
**Монгольский сборник рассказов
из Rañcatantra**

Предлагаемая небольшая работа — «Монгольский сборник рассказов из *Pañcatantra*» — ставит себе задачей проследить литературную историю одного памятника монгольской письменности и дать образчик областного литературного языка Монголии, одного из видов письменности, в который выливается теперь старый письменный язык монголов, существовавший у них в течение нескольких столетий. Поэтому кроме опыта литературного исследования памятника — нарочно ограниченного пределами, имеющими ближайшее отношение к рассматриваемым вопросам, — предлагаемая работа включает в себе краткий очерк развития письменного монгольского языка и более подробное описание особенностей языка изучаемого памятника.

Имелось также в виду обратить внимание на монгольскую и тибетскую повествовательную литературу, оказавшую такое огромное влияние на живую словесность монгольских и тибетских племен, и на необходимость серьезного изучения этой литературы, без знания которой невозможно исследование фольклора Средней Азии.

Когда печатание этой небольшой книжки было уже окончено, я познакомился с работой Johannes Hertel'я: «*Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung*» (Verlag von B.G.Teubner in Leipzig und Berlin, 1914), оставшейся для меня до той поры недоступной по условиям военного времени, почему я и не мог на нее ссылаться, что следовало бы сделать в нескольких местах моего Введения. Должен оговориться, впрочем, что чтение настоящей работы Гертеля не изменило моего отношения к выводам и решениям вопросов, связанных с *Pañcatantra*, этого почтенного индианиста; прибавлю также, потому что это имеет отношение к рассматриваемому мною вопросу, что суждения Гертеля о не буддийском происхождении сказочного сборника *Tantrākuāna* (с. 336–337) не кажутся мне убедительными.

Во время составления и печатания предлагаемой работы, как и раньше во время других моих занятий в области народной литературы Центральной Азии, приходилось мне часто обращаться за советами и указаниями к С.Ф.Ольденбургу и всегда находить у него дорогую для меня помощь и содействие. Я должен поэтому не только принести ему мою глубочайшую благодарность, но и отметить его влияние и значение для меня его работ и его взглядов.

Э.К.Пекарский потратил много труда, оказывая мне любезное содействие при чтении корректур, приношу ему мою искреннюю благодарность; благодарю также В.М.Алексеева и В.Л.Котвича, читавших корректуры некоторых листов и поделившихся со мной своими указаниями.

21.05.1921

Введение

I

В то время как разные индийские сказочные сборники, например *Vetālarāṣaviṃṣatikā*, цикл сказаний о царе *Vikramāditya*, проникли в монгольскую литературу частью при посредстве Тибета, частью путями, не вполне для нас еще выяснившимися, через Китай и, быть может, через Иран, *Pañcatantra*, одна из наиболее известных почти во всем свете индийских книг, до последнего времени не была найдена у монголов. Имелось, правда, указание на то, что в XIII веке в Персии на монгольский язык была переведена книга «Калила и Димна» — персидская переработка *Pañcatantra*. Сильвестр де Саси в своем предисловии к изданию «*Calila et Dimna*», первый, кажется, в Европе, указал со слов Хаджи Халифа на монгольский перевод знаменитого индийского сказочного сборника, причем С. де Саси известие это показалось не вполне точным¹. Впоследствии сообщение Хаджи Халифа получило подтверждение, когда был опубликован отрывок из *Тарйх-и-Гузидэ*²; автор этого сочинения, Хамдаллах Казвини, сообщает, что один из наиболее известных потомков Ифтихяр эддин Бэкри был Мелик Сайд эддин Мохаммед бэн Абу Наср, владевший в совершенстве монгольским языком. Он-то и перевел книгу «Калила и Димна» на монгольский язык и «Книгу Синдбада» — на турецкий³. Во время царствования Угэдэя Ифтихяр эддин Мохаммед был призван к монгольскому императорскому двору, и ему было поручено заняться образованием царевича Мэнке, который впоследствии, став императором, не

¹ *Silvestre de Sacy*. *Calila et Dimna*, с. 52. *Haji-Khalifa* сообщает следующее: *Tum Molla Ali Ben Saliḥ [Rumi, honorifice Abd-el-wási'Alisi cognomitus et anno 950 mortuus], Anwári Soheili dictione eleganti e lingua persica in turcicam vertit, versionique titulum Humáyún-námeḥ dedit, et [Iftikhār-ed-dín] Mohammed Bekri Cazwíni, librum (Kalilah et Dimnah?) in linguam Tartarorum transtulit*. Т. 5, с. 239.

² *Barbier de Meynard*. *Description historique de la ville de Kazvin*, с. 284, 306. Ср. также: *Позднеев*. Новооткрытый памятник, с. 368–396; заметка: *Hammer-Purgstall*. *Extraits de la grande histoire de Funduklu*, с. 580–581.

³ Ольденбург отметил чрезвычайно интересную находку П.К.Козлова в Хара-хото: фрагменты персидской рукописи, содержащей отрывок из *Китаб-и-Синдбад* (см.: *Ольденбург*. Материалы по буддийской иконографии Хара-хото, с. 7); находка эта фактически подтверждает распространение известного сказания о «Семи мудрецах» на юге Монголии при конце Юаньской династии, хотя бы среди жителей-мусульман.

забыл своего учителя. Последнее указание, мне кажется, имеет большое значение, потому что в значительной степени объясняет, почему Ифтих̄ар эддйн Мохаммед остановился на книге «Калила и Димна» для перевода на монгольский язык. Pañcatantra — «Калила и Димна» считалась книгой воспитания, книгой политики царей⁴ и поэтому, конечно, была одною из наиболее подходящих для чтения царевича Чингисханида. По всей вероятности, ради этой-то цели Ифтих̄ар эддйн Мохаммед и предпринял свой труд. К сожалению, в монгольской литературе не сохранилось никаких следов этого старого перевода.

Давно уже было отмечено, что XVIII–XX главы сказания о царе Caṇḍa-Pradyota, заключающегося в тибетском Ганджуре и переведенного А.Шифнером⁵, имеют близкую связь с историей мудрого Bīlār'a и царицы Īlār, известной по старосирийской версии — «Kalilag и Damnag», арабской и новосирийской версии «Калилы и Димны»⁶. Сказание о Caṇḍa-Pradyota находится и в монгольском Ганджуре⁷. Но монгольский Ганджур имел и имеет в настоящее время очень ограниченное распространение среди монголов, и если он и встречается иногда в некоторых монастырях, преимущественно Южной Монголии, то лежит там почти без употребления, являясь мертвым сокровищем. И если в монгольской среде сказание о Caṇḍa-Pradyota известно, то известно от лам, читающих по-тибетски, так как тибетский Ганджур имеется в любом монгольском монастыре.

Более распространена среди монголов другая версия того же сказания — повесть о царе Хашаң, его жене и мудром министре. Сказание это, несомненно тибетского происхождения⁸, известно в отдельных списках у разных монгольских племен — у бурят, в Северо-Западной Монголии и у волжских калмыков. Вот пересказ этой повести⁹.

⁴ Ср.: *Lancereau*. Pañcatantra, с. XXX. *Hertel*. Tantrākhyāyika, с. 6–7 (Th. II. Einleitung).

⁵ *Schiefner*. Mahākātjājana, с. 46–66.

⁶ См.: *Bickell-Benfey*. Kalilag und Damnag, с. XCII–CV; *Keith-Falconer*. Kalilah and Dimnah, с. XXXIII, XLVI, XLXI, LVII. Версия сказания о царе Caṇḍa, заключающаяся в китайской Tripiṭaka (см.: *Chavannes*. Cinq cents contes, с. 102–113), не содержит разбираемых мотивов.

⁷ В рукописном монгольском Ганджуре (экземпляр б-ки Пг. ун-та) сказание о Caṇḍa-Pradyota помещено в конце 10-го (᠑᠒) и начале 11-го (᠑᠓) тома отдела ᠬᠳул-ба, в печатном же Ганджуре (экземпляр Парижской Национальной библиотеки — *Fond Pelliot*) — в 12-м (᠑᠒) томе того же отдела.

⁸ Ср.: *Marx*. Hā-schang gyal-po and Ug-tad, с. 37–46. Ольденбург в своей рецензии на эту работу (см.: ЗВОРАО. Т. 7, с. 375–376) указал, что переведенный миссионером Марксом диалог не что иное, как переработка части сказания о Caṇḍa-Pradyota, и отметил интерес, возбуждаемый подобными переработками канонических текстов. Распространенная среди монголов версия рассказа о царе Хашаң несколько отличается от тибетской, сообщаемой г-ном Марксом, которая к тому же не имеет конца.

⁹ По ойратской (калмыцкой) рукописи библиотеки Петроградского университета, см. F. 64 рукописного каталога названной библиотеки.

Царь Хашаң¹⁰, его жена и мудрый министр

В какой-то счастливой стране жил царь по имени Хашаң. Однажды отправился он на охоту, настрелял дичи, наловил рыбы, привязал добычу к седлу и поехал домой. На дороге царю повстречался Будда, который поведал о том, что пришла пора укротить и просветить того царя. Будда принял образ филина, который с криком и хлопаньем крыльев сел неожиданно на луку царского седла. Конь испугался и сбросил седока; царь Хашаң упал в обморок. Будда тогда из филина превратился в прекрасного юношу и поймал царского коня. Царь Хашаң пришел наконец в себя, видит: филина уже нет, а его лошадь держит какой-то прекрасный юноша. Царь очень обрадовался и пригласил юношу к себе. Когда они прибыли во дворец, царь сказал своему спутнику: «Ты оказал мне большую услугу, будь поэтому моим министром (түшімеліјін нојон)». И прекрасный юноша сделался министром царя Хашаңа.

У царя было две жены. Старшая жена, собираясь на одно празднество, попросила у своего супруга какую-то драгоценность, но тот ей отказал. Младшая же царица не просила. На следующий день царь Хашаң во время обеда стал пить вино вместе со своей младшей женой из одного кубка. Старшая царица увидела это, позавидовала и надсмеялась над царем. Царь разгневался, призвал своего министра — прекрасного юношу и велел ему убить старшую жену. Мудрый министр попробовал было остановить царя, говоря, что надо беречь драгоценную жизнь человека, но царь не захотел послушаться и пригрозил министру, говоря, что он убьет его самого, если тот не исполнит его приказа. Тогда мудрый министр увел царицу, скрыл ее в безлюдном месте и, явившись к царю, доложил ему, что, согласно его приказу, убил царицу.

После того царь Хашаң загрустил, потерял сон, вкус к еде, к питью, к удовольствиям и спросил совета у своего мудрого министра, как бы ему избавиться от тоски. Министр, разъясняя царю сущность разных явлений, сказал, между прочим, что если царь — владыка всех — совершает грехи, то ему не избежать ада. Царь Хашаң тогда подумал, что министр, может быть, и не убивал его жены и теперь старается дать понять об этом. Но, когда он спросил, мудрый министр заявил, что, согласно повелению царя, его супруга убита. Теперь, когда все кончено, царь хочет видеть свою жену, это похоже на следующие истории.

Жили-были две птицы удода, муж и жена. Когда листья, лежавшие в их норе, подсохли зимою, удод-муж подумал, что листьев стало мало оттого, что их поела его жена, и убил ее. Наступило лето, вода стала попадать в норку удода, бывшие там листья набухли и опять как бы наполнили всю норку. Удод-муж понял тогда свою ошибку и загрустил.

Еще жили-были два домовых воробья, муж с женой. Было у них семь горошин. Три из этих горошин затерялись в трещине стены, где было устроено

¹⁰ <Тиб. һа-шаң.

их гнездо. Тогда воробей подумал, что горошины были съедены его женой, и убил свою воробьюху. Но вот наступило лето, сырость проникла в трещинки стены, и затерявшиеся там горошинки дали ростки. Воробей понял тогда свою ошибку, подошел к труп своей подруги и сказал: вставай! Но тут заметил, что труп его жены весь полон червей. Воробей стал горевать и сказал: всякое дело надо делать с осторожностью.

Рассказав это, мудрый министр продолжал свой разговор с царем, разъясняя ему последовательно сущность разных явлений. Под конец министр сказал царю: «Владыка смерти непременно должен явиться; старайся поэтому творить дела Закона; великая власть царя не вечна — она подобна водяной пене, и вещи не вечны — они подобны меду, а все радости этой жизни подобны сну». И царь Хашаң понял истинную сущность бытия. Тогда мудрый министр привел к царю его старшую жену, нарядную и украшенную разными драгоценностями, но царь в то время совсем уже победил свои страсти — он не принял свою жену и передал ее мудрому министру.

Связь этого рассказа, так же как и XVIII–XX глав сказания о Caṇḍa-Pradyota, с историей мудрого Bīlār'a несомненна. Действительно, как версии Kalīlag и Damnaḡ, Kalīlah и Dimnah, так и версии сказания о Caṇḍa-Pradyota и повести о царе Хашаң представляют одни и те же мотивы:

- 1) царь, приказывающий убить свою жену,
- 2) мудрый министр, прячущий царицу,
- 3) беседы царя с мудрым министром,
- 4) вставной рассказ о птицах¹¹.

Монгольская версия повести о царе Хашаң не знает только мотива сновидения, встречающегося в обеих сирийских и в арабской версиях истории Bīlār'a, в сказании о Caṇḍa-Pradyota и в китайской версии рассказа о царе Caṇḍa и монахе Kātyāyana.

Последний «Рассказ о птицах» в монгольской литературе встречается еще в «Комментарии», «Толковании» (монг. тајилбури = санскр. vṛtti) на известное произведение Сакья-Пандиты Subhāṣitaratnanidhi; здесь, как и в соответствующем рассказе «Книги Калйлаһ и Димнаһ», голубь по подозрению убивает свою голубку¹². Subhāṣitaratnanidhi, как это уже было указано Т.Фуко¹³, содержит много намеков на сказки Pañcatantra, это произведение Сакья-Пандиты¹⁴ пользуется у монголов чрезвычайно большим почетом; оно несколько раз переводилось на монгольский и ойратский (калмыцкий) языки;

¹¹ См.: Bickell–Benfey. Kalīlag und Damnaḡ, с. 93–113. Keith–Falconer. Kalīlah and Dimnah, с. 219–247. Амтая–Рябинин. Книга Калйлаһ и Димнаһ, с. 180–192 (см. рецензию барона Розена. — ЗВОРАО. Т. 4, с. 425–438).

¹² Ср.: Ольденбург. О персидской версии «Книги Синдбада», с. 268; также и в Marzlānnāmah.

¹³ См.: Foucaux. Le trésor des belles paroles, с. 6. (Фуко, правда, указывает собственно не на Pañcatantra, а на ее переработку — Hitopadeṣa.)

¹⁴ См.: Grünwedel. Mythologie des Buddhismus, с. 205–206.

известно несколько ксилографических изданий монгольского текста, встречается много рукописей разных эпох. «Комментарий» на *Subhāṣita* тоже был переведен на монгольский и ойратский языки и тоже стал распространенной книгой среди монголов. Помимо «Рассказа о птицах» в «Толковании» на *Subhāṣita* находится довольно много рассказов из *Raṅcatantra*, приводимых для объяснения намеков и цитат творения Сакья-Пандиты. Кроме рассказов из *Raṅcatantra*, хорошо известных и по другим сборникам, вроде «Синий шакал», «Лев и Заяц»¹⁵, «Осел в шкуре тигра»¹⁶ и т.п., в «Комментарии» встречаются и другие, более «привязанные» к *Raṅcatantra* рассказы: «Шакал (лиса) и бараны», «Приключения брахмана *Devaçarman*», «Птица и море» и «Ворон, Крыса, Черепаха и Лань»¹⁷.

Нахождение в монгольской литературе нескольких отрывков из *Raṅcatantra* и версии одного рассказа из «Калила и Димна», конечно, ничего еще не доказывает и ни в каком случае не позволяет делать каких-либо выводов относительно распространения рассказов из *Raṅcatantra* в монгольской Гоби. Отдельные рассказы, отдельные мотивы из сказочных сборников и сказочных циклов, которыми так богата Индия, часто благодаря разным обстоятельствам отрываются от своих рамок и попадают в другие литературные сочетания, и поэтому при нахождении одного какого-нибудь изолированного рассказа известного цикла, да еще в чуждой Индии стране, нужно относиться с большой осторожностью к решению вопроса о распространении всего цикла. Нахождение в тибетской и монгольской литературах рассказов, близких одному из сказаний «Калила и Димна», и нескольких рассказов из *Raṅcatantra* совсем еще не доказывает проникновения в те страны знаменитой книги¹⁸.

II

Благодаря любезному содействию А.В.Бурдукова, служащего торговой фирмы «А.В.Бурдуков и К°», я получил одну небольшую монгольскую рукопись, содержащую 17 кратких, но очень интересных рассказов, большинство которых оказалось рассказами из *Raṅcatantra*. Рукопись эта была приобретена в Северо-Западной Монголии от одного монгола хошуна-удела Го(нчк)-ван'а (сына Лү-гуң'а), хошуна, известного под прозвищем *i'xê-elçigëñ*¹⁹. Рассказы, заключающиеся в этой рукописи (ниже sub MS. Burd., теперь собственность Азиатского музея Российской Академии наук), не имеют общего заглавия, но зато некоторые рассказы снабжены особыми подзаголовками; почти все они заканчиваются дидактическими сентенциями.


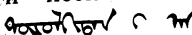
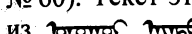
¹⁵ См. ниже, с. 99.

¹⁶ Ср.: *Lancereau*. *Raṅcatantra*, с. 383.

¹⁷ См.: *Hertel*. *Tantrākūyika*, с. 129–130, 132, 135 (*Klugheitsfall*).

¹⁸ Ср.: *Ольденбург*. О персидской версии «Книги Синдбада», с. 265–266.

¹⁹ Об этом хошуне см.: *Потанин*. Очерки. Вып. 2, с. 22–23.

При ближайшем рассмотрении оказалось, что большинство рассказов MS. Burd. очень близко подходят к рассказам одного сочинения, имеющегося в трех версиях в библиотеке Петроградского университета. Одна версия представлена изданным ксилографическим способом на юге Монголии (у чахар):  т.е. «„Драгоценное украшение“ — комментарий на *ṣāstra*, под заглавием „Капля, питающая людей“»²⁰. Другая версия известна в одной монгольской и нескольких ойратских (калмыцких) рукописях и носит заглавие:  т.е. «*Ṣāstra* — „Драгоценное украшение“ — комментарий на (сочинение) „Капля, питающая рожденных“»²¹. Несколько близких рассказов оказалось в сборниках, содержащих разные гномические произведения, например «Беседы Чингис-хана с сыновьями», отрывки из сказания о царе Усун дебіскертү и *Subhāṣita*, MS., приобретенном Иеригом в 1782 г. (теперь находится в Азиатском музее Академии наук, отд. I (Jaehrig), № 39), и MS., приобретенном в 1901 г. А.Д.Рудневым (находится в Азиатском музее под сигнатурой Руднев, № 60). Текст этих рассказов, идентичный в обоих MS., названный отрывком из , т.е. «*Ṣāstra*, именуемая „Разумение“»²², отличается от текстов Ч.-ч. и Ерд.-чīm. и является независимым от этих сочинений.

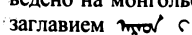
Рассказы этих сборников никогда, впрочем, не дают общего текста и, часто представляют чрезвычайно интересные для решения вопроса об их происхождении, варианты.

Ч.-ч. и Ерд.-чīm. являются как бы комментариями — комментариями они сами себя называют — к сочинению (Арад-и) Төрүлкітен-і асаракүі дусул — «Капля, питающая (людей) рожденных». Сочинение под таким заглавием оказалось в тибетском Данджуре²³; оно находится в отделе мДо, томе го, f. 156v — f. 161r (по пекинскому изданию Данджура) и озаглавлено так:

²⁰ См.: Хул. — Q. 595 библиотеки Петроградского университета, ниже sub Ч.-ч. <См.: *Uspensky. Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs*, № 091(2).>

²¹ По монгольской рукописи (№ 323 рукописного каталога библиотеки Петроградского университета), ниже sub Ерд.-чīm. <См.: *Uspensky. Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs*, № 093.>

²² Ниже sub Он.-шас. <См.: *Сазыкин. Каталог монгольских рукописей*, I, № 415, 418.>

²³ См.: *Huth. Verzeichniss*, с. 274. В Тибете и в Монголии известно несколько отдельных изданий тибетского текста этого сочинения — Б.Б.Барадийн любезно предоставил мне распоряжение одно хорошее ксилографическое издание, сделанное бурятами. Азиатскому музею Академии наук принадлежит хул., изданный, по всей вероятности, в Пекине, содержащий между прочим и тибетский текст настоящего сочинения (см.: библиотека Азиатского департамента № 547). «Каталог книгам, рукописям и картам на китайском, маньчжурском, монгольском, тибетском и санскритском языках, находящимся в библиотеке Азиатского департамента, [которому принадлежал названный хул.]. СПб., 1843» неверно указывает автора (с. 91), «какого-то индийского ламу, жившего в Тибете, в местечке Сачжа́». Бурятами же это сочинение было переведено на монгольский язык и издано (ксилографическим способом) отдельной брошюрой под заглавием , т.е. «*Ṣāstra* поведения, именуемая „Капля *gasāyana*, питающая людей“». Библиотеке Петроградского университета принадлежат еще два ксилографических издания монгольских переводов этого сочинения: один южномонгольский — чахарский (см.: Хул. Q. 595), другой бурятский — цугольского дацана (см.: Хул. Q. 642). Тексты этих трех монгольских переводов почти не отличаются друг от друга, потому что бурятские переводчики пользовались более ранним, чахарским переводом.

ལུགས་ཀྱི་བསྐྱེད་བཅོས་²⁴ ལྷོ་བོ་གསོ་བའི་ཐིགས་²⁵ ལཱེས་བྱ་བ་, т.е. «Nītiṣāstra — Капля, питающая людей» (ниже sub Лугс-кji т.-ч.). Автором этого сочинения назван Nāgārjuna²⁶; в тексте указано и санскритское заглавие, но оно так искажено²⁷, что восстановить его было бы очень трудно²⁸. На тибетский язык Лугс-кji т.-ч. было переведено индийским ученым Ṣṭendra Bodhi и ло-цā-ба Пан-де Же-шес-сде, жившими в IX в., как мне любезно сообщил Ф.И.Щербатской. Сочинение это, начинающееся поклонением Mañjuṣrī, состоит из стихов-строф, по большей части четверостиший, дидактического содержания, причем указываются как нравоучительные примеры те или другие животные, те или другие лица, в которых легко узнать персонажи хорошо известных индийских рассказов, в том числе и рассказов Pañcatantra.

Чндамані-јin чіmek (Ч.-ч.) — комментарий, объяснение Лугс-кji т.-ч. начинается любопытной биографией Nāgārjuna²⁹, после которой следует ряд, 37, рассказов различного содержания, приводимых для разъяснения дидактических сентенций и примеров Лугс-кji т.-ч. Каждый рассказ начинается цитатой из этого произведения Nāgārjuna и оканчивается соответствующим поучением. Ч.-ч. написано прекрасным монгольским языком, легким и правильным с точки зрения «классической» грамматики; стихи часто чередуются с прозой. К сожалению, автор Ч.-ч., так же как и автор монгольского перевода остаются

²⁴ В тексте Данджура: ཚོས་ — очевидная ошибка, в бурятском издании — правильно.

²⁵ В пекинском и бурятском отдельных изданиях: ཐིགས་ ср.: *Sarat Chandra Dās. A Tibetan-English Dictionary*, с. 576.

²⁶ Вопрос о том, был ли действительно Nāgārjuna автором приписываемого ему сочинения, выходит из рамок моей компетенции. Ср. *Huth. Geschichte des Buddhismus*, с. XXX.

²⁷ И в тексте Данджура, и в пекинском и бурятском изданиях.

²⁸ བྱ་བུ་ཚོ་བྱེད་ལྷོ་བོ་གསོ་བའི་ཐིགས་ (текст Данджура), རྒྱ་སྐད་ཚོ་བྱེད་ལྷོ་བོ་གསོ་བའི་ཐིགས་ (пекинское и бурятское издание). См. также: *Huth. Verzeichniss*, с. 274.

²⁹ Биография эта в общем сходна с тем, что сообщают о Nāgārjuna тибетские источники (см.: *Васильев. Буддизм. Ч. 3*, с. 75–81); любопытны некоторые детали. По словам этого сочинения, Nāgārjuna (монгольский текст дает форму ལྷོ་བོ་གསོ་བའི་ཐིགས་, Nā-gā-ru-на по тибетской глоссе, тогда как обычно в монгольских текстах мы встречаем форму ལྷོ་བོ་གསོ་བའི་ཐིགས་, которую монголы иногда неправильно читают: Нагāнзāнā (ср.: *Grünwedel. Mythologie des Buddhismus*, с. 30), поклонившись в храме Касарпані Хоңшир бодисато (= Khasarpana-Lokevara «По воздуху шествующий Владыка мира», ср.: Дараната, с. 149–150; *Foucher. Étude sur l'icographie bouddhique de l'Inde*, с. 24–25; *Babu Sarat Chandra Dās. Contributions on the Religion*, с. 115), пришел к воротам монастыря Нāлендра (Nālanda) и стал читать ṣloka. Его услышал мудрый волхв Сараḥа, ввел его в монастырь, обратил в буддизм, научил читать dhāraṇī, чем и спас Nāgārjuna от угрожавшей ему смерти. Говоря о том, как Nāgārjuna учился у главы монастыря Nālanda (Нāлендра-јin мк'ан-по) Rāхула Бһадра, настоящий текст, по-видимому, отличает последнего от Сараḥа. Царевича Udayana = Antivāhana из города Салама наш текст называет Амубулаң жабудал-ту, под каким именем он является и в известных сказках Сиддhi-кjур, а его сына, отрезавшего голову Nāgārjuna, Цалабу тегус чідал-ту (Suṣakti); ср. легенды о Nāgārjuna в Kathāsaritsāgara и Bṛhatkathāmañjarī (см.: *Ольденбург. Материалы для исследования Bṛhatkathā*, с. 50). По словам настоящей биографии, Nāgārjuna написал много сочинений, как относящихся к сутрам и dhāraṇī, так и по медицине и астрологии; кроме того, им было написано: Амубулаң жабудал-ту сајin кабан-дур ileregсен Ердені еріке неретү шастір — Ṣāstra — «Драгоценные четки» — послание к славному царю Antivāhana; Нокjур-үн ileregсен неретү шастір — Suhrilekha; Түшimed-тjур сурфајсан цағун билir-тjү — (Ṣāstra), обладающая сотней прajñā для поучения чиновников; и Арад-і теигекjүі дусул — Капля, питающая людей; а также много других ṣāstra.

То есть «Сказания многих шаштр и легенд, прекрасно объяснивших (сочинение) „Каплю, питающую многих рожденных“, составленное Nāgārjuna — украшением темени мудрецов, о котором было предсказано во многих сутрах и творениях Писания»³², перевел, по напоминанию обладающего чистой Bodhicitta Бошуб-ту цинун’а, который силою двух накоплений (Sambhāra), собранных из дали (перерождений), воздвигая и охраняя по закону народное правление и религию Будды, сделался милостынедателем церкви аржа бЦоң-ка-па³³ (Зоңк’а-ва, Зуңхўw), обладающий небесною властью Сечен Жабс-друң (ᠵᠠᠪᠰᠢᠳᠦᠷᠦᠨ) [Шабруң]».

Так как монгольская история знает нескольких Бошуб-ту (Бошокту) цинун’ов³⁴, то представляется довольно затруднительным решить вопрос, кто именно из них был инициатором перевода Ерд.-чим. Не удалось мне также разыскать каких-либо сведений и о самом переводчике Жабс-друң.

Ч.-ч. содержит 37 рассказов, из которых 16 являются близкими Rañcatantra, а Ерд.-чим. содержит 31 рассказ и еще один добавочный рассказ, помещенный в конце, после указания на то, что сочинение Ерд.-чим. окончилось; из этого числа 15 являются рассказами, близкими к рассказам Rañcatantra разных версий. Другие же рассказы этих двух сборников происходят из самых разнообразных источников; встречаются рассказы, близкие к некоторым повестям Çukasartatī, пересказ известной легенды о монахине Uṭpalavartā³⁵, один рассказ из сочинения П’а-чос, приписываемого Atīṣa³⁶ (Dīpaṅkaṛaḡṭjñāna). Он.-шас. содержит всего 10 рассказов и заключительное поучение, такое же, какое находится в Ерд.-чим. перед последним, добавочным рассказом о «Четырех дружных животных»; это поучение Он.-шас. еще ближе к тексту заключительного поучения Лугс-кјі т.-ч., чем поучение Ерд.-чим. Вообще, дидактические сентенции Он.-шас. ближе к Лугс-кјі т.-ч., чем соответствующие изречения Ерд.-чим. Можно поэтому пожалеть, что в нашем распоряжении находится только небольшой отрывок этого произведения, которое, очевидно, являлось особой, отличной от Ч.-ч. и Ерд.-чим., но все же близкой

³² Монгольское причастие переводится в данном случае пассивной формой на основании контекста, на основании предисловия Ерд.-чим., в котором подробно рассказывается о предсказаниях относительно Nāgārjuna. Ср. также: *Çāntideva. Bodhicaryāvatāra*. Т. 12, с. 439, примеч. 3.

³³ О транскрипции имени основателя известной секты см.: *Владимирцов. Турецкие элементы*, с. 163. См. также: *Grünwedel. Mythologie des Buddhismus*, с. 59.

³⁴ См.: *Courant. L’Asie Centrale aux XVII-e et XVIII-e siècles*, с. 16, 18, 62; Мэн-гу-ю-му-ци, пер. Попова, с. 18, 48, 119.

³⁵ См.: *Ольденбург. Женщины-буддистки*, с. 101–115; *Müller. Die Sage von Uṭpalavartā*. Bd. 3, с. 217–246; *Schiefner–Ralston*, с. 216–227 (Kṛṣṇa Gautamī).

³⁶ Рассказ 15-й главы. Это сказание о волшебстве, встречающееся в Ч.-ч. и Ерд.-чим., было издано отдельно на монгольском языке бурятским цугольским дацаном, см. *Залеман. Материалы Жамцаранова и Барадийна* с. 082. Очень близкая версия того же рассказа находится в ойратском сборнике рассказов под заглавием: Аршан номјин түи — «Повести нектарного Закона», рассказ № 58, f. 39–f. 40 (по рукописи б-ки Пг. ун-та, Q. 107 <Uspensky. Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs, № 427.>). Очень близкая версия того же сказания приведена Эдвардом Амундсенем (тибетский текст и английский перевод) в его «Primer of Standart Tibetan», с. 149–152 (воспроизведена Г.Ц.Цыбиковым в его «Пособии для изучения тибетского языка», с. 71–75).

версий; дидактические же изречения Ч.-ч. еще ближе к соответствующим местам произведения Nāgārjuna и часто оказываются дословным переводом последнего. Из 10 рассказов Он.-шас. 7 являются рассказами, близкими к рассказам Rañcatantra разных версий³⁷.

По-видимому, монгол, учивший Джеймса Гильмора, имел под руками книжку рассказов, близких, если не тождественных, с рассказами Ерд.-чѳм. и Ч.-ч., поскольку можно о них судить по пересказу Гильмора³⁸. Из числа пятнадцати приводимых им рассказов только один (последний, пятнадцатый рассказ о «Лягушке и двух гусях»)³⁹ неизвестен нашим сборникам Ерд.-чѳм. и Ч.-ч. Все рассказы, сообщаемые Гильмором, оканчиваются дидактическими сентенциями («Morals»), обратившими на себя внимание английского миссионера, причем он очень внимательно отметил, что не может ответить на вопрос, придумал ли его учитель-монгол эти «Morals» «из своей головы» или позаимствовал откуда-либо, да и вообще записаны ли были все эти сказки монголом по памяти или списаны с какой-либо книги. Теперь, после знакомства с Ерд.-чѳм. и Ч.-ч., мне кажется, можно утверждать, что монгол Гильмора ничего не «выдумывал», а просто пользовался каким-либо списком «толкования» на śāstra, приписываемую Nāgārjuna. Гильмор совершенно правильно отметил, что приводимые им рассказы — не туземного, монгольского происхождения (с. 326).

Разбирая рассказы Ч.-ч., Ерд.-чѳм. и Он.-шас., легко заметить, что некоторые из них были взяты в качестве комментария стихов Лугс-кјі т.-ч. с большой натяжкой. Авторы Ч.-ч., Ерд.-чѳм. и Он.-шас. пользовались, очевидно, богатым сказочным материалом, проникшим в Тибет из Индии вместе с буддизмом, и черпали свои рассказы из разных источников⁴⁰. Примеров

³⁷ <Тексты различных тибетских и монгольских версий комментария к «Капле, питающей людей» опубликованы: Rasiyan-u dusul-un tayilburi; Дамдинсүрэн-Цендина. Тибетский сборник. О соотношении версий см.: Дамдинсүрэн. Панчатантрагаас авсан монгол өгүүллэгийн цоморлоугууд.>

³⁸ См.: Gilmour. Among the Mongols, с. 326–336 (ниже sub Gilmour).

³⁹ См. там же, гл. XV.

⁴⁰ О распространении индийских сказаний в Тибете свидетельствует, между прочим, рассказ Ронгу чжу, записанный Г.Н.Потаниным (см. его «Тибетские сказки и предания», с. 419 и сл.). Начало и первая глава этого рассказа, как это было отмечено самим Г.Н.Потаниным, являются переработкой вступления и первой сказки известного Сиддхи-күр'а — Vetālarañcaviṃçati. Вопрос о происхождении монгольской версии «сказок Vetāla», о путях, какими они пришли к монголам, как известно, оставался открытым (ср.: Laufer. Skizze der mongolischen Literatur, с. 227–228). Рассказ Ронгу чжу теперь проливает свет на эту проблему. Надо еще прибавить, что тибетская литература дает несколько указаний на распространение «сказок «Vetāla» в «Стране снегов». Так, в томе ⁵¹ собрания сочинений Гун тан данби донмэ помещен отрывок из འོད་མཛེས་ལྷན་པོའི་འཕྲིན་ལྗོངས། — «Предания о волшебном трупе» (см. хул. Азиатского музея: Инв. 1907 г., № 2111, приобретен в Лавране; указанием на это сочинение я обязан ламе Соднам-Джамо Жигжидову и Б.Б.Барадийну), соответствующий 8-му рассказу Сиддхи-күр'а о «Живописце и Плотнике». О Сиддхи-күр'е упоминает еще сочинение Нор-бу йрең-ба (известное и в монгольском переводе под заглавием Чиндамани ерикэ, ср.: Laufer. Там же, с. 225); в конце 22-й главы говорится, что, по указанию Nāgārjuna, царевич Antivāhana 13 и 21 раз ходил добывать «волшебный труп»; некий раñdita составил два сборника сказок, рассказанных тогда тем «волшебным трупом» царевичу Antivāhana, состоящих из 13 и 21 главы; Atīca, от лица которого ведутся рас-

такой литературной композиции известно очень много в тибетской литературе; подобные произведения, составленные из повестей и рассказов, позаимствованных из самых разнообразных сборников, составленные с особой целью и проводящие определенную тенденцию, в довольно большом количестве были переведены на монгольский язык и получили распространение среди разных монгольских племен. Например, в хорошо известном монгольском сборнике повестей и сказок — *Uliġer-ün nom* — «Книга легенд», несомненно тибетского происхождения, встречаются рассказы из *Дзанлуна*, причем приводится несколько отличная версия «Романа двух братьев»⁴¹; рассказ № 64⁴² является своеобразной обработкой рассказа, известного по *Bétâl-Patchisi*⁴³ — одной из версий *Vetâlapañcavimcati*; рассказ № 108⁴⁴ соответствует рассказу об одном из знаменитых судов из сказания об *Арджи-Бурджи* — *rāja Bhoja*⁴⁵ и, наконец, рассказ № 81⁴⁶ почти дословно воспроизводит *XXVI jāta* ка из *Jātakamālā* — о серпе *ruru*⁴⁷. В тибетской литературе известно также одно очень любопытное сочинение *Нор-бу прең-ба*⁴⁸, переведенное и на монголь-

сказы *Нор-бу прең-ба*, замечает, что нельзя распространять эти сказки *Vetāla*, собранные указанным *pañdita*, что их надо скрывать.

Далее, повесть *འཇུག་ལྷོ་མཚོ་ལྷོ་བུ་ལྷོ་བུ་ལྷོ་བུ་* (в монгольском переводе: *Dürsüni-naran kemekü šastir*), чрезвычайно популярная в Тибете и у монголов, где она известна в нескольких версиях (Азиатский музей и библиотека Петроградского университета располагают несколькими монгольскими и ойратскими рукописями, содержащими эту интересную во многих отношениях повесть <см.: *Сазыкин. Каталог монгольских рукописей*, I, № 424(3); *Uspensky. Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs*, № 401, 402>; MS. с тибетским текстом в стихах мне пришлось видеть у покойного лхарамбы *Бадма Боваева*, вывезшего его из *Лхасы*), тоже упоминает о сказках «волшебного трупа» (см., напр., ойратский MS. б-ки *Пг. ун-та* — Q. 195, f. 1). Все эти данные определенно показывают, что «сказки *Vetāla*» — *Сиддhi-күр* были известны в Тибете, имели там распространение и отсюда были перенесены в Монголию. Как известно, ни ламе *Г.Гомбоеву*, ни *Б.Юльгу*, ни другим, занимавшимся *Сиддhi-күр*'ом, не пришлось видеть полного сборника этих сказок. В настоящее время Азиатский музей располагает двумя рукописями, одной — монгольской, приобретенной в Северо-Западной Монголии *А.В.Бурдуковым*, и одной — ойратской, приобретенной мною у торговцев на р. *Булгунэ* <см.: *Сазыкин. Каталог монгольских рукописей*. I, № 255>, содержащими полные версии *Сиддhi-күр*'а — *Vetâlapañcavimcati*.

⁴¹ Рассказ № 94, f. 122v.—125v. по ксилографическим экземплярам библиотеки Петроградского университета (*Xyl. 36*) <см.: *Uspensky. Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs*, № 421> и *British Museum*'а (сигнатура: М. 7). Сочинение это было составлено, как указывается в колофоне (f. 166 v.—167 r.), *Рин-чен же-шес* (*Ratnajñāna*) и *дПал-лдан же-шес* (*Ṣṛijñāna*). *Лауфер* смешивает это сочинение с другим, носящим похожее заглавие и составленным *По-то-ба*, см.: *Skizze der mongolischen Literatur*, с. 224–272. О «Романе двух братьев» см.: *Pelliot. La version ouigoure*, с. 225–272; *Chavannes. Une version chinoise du conte bouddhique*, с. 469–500. Еще одна версия «Романа двух братьев» находится в «Толковании» на *Subhāṣitaratnanidhi* (рассказ № 14).

⁴² f. 80 v.—f. 84, см. примеч. 1.

⁴³ См.: *Lancereau. Extraits du Bétâl-Patchisi*, с. 9–11; *Oesterley. Baitâl Pachisi*, с. 13–16; см. также «приложение» в книге *Ольденбурга* «Буддийские легенды: суды в *Simhāsanadvātrimçikā* и *Vikramodaya*», с. 127–128.

⁴⁴ f. 163 r.—f. 164 v., см. примеч. 1.

⁴⁵ См.: *Ольденбург. <Буддийские легенды.>* с. 132–134; *Jülg. Mongolische Märchen-Sammlung*, с. 202–207; *Гомбоев. Арджи-Бурджи*, с. 2–4; *Sagas from the Far East*, с. 257–262.

⁴⁶ f. 100 r.—f. 101 r., см. примеч. 1.

⁴⁷ См.: *Ольденбург. <Буддийские легенды.>* с. 105–106.

⁴⁸ См.: *Lauffer. <Skizze der mongolischen Literatur.>* с. 225.

ский язык, о котором только что было упомянуто, заключающее в себе много рассказов различного происхождения, например из *Vetālaparācaviṃṣati* и *Ṣukasaptatī*.

Ч.-ч., Ерд.-чīm. и Он.-шас. относятся к тому роду тибетской литературы, к которому принадлежат так называемые «толкования» разных дидактических произведений, главным содержанием которых являются повести, рассказы, анекдоты и исторические новеллы, приводимые из самых разнообразных источников в качестве примера того или другого мотива поведения; по-видимому, начало таких произведений надо искать в индийской буддийской литературе. Эта же манера вводить рассказы в комментарии, как мне любезно заметил С.Ф.Ольденбург, чрезвычайно распространена у джайнов и в меньшей, но все же в значительной степени и в брахманистической литературе комментариев. Монголами такие «толкования» переводились и распространялись с большою любовью, причем как на особо популярные надо указать, кроме «Толкования» на *Subhāṣita*, сочинение Сакья-Пандита, и на «Толкование» «Букета белых лотосов» — произведения བཤེན་བཤིང་རྣམས་གཤམ་པ་རྣམ་དུ་དམཛེག་གི་སྒྲི། Паң-чен бСод-рнамс грагс-па рнам-дпјод мчог-гі-сде⁴⁹.

Таким образом, литературный прием авторов Ч.-ч., Ерд.-чīm. и Он.-шас. не подлежит сомнению — девизу «je prends mon bien où je le trouve» следовали очень многие в тибетской и монгольской литературах. Но, по-видимому, авторы этих сборников имели под руками какую-то версию *Rācātantra*, обратившую их особое внимание, из которой они и позаимствовали 16, 15 и 7 рассказов для своих сочинений, тогда как из других источников они брали один-два рассказа. Весьма вероятно, что и автор Лугс-кјі т.-ч., был ли то *Nāgārjuna* или другое лицо, основывался главным образом на какой-то особой версии *Rācātantra* и, может быть, прямо выписывал оттуда дидактические сентенции, подобно тому как в более позднюю эпоху это сделал *Maḥāpāṇḍita Ānandadhvajaṣṭbhadra* (Сакья-лама). Вопрос этот представится яснее, если перейти к разбору сборника рассказов *MS. Burd*.

III

MS. Burd содержит 17 рассказов, из числа которых 16 соответствуют рассказам Ч.-ч., 15 — Ерд.-чīm. и 7 — рассказам Он.-шас. Хотя рассказы *MS. Burd* очень близки по содержанию к соответствующим рассказам Ч.-ч., Ерд.-чīm. и Он.-шас., тем не менее они представляют и большие отличия. Так, все рассказы Ч.-ч., Ерд.-чīm. и Он.-шас. начинаются цитатой из соответствующих стихов Лугс-кјі т.-ч., рассказы же *MS. Burd* или вовсе не имеют начальных сентенций, или же начинаются другой цитатой; затем дидактические сентенции *MS. Burd*., находящиеся в конце почти всех рассказов, сильно

⁴⁹ Ц.Ж.Жамцарано говорит об этом сочинении, об этом сборнике рассказов, как о входящем в круг любимого чтения его отца, большого знатока монгольской письменности и старины. См.: *Жамцарано*. Произведения народной словесности бурят, с. XI.

отличаются от нравоучений Ч.-ч., Ерд.-чѐм. и Он.-шас. Останавливает внимание и то, что порядок, в котором расположены рассказы MS. Burd., отличается от распорядка Ч.-ч. и Ерд.-чѐм. Кроме того, самый текст рассказов MS. Burd. представляет значительные отличия, причем, как это было указано выше, тексты рассказов других сборников, в свою очередь, значительно разнятся друг от друга. Рассказы Ерд.-чѐм. и Он.-шас. кратки и сухи, писаны лаконичным языком, тогда как рассказы MS. Burd. почти каждый мотив развивают подробно, писаны языком живым, приближающимся к народной речи; легкость же и живость языка Ч.-ч. не мешают этому элегантному, литературно обработанному произведению сильно отличаться от простонародных рассказов MS. Burd. Можно видеть и известную вариацию сюжета в некоторых рассказах. Например, рассказ № 4 MS. Burd. о боге луны, боге солнца и Rāhu, очень близкий к третьему рассказу, третьей tantra южной Pañcatantra, известной по переводу Дюбуа⁵⁰, значительно отличается от соответствующего рассказа Ерд.-чѐм. (№ 11, f. 11 v.–f. 12 v.), который не упоминает вовсе об участии бога солнца в похищении gaṣāyana, заставляет Indra-Хормуста самого похищать ее у asura и ничего не говорит о Kettu; 11-й же рассказ Ч.-ч. (f. 15–f. 16) помимо прочего отличается тем, что выводит в качестве победителя Rāhu не Vajrapāṇi, а одного yakṣa; последний, добавочный рассказ Ерд.-чѐм. = 37-му рассказу Ч.-ч. о «Четырех дружных животных», построен совершенно так же, в том же порядке, как и соответствующий рассказ, находящийся в Ганджуре и известный по переводу А.Шифнера⁵¹, рассказ же о четырех животных MS. Burd. распланирован по-другому. Почти в каждом рассказе MS. Burd. можно найти какой-нибудь мотив, неизвестный соответствующим рассказам Ч.-ч. и Ерд.-чѐм., или, наоборот, можно отметить неизвестные рассказам MS. Burd. мотивы, встречающиеся в параллельных повестях сборников Ч.-ч. и Ерд.-чѐм. Вообще, как это уже было сказано выше, рассказы MS. Burd., Ч.-ч., Ерд.-чѐм., а также Он.-шас. никогда не дают общего текста.

На основании этого приходится прийти к заключению, что рассказы MS. Burd., соответствующие рассказам Ч.-ч., Ерд.-чѐм. и Он.-шас., являются особой версией, а весь сборник является особым произведением. Каково же происхождение этого сборника? Самый текст MS. Burd. не дает никаких прямых указаний, при полном же почти отсутствии у монголов литературной истории и литературных традиций невозможно получить прямых указаний и со стороны. Поэтому приходится обратиться к самому тексту сборника и попытаться, путем привлечения других показаний выяснить вопрос о его происхождении.

Мне кажется, что текст MS. Burd. дает много указаний на то, что он восходит к тибетскому оригиналу. На это указывают прежде всего несколько встречающихся тибетских названий (ср. оџмин < тиб. ḥog-min — Akaniṣṭha, jīg < тиб. дбјіг собств. имя, додјаџ < тиб. stod-ḡjogc [додјаџ через форму

⁵⁰ См.: *L'abbé Dubois. Le Pancha-tantra*, с. 160–162.

⁵¹ См.: *Schiefner–Ralston. Tibetan Tales*, с. 302–307.

живой речи. напр. халх.-зап. додйг] ламское верхнее платье; ср. также предлагаемую мною конъектуру, объясняющую появление одного слова монгольского текста предполагаемым тибетским контекстом, см. ниже, рассказ XIII, примеч.); затем шакал, являющийся в известных рассказах «Женщина и шакал»⁵² и «Синий шакал»⁵³, заменен в MS. Burd. лисой совершенно так же, как и в параллельных тибетских текстах, где шакал индийских сказаний передан через wa — лиса. Соответствовал ли предполагаемый тибетский оригинал вполне по составу монгольскому сборнику, в том виде, в каком мы его имеем, или нет, был ли он полнее или, наоборот, короче — пока решить невозможно.

Этот тибетский прототип сборника сказочных рассказов MS. Burd. имел близкую связь с Лугс-кji т.-ч., Ч.-ч., Ерд.-чим. и Он.-шас. Уже то обстоятельство, что многие рассказы предполагаемого тибетского оригинала MS. Burd. — 13 из 17 в доступной нам монгольской его версии — являются близкими рассказам Rañcatantra разных версий, и то, что большинство рассказов снабжены дидактическими сентенциями, близкими дидактическим стихам Rañcatantra, заставляют признать ожидаемый тибетский оригинал и его монгольскую версию — MS. Burd. одною из особых версий Rañcatantra или одною из переработок, непосредственно с ней связанною. Но, кроме того, интересно отметить одну деталь, один мотив VII рассказа MS. Burd., подтверждающий это предположение. VII рассказ MS. Burd. = VIII Ч.-ч. и Ерд.-чим. о «Мышах и кошке» имеет много параллелей⁵⁴; кошка пытается обмануть мышей, притворившись благочестивым наставником, что ей и удается, пока мыши, поняв ее обман, ее не перехитрили. Из версий Rañcatantra рассказ этот встречается только в буддийской ее обработке в Tantrākhyāna⁵⁵. Но в старосирийской версии, в Kalilag и Damnag и в арабской Kalīlah и Dimnah находится одна глава «О царе мышей и его министрах»⁵⁶, некоторыми чертами приближающаяся к рассказу Tantrākhyāna⁵⁷ и другим близким индийским версиям. По версии рассказов MS. Burd., Ч.-ч. и Ерд.-чим., мыши обманывают кошку, повесив ей на шею колокольчик; мотив этот неизвестен ни одной индийской версии, ни тибетским и другим пересказам⁵⁸, ни книжным, ни на-

⁵² См.: *Benfey*. Panchatantra. Bd. 2, с. 310–312; *Lancereau*. Panchatantra, с. 300–303.

⁵³ См.: *Heriel*. Tantrākhyāyika. Th. 2, с. 31–37; Th. I (Einleitung), с. 131–132; *Schiefner-Ralston*. Tibetan Tales, с. 336–338.

⁵⁴ См. заметку С. Ф. Ольденбурга к статье барона Розена, с. 165–167; см. также: *Ольденбург*. ЖМНП. Ч. 13, [с. 227].

⁵⁵ См.: *Bendall*. The Tantrākhyāna (ниже sub Tantrākhyāna), с. 467, 484.

⁵⁶ См.: *Bickell-Benfey*. Kalilag und Damnag, с. 114–123, CV–CXLIV; *Nöldeke*. Die Erzählung vom Mäusekönig; *Антая-Рябинин*. Книга Калила и Димнах, с. 277–288.

⁵⁷ Бенделл, очевидно, по недоразумению сравнивает рассказ о «Мышах и кошке» с 5-й главой старосирийской версии, тогда как надо бы было указать 10-ю главу, см.: *Tantrākhyāna*, с. 467.

⁵⁸ Бенделл, к сожалению, дает самый краткий пересказ и не упоминает о развязке, см.: *Tantrākhyāna*, с. 484; см. *Jātaka* № 128–129 (*Jātaka*. Vol. I, с. 218–284); *Hitopadeṣa*, I, iv; см., напр.: *Кудрявский*. Хитопадеша, с. 21–23; *Schiefner-Ralston*, с. 344–346; *O'Connor*. Folk Tales from Tibet, с. 26–30; *Julien*. Les Avadānes. T. 2, с. 152–153; *Chavannes*. Cinq cents contes. T. 2, с. 414–416 (№ 388); *Gilmour*. Among the Mongols. VII; *Mapp*. Сборники притч Вардана. Ч. I.

родным (поскольку мы их знаем, конечно), за исключением версии Гильмора, версии монгольской, восходящей, как было указано выше, к серии рассказов, связанных с Лугс-кji т.-ч., но мотив колокольчика в истории мышей и кошки является в сирийской и арабской версии: один из министров царя мышей дает совет «добыть множество колокольчиков и повесить по одному колокольчику на шею каждой кошке, дабы при ее приходе и уходе, слышавши звон колокольчика, мы могли уберечься от нее, укрываясь в свои норки»⁵⁹. Рассказ MS. Burd. как бы приводит в исполнение совет министра сирийской и арабской повести. Т.Нёльдеке предполагает⁶⁰, что глава о «Царе мышей» не индийского, а персидского происхождения. Едва ли можно согласиться с аргументацией знаменитого ориенталиста, тем более что один из мотивов этого рассказа — борьба мышей с кошкой — хорошо известен, как видно из предыдущего, индийской литературе: об «обетах кошки» упоминают уже законы *Manu*⁶¹, мотив этот встречается и в *Mahābhārata*⁶². Мотив же колокольчика, который хотят повесить или вешают на шею кошки ею притесняемые мыши, встречающийся в старосирийской (и арабской) версии и в рассказах MS. Burd., Ерд.- чім. и Ч.-ч., заставляет предполагать для них один общий первоисточник. По всей вероятности, подобный рассказ и заключался в древней версии *Raṣcatantra*, от которой, с одной стороны, произошли пехлевийская и другие «западные» версии, а с другой — ее индийские, буддийские и джайнские обработки, проникшие потом в Тибет и далее в Монголию. Не будучи согласен с тем решением вопроса о происхождении *Raṣcatantra*, который дает Гертель в своей *Tantrākhyāyika*⁶³, думаю все-таки, что трудно возражать против его указаний на связь пехлевийской редакции с индийскими народными обработками *Raṣcatantra* и *textus simplicior*, но, в таком случае, присутствие мотива колокольчика в двух версиях, наследнице пехлевийской и родственнице *textus simplicior*, еще больше подтверждает мысль о том, что рассказ с подобным мотивом, т.е. рассказ о том, как мыши избавляются от кошки при помощи колокольчика, заключался в их общем первоисточнике.

Но сборник MS. Burd. не имеет известной рамки *Raṣcatantra*, не знает знаменитых шакалов *Karaṭaka* и *Damaṇaka*, и ничто не позволяет думать,

с. 21, 367. Повесть о коте-обманщике мышей в монгольской литературе встречается еще в сборнике рассказов о Гесне-хане (ср.: *Lauffer. Skizze der mongolischen Literatur*, с. 229), являясь «вставным» рассказом повести 18-й деревянной фигуры трона царя *Vikramāditya*. Кот, желая обмануть мышей, переодевается в красно-желтую одежду и объявляет мышам, что он принял обеты буддийского монаха. Мыши выбирают его тогда своим князем (*ноjan*), а кот начинает их потихоньку поедать. Мыши наконец замечают обман и разбегаются (см. MS. б-ки Пг. ун-та — Q. 591, f. 102 v.). <См. также сиамскую версию *Raṣcatantra* — *Paksi Pakaranam* (см.: *Crosby. A Translation of "The Book of the Birds"*, с. 39–41), содержащую "The Story of the Hypocritical Cat and the Swarm of Rats".>

⁵⁹ См.: *Аттая-Рябинин*. Книга Калйлаһ и Димнаһ, с. 286; ср.: *Bickell-Benfey. Kalilag und Damnag*, с. 122.

⁶⁰ *Nöldeke. Die Erzählung vom Mäusekönig*, с. 5.

⁶¹ Как это уже указывал Бенделл, см.: *Tantrākhyāna*, с. 484.

⁶² См. заметку С.Ф. Ольденбурга в статье барона Розена, с. 166–167.

⁶³ *Hertel. Tantrākhyāyika. Th. I. Einleitung*. Ср. рецензию проф. Lévi. — *JA. T. 14*, [с. 531–535].

чтобы предполагаемый тибетский оригинал обладал подобной рамкой. Мне кажется, это обстоятельство не может помешать признанию сборника MS. Burd., вернее его тибетского оригинала, за одну из версий, одну из обработок Pañcatantra. Уже на индийской почве известны сказочные сборники, непосредственно связанные с Pañcatantra, не имеющие такой рамки; таковы, например, джайнская версия Pañcatantra⁶⁴, Tantrākhyāna — буддийская обработка⁶⁵; одна из индокитайских версий Pañcatantra — Mulla-Tantai имеет уже другую рамку⁶⁶. И. Гертель, одно из лиц, наиболее в настоящее время компетентных в вопросе о Pañcatantra, полагает, что буддисты и джайны отбросили при обработке Pañcatantra ее рамку потому, что в ней особенно сильно сказывался дух pñicāstra, противный доктрине dharmacāstra⁶⁷.

Таким образом, я предполагаю, что сборники Ч.-ч., Ерд.-чим. и Он.-шас., так же как и сочинение, приписываемое Nāgārjuna, Лугс-кji т.-ч., имели в виду и основывались на какой-то особой версии Pañcatantra — всего вероятнее, на какой-нибудь буддийской ее переработке вроде Tantrākhyāna; автор Лугс-кji т.-ч., во всяком случае, был знаком с какой-то версией Pañcatantra и пользовался ею для своих дидактических сентенций и примеров. Сборник же рассказов MS. Burd. восходит к тибетскому оригиналу, являющемуся самостоятельной переработкой этой неизвестной версии Pañcatantra, а, может быть, даже и ее отрывком.

С этой точки зрения наш сборник, MS. Burd., приобретает известный интерес и вообще для вопроса о Pañcatantra, потому что проливает некоторый свет на одну из тех версий знаменитой книги, знать которые необходимо, по словам Гертеля, для более полного освещения textus simplicior⁶⁸; кроме того, MS. Burd., Ч.-ч., Ерд.-чим. и Он.-шас. показывают, что тибетская и монгольская литературы, быть может, доставят при дальнейших изысканиях еще новый материал о Pañcatantra и позволят лучше осветить вопрос о буддийских источниках знаменитой книги и вообще об отношении рассказов Pañcatantra к буддийской литературе⁶⁹.

IV

Остается сказать еще несколько слов о характере рассказов MS. Burd., монгольский текст которых и русский перевод приводятся ниже. Хотя можно предполагать, и с большой долей вероятия, что рассказы этого сборника восходят к тибетскому оригиналу, тем не менее некоторые особенности текста

⁶⁴ См.: Hertel. Über die Jaina-Rezensionen des Pañcatantra, с. 32.

⁶⁵ Tantrākhyāna, с. 470.

⁶⁶ См.: Brengues. Une version laotienne du Pañcatantra, с. 364–370; заметка Finot: JA. Т. 12. 1908, с. 359–360; Hertel. Le Mulla-Tantai et le Pañcatantra, с. 400.

⁶⁷ Ibid., с. 399–400; idem. Tantrākhyāyika, с. 5–6.

⁶⁸ Hertel. Le Mulla-Tantai et le Pañcatantra, с. 398.

⁶⁹ Ср. рецензию Шаванна на книгу Гертеля: (Hertel) Tantrākhyāyika. — T'oung Pao. Т. 10, с. 530–532.

MS. Burd. заставляют сомневаться в том, является ли этот сборник — настоящий список по крайней мере — переводом с тибетского. Прежде всего нельзя обойти молчанием язык, стиль рассказов MS. Burd. Язык текста MS. Burd. чрезвычайно легок, прост и, насколько это позволяют условия монгольской письменности, приближается к живой речи монголов. Обращает на себя внимание, между прочим, повторение подлежащего, смешанное употребление местоимений «ты» и «вы»; встречается много слов чисто разговорных, употребляемых в живой монгольской речи, даже слов диалектических, известных только западнохалхаскому говору и никогда не встречающихся в «классическом» письменном языке монголов. Например, в рассказе «Мыши и кот-наставник» кошка названа не общемонгольским литературным словом *тибуи* или *мис*, а словом *мӯр* (муур). *Мӯр* — слово, заимствованное из китайского, 猫 (兒) мао-р⁷⁰, чисто разговорное и у монголов Северо-Западной Монголии, где была приобретена и, почти без сомнения, написана рукопись Burd., отчасти иносказательное, соответствующее, например, нашему «кот-мурлыка». Затем в том же рассказе можно видеть еще одну особенность, которую не следовало бы оставлять без внимания. В повести о «Мышах и коте-наставнике» MS. Burd. говорится, что кот подходит и останавливается над мышиной норкой; далее, мыши устраивают для кота сиденье из камней в большой яме. Очевидно, рассказ имеет в виду живущих в норках степных мышей, которых так много в Монголии, жизнь которых монголы хорошо знают⁷¹. Между тем во всех параллельных рассказах являются мыши, живущие в доме; действие происходит в доме, в закрытом помещении, что вполне естественно, потому что повести о «Мышах и кошке» были распространены среди оседлых народов. Чрезвычайно интересно отметить, что и в соответствующем рассказе Ч.-ч. и Ерд.-чѐм. действие происходит в доме. В монгольской версии, в MS. Burd., рассказ, таким образом, приурочен к условиям местной монгольской жизни. Надо отметить, что подобное приурочение чужеземных рассказов к особенностям монгольской жизни, внесение в повествование того, что называется «*couleur locale*», встречается и в сборниках Ерд.-чѐм. и Ч.-ч. Например, в рассказе «Синяя лиса (шакал)» лиса находит синюю краску на месте кочѐвки, а не в доме, как об этом рассказывается в индийских вер-

⁷⁰ Китайцы, китайские торговцы, по-видимому, первые ввели домашних кошек в Монголию. И теперь кошек в Монголии держат по преимуществу китайцы и русские, а из монголов только те, которым по разным обстоятельствам приходится жить постоянно на одном и том же месте, например монахам, горожанам, караульщикам общественных складов. Буряты заимствовали слово для обозначения кошки, как и следовало ожидать, от русских в форме хошхā (хори-бурят. говор), — см.: Руднев. Хори-бурятский говор. Вып. 2. Тексты, с. 36; Вып. 3. Перевод и примечания, с. 024, — сохранив в то же время и свое название. Должен все-таки заметить, что в соответствующем (VIII) рассказе Ч.-ч. кошка названа словом ᠮᠣᠣᠷ муур-а, что, впрочем, совсем неудивительно, потому что южные монголы, в том числе и чахары, где появилось Ч.-ч., раньше других монголов ближе познакомились с китайцами и начали заимствовать от них многое и в области материальной, и в области духовной культуры, в области языка. Нахождение близкого, но не тождественного слова муур-а в одном чахарском произведении, между которым и MS. Burd. можно установить литературную связь, не может противоречить вышеприведенному мнению относительно слова *мӯр* в сборнике MS. Burd.

⁷¹ См.: Грум-Гржимайло. Западная Монголия, с. 500–501; Потанин. Ерке, с. 5–6.

сиях Rañcatantra и в соответствующей сказке тибетского Ганджура. В рассказе MS. Burd. лиса тоже является на покинутую кочёвку, хотя в общем рассказ сохраняет отпечаток своего индийского происхождения даже в деталях. Затем в XVI рассказе MS. Burd., соответствующем XV сказке Сиддхи-кўр'а, вместо тысячи rañdita, гадателей и врачей повести Vetāla появляются ламы. И в этой детали опять нельзя не видеть приспособления чужеземного рассказа к понятиям принявшей его новой среды; действительно, у монголов врачами, гадателями, «мудрецами» — rañdita являются почти исключительно представители буддийского духовенства (ламы). В IX рассказе MS. Burd. черепаха собирается угостить обезьяну чаем; как известно, животные сказаний Rañcatantra действуют и поступают как люди, в данном же случае любопытно отметить опять-таки монгольскую (или тибетскую?) бытовую черту — угощение чаем. Ч.-ч., Ерд.-чїм и Он.-шас. не знают этого эпизода.

Вот эти детали и заставляют предполагать, что рассказы MS. Burd., по крайней мере в том виде, в каком мы их имеем, являются не переводом, а скорее пересказом. Нет только никаких указаний на то, является ли MS. Burd. пересказом или вольным переводом с тибетского или же пересказом другого монгольского, более точного перевода. Впрочем, не исключена возможность и того, что известное «искажение» текста, его приспособление к живой речи и понятиям монголов произошло благодаря переписчикам постепенно. Монгольской литературе небезызвестны подобные «пересказы», переработки произведений, занесенных в Монголию из Индии, Тибета и Китая. Таким переработкам подвергаются чаще всего, конечно, сочинения, приобретшие популярность, сделавшиеся любимым чтением монголов. Как на пример такой «литературной» композиции можно указать на сказания о царе Бігармецїд'е — Vikramāditya. Параллельно со списками, содержащими этот цикл сказаний разных версий, среди монголов известны рукописи, заключающие в себе то же сказание, но в очень сокращенном пересказе — пересказе, сделанном, несомненно, монгольским автором, основывавшимся на общеизвестной полной версии сказания о Vikramāditya. Даже беглый просмотр текста полной и сокращенной версий достаточен, чтобы убедиться в этом и определить форму перделки⁷².

⁷² См. MS. Азиатского музея АН: Руднев, № 9 и № 250 <см.: Сазыкин. Каталог монгольских рукописей. I, № 240, 241>. Ср.: Позднеев. Замечания на дневник путешествия Палладия, с. 140–141.

V

Общий index рассказов MS. Burd. с указанием важнейших параллелей

MS. Burd.	Паралл.
I. Женщина и лиса (шакал)	Pañc. B. ⁷³ IV, VIII. Pañc. L. ⁷⁴ IV, IX. Pañc. F. textus simpl. ⁷⁵ IV, XI. Purn. ⁷⁶ IV, VIII. Schiefner–Ralston. XII. ⁷⁷ Julien. Avadānas. LXXV. ⁷⁸ Chavannes. № 111. ⁷⁹ Ч.-ч. I. Ерд.-чим. I. Он.-шас. I. Hertel. Tantr. ⁸⁰ I, X. Mulla. ⁸¹ V. N.-P. ⁸² XIII. Ч.-ч. III. Ерд.-чим. III. Он.-шас. III.
II. Kalandaka и ястреб	
III. Мать врача и нищий монах	
IV. Бог луны, бог солнца и Rāhu	Южн. Pañc.-Dubois. ⁸³ III, III. Ч.-ч. XI. Ерд.-чим. XI.
V. Вши и блохи	Hertel. Tantr. I, VII. Mulla. I. N.-P. X. Schiefner. Tibet. Lebensbeschr. ⁸⁴ Ч.-ч. IV. Ерд.-чим. IV. Он.-шас. IV. Gilmour. III.
VI. Обезьяна и kalandaka	Hertel. Tantr. I, XIV. Mulla. X. N.-P. XXI–XXII. Ч.-ч. V. Ерд.-чим. V. Он.-шас. V. Gilmour. XI.
VII. Мыши и кот-наставник	Tantrākhyāna 38. Jātaka ⁸⁵ № 128–129. Kalilag–Damag. ⁸⁶ 10. Kalilah–Dimnah.

⁷³ *Benfey*. Pañschatantra. Th. 2, с. 310–313; Th. I. Einleitung, с. 468–469.

⁷⁴ *Lancereau*. Panchatantra, с. 300–303, 383.

⁷⁵ *Fritze*. Panchatantra (Textus simplicior).

⁷⁶ *Hertel*. The Panchatantra. Перевод: *Schmidt R.* Das Pañcatantram (Textus ornatior).

⁷⁷ *Schiefner–Ralston*. Tibetan Tales.

⁷⁸ *Julien*. Les Avadānas. Т. 1–3.

⁷⁹ *Chavannes*. Cinq cents contes. Т. 1–3.

⁸⁰ *Hertel*. Tantrākhyāyika. (Рецензии: Levi: JA. Т. 14 [с. 531–535]; Chavannes: T'oung Pao. Т. 10 [с. 530–532]; Thomas: JRAS. Т. 4, 5 [с. 966–976; 1347–1361].) Так как в этой книге Гертеля указаны самые многочисленные параллели и приложена особая таблица (*Hertel*. Tantrākhyāyika. Th. I, с. 128–141), то я ограничиваюсь только ссылкой на: *Hertel*. Tantrākhyāyika — в тех случаях, когда встречаются рассказы, общие MS. Burd. и Tantrākhyāyika.

⁸¹ *Brengues*. Une version laothienne du Pañcatantra, с. 357–395.

⁸² *Hertel*. Le Mulla-Tantai et le Pañcatantra, с. 397–434.

⁸³ *L'abbé Dubois*. Le Pantcha-tantra, с. 160–162.

⁸⁴ *Schiefner*. Tibetische Lebensbeschreibung Çākya-muni's, с. 231–232; с. 96 отдельного отписка.

⁸⁵ *Jātaka*. Vol. I, с. 281–284 (Biḷāra-jātaka, Aggika-jātaka); *Минаев*. Индийские сказки, с. 115–118.

⁸⁶ *Bickell–Benfey*. Kalilag und Damag, с. 114–123. Книги Schulthess'а «Kalila und Dimna» видеть не пришлось (см. рецензии: Nau. — JA. Т. 17 [с. 549–552]; Nöldeke. — ZDMG. Bd. 65 [с. 578–588]; Scheifer. — DLZtg. № 25 [с. 1139–1141]. Указанием на последнюю рецензию я обязан И.Ю.Крачковскому).

- VIII. Брахман,
роняющий при смехе жемчуг,
и распутная царица
- IX. Обезьяна и черепаха
- X. Лев и заяц
- XI. Слон и мыши
- XII. Благодарные животные
и неблагодарный человек
- XIII. Синяя лиса (шакал)
- XIV. Черепаха и птицы
- XV. Колодезная лягушка
и морская лягушка
- XVI. Царевич и сын брахмана
- XVII. Четверо дружных животных
- Царь мышей⁸⁷. Schiefner–Ralston. XL.
Chavannes. № 388. Julien. Avadānas. CXXV.
O'Connor.⁸⁸ V. Ч.-ч. VIII. Ерд.-чим. VIII.
Hitopadeṣa I, IV.⁸⁹ Gilmour. VII.
Çuk.⁹⁰ V–IX. Tūṭi-n.⁹¹ XXII.
Chavannes. № 421. Jāraka № 536⁹².
Ч.-ч. IX. Ерд.-чим. IX.
Hertel. Tantr. IV. Chavannes. № 36, 425.
O'Connor. XX. Ч.-ч. X. Ерд.-чим. X.
Он.-шас. VII.
Hertel. Tantr. I, vi. Ч.-ч. XV.
Ерд.-чим. XV. O'Connor. IX.
Он.-шас. IX. Gilmour. I.
Hertel. Tantr. II. Ч.-ч. XVI. Ерд.-чим. XVI.
Он.-шас. X. Gilmour. IX.
Purn. I, IX. Pañc. B. I, II (Nachtrag).
Kathāsaritsāgara–Tawney. II, с. 103–104.⁹³
Mulla. VII. N.-P. XVIII. Южн. Pañ. ⁹⁴ I, v.
Chavannes. № 49. Jāt. № 73⁹⁵.
Ч.-ч. XVII. Ерд.-чим. XVII.
Schiefner–Ralston. XXVI.
Hertel. Tantr. I, VIII. Chavannes. № 389.
Ч.-ч. XIX. Ерд.-чим. XIX.
Schiefner–Ralston. XXXVI. Gilmour. XIII.
Ч.-ч. XX. Ерд.-чим. XX.
Pañc. B. Pañ. L. I, I. Ч.-ч. XXI.
Ерд.-чим. XXI. Gilmour. II.
Siddhi-kṛp⁹⁶. XV. Ч.-ч. XXXVI.
Schiefner–Ralston. XXIV. Jātaka. № 37.⁹⁷
Julien. Avadānas. LXXVII.
Chavannes. № 481. Ч.-ч. XXVII.
Ерд.-чим. XXXII.

⁸⁷ *Аттая–Рябинин*. Книга Калйлаха и Димнаха, с. 277–288, глава о царе мышей и его мини-страх; *Nöldeke*. Die Erzählung vom Mäusekönig.

⁸⁸ *O'Connor*. Folk Tales from Tibet. (Рецензия: Ольденбург. — ЖМНП. Ч. 13 [с. 226–233].)

⁸⁹ *Кудрявский*. Хитопадеша, с. 21–23.

⁹⁰ *Schmidt R.* Der textes ornatior der Çukasaptati (Erzählungen 5, 6, 7, 8, 17), с. 22, 37; *он же*. Die Çukasaptati, с. 14–23.

⁹¹ *Pertsch*. Ueber Nachschabi's Papageienbuch, с. 529–530.

⁹² *Jātaka*. Vol. 5, с. 234–236, 240 (Kuṇāla-jātaka); *Минаев*. Индийские сказки, с. 392–395, 396.

⁹³ *Tawney*. The Kathā Sarit Sāgara, с. 103–104

⁹⁴ *Hertel*. Über einen südlichen *textus amplior* des Pañcatantra, с. 24–25, 70.

⁹⁵ *Jātaka*. Vol. I, с. 177–181 (Saccamkīra-jātaka).

⁹⁶ *Гомбоев*. Шидди-кур, с. 73–76; *Jülg*. Mongolische Märchen-Sammlung, с. 147–152; *Sagas from the Far East*, с. 157–164.

⁹⁷ *Jātaka*. Vol. I, с. 92–95 (Tiṭṭira-jātaka).

Замечания

Рассказ I MS. Burd. является очень близким к версии Раñ. и Purn.; довольно близки стих Раñ.⁹⁸ и ответ лисы (шакала) рассказа MS. Burd. Он.-шас. указывает имя мужа героини рассказа: Васуг (Васук) [Он.-шас. f. 29v. по MS. Иерига, f. 7v. по MS. Руднева]. В китайской версии этого рассказа, так же как и в монгольской, является не шакал, а лиса⁹⁹.

Тонэй в предисловии к своему переводу *Kathākoṣa*, отмечая¹⁰⁰, что соответствующий рассказ находится, с одной стороны, в джайнской литературе и, с другой — в буддийской, а именно в китайском буддийском каноне, видит в этом одно из доказательств того, что именно буддисты разносили по свету произведения фольклора Восточной Индии — источника, из которого черпали как джайны, так и сами буддисты. Монгольские версии рассказа о «Женщине и шакале» MS. Burd., Ерд.-чím., Ч.-ч. и Он.-шас. вместе с канонической версией тибетского Ганджура, о которой Тонэй, кстати сказать, не упоминает, дают новый материал для подтверждения теории английского исследователя. Версия *Culladhānuggaha jātaka*¹⁰¹, как это уже отметил Тонэй, в конце представляет тот же сюжет.

II рассказ MS. Burd. довольно сильно отличается от индийских версий. Как в MS. Burd., так и в индийских параллелях наказанным гордецом является птица, но другие детали рассказа индийских версий совершенно непохожи. Рассказ же Он.-шас. отличается от параллельных рассказов MS. Burd., Ч.-ч. и Ерд.-чím. тем, что не знает старика-ловца птиц и заставляет птенца чваниться перед своим избавителем-петухом, отрицая его заслугу. В «Толковании» на *Subhāṣita* находится версия этого рассказа, в общем приближающаяся к редакции *Tantr.* (рассказ № 45).

MS. Burd. III. Мне не удалось найти ни одной более или менее близкой параллели этого рассказа. По-видимому, этот рассказ тибетского происхождения, может быть народный, рисующий народный быт и народные взгляды.

MS. Burd. IV очень близок к рассказу одной версии южной *Raṅcatantra*, причем надо отметить, что сказание это пока оказалось только в одной редакции *Raṅcatantra*. Среди разных монгольских племен бродит много пересказов о *Rāhu* и о производимых им затмениях луны и солнца; но, по-видимому, пересказы этой древней индийской легенды¹⁰² проникли в Монголию самыми разнообразными путями: через буддийские сочинения¹⁰³, рассказы лам, тибетские и китайские астрологии, терминологические словари, и нет никаких оснований приписывать их происхождение сочинению, известному по

⁹⁸ *Benfey. Panchatantra*, с. 309–310; *Lancereau. Panchatantra*, с. 299.

⁹⁹ См.: *Chavannes <Cinq cents contes>*, № 111. Т. I, с. 381; *Julien. Les Avadānas*. LXXV. Т. 2, с. 11–13.

¹⁰⁰ *The Kathākoṣa*, с. XVII–XIX.

¹⁰¹ *Jātaka* № 374. Vol. 3, с. 146–148.

¹⁰² Ср.: *Moor. The Hindu Pantheon*, с. 281–284, 286; *Macdonell. Vedic Mythology*, с. 160.

¹⁰³ Ср.: *Feer. Fragments extraits du Kandjour*, с. 410–413; *Schlagintweit. Le Bouddhisme au Tibet*, с. 72–74; ср.: *Huber. Études de littérature bouddhique*, с. 40.

MS. Burd.; среди монгольского простонародья эти версии получали иногда своеобразную обработку. Но ни один пересказ, как и Ч.-ч. и Ерд.-чѳм., не упоминает о Kettu, и в этом отношении рассказ MS. Burd. удивительно приближается к версии южной Pañcatantra Дюбуа. Вообще же этот рассказ Ms. Burd. разными деталями довольно сильно отличается от соответствующих рассказов Ч.-ч. и Ерд.-чѳм.

Рассказ V MS. Burd. тоже очень близок к индийским версиям Pañcatantra, только царь индийских версий заменен буддийским монахом-отшельником и всему рассказу придан буддийский колорит. На другую буддийскую обработку рассказа о «Блохе и вшах», переданную А.Шифнером, было уже указано Бенфейем¹⁰⁴. Рассказ же Он.-шас. представляет незначительную вариацию сюжета; то же надо сказать и о версии Ерд.-чѳм. и в особенности Ч.-ч. В последнем сочинении отшельник не убивает вшей, что было бы так непристойно буддийскому монаху, а только сбрасывает их на землю. Любопытная деталь, рисующая, как странствующий сюжет принаравливается к понятиям принявшей его новой среды.

VI MS. Burd. также близок к соответствующим версиям Pañcatantra.

В конце 34-го рассказа «Толкования» на Subhāṣita цитируется ḥloka Лугс-кјі т.-ч. и вкратце передается соответствующий рассказ «Обезьяна и kālandaka». Далее «Толкование» опять приводит этот рассказ в более странной редакции (рассказ № 56).

VII MS. Burd. Об отношении этого рассказа к другим версиям Pañcatantra см. выше¹⁰⁵, с. 93–94, причем надо заметить, что версии Hitopadeṣa и Jātaka довольно сильно отличаются от рассказа MS. Burd., Ерд.-чѳм. и Ч.-ч., выводя другие персонажи и развивая новые мотивы. Как ни отличны версии, приводимые Н.Я.Марром, все-таки и они, несомненно, имеют связь с древней индийской сказкой о кошке и мышах. В Северо-Западной Монголии этот рассказ сделался очень популярным, и так как все народные устные пересказы буквально, во всех подробностях воспроизводят версию MS. Burd., то можно думать, что все они происходят именно от редакции, представленной MS. Burd. Особенно часто приходилось мне слышать сказку о «Мышах и коте-наставнике» на р. Хангильцыке¹⁰⁶ от байтов¹⁰⁷ и халхасцев-ельджигенов, т.е. как раз в том районе, где был приобретен MS. Burd. Но, кроме того, сказку эту приходилось мне слышать и около города Кобдо. В Северо-Западной Монголии кошку очень часто в шутку называют мур бакші — «кот-наставник», хулўбнā бакші — «мышиный наставник», совершенно так же, как VII рассказ MS. Burd.

¹⁰⁴ Bickell–Benfey. Kalilag and Damag, с. CXXV.

¹⁰⁵ В монгольском Ганджуре рассказ, соответствующий Schiefner–Ralston XL, находится в томе на, отдела ḥДул-ба, f. 255 v.–f. 256 v. (по экземпляру печатного монгольского Ганджура Парижской Национальной библиотеки — Fond Pelliot).

¹⁰⁶ Об этой местности см.: Грум-Гржимайло. Западная Монголия, с. 167–168, 357; Бурдуков. Очерк бантского хошуна, с. 4–6.

¹⁰⁷ О бантах см.: Потанин. Очерки. Вып. 2, с. 33–34; Владимирцов. Отчет о командировке к бантам, с. 100–104.

VIII рассказ MS. Burd. довольно сильно отличается как от версий «Сказок попугая», так и от версий двух рассказов *Jātaka* № 536¹⁰⁸. Китайская версия (Chavannes, № 421) чрезвычайно любопытна как буддийская обработка нескольких сказочных мотивов, сведенных в одно целое; многие мотивы этой версии близко подходят к VIII рассказу MS. Burd., который вообще надо признать за один из наиболее интересных во всем сборнике. Один мотив, известный китайской версии и соответствующий рассказам Ч.-ч. и Ерд.-чм., о том, как вор лицемерно возвращает соринку, случайно приставшую к его платью в чужом доме, неизвестен VIII рассказу MS. Burd. Среди монгольских племен широко распространено несколько устных версий сказания об обманутом муже и распутной царице, в общем довольно близких к рассказу MS. Burd. Сказание это встречается на Волге, у калмыков¹⁰⁹; гр. А.П.Беннигсен записал очень любопытную версию в Карашаре¹¹⁰; мне приходилось слышать подобную же сказку — в общем мало чем отличающуюся от VIII рассказа MS. Burd. — в Улясутае. Такое широкое распространение сказочного сюжета — Волга, Карашар, Улясутай — заставляет предполагать существование неизвестных нам списков сборников такого же типа, как MS. Burd., Ерд.-чм. и Ч.-ч., или же существование отдельного сказания или целого цикла, из которого оно было позаимствовано разными монгольскими племенами.

IX рассказ MS. Burd. является очень близкой версией чрезвычайно популярного в Индии рассказа, как в буддийской литературе, так и в небуддийской¹¹¹.

X рассказ MS. Burd. тоже очень близок к соответствующим индийским версиям. Этот же рассказ в близкой редакции встречается в «Толковании» на *Subhāṣita* (рассказ № 11) и в «Комментарии» на сочинение «Букет белых лотосов», о котором было упомянуто выше (рассказ № 32). В монгольской среде известны и очень похожие народные пересказы¹¹².

XI рассказ MS. Burd. отличается от индийских версий в деталях; особенно разнится начало рассказа.

XII рассказ MS. Burd. отличается в частности от версий Purn. Mulla. N.-P. Южн. Раñ. и Шифнер–Ральстон¹¹³. В монгольской литературе известна еще

¹⁰⁸ См.: *Jātaka*. Т. 5, с. 234–236, 240; *Минаев* <Индийские сказки>, с. 392–395, 396. Ср.: *Cosquin*. Le prologue-cadre des «Mille et une Nuit». Особенно см. с. 4–11. Ср. также: *Chavannes* <Cinq cents contes>, № 109; *Maybon*. Un conte chinois du VI-e siècle, с. 360–363 (рецензия: *Chavannes*. — *T'oung Pao*. Т. 9, с. 599–601); *Jātaka* № 436.

¹⁰⁹ См.: *Бадмаев*. Сборник калмыцких сказок, № 26; *Субсутай*, с. 99–105.

¹¹⁰ *Беннигсен*. Легенды и сказки. «Сказка об Иремыш-тушмыле», с. 23–26.

¹¹¹ См.: *Ольденбург*. ЖМНП. Ч. 13 (с. 228–229).

¹¹² *Бадмаев*. Сборник калмыцких сказок, № 11 «Заяц и Лев», с. 22–23. Пересказ Наймана Бадмаева настолько близок к версии Ерд.-чм. и MS. Burd., что позволяет предполагать его источником ойратскую (калмыцкую) редакцию Ерд.-чм. (библиотека Петроградского университета располагает тремя ойратскими рукописями Ерд.-чм.). Н.Б.Бадмаев говорит (там же. «Вместо предисловия») о каком-то «подлиннике» своего сборника сказок, но, к сожалению, точно не указывает его характер, т.е. были ли его сказки взяты из книжной или живой народной литературы.

¹¹³ См. также: *Benfey*. *Pantschatantra*. Т. I, с. 193–195. В монгольском Ганджуре рассказ, соответствующий *Schiefner–Ralston* XXVI, находится в томе на, отдела *hДул-ба*, f. 212–f. 213 (по экземпляру печатного Ганджура Парижской Национальной библиотеки — *Fond Pelliot*). В первой

одна версия этого рассказа — это 22-я глава сборника различных рассказов на ойратском (калмыцком) языке под заглавием Аршāн номїјн тўцї — «Сказание нектарного Закона»¹¹⁴. Вот пересказ этой версии¹¹⁵.

Жили некогда два человека: один — праведник, другой — грешник. Однажды они заспорили: праведник говорил, что хорошее будущее перерождение можно приобрести только добрыми делами; грешник же говорил, что его можно заслужить неправыми делами. Когда они обратились за разрешением спора к одному постороннему человеку, избрав его посредником, тот присоединился к мнению грешника, так как заранее был тем подкуплен. Праведник, проиграв состязание, должен был, согласно условию, отдать грешнику все свое имущество, в том числе и свою лодку, на которой он перевозил всех желающих через одну быструю и глубокую реку; так, перевез он однажды лису, змею, мышь и пчелу.

Праведнику, после того как он потерял свое состояние, нечего было делать на родине, и он ушел скитаться по земле. Забрел праведник раз в одну пещеру и встретил там лису, которую ему раньше пришлось переправить на лодке. Лиса захотела отблагодарить праведного человека. Она побежала, достала мяса с царского пира и передала его своему другу. Но царские слуги по следам лисы добрались до той пещеры, схватили праведника и посадили его в тюрьму. Там к нему явилась на помощь змея, раньше перевезенная им на лодке. Она капнула на безымянный палец праведного человека лекарство, а царю причинила глазную болезнь. Царь объявил тогда, что он отдаст свою дочь и множество сокровищ тому, кто его вылечит. Праведник помазал глаза царя лекарством, данным ему змеей, и вылечил царя. Но царь не захотел сразу отдать тому человеку свою дочь, а приказал рассыпать мешок рису в темном месте и сказал праведнику, что отдаст свою дочь только в том случае, если праведный человек сумеет собрать весь рассыпанный рис до одной рисинки. Тогда праведнику оказала помощь мышь, которую он раньше перевез на своей лодке. Она создала множество мышей, которые быстро собрали весь рассыпанный рис. Тогда царь сказал праведнику, что отдаст ему свою дочь, если он сумеет отличить ее от других девушек, ее подруг. Тут пчела вывела праведника из затруднения. Предупредив его, она села на глаз царевны, и праведник таким образом легко ее узнал. Царь после этого восхвалил ум праведного человека, дал ему в жены свою дочь и несметные сокровища.

А грешник между тем впал в бедность; прослышав о судьбе человека, имуществом которого он когда-то завладел, он пошел к праведнику и попросил о помощи. Праведный человек не отказал ему.

фразе этого текста: урїда ил болуѡсан Бā-рā-нa-сї бaлѡасун-дур Арїбун-ўге-тў кемекў каѡан ил улустур каѡан болцу — встречается любопытное слово ил — народ (ср.: *Владимирцов*. Турецкие элементы, с. 176–177).

¹¹⁴ См. ойратскую рукопись библиотеки Петроградского университета Q. 107 по рукописному каталогу, f. 17 r.–f. 18 v. Ср.: *Hertel*. Über einen südlichen *textus amplior* des Pañcatantra, с. 24–25.

¹¹⁵ Начинается этот рассказ словами: баса урїда цагту Бујан-ўјїледўгчи Нўїл-ўјїледўгчи хојор буї — и кончается: тејїмїјн тула ном ујїледўгчи бўкўн бујан-ду седкїл-луѡа (sic) ўлў хаѡацан, номї чу аңѡарун абху керегтеї буї.

В «Толковании» на Subhāṣita находится еще одна версия этой повести, в общем близкая к редакции MS. Burd. (рассказ № 55).

Тонэй сближает соответствующий рассказ из Kathāsaritsāgara о «Благодарных животных и неблагодарной женщине» с XIII рассказом Сиддхи-кūr'а¹¹⁶; но редакция последнего представляет такие отличия, как в отдельных мотивах, так и в общем сюжете, что подобное сопоставление представляется рискованным.

XIII рассказ MS. Burd. очень близок к индийским версиям. Китайская версия (Chavannes, № 389) отличается только незначительными деталями; в данном случае и в китайском рассказе является шакал, а не лиса. В заключении этого рассказа MS. Burd. и Ерд.-чим. упоминаются стихи oi-jin tңri — лесного божества; цитированием стихов божества оканчивается и рассказ Шифнер–Ральстон XXXVI¹¹⁷; в Ч.-ч. соответствующие стихи произносят deva с неба, так же как и в китайской версии (Chavannes, № 389)¹¹⁸. Все эти gatha очень близки друг к другу. Этот же рассказ встречается в «Толковании» на Subhāṣita (№ 17) и в «Толковании» на «Букет белых лотосов» (№ 37).

XIV рассказ MS. Burd. принадлежит к группе рассказов, очень популярных в Индии, в которых слабое животное спасается от козней сильного животного¹¹⁹. Более близкой параллели мне подыскать не удалось.

XV рассказ MS. Burd. является версией, по-видимому, очень древней басни, известной еще Чжуан-цзы¹²⁰. В Pañcatantra о ней только упоминается¹²¹ в стихах I, I. Очень близкий рассказ был записан А.Д.Рудневым от одного тумута (вост.-монг.), только что приехавшего в Забайкалье¹²².

XVI рассказ MS. Burd. является очень близкой версией XV гл. известного сборника Сиддхи-кūr. Соответствующий рассказ Ч.-ч. называет главных героев: царевича — Цалафу (Юноша), а сына сановника — Ёнеген (Лиса); Ерд.-чим. понимает слова Цалафу, Ёнеген в буквальном смысле, т.е. «молодая лиса», и, не приводя какого-либо иллюстрирующего рассказа, ограничивается одним примером (Ерд.-чим., f. 26 v.). Известны среди монголов и народные пересказы; например, на р. Кобдо, недалеко от города Кобдо, мне пришлось слышать одну довольно близкую версию. Вообще, надо заметить, рассказы Сиддхи-кūr'а чрезвычайно популярны среди монголов, у которых они имеются в разных списках разных редакций и версий и, кроме того, известны во многих, иногда очень оригинальных, пересказах¹²³.

¹¹⁶ См.: Tawney. Kathā Sarit Sāgara. Vol. 2, с. 104. Рассказы о «Благодарных животных и неблагодарном человеке» в разных версиях широко распространились по всей Азии, ср.: Leclère. Contes laotiens et contes cambodgiens, с. 111–115.

¹¹⁷ <Schiefner–Ralston. Tibetan Tales.> с. 338. В монгольском Ганджуре рассказ, соответствующий Schiefner–Ralston XXXVI, находится в томе на, отдела hДул-ба, f. 266–f. 267 (по экземпляру печатного монгольского Ганджура Парижской Национальной библиотеки — Fond Pelliot).

¹¹⁸ Chavannes. Cinq cents contes. T. 2, с. 418.

¹¹⁹ Ср. заметку С.Ф.Ольденбурга в статье барона Розена, с. 165–167.

¹²⁰ См.: [Chuang-tze.] The Writings of Chuang-tze, с. 375, 388–389. Этим указанием я обязан В.М.Алексееву.

¹²¹ Benfey. Panchatantra. T. 2, с. 6; Lancereau. Panchatantra, с. 10.

¹²² См.: Руднев. Материалы по говорам, с. 44–45 (монгольский текст и русский перевод).

¹²³ Ср.: Ковалевский. Монгольская хрестоматия. Т. I, с. 376; см. ниже, с. 107–108.

XVII (последний) рассказ MS. Burd. очень близок к версии Шифнер–Ральстон XXIV¹²⁴, только рассказ MS. Burd. распланирован несколько по-другому, о чем уже упоминалось выше. Версия Tittira-jātaka (№ 37)¹²⁵ несколько отлична — тут действующими лицами являются только трое: куропатка, обезьяна и слон, как и в китайской версии, которая является самой краткой¹²⁶. «Толкование» на сочинение «Букет белых лотосов» тоже содержит этот рассказ в редакции, близкой Шифнер–Ральстон (рассказ № 83).

VI

Как видно из вышеприведенных примеров, рассказы сборника MS. Burd. или близкие к ним книжные версии получили довольно большое распространение в монгольской устной народной литературе. Если бы наши познания в области монгольской народной словесности были обширнее и глубже, вероятно, нашлись бы и другие параллели¹²⁷. Сказочная литература индийского происхождения оказала огромное и, может быть, роковое влияние на монгольскую народную словесность, монгольскую живую старину вообще. Сказки и легенды индийского происхождения, проникшие в Монголию вместе с буддизмом, почти совсем уничтожили монгольскую национальную сказку, смешались с ней, отодвинули ее на задний план. Современный монгол, будь то халхасец из-под Улясутая и Урги, калмык с берегов Волги, торгует с Алтая, постоянно слышит и сам рассказывает сказки далекой Индии и только иногда возвращается в круг родных легенд и сказаний. Такое распространение иноземных сказок происходило, главным образом, книжным путем, путем заимствования народом разных повестей, сказок, легенд и рассказов из буддийских книг.

Сравнение устных народных монгольских сказок и легенд с соответствующими книжными версиями с несомненностью обнаруживает источник народных пересказов и объясняет, иногда очень подробно, как и каким образом зародилось то или другое народное устное сказание, народный пересказ. В деле распространения буддийских сказок индийского происхождения среди монголов большую роль сыграли ламы и степные грамотеи. О слабом и

¹²⁴ В монгольском Ганджуре рассказ, соответствующий Schiefner–Ralston XXIV, находится в томе на, отдела hДул-ба, f. 112 г.–f. 116 в. (по экземпляру печатного Ганджура Парижской Национальной библиотеки — Fond Pelliot), причем монгольский текст представляет некоторые отличия сравнительно с тибетской версией, которой пользовался А.Шифнер. Текст рассказа монгольского Ганджура начинается так: ерте болуъсан Касика улус-ун ниген цуцабан ои-дур дорбен амитан оросичи итабу кигед таулаи бечин цабан болаи (ср.: Schiefner–Ralston <Tibetan Tales>, с. 302).

¹²⁵ Jātaka. Vol. I, с. 93–95.

¹²⁶ Chavannes. Cinq cents contes. № 481. Т. 3, с. 272–273. Рассказ этот очень популярен в буддийских кругах, чрезвычайно популярен в Китае, где служит темою лубочных картин; ср. тибетскую версию, записанную Г.Н.Потаниным (см. его «Тибетские сказки и предания», с. 408–409).

¹²⁷ <См. примеч. к соответствующим рассказам.>

незначительном распространении грамоты среди монголов часто говорили европейские путешественники и исследователи. Конечно, точных статистических сведений об этом нет, но, мне кажется, мнение это значительно преувеличено.

Буддизм всегда и всюду любил сказочные рассказы, любил, придавая им особое значение, пользоваться ими для своих целей, для распространения своего учения¹²⁸. Монгольские ламы всегда следовали и следуют этой старой традиции. При посещении буддийского монастыря, при встрече с ламой в степи простой монгол постоянно слышит от монаха какое-нибудь сказание, какую-нибудь сказку. Ламы любят объяснять разные явления прошлой и настоящей жизни своими буддийскими сказаниями, приводить по разному поводу и по разным житейским обстоятельствам легенды, хорошо им знакомые из буддийских книг. Эти рассказы подхватываются мирянами и широко распространяются, иногда в чистом, иногда в искаженном виде. Так распространились среди монголов разные сказания из жизни Будды, о его прошлых перерождениях, о жизни буддийских святителей Индии, Тибета и Монголии, рассказы о славных монастырях, легенды о прошлых перерождениях разных героев.

Но, быть может, степные грамотеи послужили еще более делу распространения среди монголов сказок далекой Индии. Степной грамотей — особый тип. Путешественники до известной степени правы, говоря о малом количестве грамотных, а тем более образованных лиц среди монголов. Таких лиц действительно немного. Но зато сколько полуграмотных самоучек, читающих по складам! Такие степные грамотеи не рискуют сами писать, переписывать, но они все-таки читают и читают, и особенно охотно и легко разбирают свои собственные, хорошо им знакомые книги, чаще всего рукописные. У монгольского степного грамотея обычно бывает не много книг: несколько сутр, одно-два астрологических сочинения да две-три повести — вот и все, да и это встречается далеко не у каждого. Но зато книги, которых на руках так мало, а достать неоткуда, да и нет достаточной энергии, читаются и перечитываются много раз подряд, так что какой-нибудь грамотей, обычно едва разбирающий по складам, начинает читать свою привычную книгу очень бегло. Часто он читает какое-либо сказание вслух или, еще чаще, рассказывает его, припоминая почти дословно, своим приятелям и случайным посетителям своей юрты. Те подхватывают слышанное и при случае пересказывают, кто как умеет, запомнившийся рассказ, и он распространяется по всей округе. Если в какой-либо местности живет монгол-грамотей, имеющий, например, несколько глав сказания о Гесер-хане, можно быть уверенным, что большинство монголов во всей округе, даже женщины, хорошо знают именно эти главы и часто совершенно точно могут указать на определенное лицо как на источник своего знания. Монголы часто отличаются превосходной

¹²⁸ Ср.: *Chavannes. Cinq cents contes. T. I, c. VIII–XX; Ольденбург. Буддийские легенды, с. 157–165; Lacôte. Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā, с. VII–VIII, 231–236. Ср. свидетельство Даранаты о переходивших «из ушей в уши» рассказах о былых перерождениях Будды, см.: Васильев. Буддизм. Ч. 3, с. 100.*

памятью и могут, прослушав 2–3 раза какое-нибудь понравившееся им и поразившее их сказание, повторить его почти дословно. Мне часто приходилось слышать и записывать от совершенно неграмотных монголов сказки, которые почти слово в слово повторяли книжную версию. Большую роль при распространении книжных буддийских сказаний среди монгольских племен на большом пространстве играют также странствующие нищенствующие монахи, так называемые бадарчи. Переходя от одного монастыря к другому, обходя встречные княжества, забегая почти в каждую попадающуюся на пути юрту, бадарчи всегда пользуются случаем запомнить тот или другой рассказ, то или другое сказание, потому что такое знание часто может им пригодиться, оказать им услугу; бадарчи ищет ведь внимания; ему надо расположить незнакомых людей к себе, выставить самого себя с лучшей стороны. И бадарчи обыкновенно охотно при посещениях и обходах встреченных юрт пускаются рассказывать сказки и легенды о виденных ими святынях, о монастырях, о чудесах перерожденцев; переходят они часто и к более «светским» темам и на забаву своих слушателей принимаются передавать, кто как умеет, сказания, слышанные ими в монастырях от грамотных лам или от образованных чиновников. И сказание, известное, например, среди чахар — известное как определенное литературное произведение, — заносится вдруг, таким образом, на Алтай, к торгутам и прививается там по той или другой случайной причине, найдя себе благоприятную почву в виде даровитых и памятливых слушателей. Подобным-то путем распространялись среди монголов любимые ими рассказы из *Damaṭūka* (монг. *Üliger-ün dалай*), сказание о *Bīgarmeçid'e* — *Vikramāditya*, сказки *Veṭāla*, китайско-тибетский роман о богине *Tārā*¹²⁹. Подобным же образом распространились и рассказы MS. Burd. и сходных версий. Этим я, конечно, не хочу отрицать значения действительно образованных, хорошо грамотных по крайней мере, монголов для распространения индийской и тибетской повествовательной литературы; наоборот, и их значение велико и очевидно. Не надо забывать при этом, что ламы и даже очень ученые, часто отлично знают не только одну тибетскую, но и монгольскую письменность, а с другой стороны, светские лица, имевшие возможность получить хорошее образование, — например, князья, их дети, чиновники, — часто владеют и тибетским языком.

Иногда книжная повесть искажается в устной передаче: пересказчик забывает, путает, мешает собственные имена, а иногда и целые мотивы и сюжеты. Порой такая искаженная в устной передаче книжная повесть фиксируется каким-нибудь искусным рассказчиком, который умеет придать ей связный и

¹²⁹ Об этом романе см. <Залеман. Материалы Жамцаранова и Барадийна,> с. 057 (7). Азиатский музей и библиотека Петроградского университета располагают несколькими отличными рукописями, представляющими это в высшей степени любопытное сказание в двух версиях; см. MS. Азиатского музея: Юрганова-Вяткина № 10, IX–1011, Жамцарано (1904 г.) 7 <Сазыкин. Каталог монгольских рукописей. I, № 328, 329>; MS. 6-ки Пг. ун-та: № 1259. Одна из глав «Романа о Tārā» на ойратском языке была приобретена мною в Северо-Западной Монголии. Роман этот не имеет ничего общего со сказанием о Багамаи (<санскр. Mahāmāyā) катун-Дара еке (Tārā), известным по пересказу Г.Н.Потанина (см. его «Очерки». Вып. 4, с. 310–320).

законченный вид, и тогда такое переделанное сказание начинает бродить иногда даже параллельно с версией, лучше переданной, восходящей непосредственно к книжному оригиналу. В этом отношении чрезвычайно любопытна сказка «Бадърчйн», помещенная в «Образцах монгольской народной литературы» Ц.Ж.Жамцарано и А.Д.Руднева¹³⁰. Разбор этой сказки ясно показывает нам, как в рамку своеобразного бытового рассказа о нищем монахе-паломнике была вставлена одна из сказок известного Сиддхи-күр'а (№ 11)¹³¹, и в то время как соответствующий рассказ Сиддхи-күр'а в чистом виде очень хорошо известен в устной монгольской литературе, широкую известность получила и новая устная обработка «Бадърчйн», и именно в определенном, зафиксированном виде. Ц.Ж.Жамцарано записал эту сказку в Халхе — в Урге¹³²; мне пришлось слышать ту же сказку почти без всяких вариаций в Улясутае и на р. Кобдо среди мингатов и элэтов¹³³.

Сравнивая сказание о происхождении дэрбэтских князей, записанное А.В.Бурдуковым¹³⁴ от одного чиновника-грамотея, с другими сказаниями дэрбэтов и ойратов об их князьях¹³⁵, легко видеть, как на старую, быть может, национальную, тотемистическую легенду напластовалось известное сказание о devī Maṇoḥarā, очень распространенное среди монголов¹³⁶.

Прошло уже несколько столетий после введения буддизма в Монголии, и за это время индийские сказки, индийские книжные повести, придя к монголам разными путями, успели почти совершенно заполнить монгольскую народную литературу. И для правильного представления о монгольской народной словесности, для правильного ее освещения, для того чтобы можно было с уверенностью отделить национальные мотивы и сюжеты от заимствованных, необходимо основательное знакомство с книжной повествователь-

¹³⁰ Вып. I. Халхаское наречие (тексты в транскрипции) <Жамцарано—Руднев. Образцы>, с. XXXV—LX.

¹³¹ См.: Гомбоев. Шидди-кур, с. 55–60; Jülg. Die Märchen des Siddhi-kür, с. 103–108; Sagas from the Far East, с. 120–129.

¹³² Там же <Жамцарано—Руднев. Образцы>, с. 8.

¹³³ Известна и другая монгольская народная обработка того же, 11-го рассказа Сиддхи-күр'а, см.: Руднев. Хори-бурятский говор. Вып. 3. Перевод и примечания, с. 071–072 (XIX. Семья с чудотворным бурханом); см. также с. 0114. Представляется чрезвычайно любопытным, что соответствующий рассказ встречается в народных аннамитских сказках, причем он также вставлен в особый бытовой рассказ, см.: Michels. Contes plaisants Annamites, с. 1–5 (traduction française — La Fille qui veut épouser un roi). Очень интересно отметить, что в джайнском сборнике Kāthakoṣa находится рассказ, чрезвычайно приближающийся к рассматриваемой 11-й сказке Сиддхи-күр'а; см.: Tawney. The Kathākoṣa, с. 130–135 (Story of the Hypocritical Ascetic and the Two Maidens). Тот же рассказ встречается в Tantrākhyāna, Kathāsaritsāgara и других индийских произведениях (см.: Bendall. Tantrākhyāna, с. 482).

¹³⁴ Бурдуков. О происхождении дэрбэтских князей, с. 54–59.

¹³⁵ См. там же, с. 54, примеч. В.Л.Котвича.

¹³⁶ См.: Ольденбург. Буддийские легенды, с. 43–47, 80; Schiefner—Ralston. V. Sudhana Avadana; соответствующий монгольский текст находится в монгольском Ганджуре, т. к'а, отдела hДул-ба, f. 291 v. — том га того же отдела, f. 14 (по печатному экземпляру Парижской Национальной библиотеки — Fond Pelliot). Библиотека Петроградского университета располагает несколькими монгольскими и ойратскими рукописями, содержащими текст того же сказания в несколько иной редакции. См. Q 408, Q 569, Q 530.

ной, сказочной литературой Монголии и Тибета. Пока в этом направлении сделано немного; европейским исследователям известны только несколько повестей из Ганджура, сборник *Damatūka*¹³⁷, да отрывки из *Сиддхи-кūr*'а и из сказаний цикла царя *Vikramāditya*, и довольно богатые коллекции Азиатского музея и библиотеки Петроградского университета ждут еще своих исследователей.


¹³⁷ Новые сведения о *Damatūka* сообщают: *Takakusu. Tales of the Wise Man and Fool*, с. 447–460; и *Pelliot. Notes à propos*, с. 139. Некоторые списки монгольской версии этой книги указывают имя монгольского переводчика Гуши цориба, исполнившего свою работу в монастыре *Ердені зү* по поручению *Амутаі (Абатаі)*-хана. Колофоны пекинских изданий монгольской версии *Damatūka*, как и монгольского Ганджура, не имеют этого указания. <О монгольских переводах сочинения см.: *Үлгэрийн далай*, с. 1–37.>

Перевод

Для удобства все рассказы MS. Burd. снабжены мною обычными для рассказов *Pañcatantra* заглавиями, которые набраны крупным шрифтом; переводы же подлинных заглавий, встречающихся иногда в тексте, напечатаны мелким шрифтом.

I. Женщина и лиса¹

Давно тому назад в одной стране на юге Индии жили муж с женой. Жена влюбилась в совсем постороннего человека² и назначила ему свидание

¹ В разных тибетских и монгольских сказаниях лиса (མ་ རྟེན་གྲོག་) соответствует шакалу параллельных индийских сказаний. Напр., в известном рассказе о «Синем шакале», находящемся в тибетском Ганджуре (по нартанскому изданию — отдел རྡུལ་བ་, т. IV, f. 255v.) и в монгольском Ганджуре (по печатному изданию, экземпляр которого принадлежит Парижской Национальной библиотеке — Fond Pelliot, отдел རྡུལ་བ་, т. 1, f. 266–f. 267; начальные слова рассказа: འུ་རི་དུ་བ་སྐོར་པའི་འུ་རི་དུ་བ་འུ་རི་དུ་བ་སྐོར་པའི་འུ་རི་དུ་བ་ འུ་རི་དུ་བ་), вместо шакала является лиса. Антон Шифнер перевел слово མ་ через «шакал» в этом и в других рассказах (см.: *Schiefner–Ralston. Tibetan Tales*, с. 336); надо заметить, что, очевидно, Шифнер для своих переводов сказаний из тибетского Ганджура пользовался вышеупомянутым нартанским изданием, а не пекинским, как думал В.П.Васильев (ср.: *Schiefner–Ralston. Tibetan Tales*, с. XXXIV), по крайней мере № ff. и тома, указываемые в подстрочных примечаниях Шифнером, соответствуют именно нартанскому изданию Ганджура, находящемуся в Азиатском музее РАН. Очень может быть, смешение шакала с лисой произошло на тибетской почве (ср. མ་ лиса и མ་མཁུང་ шакал; возможно, что མ་ есть только сокращение མ་མཁུང་, обычное в тибетском языке; в таком случае མ་ должно значить не «лиса», а «шакал»; ср. тибетский перевод *Bodhicaryāvatāra*, VIII, 30). Волжские калмыки позабыли слово унеген и лису называют теперь арәтә < арија-ту (форма арија-ту дикий зверь, неизвестная нашим словарям, знающим только соответствующую форму plural. аријатан, встречается иногда в монгольской письменности, в особенности старой; напр., эта форма встречается на f. 19v. старинного ксилографа, заключающего сочинение: *кутуб-ту Манцүшүри-јин нере-ји үнен-јер ögүлекүи — Агуа Маңжурист пәма samgiti*, хул. Азиатского музея АН под сигнатурой: Руднев, № 104, содержащее любопытный материал по языку; эта же форма встречается иногда и в ойратских сочинениях, см., напр.: *Голстунский*. Монголо-ойратские законы, с. 15, 51: — арәту; наши словари указывают, правда, форму арија-ту, но только в значении «самец сайги»), и только в старой ойратской письменности встречается иногда и слово унеген. В соответствующем рассказе Ер.-чим. калмыцкой версии стоит  — явно безграмотное начертание (см. MS. — Q. 542 библиотеки Петроградского университета, ф. 6).

² В тексте стоит: бусуд, plur. от бусу; употребление единственного числа вместо множественного в известных случаях свойственно многим монгольским наречиям, в том числе и

в одном месте вне дома. В то время, как она приближалась к условленному месту, подошел вор и отобрал у нее разные украшения, одежду, все. Тогда та женщина, очутившись совершенно без ничего, голой, застыдилась и не могла никуда пойти; она присела под деревом на берегу моря и прикрыла сухими листьями свои тайные части тела. Когда она так сидела, шла туда лиса, следуя вдоль берега, с куском мяса в зубах. Лиса, увидев, что из моря высунулась рыба, бросила на землю мясо, бывшее у нее во рту, и кинулась схватить рыбу, но та в тот же миг, нырнув, ушла на дно моря. А в то время, как лиса возвращалась назад, ворон схватил мясо и улетел к небу. Лиса, вернувшись, стала смотреть туда и сюда, выпучив глаза, и, устыдившись, остановилась в изумлении. Тогда та женщина засмеялась и сказала: «Ай, лиса, ты бросила на землю мясо, что было у тебя во рту, а в то время как ты позарилась на рыбу, мясо твое, которое ты уже держала в зубах, схватил ворон и улетел к небу, рыба же ушла на дно моря. Что смотришь, неловкая лисишка?». Лиса ей тогда ответила так: «Женщина, ты пошла шляться зря ради другого мужчины, тогда как у тебя есть свой прекрасный, законный муж, была ограблена вором и лежишь, не зная, что делать, закрыв свои лягвия древесными листьями; на тебя, разгульная, скверная женщина, смотрю!». Женщина тогда была страшно пристыжена.

Не надо говорить о пороках других, согласно с поговоркой, гласящей: когда обнаруживают пороки других, обнаруживается собственный порок; с поговоркой, с которой сходен этот рассказ (о женщине и лисе)³.

II. Kalandaka и ястреб

В прежнее давнее время жил старик, ловец птиц. Однажды, когда тот старик поставил свои сети, попался птенец птицы kalandaka⁴. Старик и старуха ударили его несколько раз палкой и, посадив в земляную печь с пеплом, прикрыли сверху камлотом. Через несколько суток подошел петух, которого то семейство держало, и ударил клювом по камлоту. Тогда птенец kalandaka

халх.-зап., в районе которого был написан MS. Burd., а также и письменному монгольскому языку, еще древнего периода; ср.: уридус сајид ебүген сајин ечиге письма гулагидского султана Ойеитү к Филиппу IV Красивому (13–14-я строки); «семилетний мальчик», обращаясь к Убаши-хунтайджи, говорит ему: нојод (pl. от нојон), см.: История Убаши-хунтайджия, изд. Гомбоева. Приложение, с. 202–203. То же самое встречается и у Санан-Сецена, см.: Санан Сецен, пер. Шмидта, с. 64. Ср. аналогичные явления в тибетском языке, см.: Cordier. Cours de tibétain classique, с. 30 (Suffixes emphatiques).

³ Соответствующие стихи Лугс-kji. т.-ч.:

ᠮᠠᠭᠠᠨ ᠶᠢᠨᠨᠢᠭᠦᠨ ᠰᠤ᠋ᠨᠠᠭᠤᠨ	Не надо говорить о пороках других;
ᠮᠠᠭᠠᠨ ᠶᠢᠨᠨᠢᠭᠦᠨ ᠰᠤ᠋ᠨᠠᠭᠤᠨ	говорящий что-либо о пороках других
ᠳᠡᠨᠶᠢᠨᠨᠢᠭᠦᠨ ᠰᠤ᠋ᠨᠠᠭᠤᠨ	обнаруживает те же у самого себя,
ᠳᠡᠨᠶᠢᠨᠨᠢᠭᠦᠨ ᠰᠤ᠋ᠨᠠᠭᠤᠨ	пример: лиса (шакал) и женщина.

⁴ Монгольский текст называет птенца то kalandaka, то kandara (кандари).

сказал: «О святая милость, как посмотришь, видишь, что ноги твои похожи на тонкие ветви ивы, сам ты весь похож на птицу *garuḍa*, пестринки на твоём теле — с узорами, гребешок, как привешанный на темени красный цветок, обладает красою пера павлина. Если бы ты, достигший высшего пути, ты, высокорожденный, снял этот камлот, то был бы великим благодетелем!». Когда он так превознес петуха, тот сказал: «Ты меня хорошо восхвалил» — и с этими словами сгреб камлот. Тогда птенец *kalandaka* поднялся едва живой, отдохнул немного и перелетел на дерево. Поворачиваясь там во все стороны, *kalandaka* сказал: «Хотя меня и побили раза два и бросили под камлот в пепел голодным на трое суток, и все-таки меня, царя пернатых, не могли убить! Я теперь лечу к синему небу! В то время, как я буду жить сотни тысяч лет⁵, ты, старик, сложишь свои кости в этом доме». Сказавши это, он пересел на тонкую ветвь и встряхнулся; маленькое деревцо тогда пошелохнулось. «Я сильнее ветра, — сказал *kalandaka*, — когда я, поправив свои перья, вылечу к синему небу, буду похож на парящего орла. Хотя ты и поколотил меня четыре-пять раз палкой, мне ни на ноготок не было больно; хотя на трое суток бросил меня в пепел, даже маленького вреда мне не сделалось. Скверный старикашка, когда-нибудь твой дом делается ведь гнездом для моих детенышей». Когда *kalandaka*, так говоря, произносил горделивые слова и вертелся во все стороны, вдруг на него набросился ястреб и, зажав в когтях, улетел.

Сказано: таким образом пусть оставят говорить гордые слова, не ведая о том, что сами малы и ничтожны⁶.

III. Мать врача и нищий монах

В одно прошлое давнее время заболела мать Оточи-жин геген'а⁷. Последний не был в состоянии лечить и не мог определить (понять) болезни.

⁵ В тексте миңбан түмен.

⁶ Соответствующие стихи Лугс-кji. т.-ч.:

པདག་ཉིད་ལ་ནི་བསྟོན་མི་བྱ།	Не надо восхвалять самого себя;
པདག་ཉིད་ལ་ནི་སྤུལ་བསྟོན་པ།	тот, кто восхваляет самого себя,
དེ་ནི་སྒོ་རྩུང་གིས་རབ་ཞན།	мал умом и ничтожен познанием,
དཔེར་ན་ཀལ་ལན་ཉལ་འད།	пример — <i>kalandaka</i> .

⁷ Т.е. святого перерожденца *Bhaiṣajyaguru*, см.: *Grünwedel. Mythologie des Buddhismus*, с. 118; *Pelliot. Le Bhaiṣajyaguru*, с. 33–37. В настоящее время у монголов слово оточи обозначает только «костоправ», но в литературе оно является эквивалентом тибетского слова ལྷན་སྒྲོ་བ་ и обозначает вообще «врач», «лекарь». Слово это, по-видимому, заимствовано монголами от турок, ср. уйг. отачи, ком. отацы — лекарь < от — лекарственное растение, причем в монгольскую письменность оно попало при посредстве устной речи, где появилась «лабиализованная» форма оточи < *отачи, но в старой монгольской письменности известна и форма отачи, буквально воспроизводящая уйгурскую. Слово отачи(н) (ᠣᠲᠠᠴᠢᠨ · ᠣᠲᠠᠴᠢ) встречается часто в монгольском Ганджуре, см., напр., экземпляр библиотеки Петроградского университета, отд. 4Дул-ба, т. 10, f. 94. Форма отачи встречается иногда и в более новых монгольских рукописях и ксилографах, напр., в кутубту отарбуи Наиман гегеген нерету судур (пекинский хул.).

В то время пришел раз к его матери бадарчи лама⁸, которого звали Терге-табуучи (Гонящий телегу). Мать врача предложила тому ламе в изобилии кушанья и напитки, постаралась развеселить его и сказала: «Лама мой, если вы занимаетесь врачеванием, то соблаговолите вылечить меня от этой болезни. Я — мать Оточі-јін геген'а. Сын мой, врач, не был в состоянии лечить меня, теперь же он, врач, изволил уйти к соседям». Тот же лама ничего-то не знал. Не найдя никакого средства, он подумал: «Как я обескуражу эту старицу?» — и сказал: «Тебя легко вылечить, двумя дозами лекарства вылечу. Если ты примешь его с настоящим благоговением, то быстро вылечишься. Одну дозу прими сегодня, другую же прими в конце третьих суток. Мое лекарство снаружи, в телеге». Сказавши это, он вышел, взял земли с тележного пути, завернул так, что вышло две дозы лекарства, отдал и поспешно ушел, с тем чтобы удалиться до возвращения Оточі-јін геген'а.

Старуха же с великим благоговением приняла одну дозу, и в ту же ночь ее болезнь сделалась гораздо легче. После того вернулся Оточі-јін геген и обрадовался тому, что его мать почувствовала себя лучше. Когда же мать его в ответ на его вопрос рассказала ему, как получила лекарство от бадарчи Терге-табуучи, он чрезвычайно удивился и подумал: «Как мог справиться ничего-то не знающий бадарчи с этой болезнью, с которой я ничего не мог поделаться?». Между тем как он продолжал так удивляться, мать его приняла последнюю дозу лекарства и выздоровела совершенно. Тотчас же Оточі-јін геген отправил несколько человек и приказал найти и привести к нему того бадарчи с телегой. Когда посланные люди нашли того бадарчи и рассказали ему о том, что случилось, бадарчи подумал: «Эти люди говорят неправду, старуха та, наверное, умирает» — и сказал: «Я не пойду». Когда же он стал хорошиться, посланцы улучили момент, чтобы его связать, схватили и привели к врачу. Оточі-јін геген тогда очень обрадовался, оказал почтение и поднес ему за излечение матери 500 цельных кусков сукна и шерстяной материи. «Ну, — сказал он, — как мог ты справиться с болезнью, которую я не мог

⁸ Т.е. нищенствующий монах, так в Монголии называют разного рода монахов, отправившихся за сбором милостыни. Этим общим именем бадірчи ~ бадарчи лама, бадарчи (< бадар < бадір — чаша < санскр. pātra, через уйгурское или тибетское посредство) монголы называют как бедняков, собирающих милостыню в свою пользу, так и гораздо более состоятельных, иногда даже очень богатых монахов, отправляющихся со своей свитой за сбором подаяния или в пользу какого-либо монастыря или монастырского учреждения, или на построение храма, ступы; именем бадарчи монголы называют также лам высших степеней и гегенов, по большей части тибетцев, отправляющихся совершать особые богослужения, ставить мистические танцы — цам'ы, преподавать какое-либо сочинение, а также хуш'ан'ов, т.е. буддийских монахов из китайских монастырей (будь то китайцы, южные монголы, тангуты), нередко посещающих Монголию для сбора подаяния, совершения некоторых богослужений и, главным образом, врачевания. Бадарчи иногда занимаются и торговлей. Монголы, в общем, очень хорошо относятся ко всем бадарчи, некоторым же выказывают и большое почтение. Тем не менее, среди монголов можно заметить и несколько ироническое, отрицательное отношение к нищим монахам, как к дармоедам, лентяям, обманщикам. Напр., рассказывают такой анекдот. Залаяла около одной юрты собака; мальчик, находившийся внутри, кричит своей матери: «Человек какой-то пришел»; тогда мать ему отвечает: «Это не человек — бадарчи».

вылечить? Это какая болезнь? Какое вы⁹ дали лекарство?». Так как тот бадарчи совершенно ничего не знал, то рассказал по правде, как он завернул и дал как лекарство землю из-под телеги. Оточи-јин геген тогда удивился, посмотрел на гаданья и узнал, что во врачебных, знахарских книгах сказано, что прах с 70 перевалов и с 70 степей очищает грифовой яд. Та же старуха вообще не пила почвенной воды, а все пила воду со скалы или дождевую воду, и он узнал, что она мало-помалу заболела оттого, что пила воду, в которую помочился гриф.

Это вот и есть, почему говорят: не только врач, но и знахарь полезен при напасти¹⁰.

После этого мало-помалу Оточи-јин геген стал тосковать и, перестав возрождаться здесь, отошел на небо Оѳмин¹¹ (Akaniṣṭha).

IV. Бог луны (Candradeva), бог солнца (Sūryadeva) и Rāhu¹²

В давнее прошлое время, когда deva и asura¹³ во взаимном согласии помешали и взболтали великое Молочное море¹⁴, тогда впервые появились и

⁹ В монгольском тексте в речи врача стоит вначале местоимение чи — ты, затем та — вы, хотя он говорит с одним и тем же лицом. В живой речи монголов можно наблюдать часто, как они путают «ты» и «вы», употребляя то одно, то другое местоимение при обращении к одному и тому же лицу, в особенности если лицо это им хорошо знакомо или ниже по социальному положению.

¹⁰ Очень похожая поговорка оказалась в небольшом сборнике пословиц и загадок, вывезенных Ц.Ж.Жамцарано от монголов Абажа (в Южной Монголии): $\text{ᠠᠪᠠᠵᠠ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤᠨ}$ — «Не только врач, но и знахарь полезен» (см.: MS. Азиатского музея РАН под сигнатурой Ж. № 61, инв. 1911 г. № 888).

¹¹ Оѳмин — транскрипция тибетского слова འཁᠠᠨᠢᠰᠲᠤ , см.: *Sarat Chandra Das. Tibetan-English Dictionary*, с. 1118; см. также: *Ковалевский*. Буддийская космология, с. 419–421; тибетско-монгольская буддийская энциклопедия — «K'ac-naḥi бјуң-гнас» — «Мергед барку-јин орон» указывает слово ᠠᠨᠠᠭᠤᠨ аканишта как эквивалент тиб. འཁᠠᠨᠢᠰᠲᠤ (f. 37 экземпляра библиотеки Петроградского университета. — Хул. Q. 16) < санскр. akaniṣṭha — так называется буддистами область западного неба, где находится Dhyāni Buddha Akṣobhya; см. также: *Huth. Geschichte des Buddhismus*, с. 84, примеч. 4.

¹² См.: *Laufer. Die Bru-za Sprache*, с. 30, примеч. 4.

¹³ О слове asura см.: *Raja. Asura Maya*, с. 131–132.

¹⁴ В монгольском тексте стоит ᠰᠦ сү (при помощи ᠰᠦ үү монголы обозначают недолгое ü на конце односложных слов; см. мою статью: <Владимиризов> О частицах отрицания, с. 356–358). Сү или Сүн далай = тиб. ལྷ་མཚོ , санскр. Kṣīroda — сказочное море, вода которого похожа на молоко; это «Молочное море» часто упоминается в разных монгольских сказаниях, встречается даже в национальных монгольских былинах, см., напр., халх. былину Богдó нојоң Цанраі хāң (*Жамцарано-Руднев*. Образцы, с. СХХIII) — Сум далай. Упоминается это море и в ойратских былинах. Так как у современных халхасцев и ойратов молоко обозначается несколько отличающимися фонетически словами сү (халх.) и үсң (ойр.) < үсүн, то название этого сказочного моря перестало у них ассоциироваться с молоком и явилось в формах Сум дал'э, Сун дал'э — море Сум, море Сун.

взошли на небо солнце и луна. Когда они еще помешали, появилась кружка крепкого вина¹⁵; Хормуста¹⁶ соизволил его вкусить. Появившуюся же еще одну кружку вина взяли asura. При дальнейшем помешивании появилась кружка gasāyana, и тогда asura ее забрали.

После этого царь Хормуста собрал deva и соизволил сказать следующее: «Rasāyana досталась asura. Если asura выпьют эту gasāyana, то станут настолько сильны, что с ними будет нелегко! Хорошо бы было нам украсть у них!». Сказавши это, он послал бога солнца со словами: «Ты попробуй при помощи какой-нибудь уловки ее добыть!». После этого все deva скрылись среди облаков.

Бог солнца превратился в очаровательную, прекрасную и увлекательную девушку, достиг того места, где asura собрались распить gasāyana, и сел в их собрании рядом с ними. После этого девушка (бог солнца) сказала: «Разве вы не будете поступать согласно с мирским законом, когда будете пить эту gasāyana?». Asura ее спросили: «Каким же образом надо пить эту gasāyana, чтобы не было вреда?». Тогда девушка (бог солнца) сказала им: «Вам следует пить ее, вымывши свое тело и лицо и хорошенько очистившись». Тогда asura, согласившись с ней, сказали: «Во всей вселенной женщина ловка и искусна. Ее слова справедливы!». Затем они сказали ей: «Девушка, если тебе не лень, посиди покарауль эту gasāyana, мы же пойдем помывться в воде, а как придем, мы уделим и тебе gasāyana!». С этими словами они ушли

¹⁵ В монгольском тексте ᠬᠣᠮᠤᠰᠤᠲᠤ; слово это означает яд и очень крепкое вино, крепкую водку. Монголы так называют несколько раз перегнанную кумысную водку, то же самое, что у астраханских калмыков хорзä; см.: *Житецкий*. Очерки быта астраханских калмыков, с. 16.

¹⁶ < уйг. ᠬᠣᠮᠤᠰᠤᠲᠤ ᠰᠤᠮᠤ, в свою очередь заимствованное из Ирана; Мюллер читает хитмузта (см.: *Müller. Uigurica*, II, с. 106, p.-h. C.); я думаю, что вокализация Мюллера не совсем правильна и прав В.В.Радлов, транскрибировавший это слово как кормуста (см.: *Radloff. Kuan-ši-im-Pusar*, с. 46), что подтверждается данными других языков: ср. монг.-письм. кормуста, ойрат.-письм. хормуста, халх. ойрат.-зап.-монг. хормүстä, маньчжур. хормусда, наконец, турецкое — алт. тел. көрмөс злой дух. Кормуста тңі, повелитель 33 deva, соответствующий инд. Indra Śatakratu, Śakra, герой многочисленных буддийских сказаний, превратился в монгольском народном предании во многих небожителей, в одного из многочисленных Хормүстн теңгр или одного из 33 Хормүстн теңгр (см.: *Бурдуков*. О происхождении дэрбэтских князей, с. 58–59; см. также: *Потанин*. Очерки. Вып. 4, с. 429). Думаю, что такое «падение» произошло на почве неправильной этимологии: выражение Кормуста-јін гучин бурбан тңі (монг.-письм.) «33 deva Хормусты (подчиненные Хормусты, из области Хормусты)» стало пониматься как Хормүстн гучін гурвн теңгр (ойрат.) — «Хормусты — 33 deva» < гучин гурвн Хормүстн теңгр — «33 deva Хормусты»; т.е. Genetiv. (Кормуста-јін > халх. ойрат. Хормүстн) был понят как plur. — Хормүстн (несуществующая основа кормус + тан, plur. от -ту; ср.: *Бобровников*. Грамматика, с. 227). В этом виде это слово и было заимствовано алтайцами от монголов, по всей вероятности от ойратов: Курбустан. Такой неправильной этимологии могли, конечно, способствовать и разные буддийские легенды, повествующие о том, как то или другое лицо перерождалось Хормустою. Подобно тому как у турецких племен — алтайцев и теленгитов — глава светлых небожителей превратился в көрмөс'а — злого духа, беса, и в монгольских народных сказаниях можно встретить следы такой же дифференциации представлений о Хормусте. Напр., в баитской былине Хам-Меклә, в которой упоминается и Хормүстн теңгр, появляется владыка злых духов Хормүкчн (см. также: *Потанин*. Очерки. Вып. 4, с. 429–452). Так же как и турецкое слово көрмөс, баит. дэрб.-Кобд. слово Хормүкчн является искажением слова Кормуста, сопутствующим искажению представления о светлом небожителе.

к воде. Девушка же (бог солнца) взяла кружку с *gasāyana*, как та была, и ушла к *deva*.

После того пришли *asura*, посмотрели — видят: *gasāyana* унесла девушка; узнавши это, поняли они, что это *deva* обманом забрали у них. Стали они тужить и горевать и сказали друг другу: «Теперь пусть один из нас примет другой вид, сядет вместе с ними, обманувши, на их пиру и попробует при помощи хитрости унести *gasāyana*». Сговорившись так, *asura* отправили владыку *asura* — *Rāhu*. Тот же достиг области *deva*, принял вид бога луны и сел рядом с другими. В тот день *deva* Хормуста собирался вскусить *gasāyana*; поэтому выставил на стражу бога луны. Никто из *deva* не узнал, бог же луны подумал: «Что это за такой бог луны, совершенно похожий на меня? Это, наверно, *Rāhu* с *Ketu*»¹⁷. Понявши это, он пригласил и привел *Vajrapāṇi*, повелителя вредоносных, и сказал: «Соблаговолите ударить *Rāhu* с *Ketu*!». Тогда повелитель вредоносных разрубил стан *Rāhu* могучим *sakra* с девятью отрогами. Но так как *Rāhu* раньше уже выпил *gasāyana*, то он поднялся живым и произнес пророческое пожелание: «Так как ты обманом унес *gasāyana*, да проглочу я тебя, бог солнца, в то время, когда тридцатого числа ты соеди-

¹⁷ В монгольском тексте стоит ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ; слово это неизвестно, не указывается ни в каких словарях. Из контекста многочисленных индийских легенд можно заключить, что речь идет о *Ketu*. *Ketu* появляется и в соответствующем рассказе южной *Pañcatantra* (см.: *Dubois. Le Pantcha-Tantra*, с. 161). *Rāhu* и *Ketu*, два *asura*, по буддийской астрологии являются восходящим и нисходящим узлом созвездия Дракона. Они считаются также двумя последними из девяти планет; они-то производят солнечные и лунные затмения, см.: *Mahāvūyutpatti* (рукопись библиотеки Петербургского университета. F. 134): санск. *Rāhu*, тиб. $\text{ལྷ་གློ་བུ་མོ་$; монг. ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ и санск. *Ketu*, тиб. $\text{མཚོ་ལྷ་གློ་བུ་མོ་$, монг. ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ 8-я и 9-я планета из числа ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ — девяти планет. На нижней крышке тома ᠓ отдела *hDул-ба* печатного монгольского Ганджура (экземпляр Парижской Национальной библиотеки — *Fond Pelliot*), содержащего *Prātīmoksaśūtra* находятся изображения *Ketu* и *Rāhu* в красках; *Ketu* — желтый, *Rāhu* — зеленый. Монгольская версия сутры *Haïman gегen* (см., например, MS. Азиатского музея АН. I, № 93, f. 29 v.), перечисляя 8 больших планет — ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ·, помещает на последнее место планету ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ *Рахула* < санск. *Rāhula* (вместо *Rāhu*) и прибавляет еще ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ *Урту сегүл-тү* (перевод тибет. $\text{མཚོ་ལྷ་གློ་བུ་མོ་$) — «С длинным хвостом», т.е. *Ketu*. Таким образом, объяснить происхождение слова ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ пока не удастся, и только несомненно можно заключить, что оно обозначает *Ketu*.

Ерд.-чим. не упоминает о *Ketu* вовсе и вообще дает несколько иную версию этого рассказа. По Ерд.-чим., Хормуста сам превращается в красавицу и похищает *gasāyana*, *Rāhu* дает обещание проглотить только луну. Для объяснения же затмений солнца автор Ерд.-чим. добавляет (f. 23 v.): ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ ᠠᠵᠤᠰᠤᠷᠠ · т.е. — «Относительно солнечных затмений 30-го числа (лунного месяца) полагаю, что (*Rāhu*) по ошибке схватило (солнце), потому что оно приблизилось к луне».

Еще больше, как это было уже указано выше, в деталях отличается соответствующий рассказ Ч.-ч.

Среди монголов бродит много народных пересказов этой старинной легенды о затмениях (ср.: *Агапитов–Хангалов. Материалы для изучения шаманства*, с. 46–47; *Потанин. Очерки*. Вып. 4, с. 191–193; вып. 2, с. 126–127; *Потанин. Тангутско-тибетская окраина*. Т. 2, с. 283, 316–317, 339, 346; *Хангалов–Затопляев. Бурятские сказки*, с. 127–128, № 41, «Затмение луны»). К сожалению, Г.Н.Потанин и Н.Н.Агапитов, встречая у того или другого монгольского племени пересказы старинной индийской легенды, считают их национально-монгольскими, объясняют и делают разные сопоставления, пользуясь данными одной только монгольской живой старины. <См. также: *Chavannes–Pelliot. Un traité manichéen retrouvé en Chine*, с. 160, где есть указание на происхождение китайского понятия о «девяти планетах».>

черных грехов, причиняющих зло живым существам и прочее, и все думаю о полезном для всех живых существ». Мышь тогда вышла, посмотрела — оказалось, та навесила себе четки и со скромным и тихим видом читает слова Закона так, что у ней гудело во рту. Опять кошка сказала: «Так как много тех, кто причиняет вам зло, то вы должны слушать от меня святое учение; если вы сделаетесь моими учениками, то под конец мои товарищи перестанут вам причинять зло, не будет и других ужасов, и в конце концов вы обретете святость Будды. Поэтому ты отправляйся поскорее и приходи, собрав своих товарищей». Когда это она сказала, мышь подумала про себя: «Оказывается, она поистине стала совсем благонамеренной, и полезно будет нам, мышиным толпам, благоговеть к ней!». Бегая туда и сюда, она разгласила и втолковала массе мышей о происшедшем и явилась к кошке, собрав их очень много. Когда они пришли, кошка привесила себе четки и, закрывши глаза, читала слова Закона так, что раздавалось гудение. И когда очень много мышей подошло к ней совсем близко, та не скалила зубов, а, наоборот, еще усерднее молилась. Тогда те мыши, собравшись исподволь, устроили в одной очень большой яме престол-сиденье из красивых камней, посадили на него кошку и оказывали ей почет, признав ее своим наставником (багши). А та стала три раза в день проповедовать им Закон, но всякий раз, как они возвращались, она стала хватать по одной последней мыши и поедать. Тогда мыши обратили внимание: мало-помалу их становится мало. «В то время, как нет у нас врага извне, каким образом и куда они исчезают? Что приключается?» — говорили они тогда между собой. И сказал царь мышей, мышь Рапам²⁵, другим мышам: «Я подозреваю наставника. Наставник мало-помалу стал полнеть, вид и цвет его стали лучше, чем были вначале. А мы, мыши, мало-помалу уменьшаемся. Это как будто сомнительно! Я подумал, что выяснится, если посмотреть кал наставника, и когда я посмотрел, то, действительно, оказались в нем кости и волосы мышей». После этого, поняв исподволь обман наставника, мыши отравились к нему и спросили: «Наставник, вы какую же пищу кушаете?» — «Я ем семена злаков и плоды, цветы, листья», — ответил им учитель. Тотчас все мыши, собравшись, стали обсуждать, каким бы образом обнаружить и поймать наставника. И царь Рапам сказал: «Легко поймать! Хорошо бы было, если бы был колокольчик». Тогда одна из мышей заявила: «У меня в норе есть один маленький колокольчик». Как только, сказавши это, она принесла его, мыши повесили колокольчик на шею кошке, говоря: «Наставник, мы подносим вам украшение». Так как кошка была глупа, то она, преподавши учение и распустив их, бросилась и схватила, не обращая внимания на звон колокольчика, последнюю мышь. Когда раздалось дребезжание колокольчика, они все, мыши, посмотрели, повернувшись назад, и все поняли. А Рапам сказал: «Наставник, с тех пор, как мы стали твоими учениками, твои, наставник, вид

²⁵ Ерд.-чйм.: Рапа (f. 8); Ч.-ч.: Öбер-теген тусату (f. 10 v.) (Себе полезный); на основании этого можно утверждать, что имя царя мышей Рапам (MS. Burd.) ~ Рапа (Ерд.-чйм.) не что иное, как транскрипция согласно произношению тибетского слова རོ་ཤོ་ལོ་ལོ་ (ལོ) «себе полезный», данного в переводе соответствующим рассказам Ч.-ч.

и цвет стали красивыми, ты пополнел. А толпы нас, мышей, стали совсем малочисленны. Мы тебя обнаружили при помощи колокольчика-украшения, введя в него магические чары (siddhi). Опять же, наставник, то, что вы сказали, что едите зерна злаков и цветы, оказалось ложью. Когда мы посмотрели твой²⁶ кал, то там обнаружили кости и волоса мышей. Наставник теперь достиг поры отойти в нирвану!». После этих слов все мыши убежали.

Отсюда и пошло то, что кошка скрывает свой кал.

Подобно этому примеру, человек, исполняющий обманным образом нравственные обеты, не будучи сам монахом, подобен наставнику мышей (кулубана-јін бајши). Не следует ли это знать и понимать²⁷.

VIII. Брахман Најаңтаі, роняющий жемчуг из рта, и порочная царица

В давнее прошлое время жил-был один брахман по имени Најаңтаі²⁸. Когда тот брахман смеялся, из рта у него падали драгоценности-жемчужины. Поэтому царь отдал тому брахману-наставнику свою дочь. Брахман тот с царевной очень полюбили друг друга, и у них родился сын; имя ему дали Кумара (< санскр. kumāra юноша, царевич). Однажды царевна сказала своему мужу-брахману: «Супруг, кроме тебя, мне не надо другого мужа, кроме Кумара, мне не надо другого сына! И нужно, чтобы мой милый супруг слышал это». Брахман согласился с ее словами и все обдумывал их. Потом отправился он однажды в другую землю. Но, как только он прибыл, вернувшись, в свой дом, увидел он, что его жена лежит, обнявшись с каким-то посторонним мужчиной. «Оказывается, нельзя доверять тому, что сказала раньше эта женщина», — подумал он, и душа его стала мучиться скорбью. В то время его тестю-царю понадобился жемчуг; призвав однажды своего зятя-брахмана, он старался развеселить его разными способами, но он тогда не рассмеялся, потому что раньше уже душа его стала мучиться скорбью. Потом опять один царь пригласил того брахмана для того, чтобы попросить жемчуга. Тогда брахман на дороге, по которой он отправился к тому царю, увидел, как один попугай, пожелав выпить воды из прудика, распластал свои крылья, боясь, как бы в его рот не попали насекомые, и стал пить воду, все посасывая. «Какой прекрасный, сердечный попугай», — подумал он; но когда он, пройдя мимо, оглянулся назад и посмотрел, то увидел, что тот попугай, бегая туда и

²⁶ См. выше, рассказ III.

²⁷ Соответствующие стихи Лугс-кјі т.-ч.:

། བརྒྱན་གྱི་ཚིག་རྣམས་བརྗོད་མི་བྱ།

Не надо говорить лживых слов;

། བརྒྱན་གྱི་ཚིག་རྣམས་ཅི་བརྗོད་ན།

если кто говорит какие-либо лживые слова,

། ལྷུང་བར་གཞན་གྱིས་ཤེས་གྱུར་ཏེ།

то это быстро узнается другими,

། ཏེ་ལེ་ན་ཕྱི་ལའི་རྒྱན་ཚིག་བཞིན།

как, например, лживые слова кошки.

²⁸ Ч.-ч. (f. 11v.): На-ја. Ерд.-чим. (f. 8v.): Нај-а бјал. Соответствующий стих Лугс-кјі т.-ч.: На-ја.

сюда, клюет и поедает насекомых и рыбешек. Опять душа его стала мучиться скорбью. И когда позвавший его царь, чтобы заставить его рассмеяться, показывал ему самые разнообразные игрища и употреблял всякие средства, он не стал смеяться, потому что ранее того душа его мучилась скорбью.

Потом опять, когда некий царь пригласил его для того, чтобы попросить жемчужин, брахман тот на пути, по которому он отправился ко дворцу того царя, остановился в одном доме. В то время хозяин того дома, пригласив к себе гелюна, чествовал его и выказывал почтение. Тогда же явилась и его супруга. В то время, как она поклонялась, она уронила свое золотое кольцо, и оно осталось лежать на полу. Тогда тот почтенный увидел это, налепил на конец своего посоха воск и, когда уходил вон, насадил на него кольцо. Домохозяин заметил это и сказал почтенному: «Скверный ламиска, ты отдашь взятое тобой золотое кольцо?». Почтенный тогда ответил: «Я гелюн, ученик Будды, у меня нет такого обычая, чтобы брать мне не данного»; сказавши это, он встряхнул и показал свои верхние одежды. Тотчас домохозяин, так как он ясно видел, как тот брал, достал золотое кольцо с конца посоха со словами: «Ой, лама мой, как бы не случилось беды твоим обетам». Брахман увидел это, и опять душа его стала мучиться скорбью. И когда призвавший его царь принял его и, показывая разного рода игрища, старался развеселить, тот не стал смеяться, потому что душа его раньше мучилась скорбью.

Потом опять, когда один царь позвал того брахмана, так как нуждался и искал жемчуга, брахман, достигнув местожительства того самого царя, был помещен в одном дворцовом павильоне (карши). В ту же ночь, когда брахман бродил вокруг царского дворца и совершал круговращения, пришел на один двор парень-телятник, стерегущий царских телят. После того явилась супруга царя. Парень-телятник резко обошелся с ней и побил ее палкой, говоря: «Ты почему раньше не приходила на условленное место?». Когда он ее колодил, царица, признавая свою вину, говорила: «Твоя правда», но затем она ловко уладила дело, и они предались любви. Брахман увидел это, и опять душа его стала мучиться скорбью. На другой день, когда царь старался развеселить его разными играми и музыкой, он не засмеялся, потому что душа его мучилась прежней скорбью.

Затем он встретился с царем и с царицей; лишь только они сели вместе, царь, играя с царицей, ударил ее соболиным рукавом. Тотчас же царица, хотя ей и не было больно, стала горько и жалобно плакать. Тогда тот брахман подумал: «Эта царица, когда ее давеча побил палкой раб-телятник, не плакала, а, наоборот, уладив дело, соединилась с ним; и как изумительно, что она плачет оттого, что ее, мол, ударил рукавом царь, по своему положению могущий ее бить». Подумавши так, он вдруг разразился смехом, и тогда жемчужины выпали в большом количестве. Царь тогда взял жемчуг и очень обрадовался. И спросил царь брахмана Најаңтаі: «Да! Я слышал, что, когда ты гостил у стольких иных царей, они не были в состоянии заставить тебя смеяться. Здесь у меня тебя тоже не могли заставить засмеяться разного рода забавами. Что за причина, что ты сегодня засмеялся вдруг сам? Ты скажи мне прямо, по-хорошему!». Тогда брахман ему заявил: «О царь, если ты

желаешь знать причину, отчего я смеялся и не смеялся, то поклянись, что не накажешь никого, кто бы в этом происшествии ни сделал какое-либо зло или противное. Если так, то я ясно изложу тебе». Тогда царь поклялся, сказав: «Пусть будет так!». Брахман рассказал следующее: «О царь, что касается того, что я не смеялся вначале, то это потому, что оказалось ложью сказанное моей женой: кроме Кумара, мне не надо другого сына, кроме тебя, не надо другого мужа. Когда я увидел, как она обнималась с каким-то мужчиной, душа моя стала мучиться скорбью, и я перестал смеяться. Еще увидел я попугая, который, когда смотрел на него человек, распростер свои крылья и пил воду, посасывая, а лишь только тот человек прошел мимо, стал клевать и поедать насекомых и рыбешек, и душа моя стала мучиться скорбью, и я перестал смеяться. Еще увидел я, как милостынедатель чествовал одного почетного монаха, а тот тем временем украл золотое кольцо и попался, тогда душа моя стала мучиться скорбью, и я перестал смеяться. Еще увидел я, как царица, та, что находится подле тебя, царь, допустила побить себя палкой своему рабу-телятнику и тем не менее не плакала, а, наоборот, осторожно устроив дело, соединилась с ним любовно. И вот потому душа моя стала сильно мучиться скорбью, и я перестал смеяться. Теперь показалось мне изумительным, что, когда ты, царь, играя, ударил ее соболиным рукавом, она заплакала, говоря: уронил, дескать, золотой браслет, и я рассмеялся». Когда он по правде рассказал обо всех обстоятельствах, каждое в подробностях, царь почувствовал сильную боль и, разгневавшись на свою жену, сказал: «Я ее считал хорошим человеком и любил ее гораздо больше всех жен; я не знал о таком мерзком и беспутном поведении. Теперь, брахман, пойдем мы оба, потребуем ее к нам». Брахман пошел так вслед за царем. Та же царица, в то время как царь был с брахманом, опять сошлась с прежним, только что упомянутым рабом-телятником, которым не могла удовлетвориться. Царь, увидя их вместе, сказал брахману: «Эта женщина не человек, это — собака! Я не казню ее, только помня о прежней клятве».

После этого мало-помалу душа царя стала мучиться скорбью, и он сказал брахману: «То, что называют этим миром, оказывается, есть только порождение страстей! Как, каким образом можно избавиться от этого мира?» — спросил он. Брахман ответил: «Если ты желаешь избавиться от мира, то это легко; если, став монахом, ты проникнешься благоговением к Будде и его религии, то, наверное, выйдешь из круга бытия». Царь тогда сказал: «Если так, станем мы оба монахами!». Согласившись, они оставили свет, стали монахами и, отвергнувши мирское и созерцая духовное, обрели высшую святость Будды²⁹.

²⁹ Обычного нравоучения нет, так же как и в 9-м рассказе Ерд.-чїм. Соответствующие стихи Лугс-кїї. т.-ч.:

ཚུལ་འཚོམ་སྤྱོད་པ་བྱ་བ་མིན།
 ཚུལ་འཚོམ་སྤྱོད་པ་གང་བྱེད་པ།
 རྟོག་ལེན་བརྩམ་པར་མི་འགྱུར་ཏེ།
 བྲམ་ཟེན་ལའི་རྒྱལ་མོ་བཞིན།

Не надо совершать безнравственных поступков;
 тот, кто совершает безнравственные поступки,
 не будет уважаем,
 подобно супруге брахмана На-жа.

Когда так прошло трое суток, жена той черепахи стала беспокоиться. «Муж мой вышел на степь кормиться, но он должен был вернуться в тот же день. А он не явился, когда прошли полные трое суток», — думала она и гоняла. Тем временем пришел ее муж. Лишь только он приблизился, она сказала с гневом: «Вот, когда ты не приходил, я думала, не съеден ли ты вредоносной гаруді (санскр. garuḍa), не укушен ли ядовитой змеей. Каким образом ты пришел живым?» — «Милая моя, — сказал ей муж, — вот, послушай! Может быть, твоя правда! Между тем я пошел по чистой степи, по пустынной местности и кормился; вода прервалась, и в то время как я, достигнув сухой местности, лежал, высохнув и запыхавшись, встретился я с обезьяной, с которой раньше хорошо познакомился; она доставила меня к воде и спасла мою жизнь. Затем та обезьяна, мой друг, забрала меня в свой дом, оказывала мне почет и уважение и, давая мне угощение и фрукты, удержала меня трое суток». Сказавши это, он подробно рассказал обо всем случившемся. Но жена-черепаха тотчас сказала с гневом: «Наверно, у тебя нет такого друга, все это — враки. Разве ты не явился, сдружившись в другом месте с другой женщиной!». Хотя муж, тогда еще и еще раз рассказал ей об истинном происшествии, та не верила, и они оба затеяли спор и ссору. Когда у них пошли несогласия, черепахи, мужчины и женщины, их соседи и соотечественники, собравшись, заступались и останавливали, но ничего не вышло. Тогда муж-черепаха повалил свою жену, так как был немного сильнее, и поколотил. Жена-черепаха, хотя и не должна была умереть, ложно притворилась умирающей и, закрыв глаза, лежала, тяжело дыша. Тогда черепахи — мужчины и женщины, родственники, мальчики, девочки — заплакали с криком и воплями. При виде их гнев мужа-черепахи утих, и он спросил с тоской: «Что ей может быть лекарством и хорошим средством? Что хорошо?». Тогда одни черепахи сказали: «Коль ты убивал, так сам, наверно, знаешь». Некоторые говорили между собой: «Она сама знает, где, в каком месте и как повреждена, какое зло приключилось». Жена-черепаха, услышав это, притворилась, что мало-помалу приходит в чувство, и, приподнявшись, сказала едва-едва, с трудом: «Снаружи на моем теле нет повреждений, только внутри сердце мое повреждено. Я выздоровею, если съем сердце твоего друга, обезьяны, сделавшегося помехой моему сердцу. Другого нет способа». Сказавши это, она опять сделала вид, что ей стало плохо и что она умирает, и слегла. Тогда муж-черепаха сказал: «Не поверила моим правдивым словам, мало-помалу возникла ссора, нашел на меня сильно скверный гнев, и совершился такой негодный поступок. Теперь как поступить, каким же способом должен я принести сердце обезьяны?». Сказав это, он ушел в сокрушении.

Тотчас же достигнув цели, он сказал: «О, обезьяна, друг мой, ты спасла мою жизнь, когда я должен был умереть. Кроме того, ты досыта накормила меня кушаньями и плодами. Теперь я, думая о тех твоих благодеяниях, пришел пригласить тебя, чтобы в своем доме предложить тебе чаю». — «А твой дом где находится?» — спросила обезьяна. «Мой дом внутри южного³⁰

³⁰ В Северо-Западной Монголии везде барабун, барун — «правый, правая сторона», значит еще «ожный, южная сторона», см.: *Владимирцов*. Объяснение к карте Северо-Западной Монголии. с. 494.

великого моря», — сказала черепаха. «Так как мы — сухопутные животные, — заявила обезьяна, — то захлебнемся и умрем, если войдем в воду: я не могу отправиться к тебе». — «О друг, — сказала тогда черепаха, — твои слова совершенно справедливы. Но мы можем идти по месту, где есть свойства обоих родов, где есть и сухая земля и вода. Посреди моря есть сухое место, на котором не будет вреда для твоей жизни. Я принес и устроил все так, чтобы можно было посадить тебя там, и велел приготовить еды и фруктов. Моя жена и дети находятся в ожидании. Если ты не отправишься, то я перед водяными животными окажусь лжецом. Поэтому, друг мой, изволь скорее отправиться в путь. Твое благодеяние для меня незабвенно». Когда он, так говоря, попросил еще и еще раз, обезьяна, не выдержав, очень обрадовалась и сказала: «Как я сокрушу прекрасные помыслы друга? Идем!». Тогда муж-черепаха посадил себе на спину обезьяну, вошел в море и сказал: «Моя жена заболела тяжелой болезнью. Врачи сказали, что она выздоровеет, если добудет как лекарство и съест сердце обезьяны. Тогда я обманом занес тебя сюда, чтобы взять твое сердце». Обезьяна после этих слов испугалась, задрожала и сказала: «О друг, товарищ, если у тебя такая нужда, отчего ты не сказал в доме, на суше? Мне надо было бы захватить свое сердце. Теперь как быть?» — «С твоим сердцем что случилось?» — спросил тогда муж-черепаха. «Мы, обезьяньи толпы, не похожи на другие живые существа, — отвечала ему обезьяна, — так как сердце мое является лекарством, я не ношу его в своем теле, а прячу его на макушке дерева. Разве тот наставник (бабши), кто указал на него как на лекарство, не рассказал тебе? Теперь скорее доставь меня назад! Я принесу свое сердце. А то что за нужда идти с пустыми руками?» — «Коль доставить тебя без сердца, — сказал муж-черепаха, — то уж именно нет надобности, правильное это слово! Вернусь назад и дам тебе забрать сердце». С этими словами он повернул назад и вышел из моря. Тотчас обезьяна вскочила на макушку дерева и стала перелезть с места на место. Муж-черепаха спросил тогда снизу: «О друг, товарищ, когда возьмешь свое сердце, так дашь мне?» — «Грешный, скверный друг, веря в тебя, я чуть было не рассталась со своей золотой жизнью. С этих пор не буду встречаться с тобой, скверный!». Муж-черепаха сказал опять: «О благодетельный друг, моя жена благодаря болезни теперь приблизилась к смерти. Изволь пожаловать мне свое сердце». — «Если так, — сказала тогда обезьяна, — ты закрой свои глаза и разинь рот, я тебе его сброшу». Когда же муж-черепаха поступил таким образом, обезьяна навалила ему в рот до полна свой кал. «Вот сердце, в котором ты нуждаешься», — сказала она и, спустившись с дерева, ушла в свой дом. Поняв, что это был кал, муж-черепаха, так как его жена сильно мучилась от своей болезни, вернулся к горному гроту, виденному им вначале, и без перерыва прокричал трое суток: «Друг, товарищ мой!». На следующий день нашел на обезьяну гнев. Она вышла из расщелины скалы, наступила на шею черепахи и сказала³¹: «Это давешняя скверная пестрая черепаха! Хотя мне легко убить тебя, пресечь твою жизнь,

³¹ В монгольском тексте часть слов обезьяны выражена стихами.

я тебя помилую и отпущу. Оставь навсегда свои такие вот скверные помыслы и лежи себе на берегу-выступе³² широкого³³, в даль уходящего моря³⁴. Никогда не приходи сюда ко мне! То, что я при прежней с тобой встрече не поняла и не распознала тебя, произошло оттого, что глаза мои слепы, мои помыслы, благодаря которым я была совсем обманута, глупы, поведение мое, когда я преподносила тебе добычу и оказывала почет, легкомысленно. Я сожалею о том, что, встретившись с тобой, сдружилась, как с равным. Ты, скверный, отсюда, от меня скорее уходи далеко!». Сказавши это, она ушла в большой лес.

Таким же образом жена, которой позволяют властвовать, командует над своим мужем и, подобно этому, разлучает его с друзьями, с которыми он живет в согласии. Так, это взяв за пример, следует подумать³⁵.

Х. Лев и заяц

В одно давнее прошлое время лев, царь хищных и других диких зверей, собирая всех диких травоядных животных³⁶, ежедневно по очереди поедал одного из них, считая это данью. Тогда-то выпал раз черед-очередь зайцу. Лев сказал ему: «Зяец, ты — маленькое существо, ты и в зубах у меня не застрянешь; мне пользы — мало, и нет другой нужды, кроме того только, что для твоей жизни выйдет убыль». — «Словеса царя, — сказал тогда заяц, — совершенно справедливы. Как пораздумать, так, действительно, оказывается,

³² В тексте: འཕྲུལ་། собственно «полуостров».

³³ В тексте: འཕྲུལ་། афлаб-а, значащее кроме «отдаленный, чуждый, дальний» еще «широкий, обширный, обильный»; ср. турецк. афлаб (уйг.), аулак (кир. крм.) далекий, широкий (см. также: Ramstedt. Zwei uigurische Runeninschriften, с. 63).

³⁴ В тексте: འཕྲུལ་།.

³⁵ В монгольском сочинении, переведенном с тибетского, боді седкіл тегүсүгсен көке кобулаи-ту Саран-көкеге неретү сібазун-у тобууи (пекинский хул.), очень популярном среди монголов, встречается такой стих (f. 8):

екенер-декен едегедгесен
ере күмүн маси адаг бу,

т.е. — «Мужчина, подчинившийся своей жене, — самый последний».

Соответствующие стихи Лугс-кји. т.-ч.:

མཇེང་ལེས་ངན་པའི་ཚིག་མི་ཉན།

Не слушай слов скверных друзей;

མཇེང་ལེས་ངན་པའི་ཚིག་ཉན།

если будешь слушать слова скверных друзей,

འདྲོད་དོན་མེད་པར་བསྐྱུས་པར་འགྱུར།

то будешь обманут против желанья,

འདྲེང་ན་རྩལ་སྐྱུ་སྐྱེ་བཞིན།

как, например, черепаха и обезьяна.

³⁶ В тексте: འཕྲུལ་། гөрүгесүн; этим словом монголы пользовались и пользуются для выражения собирательного понятия «дикий зверь, дикое травоядное животное»; соответствует тибет. རྩ་དྲེང་།; чаще всего под словом гөрүгесүн понимают разные породы антилоп, ланей, коз etc. Очень часто слово гөрүгесүн употребляется для указания, что то или другое животное — «дикое», не домашнее (мал — скот). Напр., жамā — домашняя коза, жамā гөрбсң (дэрб.-Кобд.) — дикая коза; темē — верблюд, темē гөрбсң (дэрб.-Кобд.) — дикий верблюд и т.д.

вы, царь, вместо того чтобы есть понемножку, не едите совсем, боясь тех, кто „Обладает огромным телом“ (Жеке беј-е-тен)». — «Каких это „Обладающих огромным телом“ и когда я боялся?» — спросил лев и разгневался. Тогда заяц ему сказал: «Тут недалеко находится одно страшное существо, „Обладающее огромным телом“ (Жеке беј-е-теі); вот его слова: лев меня сильно боится; придет время, я, наверно, схвачу и съем льва». Когда он это сказал, лев сильно рассердился и спросил: «Где находится и какое это существо, обладающее великой силой, намеревающееся равняться со мною? Сейчас туда отправлюсь!». С этими словами лев поднялся и двинулся вперед. Заяц тогда повел его, побежав перед ним, и сказал: «Тот ведь изумительно велик по силе; кроме того, он резок, проворен, быстр. Царь мой наперед должен схватить его, не так ли? Очень стало бы трудно, если он прыгнет, упредив вас. Ничтожный, я боюсь за царя». В то время, как он, так говоря, шел, трясясь, лев шел, пылая страшным гневом. Заяц дошел до глубокого большого колодца и сказал: «Могучее существо лежит-прохлаждается в этом колодце. Услыхав шум, произведенный царем, оно поднялось и находится наготове. О, нужно быть осмотрительным!». Лев тогда наклонился к воде колодца и посмотрел. И лишь только он увидел тогда в воде колодца какое-то огромное существо, похожее на него самого, с гривой и хвостом, как, не узнав своего собственного отражения и вида, так как был глуп, в горделивом гневе хватая «того», упал в колодец и умер, не будучи в состоянии выйти наружу.

Таким же образом вспыльчивость и гнев находят скоро смерть. Хитростью и мудростью [заяц?] вышел живым. Согласно рассказанной притче, оставь вспыльчивость и гнев³⁷.

XI. Слон и мыши

В одно давнее прошлое время у некоего царя было много драгоценностей *sintāmaṇi* и обыкновенных драгоценностей. Из этих драгоценностей самую прекрасную его драгоценность стащила мышь. Царь, мстя мышам, ловя их, устроил такой [сухой] колодезь, сделав каменную ограду, что из него нельзя было выйти. В тот колодезь упала одна мышь и, не будучи в состоянии выйти, лежала, приближаясь к смерти от голода и жажды. В то время у того царя был ручной слон. Тот слон, проходя себе вокруг двора и ограды, подошел к отверстию того колодца. Тогда мышь сказала слону: «Я, ничтожная, так страдаю. Соболаволи вынуть меня и избавить от этих страданий!». Слон тогда просунул в колодезь свой хобот и лишь только протянул ей, как мышь закусила

³⁷ Соответствующие стихи Лугс-кјі. т.-ч.:

ᠮᠢᠰᠢᠨ ᠰᠪᠠᠳᠠᠳᠤ ᠳᠢᠨᠠᠭᠤᠨ ᠠᠨᠳᠤᠨ
ᠳᠢᠨ ᠰᠪᠠᠳᠠᠳᠤ ᠳᠢᠨᠠᠭᠤᠨ ᠠᠨᠳᠤᠨ
ᠳᠢᠨ ᠰᠪᠠᠳᠠᠳᠤ ᠳᠢᠨᠠᠭᠤᠨ ᠠᠨᠳᠤᠨ
ᠳᠢᠨ ᠰᠪᠠᠳᠠᠳᠤ ᠳᠢᠨᠠᠭᠤᠨ ᠠᠨᠳᠤᠨ

Сильный не должен презирать мудрого,
хотя бы тот был мал телом;
пример: заяц, светлый умом,
разлучил с жизнью льва.

его кончик и выскочила. Мышь сказала слону: «Если бы ты не пришел, я бы умерла. Когда-нибудь наступит время, я воздам тебе за твое благодеяние». Слон ответил ей: «Я вытащил тебя, думая о добродетели; ты — маленькое существо, как можешь отплатить мне за благодеяние?» — «Великий слон, — сказала мышь, — вы напрасно не презирайте меня, считая ничтожной. В то время наверно узнаете! Теперь разойдемся с миром, потом опять встретимся!». После этих слов они разошлись.

Впоследствии тот слон, состарившись и одряхлев, поел раз много и стал кататься и валяться по земле, чтобы дать перевариться съеденному и выпитому. Катаясь так, он упал в ров у яра, спиной вниз, а ногами торчком вверх; не будучи в состоянии подняться, он лежал, думая, что настал час его смерти. Тем временем пришла та прежняя мышь, которую он вытаскивал из колодца, увидела и, быстро отправившись, объявила своим мышиным толпам и собрала много мышей. Они пришли подкопали яр, под который упал слон, сделали его ровным и дали возможность слону подняться.

Оказывая благодеяния и принося пользу, не бывают большими и малыми. Среди больших нет существа больше слона, среди малых нет существа меньше мыши. Поэтому достойный человек должен знать и думать об этом³⁸.

ХII. Благодарные животные и неблагодарный человек

Рассказ о человеке, упавшем в колодезь

В одно давнее прошлое время на одной большой равнине, называемой Ціраха³⁹, вообще не было воды, и вот там-то находился один большой сухой колодезь. В этот колодезь упали четыре живых существа: человек, ястреб, змея и мышь. Не имея возможности выйти, они дошли до последнего предела холода и голода и зря вопили. Один человек услышал их вопли, подошел к колодцу и, подав им конец веревки, вытащил наружу. Те тогда, радуясь, сказали вместе: «Благодетельный человек пришел и спас наши жизни, которые должны были кончиться. Мы все когда-нибудь воздадим тебе за твое благодеяние!». Когда они, так говоря, произнесли благопожелание, тот человек сказал: «Как бы я ни был убог, живые существа — животные не могут мне доставить благодарственной награды», — и они разошлись.

³⁸ Соответствующие стихи Лутс.-кji. т.ч.:

ཀླན་ལ་མཚོན་མན་མེད་པར་ནི།	Если всем, великим и малым,
ཉི་མཁུ་བུར་ཡན་བྱས་ན།	подобно солнцу оказать пользу,
ཀླན་གྱིས་ལན་རྣམས་ལྷན་འགྱུར་ཏེ།	то все отплатят за благодеяние,
བྱི་བས་གྲུང་ཚེན་བསྐྱངས་པ་བཞིན།	подобно тому как мыши подняли слона.

³⁹ Согласно тибетской глоссе: Бji-ра-ха (བྱི་ར་ཧ་); монголы тиб. བྱི читают как ci, но обычно транскрибируют через ཅེ bji; в данном случае представлена транскрипция согласно произношению. Ерд.-чим.: Бjava-ha (f. 29 v.); Ч.-ч.: Бjiraha (f. 33).

Впоследствии в одно время человек тот сильно обеднел; в поисках пропитания пошел он охотиться на одну гору. Когда он так шел, повстречался ему тот ястреб, которого он вытаскивал из колодца. Ястреб спросил его: «Благодетельный друг, что подельваешь?» — «Я обеднел и обнищал, — отвечал тот человек, — пришел я в поисках дичины». Тотчас после этих слов ястреб схватил зайца и куропатку, подал тому человеку и сказал: «Друг мой, ешь это здесь и подожди меня. Я отправлюсь в пределы города⁴⁰ и добуду для тебя что-либо». Сказав это, он удалился. Затем тот ястреб полетел и стал кружить над городом. В то время супруга царя, причесывая свои волосы, разложила на верхушке терема⁴¹ свое чрезвычайно драгоценное ожерелье, свои украшения. Ястреб, увидев это, схватил его оттуда и улетел, принес своему благодетелю и отдал ему. Человек тот взял ожерелье и пошел продавать на улице города. Когда он так ходил, повстречался с ним человек, которого он раньше вытаскивал из колодца; человек тот спросил: «О благодетельный друг, хорошо ли поживаете? Сюда вы по какому делу пришли?». Тогда тот человек рассказал подробно, по порядку о том, как сам он обеднел, как встретился с ястребом и как тот дал ему драгоценное ожерелье. Вслед за тем тот человек самолично явился к царю и сказал: «Человек, украсивший ожерелье-украшение вашей царицы, теперь продает его на улице. Вы пошлите меня догнать и схватить его и наградите». Когда он так сказал, царь приказал схватить того человека и посадить в тюрьму. Тюремщики давали ему пищи и питья с один глоток, и он сильно мучился. Тогда пришла и встретилась с ним мышь, которую он вытаскивал из колодца. Она расспросила его сполна о происшедшем, стащила у других еды, питья, плодов и прочего, перенесла к нему и накормила. Встретившись также с ядовитой змеей, она сказала: «Благодетельный друг мой лежит и мучается в царской тюрьме. Ты сама отправься и выведи его! Хорошо бы заплатить за благодеяние, благодаря которому мы получили наши жизни». — «Конечно, так, попробую!» — сказала змея, вошла вслед за мышью в тюрьму и встретилась с тем человеком. Выслушав от него вполне о всем случившемся, она придумала хитрость и велела тому человеку написать письмо. Заставила его написать так: «Я — могучий царь драконов (лүс). Так как для твоей царицы являлось зло и наводнение, я велел взять ее украшения как выкуп за нее; это была причина. Когда это так, зачем ты заключил в темницу и заставил мучиться невинного человека? Теперь ты тотчас же отпусти того человека и обрадуй его, давши ему то ожерелье, дав также ему во множестве большие драгоценности, имущество, разный скот и прочее. Если не отпустишь, то тебе, царю, царице, твоим детям, подданным, всему народу, скоту, имуществу, городу и строениям, полям и прочему твоему, наверно, великое приключится зло и убыль. Если немного промедлишь, то не избавишься от этой болезни». Приказав написать такое письмо, она дала закусить его мышью; та ночью доставила его и положила подле царя, а ядовитая змея вспрыгнула на голову царя. Вернувшись в темницу, она улеглась, обвинив того человека.

⁴⁰ В тексте: *ᠰᠢᠨᠠᠨᠠᠨᠠᠨᠠᠨ*.

⁴¹ В тексте: *ᠮᠠᠨᠠᠨᠠᠨᠠᠨᠠᠨ*.

На следующий день все тело царя сильно распухло и он не мог встать, а взяв еще письмо, находившееся рядом с ним, и прочитав, он пришел в страшное изумление. Тогда царица сказала ему правду: «Мое украшение не человек брал. Днем, на виду, птица-ястреб схватила его и унесла». Когда она это сказала, все сильно перепугались. Тотчас царь взял коня, оседланного и заузданного, одежду и прочее, взял также и ожерелье царицы, в большом количестве разного сорта золото, серебро, шелковые ткани и отправился в тюрьму. Когда он там посмотрел, то увидел ужасную, огромную, черно-пеструю змею, свившуюся подле того человека. Все поклонились ему, говоря: «У этого человека оказался поистине грозный хранитель!». Царь вывел его из темницы, дал ему то все и отпустил. Тотчас болезнь царя утихла. После того все стали почитать и уважать того человека.

В то время, как простые животные знают и думают о благодарности, человек, преисполненный ума и мудрости, наоборот, делается причиняющим зло. Об этом ведь надо думать и соображать, сделав господствующими такие мысли в своей душе⁴².

ХІІІ. Синяя лиса (шакал)

Рассказ о том, кто подобен обманщице-лисе (шакалу), в одно давнее прошлое время

Одна лиса (шакал), бродя в поисках пищи, дошла до стоянки какого-то кочевья. Тогда увидела она, что в сосуде из-под синей краски, брошенном красильщиком, находится что-то синее. Она поскребла лапами, а когда посмотрела, то оказалось, что ее лапы сделались синего цвета, красивыми. Поэтому она сама залезла туда и повалялась; тогда все тело ее стало сплошь синего цвета. Лиса тогда обрадовалась и побежала рысью по ложине и степи. Лисы (шакалы) и все дикие звери, встретясь, удивились и спросили: «Ты кто такой?». Лиса ответила: «Я — лиса по имени Jig⁴³. Меня послали от deva, говоря: сойди вниз, управляй хищными зверями и не давай им жить в скверной смуте!». Когда она это сказала, все хищные звери поверили ей и

⁴² Соответствующие стихи Лугс-кјі. т.-ч.:

སྐྱོ་འོང་ན་ལ་ཡུན་རིན་བསྐྱེད་བྱས་ཤིང་།
ཁ་ཟེར་བ་ལྟ་ཞིས་ལ་མང་པོས་ལན་བྱས་ཀྱང་།

Если держаться плохо человека долгое время, то,
хотя бы оказывали ему пользу и сладкой пищей,
и питьем в большом количестве,
тот, не оказывая пользы, покидает друзей,
подобно, например, человеку, упавшему в колодезь.

ཁོས་ནི་ཡན་མེད་གོགས་པོ་སྤོང་བྱུང་། རྟེ
ཁ་ཟེར་ན་སྤོན་པར་ལྷུང་པ་མི་མི་བཞིན་ནོ།

⁴³ Тибетская глосса: དབྱིག་དབྱིག་, что значит — «драгоценный камень темно-красного цвета»; в данном случае དབྱིག་ транскрибировано при помощи ji; действительно, монголы читают དབྱིག་ как ja, напр., དབྱིག་ལོ་ལོ་ читается как жар-нё; слово это, означающее «летние уединенные служения и пост монахов» (см.: Позднеев. Очерки быта, с. 285–286), вошло в живой язык монголов (напр., дозоры халх.-зап., хотогойт., баит., дэрб.-Кобд. etc.) в форме жарні; Ч.-ч. (f. 25 v.) называет лису: Ердени (Драгоценность); Ерд.-чим. (f. 17): дбуиѳ (sic!).

стали оказывать ей большой почет и уважение; если она отправлялась куда-нибудь, то ехала на спине льва, а те, хищные звери, выделяли и доставляли ей отборную часть добычи. Тогда синяя лиса стала чрезвычайно горда, заносчива и стала немного унижать хищных зверей, подавлять их и пренебрегать ими.

Однажды синяя лиса, именуемая Jig, отправила лису и приказала доставить своей матери-лисе еды и плодов. Тогда ее мать, так как раньше слыхала о том, что случилось с ее сыном-лисой, сказала, наказывая лисе, ходившей по поручению туда и обратно: «Ты поди и скажи наедине моему дитяти: теперь впредь не надо мне доставлять еды. Если кто, заставляя других себя почитать, будет мучить своих обыкновенных товарищей, то в дальнейшем это будет вредным для его жизни, не так ли?». Наказав это, она ее отправила. Та же лиса, придя назад, сказала другим лисам: «Кажется, эта — как раз такая же лиса, как и мы» — и рассказала полностью, что сказала и наказала ее мать. Тогда все лисы стали совещаться: «Что бы там ни было, а оказывается, что это — лиса, похожая на нас, ей легко сделать плохое». Некоторые из них говорили: «Не одни мы оказываем ей почтение; все хищные звери почитают ее; поэтому, что надо сделать, чтобы обнаружить ее правду и ложь?». Некоторые же из них говорили: «Та ведь сделалась великой не по правде, не по-хорошему; при помощи лжи и хитрости сделалась великой. По преимуществу она стала чрезвычайно сильно унижать наши толпы». Тогда все одобрили сказанное и пришли на место собрания всех других хищных зверей. Лисы там сказали: «Эта синяя лиса, прославившаяся под именем царя, — наша товарка; поэтому нам не надо величать ее царём». Тогда все хищные звери сказали: «На каком же основании вы, лисы, говорите с пренебрежением о достопочтенном царе, ниспосланном с неба?». Когда они так сказали, лисы заявили им следующее: «Кто из нас пошел и слышал веления неба? Благодаря собственной хитрости и обману стала великой. Если вы не верите, мы покажем один признак! Толпы нас, лисиц, все должны лаять, сев торчком, в первый весенний месяц, в день созвездия Бўса (Бус < санскр. Pauṣa)⁴⁴. Если лиса из наших толп не будет лаять, то у ней должна вылезть шерсть. Поэтому-то и есть обычай лаять. Теперь, когда мы, собравшись, залаем, знайте, что если эта синяя лиса залает, то она как раз из нашей толпы, а если не залает, то, значит, она именно лиса велений неба». Когда же лисы вечером дня созвездия Бўса⁴⁵ (Pauṣa) того самого месяца стали лаять все по обыкновению,

⁴⁴ Ерд.-чим.: ལྷོ་ལོ་ རེ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ (f. 34 v.) — «когда опускается созвездие Prjal». Тибетская глосса: ལྷོ་ལོ་ восьмое созвездие индийской астрономии. Mahāvūtpatti (MS. библиотеки Петроградского университета. F. 134) для Pauṣa указывает རྒྱུ་ལོ་ (словарь Голстунского: རྒྱུ་ལོ་), ལྷོ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ (f. 134); тибетцы и монголы называют еще этот месяц «монгольским»: ལྷོ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་. Ч.-ч. (f. 26): ལྷོ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ — «ночь созвездия Pauṣa первого весеннего месяца».

⁴⁵ В тексте: ལྷོ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ «Бўса знаменное созвездие»; я думаю, что переводчик или пересказчик спутал тибетское выражение ལྷོ་ལོ་ལོ་ལོ་ «ночь созвездия Pauṣa — декабрьская ночь», находившееся, по всей вероятности, в тибетском подлиннике и соответствующее выражению монгольского текста ལྷོ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ . . . རྒྱུ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་ རྒྱུ་ལོ་, с тибетским словом ལྷོ་ལོ་ལོ་ «победное знамя» или неудачно вспомнил о нем и вставил в монгольский текст перевод ལྷོ་ལོ་ལོ་: a: — ལྷོ་ལོ་ знамя.

как тебя догоню? Выслушаю три твоих слова, говори!». Тогда Камуь *Öljejitü* сказал следующее: «Я — князь (ноян) всех жаворонков. Если ты меня съешь, то будешь сыта, но только один день. Когда жаворонки рассеются, так как будут без князя, то после ты что собираешься есть? Ты меня тотчас отпусти! Я буду все являться сюда ежедневно, собирая своих жаворонков, а ты поедай их по своему желанию». Черепаха тогда сказала: «Хотя слова твои справедливы, но я чувствую голод. Ты приходи сегодня, позвав своих жаворонков. Я съем одного из них и установлю будущий порядок!» — «Как я могу собрать сегодня, — сказал тогда *Öljejitü*, — рассеявшихся жаворонков? Сегодня я отправлюсь, проведу завтрашний день, а начиная со следующего дня буду тебя кормить», — сказал он, но они вдвоем не могли прийти к согласию. В то время, как они продолжали спорить, оказалось, что вблизи их находилась змея по имени Цандара. Змея та сказала черепахе: «Я разрешу вашу тяжбу! Послезавтрашний день очень далек, пускай будет назавтра». — «Соглашаюсь по твоему слову! Ты будь свидетелем», — сказала черепаха и отпустила жаворонка *Öljejitü*. Жаворонок тот улетел, собрал в одной ложбине стаю жаворонков и сказал: «Удивительно было, когда наши стаи становились малочисленны. Когда я посмотрел, то оказалось, что находящаяся в том озере черепаха обманывала нас, высовывая свои зубы. Я, будучи обманут, попался ей, чуть не погиб и едва-едва выбрался благодаря хитрости. Теперь вы все знайте впредь!». После того как он сказал, те жаворонки стали пить воду и поспешно улетать вон. Тогда черепаха подумала: «Камуь *Öljejitü* меня обманул. Я осталась без пищи, которую ела как бы по порядку; прервалось мое маленькое питание». Так раздумывая, она стала печальна, а *Öljejitü* свою жизнь...⁴⁹

⁴⁹ К сожалению, в рукописи недостает одного листа (f. 28), на котором, очевидно, заканчивался этот рассказ. Ерд.-чим. заканчивает соответствующий рассказ (№ 29, f. 18 г.-f. 18 v.) так. После того как птицы перестали подлетать, черепаха просит своего друга-змею, имя которой не приводится, сказать воробью Бужан-ту (соответствующему князю жаворонков рассказа MS. Burd.) и другим воробьям, что она приняла обет не лишать никого жизни и что она приглашает воробьев прилететь повидаться с нею. Змея исполняет поручение, но воробей Бужан-ту не верит и изобличает коварство оплошавшей черепахи. Тогда та приходит в отчаяние. Обычное заключительное нравоучение отсутствует. Соответствующий же рассказ Ч.-ч. заканчивается совершенно так же (f. 38), но он, кроме того, заключает следующую дидактическую сентенцию: ལྟོག་པའི་ཚོས་ལ་རབ་ཞེན་པ། འདྲོད་པའི་དོན་ལེས་བསྐྱུས་གྲུར་གྱེ། རྩས་སྐྱུལ་མོལིས་བྱ་བསྐྱུས་བཞིན། т.е. — «Смысл рассказа: не обманывай поэтому других, страшно жадничая и алча, и кроме того: умный не должен быть обманут другими».

Соответствующие стихи Лугс-кji. т.-ч.:

ལྟོག་པའི་ཚོས་ལ་རབ་ཞེན་པ།

Некоторые глупые люди

འདྲོད་པའི་དོན་ལེས་བསྐྱུས་གྲུར་གྱེ།

чрезвычайно пристращаются к дурному;

རྩས་སྐྱུལ་མོལིས་བྱ་བསྐྱུས་བཞིན།

цель желания явно вводит в заблуждение,

подобно тому как черепаха зубами ввела в заблуждение птиц.

XVI. Царевич и сын брахмана

То, о чем говорят:

воздаяние за совершенное зло само приспевает

В давнее прошлое время сын одного царя и сын одного брахмана, отправившись вместе учиться мудрости, достигли некоей отдаленной страны. Сын царя научился великой мудрости, а сын брахмана научился малому. Впоследствии, на возвратном пути на родину, сын брахмана, завидуя, так как мало научился мудрости, и задумав злое, в безлюдной местности, в лесу собрался задушить царевича. Тогда царевич сказал: «Раз ты хочешь убить меня, я, перед тем как умереть, дам тебе подарок — письмо своей матери. О, друг, ты его доставишь?». Сказав это, царевич написал на листе пальмового дерева [слово] «абаршік'а» (санскр. *apraçkhāḥ*⁵²) и послал его. Тогда же сын брахмана убил царевича и, достигши своей страны, сказал царю: «Твой сын умер, застигнутый болезнью на пути». Сказав это, он передал еще посланное царевичем письмо. Тотчас царь, не понимая смысла слова *apraçkhāḥ*, собрал многих мудрых монахов, и когда, доведя до их сведения, спросил их, то оказалось, что они тоже не понимали. Царь тотчас же сильно разгневался и угрозил, говоря: «Если вы не поймете и не раскроете смысла этих букв, я всех перебью!». Тогда те все монахи, истощив средства, пребывали в страхе, а один наставник (баḥші) в сопровождении своих многих учеников залез на макушку дерева и остался там сидеть попусту.

В то время дети нищего брахмана, бывшие у подножия того дерева, стали плакать, говоря, что они голодны. Мать их тогда сказала: «Говорят, этот царь завтра убьет многих лам-монахов. Не плачьте, наверно, получим что-нибудь от их мяса и крови!». Только она сказала так, обманывая их, дети приняли за правду и спросили: «Тот по какому поводу собирается их убить?» — «Убьет их потому, что они не поняли смысла слова *apraçkhāḥ*», — сказала их мать. «А то слово что значит?» Мать их сказала: «Слово это значит: в безлюдной местности мой товарищ убил меня тупым ножом, придавивши горло». Те ламы, услышав, что она говорит, пришли и раскрыли царю смысл того слова. Царь тогда отпустил всех монахов и велел схватить и привести сына брахмана; увидев погнавшего его пытку, добился истинного признания и убил.

Похоже на то, что нужно оставить навсегда подобные этому вредные и скверные помыслы⁵³.

⁵² Об *apraçkhāḥ* см.: *Zachariae. Zur 15. Erzählung des Siddhi-Kür. T. 9, с. 331–332; T. 10, с. 100–102. По Ч.-ч. (f. 55), царевич пишет слово «асмарашік'а»; ср.: Weber. Siṃhāsanadvātriṃçikā, I рассказ, где приводятся другие слог.*

⁵³ Соответствующая *çloka* Лугс-кji. т.-ч.:

མཉམས་སོགས་དགལ་ཕྱག་པ་དག།

Завидующие себе подобным

འདིར་ཡང་སྤྱག་བསྐལ་ཆེ་འགྱུར་ལ།

в этой жизни будут сильно страдать,

ཕྱི་མར་རྣམས་སྤྱོད་ཆེ་འགྱུར་ཏེ།

а в будущей обнаружатся плоды

འདེར་ན་གཞན་རྩལ་དང་འདྲ།

их греховных деяний, подобно тому, как Kumāralopāçā.

Монгольские переводы Лугс-кji. т.-ч. дают перевод གཞན་རྩལ་ — «сын брахмана Унеген (Лиса)», т.е. согласно комментарию.

XVII. Царь, царица, сановники и отшельник, рассказ о четырех добродетельных животных

*То, о чем говорится:
четверо согласных животных*

В давнее прошлое время в стране-государстве⁵⁴ одного великого царя четыре времени года бывали прекрасными, совсем не бывало зимы, а как бы лето, не бывало болезней, а как бы блаженство; кроме того, злаки и плоды, скот и животные размножались в изобилии, подданные — народ его — были имениты и богаты, пользовались благополучием и блаженством. Тогда сказал раз царь: «Причина того, что наступило благополучие и блаженство, — мои хорошие качества и счастье!». Когда он это сказал, его царица тоже заявила: «Наверное, происходит от моих хороших качеств». Чиновники тоже сказали: «Произошло от наших хороших качеств». Так говоря, каждый оспаривал в свою пользу, и они не могли прийти к согласию. «Нечего нам так спорить, — сказали они, — но спросим и узнаем у ламы-пустынника по имени Білігтү (Премудрый)». Согласившись все, они отправились, поклонились лама-пустыннику и подробно доложили о причине спора и о своих действиях. Тогда лама-пустынник соизволил сказать следующее: «У истока этой реки живут четыре согласных друга: слон, обезьяна, заяц и куропатка. Эти четверо жили в очень большой согласии, дружбе и любви. Однажды стали они говорить друг другу: „Если кто-нибудь из нас окажется старше других, то мы, младшие, будем любовно почитать своего старшего брата!“. Но так как они не знали своих лет в таком порядке, чтобы могли считаться старшими и младшими братьями, то слон указал на дерево — в той местности было одно большое дерево — и сказал: „Когда я был маленьким, высота этого дерева равнялась моему росту, и я чесался о него“. Обезьяна сказала: „В мое малолетство это дерево было с меня, и его тень едва меня защищала“. — „В мое малолетство, — сказал заяц, — когда это дерево едва начало давать ростки, я раскапывал эти ростки и ел их“. Куропатка же сказала: „Семя этого дерева в самом начале я принесла во рту, и это дерево мало-помалу выросло, после того как я его здесь бросила“. Согласно этому, куропатка стала старшим

⁵⁴ В тексте орон-гүрүн; гүрүн — заимствованное с маньчжурского (маньчж. гурун) — государство, династия, народ, нация. Слово это очень часто встречается в современной монгольской письменности; проникло оно и в живые монгольские говоры; выражение, параллельное орон-гүрүн, тоже встречается в произведениях монгольской словесности, напр., в дэроб.-Кобд. былинке Егил-Мергён находится такая фраза (стр. 100–101):

терё нартін нәймн тибігі
орц гүрц хојрїгі эзлät төрwў.

Он (Егил-Мергён) родился,
завладев восемью подсолнечными материками,
завладев страной и царством.

Маньчж. гурун, очевидно, родственно монгольскому слову гүр «народ, племя, толпа народа». Может быть, возможно через это слово объяснить титул Кара-киданьского государя — гур-хан < *гүр-кән; очень похожий титул носили монгольские государи в Персии — иль-хан < (монг. и тур.) il-kān — народ-государь; ср.: D'Ohsson. Histoire des Mongols. Т. I, с. 99; Березин. Библиотека восточных историков. Т. I, с. 46–49.

братом, заяц — следующим по старшинству, третьим — обезьяна, а слон стал самым младшим. Так как младшие оказывали почтение старшим, то на спину слона садилась обезьяна, на спину обезьяны садился заяц, а на спину зайца — куропатка; когда им поручалось что-либо сделать, младшие стали с удовольствием следовать словам старшего брата. Куропатка, главенствуя, собирает свое товарищество и, соединяя согласие и пристойность, ведет его, охраняя, согласно многим святым законам.

Благодаря благополучию в этой стране-местности тех четырех согласных животных и в вашей стране, в вашем месте водворилось счастье и святость и наступило благополучие и блаженство. Вот причина! Произошло это не от ваших хороших качеств. Вам нет нужды спорить. Ступайте туда и посмотрите».

Когда он, так говоря, соизволил подробно поведать, все, начиная с царя, отправились туда, и когда посмотрели, то увидели, что есть такие четверо согласных животных. Понявши, царь сказал: «В то время, как эти, будучи животными, так дружно живут именно сообразно святому закону, мы, будучи людьми, обладающими драгоценным благом, что за нужду имеем в зависти и соревновании?». Все они, соединяя мир и согласие, положили начало прекрасным намерениям и мало-помалу стали жить дружно и согласно. Стали они чрезвычайно почитать степи и защищать, чтить и чествовать землю, закон и религию.

Поэтому сказано было: если, соединяя согласие и пристойность, будем жить, заботясь об обещанном, то, наверно, станем пользоваться благоденствием и блаженством.