевод*: 13б—14а), можно также считать популярной (см. Джатакамала № 26 [Аръя Шура 2000: 238—246]; Типитака № 58 [Chavannes IV, 1962: 341]; Джатака № 482 «Руру» [Cowell 1901]; палийская «Джатака об олене Руру» (Джатака); «Комментарий к “Субхашите”» [Ёндон 1989: 131—132] и др.). В рассматриваемом нами тексте добродетельная бодхисаттва в облинии антилопы Руру спасает упавшего в ущелье человека и просит его никому не говорить о ней. Однако человек сообщает хану о прекрасной антилопе. Хан стал охотиться на Руру, чтобы из ее шкуры изготовить кожаный тюфяк. «Неблагодарный человек», увидев Руру, захотел было указать на животное пальцем, но палец у него оторвался. Хан, выслушав антилопу, узнает о «неблагодарном человеке» и, разозлившись, собирается убить человека, но Руру просит помиловать его и сохранить ему жизнь: «Если одушевленное существо убьет этого человека, то покроет эту свою жизнь дурной славой, а в конце, в силу будущего возмездия, погубит и будущую жизнь. Соблаговоли помиловать его жизнь. Не нужно убивать!» (*Перевод: 14а*). Хан, постигнув истину, согласился не убивать человека, однако к тому внезапно пришла болезнь, из-за которой он испытывал невыносимые мучения. Текст из «Сказания нектарного Учения», видимо, является сокращенным вариантом палийских джатак. В палийских джатаках имеется подробное описание оленя Руру: имеет гладкую шерсть с окрасом расплавленного золота, его тело, кончики рогов и копыт сверкают оттенками драгоценных камней, глаза кроткие, темные и блестящие. Олень живет в безлюдной лесной чаще, избегает охотничьих ловушек, просвещает стадо животных и руководит им. По мудрости олень сравнивается с Учителем или Отцом. В палийских

джатаках указана цена, за которую «неблагодарный человек» выдает оленя царю: богатая деревня и десять прекраснейших женщин, — что отсутствует в «Сказании нектарного Учения». При указании на оленя у человека вместо пальца оторвалась рука. В заключение джатак царь приглашает оленя Руру во дворец и слушает его Учение. Рассказ из «Сказания нектарного Учения» завершается разъяснением: «Поэтому все практикующие Священное Учение не должны за добро платить злом, а должны быть благодарны за оказанную им помощь»¹⁹².

Итак, сюжет ATU 160 «Благодарные животные; Неблагодарный человек. Спасение из ямы» встречается не только в ойратском «Сказании нектарного Учения», но и в разных письменных индо-тибетско-монгольских сочинениях. Каждое рассмотренное нами произведение имеет свои особенности. Одним из них присуща композиционная стройность, вторым — заметный отход от канона дидактической литературы, третьим — большее число действий или поворотов сюжета, отсутствующих в других рассказах и джатаках. Но при этом все они вместе взятые, дополняя друг друга, составляют довольно целостную картину рассматриваемого нами сюжета ATU 160. Наряду со своими специфическими признаками каждое произведение (вне зависимости от языка) обнаруживает и некоторые сходства с другими, объяснимое не только общностью сюжета, но также их преемственной связью. Прежде всего, наиболее устойчивой чертой является одинаковое композиционное построение (зачин и концовка), кроме того, каждое произведение завершается объяснением и поучением. Несмотря на попытки отдельных авторов усовершенствовать композицию своих сочинений, все же содержание остается без существенных изменений. Лодка из сюжета ATU 160, перевозящая тонущих людей и животных через бурную глубокую реку с одного берега на другой, символизирует парамиту (санскр. *pāramita* ‘ведущий на другой берег’) — шесть взаимосвязанных действий (щедрость, этика,

¹⁹² Джатака об олене Руру [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.dharmawiki.ru/index.php> (дата обращения 15.05.2023).

терпение, усердие, медитация, мудрость), «переправляющих на тот берег океана существования», то есть приводящих к просветлению.

Таким образом, сюжет АТУ 160 «Благодарные животные; Неблагодарный человек. Спасение из ямы» в «Сказании нектарного Учения» создан преимущественно на основе иноземного материала, который подвергается незначительной обработке, дополняется или сокращается, а в первом рассказе сборника в какой-то степени даже соединяется с местной сказочной традицией. В рассказах «Сказания нектарного Учения» спасителем выступают: Номду Баясугчи (праведник), хромой гелонг (монах), обезьяна-бодхиства и бодхисаттва в облики антилопы Руру; в древнеиндийских сюжетах: бодхисаттва-подвижник (73-я палийская джатака), путешественник (индийский сюжет, отмеченный Л. Бёджером), некий человек (12-й рассказ из монгольской «Панчатантры»), некий человек (9-й рассказ из «Панчатантры», переведенной с санскрита), царь обезьян (палийская «Джатака о великодушной обезьяне и предателе»), бодхисаттва в облики антилопы Руру (палийская «Джатака об олене Руру»). Спасенные звери, люди: в первом рассказе «Сказания нектарного Учения» — лиса, змея, мышь и пчела, в последующих трех рассказах это 1–2 человека; в семьдесят третьей палийской джатаке — змея, крыса, попугай и сын бенаресского царя Дуттха-кумара («Порченный»); в индийском сюжете, отмеченном Л. Бёджером, — обезьяна, змея, тигр и ювелир; в двенадцатом рассказе монгольской «Панчатантры» — ястреб, змея, мышь и человек; в девятом рассказе из «Панчатантры», переведенной с санскрита, — тигр, обезьяна, змея и человек; в палийской «Джатаке о великодушной обезьяне и предателе» и «Джатаке об олене Руру» — человек и др. Сюжет «Благодарные животные; Неблагодарный человек. Спасение из ямы», воплощенный в ряде текстов, свидетельствует о единстве индо-тибето-монголо-ойратского литературного фонда. Сюжет не претерпел кардинальных изменений: его действующие лица, присутствующие в исследуемом сборнике, коррелируются с персонажами из индийских и

тибетских сборников, выполняемые ими действия, почти идентичные во всех источниках.

3.2 «Волшебник и его конь»

В настоящем параграфе исследуется сюжет «Волшебник и его конь» на материале рассказов «Сказание нектарного Учения». Аналоги данного сюжета имеются в АТУ 2024: 1531 «Жизнь есть сон (Калиф на час); пьяницу переносят в барский дом (дворец), одевают в хорошее платье, хорошо кормят, он думает, что был на небе» и 905А*=АА *901 I=К 757А «Королева (царица) и жена сапожника: бессердечная, капризная королева перенесена во сне (ангелом, чародеем, обыкновенным человеком) на место кроткой, постоянно избиваемой мужем сапожницы, а сапожница — на ее место; сапожник укрощает королеву» (АТУ 2004), а также в СУС 1531 (раздел 1525–1639 «О хитрых и ловких людях») и 905А*=АА *901 I=К 757А [Сравнительный указатель 1979: 312; 227]). На материале тибетских и монгольских источников данный сюжет был впервые выявлен Д. Ёндоном [Ёндон 1989: 66]. В его сюжете волшебник, утверждая, что вещи и явления не иллюзорны, а реальные, предлагает на рынке одному человеку своего скакуна. Конь уносит человека в безлюдное место и бросает его на берегу. Там человек знакомится с красивой девушкой, они живут вместе и в течение четырех лет у них рождаются два сына и две дочери. Однажды их трехлетний мальчик и две дочери, упав в воду, утонули. Вслед за ними мать бросилась в воду и тоже погибла. Отец, оставшись с малолетним ребенком, горько заплакал. В это самое время один из толпящихся на рынке людей будит его [Ёндон 1989: 66]. Все повествовательные единицы с данным сюжетом объединяются концепцией иллюзорности и идеей мгновенности. Известно, что концепция иллюзорности и идея мгновенности занимают важное место в буддийской философии и особенно в Мадхьямаке¹⁹³. С ней знаком каждый буддист, поскольку она

¹⁹³ Мадхьямака (санскр. Madhyamaка 'срединность') – одно из двух основных философских направлений буддизма махаяны.

присутствует во многих текстах, имеющих широчайшее распространение, например, в известной всем «Алмазной сутре» («Ваджраччхедике»), хранившейся в каждой семье буддистов в Тибете, Монголии, России, Корее, Китае, Японии [Лепехов 2020: 5]. Аналогичные сюжеты также встречаются в тибетских (Atischa «Pha chos»; «Книга отца»; Балдан-Еши «Драгоценные прекрасные четки») и монгольских («Ганджур»: раздел «Куча драгоценностей») письменных памятниках, хранящихся в Институте восточных рукописей РАН и Государственной публичной библиотеке Монголии. Сюжет «Волшебник и его конь» был настолько широко распространен в Средние века в Азии, что даже появились его литературные обработки в Европе (см. испанская новелла XIV века о маге Доне Ильяне из Толедо [Мануэль 1961: 33–37]; новелла «Лавана» в итальянском сборнике «Новеллино» [Новеллино 1984: 33–34]).

В «Сказании нектарного Учения» нами обнаружен ряд рассказов, которые можно отнести к сюжетному типу «Волшебник и его конь». В первом рассказе № 34 «Рассказ об иллюзорности» (*Список 1: 17а–18б*) ханский сын Зе Бидо влюбляется в дочь брахмана по имени Маш Сайн Чимег (букв. ‘Самое лучшее украшение’). Хан хочет женить сына на ней и передать ему трон. Но мать желает, чтобы сын посвятил себя Учению Будды, и уговаривает одного волшебника, пообещав ему награду, помочь ей, чтобы сын отказался от женитьбы на дочери брахмана. Волшебник показывает ханскому сыну прекрасного коня, выставленного на продажу. Далее происходит примерно то же самое, что в сюжете Д. Ёндона [Ёндон 1989: 66], но с более детальными уточнениями (название места, имена персонажей, время трагедии и др.): конь уносит ханского сына в незнакомое место, а именно на остров Цаган Усун (букв. ‘Светлая вода’), где в прекрасном дворце, украшенном яшмой и колоннами из белой раковины, живет красивая небесная дева Маши Асрангуй. Ханский сын живет с ней, у них рождаются две дочери. Когда старшей дочери исполнилось пятнадцать лет, случилась беда: дети и жена тонут в море. Ханский сын, перед тем как броситься в море, говорит: «эта жизнь не вечна,

[она] подобна небесной молнии. Нет смысла пребывать здесь. [Эта жизнь] не вечна, [она] подобна скопившемуся потоку воды, подобна движениям танца. С какой стороны ни посмотри, [жизнь] бесплодна» (*Список 1: 38а–38б*). Тут наваждение завершается, он пробуждается, за одно мгновение юноша увидел все мучения и радости человеческой жизни, он отрекается от земных благ и посвящает себя Учению Будды. Рассказ завершается краткой сентенцией: таким образом, все практикующие Учение Будды должны понимать, что все материальные предметы не вечны, а иллюзорны (*Список 1: 38б*).

В этом же рассказе мать юноши обращается к волшебнику за помощью. «Обращение матери к волшебнику» это отдельный сюжет, соотносимый с сюжетом ATU 325 The Magician and His Pupil («Волшебник и его ученик»), а именно с решением родителей отдать сына волшебнику в ученики. Этот же сюжет [ATU 2004: 208] встречается в различных версиях сборника «Волшебный мертвец» (монг. Sidditu kegür, ойр. Sidditü küür) [Bergmann 1805: 248–351]; [Голстунский 1864: 1–48]; [Владимирцов 2003: 227–309]; [Калмыцкие сказки 1873: 30–32]; [Седклин күр 1960: 7–10]; [Медноволосая девушка 1964]; [Буутан Санжин туульс 2008: 21–39] и др., который, в свою очередь, берет начало от тибетского сборника «Игра Веталы с человеком» [Игра Веталы с человеком 1964] и древнеиндийского литературного памятника «Двадцать пять рассказов Веталы» [Двадцать пять рассказов Веталы 1958].

В «Сказании нектарного Учения» имеются еще два рассказа с сюжетом «Волшебник и его конь», которые несколько отличаются от истории первого рассказа. В рассказе № 58 «Волшебник и его конь» хан и ханша устраивают веселый пир. На пиру присутствует один искусный волшебник с красивой лошадей. Хан просит волшебника показать им волшебство. Волшебник соглашается и уходит за необходимыми ему предметами. В отсутствие волшебника хан садится на его лошадь, и лошадь уносит его в чужедальнюю страну. В пустынном месте у скалы хан видит красавицу, влюбляется и женится на ней. У девушки было много скота. Со временем у них рождаются

трое сыновей, которые пасут их скот. Однажды, когда старшему сыну исполнилось 13 лет, в их местности случился большой снегопад, дети, собирая свой скот, тонут в море. С горя жена бросается в море вслед за сыновьями и тонет, и хан, бросившись вслед за ними, просыпается в своей постели. «Проснувшись, хан понял, что все видения были проявлением волшебства. Он, отвратив свой ум от всех мирских дел, возродился в дияне¹⁹⁴» (*Список 1*: 58б). Третий рассказ из «Сказания нектарного Учения» (рассказ № 54 «Волшебник и его конь») по содержанию очень схож с рассказом из тибетской рукописи «Голубые книги Потобы» (см. *Табл. 11*), хранящимся в коллекции Б.Б. Барадийна в Институте восточных рукописей РАН [Савицкий 1969: 231].

Табл. 11

Рассказ № 58 из «Сказания нектарного Учения»	Рассказ из тибетской рукописи «Голубые книги Потобы»
В старину жил один хан по имени Дедпон Бзанпо, жил он в богатстве и довольстве.	Когда-то жил некий царь по имени Де Чод, жил он в богатстве, но плохо следовал Учению Будды.
Однажды, когда хан сел на свой большой драгоценный трон, хотел испить рисовую водку из серебряного ковша, к нему прибыл один искусный волшебник. Он пришел, чтобы поучаствовать в состязаниях волшебников.	Однажды, когда царь, сидя на троне, держал серебряные чаши с рисом и вином, к нему пришел волшебник Занг-по.
Хан повелел волшебнику показать ему волшебство.	Царь повелел волшебнику Занг-по развлечь его волшебством.
Волшебник показывает хану дивного коня, хану захотелось сесть на коня. Конь срывается и несет его по горам, рекам и доставляет в пустынное место. Там жили старик со старухой, у них была единственная дочь-красавица.	Волшебник сделал волшебство с помощью волшебного коня, который уносит царя на пустынный остров, где жили старик со старухой и хорошенькой дочерью.
Хан женится на их дочери и у них рождаются три дочери.	Царь, не зная, как выбраться с острова, женится на их дочери и у них рождаются два сына и одна дочь.
Однажды случилось несчастье, девочки, собирая овощи на берегу моря, утонули в море. Спасая их, утонули старик со старухой. А их дочь, жена хана, не выдержав такого горя, тоже тонет в море.	Однажды старуха (теща царя), купаясь в море, утонула. Старик вонзил в себя стрелу. Жена, узнав о смерти своих родителей, бросается в море, и дети тоже погибают.
Хан, не видя смысла жизни, вслед за семьей бросается в море. «Оставшись без семьи и имущества, хан, печалась, подумал “что же мне делать?” и прыгнул в море. В это время	Царь, потеряв рассудок, бежит дальше от моря... и вдруг оказывается на своем троне. В руках у него серебряные чаши с рисом и вином.

¹⁹⁴ Дияан (санскр. dhyāna, уйг. dyan, ойр. diyān) – обитель, отшельнический скит [Төмөртоогоо 2018а: 46].

волшебное наваждение разрушилось, и хан оказался сидящим на своем троне, держа в руке серебряный ковш с водкой».	
Хан понимает, что все видимое есть иллюзия и имеет свойства невечности и пристрастия к предметам материального мира (<i>Список 1: 55б-56а</i>).	Царь понимает, что вся случившаяся с ним история — это результат волшебства, окружающий мир — это иллюзия и становится он праведником [Савицкий 1969: 231].

Из приведенной таблицы видно, что ойратский текст очень близок к тибетскому, вплоть до совпадения имен персонажей. Мораль рассказов заключается в том, что все практикующие Учение Будды не должны питать страстных стремлений к видимому, и признавать его за иллюзию.

В «Сказании нектарного Учения», вне сюжета «Волшебник и его конь», имеются рассказы, где волшебник выступает в роли творца детей. Он помогает родителям вновь обрести временно отсутствующих (рассказ № 44) или умерших детей (рассказ № 48). В рассказе № 5 волшебник настолько хитер, что обманывает алчного монаха, за бирюзовые четки (на самом деле они были из шерсти и грязи) ему удается заполучить полтуши барана, хорошего скакуна и одежду. В рассказе № 63 волшебник с помощью колдовства сотворил дворец и туда пригласил Будду со свитой. Благодаря этой добродетели в следующей жизни он стал царем-чакравартином (*Список 1: 62а-63а*). В вышеперечисленных рассказах герой-волшебник предстает в образе самого хорошего и ловкого из волшебников (*nige sayin ilbeči* (*Список 1: 37б-38а; 39а*), *mergen nige ilbeči* (*Список 1: 62а*)). В монгольских и тибетских текстах волшебник показан хорошо знающим чары [Рассказ о волшебстве 1923: 55]; старым [Монгольские сказки 1962: 5-6]; известным [Монголын уран зохиолын тойм 1977: 408], другом домохозяина по имени Ла Занг [Савицкий 1969: 231-232] либо Сайн Сара [Рассказ о волшебстве 1923: 55]. В индийском тексте волшебник представлен с изможденным лицом, длинными седыми волосами, босыми ногами, со страшным взглядом, на лбу у него священные знаки и редкий кашмирский платок, на запястье золотой браслет с камнями, на шее на золотой цепочке висели массивные четки [Нарайан 1975: 22].

Функции чудесного помощника волшебника в сюжете «Волшебник и его конь» выполняет мифический конь, который, преодолев длинный путь, перемещает героя в иллюзорное пространство. В рассматриваемых рассказах прослеживается связь коня с водой: конь сбрасывает героя на берегу, а сам бросается в воду и тонет. Согласно индийской мифологической традиции «вода — первооснова и источник всего сущего. В ней зарождается все живое, поэтому воду часто сравнивают с женским началом, говоря о ней как о материнском лоне, дарующем жизнь» [Меренкова 2009: 143]. В тибетских, монгольских и ойратских письменных текстах конь волшебника представлен как прекрасный конь [Савицкий 1969: 231–232]; волшебный конь [Савицкий 1969: 231]; [Рассказ о волшебстве 1923: 55]; прекрасный изящно-черный конь [Монголын уран зохиолын тойм 1977: 408]; прекрасный вороной конь [Монгол ардын үлгэр 1962: 5–6]; лучший конь (*Список 1*: 266–276; 39а); красивый конь (*Список 1*: 376–38а). В «Лаване» конь волшебника иссиня-черной масти, с развевающейся гривой, длинным волочившимся хвостом, сверкающими глазами и мордой, покрытой пеной [Нарайан 1975: 24].

Сюжет «Волшебник и его конь» получил также широкое распространение в устном бытовании. Характерно, что его содержание в монгольской сказочной традиции постоянно подвергалось изменениям. В результате, в некоторых случаях первоначальная идея истории — «идея мгновенности человеческой жизни в общем потоке бытия» [Рифтин 1974: 89] была отодвинута на задний план. К примеру, в монгольской сказке, зафиксированной в начале XX века, согласно индийской, тибетской, ойратской письменной традиции герой, оказавшись в реальной жизни, глубоко задумывается: «Сколько лет он отсутствовал?». Он считает свое время по лунному календарю: в году двенадцать месяцев и в нем триста шестьдесят суток [Рассказ о волшебстве 1923: 57]. За это время герой успевает жениться и родить троих (четырех) детей. В изданиях же второй половины XX века мораль монгольских сказок изменяется, она несет социальный смысл: «видишь, хан, как много на земле людей, тобою обиженных», — говорит на

прощание волшебник» («*За хаантан минь! Энэ хорвоод таны гомдоосон хүмүүс мөн ч олон даа*» гэж хэлжээ [Монгол ардын үлгэр 1962: 5–6]), и отражает, по всей вероятности, народное мировоззрение весьма поздней эпохи. Изучая содержание двух монгольских фольклорных версий сказки в сопоставлении с прочими письменными параллелями, Ц. Дамдинсурэн приходит к заключению: «Это новое антифеодальное и демократическое содержание можно рассматривать как отражение критического направления литературы, получившего в острой форме распространение с XVII–XVIII вв. в монгольском обществе» [Монголын уран зохиолын тойм 1977: 410–411].

Таким образом, рассказы с сюжетом «Волшебник и его конь», входящие в списки «Сказания нектарного Учения» (№ 34, 54, 58), восходят к тибетским и индийским источникам. Во всех произведениях волшебник показывает герою видение (иллюзию), и перед глазами героя жизнь проходит за очень короткое время (чай, налитый ханом, еще не успел остыть; нитки лежат на том же месте, что и до исчезновения героя, и др.). Концепция иллюзорности и концепция мгновенности человеческой жизни в общем потоке бытия, отраженные в этих произведениях, навеяны буддизмом и древнеиндийской философией. Следует также отметить, что, несмотря на распространенность сказочного сюжета «Волшебник и его конь» в произведениях разных народов мира, он до сих пор не стал достоянием научной общественности и не учтен во многих указателях сюжетов. Рассказы ойратского сборника несколько отличаются от тибетских и монгольских версий сюжета «Волшебник и его конь». В них имеется вступление, где герой или его мать обращаются к волшебнику с просьбой сотворить чудо (рассказы № 34, 58), в тибетских и монгольских сюжетах действие чаще происходит на рынке, волшебник сам предлагает герою купить у него коня [см. Ёндон 1989: 66]. В ойратских рассказах в море гибнут подростки 13-15 лет (рассказы № 34, 58), четко указывается причина их гибели (в рассказе № 34 — конь отца, набрав вес, не смог переплыть море и тонет вместе с ханской дочерью; в рассказе № 58 — в поисках пропавшего скота во время снежной бури гибнут ханские сыновья), в

тибетской версии гибнут маленькие трехлетние дети и часто умалчивается причина их гибели [см. Ёндон 1989: 66]. В ойратских рассказах № 34 и № 54 указываются: место посещения героя, имена персонажей, время гибели детей и их матери.

3.3 «Хождение в буддийский ад»

В «Сказании нектарного Учения» представлено шесть агиографических рассказов, включающих описание «хождений в буддийский ад». Описание «хождений в ад» широко известно в восточной (арабской, персидской, китайской, индийской, тибетской, монгольской, ойратской и др.) и европейской (поэма Гомера «Одиссея», эпос Вергилия «Энеида», Данте «Божественная комедия» и др.) литературах [Сазыкин 2004]. В тибетской литературе повествования о хождении в ад известны под названием *'das log* [Хамаганова 1986: 82] букв. 'рассказ о возвращении из мертвых', 'переживания возвращения из смерти'¹⁹⁵. Их исследованием занимались А.М. Позднеев [Позднеев 1887: 116], А.Г. Сазыкин [Сазыкин 1985; 2004], Н.С. Яхонтова [Ойратская версия 1999], Е.А. Хамаганова [Хамаганова 1986: 82-96] и др. Отголоски мотива «хождения в ад» прослеживаются в тибето-монгольском эпосе о Гэсэре [Михайлов 1964: 116; de Rachewiltz Igor, Narangoa Li 2017], в калмыцких сказках — Догшн хар баатрин хойр көвүнэ тууль («Сказка о двух сыновьях Свирепого Хара батыра») (ХТ I: 141-154).

Представления о мире живых и мертвых являются важным аспектом народного сознания. Ученые считают, что именно страх перед смертью, перед покойниками — самый сильный фактор в формировании зачатков первобытных верований [Фрэзер 2001: 6.]. По мнению В.В. Бартольда «рассказы об аде» способствовали активному распространению ислама среди тюркских народов [Работы по истории... 2002: 18]. Развернутое изображение различных отделений буддийского ада и его преддверия, подробное описание

¹⁹⁵ URL: <https://mandala.library.virginia.edu/terms/99575/overview/nojs> (дата обращения: 10.05.2023).

невероятных видов страдания и сцена суда составляют основную часть содержания всех известных памятников на сюжет хождения в буддийский ад. Акцент, который делает буддизм на восприятии смерти, чрезвычайно важен для вступления на путь спасения. Адресованное находящимся на начальном уровне духовного развития учение о смерти содержится в различных произведениях, описывающих сюжет хождения в буддийский ад. Этот сюжет пользовался особой популярностью. Причины такой популярности понятны и не требуют особого объяснения, поскольку смерть для человека всегда оставалась и остается ужасающей и тайной реальностью.

В «Среднем Ламриме» имеется специальный параграф: «Размышление-памятование о смерти: о том, что долго в этом мире не жить (4.Б.2.Б-1.А.1.А)» [Чже Цонкапа 2016: 96]. В нем говорится, что от смерти не спасешься бегством, не избавишься силой или при помощи богатств, пожертвований, мантр или лекарств. Данный трактат также учит, что после [смерти] нет других мест перерождения, кроме двух частей: рождаемся или в счастливой, или в дурной участи. В ойратском сборнике имеются шесть следующих рассказов с сюжетом «хождения в ад»: рассказ №20 «Племянники Ананды»; рассказ №26 «Рассказ о женщине-прете»; рассказ №33 «Рассказ о монахе Ду Баясхуланг»; рассказ №43 «Отвращение от мирских пожеланий»; рассказ №42 «Мать сановника Илгугсан Оюн»; рассказ №62 «Поиски матери Молон-тойном». В них одна и та же сюжетная схема выполняет различные функции.

Так, в рассказе № 20 подвергаются осмеянию пороки двух непослушных осиротевших племянников Ананды, которые до принятия монашества ели пищу сангхи, располнели, не совершали добродетели, днем играли, а ночами спали. В сопровождении Молон-тойна они посещают ад, где видят себя, варящихся в железном котле и испытывающих адские муки. Мальчики после посещения ада сразу же стали прилежными в учебе. Когда они вспоминали свои страдания в аду, они не могли есть пищу сангхи. Затем мальчики с Молон-тойном посещают царство божеств, где они видят два пустых львиных трона, которые могут достаться им, если они будут усердствовать в учении и

достигнут состояния архата. В одном из источников нашего сборника, а также в «Кармашатаке», Будда объясняет монахам, почему семилетние мальчики смогли достичь состояния архатства: в прошлой жизни они были двумя начинающими монахами, которые начали учение в молодости, а затем забросив, продолжили к старости, в связи с чем их стали называть «опоздавшими».

В рассказе №33 «Рассказ о монахе Ду Баясхуланг» также присутствует эпизод посещения Ду Баясхулангом ада в сопровождении самого Будды, где он видит, какие мучения ждут его в случае отказа от монашества. Несмотря на все старания Будды, герой никак не мог забыть свою возлюбленную Пундарику. Вместе с Буддой он посещает рай, где видит свое будущее с красивыми небесными девами, и соглашается стать монахом. Будда понимает неистинность его намерений и решается на последний шаг. Взяв героя, он спускается в ад и посещает различные его отделения. В одном из них Ду Баясхуланг видит кипящий бронзовый котел, в котором кипела медь. Стражники ада объясняют герою, что этот котел предназначен для небожителей, поддавшихся своим страстям, т.е. для него. Потрясенный увиденным, Ду Баясхуланг решительно порывает с миром, дает клятву Будде, вступает в монашество и проповедует Учение.

В рассказе №43 «Отвращение от мирских желаний» домохозяин Цог Баясхуланг, имея привязанность к своему дому, убивает кошку и перерождается в аду. Из ада его спасает Хутугту Манджушри. Он совершает молебны и в облике Кашьяпы подсказывает герою как ему избавиться от мук ада.

В основе рассказов: №26 «О женщине-прете», №42 «Мать сановника Илгугсан Оюн», №62 «Поиски матери Молон-тойном» лежит известный сюжет о спасении из ада матери Молон-тойна. Настоящая легенда уже в III в. н.э. была переведена с санскрита на китайский язык, в это же время была переведена «Аваданашатака» [Winternitz 1920: 217], в пятой части которой говорится, что Молон-тойн отправляется в мир претов и наблюдает за

страданиями одного из претов. Он спрашивает его о причине его страданий. Прет отправляет его к Будде, и Будда рассказывает ему причину рождения в мире претов (отказ от подаяния, оскорбление святого и др.) [Winternitz 1920: 217]. Исследователями А.Г. Сазыкиным и Н.С. Яхонтовой проведен обзор и сопоставление всех имеющихся версий истории о Молон-тойне на санскрите, китайском, тибетском, монгольском и ойратском языках [Ойратская версия 1999: 9-34; Видения буддийского ада 2004: 4-27].

При синоптическом анализе рассказов № 26, 42, 62 «Сказания нектарного Учения» с версиями истории о Молон-тойне, выявленными Н.С. Яхонтовой [Ойратская версия 1999: 98-103], обнаруживаются некоторые сходства. В рассказе 26 как и в южномонгольской, китайской, ойратской версиях, мать верующего юноши представлена неверующей, не дающей подаяний, к монахам, относящаяся как к претам; юноша становится тойном и получает имя Насу Тугес Дееду Усун (в монгольской, южномонгольской, ойратской версиях — *Молон тойн*, в китайской — *Мулянь*); юноша, став тойном, чтобы узнать о перерождении матери, погружается в созерцание на берегу реки Ганг (в монгольской, южномонгольской, ойратской — на горе Гритхакута), китайской — на горе Голубые горы; юноша пытается мать напоить водой и накормить хлебом; юноша встречается с Буддой и др. В 26 рассказе в отличие от других вариантов герою во время созерцания удается встретить свою мать в ужасном облике прета (раздетая, одни кости, в скелете пылает огонь) и поговорить с ней. Юноша просит мать совершить самой необходимые почести Будде, мать стыдится своей внешности, но по настоянию сына все же совершает почести Будде и его сподвижникам. Юноша вместе с Буддой и его учениками старается помочь матери в избавлении ее от страданий претов. Она снова обретает человеческое тело, но навсегда остается нищей. В рассказе №42 за душу матери сановника Илгугсан Оюн борются небожитель и черт, родившиеся вместе с ней. Черт за плохие ее деяния по велению Эрлик-хана повел ее в ад и показывает страдания грешников. В это время сын в мире людей ради спасения матери совершает ритуальные

действия: строит большую мандалу, ступу, над телом матери совершает омовение, принимает прибежище и возвращает в себе бодхичитту. Отзвуки молитвы сына слышит мать, находящаяся в аду, стражники исчезают, и она словно со сна пробуждается, обретает сиддхи и становится святой. В монгольской, южномонгольской, китайской и ойратской версиях истории мать Молон-тойна после смерти в облике прета перерождается сначала в собаку, из собаки — в человека, и наконец — в небожителя. Во всех версиях истории о Молон-тойне герой до нахождения своей матери по пути встречает различных грешников (брахманов, претов, грешники, попавшие в ад по ошибке). В рассказе №62 Молон-тойну в пути встречается женщина-прет, которая спрашивает у него о своем муже-прете, ушедшем много лет назад в мир людей в поисках еды. Молон-тойн, вернувшись в мир людей, в глубокой яме города Утын орон видит старого прета, ищущего еду много лет. Истории о Молон-тойне встречаются не только в письменной литературе, но и в фольклоре монгольских народов. К примеру, в калмыцкой легенде «О том, почему человек не может вернуть долг матери»: Молон-тойн, будучи пятнадцатилетним послушником при хуруле, пытается узнать, в кого после смерти переродилась его мать. Знающий, открыв «Предсказания», сообщил ему, что его мать переродилась в ножку треноги в доме богача. Юноша, чтобы заполучить треногу, работает три года на богача. После того как он получил треногу, он носит ее на спине в течение месяца. Юноша вновь обращается к знающему с вопросом, вернул ли он долг матери этим поступком. Знающий ответил ему, что он вернул долг матери лишь за одно ночное кормление грудью [Меняев 2023(д): 319-320].

Шесть рассказов «Сказания нектарного Учения» с описанием хождений в буддийский ад характеризуются ярко выраженной жанровой спецификой, сохраняя основные признаки авадан и жанра тибетской агиографической литературы. Вместе с тем, они претерпели изменения в своем повествовательном содержании: сокращается и упрощается сюжетная схема, видоизменяется композиция, меняется функциональность отдельных

компонентов и др. Например, мотивы и функции сказок получают буддийскую интерпретацию, подчиняясь основной дидактической установке — дать мирянам образец такого поведения, следуя которому они обеспечили бы себе освобождение от уз сансары и вступления на путь Махаяны.

Заключение

Характеристика ойратской средневековой литературы невозможна без обращения к области религиозно-дидактических сочинений, которые занимают одно из центральных мест в жанровой системе ойратской литературы. Этим объясняется наш выбор в качестве объекта исследования сборника «Сказание нектарного Учения», относящегося к данному разряду сочинений.

В рамках данного диссертационного исследования было выяснено, что сборник «Сказание нектарного Учения» был известен среди ойратского монашества, книжников и мирян, владевших ойратской письменностью «тодо бичик». Сборник активно привлекался исследователями (А.В. Поповым, Г.С. Лыткиным, Б.Я. Владимирцовым, Д. Ёндоном) для иллюстрации образцов письменного калмыцкого языка («Грамматика калмыцкого языка», 1847), а также в качестве важного дополнительного материала в изучении отдельных сюжетов тибето-монгольских дидактических сборников («Монгольский сборник рассказов из “Раñcatantra”», «Комментарии к “Капле, питающей людей”», «Комментарии к “Субхашите”»).

В трех списках «Сказания нектарного Учения», хранящихся в архивах и библиотеках России, отсутствует заключительный колофон, который бы содержал сведения об авторе, составителе, переводчике, заказчике, месте и времени переписки. Данный факт затрудняет вопрос установления генезиса памятника. Пока не обнаружен тибетский вариант сборника, нельзя определенно говорить о его переводном происхождении. Сюжетный состав самого сборника показывает, что в него вошли истории из разных сочинений индо-тибетской литературы.

В результате проведенного сравнительного текстологического анализа списков «Сказания нектарного Учения» было установлено, что порядок рассказов в них различен, однако тексты рассказов практически идентичны, за исключением небольших различий (окончания слов, некоторые пропуски, сокращения, различное написание слов и др.). *Списки 2, 3*, хранящиеся в

СПбГУ и Государственном архиве Республики Татарстан, одинаковы, что дает основание предположить, что у них был общий источник, либо, что *Список 3* был переписан со *Списка 2*, когда тот хранился еще в Казанском университете.

Кроме того, в настоящем труде с опорой на диссертационные исследования Е.А. Хамагановой [Хамаганова 1986] и К.В. Орловой [Орлова 1991] текст «Сказания нектарного Учения» композиционно рассматривался в соответствии с основными тезисами и тремя разделами «Среднего Ламрима» Чже Цонкапы. Приведенные примеры убеждают в том, что рассказы «Сказания нектарного Учения» могли служить иллюстративным материалом в передаче трактата «Ламрим» (ойр. bodhi möriyin üye). Все шестьдесят четыре рассказа нами были разделены на три группы по этапам духовного развития типов личности: «низшей», «средней» и «высшей». На каждом этапе развития личности разъясняются главные тезисы «Ламрима»: поиск защиты покровительства «Трех Драгоценностей», закон кармы, демонстрация причинно-следственных связей между поступками, совершенными в прошлом и настоящем, размышление над четырьмя благородными истинами и др. Предваряет все рассказы общее введение, традиционное поклонение для многих буддийских текстов: «Поклоняюсь высшим ламам!». Затем следуют шестьдесят четыре рассказа подряд, без формального выделения, что вызвало у нас необходимость показать принцип их тематического деления. Практически все рассказы завершаются заключительной сентенцией, соответствующей основным принципам «Ламрима».

В диссертационной работе было определено жанровое своеобразие сборника «Сказание нектарного Учения» («Arṣāni nomiṃyin tuṃji»). Термин «tuṃji», указанный в его названии, переводился исследователями, применительно к другим текстам, как «история», «повесть», «сказание», но ни один из переводов точно не передает жанровую принадлежность сочинения, соответствующей системе современной европейской литературы [Цендина 2015: 26]. Л.Г. Скородумова и И.В. Кульганек под «tuṃji» понимают литературную обработку сказочных сюжетов, созданных на основе

исторических легенд [Скородумова, Кульганек 2008]. В данном исследовании термин «туцји» переводится как «сказание» в названии сочинения, согласно традиционному его переводу, принятому в монголоведении (Б.Я. Владимирцовым, Д. Ёндоном, А.Г. Сазыкиным). Эпический характер перевода, видимо, был связан с содержанием сборника. В сборнике большую часть занимают аваданы. Термин «авадана» в отечественной литературе переводится как «сказание о героических деяниях» [Воробьева-Десятовская, Шомахмадов 2010: 66]. Под «сказанием о героических деяниях» понималось «повествование о благочестивых деяниях и благородных поступках, иногда — самопожертвовании, и отражении их на последующих воплощениях совершивших их существ» [Там же]. Данный факт подтверждает и начальная фраза, предваряющая рассказы ойратского сборника: «[Это] сказания о духовных подвигах, совершенных во имя Учения» (Nomiyin züqtü bereke хатујал үүлдүqсен туцји үнү (*Список 1: 16*)).

Шестьдесят четыре рассказа «Сказания нектарного Учения», взятые из разных источников, представляют собой переработку рассказов разных жанров древнеиндийской литературы: аваданы, истории о «хождении в ад», джатаки, абдхута-дхармы, ниданы, вякараны, эпос. В подаче сюжета большинство повествований в связи с сокращением текста значительно отошли от канонических установок, для них характерна упрощенная композиционная структура: разные части текста в неодинаковой степени подверглись сокращениям — в частности, сократился объем пространных описаний, развернутых сравнений. В центре внимания автора-составителя те поступки героев и те события и ситуации, которые наиболее значимы, с его точки зрения, для раскрытия тем повествования.

В ходе исследования были изучены предполагаемые источники и варианты рассказов «Сказания нектарного Учения». В самом сборнике указан лишь один источник — «Zoun üyiletü» («Кармашатака»), в рассказе № 2. Перечень возможных источников сюжетов «Сказания нектарного Учения» показывает, что его рассказы восходят к различным популярным

санскритским и тибетским сочинениям, входящим в тибетский буддийский канон: «Кагьюр» и «Тенгьюр» («Кармашатака», «Аваданашатака», «Джатакамала», «Джанлундо» и др.). Ряд сюжетов ойратского сборника перекликается с сюжетами древнеиндийских памятников «Панчатантра» и «Рамаяна». К четырнадцати рассказам мы не смогли найти близкие им сюжеты. Разнообразный охват материала показывает, что сборник по содержанию является компилятивным, включающим сюжеты из различных литературных источников. Сравнение сюжетов «Сказания нектарного Учения» с предполагаемыми источниками показало, что они на ойратской почве значительно сократились и подверглись существенным качественным изменениям идейного, композиционного и стилистического характера. Такой характер переработки материала показывает, что они прошли через несколько стадий переводов, устной и письменной передачи текстов.

При описании системы персонажей «Сказания нектарного Учения» были учтены не только роль и функции персонажей в сюжете, но и их внутренние и внешние семантические характеристики, определяющие «индивидуальный статус», «семейный статус» и «сословный статус». Семантические признаки персонажей ойратского сборника соответствуют тем конфликтам, в которых они принимают участие, и обыгрываются в сюжете, задавая тем самым формы коллизий.

Некоторые сюжеты из «Сказания нектарного Учения», настолько популярны («Благодарные животные. Неблагодарный человек. Спасение из ямы», «Волшебник и его конь», «Хождение в буддийский ад»), что встречаются в указателях сказочных сюжетов: Аарне-Томпсона-Утера (2004), Л. Бёдкера (1957), Л. Лёринца (1979), «Сравнительном указателе сюжетов. Восточнославянская сказка» (1979) и др. Необходимо отметить, что, несмотря на свою распространенность, значительная часть сюжетов ойратского сборника до сих пор не стала достоянием научной общественности и не учтена в указателях сюжетов.

Все вышесказанное позволяет характеризовать текст сборника «Arṣāni potiūin tuūji» («Сказание нектарного Учения»), дошедший до нас в нескольких списках, как популярный дидактический сборник, комментирующий основные положения буддизма, чрезвычайно разноплановый в жанровом отношении. Он является ярким и во многом уникальным примером индо-тибето-ойратских литературных связей, более глубокое, всестороннее изучение которых создаст правильное представление о развитии ойратской литературы на протяжении нескольких столетий и ее тесных контактах с индо-тибетской литературой.

Список сокращений

Текстовые

- алт. — алтайская версия сюжета
бенгал. — бенгальская версия сюжета
букв. — буквально
калм. — калмыцкая версия сюжета
кашмир. — кашмирская версия сюжета
кит. — китайская версия сюжета
мал. — малайская версия сюжета
монг. — монгольский язык, монгольская версия сюжета
ойр. — ойратский язык, ойратская версия сюжета
пал. — палийская версия сюжета
санскр. — санскрит, санскритская версия сюжета
сингал. — сингальская версия сюжета
согд. — согдийский язык
ср. — сравнить
стмонг. — старописьменный монгольский язык
тайск — тайская версия сюжета
тиб. — тибетский язык, тибетская версия сюжета
уйг. — древнеуйгурский язык

Аббревиатуры

- ГА РТ — Государственный архив Республики Татарстан
ИВР РАН — Институт восточных рукописей РАН
ИВ АН СССР — Институт востоковедения Академии наук СССР
СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Arischa. Pha chos (Атиша. Книга отца). Ксилограф. Тибетский фонд Государственной Публичной библиотеки МНР. Улан-Батор.

ATU 2004 — Uther H. J. The Types of International al Folktale: A Classification and Bibliography, based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson / ed. Staff Sabine Dinslage [et al.]. Helsinki: Suomal. tiedekat., 2004. (FF commu nications / Ed. for the Folklore fellows). № 160: Grateful Animals; Ungrateful Man. The rescue from the pit. 619 p.

Buddhist birth stories 1880 — Buddhist birth stories; or, jātaka tales. The oldest collection of folk-lore extant: Being. The Jātakatthavaṇṇanā, For the first time Edited in the Original Pāli by V. Fausböll, and translated. by T. W. Rhys Davids. Translation. Volume I. London: Trübner & co., Ludgate hill. 1880. 349 p.

Degé Kangyur — Degé Kangyur, vol. 73 (mdo sde, ha), листы 1.b–309.a и vol. 74 (mdo sde, a), листы 1.b–128.b

dPal-ldan-ye-shes. Be'u bum dang/dpe chos gnyis-la mkho'I gtam rgyud rin chen 'phreng mdzes zhes-bya-ba // Балдан Еши «Драгоценные прекрасные четки» — рассказы, необходимые для [объяснения смысла] «[Синей] книги» и «Книги сказок»). Ксилограф. РО ЛО ИВ РАН.

Ibēl yabuulxu sedkil öüskekü (Руководство к познанию ламайского вероучения). С тибетского на калмыцкий язык перевел Дордже Сетенов, старший бакша хурулов Больше-Дербетовского улуса Ставропольских калмыков. Петроград: Типография императорской академии наук, 1914. 111 с.

Karmaśataka — Degé Kangyur, vol. 73 (mdo sde, ha), листы 1.b — 309.a и vol. 74 (mdo sde, a), листы 1.b — 128.b [Электронный ресурс]. URL: <https://read.84000.co/translation/toh340.html#UT22084-073-001-chapter-9> (06.06.2023).

Mongolian Kanjur — Mongolian Kanjur. Vol. 90 / ed. by Lokesh Chandra. From the Collection of Profs. Raghuvira. New Delhi: National Mission for manuscripts, 2020. 887 p.

Oirat Version 1970 — Oirat Version of Damamūkonāmasūtra. Üligeriyyin Dalai. CSM. T. XVI, fasc.2. Ulaγanbayatur. 1970. 120 p.

Uxāni toli — Uxāni toli kemekü debter («Изложение буддийского учения») // Научная библиотека Восточного факультета СПбГУ. Calm С. 12, старый шифр Хул. F 76. Коллекция Позднеева (1880), № 4. 50 лл.

Буддийские легенды — Буддийские легенды на калмыцком языке // Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 10. П. 5. Д. 867. 93 л.

Буддийский катехизис — Буддийский катехизис. Калмыцкая хрестоматия для чтения в старших классах калмыцких народных школ, составленная А. Позднеевым. Издание 2-е, исправленное и дополненное. СПб., Типография императорской академии наук. 1907. С. 173-195.

Голстунский — Голстунский К.Ф. Опись книгам и рукописям на монгольском, монголо-тибетском и калмыцком языках из библиотеки бывшего инспектора учебных заведений Западной Сибири действительного статского советника А.В. Попова. 31 мая 1866 г. // Восточный отдел Научной библиотеки им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета. Без шифра.

Каталог — Каталог книгам рукописным, употребляемым правоверными ойратами, составленный в 1859–1860 гг. Г. С. Лыткиным // Научная библиотека Восточного факультета СПбГУ. Шифр Calm. С. 23. № 1877. 23 л.

Перевод — Артани номын тууджи (Сказание нектарного Учения). Перевод // Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 44 (Позднеева). Оп. 1. Ед. хр. 109. 18 лл.

Позднеев — Позднеев А.М. О командировке в калмыцкие степи // АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед.хр. 58. Л. 6 об.

Список 1 — Aršāni nomiyin tuuji (Сказание нектарного Учения) // Рукописный фонд Института восточных рукописей РАН. Ф. 247 (Позднеева). Шифр С 197. 64 л.

Список 2 — Arṣān nomiyin tuuḷi oroṣiboī (Сказание нектарного Учения). A collection of didactic stories (Сборник дидактических историй) // Восточный отдел Научной библиотеки им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета. Шифр Сalm. Е 6. № 1917 (старый шифр: Хул. Q 107. Oirat ms.), 43 л.

Список 3 — Буддийские легенды на калмыцком языке // Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 10. П. 5. Д. 867. Л. 11–24.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Ленинград: Наука, 1979. 112 с.

Список литературы

Александрова Н. В., Русанов М. А. К поэтике махаянской сутры (вступительные главы вайпулья-сутр). Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. URL: <https://publications.hse.ru/pubs/share/direct/211024582.pdf>

Алексеев К.В. Монгольский ганджур: генезис и структура // Страны и народы Востока / Ин-т восточных рукописей РАН; Вост. комиссия РГО. М.: Наука – Восточная литература. 1959. Вып. XXXVI: Религии на Востоке / под ред. И.Ф. Поповой, Т.Д. Скрынниковой, 2015. С. 190-227.

Алексеев К.В., Гроховский П.Л., Сизова А.А., Смирнова М.О., Туранская А.А., Ямпольская Н.В., Яхонтова Н.С. Типология и способы перевода буддийской терминологии (на материале интерактивной базы данных «Буддийская терминология монгольских переводных сочинений») // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2012. Сер. 13. Вып. 2. С. 47–59.

Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Ленинград: РГО, 1929. 120 с.

Аникин В.П. Русская народная сказка. Москва: Просвещение, 1977. 208 с.

Аръя Шура Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы / Пер. с санскрита А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. Предисл. и примеч. О. Ф. Волковой. 2-е изд. доп. М.: Восточная литература РАН, 2000. 367 с.

Бадагаров Ж.Б. Первый ойратоязычный памятник на тибетской письменности // *Oriental Studies*. 2017. № 10(5). С. 211–223.

Бадгаев Н.Б. Религиозная лексика в калмыцком героическом эпосе «Джангар» // *Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН*. 2014. Т. 7. № 4. С. 113-118.

Бадмаев А.В. Зая-Пандита (списки калмыцкой рукописи "Биография Зая-Пандиты". Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1968. 77 с.

Бадмаев Б.В. «Сарын Герел» — памятник Ойратской письменности XVII века: текстолого-лингвистический анализ: дис. ... канд. филол. наук. М., 2001. 167 с.

Бадмаев А.В. Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники: пер. с калм. / сост., ред., вступ. ст., предисл., коммент. А.В. Бадмаева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. 477 с.: ил.

Бадмаева С. С. Язык и стиль сказок монгольских народов: на материале лексики: дис. ... канд. филол. наук. Элиста, 2004. 200 с.

Бардаев Э.Ч. Современный калмыцкий язык. Лексикология. Под ред. Г.Ц. Пюрбеева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. 152 с.

Басанг Ни. Ни. Басанг и его коллекция старинных книг // *Хан Тенгри*. Урумчи: Народное издательство Синьцзяна, 1984. № 2. С. 1—3.

Басангова Т. Г. Животные в калмыцком фольклоре. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2019. 192 с.

Батмөнх Б. Зая Бандида Огторгуйн Далай (нийгэм-улс төр, шашин, соёлын үйл ажиллагаа) (Зая-пандита Огторгуйн Далай (общество-государство, религия, культурная деятельность)). Улаанбаатар: «Соёмбо принтинг», 2018. 208 с.

Батмөнхийн Тунгалаг Монгол улсын үндэсний номын сан дахь тод бичгийн судрын гарчиг. Улаанбаатар: «Таймпринтинг» хэвлэлийн газар. 2006.

278 х.

Баяртуева Б.Д. Мотивы и сюжеты «Панчатантры» в бурятской литературе дооктябрьского периода: дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 1987. 184 с.

Бембеев Е.В. Лингвистическое описание памятника старокалмыцкой (ойратской) письменности: "Сказание о хождении в Тибетскую страну Малодербетовского Бааза-бакши": автореферат дис. ... канд. филол. наук. М., 2004. 26 с.

Бира Ш. «Кавьядарша» Дандина в Монголии // Литературные связи Монголии. М.: Наука. С. 181–197.

Бичеев Б.А. Джатаки как форма проповеди буддийского учения // История и культура народов юго-западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай). Материалы международной научно-практической конференции. 2011. Издательство: Горно-Алтайский государственный университет. С. 22-25.

Бичеев Б.А. Дидактическое содержание «Истории Усун Дебескертухана» // Монголоведение. 2019. № 4. С. 829-845.

Большая Российская энциклопедия. Большая Российская энциклопедия: В 30 томах. Т.27: Полупроводники - Пустыня / РАН; Науч. -ред. совет: Пред. - Ю.С. Осипов и др.; Отв. ред.: С.Л. Кравец. М.: Большая Российская энциклопедия, 2015. 766 с.

Большая энциклопедия: в 62 томах. Т. 45 / гл. ред. С.А. Кондратов. М.: Терра, 2006. 592 с.

Буддизм: Словарь / Абаева Л.Л., Андросов В.П., Бакаева Э.П. и др.; под общ. ред. Жуковской Н.Л. и др. М.: Республика, 1992. 287 с.

Булич С.К. Нити-шастра // URL: <https://ru.wikisource.org/wiki> (дата обращения 02.05.2024)

Бурмистров С.Л. Типология буддийских дидактических текстов в «Компендиуме Абхидхармы» Асанги // Письменные памятники Востока. 2020. Т. 14. № 1 (вып. 40). С. 67-82.

Буутан Санжин туульс (Сказки Санджи Бутаева). Записи 1971–1978 гг.: В 2 кн. Кн. 1 / Сост. Б.Х. Борлыкова. Серия: Өвкнрин зөөр (Сокровища предков). Элиста: КИГИ РАН, 2008. 308 с.

Введение в литературоведение: учеб. для филол. спец. ун-тов / Г.Н. Пospelов, П.А. Николаев, И.Ф. Волков и др.; под ред. Г.Н. Пospelова. 3-е изд., испр. и доп. М.: Высш. шк., 1988. 528 с.

Вершинина Н.Л. Введение в литературоведение: учебник. М.: Юрайт, 2015. 479 с.

Веселовский А. Н. Собр. соч. М.; Изд-во АН; Ленинград: Отд-ние рус. яз. и словесности АН, 1938. Т. 16. С. 1–82.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. 406 с.

Видения буддийского ада / Предисловие, перевод, транслитерация, примечания и глоссарий А. Г. Сазыкина. СПб: издательство А. Терентьева «Нартанг», 2004. 256 с.

Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов / Б.Я. Владимирцов; Редкол.: В.М. Алпатов (пред.) и др.; Сост Г. И. Слесарчук, А. Ц. Цендина. М.: Восточная литература, 2003. 608 с.

Владимирцов Б.Я. Монгольский сборник рассказов из Pancatantra. Петроград: Академическая 12-я государственная типография, 1921. 164 с.

Владимирцов Б.Я. Турецкие элементы в монгольском языке // Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического Общества, основанного бароном В.Р. Розеном. Том XX, Вып. II-III. СПб.: Типография императорской академии наук, 1911. С. 153-184.

Волкова О.Ф. Предисловие // Арья Шура. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы. Пер. с санскрита А.П.Баранникова и О.Ф.Волковой. Предисл. и примеч. О.Ф.Волковой. 2-е изд., доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С. 5-24.

Волчок Б. Я. Протоиндийские божества // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Proto Indica. М.: Наука, 1972. Выпуск II. С. 246—

304.

Волшебный мертвец: Монгольско-ойратские сказки // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Восточная литература, 2003. С. 227–309.

Воробьева-Десятовская М.И., Шомахмадов С.Х. Проблема исследования неатрибутированной аваданы из коллекции ИВР РАН // Письменные памятники Востока. 2010. № 2(13). С. 64-72.

Голстунский К.Ф. Монголо-ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдан-Хун-Тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. наук, 1880. 144 с.

Голстунский К.Ф. Убуши хун-тайджийин туудж. Народная калмыцкая поэма «Джангар» и Сиддиту күрийн туули (История об Убуши хун тайджи. Народная калмыцкая поэма «Джангар» и «Сказка “Сидди кюр”»). СПб.: Литография Иконникова, 1864. Лит. № I. 74 с.

Гринцер П.А. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. Древнеиндийская литература. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2008. 548 с.

Гринцер П. А. Древнеиндийская литература. М.: РГГУ, 2008. 548 с.

Гринцер П.А. Сутра // Краткая литературная энциклопедия / Гл. ред. А. А. Сурков. М.: Сов. энцикл., 1962—1978. URL: <https://feb-web.ru/feb/kle/Kle-abc/ke7/ke7-2751.htm>.

Гулгенова А.Ц. Ламрим в традиции тибетского буддизма // Вестник бурятского государственного университета. 2016. Вып. 6. С. 74-80.

Гунский А.Ю. Эжен Бюрнуф (1801–1852) и его работа «Введение в историю индийского буддизма» // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2023. № 1. С. 90–114.

Даваадорж Б. Ховд Их Сургуульд хадгалагдаж буй тод үсгийн судрууд (Ойратские сутры, хранящиеся в Кобдоском университете). Улаанбаатар: «Соёмбо Принтинг», 2022. 200 с.

Дагвадорж Д. Монголын шашин суртахууны тайлбар толь (Толковый

словарь монгольских религиозных терминов). Улаанбаатар : Шинжлэх ухааны академи философи социологийн хүрээлэн, 1995. 112 с.

Дамдинсурэн Ц. “Рамаяна” в Монголии. Изд. текстов, пер., исслед. Ц. Дамдинсурэна. М.: Наука, 1979. 216 с.

Дамдинсурэн Ц. Монголын уран зохиолын тойм. 1-р дэвтэр. Улаан-Баатар: Улсын Хэвлэлийн газар, 1957. 158 с.

Дамдинсурэн Ц., Гринцер П. А. Монгольские версии «Сказания о Раме» // Литературные связи Монголии. М.: Наука, 1981. С. 151–180.

Дамдинсурэн Ц., Серебряный С. Д. «Обрамленные повести» в Индии и у монгольских народов // Литературные связи Монголии. М.: Наука, 1981. С. 130–150.

Дамдинсурэн Ц., Цендина А. Д. Тибетский сборник рассказов из Панчатантры. Улан-Батор: ШУАХ, 1983. СsМ. Т. 20. Fasc. 3. 107 с.

Дарибазарон Д.Э. Ламрим как жанр тибетской буддийской литературы // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. № 8. С. 131-136.

Дашиев Д.Б. Традиции «нитишастр» в тибетской афористической литературе XVIII-XIX вв. // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, Сибирск. отд., 1985. С. 6-20.

Дашиев Д.Б. Фольклорные сюжеты в буддийской литературе Тибета // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, Сибирск. отд., 1980. С. 103-132.

Двадцать пять рассказов Веталы / Пер. с санскрита, [вступ. статья и примеч.] И. Серебрякова. М.: Гослитиздат, 1958. 147 с.

Джатаки: из первой книги «Джатак» / Пер. с пали Б. Захарьина; Вступит. статья, сост. и примеч. Б. Захарьина; Стихи в переводе А. Голембы. М.: Художественная литература, 1979. 351 с.

Джатаки: избранные рассказы о прошлых жизнях Будды. СПб.: МЭОО «Возрождение» – Культурный центр «Уддияна», 2003. 416 с.

Донгак А.С.-О. Сюжеты и мотивы «обрамленных повестей» в тувинской сказочной традиции: дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2004. 164 с.

Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев и др. АН СССР. Ин-т языкознания. Ленинград: Наука. Ленингр. отд., 1969. XXXVIII, 676 с.

Евдокимова Т.Ю., Кульганек И.В. Страницы из истории монголоведения в Санкт-Петербургском государственном университете // *Mongolica-VIII*: Сб. ст. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. С. 12-27.

Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. М.: Наука, 1989. 183 с.

Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур (Тайлбури «Субхашиты» Сакья-пандиты и «Расийан-у дусул» Нагарджуны): дис... д-ра филол. наук: 10.01.06. Ленинград: Институт востоковедения Академии наук СССР, 1983. 328 с.

Ёндон Д. Тибетский и монгольский комментарии к Ламриму: автореф. дис... канд. филол. наук. Улан-Батор: Институт языка и литературы Академии наук МНР, 1976. 27 с.

Есин А. Б. Принципы и приёмы анализа литературного произведения: учеб. пособие. М.: Флинта: Наука, 2008. 248 с.

Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука Главная редакция восточной литературы, 1977. 199 с.

Зорин А.В. Введение // Каталог сочинений тибетского буддийского канона из собрания ИВР РАН. Вып. 1: Кагьюр и Тэнгьюр / под общ. Ред. А.В. Зорина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2017. С. 6-16.

Игра Веталы с человеком (тибетские народные сказки) / Пер. с тиб. Ю. Парфионовича. М.: Наука – Главная редакция восточной литературы, 1969. 143 с.

История калмыцкой литературы. I том. Дооктябрьский период. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1981. 335 с.

Калмыцкие волшебные сказки / вступит. ст. Б. Б. Горяевой; сост., указатели Б. Б. Горяевой, Д. В. Убушиевой; перевод, примеч., коммент.,

словарь Б. Б. Горяевой, Т. А. Михалевой, Д. В. Убушиевой. М.: Первая Образцовая типография, Чеховский Печатный Двор, 2020. 584 с. (Свод калмыцкого фольклора).

Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе/ [сост. и авт. предисл. А. В. Бадмаев; пер. с калм. Г.С. Лыткина]. Элиста: КНИИЯЛИ, 1969. 203 с.

Калмыцкие сказки, собранные Лером. М.: Типография и литография Г.С. Папилова, 1873. 36 с.

Калмыцко-русский словарь / Под ред. Б. Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. 760 с.

Каталог сочинений тибетского буддийского канона из собрания ИВР РАН. Вып. 1: Кагьюр и Тэнгьюр / под общ. ред. А.В. Зорина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2017. 510 с.

Ковалевский О.М. Монгольская хрестоматия, изданная Императорского Казанского университета экстраординарным профессором Осипом Ковалевским: Т. 1-2. Казань: Унив. тип., 1836-1837. 2 т.

Ковалевский О.М. Разбор сочинения г-на Попова, профессора Казанского университета под заглавием «Грамматика калмыцкого языка» // Восемнадцатое присуждение учрежденных П.Н. Демидовым наград. 17 апреля 1849 года. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1849. С. 104-118.

Кравцова М.Е. Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре (на материале палийских и китайских версий канонических сутр) // Религия и культура. Россия. Восток. Запад. СПб.: СПбГУ, 2003. С. 184-224.

Краткая литературная энциклопедия / гл. ред. А.А. Сурков. Москва: Советская энциклопедия, 1962. (Энциклопедии. Словари. Справочники). Том 6: Присказка—«Советская Россия». 1971. 520 с.

Кульганек И.В. Фонд А.М. Позднеева в Архиве востоковедов при СПбФ ИВ РАН // *Mongolica-VI*: Сб. ст. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 24-25.

Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Перевод В.А. Казакевича. Под редакцией и с предисловием Б.Я. Владимирцова. Ленинград: Ленинградский восточный институт им. А.С. Енукидзе. 1927. 95 с.

Лепехов С.Ю. Концепция иллюзорности мира в «Ратна-гуна-самчая-гатхе» // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 13. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2020. С. 3–31.

Литературная энциклопедия / под ред. П.И. Лебедев-Полянский, А.В. Луначарский и др. Собрание сочинений. В 11-ти тт. 1929-1939 гг. URL: <http://niv.ru/doc/dictionary/literary-encyclopedia/index.htm> (дата обращения: 17.02.2023).

Литературная энциклопедия терминов и понятий / Под ред. А.Н.Николукина. Институт науч. информации по общественным наукам РАН. М.: НПК «Интелвак», 2001. 1598 с.

Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн хэвлэх. 1975. 346 с.

Максимова О. А. Два сюжета о тигрице (на материале рассказов из «Гирлянды джатак» и «Сутры о мудрости и глупости») // Oriental Studies. 2023. Т. 16. № 3. С. 682– 693.

Мануэль Х. (инфант Кастильский; 1282–1344) Граф Луканор / Перевод с испан. Д.К. Петрова. М.; Ленинград: Гослитиздат [Ленингр. отд-ние], 1961. 207 с.

Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки. М.: Наука, 1964. 271 с.

Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. М.-СПб.: Академия Исследований Культуры, Традиция, 2005. 240 с.

Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М.: Изд-во восточной лит-ры, 1958. 264 с.

Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001. С. 11-121.

Меняев Б. В. Сюжет ATU 160 в ойратском памятнике «Сказание нектарного Учения» // Научный диалог. 2023. Т. 12. № 9. С. 281–299 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.nauka-dialog.ru/jour/article/view/4968> (10.01.2024). DOI: 10.24224/2227-1295-2023-12-9-281-299 (a)

Меняев Б.В. "Сказание нектарного Учения" - как памятник ойратской литературы // VI съезд востоковедов России. Составление, редактирование: Васильев Д.Д., Столяров А.А. Указатель: Столяров А.А., 2008. С. 60-61. (a)

Меняев Б.В. "Сказание нектарного Учения" — памятник ойратской литературы // Народы Прикаспийского региона: диалог культур. Материалы Международной научно-практической конференции посвященной 400-летию вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства (Элиста). 2009а. С. 190-191.

Меняев Б.В. «Индивидуальный статус» персонажей ойратского памятника «Сказание нектарного Учения» // Филология и культура. Philology and Culture. 2023. № 4 (74). С. 154–162 [Электронный ресурс]. URL: <https://filkult.elpub.ru/jour/article/view/451> (10.01.2024). DOI: 10.26907/2782-4756-2023-74-4-154-162 (б)

Меняев Б.В. Джатаки из ойратского сборника "Сказание нектарного Учения" // Источниковедение и историография стран Азии и Африки. Тезисы докладов XXIV Международной научной конференции. 2007. С. 110.

Меняев Б.В. Древнеиндийские сюжеты санскритского сборника «Кармашатака» в ойратском письменном памятнике «Сказание нектарного Учения» // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2024. № 8 (889). С. 151-157. (a)

Меняев Б.В. Жанровые особенности ойратского литературного памятника «Сказание нектарного Учения» // Научная мысль Кавказа. 2011. № 1–2 (65). С. 76–78.

Меняев Б.В. История изучения ойратского литературного памятника "Сказание нектарного Учения" // Гуманитарные и социальные науки. 2012. № 1. С. 806-808. (а)

Меняев Б.В. К вопросу изучения ойратского сборника «Aršān nomiyin tuuji orošiboі» («Сказание нектарного Учения») // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2025.

Меняев Б.В. К характеристике ойратских рукописей и ксилографов, хранящихся в частных коллекциях Синьцзяна // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. Т. 5. № 4. С. 175-179. (б)

Меняев Б.В. О двух списках рукописи "Аршани номийн тууджи" ("Сказание нектарного Учения") // Мир буддийской культуры: наследие и современность. Материалы III Международного симпозиума. Ответственный редактор: М.И. Гомбоева. 2010. С. 67-70.

Меняев Б.В. О некоторых буддийских терминах в ойратском сборнике «Сказание нектарного Учения» // О тенденциях взаимодействия и взаимовлияния русского и национальных языков в современной России. Материалы Общероссийской научной конференции. Учреждение Российской академии наук Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН; Очирова Н. Г. (ответственный редактор), Омакаева Э.У. (заместитель ответственного редактора). 2008. С. 179-182. (б)

Меняев Б.В. О притчах из «Сказания нектарного Учения» // International Symposium on the Exchange and Blending of Silk Road and Multi-ethnic Languages and Literature. (Ланьчжоу, Северо-Западный университет национальностей 10-14 октября 2023 г.). Ланьчжоу: Северо-Западный университет национальностей. 2023. С. 138-141. (в)

Меняев Б.В. Об ойратских рукописях, хранящихся в Западной Монголии // Oirad Studies. 2015. № 1. С. 53-59.

Меняев Б.В. Ойратские ксилографы, хранящиеся в частных коллекциях Синьцзяна КНР // Монголоведение (Монгол судлал). 2016. № 9. С. 155-162. (а)

Меняев Б.В. Ойратский письменный источник, посвященный культу огня (на материале рукописи из частной коллекции калмыцкого священнослужителя Осронга Батаева) // *Mongolica*. 2018. Т. 21. С. 67-70.

Меняев Б.В. Ойратский сборник «Сказание нектарного Учения»: мотив посещения ада // Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая. Материалы Международной научной конференции. Редакционная коллегия: Н.Г. Очирова (отв. редактор), Э.П. Бакаева Э.У. Омакаева, (зам. отв. редактора), У.Б. Очиров. 2008. С. 88-93. (в)

Меняев Б.В. Поучительные притчи из «Сказания нектарного Учения» // Этносоциальные процессы во Внутренней Евразии. Тематический сборник: материалы X Международной научно-практической конференции. Отв. редакторы Ю.В. Попков, А.П. Коновалов, под общей редакцией С.Т. Дюсембаева. Новосибирск-Семей, 2008. С. 152-154. (г)

Меняев Б.В. Притчи из "Сказания нектарного Учения" // Проблемы литератур Дальнего Востока. Сборник материалов III Международной научной конференции: в 2 томах. Санкт-Петербургский государственный университет; Фуданьский университет, Факультет китайской филологии. 2008. С. 306-310. (д)

Меняев Б.В. Рукописное наследие калмыцкого священнослужителя Цагана Атхаева // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 12(66): в 4-х ч. Ч. 4. С. 39-42. (б)

Меняев Б.В. Рукописные материалы на ойратском языке из фондов Лаганского филиала Национального музея Республики Калмыкия им. Н.Н. Пальмова // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2022. № 9 (172). С. 154-158. (а)

Меняев Б.В. Собрание рукописей на ойратском языке в Улан-Хольском хуруле Калмыкии // *Ориенталистика*. 2022. Т. 5. № 5. С. 1113-1132. (б)

Меняев Б.В. Сюжет «Волшебник и его конь» в ойратском памятнике «Aršāni nomiyin tuujı» («Сказание нектарного Учения») // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2024. 83(1). С. 107-118. (б)

Меняев Б. В. Древнеиндийские сюжеты в ойратском сборнике «Сказание нектарного Учения» // Проблемы исторической поэтики. 2024. Т. 22. № 2. С. 7–24. DOI: 10.15393/j9.art.2024.13704. EDN: IVАНОХ (в)

Меняев Б. В. Историко-культурное наследие хошутов Калмыкии: исслед. и мат-лы. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2023. 544 с. (д)

Меняев Б. В. Ойратский сборник «Сказание нектарного Учения»: мотив посещения ада // Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая: мат-лы Междунар. науч. конф. Элиста: КИГИ РАН. 2008. С. 88–93. (е)

Меренкова О.Н. Образ макары и водное пространство в индийской культуре // Азиатский бестиарий. Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2009. С. 143–150.

Минаев И. П. Несколько слов о буддийских джатаках // Журнал Министерства народного просвещения. 1872. Ч. 161. № 6. С. 185-224.

Мирзаева С.В. Влияние языка оригинала на монголоязычные переводные литературные тексты: по материалам монгольского и ойратского переводов «Бхадрачарьи»: дис ... канд. филол. наук. М., 2019. 262 с.

Михайлов Г.И. Мифы в героическом эпосе монгольских народов. // Краткие сообщения института народов Азии. 83. Монголоведение и тюркология. М.: 1964. С. 109-119.

Монголын уран зохиолын тойм (Краткая история монгольской литературы). 2-р дэвтэр (XVII– XVIII зууны үе). Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1977. 672 с.

Монгольские сказки: пер. с монг., сост. и послесл. Г. Михайлова. М.: Гослитиздат, 1962. 239 с.

Музраева Д.Н. "Море притч" (Oülgurin dalai): Ойратский перевод Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева): в 2 кн. Предисловие, перевод с ойратского, комментарий, глоссарий Д Н. Музраевой. Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. 242 с.

Музраева Д.Н. Буддийские памятники на «тодо бичиг» («ясном письме») и тибетском языке как источники по истории письменности ойратов и калмыков XVII-XX вв. Элиста: КалмНЦ РАН, 2021. 508 с.

Музраева Д.Н. Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии. Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“», 2012. 224 с.

Музраева Д.Н. К проблеме изучения языка письменных памятников конца XVI-XVIII вв. (на материале монгольских и ойратских переводов "Сутры о мудрости и глупости" // Acta linguistica Petropolitana. Труды института лингвистических исследований. 2015. № 11(3). С. 259-273.

Музраева Д.Н. Каталог буддийских рукописей и ксилографов на тибетском и монгольском языках Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (ТИГПИ). Элиста: КалмНЦ РАН, 2024. 518 с.

Музраева Д.Н. Ойратский список сочинения «Драгоценное украшение, разъясняющее “Каплю нектара, питающую живых существ”» как образец комментаторской литературы // Новый филологический вестник. 2021. №1(56). С. 350-361.

Музраева Д.Н. Опыт сюжетного анализа буддийского сочинения "море притч" (на материале рукописи перевода Тугмюд-гавджи) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 12(66): в 4-х ч. Ч. 3. С. 42-45.

Музраева Д.Н. Синтаксические особенности поздних ойратских переводных памятников (на материале рукописи перевода Тугмюд-гавджи Oülgurun dalai "Море притч") // Урало-алтайские исследования. 2020. № 4 (39). С. 24-40.

Музраева Д.Н. Тибето-монгольская повествовательная литература XVII–XVIII вв. (Переводные письменные памятники на монгольском и ойратском языках). Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“», 2013. 150 с.

Мулаева Н. М., Бачаева С. Е. Архаизмы, историзмы и религиозная лексика в калмыцком языке (на материале романа А. Бадмаева «Арнзлын гүүдл») // Монголоведение. Вып. 5. Элиста: КИГИ РАН, 2011. С. 222–229.

Нарайан Р.К. Боги, демоны, другие. / Пер. с англ. Ю.С. Родман; отв. ред. А.Я. Сыркин. М.: Наука, 1975. С. 22–31.

Неклюдов С.Ю. Почему мифы разных народов похожи // URL: <https://arzamas.academy/materials/123> (дата обращения: 04.05.2023).

Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд. М.: Индрик, 2019. 519 с.

Ни. Басанг (Нимэн Басң) Нимэн Басң болн түүнд бээсн хуучна номуд (Ни. Басанг и его коллекция старинных книг) // Хан Тенгр. Үрмч: Шинжэнгин ардын кевллин хора, 1984. № 2. X. 1–3.

Новеллино / Перевод И.А. Соколовой; издание подготовили М.Л. Андреев, И.А. Соколова; отв. ред. Р.И. Хлодовский. М.: Наука, 1984. 320 с.

Новик Е.С. Система персонажей русской волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001. С. 122-162.

Номинханов Ц.-Д. Материалы к изучению истории калмыцкого языка. М.: Наука, 1975. 325 с.

Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повести о Багамай-хатун»). Факсимиле рукописей. Исследование, транслитерация, перевод с ойратского, комментарии Б. А. Бичеева. Элиста: КИГИ РАН, 2013. 284 с.

Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повести о Нарану Герел»). Факсимиле рукописи. Исследование, транслитерация, перевод с ойратского, комментарии Б. А. Бичеева. Улан-Батор: ИЯЛ АНМ, 2014. 254 с.

Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повести о Нарану Герел»). Факсимиле рукописи / Издание текста, исследование, перевод с ойратского, транслитерация, комментарии Б. А. Бичеева. Элиста: КИГИ РАН, 2013. 248 с.

Ойратская версия «Истории Гусю-ламы». Факсимиле рукописи. Исследование, транслитерация, перевод с ойратского, комментарии А. Г. Сазыкина и Б. А. Бичеева. СПб.: ИВ РАН, 2017. 212 с.

Ойратская версия «Истории о Молон-тойне». Факсимиле рукописи / Издание текста, введение, перевод с ойратского, транслитерация, комментарий и приложения Н.С.Яхонтовой. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1999. 200 с.

Ойратская версия «Истории Унэкер Торликту-хана». Факсимиле рукописи. Исследование, транслитерация, перевод с ойратского, комментарий Б. А. Бичеева. Элиста: КалмНЦ РАН, 2018. 486 с.

Ойратская версия «Истории Чойджид-рагини». Факсимиле рукописей. Исследование, транслитерация, перевод с ойратского, комментарий Б. А. Бичеева. Элиста: КалмНЦ РАН, 2018. 399 с.

Ойратская версия сборника рассказов «О пользе “Ваджраччхедики”». Факсимиле рукописей [Текст] / исслед., транслит., пер. с ойрат., коммент. Б.А. Бичеева, М. А. Лиджиева. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2019. 198 с.

Ойратский словарь поэтических выражений / факсимиле рукописи, транслитерация, введение, перевод с ойратского, словарь с комментариями, приложения Н. С. Яхонтовой. М.: Восточная литература, 2010. 615 с.

Омакаева Э.У. Из истории изучения письменной традиции ойратов Монголии / калмыков и образцы письменности монголоязычных народов (по материалам экспедиции 2014 г.) // Мир Науки. 2014. Вып. 4. URL: <https://mir-nauki.com/PDF/23FILMN414.pdf> (дата обращения 10.10.2023)

Омакаева Э.У., Корнеев Г.Б. Буддийская терминология «Ламрима» Цонкапы: тибетский оригинал и ойратский перевод (к постановке проблемы) // Кочевая цивилизация: исторические исследования. 2023. №3. С. 113-120.

Орлова К.В. Ойратская версия "Комментария к "Книге примеров, собранию драгоценностей": дис. ... канд. филол. наук. Ленинград, 1991. 150 с.

Орлова К.В. Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии. Бюллетень Общества востоковедов. Вып. 5. М., 2002. 85 с. (Бюллетень Общества востоковедов. Вып. 5)

Осипов Ю.М. Литературы Индокитая: Жанры, сюжеты, памятники. Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1980. 280 с.

Отчет Номто Очирова. Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы астраханских калмыков // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1913. Сер. II. № 2. С. 78–91.

Очрин Намжл Мини хадһлсн сурвлж бичгин таньцулһ (О моей коллекции письменных памятников на ойратском письме) // Шинжэнгин өөлдчүдин заң-үүл (О традициях олётгов Синьцзяна). Урмч: Шинжэнгин шинжлх ухан техник мергжлин кевллин хора, 2011. С. 614–641.

Панчатантра / пер. с санскрита, предисл., примеч. и прил. А. Я. Сыркина. — 4-е изд., испр. и доп. М.: Наука — Восточная литература, 2020. 414 с

Парфинович Ю.М. Введение // Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / Пер. с тиб., введ. и коммент. Ю. М. Парфионовича. М.: Наука, 1978. С. 8-19.

Пасечный Ю.Д. Признак персонажа и оппозиция как фактор, определяющий полифункциональность персонажа волшебной сказки // Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. Выпуск IV. Народная культура и проблемы ее изучения. Воронеж: ВГУ, 2006. [Электронный ресурс]. URL: http://folk.phil.vsu.ru/publ/sborniki/afanasiev_sb4/pasechniy.pdf (дата обращения: 29.03.2023).

Повесть-наказ Цаган Дара-эхэ («Повесть о Нарану Гэрэл»). Факсимиле рукописи. Исследование, транслитерация, перевод с ойратского, комментарии А. Г. Сазыкина. СПб.: ИВР РАН, 2015. 238 с.

Позднеев А.М. Калмыцкая хрестоматия для чтения в старших классах калмыцких народных школ, составленная А. Позднеевым, членом совета министра народного просвещения, профессором и директором курсов востоковедения при Обществе востоковедения. Изд. 2-е, исп. и доп. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1907. [3], IV, 195 с.

Позднеев А.М. Калмыцко-русский словарь в пособие к изучению русского языка в калмыцких начальных школах. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1911. 306 с.

Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями его последнего к народу. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1887. 492 с.

Попов А. В. Краткие замечания о приволжских калмыках // Журнал Министерства народного просвещения. 1839. Ч. XXII. Отдел II. С. 17–46.

Попов А.В. Грамматика калмыцкого языка, сочиненная Александром Поповым, ординарного профессора монгольского языка при Казанском университете... Казань: Казанск. ун-т, 1847. 392 с.

Поспелов Г.Н. Введение в литературоведение: учеб. для филол. спец. ун-тов. М.: Высшая школа, 1988. 528 с.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. 2-е изд. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 2005. 1026 с.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: Ленинградского государственного ордена Ленина университета, 1946. 340 с.

Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. Ленинград: Academia, 1928. 152 с.

Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001. 192 с.

Пропп В.Я. Русский героически эпос. Ленинград: изд-во Ленингр. ун-та, 1955. 552 с.

Путилов Б.Н. Древняя Русь в лицах: боги, герои, люди. СПб.: Азбука, 2000. 368 с.

Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. Санкт-Петербург: Наука, 1994. 237 с.

Пыпин А. Н. История русской этнографии. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1891. Т. 2. С. 423–427.

Пюрбеев Г. Ц. Хальмгудын заңшалта бээцин тээлвр толь. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1996. 176 с.

Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов / В.В. Бартольд. М.: Восточная литература РАН, 2002. 757 с.

Раднабхадра Лунный свет. История рабджам Зая-пандиты / Факсимиле рукописи, пер. с ойрат. Г. Н. Румянцева и А. Г. Сазыкина. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 176 с.

Рассказ о волшебстве / Пер. Б.Я. Владимирцова // Восток. Кн. 2. М.; СПб.: Всемирная литература, 1923. С. 55–57.

Религии Китая. Хрестоматия / Составитель Е.А.Торчинов. Авторы Е.А.Торчинов, М.Е.Ермаков, М.Е.Кравцова, К.Ю.Солонин. СПб.: «Евразия», 2001. 512 с.

Рерих Ю. Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. 1. М.: Наука, 1981. 377 с.

Рерих Ю.Н. История Средней Азии. В 3 т. Т. II. М.: Международный Центр Рерихов, 2007. [Электронный ресурс]. URL: <https://etikavomne.ru/trydu-rerihov/gn-rerih/istoriya-srednej-azii/istoriya-srednej-azii-ch-4> (дата обращения: 06.06.2023)

Рифтин Б.Л. Типология и взаимосвязи средневековых литератур // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М.: Наука – Главная редакция восточной литературы, 1974. С. 68–113.

Савицкий Л.С. О некоторых особенностях тибетской литературы XIV–XVI вв. // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М.: Наука – Главная редакция восточной литературы, 1969. С. 223–232.

Савицкий Л.С. Тибетский апокрифический сборник «Книга секты Кадан-па» (кадан-легбан) и время его написания // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Ленинград: Ленинградское отделение Института народов Азии, 1965. С. 11–12.

Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. 1–3. М.: Восточная литература, 1988, 2001, 2003.

Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии Наук СССР. Т. I / Отв. ред. Д. Кара. М.: Наука ГРВЛ, 1988. 508 с.

Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Российской академии наук. Том II. Ответственный редактор Д.Кара. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 415 с.

Сазыкин А.Г. Рукописная книга в истории культуры монгольских народов // Рукописная книга в культуре народов Востока (Очерки). Книга вторая. М.: Наука, 1988. С. 423-464.

Сазыкин А.Г. Сюжет «видений ада» в монгольской литературе XVII – нач. XX века // Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии. Информационный бюллетень. Вып. 8. М.: Наука. 1985. С. 62-69.

Самдан З.Б. Индийские сюжеты в эпической и сказочно-мифологической традиции тувинцев. Азиатские исследования: история и современность. 2022. № 3 (3). С. 70–80.

Самодева Необычайные похождения царевича Нараваханадатты. Перевод с санскр., послесловие и примечание И.Д. Серебрякова. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1972. С. 270-273

Седклин күр. Элст: Хальмг дегтр харнач, 1960. 86 х.

Сказание о Сери Раме: Индонезийская Рамаяна / пер. с индонез., предисл. и примеч. Л. А. Мерварт. М.: Изд-во вост. лит., 1961. 294 с.

Словарь литературоведческих терминов. Автор-составитель С.П. Белокурова. 2005. Электронная версия. URL: <http://grammar.ru/LIT> (дата посещения: 10.02.2024).

Словарь литературоведческих терминов. Ред.-сост.: Л. И. Тимофеев и С.В. Тураев. М.: Просвещение, 1974. 509 с.

Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Ленинград: Наука, 1979. 112 с.

Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / Пер. с тиб., введ. и коммент. Ю. М. Парфионовича. М.: Наука, 1978. 326 с.

Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / Пер. с тиб., введ. и коммент. Ю. М. Парфионовича. 2-е изд. М.: Вост. лит., 2002.

Сухих С.И. Историческая поэтика А.Н.Веселовского. Из лекций по истории русского литературоведения. Нижний Новгород: Издательство «КиТиздат», 2001. 120 с.

Сүхбаатар О. Монгол хэлний харь үгын толь. Улаанбаатар: Монгол Улсын Шинжлэх Ухааны Академи, Хэл Зохиолын Хүрээлэн, 1999. 273 с.

Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика: Учеб. пособие / вступ. статья Н.Д. Тамарченко; Комм. С.Н. Бройтмана при участии Н.Д. Тамарченко. М.: Аспект Пресс, 2002. 334 с.

Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М.: Индрик, 1997. 456 с.

Төмөртоого Д. Монгол хэлний үгийн гаралын тайлбар толь (Этимологический словарь монгольского языка). Улаанбаатар: Адмон Принт, 2018б. 445 с.

Төмөртоого Д. Монгол хэлэнд орсон гадаад үгийн хураангуй тайлбар толь (Краткий толковый словарь заимствованных слов монгольского языка). Улаанбаатар: Адмон Принт, 2018а. 199 с.

Тридцать четвертое, и последнее, присуждение учрежденных П.Н. Демидовым наград. 25 июня 1865 года. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1866. 408 с.

Успенский В. Л. Краткая история формирования калмыцкого фонда Восточного отдела Научной библиотеки Санкт-Петербургского университета // Монголоведение. 2024. Т. 16. № 1. С. 126–141.

Успенский В.Л. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Санкт-Петербургский университет от А. В. Попова // Mongolica-VII: Сб. ст. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. С. 83-86.

Успенский В.Л. Монгольские, ойратские и тибетские рукописи и ксилографы, поступившее в Санкт-Петербургский университет от А. М. Позднеева // Mongolica-VI: Сб. ст. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 83-86.

Успенский В.Л. Ойратские рукописи, поступившие в Санкт-Петербургский университет от К.Ф.Голстунского // *Mongolica-V*. Посвящается К.Ф.Голстунскому. Составитель И.В.Кульганек. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2001. С. 18-20.

Ученые-исследователи Калмыкии (XVII — начало XX вв.): Библиографический указатель / Сост. и предисл. П.Э. Алексеевой и Л.Ю. Ланцановой. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2006. 251 с.

Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Т. 1: Гл. I-XXXIX / Пер. с англ. М. Рыклина. М.: ТЕРРА—Книжный клуб, 2001. 528 с.

Хабдаева А.К. Принципы монашества в традиции китайского буддизма // *Вестник бурятского государственного университета*. 2013. № 14. С. 204-207.

Хазагеров Г.Г., Лобанов И.Б. Основы теории литературы: учебник. Ростов-на-Дону: Феникс, 2009. 320 с.

Хализев В.Е. Теория литературы. М.: Высшая школа, 1999. 398 с.

Хамаганова Е.А. Некоторые аспекты текстологического анализа комментария "dpe-chos" // Перевод. Язык. Культура. Материалы VIII международной научно-практической конференц. Отв. редактор Е.В. Дворецкая. 2017. С. 145-152.

Хамаганова Е.А. Сборник «Драгоценные четки» и его место в средневековой тибетской литературе // *Mongolica-IV*: Сб. ст. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. С. 48-52.

Хамаганова Е.А. Сборник «Драгоценные четки» и его место в тибетской литературе: дис. ... канд. филол. наук. Ленинград, 1986. 152 с.

Хохлова Л.В. К композиции палийских джатак // *Классическая литература Востока*: Сб. статей. М.: Наука, 1972, с. 105-114.

ХТ I — Хальмг туульс. I боть / барт белдснь Саңһжин Б., Саңһан Л. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1961. 220 х.

ХТ II — Хальмг туульс. II боть. Манжин Санжас бичж авснь Бембән Ш. — Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1968. 264 х.

ХТ IV — Хальмг туульс. IV боть / барт белдснь Б. Б. Оконов, Е. Д. Мучкинова. Элст: Хальмг дегтр харгач, 1974. 274 х.

Хутагт судрын аймгийн эрхт хаан дээд Алтан Гэрэл Их хөлгөний судар оршвой. Огторгуйн Далайн орчуулгын цоморлог. (Сутра Махаяны, именуемая “Святая, Царь силы наивысших сутр Золотого света” (“Сутра Золотого света”)). Собрание переводов Огторгуйн Далая. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг: 2023. 152 с.

Цендина А. Д. Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына» // *Mongolica V*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 54–74.

Цендина А.Д. Монгольская новеллистика XVII-XIX вв. и индо-тибетские повествовательные традиции: дис. ... канд. филол. наук. М., 1984. 174 с.

Цендина А.Д. О дидактической литературе монголов (XIII — середина XX века) // *Mongolica-XI*. СПб.: ИВР РАН, 2013. С. 73-84.

Цендина А.Д. Термины тууль, тууж, туух, улгэр, домог, намтар, цадиг, судар, шастир в старой монгольской литературе // Монгольский сборник: тексты и контексты. Сер. “*Orientalia et Classica: труды Института восточных культур и античности*”. Вып. 54. Редколлегия: Н. П. Гринцер, Л. Е. Коган, Б. М. Никольский, М. А. Русанов, Н. Ю. Чалисова, П. П. Шкаренков; составитель А. Д. Цендина. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2015. С. 7-29.

Чже Цонкапа Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения («Средний Ламрим»); пер. с тиб. А. Кугявичуса; науч. и общ. ред. А.Герентьев. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2016. 656 с.

Чжу Юйцунь Миньцзянь шэньхуа цюаньцзу (Полное собрание волшебных сказок). Шанхай, 1933.

Чуматов В.О. Старописьменные памятники КНИИ ИФЭ // Монголоведные исследования. Элиста: КНИИ ИФЭ, 1983. С. 116-131.

Шагдарова Д.Л. Буддийская лексика и терминология, и проблема их перевода // Филологические науки. вопросы теории и практики. 2016. № 3(57). Ч. 1. С. 192-195.

Шайтанов И. О. Историческая поэтика А. Н. Веселовского: сравнительный метод // Знание. Понимание. Умение. 2007. № 3. С. 170–175.

Эрдэмт М. Sinjiyang-un Ili-yin qasaγ ündüsüten-ü öbertegen jasaqu juu-yin ögeled mongγolčud-un qadaγalaγu bayiy-a mongγol qaγučin nom bičig-ün qarčay. Begejing-ün di sin keblekü üyiledbüri keblebe. 2009. 209 q (Список монгольских рукописей Или-Казахской автономной области СУАР КНР). Пекин, Издательство «Ди-Син», 2009. 209 с.

Яхонтова Н.С. Влияние тибетского языка на синтаксис ойратских переводов // *Mongolica*. М.: Наука, ГРВЛ, 1986. С. 113–117.

Яхонтова Н.С. Ойратские рукописи и ксилографы в собрании Института восточных рукописей РАН // Мир «ясного письма»: сборник научных статей. Элиста: КИГИ РАН, 2014. С. 5–26.

Яхонтова Н.С. Ойратский литературный язык XVII века (по материалам «Сутры Золотого блеска»). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ленинград, 1983. 16 с.

Яхонтова Н.С. Ойратский литературный язык XVII века / Ответственный редактор В.М.Алпатов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. 152 с.

Antti Aarne. *The Types of the Folk-Tale a Classification and Bibliography* / translated and enlarged by Stith Thompson. New York: Burt Franklin, 279 p.

Āryaśūra. *Jātakamālā: The Marvelous Companion: Life Stories of the Buddha*. Tibetan Translation Series. Berkeley: Dharma Publishing, 1983. 359 p.

Behm A. J. *The Eschatology of the Jatakas* // *Numen*. Leiden, 1971. Vol. 18. Fasc. 1. P. 30-44

Benfey T. *Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen*. Leipzig: Brockhaus, 1859. Vol. 1. 611 p.

Bergmann B. Nomadische Streifereien unter Kalmucken. Band II. Riga, 1804-1805. S. 247–351.

Bhattacharya A. Oral tradition of the Rāmāyana in Bengal // The Ramayana tradition in Asia. Edited by V. Raghava. New Delhi: Sahitya Akademi, 1980. P. 614-616.

Bödker L. Indian animal tales. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia. Academia scientiarum fennica, 1957. 144 p.

Burnouf E. Introduction à l'histoire du buddhisme Indien. Tome Premier. Paris: Imprimerie Royale, 1844. 649 p.

Burnouf E. Introduction à l'histoire du Buddhism Indian. Paris: Maisonneuve et c-ie libraires-éditeurs, 1876. 587 p.

Chavannes E. Cinq cents Contes et Apologues extraits du trpitaka Chinois et Traduits en Français by Edouard Chavannes. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1962. Vol. I—IV.

Chutiwongs N. On the Jātaka Reliefs at Cula Pathon Cetiya // Journal of the Siam Society. 1978. Vol. 66. Part 1. P. 133–151.

Cowell E. B. The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births [Electronic resource] // Transl. from the Pāli by Various Hands under the Editorship of Prof. E. B. Cowell. Vol. 1—6 (and Index). Cambridge, 1901. Access mode: <https://sacred-texts.com/bud/j4/index.htm> (accessed 15.05.2023).

Csoma de Körös A. Analytis of the Sher-Chin-P'hal-Ch'hen-Dkon-Tse'gs-Do-Dé-Nyàng-Dàs and Gyut. Being the 2nd, 3rd, 4th, 5th, 6th and 7th divisions of the Tibetan work, entitled the Kah-Gyur // Asiatic Researches. № XX, Part II. 1839. P. 393–552.

Damdinsürüng Če. Mongyol uran jokiya-un degeji jayun bilig orušibai (Сто образцов монгольской литературы) // Corpus Scriptorum Mongolorum. 1959. Vol. XIV. Fasc. 2. 599 p.

De Rachewiltz, Igor, Li Narangoa. Joro's Youth: The First Part of the Mongolian Epic of Geser Khan. Australia: ANU Press, 2017. 97 p.

Der Weise und der Thor. Aus dem tibetischen uebersetzt und mit dem originaltexte herausgegeben von I. J. Schmidt. Zweiter theil, die übersetzung. Auf Verfügung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. St. Petersburg: bei W. Gräff's Erben. — Leipzig, bei Leopold Voss, 1843. 404 s.

Dr. S. Shankar Raju Naidu a Comparative Study of Kamba Ramayanam and Tulasi Ramayan. Madras: University of Madras, 1971. P. 13. (всего 594 p.). URL: <https://archive.org/details/dli>

Feer M. French translation of the Avadānaçataka. Annales du Musee Guimet. 1891. Vol. XVIII.

Feer M. Léon. “Le Karma-Çataka.” // Journal Asiatique. 1901. Vol. 17. P. 53-100; 257-384; 410-486.

Feer M.L. Etudes bouddhiques. Le livre des cent legendes (Avadana-çataka). // Journal Asiatique Ou Recueil De Memoires (septieme Serie Tome.14). 1879. P. 141-189.

Feer M.L. Les Avadanas Jatakas // Journal Asiatique Ou Recueil De Memoires. 1884. Tom IV. Paris: A l'imprimerie nationale. P. 332-369.

Folk Tales from China. Peking: Foreign languages press, 1957. 151 p.

Forke A. Die indischen Märchen und ihre Bedeutung für die vergleichende Märchenforschung. Berlin: K. Curtius, 1911. 77 p.

Foucher A. Les vies antérieures du Bouddha., Paris: Payot 1955. 383 p.

Garrett Jones J. Tales and Teachings of the Buddha: the Ja taka Stories in Relation to the Pa li Canon. London: George Allen-Unwin (Publishers) Ltd., 1979.

Gerelmaa G. Brief Catalogue of Oirat Manuscripts kept by Institute of Language and Literature. Vol. III. by G. Gerelmaa. Ulaanbaatar: Соёмбо принтинг. 2005. 270 p.

Gilmour J. Among the Mongols. London, Religious Tract Society, 1883. 383 p. URL: <https://archive.org/details/amongmongols00gilm/page/n13/mode/2up> (дата обращения: 02.02.2024).

Godakumbura C. E. The Rāmāyana. A Version of Rama Story from Ceylon // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1946. No. 1. P. 14–22.

Jong J. W. de. An old Tibetan Version of the Ramāyāna // T'oung Pao. 1972. Vol. 58. P. 190—202.

Karmaśataka // Degé Kangyur, vol. 73 (mdo sde, ha), листы 1.b–309.a и vol. 74 (mdo sde, a), листы 1.b–128.b. URL: <https://read.84000.co/translation/toh340> (дата обращения: 06.06.2023).

Köhler R. Kleinere Schriften zur Märchenforschung. Weimar: Verlag von Emil Felber, 1898. 608 p.

Life of the Buddha and the early history of his order. Derived from Tibetan works in the bkah-hgyur and bstan-hgyur. Followed by notices on the early history of Tibet and Khotan. Translated by W. Woodville Rockhill second secretary u. s. legation in China. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd Broadway house, 68-74. Carter lane, E.C. and 25 Museum Street, W.C. 273 p.

Lörincz Laszlo Mongolische Märchentypen. Budapest: Akademiai Kiado, 1979. 428 p.

Obermiller E., trans. The History of Buddhism in India and Tibet by Bu Ston (Chos-ḥbyung). Materialien zur Kunde des Buddhismus 13. Heidelberg: Institut für Buddhismus-Kunde, 1932. 231 p.

Ohnuma R. The Gift of the Body and the Gift of Dharma // History of Religions. 1998. Vol. 37. N 4. P. 323-359.

Payutto P.A. The Pali Canon: What a Buddhist Must Know. Translated into English by Dr. Somseen Chanawangsa, 2004. 71 p.

Ramayana: Masterpiece of Thai Literature Retold from the Original Version: The Story Was Also Depicted in Frescoes on the Walls of the Temple of the Emerald Buddha in the Grand Palace of Bangkok / written by King Rama I of Siam. Bangkok: Chalermnit, 1982. P. 90–92.

Rasiyan-u dusul-un mongyol töbed tayilbury (Монгольские и тибетские комментарии к «Капле нектара») / ed. Ts. Damdinsuren // Corpus Scriptorum Mongolorum. 1964. T. III.

Rockhill W.W. Tibetan Buddhist Birth-Stories: Extracts and Translations from the Kandjur // Journal American oriental society. Ed. by Ch.R. Lanman and G.F. Moore. Vol. 18. First half. New Haven: Yale University, 1897. P. 1-14.

Sacred Books of Buddhists / Tr. by Various Oriental Scholars and Ed. by T. W. Rhys Davids. Vol. 3. London, 1910-1921. P. 59-76.

Šagdarsüren, Ce. Le Damamūkonāmasūtra: Texte mongol du Toyin Guiši. Budapest: Akad. Kiado, 1989. XVIII, 469 p. (Monumenta linguae mongolicae collecta. 10).

Sarkar Sadhanchandra. A Study on the Jātakas and the Avadānas: Critical and Comparative. Vol. 1. Calcutta: Saraswat Library, 1981. 477 p.

Sazykin A. A Mongolian Manuscript ‘Sungdui’ // Manuscripta Orientalia. Vol. 5, No 3, September 1999. P. 62-69.

Sazykin A. The Message of the Three Sacred Mongol Lamas // Manuscripta Orientalia. Vol. 7, No 4, December 2001. P. 5-11.

Schlagintweit E. Buddhism in Tíbet Illustrated by Literary Documents and Objects of Religious Worship. With an Account of the Buddhist Systems Preceding it in India. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1863. 403 p.

Skilling, Peter “Eṣā Agrā: Images of Nuns in (Mūla-)Sarvāstivādin Literature.” Journal of the International Association of Buddhist Studies 24. 2001, no. 2. P. 135–56.

Speyer J.S. Avadānaçataka a century of edifying tales. Belonging to the Hīnayāna. Sant Petersburg: Imprimerie de l’Académie Impériale des sciences, 1902. 238 p. URL: <http://www.orientalstudies.ru/rus/index> (дата обращения: 04.07.2023).

Stein Lisa and Ngawang Zangpo (trs.). Butön’s History of Buddhism in India and its Spread to Tibet: A Treasury of Priceless Scripture. Boston: Snow Lion, 2013. 464 p.

Suzuki T. The Tibetan Tripitaka. Tokio: Peking edition. 1962. 1166 p.

The Gatakamala or Garland of Birth-Stories by Arya Sura. Translated from the Sanskrit by J. S. Speyer. SBB 1. London 1895. 350 p.

The History of Buddhism in India and Tibet / by Bu-ston; translated from Tibetan by E. Obermiller. Heidelberg: Institut für Buddhismus-Kunde. Reprinted Delhi: Sri Satguru Publications, 1986. 231 p.

The Jataka or Stories of the Buddha's former births. Translated from the pali by various hands. Under the editorship of professor E. B. Cowell. Vol. I. Cambridge: at the university press, 1895. 324 p.

The Jataka or Stories of the Buddha's former births. Translated from the pali by various hands. Under the editorship of professor E. B. Cowell. Vol. IV. Cambridge: at the university press, 1901. 334 p.

The Jataka or Stories of the Buddha's former births. Translated from the pali by various hands. Under the editorship of professor E. B. Cowell. Vol. III. Cambridge: at the university press, 1897. 328 p.

The Jataka or Stories of the Buddha's former births. Translated from the pali by various hands. Under the editorship of professor E. B. Cowell. Vol. VI. Cambridge: at the university press, 1907. 314 p.

The Jātakamālā or Garland of Birth Stories by Āryasūra / translated from Sanskrit by J. S. Speyer. Oxford. Oxford University Press Warehouse. 1895. 350 p.

The Kāshmiri Rāmāyana / Ed. By G.A. Grierson. Calcutta: Published by the Asiatic Society of Bengal, and printed by P. Knight, Baptist Mission Press. 1930. 139 p.

The Ramayana of Valmiki / translated by Hari Prasad Shastri. London: Shanti Sadan, 1952. Vol. 2. 708 p.

Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature. Vol. 1–7. Bloomington: Indiana University, 1955–1958.

Tibetan tales, derived from Indian sources. Translated from the Tibetan of the Kan-Gyur by F. Anton von Schiefner. Done into English from the German, with an

introduction by W.R.S. Ralston. London: Kegan Paul, Trench, Teubner & CO. L-t-d Dryden house, Gerrard street, W., 1906. 368 p.

Tsetsemunkh Index of Mongolian folk story type and motif (SM Classification system). Vol. 1-2. Pekin: national publishing house of China. 2020.

Uspensky V.L. Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Compiled by V. L. Uspensky. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA). (University of Tokyo Press Production Centre), 2001. 529 p.

Weber A. Indische Studien. Berlin: Leipzig, 1849–1878.

Winternitz M. Geschichte der Indischen Litteratur. Bd. 2. Leipzig: Amelangs, 1913. 405 p.

Williams Paul. Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations. Routledge, 2008. 456 p.

Приложение

Условные обозначения

- = переносы в тексте
____ (нижнее подчеркивание) вставки пропусков (на полях рукописи)
= перенос слова на другую строку в тексте

Сказание нектарного Учения¹⁹⁶

Транслитерация

(1a) Aršani nomiin touji.

(16) Dedü blamai nuγud-tu mörgömü.

1.¹⁹⁷ Nomiin züqtü bereke xatuǰal üüldüqsen tuuǰi ünü: urdu nöqcüqsen caqtu Va ra na sei kemeküi abaxu balǰad bui: tüündü Sayin Düürsen kemēküi xan ed jiryalung-luyai tögö=söqsen: aimiten nu=γudtu kübüün mitü ene=raltü: negendü: uüskülüng kemeküi kübüün bui. Tere caqtu tere xan-du dedü nomdu süü=züq: törön kü nöküü nuγud-tu nom uüzuleqčigi eri kemen ügüüleqsendü kü nöküü nuγudcu: züq bükündü dedü nom uüzuleqči ese olad dedü nom xamǰai-
ece erebücü oluduqsan ügei: kemen ögüleqsendü teged tere xan küsel xangǰaqči jindimani ere=deni: ilyuqsan belgetin uzurtü uyuǰi dēdü nom kendü bui. Küsel xangǰaqči jindimani eredini ögön üüledmü: kemen xamuq zuüqtü zar ilgebecü dedü nom üüzülüqči ese oluduqsan bui. Tere caqtu tengerin erketü Xurmistan: xani sanai mayud medkin tuldu xor üüzülüqči nigendü xubilji xan- du:: (2a) ögüülebei: yeke töröl=kitü či dēdü nom küsekülē bi sayitur üzüülmüi: kemen ögüüleqsen-dü: xāni sedkil maši bayasči dēdü či nada nom sayitur üzüülün soyirxo: bi biširen čingǰa üyiledü=müyi kemēqsen-dü: xor ögöqči tere inü: urida nada nige idē öq: teged nom üzüülmüi kemēqsen-dü xān idē yuu küse=nei kemēn ögöülebei: tere inü mini ideši-dü daruyida alaqsan bulin maxan cusun kereqtei kemēn ögüüleqsen-dü xāni kübüün zaluu üzüsküleng tögös töüni sonosöd ečigedēn ögüülebei: mini beye öüni töündü öqči ečige buyan-tu nomi sonosun üyiled kemēn ögüüleqsen-dü: tere xān ǰaqca kübüüni xayıran ügei dēdü nom küseküyın tulada ögöqseni: xor ögöqči tere (26) kübüüni üye gešöün xamugi tasuçin idebei: cusun noγoudi cü uuyād ödöge bi ese čidabai kemēqsen-dü: xān nom küseküyın tula culudun xatuni ögöqseni uridu metü üyiledēd: odö čini beye-yi idemüi kemēqsen-dü: xān ögüülebei: urida nada nigeni üzüül: teged bi beyebēn xayıran ügei ögömoi kemēn tangǰariq=labia: tegēd xor ögöqči ene nom üzüülbei: xayıratai bükün-dü ǰasalang törökü: xayırtai bükün-dü ayul törökü: ayul bükün-ēce teyin getülü=qsen noγoud: ǰasalang-ēce nöqči=külē xamiǰa ayuuxu: kemen nomloxui-du: xān maši bayasči öbörıyın beye xayıral ügei ögöqsen-yēr: tenggerıyın erketü sedkil bišireǰi: kübüün kigēd xatuni cü üküülül ügei kötölji irēd xān-du ögüülebei yeke törölkitü maši sayın sayın: kicēnggüyın zemseq batudxa üyiled ötör ilerkei duususan burxan bolxu boluyu: kemēn zarlıq bolboi: tere cagıyın xān tere İlayun Tögösöqsen bi mön: kübüün inü Ananda mön: xatun inu Aldar Bariqči eke mön: (3a) bi nom küseküyın tula xatuǰıl tere metü üyiledül=ei: kemēn zarlıq bolöd: tö=gönçilen nom üyiledüqči noγoud nomiin züqtü xat=uǰıl üyiledküi-dü angxorun abun üyiledkü bui::

2. Burxan kigēd bodhi sadv xamuq-tu mörgömüi: ödögē Burxani zarlıq-ēce boluqsan xara caǰan üyileyın üre bolbosuraqsan-ēce itege=küyın tula: urida boloqsani uçır kir-bēr biçin üyiledümüi suduriyın ayımaq Zoün üyiletü-ēce: Burxan yertüncüdü ödö bolun suuxui caq-tu

¹⁹⁶ Список I — «Aršāni nomiin tuuǰi» // Рукописный фонд Института восточных рукописей РАН. Ф. 247 (Позднеева). Шифр С 197. 64 л.

¹⁹⁷ Нумерация указывает номер рассказов (№ 1-64). Они нами расставлены для удобства.

öqli=güyin ezen nige bayan kümün-ēce sayin dürsütei nige kübüün törön: tere kübüün nādun üyiledküi-du ücükün ölöqçin kiçiq nigeni abaçi (3b) irēd tejqsen-dü: terši üzekülē zuuxu dotōdiin dgeslong-gi üzekülē ergin üyiledçi barasun üyiledümüi: Burxan nököd selte-bēr yertüncüdü caq örgö=ljide ayiladudaq tere caq-tu Şariin Kübüün geriin ezen töüni nököd selteşi nomoyodxoloyoin caq-tu kürüqseni ayiladād töündü ödö boloqsan caq-tu kiçiq tere üzēd dergede odöd kelen-yēr dolön üyiledçi şarban erkin üyile=dküyigi üzēd: geriin kümün noyoud γayixaǰi (n)oxoi cü ene metü süzüq=lekü yoson ayan γayixamşıqtai kemeledēd kümün bida cü ene metü yuun-du ülü üyiledkü bui kemēn sedkiǰi gertēn zalād: kündülel üyiledüqsen-dü geriyin kümün noyoudtu yambar metü üzen bişilyal üyiledekü kereqtei kemēbei: om ha bodi inu Burxan aγayiltadu suumui kemēgēd zula zalan takil örgön siddhi ubadis ayiladxan üyiledkü mön kemēn tere xoyor ülü zokicon Burxan-ēce asaqxui-du Burxani zarliq-ēce ödöge Burxani nomiyn beye teyin ariuluqsani tula öbörüin sedkil onoqsa-ēce imaqta bolxu mön öbör busud-ēce zalxui duralaqçid inu (4a) tosu küsen xoyori elesü moyolcoqlaxu-luyā adali bui kemēn zarliq bolboi: teyimiin tula nom üyiledüqçi noyoud öbörüin sedkil-ēce nomiin beye uruxuyigi onon üyiledkü kereqtei bui::

3. Basa urida caq-tu xoyor kübüün zokicon yeke inaqraqsan bui: tere xoyor busu oron-du tusār aqsan: nige caq-tu nigen inü üküküi sonosöd amidu nige ni yeke γasalang üyiledçi eke eçige-dü odöd eyin kemēn ögüülebe: mini nököd üküqsen ünen buyu kemēn γasalun üyiledü=qsen-dü: töüni eçige eke ögül=bei: zayān açi üreyin üyilebēr orçilang-du ergiküi-dü: teri=ün-dü bi ire kemēn ese üyile=dülei: zabsar-tu bi suu kemēn ese üyiledülei: ecüs-tü od kemēn bi ese üyiledülei (4b) maxmudiin coqço öbörüin oron-du tarxaxui-du töün-dü γasalang ken üyile=dekü kemēbei: basa tere töüni nayijinar=iin tende odöd: mini inaq nököd çini ire tere üküqsen bui kemēged γasalang üyiledüqsen-dü: nayijinar ögüülebei: cādu uulayin xabırγa=duki modon kigēd: nādu uulayin xabırγaduki modon xoyor iyiqşi çinaqşi tüşilceqsen bui: teriündü uruxui-du tusār uryuqsan bui: zabsar-tu tüşiceqseni tödü=ken bui: ödöge ecüs-tü unuxui-du tusār odxu mön: töün-dü γaslang üyiledkü mungxaq mön kemēqsen-du tegēd tere cü zobolong-ēce xayacan inaq amaraq töröl saduni barildulya tödöiken medēd orçilanggiin şunuxu-ēce sedkil urbabai: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün nököd töröl noyoudtu tacāl şunul urban üyiledkü kereqtei bui :

4. Urida nöqçiqsen caq-tu Yeke Erketü xān kemēkü nigen bui öqligö-du durtai buyani üyile=yin zarim öüşkedeq bui: töün-luyā tengceküi busu nigen xān (5a) oyon-du ülü baqtaxu yeke ceriqqlen ireqsen-du: Yeke Erketü xān tere eyin kemēn sedkiǰi: bi inü ene nasuni teǰiliyin tedökeni tula kilince üyiledçi ülü çida=mui: ta noyoud töün-dü zalbarin üyilēd kemēged: oi şuyui-du dutān üyiledbei: tegēd eyin kemēn sedkiǰi: moduni dursun-yēr debel üyiledün temesu cu idēn arātan-luyā nököcökü kilbar: yertünçiin çinaduyigi sanan üyiledmüi: xāni sangsariin tulada: alaxu kigēd küliküi ülü üyiledmüi: kemēn zarliq bolboi: töüni xoyino xāni sangsar-ēce oyubēn urbabai: tegēd tere caq-tu töüni nököd noyoud töün-dü oron: xamuq edi cü acarān zalbariqsan-du: busu xān tere Yeke Erketü xān xamiya odoqsan bui: kemēn asaγuqsan-du: γaqcar dutāǰi oi şuyui-du odbo kemēqsen-dü: bayasād xamuq edi cerigiin bātur noyoudtu xubāǰi ögön üyiledēd: tere oroni ezelen soubai: :: tere oroni xadayin nige ulus-tu (5b) yaduu nige birman bui-du kübüün okin olon bui: turangxui zud cü boluqsan-du: üküküi-dü kürüqsseni tula abxui balγad Vāranasadu Yeke Erketü nige xān bui: öröşonggüi-lüge tögösöqsen öqligöi-du durtai töüni dergede odçi ed abumui: kemēged Varanasa-du odoqsan-du: teyimi boluqsani üzēd xān şuyui-du odoqsni sonosçi: tere cü şuyui odoqsni bederiqsan-yēr olöd dergede odçi uçirān ögüüleqsen-dü: tere xān ölön birman töün-dü ündüsün kigēd üreyin temesü öqbei: tegēd asarangγui ügebēr çı yuun-du ireqsen bui: kemēn asaγuqsan-du birman uridaki üge niqtala ögüüleqsen-dü: çı namai şuyui-du xatuuǰil üyiledüqseni ese sonolu ed yuuni cu öqligü ügei kemēqsen-dü: birman ülü bayasun üküdkün γazar-tu unabai:

teged xān tōüni nōrtü usu ösörön tengkebei tegēd birman eyin kemēn: bi xamiya odbocu ideküi ülü olunai: okin kübüüni zobolong cu yeke: öüride zobon üküqsen-ēce ödöge ötör üküqsen cü amur bui kemēged: (6a) öbösöni nige büse bui tōün-yēr küzüü böji üküküi arya üyiledüqseni xān tōüni ayiladçı dergede irēd caqlaşı ügei öröšönggüi öüskebei: tōün-dü eyin kemēn sedkin ene namai kütölkülē ed oldoxu kemēn sedkin birman tōüni alduulun abun tōün-dü zarliq bolboi či ükün bü üyilēd čimdu ed oγo=ulun üyiledümüi: mini xoyor γari arudu čingyada külīd mini dayisun xāni γazartu abun kütölji odči öq čimdu ed-yēr küseqseni ögömüi kemēn zarliq boluqsan-du birman tere čima metü-yi külijji ülü čidmui kemēqsen-du: xān cü ücüüken či xamiya čidamui kemen sedkiyi bi ülü duralxu ügei dam ügei üyiledün külin abči od busu arya ese olboi kemēn zarliq boluqsan-du: tere cü tere metü üyile=dün kötölji dayisun xāni γazar-tu ödoqsani olon kümün üzēd Yeke Erkitü müni tula medēd tede xān-dān ögüleqseni xān cü ülü itegeyi: tere xāni mini üüden-dü abči ire üzeye kemēgēd: öüni cü xamiyā-ēce kütölön irebe kemēqsen-dü: birman ögüülebei: ene čini dayisun müni tula šuyui-ece (6b) kötölön irebei: tere xāni sedkil-dü: xāni beye cü sayin kücün-dü yeke birmani beyēcü turangxai kücü ücüüken öüni cü xamiyā barin čidaxu: ene yeke öröšö=nggüi-bēr öböriin beye külijji öün-dü ögöqsen kemēn medēd: birman-ēce yambār boluqgsani niqta ögüüle kemēn asaγuqsan-du birman cü yambar boluqgsani niqta ögüü=lebei: tegēd tere xān yeke süzüq öüskeyi bodhi-sadv ene metü-du yeke xor üyiledüqsen mini ayan xoxoi kemēn gemšid tōüni külišü tayilun ördu xaršidu zalād arsalang širē-dü suulγan titimi cü xāni terigün-dü zōqlölji či unü yosutu xān mön kemēged: xāni nököd kigēd xamuq edi cü örgöyi küliceliin soyirxol ayilad=xād: tere cü öböriin γazar-tu odboi: tegēd birman-du ali küseqseni cü öqbei: tere cagiin Yeke Erketü xān ödöge bi mön bui kemēn Burxan zarliq bolboi :

5. Basa urida nöqcoqsen nigen caq-tu yelbiči kümün nōsu moyolcoq=lon nudurmiin caq yu erike üyiledči nige oron-du abči odōd: šunul ese urbaqsan nige batu oron (7a) dgeslong-giyin dergede odōd: yeke batu oron ödögēdiin üzeqdel ene yelbi möni tula: ünēn busu ontoγatu mön bui: teyimiγin tula bi inü nige nom üyiledkü bui: surγuliin baqši dgeslong-dü ene yu örgön üyiledemüi: kemēn ögüüleqsen-dü: tende batu oron dgeslong maši bayasči: tōüni gertēn abči ireyi sayin üge ögüülen nige xonini dundur cēyi maxan nige sayin mörin kigēd xubcasu ögōd či xamuq üzeqdeli ünēn busu yelbidü medekü yeke γayixa=mšiqtai: öün-dü nom üyiledekü yeke kereqtei kemēqsen-dü: tere inü möri unun debel ömöšön maxa γanzaγu=lan odboi: tegēd batu oron toyin yu cü yeke bolōd sayin bui kemēn sedkiyi sedkil bayasād abči üzeqsen-dü: dolön moyolcoq nōsun kigēd boq tōsun bolboi: tende batu oron dgeslong yekede kilinglen dörbön šabīn daxuulun odči mörin kigēd xubcasun terigüüteni öq kemēqsen-dü: yelbiči ögüülebei: batu oron dgeslong ta namai gerte yabu kemēn ese üyiledülüü: bi (7b)-inu üzeqdel ene ünēn busu yelbi mön ontuyatu müni tula yu öüni batu oron-du örgön üyiledemüi kemēqsen bui: batuu oroni zarliq-ēce tere mön: eyimü ögüülkü ayan yeke γayixamšiq kemēn ögüülēd mörin kigēd xubcasun terigüüteni ögön üyiledüqsen bui: nigente ögōd xārin bulāxu yosun bui buyu kemēqsen-du: batu oron dgeslong tere zaryu aldayi mörin xubcasun terigüüteni cü aldaqsan bui: teyimiin tula nom üyiledüqči bükün ünēn busuyin üzeqdel-dü ilerkei sunuqsan-yēr ünēn tusa aldaqčid olon bui: teyimiin tula xamuq üzeqdeli ünēn busu-du angxarun abxu kereqtei bui :: ::

6. Basa urida nöqčiqsen caq-tu mingyani kürdü orčiulaqči oqtoryoi kemēkü nige yeke xān dolön züyil erdeni terigüüten ed aγuurasun caqlaşı ügei bui: dörbön tibiin xamuq kümün noyuudi arban xara nüüli urbuulun arban cayān üyileyin mörtü udun nomoyodxadaq bui: tere cü jil büri arban cayān buyani mörtü oruulbacu: amitan tede cü nöülüin züq-tü alduuluqgsani tula: (8a) xāni sedkil-du bi beyē-bēr nomoyo=dxabacu sedkil alyaqsan dayibaluqsan-yēr ödöge ülü nomoyodxamui kemēn sedkīd xān Sümer uulayin belküüsen-dü odōd: ariuluqsan bodi sedkili

bişilyaqsan-yēr xamuq dörbön tibiin kümün noyoud öbör-yēn nomoyodun odboi: tere caq-tu tenggeri noyoud şülük edeni ögüülebei: ayan dolōn züyil erdeni tögösöqsən yeke xāni alimad beyeyin kücü-bēr ese nomoyoduqsani cü: ariulyaq=san bodhi sedkil bişilyaqsan-yēr: amitan busudiyin sedkil nomoyo=duqsan ayan yeke yayixamşıqtai kemēbei: tere metü nom üyiledüqçi noyuud sayin sedkiliin dēre asara=ngyui öröşöngyöi bodhi sedkili bişilyan üyiledekü kereqteyigi nomloboi :: : :

7. Basa urida xān boloqsan caq-tu: olon törölkitöni ezen Esrün kemēkü: Burxan terigüüten-dü takil kündülel caqlaşı ügei üyiledkүүлün bayasxan üyiledüqsən-yēr ödöge nada xamuq-tu örgön kündüleqdekü ene bolboi: (8b) ödöge blama-du bişirel kündülel üyilēd: biyiberen üyiled: takin üyile=dçi: bayasxan üyiledkü bui ::

8. Basa enedkegiin olon xudaldaçi aqlaqtu törön tenüji künesü baran usu ese olon naran-du xalād yabuxu ese meden üküküi-dü kürün zaγasun ele=sün-dü külböriqsən metü kölbörin üyiledün: zarim-inu uyılan: zarim-inu tenggeridü zalbarin üyiledbei: tere caq-tu Burxan-du itegel yabuluqçi nigen bui: tere xamuq-tu eyin kemēn sur=γaǰi: Burxan-du itegemüi: nom-du itege=müi: xuvaraq-tu itegemüi: bidani ayul öün-ēce ibēn soyirxo: kemēqsən-dü: Burxan ayiladād seriün salki tatan öüle xurān xura oruu=luqsan-yēr: tede noyodiin ami cü ibēbei: tere metü sedkiǰi itegel yabuulxu-du kicēküi nomloboi ::

9. Basa enedkeqtü dambuyin oi-du: ulus-tu yeke kiǰiq ebeçin boluq=san-du: yuu üyiledbecü tusa ese boluqsan caq-tu nige ubaşa bui: tere Burxan-du itegel yabulxuyigi mededeq xamuq-tu eyin kemēn suryaǰi Burxan-du mörgömüi: nom-du mörgömöi (9a) xuvaraq-tu mörgömüi: bidni ayul öün-ēce ibēn söyirxo kemēn zalbariqsan-du: Burxan ibēqsən-yēr: xamuq amurliq=san-yēr nom üzüülüqsən-yēr erdem töröböi: teyimiin tula itegel yabuulxui-du kicēn üyiledküye nomloboi ::

10. Basa urida usuni dotorki yasutu melekei nigen-te γadana yabun: zarim-du yasutu xuurai-du yabuxui-du nigen-te yasutu melekei xuurai-du kebtüküi-dü: töüni nige şoryolǰin üzēd: busu noyoudtu ögüülen: tümēn şoryolǰin iren: yasutu melekei töüni cuqlan ideküi-dü bodhi sadvin töüni beye kelberin ese teskü bolbocu sedkil tesçi ülü dayibalun: yasutu melekei sedkil-dü bi usuni dotoro yabun cü çidaxu: şoryolǰin ede nada xorlon ülü çidaxu: amitan ede noyoud üküqsən-ēce bi ükübecü γai ügei: şoryolǰin ede noyoudtu xor ülü üyiledün edeni xangyan üyiledemüi: kemēn sedkiǰi tesün idüüibei: tegēd eyin kemēn yoröl talbibai: ayan buyani ündüsün öün-yēr: bi xamuq yertünçiyin balayigi arilyan oγoto uduridon (9b) üyiledçi xamuq amitan amuyulang-luyā tögösküi boltuyai: ede noyuud cü bi kezē burxan bolxu caq-tu: mini nomiin arşān-yēr xanun üyiledekü boltuyai kemēn yöröl talbibai: tere cagiin yasutu melekei inü ödöge bi mön: tümen şoryo=lǰin tere inü ödöge tümēn tenggeri mön : : teyimiin tula amitani tusa-du öböriin beye cü ögön üyiledekü yeke kereqteyigi nomloboi : :

11. Basa urida caq-tu γō üzüskülengtei nige nayiǰinar bui: töün-dü busu nige nököri sedkil tusun: töün-luyā neyileküi arya-du xān kīgēd erketü olon-du üzüülün olon ed-yēn zōn tere nayiǰinariin nökör-tü abçi odōd bi xolo γazar odunai ene ed terigüüteni tani dergede talbimui kemēn ödöi tödöi xonoq bolōd ed terigüüteni daldalan abun odboi: basa nige caq-tu geriin ezen töün-dü irēd mini olon yeke ed bui kemēqsən-dü: çi ed-yēn öbörön abulai kemēbei: tere küün ögüülebei: bi abuqsan ügei bui: gerçi cü xān terigüülen olon medeqsən bui: kemēgēd abçi odōd erke küçiten-dü (10a) ed tabarān xobāǰi ögōd olon kümü daxuulaǰi odōd geriin ezen tere xoyulayigi külin gindan-du oruulbai: tegēd xamuq edeyigi cü abun oro cü ezelen erke küçiten-dü ed-yēn öqçi bayasun suubai: tegēd nökör töüni maxayini kerçin: xabusuyini suyuçin üküülebei: töüni alaqsan daruyida γō nayiǰinar töüni öböriyin balyasun-du abçi odōd: amtatai idē ögön sauin xubcasu

ömöskēd: sayin nayijinar meden üyilēd: bi nōül kigēd berke üyile üyiledüqsen cü: čini tula üyiledüqsen bui: kemēn ödöge čimdu nökür ügei öün-ēce xoyiši bi nökür bolmui: či mini nayijinar bolun üyilēd: kemēqsen-dü nayijinar ögüülebei ezeni yasun bui atala teyin üyiledkü xamiya bolxu: töüni üküüdel tülen yasuni cü takin üyilēd: čini yambar ögüüleqsen-yēr bolumui: kemēqsen-dü tere cü ene bükün zōb bui kemēn sedkiji töüni yasu üker-tü abči odōd olon modu cuqluulji yeke ɣal šatāɣād yasuni cü tülen üyiledbei: tegēd takiliin yuuman tere küün abxān odoqsani xoyino tere (10b) nayijinar ɣaliin dotoro döülin ɣarayidun unan ükübei: tegēd tere nayijinar tenggeri-dü töröböi: tere muu kümün olon zuun mingyan jil-dü tamu-du töröböi: töüni xoyino olon töröldü aduusuni töröl-dü töröböi: Burxan yēr tüncüdü (yertüncüdü) suuxu caq-tu yeke dalayin köbödü xoyor mingyan bereyin tödü yeke beyetei nige matar boluqsan-du: matar töüni arsalang kigēd arātan noyuud tasučin iden tabun zuun xor ögöqči tabun zuun süke-bēr cabčin yasuni cü kemkečin üyiledküi-dü tere ese tesči: kölbörin yeke duu ɣarun ese tesün dalai-du oron üyiledkü: dalai cü cusun-yēr düürči amitan bükün idekü bui: tere metü caqlaşı ügei töröldü ödöge bui kemēn nomloboi: teyimiin tula xorloxu kigēd könökü terigüüten kilince-bēn tebčiküye nomloboi : :

12. Basa nige caq-tu Dürsütü Züürken xān Burxan-luyā učiraxai küseq=seni Burxan ayiladād ödö boluq=san-du bui: xāɣadu nige toti šobuun aqsan süzüq üüsken: örgökö yuuman ügei kemēn sedkiji olon to ergin üyileded: Dürsütü Züürken (11a) xāni bayišing dēre suun: Burxan ödö bolunai: ödöge takil kündülel beledün üyilēd sayini üyilēd kemēged örgöl kündülel ene büküni bi üyiledüqsen bui: kemēn bayasči Burxan ödö boluqsan caq-tu Burxani dergede kigēd xāni öbör xoyor-tu inaqši činaqši nisün üyiledči nom cü sonoqsan-yēr: kezē nigente xaracaya üküülüqsen-dü tere cü tenggeriin oron-du töröd: Burxani dergede takil üyiledün nom cu sonosun üneni olboi aduusun cu tere metü üyiledkülē tenggeri kümüni xutuq olxu böğösü kümün tenggeri nom üyiledeküi-dü yuu ögüülkü: tere cü uridu töröl-dü nige toyin bui: zarim sanvar buuraqsan-yēr aduusun-du töröqsön: zarim-inu sakiqsan-yēr Burxan-luyā učiraɣi süzüq öüskēd üneni üzeqsen bui: caɣān: üyileyin üre caɣān: xara üyileyin üre cü xara: xoliqson üyileyin üre xolin bolbosurxu mön bui kemēn nomloboi: tere metü nom buyan üyiledüqči bükün (11b) ɣurban öüden-yēn nomdu kicēkü yeke kereqtei kemēbei : :

13. Basa urida nige geriin ezen-dü takir munji nige kübüün töröqsen-dü: töüni suryuulji uran oyōči boluqsan bui busu nige kümün yuuman oyuulxān öüren odboi: tere kümün cü nigen aqlaq-tu odxui zabsar-tu busu nige kümün gertēn abči odči üyile oyuulun söni boluqsan caq-tu: ezeni abxui bui kemēn sedkiji sebeq dotoro dürēd: amini tamɣalan üyilēdbei: tere caq-tu söüni xulɣayiči nigen ireji uridu urida sebeq olōd: ɣar-yēr küdölgüküi-du čingyan batu örgüküi-dü kündü ama=ni tamayalaqsanai meded: öün-du: yeke ēd mayād bui kemen sedkizai öürün odoqsan-du: dotoroki tere eyin kemēn: sedkiji kümün tere ödögē namayigi kürgeji: yabumui kemēn sedkiqsan bui xulɣayiči tere kündüdü acaqlan öün-dü olon erdeni bui buyu yeke šinji altan bui buyu bolbo kümüni dolon üyeyin ed oloqsan bui kemēn bayasči: tegēd šuyuyin bulung xolodo irēd ücüüken (12a) amaran üyiledküi-dü: sarani genel tusun sebugiyin zabasar-ēce tusun oroqsani üzēd xulɣayiči eyin kemēn sedkiji sarani genel tusxui-du usun metü nigen aqcai öüni dotörö saran erdeni usun šel nigen lab bui kemēn sedkiji maši bayasad üürgecü seqsürün üyiledbei: basa öüren odōd ör cayixui-du: xulɣayiči nökör-luyā učirxui-du tede či yuu olbo kemēqsen-dü: bi yeke erdeni düürüqsen nige sebeq olboi: bida xamuɣār olon üyedü yaduu-ēce mayād xayacaxu bui kemēn öüni üzeyē kemēküi-dü: tede bükün yeke erdeniin temdeq yuun bui kemēn asaɣuqsa(n)-du: tere öbüülen kündü bolōd sara erdeni usun šiliin temdeq tododbo kemēbei: tede xamuq bayasād ödöge amini tayil üzeye kemēgēd: amini tayilxu-du köl ügei nigen kümün dürsün cü muuxai: xubcasun inü salbarang nigen buyigi üzebei: tere caq-tu öürüqči tere kümün mašida ülü bayasun kilingleji (12b)

kümün tōni nere yaladaq kemēged cočibai: tede noyoudiin zarim inü inēldübei: tere caq-tu munji kümün tere bayišinggiyin bulungyāsa sebeq xulayaylaqsani medēd zarim nadan inēkü zarim-inü kilinglekü: ödöge ta bükün mini gertü kürge kemēn zalbariqsan-du: teged xulayayiçi tere kilinglen xor ögöqçi-dü takil üyiledümü kemēged: xor ögöqçiin ömönö tere kübüüni talbīd coyan üyiledün selme beledün beye kerçin maxan cusun-yēr takil üyiledüye zabduq=san-du: tere maši ayuuji busu ibēl ügei kemēn sedkīd: Burxan-du itegel yabulxui üyiledün mini ami ami ibēn soyirxo kemēn basa sedkil-yēr olonto zalbarixui-du: tögönçilen boluqsan dayani darun Sayitur Duusuqsan Burxān nigülesküi-bēr ayiladçi: xor ögöqçi nigeni dürsün-dü xobilād takiliin oron töün-dü ödö bolboi: tabun zuun dēremçi noyoudcü öböriin tenggeri-luyā ilete zolyoqsan bui kemēn bayasçi: tede xamuq biširen mörgüül üyiledçi: ödö boluqsan-du: ödöge basa yuun kereqtei kemēküi-dü xor ögöqçi ögüülebei: nada kümüni takil kereq ügei ene kümüni talbi: ta noyuud nom küsekülē üzülmüi kemēn zarliq boluqsan-du: kümüni talbīd ömönö zalbarin suubai: teged Burxan oyuu-ni kiribēr nom üzülüqsan-yēr tede noyoud ör=göljide oroqsani üre cü olboi: tegēd Burxani gegēcü üzen tede xamuq bišireji: tere tabun zuun sayitur çarun üyiledēd kicēl üyiledüqsan-yer dayini daruqsani olboi: tere caq-tu tere kübüüni sedkil-dü bi cü ene metü muu beye-bēr toyin bolun üyiledkü buyu: kemen sedkiqsan-yēr beye-inü gem ügei bolun toyin bolōd nom cü sonosōd (13a) kicēnggüi tuurbiqsan-yēr dayini daruqsan-ni xutuq olboi: töüni üyile inü urida caq-tu axa-döü xoyor bui: axa inü nom üyiledün xarin ülü ireqçiyin üre oluqsan bui: tere çazar-tu suun samadi bišilyaxui-du: döü inü tarāni üyile üyiledün zōqlour örgüküi nigen caq-tu tere döüi tere kilinglen nada-bēr xaluun idē ene metü kürgüülküi çi köl ügei metü suun üyiledünei kemēqseni teyin bolbosural inu tabun zuun töröl-dü köl ügei boluqsan bui: Gerel Sakiqçi Burxāni caq toyin bolun Şigemüni Burxan-luyā uçirxuya yöröl talbigsan-yēr: ödöge Burxan-luyā uçiran dayini daruqsani oluqsan bui: teyimiin tula calayai üge terigüten nüülü tebçin mañi-du kicēkü kereqtei nomloboi :

14. Basa urida nöqçiqsen caq-tu Vara=nasa kemēkü abaxui balyadtu Dürsü=tü Züreken xān kemēküi-dü xoyor xatun bui: üçüükün inü nige kübüü törüqsa(n) tegēd tere kübüün öüri boluqsan caq-tu ecegeyin şanggiyin ēd üzēd ēd ayuursun xotolo tögösüqsan bui-du töüni sedkil taçīn ekedēn ögüülebei: mini eçigeyin şanggiyin ēd you üyiledkülē olxu bui kemēküi-dü: eke tere eçige ödö bolxui-du olxu bui: kemēqsan-dü tere cü eçigedēn zür=ken-ēce kilinglen xurcan mese-bēr xorō=γōd ekedü ögüüleqsan-dü eke inü bi kübüün çimai töröqsan busu dayisu töröqsōn böi kemēküi-dü: tere cü killing=len ekei cu üküülüqseni tula ese töröqsōn dayisun nere xadabai: tegēd nököd albatu noyoud xāni eçige eken alaqsan mou (y)orotu kemēn aldarşıqsan-yēr: tere cü gemşin eçigeyin bosxoqsan olon sudur noyoudi üzeqsan-yēr eke eçige alaqsan zabsar ügei üyile möni medēd: yeke gemşil töröji sonosxoya bui-du abxui balyadtu (13b) Burxani dergede odōd gemşil ayiladxaqsan-du: Burxani zarliq-ēce çi gemşüüleng-yēn xutuqtu Mañzuşiri-du ayiladxa: kemēn zarliq boloqsan-du: tere xutuqtu Mañzuşiri nököd selteyigi zalaşi caqlaşi ügei barilya sayin kündüel üyiledēd namçilalyan ayiladxaqsan-du: xutuqtuyin gegēn-ēce çini kilince kigēd kilince üyiledüülüqçi ünendü: bütüqsan bolxola nada-ēce çurban cagiin Burxan noyoudta cü namçilan ülü çidaxuyin tula tere xoyor-tu ünendü bütükü bui buyu ügei buyu üze kemēn zarliq boluqsan-du: tegēd xān sayitur ajiqlaqsan-yēr nomiin çinar üneni ilyal ügei udxa onōd: zabsar ügei üyile-ēce getülüqsan bui: teyimiin tula xōsun çinariyin nomdu kicēküi yeke kereqtei-gi nomloboi :

15. Basa urida suryaliin bağşi nomiin degēdü kemēkü tabun uxān-du mergen gem kigēd zarçimiin unal narini cu kicēdeq nigen bui: tere inü şaqşabadtu gem xaldaqsan ese xaldaqsan-ni üzeküdēn modoni xobxai nige xojiula-du şaqşabad ariun tögöskülē ceceq arbād arbād uryuxu: gem xaldaxula bü uryuxu kemēn zalbarixui-du kicēl-yēr olonto zalbaribacu ceceq ese çaruqsani tula:

gem yuun boluqsan bui: kemēn ayiladči öböriin: örgölji uryudaq bui: nige caq-tu suryuliin baqši zalbarixui-du ese uryaqsan bui kicēl-yēr olonto zalbaribacu ceceq ese yaruqsani tula gem yuun boluqsan bui kemēn ayiladči öböriyin tuurbiqsan kemjiliyin tabun baq üzēd mašida bayasun sedkil-dü omoq törön tayaq terigüün-dü erigüülüksen sanan üyiled töün-dü namčilan üyiledün zalbarixui-du ceceq uryuqsan bui teyimiyin tula nom üyiledüqçi bükün gem unal üçükeni cü cērilen medeqsēr sanal-yēr barixui yeke kereqtei bui nomloboi :: (14a)

16. Basa uridu caqtu nige geriyin ezeni nayijinar šiltatai bolun caqtu ese töröböi töüni eke köqši=röd ükün yöüdküi caq-tu: mini dotoro nige küüken böi: gedesüi mini xayalun üzeqten: kemēgēd yöüdüqsan töüni yasu seriün oyigiyin üker-tü abči odöd: talbiqsan töüni olon bum kümün xuraji teršiyin zuryan baqši cu töün-du ireqsan böi: tere caqtu Burxani zarliq-ēce axada-dü yayixamšiqtai nigeni üzekü duralxula ükēriyin oron-dü ödö bolomui kemen zarliq bolöd: Burxan nököd selte-bēr ükeriyin oron-dü ödö bolboi: tegēd nayijinariyin yasu töüni tüdkün üyile=düqçi emči-bēr töüni baruun gebelai xayalaqsan-du töüni dotoro-ēce nige köböün yaruqsan-du: üsüni cayan xoyibēr dourun calya üçüken turang=xai nigen bolboi: töüni gebeli-ece boluqsan tere noyoud xaraji eyin kemēn ögüüle=bei: aya blama noyoud suryalin baqši kigēd eçige eke üyildēçi kambo terigüüten-du šürüün üge bü ögüüle=qtün: bi kümüni gebeli dotoro jiran (14b) jıldü zobolong ene metü üzebe kemeqsan-dü: tegēd Ilyun Tögösüksen nököd noyoudtu ene metü zarliq bolboi: ene metü sangsariin ecüs či ene metü imigi üzekülē: busu noyoud kicēküi kereqtei: tegēd tere kümün-dü zarliq bolboi: či rsdbu mön buyu kemēn zarliq boluqsan-du bi rsdbu mön kemēbei töün-düki xamuq törölkitön noyoud yeke yangsaral töröböi: tegēd rsdbu arban jil bolöd dalan nasun-dān toyin bolun: olon xuvaraq-luyā xamtuda Xajir coqco uula-du zuni orošil üyiledküi-dü dayini daruqsani olon oltolo mcamas ülü suladxumui kemēn tangyariqlaxui-du: busu nouyoud dayini daruqsani olbocu rsdbu tere yaqcar öbörö törölkitün-dü orošiboi: töüni cü xuvaraq noyoud dotoro-ēce busudtu yaryaji köböi: tegēd rsdbu töüni sedkil yangsaran yartān mese bariji eyin kemēn üküküi zabdun ögüülebei: xamuq oi šuyui šitan odxu: uula noyoudtu cü ebderekü bolxula: bolbo ödöge mini nüül-tü sedkil teyin ülü ebdermüi: üçüken kübüün cü ösün dayisun terigüüten-dü cü ükükü: urusuqsan usun cü üçükedün tasurxui bolxola: bolbo (15a) cu ödöge mini nüül-tü sedkil teyin ülü ebderekü bolumui: eši ögöqsan batu oron noyoud: züq züq-tü ödö bolxola: bolbo ödöge mini nüül-tü sedkil teyin ülü ebdermei: öbörö töröl=kitün-dü orošin atala Ilayuqsani dergede yambarçilan odxu tusa ügei amidu-ber yuu üyiledkü: bi inü meseber mayād ükün üyiledümüi: kemēgēd öböriin beye-dü mese zabdun üyiledeküi-dü: Burxan ödö bolöd yar-ēce bariji oyuuni kiribēr nom üzüülüksen-dü: tere cü angxarun abād dayini daruqsani olboi: tegēd tabun zuun xudaldāči dalayin dotoro-ēce xara mangyus salki tatan dayibalyan üküküi-dü kürükseni tusalabai: tere yuui üyiledüksen bui: kemēn ayiladxaqsan-du: urida Gerel Sakiqçi Burxāni caq-tu nige batu oron šuyui-du diyā üyiled=kü caq-tu: xudaldāčiin (n)oyoni nige kübüün töüni dergede nom üyiledkē aqsan töüni çixula kündülül üyiledüdeq bui: nige caq-tu ayiladu xurim boluqsan-du tere kübüün batu oron baqši diyān=çi-du eyin kemēn: bi odmui kemen basa basa ögüüleqsan-dü: töün-dü batu (15b) oron ödögē suu buyan üyilēd kemēküi-dü tere cu basa basa odomui: kemēn olon tö ögüüleqsan-dü batu oron cü zobšin ese ögön buyan üyilēd duu ügei suu kemēqsan-dü: tere kilinglēn xaragyuyin gindandān jiran jil boltolo cü či suu kemēgēd odboi: töüni teyin bolbasural-yēr olon töröl-dü jiran jil boltolo ekeyin umai-du zobolong edleqsan bui: teyimiin tula nom üyiledüqçi noyoud šürüün üge cērlekü kereqtei:

17. Basa uridu caqtu Tob oroni oi kemēküi-dü: geriyin ezen Kuoda-a kemēküi-du ed ayursun olod sono=soqçiyin kübüün-luyā tengcekü nigen bui: tere kümün noyoud zögüyin öür ebdeqsan-dü: zögüyin zarim-inu öbörön ükün zarim-inu alaqsan zarim-inu dutāqsan-du kümün

noyoud tede zögüyin xuraqsan bal uuxui üzeqsan-yēr: geriyin ezen tere or=çi=long-giyin nomdu şunuxui oyo to urbad: eyin kemēn nada üküliyin ezeni şumnu ireküi-dü ene metu bolumui: mini xurāqsan ed ayursun cü ene metu öbörçilön men bui kemēn sedkīd: öbörin gerte ireji buyani üyilecü ese üyiledülei kemēgēd: edi cü öqligü öküi-dü töüni eçige inü kübüün ed-yēn bü üre: (16a) buyani üyile cü üyiledkü bui kemēqsan-dü: kübüün ögüülebei: eçige mini xurā=qsan edtü utu ezelekü nuta uri ügei bidan-du ülü çidaxu nige dayisun irekü bui: tere caq-tu öbörin edi öbörün edlekü erke ügei bui kemēqsan-du: eçige ögüülebei: teyimi kemēkü xaruul ken üyiledülei: dayisun irekü kemēkü xaruul ken kelebei: kübüün ögüülebei: köqşin nasuni zaluugi urbuulxu kigēd: üsün cayaxu xurāni terigüüten: üküliyin ezeni xaruul tere mön bui: töün-ēce ken cü dutān ülü çidamui: kemēn ögüülebei-dü: eçige inu töüni udxan üün bui kemēn asaYuqsan-du: kübüün ögüülebei: beye inü şüü=derni-luyā adali unaxui züqlemüi: sedkil inü ceceq-luyā adali xataxui züqlemüi: amixul inü maxan-luyā adali arilxui züqlemüi: ed inü yelbi-luyā adali cacarxuya züqlemüi: tob=çiluxula zögiyin öür ebdeqsan-luyā adali kemēqsan-dü: tegēd eçige cü orçilong-du Yangsaral töröji: kübüün-dēn ögüülebei: tere dayisun-du ibēküi arya ken-dü bui kemēqsan-dü: kübüün tere Burxan-du bui kemēgēd sonosxoya buyigiin abxui balyadtu odçi (16b) Burxan-du ayiladxaqsan-du Burxani zarliq-ēce orçilang möngkü busu zögöyün öür ebdekü-luyā adali: möngküdü bariqçi xamuq buurxadu boluyu: töün-dü sedkil nuta ügei-dü Yang=saral töröqçid: zobolong-ēce getülün yasalang-ēce nöqçin üyile=dümüi: kemēn zarliq boluqsan-yēr: eçige kübüün tere xoyor orçilonggiin üyile orkīd nom üyiledçi: dēre ügei bodhi-du sedkil öüskeqsan bui: kemēn zarliq boluqsan bui: tere metü nom üyiledüqçi bükün orçilonggiin nom-du Yangsaral üüsken üyiledkü bui:

18. Basa urida caq-tu Tob oroni oi kemēküi-dü Yeke Tergen xāni kübüün Büküni Buyan kemēkü nigen bui: tere orçilonggiin nomdu Yangsaral törön: törölin ecüşi sanaji süzüq ündüsün-dēn törүүлün: xāni sangsar xamuq ed tabar cü oyuu-bēr orkin: oi şuyui aqlaq nige yazar-tu odoqsan-du: töün-dü xān eçige nököd selte eldeb züyil arya-bēr irüülküi üyile üyiledbecü ese ireqsan bui: teged Varanasada kemēkü oroni Tergen xāni Buyani Gerel kemēkü xān bui: töün-dü iröül bui (17a) zalbariqsan-du: tere xān töüni dergede ireji eyin kemēn: xān kübüün aqlaq oronan tālan suuxui yuun bui kemēgēd: töün-dü Buyani Gerel kemēkü xān ögüülebei: ayan dēdü nöküd xān kübüün çi: aliba sayin balyād coq jiryalang orkin: aqlaq xara şuyui oroni sütükü: aşida şumnus-tu bariqdaqsan buyu mayād yalzuuruqsan bui: angkida endöü=reqseni tula ödögē inaşşi irēd: alimad xāni sangsar barin nomi cü gertebēn üyilēd: kemēn ögüülküi-dü: xān kübüün tani tere zarliq noyoud maşi asarangyui-tai ögüüleq=seni medebecü: mini kereq-luyā maşi xayacaltai: mini oi şuyui aqlaq oroni üzekülē: mini olon nöküüd xāni xarşi tere: mini sedkil-dü sanaxula şoryoljini öür-luyā adali bui: kemēn ögüülebei-dü: xān ögüülebei xāni sangsar barin ese üyiledbecü xāni nököd-töi gertebēn nige nom üyilēd kemeqsan-dü: xān kübüün tere inü: gertenü üyileyin tejl noyoud: genedүүлün bariqçi nisvanişiyin gülmedü: genete bariqdan ükükü zayasun metü: ger inü xortu moyoyin öür-luyā adali (17b) kemēqsan-dü: basa xān kübüün ögüülebei: xōsun çinar bişilyaxula tuiydür baraqdxu: xoyor-ēce ödö olon ügedu şunuxula nasun baraqdxu: xoyidu buyan kemēkü düyibür tere: xolo xaraqcai dayān öröşönggüyün oron bui: kemēqsan-dü: xān ögüülebei ende oloni şütün ese üyiledbecü: ed tabar-yēn ezelen öqligü ögön soyirxo: kemēqsan-du xān kübüün ögüülebei: altan ouladu youyin xuduq debereqsan-ēce cü: alimad ediyin dēdu öbörün sedkili medeqsan sayin: kemēqsan-dü: xān ögüülebei: edi şütün ese üyiledbecü: eldeb nöküd-yēn şütün amurlingyui-du oroşi: kemēqsan-dü: xān köbüün ögüülebei: oulayin oi-du altan buluq bocalaqsan-ēce cü: sedkiliyin şütün dēdu yurban erdeni şütüqsan sayin: kemēqsan-dü: xān ögüülebei: sayin nöküdi şütün ese üyiledbecü sayin xubacāsu ümüsün soun üyiled: kemēqsan-du:

xān köbünün ögüülebei: kib xadagiyn üzüskülengei xubacasun inü möngkü busu solongyo-luyā adali kir ügei külicenggüiyin xubacasun inü batu bolōd (18a) künggün amur bui: kemēqsen-dü: xān ögüülebei: sayin xubcasu ese ömösbecü sayin idē ideji xanun üyilēd kemēqsen-dü xān kübünün ögüülebei: büdüün amani idēn inü em kigēd šimē mön: büdün kir ügei teqši buyani idēn inü: aršan metü böi: kemeqsen-dü Buyani Gerel tere xān ögüülebei: orčilanggiyın möngkü busu yelbiyın nom oun-du: on=tuyatu mungxagiyn šunul oi biliqten mergediyın moudxaliyın oron bui: teyimiyın tula bi cu aqlaqtu orošiqson mon: temdeqteyē xān cu aqlaqgi šütükü=le sayin bui kemēn xān-du ayiladxaqsan-yer Buyani Gerel xān tere cü ayan to ügei kemēn kereq ügeyın mederel ündüsün-dü törön: aqlaqtu orošin suuqsa=ni nomloboi: teyimiyın tula üyile=düqçi bükün yertüncü-yin üyile bükünü orkin aqlaq oroni šütün üyiledkü kereqtei bui : : :

19. Basa urida Burxān yertüncü-dü suuxui caqtu Bayasxulang kemēkü yeke eke dgesleng bui: tere ridi xubilyan bütökülē irüü aldar kigēd örgöl kündülül bütükü bui: (18b) kemēn sedkiji zuryan ayimgiyın dergede odōd ridi xubilyāni ubadis ayiladxaqsan-du: zuryān ai=maq tede: uxāni kenēse cu abuqsan metü bü üyiled: mani noyoudu ridi xu=bilyan ayiladxaxui durlaxula: bidani zalād örgün kündülül kigēd yeke barilyan barin üyilēd kemēqsen-dü eke dgeleng cü tere metü üyiledüqsen-dü zuryan ayimaq tede teriün-dü beye yasaxumin üyiledün ecüüken keyiske-du surun üyiledküle berke ügei bui ridi xubilyan xamuq tere metü suruqsan bui: eke dgeslong ögüülebei: töüni yamāru surun üyiledkü kemēn asaıuqsan-du tere ögüülebei: teriün-dü debkeyidkilen nigente yekede yarayidxu tegēd töün-ēce ulam yekedken debkelen yarayidxu: tegēd öndör bayišing-giyın öröke-ēce yarayidaxu: töün-dü dasaxula iskücü bolxu: ridi xubilyan cü berke ügei bolxu kemēqsen-dü: eke dgeslong cü tere metü üyiledēd yeke öndör-ēce düüliküi-dü beye cü ebderen: zuryān ayimaq dgeslong-du ene metü boluqsan-du yuu üyiledkü kemen ögüüleq=sen-dü: zuryān ayimaq tede ubadis buyigi üzüülüqsen mön: ödöge man-du arıa ügei bui kemēqsen-dü: (19a) töün-dü eke dgesleng cü ese bayasun xamuq edi cü baran öüride cü zobun buyani cu ese üyiledbeizölön buyani cu ese üyiledbei kemēn sedkibeı: tere inü bükün-dü al=daršıbai tegēd dgesleng noıuud teyi=mai boluqsni uçır Burxān-du ayilad=xaqsan-du zarlıq-ēce: eke dgesleng öüni zuryan ayimaq tere urida cü ene metü ıutāqsan böi: urida caqtu olon modocın moduni tiq tataxui-du xajııar modon-du tiq tatan ıōrou=luqçi nige bükün nayııinar sonosōd xatu moduni cü ıōruulxu bügüsü zölön maxan-ni cü ıoroulxu böi za kemēgēd: moduçi tedeni dergede odōd nurıuyın büküqsoni ıoroulun çıdxu bui kemēqsen-dü: tede noıoud ıoroulun çıdxu urida örgöl kündülel kigēd yeke edi šang-du öq kemēqsen-dü: nayııinar tere metü olon ēd-yēr ıurbun saran boltolo örgöl kündü=lēl üyiledēdü: xubacasun kigēd çimeq terigüüten olon edi ögöd: eyin kemēn mini nurıu ıoroulun üyilēd kemēq=sen-dü: tede ögüülebei: tere berke ugei bui xubcasu-bēn tayil kemeqsen-dü: tere cü cējimeq tayilun ıoroulun üyilēd kemeqsen-dü (19b) tede noıoudiyın zarim inu tigiyn utasu sungıyan: zarim inü süke bilöüdeküi-dü nayııinar tere öün-yēr you üyiledkü kemēqsen-dü: moduçi tere bükün kimzalan nurıuni bükünü-bēr ıoroulumui kemēqsen-dü: nayııinar tere eyimi üyiledküle ebeçin ülü tesün ükükü bui: busu arıa ugei buyu kemēqsen-dü: moduçi bükün tede manai medeqsen arıa ene mün busu-yi ülü medemüi: ebeçi ülü teskülē çi öbörön medekü keme=qsen-dü: tende nayııinar ülü bayasun içır kürēd xarin odboi: tere cagiyn nayııinar tere eke dgesleng ene mün: moduçi inü zuryan ayimaq dgesleng ene mün: urida nayııinar ene busu nayııinariyın nurıu deledüqseni açi üre-bēr olon töröldü bükün boluqsan bui:: teyimiyın tula busudtu xor ülü üyiledküye nomloboi:: : yeke edi šang-du öq kemeqsen-dü nayııinar tere metü olon ed-yer ıurbun saran boltölo örgöl kündülel üyiled: xubacasun kigēd çimeq terigüüten olon edi ögöd: eyin kemēn mini nurıu ıoroulun üyiled kemeqsen-du: tede ögüülebei: (20a) tere berke ugei bui xubcasu-bēn

tayil kemēqsen-du: tere cu cejımeq tayılun γōroulun üyiled kemēqsen-dü tede noyuu=diyın zarlıq inu tigiyyın utasu sungyan inu süke üyiledküi-dü nayıjınar lebei:

20. ...tende ayada sedkil gemeriqsen-dü busu nigen dgesleng Ananda-du youni tula sedkili gemere=be kemēqsen-dü: Ānanda eyin kemēn ene xoyor mini ecegeyyın kübüün mün: eke eçigē cu ükün ödüge tenüqsen mün: nada ökü youma ori ugei: Burxani güri edlekülē ede bükün tülen üyiledkü: Burxani zarlıq-ēce süzüqteni edi üren bü üyiled: kemēn zarlıq boluqsan bui kemēbei: tende Ānanda teqşı buyani zoqlur badir ayaya-dü abuqsni dunduur inü xoyor zēdü ögün dunduur inü öbörin zoqluqsan-yēr: Ānadiyyın gegēn merzeyiqsen-dü: Burxani zarlıq-ēce Ānada jilya üçükedüqseni gem youn bui: kemēn zarlıq boluqsan-du uçir ayildaqsan-du: teyyın (20b) bolyōn üyiled kemen zarlıq boluqsni-du nasu dolōtoi kemēn ayiladxabai: kerē ürgēji çidaxulā sanvar törökü kemēn zarlıq boluqsani tula: töüni teyyın bolyon üyiledçi: xuraliın suuri-du oruulun süzüq=teni idē idēn taryouloqsan-yēr: ödör nādun söni noyir-yēr önggörüül=küi-dü: Moloni toyın xoyor üçüken toyini suryuuli kigēd buyani üyiledküül kemēn Anandadu zarlıq bolboi: tende Ananda töröl münü tula ülü sonosunai kemēküi-dü: öüni nada öq kemēn zarlıq boluqsan-du: tere xoyori Moloni toyın-du öqböi: üre ündüsünü nom üzüülün buyani üyiledü kicēn üyiledküi-gi nomlobocü: Ananda-du alyasan ese sonosuqsan-ni tula: aqlaq-tu tamuyın zobolong xobilyād üçüken küüked metü xobilyaşı: çinan tülen üyiledkü: tömör xayisun-du cu çinaxuyigi üzüülüqsen-dü nige xōsun xayisun bucaluqsani öüni yuu üyiledkü kemēn asaıuqsan-du: tamuyın sakuusun noyoud (21a) Ānandayın xoyor zē süzüqteni ide idēn buyan ülü üyiledün ödör nādun üyiledçi söni noyir-yēr önggü=rüülkü xoyor bui: tere xoyor ükēd öün-dü çinaqdxu mōn kemēqsen-dü: tere xoyor yeke zobolong-tu bolji: idē cü ülü idēn ideqseni cü böljikü metü bolji beye turun jilya üçükedēd zobolong-tu bolji buyani cü ese üyiledbei: tere Moloni toyın tenggeriyyın oro xubilyaşı tere xoyori üzüülüqsen-du: tenggeriner küseli-iin erdemi olonto edeleqseni üzeküi-dü: xoyor arsalang şirē-dü tenggeriın olon küükēd ergiküi aqsani: tere xoyor şirē-dü ken cü ügei-gi ene xoyor xōsun aqçi yuun bui kemēn asaıuqsan-du: kümünü oron-du Ānandayın xoyor zē üçüken toyın bui kicēn üyiledkülē xoyitu-du cu ende tenggeri-dü törökü: xoyor şirē töüni suuxu şire mōn: bida tenggeri noyuu di cu (21b) ödögē takidaq: kemēqsen-dü bayasxulang üyiledçi kicēl üyiledüqsen-yēr dolōn nasun dēre dayini daruqsani olboi: tende dgeslong noyoud uçir şiltan ayiladxaqsan-du: urida Gerel Sakiqçiın caq-tu: xoyor kümün köqşirōd toyın bolxui-du: xuvara q noyoud köqşin toyın kemēldüqsen-dü: tere eyin kemēn ükün yüüdēd xoyişido Şigemüniın şajın-luıa uçıraşı zaluu caq-tu toyın bolun dayini daruqsani olxu boltuıai kemēn yöröl talbiqsan bui: teyyımın tula nom üyiledüqçi noyoud buyan-du kicēkü kereqtei bui kemēn nomloboi:

21. Basa urida nöqçiqsen caq-tu: İlayun Tögösöqsen yeke abxui balıyadiın dunda teqşı buyan-du ödö boluqsan caq-tu: nige birman γayixamşıqtai nige bükülü bös mingyan ta xoyosalan ebkeji örgö=qsen bui: töüni uçir nöküüd noyoud ayiladxaqsan-du: (22a) çidaqçiyın gegēn-ēce urida nigen caq-tu Qanaya kemēkü nigei birman Altan Çidaqçi teqşı buyan-du ödö boluq=san-du: tangşam xayaraqsan-du nige bös xalāsu örgüqsen bui: töüni üre ödögē bükülü bös ene mün tede cagıyyın birman ödögē bi mün kemēn zarlıq bolboi: teyyımyın tula nom üyiledüqçi bükün noyoud dēdüs-tu xubacasuni kündülel tere metü üyiledkülē ene metü üre bolbosuraxu bui ::

22. Basa urida caqtu: γorbon mingyan beriyyın tödüi yeke dalai böi: töüni köbödü öndür yeke keyiske bui: keyiske töüni dēre nigen olon kümün yabuxu xālyadu: nige kümün sedkil alyasaşı keyiskedu unxui-du baruun γar-yēr nige öbösünü coqco-dü törün bariqsan-yēr irol-du unal ugei toqtoboi: tere keyiskeyın xabir=ıadu nigen öür-tü bal aqsan: töüni üzēd sedkil taçıı bal şimen ideqsen-dü: xadayın zabsar-ēce cayān xuluıuna nige γarun kümünü γariyyın öbösünü nige tasulun:

nige xara (22b) xuluyuna yarun ireji yartuki öbösü nigeni tasulun odod tere metü selgüqsen-yēr öbösünü baraqdaxuyigi tere baldu šunuqsni erker ülü meden: keyiskedü unaqsan-yēr doroki dalai-du čibün odxu mün: tögünčilen yurbun mingyan beriin gün keyiske metü yurbun mou zayatani keyis=ke ene mün: dalai-luyā adali orčilonggiyin zobolonggiyin dalai ene mün dēdü ki zam-luyā adali tenggeri kümüni töröliyin mör ene mün: sedkil alyasxaxu-luyā adali dēdü nomi ülü sanaqçı ene mün: öbösünü cogco-luyā adali nasuni kemjil ene mün: baliyin amtan-luyā adali küseliysin erdem-dü šunuqçı ene mün: xara cayān xuluyuna-luyā adali ödür söüni xoyor ene mün: öbösünü coqco baraqdaxui ülü mede=qçı-luyā adali sedkil yurban xoroni er=kēr alyasaqsa-yēr nasun baraqdaxui ülü medeqçı cü ene mün: kiyiskedü una dalai dotoro odxu-luyā adali: üküdü mou zayatani kiyiskedü una zobolonggiyin dalai-du oroqčid ene mün: teyimiyin tula nom üyiledü=qçı noyoud mou zayatani zobolong-ēce ayoun orčilonggiyin šunuxai suld=xaxu kereqtei böi : :

23. (23a) Basa urida nöqçiqsön caq-tu: Todorxoi kemēkü xān böi: töün-dü zaxan oron-ēce xudaldāči no=youdi ireji eyin kemēn mini oroni xān-du takiliyin šüten tümēn zuryān mingyān töyid bui: tede noyoudiyin takil bolōd tejl kündülül noyoud xamugi bida-ni xān üyiledüdeq bui kemeqseni: Todorxoi Čidaqçı xan tere metü sonosuqsani tödüyidken-yēr mašida süzüq biširel töröji kizār oroni xāni takiliyin šüten tede noyoud-tu tögünčilen boluqsani beye=yin dürsüni kürük tümēn zuryān mingyan bosxōd xuldāči noyoud-yēr kürgüülün takiliyin šüten noyoud-tu örgöqsen bui: tere cagiyin Todorxoi Čidaqçı xān tere inü ödüge Čidaqçı Burxan bi mün: buyani ündüsün töün-ēce boluqsan üre čidaqçıyin beyeyin šalir tümen zuryān mingyan bolxui ene mün bui: teyimiyin tula nom üyiledüqçı bükün Burxani beye kelen sedkiliyin šüte: šüzüq bišireliyin oyoun-yēr bosxoji dēdüs-tü örgün üyiledkü bui: (23b)

24. Basa urida caq-tu buyan üyiledü=qçı nöül üyiledüqçı xoyor böi: töüni nere Nomdu Bayisuqçı Kilencedü Bayasuqçı kemēn nereyidemüi: Nomdu Bayasuqçı buyan üyiledküle tusatai kemēkü kigēd Kilencedü Bayasuqçı kilince üyiledküle tusatai kemen temecülde: tere xoyor nigen-dü: gereçilen nigen-ēce asaγuya ali müni töüni xoyino oron üyiledküye keme=gēd: Kilencedü Bayasuqçı nigen kümün-dü yeke üne öqçı nöül üyiledküle tusatai kemēküi-gi aman abuxuulād töüni xoyino asaxui-du nüül üyiledkülē tusatai kemēqsens-dü: Nomdu Bayisuqçı xamuq ed-yēn Kilencedü Bayasuqçı-du aldabai: tegēd Nomdu Bayisuqçı ongyocoyin üyile üyiled=či buyani sedkil-yēr: oloni buyan-du uduji xamuq kümüni inaqşı činaqşı yatulxu kereqteyigi yatulyan üyiledbei: üneken kigēd moyoi xuluyuna zögü tergüüteni cü yatulyan üyiledüqsen-dü Kilencedü Bayasuqçı nöül üyiledküye moroyidu aldxu büküsü youni tula buyan üyiledkü kemēn ong=yoco cü bulan abuqsan-du: tegēd (24a) Nom-du Bayisuqçı kilince üyiledküi ülü čida orčilong-du yangsaral töröji: nigen kündöi-dü souqsan-du: uridki usu yatu=(l)yaqçı üneken tere ireji či ende you üyiledçi souni kemēqsens-dü: tere mini ongyoco boluqsani tula buyan üyiledküye suuqsan bui: ödöge xoto cü duruyitoboi kemeqsens-dü: teyiküle nada iden oldoxu buyu üzeye kemēgēd ünügen tere idē bederiği odoqson-du: nige xāni yeke xurim üyiledkü yazar-ēce ünegen nüüji odun nige keseq maxan abād tere kümün-dü ögün dutān odboi: tegēd ünügeni xoyino-ēce xurim üyiledüqçı noyoud moškin ireji töüni dergede maxani ünügen čimdu ögüqsön buyu kemēküi-dü: ögüqsön böi maxan cü iden üyiledülei kemeqsens-dü: töüni cü kötölön üyiledçi gindana doto=ro oroulbai: tere caq-tu urdki usu yatulaqçı moyoi tere irēd bi čimadu tusti (tusatai) araya üyiledüye kemēgēd: töüni nere ugei xuryun-du (24b) em šinggegēd: xāni nidün-dü xoro üyiledüqsen-yēr xān čileqsens-dü tere xān cü mini nidün-dü tusatai arya bolxula okin kigēd ediyin dun=duur cu ögömüi: kemeqsens-dü: tere kümün sonosōd nidün-dü arya nadu böi kemēküi-du tere kümüni gindan-ēce yaryād xāni nidün-dü nere ugei xuryuni em tür=kiqsens-yēr: čilāsun cü amurlibai: tegēd tere okin kigēd youman ni cu ökü soyirxo kemeqsens-dü: xān nige uutan tuturya xadayin ang-du casun orkīd öüni oqto

xocorli ugei abun uutan düürgekülē tögünçilen üi=ledmüi kemēqsen-dü: tere cu tuturya töün suuqsan-du uridki yatulyaqçi xulyuna iren cü ülü çidamui: töüni arya nada bui kemēgēd olon xulyuna xurāji töüni şoryoljin tüüji tuturya-bēr uutan düürgen öqböi: tegēd tere kümün cü okin kigēd youman-ni cü abumui kemēqsen-dü: xān ögüülebei: olon okid-luyā xamtai nādun odoqson bui: tede noyoud xariji ireküi-dü okini tanin abxula ögümüi kemēqsen-dü: tegēd tere kümün xālyādu teçi küleqsen-dü urida yatulyaqçi (25a) zögü tere ired çi ene metü külēq=sen-yēr ülü tanimui: arya nada bui kemēgēd: okin töüni nidü zögü şirbin üyiledüqsen-dü: okin tere ayouji nidü zögü şirbiqsen bui: kemēn okin tere çini dergede irküi-dü yar-yēr nidü nuxulun ireküi töüni barin kötölji eyin kemēn bi okini olun baribai: ödöge ed kigēd youmani cü abun üyiledemüi kemēqsen-dü: xān cü çi arya kigēd buyan tögüqsen nigen bui: kemēn ögün üyiledçi: ed tabar caqlaşı ügei-luyā tögüskeji amur=lingyui-luyā tögüskebei: töüni uridki Kilincedü Bayasuqçi tere muujiran türüqsen bui: tende ireji ödöge çi jiryalang-luyā tögösü=qsen böi: bi inü ödöge ulam mouji=rabai: çima-ēce ed idēni abumui kemēqsen-dü: töün idēn ed ali durār-ni ögün üyiledbei: teyimiyyin tula nom üyiledüqçi bükün buyan-tu sedkil-luyā ülü xayacan nom cü angyarun abaxu kereqtei bui:: :: (256)

25. Basa uridu caqtu: Burxani zarliq-ēce urida kreq kreq önggü=röqsön Ʒalbiyyin caqtu bi buyani sadun bolxui caqtu: alzal ügei yertüncüyün oron ende Yeke Çidaqçi kemēkü yertüncü-dü ödö boluqsan olon nöküdtü Ʒasalang-ēce nöqçi=küye tälal üzülüqsöni bi sono=söd sedkil maşı bayasun ünəriji: nom sonosxui sedkişi nada barıyan nige cu üge-yin tula bi inü beyebēn xudalduxui-du beye abuqçi ken cü ese oldoboi: tegēd gertü xarixui zam-du nige kümün-luyā uçirji uçir-yēn ögüüleqsen-du tere kümün nada nige ayoul-tai ebeçin bui: emçi noyoud ödüriyyin nizēd kümüni maxan Ʒurbād Ʒurbād lang idekülē tusatai böi kememüi çi beyeyin maxan utulun ögün çidxula çimdu tabun altan zōs ögümüi: kemēq=sen-du: tere inü bi maşı bayasuba: nada tabun zōs-yēn ögön üyilēd: bi dolon xonoqtu nigen üyile üyiledkü tegēd çimadu beyebēn ögön üyiledmüi: kemeqsen-dü tere kümün mini ebeçin dolon xono=qtu bayıji ülü çidamui nige xonoq (26a) boluyu kemeqsen-dü: tegēd bi tabun altan zōs abçi odöd Burxani dergede odçi ölmödü terigüü-bēr mörgöd tabun alta zōs-yēn örgöji nom cü sono=sboi: tere caq-tu bi oyoun moxodoq bui: suduriin ayimagi sonosbocu: dörbön üge-ēce ilöü baran ülü çidamui tere ali bui: kemēbesü: Tögönçilen Boluqsan Ʒasalang-ēce nöqçiküi inü törön enelgeqçi xamuq orçilanggi tasulxu mön: tüb=şine nige üzüür-tü sedkil-yēr ken sayitur çingnaxula türbel ügei dēdü amurlingyui nasuda olxui bui :: şülüq edeni barin ebeçitei töüni gerte irēd nige sara boltolo ödör büri beye-ēce maxani Ʒurbād Ʒurbād ali tasulun: şülüq edeni sedkil-dü barin udxā-luyā barilduuluqsani açi tusa-bēr töüni ebeçin cü edgen mini beye-dü ebeçin kigēd zobolong cü ügei bolboi: izüürtani kübüün nige şülügiin erdem tere metü bolxu böğösü oyoŧo duusun barixu kigēd: toqtāxu buyu nēn unƷaşıxu büküni dotorön baqtān üyiledkülē yüü üyiledkü kemēn ögüülebei teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün üge udxā xoyori barilduulun öndösün-du (26b) töröülkü yeke kereqtei bui kemēn nomloqson bui :: ::

26. Basa urida caq-tu geriin ezen nigen bui-du: nige kübüün bui: nom-du süzüq yeke öqligö-dü durtai: töüni eke cü maşı süzüq ügei öqligü ülü ögöqçi: nigen xuvaraŷ noyoudtu birid-luyā adali ta noyoud xamuq erilge erikü yuun kereq kemēn kilinglen şürüün ügeyyin üyile xurāqsan-yēr: töüni eke ükēd biridtü töröqsen bui: kübüün inü toyin bolun Nasu Tögös Dēdü Usun kemēkü bolboi: tegēd tere toyin Ʒangya möreni köbödü nabçi xamtayasun-yēr ger üyiledün bişilƷal üyiledkü nige caq-tu: nige birid nayıjınar nüçügün xōsun yasun xokimui-ēce Ʒal badaraqsan: sedkil-dü tälamji ügei ayultu nigen ireqsen-dü: çi ken bui kemēn ögüüleküi-dü: bi çini eke mön ödöge yeke zobolong-tu boluqsan bui: tasalxu arya bui buyu kemeqsen-du: töün-dü usu öküi kigēd durma cü öküi-dü öri cusun kigēd Ʒaliin zalidu üzeji iden ese (27a) çidabai: tegēd kübüün eke-du

çi uridu ed-yēn öqligü ögön üyilēd kemēküi-dü: ögöqsen ügei buyu kemēqsen-du ögön ülü çidan yuu cü ülü ögön xamuq ed-yēn bulan talbiqsan xuvaragi üzeküi-dü ülü bayasun: şürüün üzeqsen-dü ödöge balai boluqsan cü mön: tegēd kübüün inü Burxan-du çixula kündülel üyiledüye çi öbörön iren üyilēd kemēqsen-dü: tere inü bi ödöge nüçügün tälamjı ügei ene metü oloni dotoro odxui-du içimüi kemēqsen-dü: kübüün inü eke çi nüül üyiledküi-dü için ülü üyiledün ödöge üre bolbosurxui-du için üyiledkü yuun kereq: kemēgēd Burxan nököd selte dü örgöl kündülel üyiledbei: tere caq-tu nige eme birid ireqseni bükün üzed: zarimuud inü caqlaşı ügei öröşönggöi üüsken zarim inü ayun: zarim inü için: zarim inü jıqşın xaran ülü çidaxu: zarim inü inēldün üyiledmüi: tere caq-tu (27b) Burxan nököd selte kigēd kübüün-lügē xamtuda xamuq-yēr birid töüni tüyidker arılıxuya kicēn üyiled=becü öüride ülü arilun: töüni xoyino kümüni beye olbocu yaduu imaqta boluqsan bui: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün xarami tebçin öqligü ögön üyiledküi bui kemēn nomloboi :: ::

27. Basa urida caq-tu köl doşolong dgeslong uulayin bulung orgil-du nigene bişilyal üyiledküi-dü: nige caq-tu yeke xarangyui gün xabcal bui: töüni dotoro şaslang-tu kümüni duun yeke şaruqsani sonosōd tere dgeslong (28a) üzeküi-dü: xoyor kümün yeke xadayin nükün-dü unaqsan şas=lang üyiledüqseni üzēd: tere dgeslong arşamjı ögöqsen-yēr dgeslong tere xoyor kümüni şaryajı abubai: teged tere kümüni nigen inü dgeslong çi mini ami öqböi: kemēgēd öbörün şa=zar-ēce nige sayin erdeni acarajı dgeslong-du örgöbei nige kümün inü dgeslong-du yeke erdeni bui: kemēn xān-du ögüüleqsen-yēr: xān tüşimel noşoud-yēr erdeni (28b) bulāşaqsan-du: tere kümün şazar çi bi mön yeke şangtai kemēqsen-dü: tödüi dēre tere kümüni beye-dü nige ayultai ebeçin bolboi: tegēd tenggeri noşuud oqtorşoi-ece şülüq=len ögütülebei: açi=laqsani meden xariulan üyiledüqçi inü: amitan bükün-luyā zoki=con sedkil-dü sanaqsan bütükü: açi ülü meden xariulan ülü üyile=düqçid: amitan bükün-luyā ülü zokicon xoriin cuulşan noşoud bolxu bui :: :: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün tusalaqsani meden açi xariulan üyiledküi angşarun abxu bui :: :: (29a)

28. Basa urida nöqçiqsen caq-tu: dēdü şazariin İlayuqsani Gerel kemēkü nige geriin ezen bui-du gergei Ceceq Bariqçi kemēkü kigēd okin inu Altan Bariqçi kemēkü xoyor bui: geriin ezen tere nayjınar okin xoyori ürgöljı xudal-du üyiledün teşıküyidü: keze nigen caq-tu geriin ezen töün-dü ebeçin boloqsan-yēr: xudalduyin üyile tasuran töüni ed baraqdaq=sani tula: okin nayjınar xoyula geriin ezen töün-dü örgöljıde kilinglen buruu üzeqsen-du: geriin ezen tere şangşaral töröjı ödöge mini beye cü jışyan ügeyin tula erkecü ügei ödöge bi nomiin züq-tü jıliin odumui kemēn sedkişı: öbörün şadaş nomu aqsāş: nige bükülü böşuin üzür-tü şurşan xarşı pāşı bōn oduqsan-du: nige oron-du nom ögüüleqçi erdeni kükür kemēkü nom üzүүлüqseni üzed: töün-dü nige kedün nom sonosxui-du (29b) nomdu bişireqçi bodqalıq noşoud nomiyn üyiledü buyan şurāşu kereqtei kemēqsen-dü: tere maşı şüzüq üyis=kēd: bi urida xudal-du üyiledküi-dü: buyan şurāşan böi kemēn sedkili: tere cü buyani aldaşan mün bui: nöül-dü ilerkei bayasuqsan bui kemēgēd töüni sedkil-dü ene nom mün kemen sedkişı bükülü büs kigēd numu şumun-yēn örgün: xarşı pāşı noşoudi ceceq metü cacun üyiledçi nom sonosxui-du tiyin kilinglen bui üyiled: külceng=güi bişilyan üyilēd: kemēn şarlıq boluqsan-du: tegēd tere kümün xamuq amitan-du kilingleküi tebçin küliceng=güi bişilyaxuya tangşariqlāş öbörün gertei xarişı oduqsan-du: basa okin nayjınar xoyor kilinglen man-du youma ügei youman noşoud-yēn nomdu ögüli kemēn küçitei kiling=leqsen-dü: tere söüni tere kümün külicenggüi bişilyan tuturayā-ni oyigiyin bulung nigen-dü untaqsni manşar erte töüni nayjınar okin-yēn usun-du ilgeqsen-dü: okin xudugiyin dotoro-ēce xobō şaryajı yadan ekei duudan xoyoula şaryan cü ese cadāş tegēd (30a) geriin ezeni duudan tataş=san-yēr tabun züyil yeke erdeni xobō dotoro oroşoni şaryabai: teged tere nökör nayjınar xo=yor şeriyin kümün

bükün yadou-ēce xayacan geriin tere caqlaşı ugei ed-luyā tögösuqsan böi: tere caqtu tenggeri noyoud şülüq edeni ögüülübe: urida ödür-tü buyan xurāqsan yēri: ödüge xoyitu ödür-tü üre bolbosuruxu: ünən mayād bui ayan yeke yayixamşıqtai kemebei: teyimiyin tula buyani daşiram=du ülü talbin buyani cuulyan xuraxu-yin üyiledü kicēn üi=ledkü bui :: ::

29. Basa urida buyani sadun-luyā nökücökülē buyan örpijikü (örgüjikü) nüül-tü-luyā nökücöküle nüül örgüjikü: üliqerlekülē: zandani oi dabariqsan salkini ünər sayın bolxu: buzariyin coqco dabiriqsan salkini ünür sayın busu bolxu-luyā adali bui: basa şine xubcasun-luyā xamtu küji (30b) cuqla sabatu dürükülē sayın ünür bolxu manggirsun tergüüten-luyā dürükülē sayın busu bolxu bui: tüüni tula nom üyiledüqçid sayın nöküri erikü bui :: ::

30. Basa urida nōqçiqsen caqtu Dambu=rab non kemēkü xān-du takiliyin şütün xutuqtu yada A Na kemēkü nigen bui: keze nigen caqtu takiliyin şütēn töüni bayışinggiyin takil üyiledküyin tulda: suryaliiyin baqşı-yin gegēni ömönö eldeb züyil takiliyin cenggelgē tergütü=teni örgöd: ene ödür ayiladuqçi-du bayasbuu kemēn ayiladxaqsan-du takiliyin şütēn suryaliiyin baqşıyin gegēn ene bi you cü üzeqsen ugei kemēn zarlıq bolboi: tende xāni sedkil-dü: ene sur=yaliyin baqşı nada mou üyildekü mün teyimi yayixamşıqtai cenggelge noyoudi ülü üzekü xamiyan bolxu kemēqsēn-dü: suryaliiyin baqşıyin zarlıq-ēce ayan tünüq mungxaq xān ödüge nada cenggelge üzekü çilöün xamiyān bolxu: xān çi nige kümün-dü tarāni tosu nige tebşi döüreng-gi ögüülēd erdeni şatu ödö yabuulun üyiledçi: kerbe nige dus(a)l asxaxula zasaqla üyiledmüi: kemēn xoyino (31a)-ēce ildü bariulun elden üyilēd: tere kümüni ömönö eldeb züyil cenggelge örgöd üzebüü kemēn asq kemēn zarlıq boluqsan-du: tegēd xān tere metü üyiledēd tere kümün-ēce xoyişido darui asyuq=san-du: tere kümün ögüülebei: erdeni şatu inü xaltirxui saba inü dayibal=xu: tosun inü asxarxu: nige dusāl duxula mayād ükükü atala: toun-dü cenggelge üzekü çilön xamiyan bolxu kemēqsēn-dü: suryaliiyin baqşıyin gegēn-ēce: tögünçilen şatu-luyā adali toniluqsni şatu: tebşi-luyā adali öbüriyin beye: tosun-luyā adali öbüriyin sedkil asxarxui sejiq-luyā adali nige aqşan-du cü belge biliq ugei mün kemēn zarlıq bolboi: teyimiyin tula nom üyiledüqçi noyoud sedkil nige aqşan-du cü ülü dayiba=lun bişilgel-dü kicēkü yeke kereqtei mün :: (316)

31. Basa urida nigen caq-tu: Sayın Sara kemēkü nige xān-du: Sarayin Gerel kemēkü nige kübüün bui: töün-dü eçige xān xāni sangsar bügüdeyiği örgöd: öüni sayitur bari kemeqsēn-dü: kübüün inü teyimiyiği üyilēd=çi ülü çidamui kemeqsēn-dü: tegēd eçige ögüülen: kübüün xāni oro tedkün bari çinaduyin cergiyin emnel cü darun üyilēd kemēqsēn-dü: kübüün ögüülebei: küseliiyin xoro töün-yēr ülü bolumui: bida-du ülü çidxu nige dayisun böi: tere irekü bui: kemēq=sēn-dü eçige ögüülebei teyimi metü yambar dayisun irekü kemēqsēn-dü: kübüün ögüülebei: cergiyin noyon inü bida barin üyiledkü mün: cergiyin cuulyan inü törökü ötolkü ebedkü ükükü-bēr kürelen: ceriq uduriduq=çi inü nisvānişiyin tabun xoron-yēr kütölön uduridun iren üyiledkü böi tere dayisuni oron ken bui kemēqsēn-dü kübüün tere oron inü öbüriyin üzeqdeli bododu barixu mün: xān inü bidü barixu mün: tüşimel inü nisvā=nişiyin tabun xoron mün: (c)ergiyin cuulyan inü törökü (32a) ötolkü ebedkü ükükü mün: xuyaq zemseq inü arban xaran nüül mün: mese inü teyin sejiğiynin büdöüni mün: urida tere dayisuni nomyodxon üyiledümüi kemēqsēn-dü: eçige inü tere dayisuni nomyodxoxoi bayıldyāni xorö yamabarçilan üyiledkü: kemeqsēn-dü: kübüün ögüülebei: töüni Burxan-ēce asqxu kereqtei kemēgēd: eçige kübüün xoyor burxani dergede ödöd ayiladxaqsan-du: Ilyun Tögösüqseni Gegēn-ēce: süzügiin oron yazartu şaqşabadiin bayilduyāni xorö barin: kicēnggüyin möri unun külicenggüyin zemsegiin xuyaq ömös: samadiin balyasun-du biligiynin ildü bari: nomiin arban yabudal-yer uqtun külēji temcen ebdereldün üyilēd kemēn zarlıq boluqsan-du: eçige kübüün xoyoula tere metü üyiledüq=sēn-yēr: törökü ötolkü ed ebdekü ükükü zobolong-ēce getülbei: tere caqtu tenggeri noyoud şülüq edeni ögüülebei: möngkü busu xoyoriyin cergiyin emnel

(32b) kigēd törökü ötön(1)kü ebdekü ükükü cergiyin cuułyan-du: dēdü nomiyin bayıldııyāni xoro üyiledkü: ayan yeke ıayixamşıq ketürkei boluqsan bui kemēbei :: teyimiin tula nom üyile=düqçi bükün dēdü nomiin bayıldııyāni xorō üyiledkü bui ::

32. Basa urida caq-tu Küşaliin oron-du: yaduu Mayānd kemekü nigen kümün küseli xangyaqçı jindamani erdeni nigeni olōd: xamuq züq-tü yadüü kümün ken bui jindamani ögömoi kemēqsēn-dü: olon yaduu cuqlan nanda öq nanda öq kemēqsēn-dü: Mayad tere ögüülbei: ta noyuud yadou kemēqçi busu xobdoq kemēkü mōn kemēgēd: yaduu kemēqçi Todorxoi İlayuqsan xān mōn: töün-dü erdeni ögömüi kemēn ögüüleqsēn-dü: xān ögüülen čima-ēce yamāru yaduu bolxu kemēqsēn-dü: tere ögüülebei: bi inü bölilōn medeküyin tula bayan mōn: xān-du bölilōn medekü ügeyin tula yaduu mōn kemēqsēn-dü: xoyula ülü zokicon Burxan-du ayiladxaqsan-du: Burxani zarlıq-ēce Mayad kemēküi tere bodhi sad mōni tula bölilōn (33a) medekü bui bayan mōn: Küsel-tü xān inü bölilōn medekü ügeyin tula yaduu mōn: kemēn zarlıq bolboi: teyimiin tula nom üyiledüqçi noyuud küsel-dü ülü şunun bölilōn medekü kereqtei bui ::

33. Basa urida nöqçiqsen caq-tu: Xōbur Şara balıadiin oron-du: nayan Ruda modoni bükün tälxui xorōdu İlayun Tögösüqsēn tabun zuun nököd selte ödō bolji suuqsan bui: tere caq-tu İlayun Tögösüqsēn-dü Döü Bayasxulang kemēküi ıučin xoyor belge kigēd yanzu üliger tögösöqsēn İlayun Tögösöqsēn-ēce dōrbōn xoryun dutuu nigen bui: töüni nayijinar inu Şakya-yin okin Bundarika kemēkü maşı sayin üzükülengtei nigen bui: töün-dü sedkil tačın nom ülü sanaqsan-yēr oyun cü egel-dü oroşıqsoni Burxan töüni tačıl şunuxui nomoyodxaxu-iin tulada: abxui balıadiin teqşi buyan-du ödō (33b) boluqsani xoyino Döü Bayasxulangiin tende ödō bolxui züqleqsēn-yēr töüni gerte xamuq-tu genel düürü=qsen-yēr: tegēd töüni sanan-du ene inü Mayad Burxan ödō boluqsan dam ügei bui kemēn sedkīd nayijinarin sanan-du ene toyin bolxola sayin busu kemēn sedkiji: töüni mangnai şülüsüdēd öüni xataxuyin urida ire kemēn ilgēbei: tegēd Döü Bayasxulang İlayun Tögösöqsēn-dü mörgöl ergiül üyiledēd badir ayaya cü abun idēn-yēr düürgeji zalaqsan-du: soyirxol ülü bolun günggeraba-du ödō bolboi: tegēd Döü Bayasxulang badir ayaya bariji günggeraba-du odoqsan-du: Burxan cü beledüqsēn debisker-tü odoqsan-du: tere mörgön üyiledçi örgöqsēn-dü soyirxoji ideni üyiled üyiledēd: ödöge Döü Bayasxulang či toyin bolxu buyu kemēn zarlıq boloqsan-du: tere sür zali-ēce sürden terigüün-dü ordu xarşı-du zalaba cü soyirxal ese boluqsan-du emēji duran ügei bolbocu sayitur ıarun üyiledmüi kemēn ayiladxaqsan-du: töüni Anandadu soyirxoboi: Ananda cü üsü (34a) abāčidu üsü abāči üsün kigēd saxul abxui zabduqsan-du tere kilinglen muu či mini üsün kigēd saxul abxula: bi inu udal ügei Kürdü Orčiuluqçi xān bolxu: tere caq-tu čini ıar toxoiıōso uruu kerčın üyiledmüi kemēqsēn-dü: üsü abāči cočın ayuun dutābai teged Döü Bayasxulang xarin odxu zamdu Burxan ayiladçi xarixui zamdu ömönö-ēce ödō bolun či toyin bolxu busu buyu kemēn zarlıq boluqsan-du: tere emēqsēni tula toyin bolomui kemēn ayiladxaqsan-du: tegēd Burxan toloyoi-du usu küülji üsün kigēd saxal abun toyin bolıoboi: tegēd töüni sedkil-dü erte toyin boluqsan inü Burxan-du kündülel örgökü mōn: söni bolxui-du öbüriin ertēn odomui kemēn sedkīd tere söni dutāqsan-du töröd xarin xariji manıyar erte zamdu yabuxui caq bolxu-du: Burxani zarlıq-ēce či tüyidker arııaxuyin tula ordu xarşıyin zügiin boq saq arčın üyilēd kemēqsēn-dü tere ese duralbacu (34b) zarlıq tasulun ülü čidaxuyin tula ama abun xuvaraı noyuud teqşi buyan-du ödō boluqsan caq-tu: ordu xarşı ötör arčın üyiledēd ötör xarimui kemēn sedkiji yāran arčixui-du darui salkin ködölōn basa tōsun iren duusxui caq ese boluqsan-du tere inü xuvaraı ödō bolxuyuin urida dutān xarixulā sayin bui kemēn sedkīd zabsariin nige xāıyadu oduqsani zamdu Burxan nököd selte-bēr zam töün-ēce ödō bolxui-du tere içinggürēn nige modoni doru nuuxui-du: salkin modoni ködöl=gön tere cü iledkebei: či ende yuu üyiledüqsēn bui: kemēn zarlıq boluqsan-du xariucu ülü medöülün mörgön üyiledüqsēn-dü: tegēd İlayun Tögösöqsēn: töüni

šunul urbuulun üyiledküyin tula zarliq bolboi: či malaya jindamani uula bui kemēküyigi üzeqsen buyu kemēn zarliq boluqsan-du: üzeqsen ügei kemēn ayiladxabai: teyiküle bi üzüülüyē mini nomtu debel-ēce bari kemēn zarliq bolōd oqtoryoi-du ōdō boluqsan-yēr tere uuladu ōdō bolōd: uula töündü nige soxur köqşin sar meçin negene (35a) aqsan talamji ügei: ene Pundarika-ēce ken sayin bui: kemēn zarliq boloq=san-du: tere inu öün-ēce zuun mingyan tümen bum xobi-du cü ülü bolumui: kemēn ayiladxqsan-du: basa Ilayun Tögösöqsen çimdu tenggeriin oro oyoōto üzüülümüi kemēn nomtu debel-ēce bari kemēn zarliq bolōd ridü xobilyan-yēr: tenggeriin oron-du ōdō bologsan-yēr: tenggeri=yiin abxu balyad maši todorxoi kemēküi-dü: tenggeriin olon okin eldeb züyil ceceq kigēd cenggelgeyin takil örgöqseni tere ta noyoud eyimi takil ken-dü örgünei kemēqsen-dü: okid tede ōdöge Burxani dergede aqçi: Döü Bayasxulang kemēkü ariun şaqşabadtu oroşixulā: tere töröl araljiē ende törön bida noyoudiin noyon bolxu mōn: töün-dü ōdögē takil örgönei kemēqsen-dü: tere maši bayasād Burxani dergedē ireqsen-du: Burxani zarliq-ēce ene tenggeriin okid kigēd Pundarikayin alini sayin bui kemēn (35b) zarliq boluqsan-du: tere inü zuun mingyani xobidu cü ülü oyiroton çidamui: tenggeriin okin sayin kemēn ayiladād: ōdöge bi cü ariun şaqşabadtu oroşin üyiledçi tenggeriin oro olon üyiledmüi: kemēqsen-dü: tegēd Ilayun Tögös=öqsen abxu balyad sonosxoya buyigiyin itegel ügei-dü idē ögöqçiyin kükün tälxu xorōdu ōdō bolōd dgeslong noyuudtu zarliq bolboi: ta noyoud Döü Bayasxulang-luyā nige yazar-tu bü suu: nomtu debel-yēn bü xoli: badir ayaya kigēd çabril cü xamtuda bü talbi: tere yuuni tula kemēkülē ene inü imaqta tenggeri küseküyin tula: şaqşabad sakixu: bida noyoud toniluqsani olxoya küseküyin tula şaqşabad sakixu: teyikülē mör kigēd üzel yabudal zokixu busuyin tula bui: kemēn zarliq bolboi: tegēd dgeslong cü zarliq metü büteqsen-yēr: tere Döü Bayasxulang inü nököd noyoud beyebēn tebçiqseni medēd Nasu Tögös Anandayin dergede ōdōd eyin kemēn ögüülebei: Burxani nököd noyoud nigente eldeb (36a) züyil xuran üyiledüqsed ōdöge namai tebçin üyiledbei: či namai orkin bü üyilēd kemēqsen-dü Anandayin zarliq-ēce či inü üre tenggeri küsekü: bida inu yasalang-ēce nöqçiqseni olxui küsekü: mör nigen busu kemēn nomtu debel-yēn xomin ōdō boluqsan-du: tere maši ese bayasun zobolong-du bariqdaqsan bolboi: tegēd Burxan orçilang-ēce sedkil jiqşin yangsruulxuyin tula ridi xobilyan-yer: tamuyin oron-du: abçi ōdō boluqsan-du: zobolonggiin ilyal olonto üzēd: ōdō bolun suuqsani zabsar-tu tere basa üzen odoqsan-du: nige kürel xayisun-du zesiin xanilamul şirme bucalun oryoçiqsoni üzeqsen bui: tere töüni inü tamu sakiqçidtu yuun cü ügei usu bucal=yān yuu üyiledkü kemēn asaYuqsan-du: tere inü ōdöge kümün-ni oron-du Döü Bayasxulang şaqşabad sakiqçi nigen bui: tere inü tenggeri-dü töröd küsel-dü şunuqsani tula öün-dü unan yeke xayisun öün-dü çinaxu mōn: kemēqsen-dü: tegēd Döü Bayasxulang coçin ayuun dutāji mōn ōdögöde şirmen xayisun-du çinaxula sayin busu kemēn sedkīd Burxani dergede odqsan-du: či tamuyin zobolong üzeqsen buyu kemēn zarliq (36b) boluqsan-du: tere inü nilbusu yarun yambar üzeqsen metü zobolonggi ayiladxqsan-du Burxani zarliq-ēce: či ōdöge teyin ariluqsan şaqşabad ariun sakixula yasalang-ēce nöqçiqseni olōd: zobolong ede noyoud-ēce getülkü bolmui: kemen zarliq boluqsan-du: tere inü sedkil maşıda bayasād şaqşabad ariun sakixuya aman abubai: tegēd Ilayun Tögösöqsōn Ilayun Üyiledüqçi xān kübüün-ni oi-du ōdō bolōd töüni oyuun-luyā barilduulun nom edeni üzüülbei: beye sedkiliyin kiri uyān üyiledüqçi adalidxal ügei ariun usun kigēd erdeniyin cogco-bēr buyan edeni bütökülē dēdü ere olxu mōn: beye kelen sedkil yurbani teyin ariluqsan bodhi sedkiliyin şaqşabad tögöskülē: tere inü şaqşabad sanvar-luya tögösōn: dēdü ere olxu bolmui: kemēn zarliq boloqsan-yēr: tere inü üneni mör olboi: teyimiin tula nom üyiledüqçi

bükün küsel-dü şunuxui yoyuu tebçin küseliin erdemiin şunul arıyan şaqşabad-luğa tögös üyiledkü kereqtei bui :: (37a)

34. Basa urida caqtu xutuqtu İlyuqsan kemēkü abxui balyad-tu Xutuq Oyoun kemēkü xān böi: töün-dü Ze Bido kemēkü sayin dürsütei nige kübüün böi: tere caqtu Gereltü-yin oron-du biramani okin Maşi Sayin Čimeq kemēkü nigen böi: töün-dü xān kübüün sedkil maşi duralaqsan-du: eçige xān inü okin töüni xān kübüün-dü abçi ögöd xān oroni cü ögömüi kemeqsan-dü: eke inü ödöge bi kübüün-yēn nom üyiledkülün üyiledümüi: ödöke okini ülü abumui kemēqsan-yēr: ülü zokicon ebderel boluqsan-du: xatun eke inü (n)ige yelbi=çi kümüni ödöge mini kübüü nomadu oruulxui araya nigeni üyiledküle çini you durluqsar şangnamui kemēqsan-dü: yelbi=çi tere zarlıgi bütēn üyiledümüi kemēgēd: töüni erte manayar nige kümün-dü sayin mori unulād xān kübüüni dergede ireji ene mori xudalduni bi xān kübüün abxu buyu kemeqsan-dü xān kübüün tere morin-du bayasun duralaqsni (37b) tula tere mori unun üyiledçi yabuxu-du mörini aman tataji ülü bolun olon yazar oula usun tergüüteni yatulun çinadu-du kürbei: tegēd cayan usuni dalayin tib kemeküi yazar-tu abun dutāji odod morin tere ezen güyin cü ese çidabai: tegēd xān kübüün tere yazarı üzeküi-dü aral ene inü maşi sedkil-dü tālamjıtai: öüsken talāxui oi o=doni üre zemes cecegiyin töb kiged ugaliyin nour zandani sayin ünür angilyui nigen büyigi üzēd: xān kübüün cu sedkil maşi tālan morini kötülöd: öyin zabsar oduqsan-du: kükü debe sayin züyilgeq nigene yu-bēr çimen dung baxayibēr nigeni üyiledüqsan sayin balyasun böi: töüni dotoro üzekü-dü erdeni-bēr çimeqsan üzekü tālamjıtai maşi γō üzeskölengei nige teng=geriyin okin bui tere inü çi xamiyan-ēce ireqsan bui kemēn asaqsan-du: xān kübüün ögüülebe: Xutuq İlyuq=san xāni bui: mörin abād dutān ireqsani tula aral öün-dü tenün alzayān üyiledbei: okin inü bi cü (38a) tenggeriin maşi asarangyui kemēqçi nigen böi: tenggeriyin zasaq cāji bolun: tob öün-dü souqsan böi: ayan zokistoi xān kübüün dotoro ödö bol kemēgēd sayin debiskēr debisün soulyaji sayin idē ögün sayin xubcasu ümüsüqsan-dü xān kübüün cü sedkil bayasād tende nei=len soubai: tende xoyor küüken cü boluqsan bui: tegēd yeke küüken arban tabu nasulaqsani caqtu basa urdaki mori unun yabuxui-du: morin taryulaqsni tula: abun dutān odçi nige dalai-du unan ugei boluq=san-du: tegēd tere yurbulan dalayin kübödü ödöd yeke yaslang üyiledüqsan-dü: gerge inü dala-du doulan unād odxudu: küüken cü eke daxan unan ükübei: xān kübüün inü yeke yaslang üyiledün: ödöge xamiyān yabun xamiyān souxui arya cü ülü üldümüi kemēn sedkil (γ)angsaran üi=ledçi eyin kemēn: ene nasun inü möngkü busu oqtoroyoin cakılyan-luyā adal: ene xurān üüdüqsan nasun inü möngkü (38b) busu böjıqçiyin γar-luyā adal: ende alini üzebecü urin ugei xōsun bui: kemēgēd: tere dalai-du döülin unaqsan-du yelbi ebderen öbüriyin oron-du urdaki xubcasu-bēn ümüsün souqsan-du: tere metü nige aqşına kümüni nasuni zobolong jıryali üzüqsani tulda: xamuq orçilonggi-ēce şunuxai urban xān kübüün dēdü nom üyiledüqsan-yēr: dere ugei bodhi-du sedkili öüskeqsan bui :: teyimiyin tula nom üyiledüqçi bükün yertüncüyin xamuq nom öüni möngkü busu yelbiyin öbö=rçilün-dü meden üyiled:: ::

35. Basa urida caqtu Mayād oroni Dursutu Zürken xān-du: takiliyin şüten ouliyin dayini Arsla kemēkü kigēd: Om ha Budi buyan=çi kemēkü xoyor bui: bişilyalçi inü öbüriyin sedkil ilerkei ono=xula Burxan mün: kemēgēd öbüriyin sedkilin belge çinar oyoun-luyā zokistoi nom üzüülüqsan-yēr üneni erdem töröbüi: tegēd Şariyin kübüün teqşi buyani zoqlou=riyin üledeli: üçüüken noxoi (39a) töün-dü ögön üyiledçi nom üzülbei: geriyin ezen töüni ed aγoursun cu kiçiq töüni kücü-bēr boluqsani medēd töüni ü=lemji asran üyiledbei: tegēd ölöq=çiyin tere ükükü caqtu: Şariyin kübüün xurān öüdüqsan xamuq möngkü busu: sangsarai bükün zobolong-tu: xamuq nom bi ugei yaslang-ēce nöqçiqsön inü amurlıqsan böi nada sedkil bayasun üyiled öndür izüür-tü cü odxu boluyu kemēn zarlıq bolboi tegēd tere ölöqçin cü geriyin ezen töüni okin bolun töröböi: okin töün-dü nom üzüülüqsan-yēr bişilyan getülbei: eke dgesleng cü bolboi tere inü urida Genel

Sakiqçi Burxani caq-tu eke dgeslong mön: eke dgeslonggiin nököd noyoud-tu uurlan ölöqçin noxoi metü ta noyoud zayılan bi nököd cü ülü üyiledümüi: kemēn caqlaşı ügeiyin üyile xuraqsan-yēr: tabun zuun töröl-dü ölöqçi noxoi-du törön: urida nom sonosoq=san açi-bēr: Şariin kübüün-dü süzülük=seni kücün-yēr kümüni beye olöd (39b) nom sonosçi Burxan-luya uçıran dayini daruqsani cü oluqboi: tere metü caqlaşı ügei tebçin mañi-dü kücēkü kereqteyigi nomlboi ::

36. Basa urida nöqçiqsen caq-tu Amuyulanggiyin Coq kemēkü xān ed jıryalang caqlaşı ügei tögö=söqsən nigen bui: tere xān nigen caq-tu nom-du süzük törön: nököd noyuud-yēn zük bükün-dü nom üzүүлüqçi eri kemēqsən-dü: nom üzүүлüqçiyigi nige cü ese olboi: tegēd xāni sedkil-du ina=γuyiki kükün ebderküi nom-tu-du medeji öböriin beye-dü mingyan zula xadxun şitāji: γurban erdeni-dü takil örgöqsən-yēr: oqtorıoi-ēce nomiin duun ene metü γarbai: ayan γayixamşiq xuran üüdükşen noyuud möngkü busuyin tula: törökü ükükü ebderkü nomdu meden: töröqsöni ecüs-tü ebderküyin tulada: ödöge türgene amurlingγuyin oron-du amuyulanggi edle kemēqseni sonosoqsan-yer: tere caq-tu üneni üzeqsən bui: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün xuran üüdükşen ebderküi nomdu (40a) oyuu ülü züqlöülün mayad dēdü nomdu sedkil öüsken üyiledkü bui ::

37. Basa urida caq-tu nige kümün şuyı nige mal alduuluqsani bederin odoq=san-du: şuyıyın dotoro nige gün zuuxa bui: töün-dü unan γarun ese çidaqsan bui: tegēd kümün tere γasalang üyile=dün: oron ende kümüni itegel kigēd ibel bolxu ügei buyu bui bolxola mini zobolong öün-ēce ibēn soyırxo kemēn urumdan duudaqsani: tere s(ş)uyı-du bodhi sad sar meçin nigen bui: töüni sonosöd kümün töüni dergede irēd: urida kümün töüni dāxu ügei beyiza kemēn sedkiyi nige çiluu öürçi dasun üyiledbei: tegēd tere kümüni öüren unan alda megdenin arayıxan geji γarγarbai: tegēd tere sar meçin cucaraqsani tula beye alzayān untaqsan-du: tere kümü muu sedkil öüskeji sar meçin öüni alād idemüi kemēn (40b) sedkiid sar meçini toloyoi-gi yeke çiluu-bēr deldeküi-dü aldan tusuqsan-yēr: sar meçin coçid modoni toloyoi-du dutān eyin kemēn ögüülebei: tusalan üyiledükşeni xariulun ülü üyile=dün: sayini xariuyigi muuyār xariuluqçi mungxaq: içiüri jıq=şöüri ügei öün-dü zobolong-tu ebeçin kürtekü kemēbei: töüni gem darui dēre tere kümün-dü kei şarayın küçitei ebeçin kürten zobolong teskeşi ügei boloqsan bui: tende tenggeri noyoud şülük edeni ögüülebei: yeke öröşönggötei-dü muu sedkil üyiledkülē: ceceq metü ödöge bolbosu=ran: üre inü teseşi ügei ene metü boloqsan bui kemēbei: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün tusalaqsani açi xariulun üyiledkü yeke kereqtei bui : :

38. Basa urida caqtu ömönö-dü zügiin Om Bha Kha La-in oron kiged baruun zügiin Bedeyin oroni zabsar-tu nige yeke uula bui: töün-dü yeke öröşönggötei (41a) bodhi sedkil tögösöqsön nige yeke zān bui: nige caq-tu tere uulayın doru köbödü olon kümüni yabuqsni zān üzēd: zāni sedkil-du ene olon kümün xāni zasaq γaruqsan buyu bolbo zoulçin mör endöüren töröqsən buyu kemēn sedkiid asaqxuya odoqsan-du: kümün tede maşi ayuuji bida-du xāni zasaq boloqsan dēre basa zān cü alan üyiledkü bui: kemēn sedkiyi ayıqsan-du: zān ögüülebei: ta noyuud nada sonosxon üyiled: zuulçin xālyā endöüreqşen buyu: bolbo xāni zasaq boluq=san buyu: ene metü tenün alzayaqsan yuun bui kemēn asaγuqsan-du: kümün tede emēn ayuuji ögüülen ese çidaqsan-du: tere modoni nabçi usun-du dürün kümün noyoudtu cacuqsan-yēr: tede noyoud sergün üyiledçi (41b) eyin kemēn ögüülebei: bida noyoudtu xāni zasaq boloqson bui: mingyan kümüni γurban zuun-ni xālyadu ükün dolon zuun inü ödöge ende ireqsən mön: kemēged: odö cü mandu idekü yuun cü ügei kemēqsən-dü: zān cü modoni temesü olo ögöqsöni ideqsən-yēr: kümün teden-dü modoni temesün ülü zokin ebeçin boloqsan-du: zān-dü yeke öröşönggüi töröji ta noyuud-tu yuun tustai kemen asaγuqsan-du: şine maxa bolxola tustai bolxu kemeqsən-dü: zān eyin kemen ögüülen: ta noyuud ene xālyadu oron odoqtun tani yabuxu zamdu yeke zān üküqseni maxan bui:

töüni maxār xāl̄yayin künesü üyiledk̄ülē ölösö=qsen čidaxu: temesü ideqseni ebeč̄in cü amur=lixu: gedüsün ɣoloyoi noɣoud-yēr usuni saba üyiledün: basa nige kümüni oron- du (42a) odoqtun kemēgēd: tere yeke zān ömönöür tosun odči öndör xada dēre ɣarun ɣuldun kümün tede noɣuudiin tusa-du ami yüüdeqsen bui: tegēd kümün noɣuud zamdu yabuxui yeke zāni üküüdel-luyā učiraqsan-du: kümün tedeni zarim inü mani asaraqči yeke zān mön: maxani idekü tusun ügei yasu tülen üyilüdči takimui kemēqsen-dü: zarim inü yeke zān ene mani ami tusayin tula nasu yüüdeqsen mön: maxa cu idekü bolxu kemēgēd: zāni maxa ebden xāl̄yayin künesü üyiledči gedesün gūzen-yēr usuni saba üyileded: baruun zūgiin Bedeyin oron-du odoqsan-du (42b) oroni kümün noɣuud zamdu amurlingyui kemēkü yeke zān bui: töüni ideqsen buyu kemen asayūqsan-du tede noɣoud učir šiltan-yēn niqta ögüüleqsen-dü: töüni dere oqtoroyoi-ēce šülūq edeni ögüülebei: zān yeke öröšönggüi sedkil-yēr zamiin olon kümüni zobolong üzēd zasagiin kümüni amini tusayin tulada yüüden čidaqči: zayatu bodhi sad ayan yeke ɣayixamši=qtai ketürkei bui kemēbei: teyimiin tula nom üyiled=üqči bükün öröšönggüi-bēr: busudiin tusa-du yeke kicēkü kereqtei bui : : (43a)

39. Basa urida caq-tu nige kümün ouladu ɣarun odxui-du nige ödör-ēce ɣulidun unaqsan-yēr: töüni beye ebdereqsen bui: tende tere kümün yeke zobolong-tu bolji ɣālun üyiledüq=seni tere ouladu RöYö kemēkü görö=sün öröšönggüi sedkil-lügē tögösü=qsen nigen bui: töüni sonosöd üzeküi-dü xadayin zabsar-tu nige kümün aqsan-du: maši orošoji tere dergede odöd: nuryun-du orun dere sayitur ɣaryan talbibai: tegēd tere kümün xādān eyin kemen ögüülebei: dēdü tere ouladu ɣayixam=šiqtei üliqer=leši ugei nige görösön bui kemēqsen-dü: xān töüni nada zāji öq bi töüni alād arsu-bēr debesker üyiledümü kemēqsen-dü: tere kümün ɣazarči=lan üyiledči tere bui kemen xuryu-ber zāqsan-du: xuryun inü ɣazartu tasuran unaqsan böi: tende xān tere görösün-dü ɣayixamšiqtai bolji či ken bui kemen asayūqsan-du: görösön tere xamuq amitan-du asarangyui öröšönggüi bodhi sedkil (43b) bišilyaqči nigen bui bi ene kümüni amini ɣaryan tusalqsan bui ene töüni xariudu ödöge nada xor üyiledüqči kerčigei mou kümün bui kemēn ögüüleq=sen-dü: teged tere kümün-dü xān kilinglen mou či tusalqsani xariu-du xorlon üyiledkü ā kemēn ögüülēd: numu sumu ɣaryaji sumuni bol teyilgen xarbuxui zabduqsan-du görösün ögüülebei: ayan yeke xān sonosun üyilēd amitan ene kümüni oɣoto alan üyiledküle aldariyin mou nere-bēr ene nasun anaxu: adaq xoi=tu-yin bolbosural-yēr činadudu anaxu: amini cü ene xān alqsan bui abaran soyirxo alxu kereq ugei kemeqsen-dü: tegēd xān cü ünēn-dü medereji zöbšön ese albai: kümün toun-dü sayini xariu mou=ɣar xariuluqseni teyin bolbosural dab dere genete ireqsen inü beye-dü ebčiyin bolun teskeši ugei yeke zobolong-toi boluqsan bui: teyimiyin tula nom üyiledüqči bükün sayini xariu mouɣar ülü xariu=lun tusalqni xariu açılan üyiledkü kereqtei bui : : (44a)

40. Basa urida caq-tu nige yadou Bayasxolang eke kemēkü maši yadu nige nayijinar bui: tere nigen caqtu ɣuyilɣan ɣuyiqsan-du: nige činaxu tuturya olun: tende nayijinariyin sedkildü öüni bi ideqsen-ēce ɣurbun erdeni takixula sayin bui kemēn sedkild tuturya-bēn xuduldād diliyin tosu nige alixa olun töüni šaba=riyin kelterkei nigeni dotoro zul üyiledün öün-yēr burxani xutuq olomui kemēn ɣurbun erdeni-dü takil örgüqson-yēr: busud-ēce ülemji todorxoi nigen boluqsani nöküd noɣoud Burxan-du ayiladxqsan-du: Burxani zarliq-ēce: ene inü teyin ariluqsan sedkili-yēr amitan büküni tula-du zörin örgüqsön mün öüni genel-inü mingyan ɣalab boltolo šinggekü ülü bolumui kemēn zarliq bolboi: teyimiyin tula nom üyiledüq=či bükün buyani cuulɣan xurxui-du sedkil küsel-dü ülü abtan amitani tusa-du ariluqsan (44b) bodhi sedkil-luyā töqüskü kereqtei bui : :

41. Basa urida önggöröq=son caqtu nigen yadou kümün jin=dimani erdeni olon: töüni ülü tanixuyin tula nige bayan kümün-dü üzüülüqsan-dü tere kümün nada öüni xuduldun üyiled: you durlaqsagi ögün üyiledüye kemeqsen böi: töüni sedkil-dü ene-inü erdenin degedü nigen mün kemēn sedkild: ünēnken ülü xuduldun: nige kümün-ēce asayūqsan-du: tere kümün küseli xangyaqči

ĵindimni erdeni mün: takin üyiledkülē yuu küseqsen bütükü boluyu: kemēqsen tere kümün maši bayasči zaᅇdmani arčin takiqsan-yēr ed ĵiryalang caqlaši ugei baraqdaxui ülü medekü sang-luyā tögösuqsen böi teyimiyin tula nom üyiledüqči bükün blamayin taniulun zaqsan küseli xangyaqči zaᅇdmani erdeni öüni öböriyin sedkil meden üyiledči angxurun abuxula xamuq erdem-luyā tögüs=kü bui : : (45a)

42. Basa urida caqtu Ilyuqsan Oyoun kemēkü tüşimel bui: Öbösun Köbötü kemēkü oi-du Xutuq Däre ekei-yi bütēn suuqsan-du: şumnuşiyin zedkerlen ontoyoduulxu tanin üyile=dči zedkeriyin erker ülü bolun bütēl oluqsan tula şiddhi oluqsan bui: tegēd öböroyin oron-du ödö bolxudu oroni bükün Xutuqtu Däre eke xoyino-ēce daxan ödö bolxuyigi xamuq ilite üzeĵi ĵai=xamşıqtai bolun kündüel üyiledüq=sen bui: tere caqtu tüşimeliyin nige küqşin eke bui tere inü nasu yüüdeq=sen caqtu: xamtu töröqsön tüüni buyani tenggeri kigēd nüüliyin čidkür xoyuu=la bulāldun tenggeri inü baroun ĵar-ēce kütölön čidkür inü zuun ĵar-ēce tatan buyan kilince xoyoriyin kündü günggüni ese olon xarangyui xaran xabči=ldu abči odöd: zourdiyın üzel ilyuqči baqşı-ēce asyuqsan-du: buyan kilinceyin ilyal ilyan ese čidabai: tegēd ayoul tu müren nigeni kübödü (45b) kütölöĵi odči buyan kilinceyin ĵarol-ēce asyuqsan-du: ilyan ese čidabai tegēd tömör balıadiyin kabalan düüreng kemēküi-dü kötölöĵi odöd Erliq Nomiyn xān-ēce asyuqsan-du: Erliq Nomiyn xān tende toli arčin ayilduqsan-du: buyan kilinceyin üyile teqşi düqsüni (teqşidüqsüni) tula xamtu töröqsön buyani tenggeri ödö kütül: xamtu töröqsön nüüliyin čidkür urou kütöl kemēn zarlq boluqsan-du: tende emegen inü tenggeri-dü sedkil bayasun tačixu kigēd: čidükür-tü urin törön: kilinglen üyiledüq-yēr toli dotoro xaran cayān čilou şarkıqtalan asaqsan-du: xaran čiloun inü olon čidüküriyin xubi boluqsan-yēr: tamuyin oron-du kütölöĵi odöd: ĵal badaraqsan tömör ban(l)ıad ĵazar delkei oron-du olon amitani xalun elesün-dü ayidu zaıasu orkiqşon metü tesüşi ugei yeke zobo=long üzeĵi maši eneleqsen bui tere caqtu kümüni oron-du surıaliyin baqşı inü ekeyin tusa (46a)-du dolo ken üyiledči yeke maᅇdal bosxon bumpa barin ekeyin coqco-du uqal grü isül üyiledün: itegel yabulun bodhi sedkil öüşkiĵi ödü=gē nasu yoüdüqsen mini eke eyimiyi kemekü Burxan-du itegemüi: nom-du itegemüi: xuvraq-tu itegemüi: kemēn ögüüleqseni tödüken-yēr: tamuyin oron-du ene down kürĵingnen dırĵi=ngnekü boluqsni-yer tamu sakiqči erliq noıoud töüni sonosuq=sani tödüyiken-yēr ugei bolun arilun odboi: tegēd emegen tere inü amurlin dutān xarixui sedkiqşoni tödüyiken-dü öbüriyin coqco-du amixul bolun untaqsan sereqsen-luyā adal bolĵi amurlibei: tegēd tere emegen inü tamuyin zobolong edeleqseni yosun-ēce ayouĵi: kübüün-ēce tüyigeriyin [tüyidkeriyin] ündüsü tasulĵi (46b) arıa ayıldxaqsan-du idamiyin zürkeni dabtal dabtan üyiledküi=lüqsen-yēr: ene nasun-du siddhi o=luqsan böi: teyimiyin tula nom üi=ledüqči bükün tā=lamĵitai-dü ülü tačın tālamĵi ugei-dü kilinglen ülü üyiledkü bui : : :

43. Basa urida caq-tu geriin ezen Züq Bayasxulang kemēkü: sedkil-dü tālamĵitai sayin balyasun kigēd ed erdeni xotolo tögösöqsen nigen bui: töüni Xutuq-tu Maᅇzuşiri ayiladuqsan-du: tere inü sayin balyasun-du tačiqşan-yēr: ükün yüüdēd tere öböriin geri-yin balyasun-du nige mistü törökü töüni ezen inü alaqsan-yēr: ürin-yēr ükügēd tamudu törökü-gi anilidād Xutuqtu Maᅇzuşiri (47a) öröşönggüi-bēr tere kümüni oroni şunuxui urbuulxuyin tulada: töün-dü nom kigēd gürüm terigüüteni tödüyiken üyiledüqşen-yer tusa ülü bolxuyigi ayilidād: nigen caq-tu Yeke Gerel Sakiqči-du xobilād töüni dergede ödö bolun čımayidu doroyitoxu nige üyile bui: töüni yasaburiyin üyile üzülün üyiledümüi: tere cočın ayuuĵi töün-dü em yuun kereqtei kemēqsen-dü: Xutuqtu inü zandan gürşisa kereqtei kemēqsen-dü: tere inü nada olxu maši berke kemēbei: Xutuqtuyin zarlıq-ēce: emiyin xān tere: Todorxoi İlayuqsan xān-du bui töün-ēce ab kemēqsen-du: kümün tere xāni zergede odxui-du ordu xarşı inü erdeni: dödu şala inu beyedü Rya-bēr üüdüqşeni tula: tere dorogi şaligi usun kemēn sedkīd bilisüq-yēn tayilun orkiqşan-du: xangginan odxuyigi medēd xāni

dergede ireqsen-dü: xāni zarliq-ēce či ende yuun kereqtei ireqsen bui kemēqsen-dü: tere inü uçir-yēn niqta ayiladxabai: tegēd xāni zarliq-ēce zandan kedüi çinēn kereqtei kümüni tabun zuun üürge bolxu buyu kemēqsen-dü: (47b) tere inü teyimi yeke kereq ügei nudur=γuni çinēn kereqtei:kemēgēd a tabun zuun öürge zandan bui kemēn sedkiçi öböriin ed balyasun-du sedkil γangsaraji xāni xarşi eyimü bui kemeqsen-dü: xāni zarliq-ēce toniluqsani dēdu balyadtu ese oroxula: erdeni balyasun ene inü şoroyin coqco müni tula γayixal yuun kereq kemeqsen-dü: tere kümün-dü yeke γangsaral töröçi öböriin ed balyasuni: şoryoljini öür örgöqsen-luγa adali bui kemēn sedkiçi: oron balyasun-du şunul taçil urban nom üyiledüqsen-yēr dēdü bodhi-dü sedkil öüskebei: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün yertünçiyin şunul urbuulun dēdü nom üyiledkü kereqtei bui :

44. Basa urida caq-tu Ra Ma Na kemēkü nige xān-du sayin yanzuu dürsütei nige sayixan kübüün bui: tabun zuun zuryān nasuluqsan caqtu: tere xān kübüün inü altan-yēr biçüülün olon suduri bosxon takiliin şüten olon xuvarayud xuran buyan-ni büten üyiledkü nige caqtu: takiliin yuuman ese kürbe kemēqsen-dü (48a) eçiγe xān inu busu nige oroni albatu noyuudtu alba xurāqsan ilgēqsen bui: tere caqtu xatun Sesili kemēkü yeke bişilyalçi nige arsidu kübüüni takiliin şütē zakijçi öböriin eke eçiγiin γazar törkün-dü odmui kemeqgēd odxui-du kübüün inü takiliin şüten noyuud-ēce ülü medeqdekēr ekin xoyino-ēce odoqsan-du ese medeqsen bui: tegēd eke inü kötölön eke eceγiin γazar-tu odoqsan-du: tende takiliin şütēn noyuud kübüün ügei-gi bükün-dü eri=becü ese olöd: nige yelbiçi kümün-dü üne ögöd yilbi-bēr uridaki kübüün metü nige sayixan kübüü üyilēd kemēqsen-dü: tere metü nige sayixan yelbiyin kübüü üyiledēd tende buyigi: tegēd xatun kübüügēn eke eçiγiin γazar-tu talbīd ireküi-dü takiliin şüten noyuud kübüü üzüülüqsen-dü: xatuni sedkil-dü mini kübüün törkün-dü bui atala ende cü nige kübüün boluqsan: ene yuun bui kemēn sedkiç: xān-yēn külen ögüüleqsen-dü: xān töüni üzēd maşi bayasçi ene inü suduriin (48b) ayimagi biçiqseni adistid bui: ödöge suduriin ayimaq nigeni biçi kemēbei: tegēd ödöi tödüi xonoq boluqsan xoyino yebiin tere kübüün ünēn busuyin tula ügei bolun odboi: tende xān yilbi müni medebecü içildeqsen bilei kemēged: yeke zobolong-tu bolçi γasalang-luγa töqsöböi: tere inü endüüreltiin üzeqdel-dü imagta şunuqsan mön bui: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün tusa ügei zobolonggiin sedkil bü öüske kemēn üyiledüqsen bui : :

45. Basa urida nöqçiqsan caq-tu sonosxoya buyigiin abxu balyadtu nige bayan birmani nayijinar nige kübüü töröqsön bui: tere inü töröd saca ekeyin sün xatun busu nigen-dü ögöqsen-ni töüni cü sun xatabai: tegēd idēn yuun-yēr tejin ese çidaqsan-du önösü nuxuçi moyolcoqlon küküülüqsen-yēr töün-dü bayasun tejiqsan bui: teged tere kübüügi ünesü moyolcoqlon tejiqsani tula Ünesün Tejiltü kemēn nereyidebe: tegēd tere kübüün (49a) yeke bolöd Burxani şajin-du toyin bolçi bişilyal üyiledüqsen-yēr getülgebei: teged arban zuryān xuvaraq xanicaçi abxu balyadtu teqşi buyan-du ödö boluqsan tejiç olodoqsan-du tede noyuud xobān zöqlon xoyidu ünesün tejiçtiin nere martan xobi dutābai: tede böğüdēr ulam xoşid=çiloqsan: tegēd cü xoyor-tu inu barilya uçiraqsan-du töüni nere endüüreqden tō ese oldoqsan-yēr xobicü dutābai: tegēd tere γaqcār odoqsan-du yuun cü ese oldoboi: töüni basa Şariin kübüün nige geriin ezen-dü nomiin xurim üyiledüqçi γazar-tu odoqsan-du geriin ezen ere eme xoyuula kerüldüqsen-yēr xormiin tejiç ese oldobo: tegēd busu nigen-dü abçi odun xuraliin süüri-dü suulγaxui-du tede noyoud ilyan γadana γaryabai: tegēd Ānanda idē abçi töün-dü ökü ödö boluqsan-du: xālyā endüüren töröböi: tegēd Moloni toyin töün-dü ide abçi ökü ödö boluqsan-du oqtoroyin: (49b) şubuuni jibir-luγa xaryun asxarbai: tegēd xovaragiin ordu xarşidu suuxui-du: xān inü: busu nigen urid ideqsani tula ese kürtebei: tende ünesün tejiç cü yeke γangsaral töröçi badir ayaya-du ünesü düürgen zöqlöd oqtoroyi-du ödö bolun zürken-ēce belge biligiin γal γaryan: xamuq beye γal-du zöqluulun şalir inü γazar-tu xora metü

asxaruulun Ƨasalang-ēce nōqçiqsen bui: tōüni uçir Őiltani nōküüd noƧuud ayiladxaqsan-du Burxani zarliq-ēce: urida önggöröqsen caqtu nige geriin ezen-dü yeke süzüqtei öqligü-dü durtai nige nayijinar bui: tere nige kübüü töröqsön caq-tu eçige üküqsen bui: tegēd kübüün yeke boluqsan caq-tu: süzüq ücüüken öqligü-dü duran ügei nigen bolboi: eke inü tōün-ēce tusār nuun Ƨaqcar suuƧi öqligü öküi-dü: kübüün kilinglen ekeyin xamuq yuuman bulān teƧiliyin tödüyikeni ögön talbibai: basa eke inü teƧil-yēn zarimiini öqligü ögöqsen-dü: tōüni cü bulāqsan-yēr eke-inü (50a) ölösön suuƧi kübüün-dü eyin kemēn: bi xamuq ed-yēn çimdu ögöqsen ödügē öböriin teƧili-dü cü bulāqsan-yēr bi ölösçi üküü bui kemēqsen-dü: kübüün eyin kemēn çimdu idēn kereq ügei busudtu ögöqsen bui: ödüge idēn kereqtei bolxola ünesü zalgi kemēn ekeyin idēn tasuluqsani teyin bolbosural inu: tabun zuun töröl-dü ölösün ünesü edleqsen bui: kezē nigen caq-tu Gerel Sakiqçi Burxani Őajinā uçiraƧi nom-du süzüqlüqsen-yēr: ödüge mini Őajin-luyā uçiraƧi dayini daruqsani oloqsan ene mön bui: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün öqligü-dü ülü todxorlon xaram ügei öqligü ögön üyiledkü kereqtei bui kemēn nomloboi : :

46. Basa urida caq-tu nige biraman ed aƧuurasun inü caqlaŐi ügei bui: kübüün cü ügei: tōüni tula nigen caq-tu biramani nayijinar bida xoyor köqŐin-dü kübüün ügei ed inü yeke bui kemēgēd: bida üküqsen xoyino busud edi edlekü bui: ödüge üküüyün urida ed (50b) noƧoud-yēn yertüncüyün çinadudu zoriul=xula sayin busu buyu kemēqsen-dü: biraman inü tere metü nigeni üyiledkülē sayin yambar metü üyiledüyē kemēqsen-dü: nayijinar inü buyani culƧan xurān üyiledkülē sayin kemēgēd Ƨiran baxanatai ordu xarŐi süme nigeni bosxöd olon ed-luyā selteŐi: Gerel Sakiqçi Burxani xovaraqçi duƧang bolƧon örgöböi: tōüni buyān-yēr tere xoyor nasu yüüdēd mingƧan ordu xarŐi sümeyin ezen bolon töröqsön bui: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün ed aƧuursan bui: xamuq-yēn xoyituyin tulada öqligü-dü zoriulxu nigen kereqtei bui kemēn nomloboi : :

47. Basa urida nōqçiqsen caq-tu Nasu Tögös Ücüüken Xālyan kemēkü mou dürsütei yaduu: oyoun moxodoq nigen bui: OƧ bürü mā da oƧ sang kemēkü inü tōsu arçin kir-yēn arilyan kemeqsen bui: tere biliq ücüükenni tula tōüni oyun-dān toqton kicēn üyiledçi biŐilyaqsan-du ecüs-tü dayini daruqsani üre oluqsan bui: tōüni busud cü ese medeqsen nigen caq-tu: Burxan tōüni erdem (51a) üzüülküyün tula eke dgeslonggüdiin suryaliin baqŐi-du soyirxoqsan-du eke dgeslonggüüd inü tōün-dü ülü bayasun xamuq amitani öröŐkü bögösü bidani yuuni tula demei orkixu kemēgēd: ücüüken xālyā tōün-dü kürŐi ügei Őirē nigeni üyiledçi ç i öün-dü soun mandu nom üzüül kemēqgsen-dü: tere dayini daruqsani tula Ƨar songƧo=xuyin tödüi=keni Őirē dēre ödö bolöd nom üzüülüqsen inü biliq ücüükenni tula tōsu-bēn arçi: kir-yēn arilyan kemēkü: üge noƧoudi yadan üyiledçi barin biŐilyaqsan-yēr: ödüge eçige döü noƧoud ta sonosun üyiled tōsun tere Ƨazariin tōsun busu taçingƧuyün tōsun nere mön: tōüni merged bükün tebçin Ƨurban yertüncü-dü tōsu ügei bolxu bui: kemēn nomloqson-du dayini daruqsani meden mayad mederel töröqsön bui: teyimin tula nom üyiledüqçi bükün kicēn üyiledçi angxuran abxu bui : :

48. Basa urida caq-tu nige xān-du nige kübüün bui: tere caq busuyin (51b) busuyin ükülēr nasu yüüdeqsen-dü tede eke eçige xoyor inü maŐi enelün: ilangƧoyā yeke zobolongtu bolun üküüi-dü kürüqsen-dü: xāni sedkil-du mini kübüü üküliin ezen erliq abuqsan mön erliqçi bütēn ceriqlen kübüün-yēn bulān üyiledümüi: kübüü ese bulāxula eke cü üküüyün tula youn-yēr kübüüni bütēn üyiledümüi kemēn sedkiçi erligüüd-tü kübüün inü ügei ceriq cü abçi ireqsen-dü: tenggeriin erketü Xormusta araçilan üyiledçi: öböcü-bēr xān kübüüni dürsü üyiledçi sedkil-dü tālamƧitai nigeni xobilyad xān eçige eke xoyor inü maŐi bayasād mayad mön kemēn sedkiçi: amurlin suuqsan nigen caqtu: xān kübüüni dürsün tere inü xamuq nom ünen busu xōsun xudal möni tula ödüge mini beye ene metü bui kemēn ögüülēd xōsun öböcüni coqco bolun odboi: xān

ečiğe eke xoyor cü inayunkiin üzeqdel ene ünen busu bui: yelbiin öböröçilön-dü medēd ʒasalun zoboqsan amurliqsan bui: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün inayunkiin endüürel üzeqdel öüni (52a) ünen busu yelbiyin öböröçilön-dü meden üyiledkü bui : : : :

49. Basa urida nöqçiqsən caq-tu Itegel Ügei-dü idē ögöqçiin: takiliin šütēn kir ügei kemekü dgeslong kigēd Naran Yabudal-tu dgeslong kemekü xoyor bui: kir ügei inü üzel-ēce sedkikülē yabudal yamāru üyiledbecü getülün ülü čidamui kemēgēd üzel sedkili üyiledüdeq bui: xara yabudaltu inü yabudal ügei bolxola üzel-yēr tusa yuun cü ülü bolmui kemēn yabudal eldeb züyil üyiledün nigen caq-tu ülü zokicon tere xoyor Gerel Sakiqçi Burxan-du ayiladxaxsan-du: Burxani zarliq-ēce: sayin üzel-yēr udxax onoxola: sangsariin dotoro-ēce getülün üyiledümüi: sanal üzel ügei yabudal yuuni cü bütēn ülü čidamui kemēn zarliq bolboi: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün üzel-yēr nomiin činariin udxax onon üyiledün angxurun abxu kereqtei bui : : : :

50. (52b) Basa urida caq-tu Maši onoltu kemekü xān-du: takiliyin šütēn oron-du Narani Gerel kemekü ubaša kigēd Padmiyin Oi kemekü dgeslong xoyor bui: tende ubaša inü ese bišilya=xula Burxan ülü bolmui kemēn xōsun činariyin udxax angxurun ouda bišil=yan üyiledüdeq dgeslong inü buyani cuulyan ese xorān xola Burxan ülü bolmui kemēn buyani cuulyan xoraxui üyiledü kicēdeq bui: tere xoyoriin tālal ülü zokicon Altan Čidaqçi Burxan-du ayiladxaxsan-du: Burxani zarliq-ēce: buyani cuulyan xurān üyiledkü inü öndöriin izuur olxu mön: buyan töüni üre cü orčilang-du ergikü mön: bišilyal üyiledkü inü nisvanis büküni barād: Burxani xutuyigi olxu bui: kemēn zarliq boluqsan bui: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün xōson činariin udxax-du sedkil-du ülü dayibilxu nigen kereqtei bui : : : : (53a)

51. Basa urida nöqçiqsən caq-tu xāni xarši-du: nigen bayan xuduldāči noyon buram bišilyaqçi tabun zuun nöküdtü aqsan-du: tere oroni uula-du pradikabud bui: tere čilāsun ebečin boluqsan-du emči-dü üzüülküi-dü buram moduni šüüsün tustai kemēqsən-dü: tere pradikabud xudal=dučiin noyon-du ödö bolun buram modoni šüüsü eriqsən-dü: xudaldučin noyon nige šibeqčini xotoq-tu-du buram modoni šüüsü örgön üyiled kemēqsən-du: šibeqčin inü kemen öün-dü ökölē basa eyin erikü xaramnan üyiledči pradikabudiin badir ayaya abun dotoro inu usu düürgen aman-duni kōsötei buramiin šüüsü düürgen örgöqseni teyin bolbosural inü šibeqčin tere nasu yüüdēd: ʒadāduyin tüyidkeri birid-tu töröböi: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün busudiin edtü xaramnan ülü üyiledkü bui : :

52. Basa urida nöqçiqsən caq-tu buyani ücüüken okin bui: tere inü nige saban düüreng usu öüren (53b) odxui zamdu nige undasuqsan dgeslong töün-luʒa uçiran: okin nada nige ayaya usu ögön üyiled kemēn zarliq boluqsan-du: okin inü bi čimdu undāscü ükübecü usu ülü ögöümü kemēn usun-dān xaram töröqsön töüni teyin bolbasural inü okin tere ükün yüüdēd doto tüyidkertü biridtü töröqsən bui teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün öböriin edtü xaram ügei (55a) öqligö ögön üyiledkü bui : :

53. Basa urida nöqçiqsən caq-tu nige bayan geriin ezen-dü orčini sakiqçi nige šibeqčin nayijinar moudu kilingledeq nigen bui: tende xamuq erilgeči irküi-dü sakin: öün-ēce nāru bü ire činaqši yabu tende čimadu ökü cü ügei bui kemēn sakin üyiledüdeq töüni teyin bolbosural inü tere nayijinar ükün yüüdēd yerüyin zokistu tüyidker cü biridtü töröqsən bui: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün moudu ülü kilinglen asarxu sedkil-luʒa tögösön üyiledkü kereqtei bui : :

54. Basa urida caq-tu Dedpon Bzanpo kemekü yeke xan ed ʒiryalang-luʒa tögösöqsən bui: nigen caqtu xan yeke erdeni šire dēre suun mönggön šinayār (55b) nige tuturyayin arki düürenggi zōqloxu-in zabduqsan-du: nige sayin yelbeči yelbiin nādun-du tere irēd: xān inu ene ödör delbiin nādu üyiled kemēqsən-dü ireqsən bui: ödöge nige sayin morini üzüülüyē kemēn öüden-dü abči ireqsən-du: üzüküi-dü ülü uyadxu metü mörini unun üyiledümüi: kemēgēd mörini unuqsan-du abād

dutān ami zalaǰı ülü bolun caqlaşı ügei uula usun ɣazar-tu abči odoqson-du: nige elesün ködödü xān şübtürün unaqsan bui: mörin cü dalai dotoro oron alduulun odboi: tegēd xān inü dalayın köbögüür činaqşı odoqson-du nige oi-du emegen öbögön xoyor bui: töün-dü nige sayıxan okın ɣo üzüşkülengei aqsan töün-lüğe xān neyilen souǰı keseq jıldü amurlıngıyü edleqsen bui: xāni sanan-du öbörüin oroni cü ülü medemüi: ödöge suuqsan amur bui: kemēn sedkiqsen caqtu tabun zurıya dolō nasuluqsan xāni okın dalayın kübödü temesüni töüke odogsan-du dalai dotoro unan ükübei: töüni emegen öbögün xoyor köbölön bedereqsen-dü (56a) ɣoladun unan odboi: tegēd okın inü eke eçige xoyor mini ügei kemēn uyılan dalai-du unan ükün: xoyor ücüüken küüken cü ügei üzenei kemēgēd xan xariulba cü ülü bolun dalai dotoro unaqsan bui: tegeđ xān sedkil ɣasalang bolǰı ede noyud ügei boluqsan-du: bi ende yuu üyiledkü ükümüi kemēn sedkīd dalai-du unaqsan-du: tende yelbi ebderen xān öbörüin şire-dü mönggön şınayadu arki barin suuqsan-du: xān ene orčilang-du yeke ɣangsaral törön nige aqşida-du zobolong jıryalang tödüyiken üzekü böğösü: töün-luɣa adalı xamuq üzeqdel ene yelbiin öbürčilön möngkü busu kelbereltüyin mön činar mön-dü sedkiǰı xāni sangsar kigēd orčilonggiin nomdu baril s(ş)unuxui ügei boluqsan bui: teyimin tula nom üyiledüqçi bükün üzeqdel-dü ülü şunun yelbiin öbürčilön-dü meden üyiledkü bui : :

55. Basa urida caq-tu İlayun (56b) Tögösöqsen yeke abxu balyadiin tibtü teqşi buyan-du ödö boluqsan-du: balyad töün-dü öüri ebdeqsen nige kümün bui: töüni sedkil-dü ebeçin ülü edgemüi: ödöge ed-yēn baraqsan-ēce üküqsen sayın bui: kemen sedkiqsen caq-tu İlayun Tögösöqseni Gegēn balyadiin zabsar čilön bükün-dü genel düürün tügekü nigen bolboi: tende Gegēn-ēce amuyulang boltuyai kemēn zarlıq boloqsani ebeçitüyin nayıǰınar ödöge ükükülē öbörö nököd-lüğe nököcömüi: nökör inü bi ükükülē ene öbörö nige nökör-lüğe uçırxu aǰıu kemēn sedkiqsen-dü: tere İlayun Tögösöqsen nige zarlıqtu tusār mederel bolıon: ebeçitei töün-dü erdeni amin-ēce ese xayacaxula yelbiin ed bükün oldoxoi bui kemēqseni sonosun: nayıǰınar-tu inü uridu nökör tedkün ese üyiledkülē xoyitu ülü itegeqdekü: kemēqseni sonosun emçidü inü ebeçitei-dü öröşönggöi ööske: nomiin degēdü öröşönggüi mön: kemēqseni sonosbo balyadiin kümün noyud inü teqşi buyani örgön üyiledkü kereqte kemēkü zarlıq sonos=boi: tegēd ebeçitei kigēd ebçini asaraqçi emçi ɣurban inü öbör (57a) öbörüyin mederel metü üyiledüqsen-yēr: ebeçitei töüni ebçin inü edegeq=sen bui: xamuq balyadiin kümün Burxan-du teqşi buyani örkiqşön böi: tere metü Sayiber Oduqsani nige zarlıq-ēce kelberel ügei bodyalgiyin oyoun-du olon: medel törökü bui::

56. Basa urida nöqçiqsen caqtu nige birman-du Uxāni emçi kemēkü nigen blama bui: birman inü tere blama-du mörgöke odoqsan-du: tere caqtu blama tere inü arkıdu soqtun şire dere nige nayıǰınar-luɣa neyilen üyiledüqseni uzēd töüni süzüq bişirel suldul ügei mörgön üyiledçi: şire inü kelberikü boluzai kemēn sedkiǰı şire tüşün suuxui-du söni düli bolxui-du blama inü sarımsuq kigēd arki-ber bölǰı=qsen inü birman dēre bölǰıböcü: bişirkü kigēd süzüq öüsken bayıqsan caq-tu tere blama sergēd čı yuu üyiledüqsen bui: kemēqsan-du birman uçır-yēn niqta öğüüleqsen-dü: blama inü sedkil maşı bayasun gesçi: nomiin saba bolxoi-du ene metü nige kereqte mön kemēn (57b) zarlıq bolboi: birman tere cü blamiin gem ülü barin erdemi bariqsan-yer yeke sidhi caq tödöi dere oloqsan bui: kemēn nomloboi: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün blamiin zokāliin üyile yambar üyiledbecü süzüq ülü urban bişirkü süzügi öüsken üyiledkü kereqte bui::

57. Basa urida caq-tu beye kigēd ami xarıl ügei dēdü nom bütēqseni tuuǰı inü Čıdaqçiin zarlıq-ēce bi urida Belge Biligiin Kücün kemēkü xāni okın: Belge Biliq töğös kemēkü boloqsan caqtu: nada baqşı blama Sayın Oyuun kemēkü dgeslong nigen bui: nige caqtu tere blama-du töbürüün yara xara mengge kürteqsen-yer čılaqsan-du emçi noyudtu üzүүлüqsen-du kümüni maxan cusun bulıni barıxula em bolxu kemēqsan-dü: bi nom küseküyin tula öbörüin keseq maxa utulǰı blama-du örgöqsen-dü čılāsun amurlıbai: tere cagiin Belge Biligiin Tögös okın tere inü

ödöge bi mön: mini blama dgeslong tere inü caqlaši ügei gereltü Burxan mön: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün nom bütöküyin tula beye kigēd ami-ni cü xayiri ügei ögön üyiledkü bui.: (58a)

58. Basa urida nöqçiqsən caq-tu nige yeke xān tarālang-du körönggö sacuulun tarān tariulun üyiledüqsən bui: tende xān xatun noyuud nādun üyiledçi jiryalang-luḡa tögösöqsən caq-tu nige sayin yelbiçi kümün sayin möri unuḡi xāni dergede ireqsən-dü töün-dü xān inü ödöge yelbiin üyile üyilēd kemēqsən-dü: yelbiçi tere xāni zarlıq metü boluya kemēgēd: töün-dü kereqtei yuuman abumui kemēn oduqsani zabsar-tu xān töüni möri unaqsan bui: tere mörin taryan sayini tula abun dutān odçi: nigen ḡazariin xōsun elesün-du kürüqsən-dü mörin ecen ese yabubai: tegēd xān mörin-ēce buuḡi möri kötölön dalayin köbödü nige sayixan xada bui: tende odoqsan-du nige sayixan zaluu okin sedkil-dü tālamḡitai eldeb züyil erdeni-bēr čimeqsən bui: töün-dü mörini suruq üküüriin suruq xonini suruq olon bui: tende xān inü okin či namai tanibuu kemēn asaḡuqsan-du: taniba či xān mön: ene oron-du (58b) yuun-du ödö boluqsan-du: kemēn asaḡuqsan-du xān inü ene mörin abād dutān töröqsən bui: kemēqsən-dü: okin inü teyiküle alzāyabuu kemēn ordu xarši-du ödö bol kemen zālaqsan-du: dotoro caqlaši ügei üzüskülengtei eldeb züyil erdeni-bēr öüdüqseni tula xāni sedkil bayasun töün-luḡa neyileqsən bui: ḡurban kübüün boluqsani xān inü arban ḡurban nasuluqsan caqtu töüni aduuni suruq xariulḡabai: dunda-dü inu üküüriyin suruq ariulḡabai ücüüken inü xonini suruq xariulḡaxui-du nigen caqtu tere oron-du yeke casun bolun adusun noḡoud alduulun busu yabuxu ḡazar ügei bolun dalayidu alduuluqsan-du: ḡurban suruq mal-luḡa xamtu: ḡurban kübüün alduulbai: tende ečige eke xoyor yeke ḡasalang-tu bolōd xān inü xatun-du ende či yuu üyiledünei bi kübüüd-tü uyilan üyiledümüi: kemēqsən-dü: xatun inü ḡurban kübüüni aldaqsani tula dalayin köbödü üi ḡasalang üyiledümüi kemēgēd oduqsan-du xatun cü dalayin-du alduulbai: tegēd xān inü sedkil maši ḡutaran yuu üyiledbecü tusa ügei kemēn sedkīd: dalayin-du unuqsan-du: dere derelen kebteqseni üzēd: tegēd xān tere inu ene metü xamuq üzeqdeliin nom yelbiin öbörčilön-dü medēd yertünčiin xamuq üyile-ēce oyuun urban angxarun abuqsan-yēr yelbi metü diyān ündüsün-dü töröqsən bui.: (59a)

59. Basa urida caq-tu Sayin Oyuun kemēkü okin xamuq üzeqdeli ünən busu-du onoqsan biliq-luḡa tögö=söqsən nigen bui: tere Subudhi-du ögüülebei: törökü činartu törökü buyu ülü törökü činartu törökü buyu kemēqsən-du: Subudhiin zarlıq-ēce: ülü törökü činartu törökü bui kemēbei: basa okin tere Gerel Sakiqçi-ēce nomiin činar bui buyu ügei buyu kemēn asaḡuqsan-du: Gerel Sakiqçiin zarlıq-ēce: bui ügei xoyoriin kizār-ēce xayacaqsan bui kemēbei: basa okin inü Moloni toyin-du eyin kemēn möngkü tasuruxayin xoyoriin belge činar yambar bui kemēn asaḡuqsan-du Moloni toyini zarlıq-ēce: oyuuni üzeqdeliin züq kigēd xōsuni züq bui kemēbei basa okin inü Šariin Kübüün-dü eyin kemēn xōsun činar=iin üzeqdel orḡoxu yambar bui kemēn asaḡuu=qsan-du: xōsun činar inü ülü törödküyin aḡartu urḡuxu bui kemēbei: basa okin inü Mañzuširi-ēce eyin kemēn amitani činar mön buyu: busu buyu kemēn asaḡuqsan Mañzuširiin zarlıq-ēce: amitan inü Sayiber Odoqsani zürkeni ündüsün münü (59b) tula Burxan činar-tu bui: kemēn zarlıq bolboi tere caq-tu Subudhi Ilayun Tögösöqsən-dü eyin kemēn: ene biliq tögösöqsən cölörküi xotolo tögös ene: nayiḡinariin beye öüni tebčikülē türgene üre olxu buyu kemēn ayiladxaqsan-du: Ilayun Tögösöqseni zarlıq-ēce: mön tere caqtu okin tere ere töröl-dü beye aralḡīd: nere cü bodhi sad Oyuun Čidaqçi kemēn nereyidbei: yeke ḡazar cü maši küdülüqsən bui: tere caqtu tere inü caqlaši ügei xobilyan üzüülbei: teged Ilayun Tögösöqsən ire ödöi caqtu caqlaši ügei Belge Biligiin Zürken kemēkü Burxan bolxu bui: kemēn eši üzüülbei: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün üzeqdel öüni maḡad ügei-du onon üyiledkü bui.:

60. Basa urida nöqçiqsən caqtu nige geriin ezen-dü: ücüüken kübüün bui: tere inü ödör nādun söni ayilčilxui-du: töüni eke ödögē bi köqšin ger sakin ülü čidamui: či ger-yēn sakin üyiledçi

suu kemēn: xormai-ēce barin ese yabuluqsan-du tere kübüün inü eke-bēn öškülün üyiledüqsen-dü: eke yuladun unaǰi ükübei: tegēd tere kübüün duralaqsan yazar-tu odun nige nayijinar-luya uçiran nayijinar töün-ēce yuun-du dolgisun čičirenei ayiqsan buyu kemēn asyuqsan-du kübüün inü busud-ēce ayiqsan busu: ekei alaqsan bui: töün-dü beye čičiren dolgi=suni kemēqsen-dü: nayijinar inü maši ayuuǰi muu izuur-tu kümün eke alaqsan ende bui: cuγaran ireqtün namai čī alan üyiledkü bui: kemēn barkiran duudaxui-du: (60a) tere kübüün ayiyad dutān odči eyin kemēn eke inü ükün öböriin kereq čigi ese bütebei: ödöge bi nige nom üyiledükülē sayin kemēn sedkiǰi: busu oron-du odči toyin bolōd tere inü xuvaragiin dotoro nom üyiledküi-dü: uridaki üyiledü gemšiqseni tula ödör söni zabsar ügei nom üyiledüqsen-dü: töün-ēce busud: čī eyimi kicel üyiledkü yuun bui kemēn asaγuqsan-du: tere inü eke alaqsan töün-dü gemšin üyiledkü mōn teyin kemēn ögüüleqsen: teyiküle čī nom üyiledüqsen tō ügei sakil ese töröqsen bui kemēn töün-ēce γaryan köböi: tegēd tere oron töün-ēce γarun γadādu dalayin köbödü kürči nom üyiledükülē čī kembü bolun xural üyiledün xuvaraqtu ödöi tödöi nom üzүүлün suryuuli üyiledküülüqsen-yēr: dayini daruqsad cu bolboi: tegēd tere nasu yüüdeqsen-dü: eke alaqsani zabsar ügei üyile-bēr tamudu töröqsen bui: tegēd töüni šabi dayini daruqsan nigen ayilduqsan-du: surγāliin baqši (60b) kembü tamu-du töröqšöni üzēd: kembüyin tusa-du üyileyin tüyidkeri arilyan buyani cuγan xurāγād basa ayiladuqsan-du: kembü tere tamuyin oron-ēce yüüdēd tenggeriin oron-du töröqšöni üzēd: tende dayini daruqsani mišiqseni nige toyin üzēd: ta kembü ödö boluqsan-du bayasuqsan buyu kemēn ayiladxaqsan-du: tere metü busu eyimi boluq=sani üzebe kemēn uçir šiltāni zarliq boluqsan-du: tende olon γayixamšiqtai bolboi: tere metü zabsar ügei üyile-bēr tamu-du töröböcü üyileyin tüyidkür arilyan buyani üyile üyiledüqsen-yēr öndör izuur-tu töröqsen bui: tere metü nom üyiledüqči bükün nüüliin üyileyin tüyidker arilyan buyani cuγan xurāxui-du kicēn üyiledkü bui::

61. Basa urida caq-tu Gerel Sakiqči Burxan yertüncü-dü ödö bolun nomiin kürdü ergüüleqsen caq-tu nige birmani yaduu kübüün örgökü yuuman olǰi yadād adxu düüreng burcaq sacād: eyin kemēn (61a) iröl talbiqsan inü: bi dörbön tibiin kümün kigēd γučin γurbani oron-du erkešil üyiledkü boltuǰai: kemēn sacuqsan-du nige kelterkei-luyā tabun burcaq badir ayaya dotoro tusuqsani üre kigēd iröliin kücün-yēr tere birman kübüün nasu yüüdēd Mingyani Kürdü Orčiuluqči Kizāla=ši Ügei Aldar xāni kübüün bolun dörbön tibiin kümün kigēd γučin γurbani oroni dunduur ezeleqči xān boluqsan bui: teyimin tula nom üyiledüqči bükün bayasxui sedkil-yēr takil örgön ayui yeke iröl talbin üyiledkü kereqtei bui::

62. Basa urida caq-tu Moloni toyin ekēn bedereküyin tula biridiin oron-du ödö boluqsan tere caq-tu oron tende dürüsün inü maši ayultai beye turangxui üsün širbeger: soyo arzayar kükün cü unǰin gedüsün meqceger öbür=tü idekü yuuman ügei dēre olon zulzayan-yēr kürēleqsen nige birid nayijinar bui: tere inü aman xatan xotu ölösönei (61b) kemēn enelün ögüüleqči bui: tere inü xutuqtu ende yuun-du ödö bolbo kemēn asaγuqsan-du: xutuqtiin zarliq-ēce ende eke bederin ireqsen bui: ödöge kümüni oron-du odomui kemēn zarliq boluqsan-du tere ögüülebei: teyiküle kümüni oron-du mini ere köqšin birid ideküi idē bederekē odči olon jil boluqsan bui töün-dü maxa-du ideküi yuun man-du ügei: ödögē küüked noγoud üküküdü kürüqsen bui: kemēn zakiqsan-du: tegēd xutuqtu inü kümüni oron-du ödö bolun ayiladuqsan-du: uutuyin oroni abxui balyadiin zuuxa dotoro nige köqšin birid olon jildü ideküi ese oloqsan nige aqsan töün-du xutuqtu zakiqsani zarliq boluqsan-du: tere inü tere cu ünēn ödögē bi nige mingyan jildü soul ügei ide eribecü öün-ēce busui ese olboi: kemēn alixadān nige xataqsan xanīdu üzүүлün abči odoqsan bui: tere metü ügei-gi erin

ese oluqsani zobo=long yeke buyin tula: nom üyiledüqçi bükün öqligüyin üyiledü kicēkü kereqtei bui:: (62a)

63. Basa urida caq-tu enedkegiin oron-du mergen nige yelbiçi bui: tere Burxan-du süzüq üüskēd teqši buyani zoqluur örgöküi duralba cü örgöküi yuuman ügeyin tula: yelbi-bēr xobilıyan üyiledçi: ordu xarši ıadar dotor ügei nige ıayixamşıqtai öüsken: töüni dotoro yelbiin ed ayurasun oloni öüdüd Burxan nököd selte-bēr oloni zalaxān odoqsan-du: ömönö züq-tü tenggeriin erketü Xormusta yelbiçiin üyiledüqsen metü nigeni üyiledüqsen bui: tögönçilen baruun-du Moloni toyin şinggeküyi-dü Yeke geri (Gerel) Sakiqçi: züün-dü Gonşı Guudana yelbiçiin xobilıyaqsan metü nizēd üyiledüqsen-dü: yelbiçi töüni sedkildü mini yelbiin xobilıya=qsani tede noıoud ayiladuqsan bui: kemēn sedkiıi ödögē bi nomiin xurimi üyiledün ülü çidamui: kemēn sedkiqsan-dü şarvaq noıoud ögüülebei: buyan-du damnal bü üyiled: çı inü nomiin xurimi üyiled kemēqsan-dü: tere Burxan-du eyin kemēn bi nomiin xurimi nigeni (62b) örögön üyiledküi-dü yelbiyin xobilıyaqsan ed-ēce busu örgökü yuuman ügei bolbo: ödö bolxuyigi ayiladxamui kemēqsan-dü: Burxan öröşönggüi-bēr soyırxod tende tabun zuun nököd selte-bēr ödö bolun: yelbiin ordu xarşiin beldüqsen debeskir-tü suuqsan bui: tegēd yelbiçi tere yelbiin nomiin xurim üyiledçi örgöd nige ubadis ayiladxamui: kemēn sedki=küi-dü: ıadana nige kümün zolıoyo kemeqsan-dü: yelbiçi ıaruqsan bui ıadadu kümün çı dotoro yuu üyiledünei kemēqsan-dü: yelbiçi tere Burxan-du nomiin xurim üyiledüqsen bui kemēküi-dü: tere kümün inü çı ödüi xudal bü ögüüle: Burxan Xöbur Şara abxui balyadtu nom üzüülün suuqsan bui kemēqsani yelbiçi inü tere oron-du üzekē odoqsan-du: mön Burxan olon nöküdtü nom ayiladuqsani üzebei: tere ülü itegen gerte iren üzeküi-dü Burxan nököd selte-bēr teqši buyani zöqluur üyiledüqseni üzēd süzüqlün ıayixamşıq töröıi: bi inü buyan öün-dü şütüıi iröl ayiladxamui kemēn ayiladxaqsan-du Burxani zarlıq-ēce alini öqligü alin-du ökö: öqligü ene metü ülü zoriqdoxu (63a) öqligüyin ezen öün-dü oıoto tögöskü boltuyai: kemēn zarlıq bolbo: buyani ündüsün töün-yēr yelbiçi nasu yöüdüd Kürdü Orçıuluqçi xān-du töröqsan bui: yelbiçiin ordu xarşiin dotoro cü Burxān adistidlaqsan-yēr ülü ebderen ödögē Kece Kridan kemēkü mön: teyimiin tula nom üyiledüqçi bükün sedkil-yēr xobilıyan takili ayıi yeke üyiledkü bui::

64. Basa urida nöqçiqsen caq-tu erdemiin erkin inü Şariin Kübüün biliq erkin: Moloni toyin arıa erkin: Ananda kicēnggüi erkin: Gerel Sakiqçi inü buyani cuulıyan xurāxui erkin: kemēn temecüldüqseni: Burxan-du Şariin Kübüün ayiladxaqsan-du: zarlıq-ēce buyan xurāxui erkin kemēn zarlıq bolöd urida caq-tu Sayini: kemēkü nige yeke xān-du dörbön kübüün bui: töüni nere inü Biliq Kücün Arıayın Kücün Kicenggüyin Kücün Buyani Kücün kemēkü (63b) dörbön buyigi eçıge xān inü: ta noıoud busu oron-du odun nere arıa zokistoi nizēd üyile üyiledüqtün ken sayini üzeyē kemēqsan-du: tegēd Biligiin Kücün inü toyin bolun xuvaraı dotoro biliq üyiledün yabuxui-du xotu xubcasuni tödüyiken bolboi: Arıayın Kücün inü nige yeke xāni arıa-bēr dotödu kötoçi bolun üyiledüqsen-dü xotu xubcasuni tödüyiken bolboi: Kicēnggüyin Kücün inü dalayin tibtu kicēnggüi üyiledçi zandan gür şan abuqsan-yer xotu xubcasuni tödüyiken bolboi: Buyani Kücün inü xamuı yuumanı aqlaq şuyı-du Dēdü Ğurban Erdeni-dü süzüq öüsken: bişilıyal üyiledüqsen-yēr: dorö-ēce ıazariin Okin Tenggeri padmiin debisiker üyiledün: dēre-ēce tenggeri noıuud cecegiin kükür bayııulun: zabsariin tenggeriner küseliin erdemiin takil üyiledüqsen bui: tere caq-tu tere oroni nige yeke xān ödö boluqsan caq-tu xan oron-du suulıaxui noıo (64a) bulālduqsan-du: tende arıa noıoud-tu mergen nige tüşimel inu: yeke zāni xamar-tu erdeni bumpa talbıd xan oro bariqçiin ıazar-tu od kemēqsan-du: yeke zān tere oi şuyı-du ödöd xān kübüün buyanı kücün-dü ergin üyiledçi bumpa talbiqsani üzēd tere kümün noıoud töüni zalād xan oron-du suulıyan erkeşüülüqsen-yēr nomiin yeke xān kemēn aldar=şıbai: teyimiin tula nom üyile=düqçi bükün buyanı cuulıyan xurān nom üyiledüküi medereli ündüsün-dü törüülkü yeke kereq=tei bui:: Arşāni

nomiin tuuji tögösböi:: om sayin amuyulang boltuyai:: om ma ni pad me hum:: om ma ni pad me
hum

sa ra va mam qa lam:: Ene tuuji bi Ivan Ivanoviči Popov saljai bičibei ::