

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова»

На правах рукописи

МЕНКЕНОВА КЕРМЕН ВЛАДИМИРОВНА

**РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТОВЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ БУДДИЗМА
В СКАЗОЧНОМ ФОЛЬКЛОРЕ КАЛМЫКОВ**

10.01.09 – Фольклористика

Диссертация на соискание
ученой степени кандидата филологических наук

Научный руководитель:
доктор филологических наук,
профессор Е.Э. Хабунова

Элиста 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| Введение | 3 |
| Глава I. Калмыцкие народные сказки в контексте взаимосвязи устной традиции и буддийской канонической литературы | 16 |
| 1.1. Распространение буддизма среди калмыков. Историческая справка..... | 16 |
| 1.2. Взаимосвязь буддийских письменных источников и калмыцких устных традиций..... | 19 |
| 1.3. История изучения калмыцких народных сказок в религиозно-культурном контексте..... | 26 |
| Глава II. Устная версия жизнеописания Будды Шакьямуни в калмыцком сказочном фольклоре | 48 |
| 2.1. Культ Будды Шакьямуни в калмыцкой устной традиции | 49 |
| 2.2. Элементы жизнеописания Будды Шакьямуни в сюжете калмыцких народных сказок..... | 62 |
| Глава III. Образы культовых персонажей в художественном пространстве сказочного фольклора калмыков | 78 |
| 3.1. Богиня Окон Тенгри (Окн Теңгр)..... | 78 |
| 3.2. Богиня Зеленая Тара (Ноһан Дэрк)..... | 93 |
| 3.3. Будда Майтрея (Мээдрин гегэн)..... | 104 |
| 3.4. Владыка небес тридцати трех тенгриев Хормуста (Хурмст Теңгр)..... | 115 |
| Глава IV. Функции духовных лиц и семантика молитвенных текстов и формул в калмыцких народных сказках | 120 |
| Заключение | 149 |
| Список литературы | 156 |
| Список информантов | 180 |
| Список сокращений и условных обозначений | 180 |

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Сказка является самым занимательным и популярным жанром калмыцкого фольклора и на протяжении многих веков передавалась в устной традиции из поколения в поколение искусными сказочниками *туульчи*. Истоки возникновения и развития калмыцкой сказки уходят в глубокую древность и тесно связаны с историей и культурой народов Центральной Азии. Взаимосвязи калмыков, в прошлом ойратов, с различными этническими группами имели неоднородный характер, что отражалось на степени взаимовлияния народных традиций. Наиболее заметное воздействие на устную и письменную традиции калмыков оказали индо-тибетская буддийская культура, и буддийская каноническая литература, посредством которых распространялись духовные ценности буддизма, поэтому изучение этого явления является важным для сохранения этнической особенности духовной культуры калмыков.

Процессы художественного переосмысления и адаптации в калмыцком устном народном творчестве отдельных сюжетов, мотивов и образов памятников древнеиндийской литературы («Арджи-Борджи», «Волшебный мертвец», «Сказки попугая», а также «Бигармиджид», «Панчатантра», «Субхашита» и «Рамаяна» и др.), буддийской канонической литературы («Жизнеописание Будды Шакьямуни», «Алмазная сутра», «Сутра золотистого света», «Восхваление двадцати одной Тары» и т.д.), а также элементов буддийской культовой практики получили развитие и в калмыцкой сказочной традиции.

Этот пласт калмыцкого сказочного фольклора до сих пор остается малоизученной областью отечественной фольклористики, шире – монголоведения и буддологии, и требует специального изучения, что актуализирует проблему исследования и объясняет выбор темы диссертационной работы.

Представляется актуальным анализ калмыцких народных сказок с точки зрения характера взаимодействия калмыцкой устной традиции и индо-тибетской буддийской литературы, миграции элементов канонических сочинений, буддийских реалий и культов из первоначальной культурно-языковой среды в общемонгольскую среду, изучение характера их адаптации и художественного переосмысления в сказочном фольклоре калмыков.

Актуальным является выявление и изучение уровня проникновения буддийских сюжетов и его компонентов в повествовательную ткань калмыцкой сказки, исследование степени влияния буддийской традиции на формирование состава персонажей и развитие образной системы сказочного фольклора калмыков.

Проблема текстуальной репрезентации ритуально-культовых элементов буддизма в калмыцком сказочном фольклоре, анализируемая как отражение динамики развития религиозных воззрений и стереотипов коллективной памяти калмыков, является важной для фольклористики и ряда смежных дисциплин, что также обуславливает актуальность рассматриваемого вопроса.

Научное исследование этих аспектов актуально в плане определения особенностей развития региональной фольклорной традиции и рассмотрения фольклора как информативного источника для изучения различных аспектов жизни того или иного сообщества.

Выявление и исследование религиозно-культовых воззрений калмыков, нашедших отражение в сюжетах, мотивах и образах калмыцкой сказки, важны в контексте возросшего интереса современного социума к национальному фольклору, к этнической культуре, к буддизму и верованиям различных этносов.

Объект исследования – образцы калмыцких народных сказок, опубликованные в изданиях разных лет, в которых отражаются религиозно-культовые элементы буддизма.

Предмет исследования – сюжеты о жизнеописании будд, образы и функции культовых персонажей и другие религиозно-культовые элементы буддизма, нашедшие художественное отражение в калмыцких народных сказках.

Цель диссертационной работы – выявление и изучение буддийской основы сюжетов, мотивов, образов калмыцких народных сказок; исследование характера взаимодействия калмыцкой сказочной традиции и буддийской канонической литературы.

Исходя из поставленной цели, в данной работе представляется необходимым решить следующие **задачи**:

– рассмотреть историографию вопроса в призме современного состояния исследований калмыцких народных сказок религиозно-культового содержания;

– изучить характер взаимодействия письменной буддийской (индо-тибетской, монголо-ойратской) литературы и калмыцкой устной традиции;

– определить и проанализировать буддийскую основу сюжетов, мотивов и образов калмыцких народных сказок;

– исследовать процесс художественного переосмысления религиозно-культовых элементов буддизма в калмыцких народных сказках;

– рассмотреть степень влияния буддизма на мировоззрение калмыков, восприятие буддийских канонов в народной среде.

Источниковой базой для диссертационного исследования послужили тексты калмыцких сказок, записанных в разное время:

– калмыцкие народные сказки, собранные и опубликованные в ранний период (XIX–XX вв.) и переизданные в наше время: «Сборник калмыцких сказок» Наймана Бадмаева [1899], «Калмыцкие сказки в записи Г.Й. Рамстедта: тексты и исследования» [2018], включающие в себя два сборника «Kalmükischer Sprachproverben» [1909] и «Kalmükischer Sprachproverben» [1919]; а также сказки из сборника «Мөңк дееж» (Живая старина) [2006], состоящего из Материалов по устной литературе

астраханских дербетов и Материалов по устной литературе астраханских «торгутов¹», собранных Номто Очировым в 1909 – 1911 гг.;

– калмыцкие народные сказки, собранные и опубликованные в советский период в разных изданиях: «Хальмг фольклор» («Калмыцкий фольклор») [1941]; «Седклин күр» («Седклин арвн хойр бөлг» - «Запомнившиеся двенадцать глав») [1960]; «Хальмг туульс. I хув» («Калмыцкие сказки. Том I») [1961]; «Хальмг туульс. II боть» («Калмыцкие сказки. Том II») [1968]; «Хальмг туульс. III боть» («Калмыцкие сказки. Том III») [1972]; Тематический сборник №4, Серия фольклора «Хальмг туульс. VI боть» («Калмыцкие сказки. Том VI») [1974];

– калмыцкие народные сказки, собранные и опубликованные в постсоветский период: в сборнике сказок «Алтн зүн-темн» («Золотая игла: Сказки») [1995]; в фольклорных сборниках из серии «Өвкнрин зөөр» («Сокровище предков»): «Буутан Санжин туульс» («Сказки Санджи Бутаева») [2008], «Алтн чеежтэ келмрч» («Хранитель мудрости народной Шаня Боктаев») [2010], «Т. С. Тягинован амн үгин көрңгэс» («Фольклорные материалы из репертуара Т. С. Тягиновой») [2011], «Герлтсн сувсн» («Сияющая жемчужина») [2014], а также в изданиях последних лет: «Хуучн үгд худл уга. Кеерин хураңһу материал» («Истины древней словесности. Коллекция экспедиционных материалов») [2018], в сборнике «Калмыцкие богатырские сказки» [2017], из серии «Свод калмыцкого фольклора» и в сборнике «Сказки народов Евразии. Хитрая наука» [2020] и др.;

– полевой материал, зафиксированный автором исследования в ходе международной научной экспедиции в Западной Монголии (Убсунурский аймак (монг.: *Увс аймаг*) в 2013 году. Калмыцкие народные сказки, собранные во время фольклорно-этнографических экспедиций Калмыцкого государственного университета по районам Республики Калмыкия в период с 2012 по 2017 годы и опубликованные в сборнике

¹ Торгут - в исследованиях встречается разное написание этого этнонима: *торгуд*, *тургут*.

«Хуучн үгд худл уга. Истины древней словесности. Коллекция экспедиционных материалов» [2018], в которых автор диссертационной работы принимал участие, а также другие нарративы, записанные в полевых условиях автором исследования на территории Калмыкии (2001-2018 гг.).

В диссертационном исследовании также используются доступные автору переводы памятников тибетской, монгольской и древнеиндийской литератур («Деяния Будды», «Собрание практик», «Алмазная сутра», «Сутра золотистого света», «Этапы пути к Пробуждению», «Океан притч», «Путь Бодхисаттвы» и т.д.).

Теоретико-методологическую основу работы составляют фундаментальные труды ученых, внесших значительный вклад в исследование литературно-фольклорных, межкультурных и межрелигиозных взаимосвязей (А. Н. Веселовского [1940], В.Я. Проппа [1969; 1996], К. Леви-Стросса [2007], Н.В. Новикова [1961], П. А. Гринцера [1963], Д. С. Лихачева [1971], Б. Н. Путилова [1976], В. М. Гацака [1989], Е. М. Мелетинского [1990], А.М. Гутова [1993], А. И. Алиевой [2019], Ендона Д. [1998], В. Е. Добровольской [2009], С. Ю. Неклюдова [2015; 2019] и др.), изучение которых формирует теоретическую базу исследований в области филологической науки, к числу которых относится и данная работа.

Теоретико-методологическую базу данного исследования составляют и труды ученых – фольклористов-монголоведов (К. Ф. Голстунского [1864], Г. Рамстедта [1909, 1919], Б. Я. Владимирцова [1958], Г. Кара [1959]; М. Э. Джимгирова [1970], А.В.Бадмаев [1975, 2016], А. Ш. Кичикова [1976; 1992], Н.Л. Жуковской [1978], Л. Леринца [1979], Ц. Дамдинсурэна [1981], Д. Ендона [1983], А. Д. Цендиной [1984], Цыбикова Б-Х.Б. [1993]; Т. Г. Борджановой [2002]; Сарангэрэл [2003], А. С. Донгак [2004], Л.С. Дампиловой [2005; 2016], Е. Э. Хабуновой [2007, 2020], И.В.

Кульганек [2000; 2010], Б.Б. Горяевой [2009], И. С. Надбитовой [2010], В. Т. Сарангова [2015] и др.).

Степень изученности проблемы. Вопрос влияния буддизма на сказочный фольклор западномонгольских ойратов, из состава которых позднее выделились российские калмыки, на протяжении долгого времени был периферийным. Его рассмотрению предшествовала обширная поисковая и собирательская работа, начало которой приходится на середину XVIII в. Основы полевого сбора и исследования калмыцкого фольклора были заложены отечественными и зарубежными учеными (Б. Бергман [1802-1805], К. Ф. Голстунский [1862-1864], А. М. Позднеев [1888-1896], Г. И. Рамстедт [1903-1919], Б. Я. Владимирцев [1923-1926] и др.).

Среди зафиксированных в разное время образцах калмыцкого сказочного фольклора, присутствует довольно большое количество текстов, воспевающих духовные ценности буддизма, что выражается во множестве и разнообразии буддийских религиозно-культурных элементов, а также свидетельствует о их популярности в традиционной культуре, но эти факты до сих пор не получили должного научного освещения.

Исследователи калмыцкого фольклора (И. И. Кравченко [1940]; М. Э. Джимгиров [1970]; Е. Д. Мучкина [1972, 1984]; А. Ш. Кичиков [1976; 1992]; А.В.Бадмаев [1975, 2016]; В. Т. Сарангов [1989, 2015]; Т. Г. Борджанова [2002, 2007]; Е. Э. Хабунова [1998, 2007], Б. Б. Горяева [2009]; И. С. Надбитова [2011], Б.В. Эльбикова [2019] и др.) обращались в своих научных трудах к данному вопросу в контексте изучения различных проблем сказочно-эпической традиции калмыков (сюжетный состав, классификация, жанровые и поэтические особенности).

В теоретическом плане вопрос взаимосвязи буддизма с калмыцким сказочным фольклором также остается малоизученным. Попытки анализа некоторых аспектов влияния буддизма в калмыцком фольклоре были предприняты С. С. Бадмаевой [Бадмаева, 2000], Д. Э. Басаевым [Басаев,

2000], С.В. Мирзаевой [Мирзаева, 2015], А.А. Бурькиным [Бурькин, 2020], однако проблематика присутствия буддийских элементов в сказочном фольклоре калмыков еще не получила исчерпывающего научного осмысления.

Научная новизна. Калмыцкие народные сказки впервые рассматриваются с точки зрения специфичности калмыцких сказочных сюжетов, мотивов и отдельных элементов, связанных с буддийской тематикой.

Новизной отличается анализ калмыцких сказок в контексте духовных и культурных ценностей калмыков в сравнении с религиозными коннотациями буддийских сочинений. Впервые в калмыковедении рассматриваются вопросы художественного отображения религиозно-культовых элементов буддизма в калмыцких народных сказках и влияния индо-тибетской буддийской литературы на сказочную традицию.

Новизна исследования также заключается в том, что в нем подробно анализу подвергаются варианты сказочных версий жизнеописания Будды Шакьямуни в сопоставлении с древнеиндийскими литературными памятниками. Впервые в структурно-содержательной модели калмыцких устных повествовательных нарративов о биографии и деяниях жизнеописании Будды Шакьямуни (калм.: *Бурхан Багш*) выявляются аналогии письменной версии жизнеописания Будды Шакьямуни, имевшей распространение в виде цельного и самостоятельного произведения, состоящего из двенадцати конструктивных элементов.

В диссертационной работе буддийские божества и духовные лица, встречающиеся в контексте реализации сказочных сюжетов, мотивов и образов, рассматриваются как персонажи сказочного фольклора калмыков. Отмечается, что в сказках они наделяются чертами, свойственными им в буддийской канонической литературе, вместе с тем они выполняют функции, характерные сказочным героям, и в качестве помощника, защитника,

дарителя играют важную роль в событиях, изображаемых в сказке. В таком аспекте калмыцкие народные сказки исследуются впервые.

Впервые в научный оборот вводится фольклорный материал, собранный в ходе экспедиций 2012 – 2017 гг., полевые записи, отражающие современное состояние калмыцких народных сказок, а также демонстрирующие процесс возрождения в народной памяти представлений о буддизме, божествах буддийского пантеона и культовых практиках. Отличаются новизной и фольклорно-этнографические материалы, записанные автором исследования на территории Калмыкии (2001; 2018 гг.) и Западной Монголии (2013).

Методы исследования.

В диссертации использован комплекс методических приемов и подходов, традиционный для фольклористических исследований. Сравнительно-типологический и сравнительно-исторический методы применялись для выявления аналогий и различий в исследуемом нарративе, для изучения степени влияния письменной индо-тибетской буддийской литературы на развитие калмыцкой сказочной традиции, на формирование сюжетов, мотивов и образов калмыцкой народной сказки.

В исследовании использованы элементы описательного метода, важного для передачи содержания ключевых эпизодов сказочного повествования. В ходе исследования были применены элементы структурно-семантического метода, а также другие методические приёмы, позволяющие проанализировать и дать характеристику отличительным особенностям калмыцкого сказочного фольклора в свете учета языка, истории, культуры, народных традиций и религиозных верований калмыков.

В ходе работы по сбору экспедиционного материала использовались современные методы полевого исследования, включающие разнообразные виды опроса информантов, фиксации и расшифровки экспедиционного

материала (разработка опросника, интервьюирование, беседа, анкетирование, дистанционная коммуникация и др.).

Основные положения, выносимые на защиту.

1. Буддийские реалии и культы в течение длительного времени оказывали влияние на формирование и развитие национальной культуры калмыков, в прошлом ойратов.

2. Процесс влияния буддизма на развитие устной сказочной традиции калмыков был значительным в дореволюционный период, пережил спад в советское время и получил новый виток в постсоветский период, в рамках которого наблюдается частичное восстановление и развитие сказочных нарративов религиозно-культурной тематики.

3. Сюжеты и мотивы калмыцких народных сказок религиозно-культурного содержания во многих случаях представляют собой адаптированные и усеченные формы заимствований из памятников переводной индо-тибетской и монгольской канонической литературы буддизма.

4. Характер реализации сюжетов, мотивов и образов калмыцкой народной сказки, заимствованных из произведений канонической литературы, имеет свои особенности, обусловленные спецификой фольклорного жанра, условиями бытования калмыцкого устного народного творчества и сказительским мастерством калмыцких *туульчи* (сказочников), что находит отражение в текстовой реализации сказочного повествования.

5. Сюжет о жизнеописании Будды Шакьямуни (калм.: *Бурхан Баги*), сохранившийся в буддийской литературе в виде цельного и самостоятельного произведения, состоящего из двенадцати конструктивных элементов, адаптируясь в калмыцкой сказочной традиции, подвергся значительному усечению (5 из 12), но при этом сохранил свой первоначальный смысл.

6. В калмыцких сказках наиболее популярными персонажами буддийского пантеона являются Будда Шакьямуни (калм.: *Бурхан Багш*), Палден Лхамо (калм.: *Окн Теңгр*), Будда Майтрея (калм.: *Мэдр-гегэн*), Зеленая Тара (калм.: *Дэрг, Нохан Дэрг*), которые, кроме присущих им традиционных свойств, в калмыцких сказках наделяются чертами волшебного помощника, дарителя, советчика, спасителя.

7. Духовные лица и молитвенные тексты в калмыцкой сказке наделяются медиативными и магическими функциями, обеспечивающими покровительство и помощь персонажам калмыцких сказок.

8. Мотивы, образы и устойчивые выражения религиозно-культурного содержания передают специфичность калмыцкой сказки и подчеркивают благоговейное отношение калмыков к ценностям и идеям Учения Будды, а также передают этническую специфику и художественное своеобразие калмыцких народных сказок.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности.

Тема, проблематика, цели и задачи, а также положения, выносимые на защиту, реализованные в полном объеме в диссертации, соответствуют паспорту специальности 10.01.09. Фольклористика, включающей изучение различных видов устного народного творчества, в том числе словесного, содержанием которого является теория, история, текстология фольклора; вопросы его собирания, взаимодействия с другими видами искусства, методологии фольклористических исследований.

Все положения диссертации согласовываются с областью теории фольклора – пункт 1. (изучение форм и способов бытования фольклора; проблема типологии, позволяющая определить национальное, региональное и общечеловеческое в фольклоре; создание теоретической поэтики фольклора, учитывающей специфику народного искусства (традиционность, вариативность, полиэлементность, полифункциональность, его жанры и жанровые системы, образность, стиль) и с пунктом 2 (развитие отраслей фольклористики, специализирующейся на изучении отдельных жанро-

вых систем [сказковедение], рассмотрение народного художественного творчества в контексте культурной, этнографической, исторической среды (фольклор в этнокультурном ландшафте). Положения 2, 3, 4, 5 соответствуют пункту 6 в части изучения народных произведений литературного происхождения; положения 4, 5, 8 соответствуют пункту 3 (изучение специфики фольклорного текста (вариант, версия, инвариант)). Диссертационное исследование соответствует также пункту 7 «Методология фольклористических исследований» в части изучения фольклора, языка, мифологии, этнографии и народного искусства как слагаемых духовной культуры.

Теоретическая значимость исследования состоит в том, что основные положения и отдельные выводы могут быть использованы при дальнейшем изучении вопросов взаимодействия устной и письменной традиций калмыков.

Основные выводы и результаты исследования, касающиеся проблемы художественного переосмысления элементов индо-тибетской литературы и буддийских канонических сочинений, отражения буддийских представлений калмыков в сказочном фольклоре, могут быть полезными в свете сравнительного изучения произведений калмыцкого устного народного творчества с другими традициями.

Результаты анализа буддийской основы сюжетов, образов, мотивов калмыцких сказок, зафиксированных в разное время (XIX – XXI вв.), могут быть полезны при изучении вопроса эволюции калмыцкой сказочной традиции и проблемы сохранения духовной культуры калмыков.

Материалы, использованные в диссертационной работе, могут пополнить сведения, важные для решения научных проблем в области фольклористики, литературоведения, лингвистики, буддологии и других направлений гуманитарной науки.

Отдельные положения, выдвинутые в работе, могут быть использованы при исследовании проблем общей типологии фольклора монгольских

народов, а также при изучении различных аспектов традиционной культуры народов, исповедующих буддизм.

Практическая значимость исследования обусловлена возможностью применения его результатов при составлении учебно-методических пособий для вузов и общеобразовательных школ, при разработке спецкурсов, лекционных и практических занятий по фольклору, для подготовки различных образовательных курсов для факультетов гуманитарного профиля.

Результаты диссертационного исследования и практический материал, вводимый в научный оборот, могут быть полезны при подготовке справочно-информационных изданий, а также для подготовки студенческих выпускных квалификационных работ и магистерских диссертаций.

Апробация работы. Основные результаты и положения диссертационного исследования апробированы в научных статьях и докладах. По теме диссертационного исследования всего опубликовано 16 статей в журналах и научных сборниках и материалах конференций, из них 5 – в журналах, рецензируемых ВАК, сделаны доклады на научных конференциях различного уровня: Международной научной конференции «Актуальные проблемы современного монголоведения и алтаистики» (Элиста, 2014), «Ойратоведческие исследования», посвященной 370-летию юбилею со дня создания ойратской письменности Тодо бичиг «Тод усег 370» (Уланбатор, 2019), Международной научной конференции «Один пояс - один путь: образование, наука, культура» (Элиста, 2019, 2020), Международной научной конференции «Монгольский буддизм: традиция и инновации» (Будапешт, 2019), Региональной научно-практической конференции «Традиции и новаторство калмыцкой национальной художественной культуры: литература, фольклор, искусство» (Элиста, 2015), Всероссийской научно-практической конференции переводчиков буддийских текстов «К русскоязычному буддийскому канону» (Москва, 2018), Международном научном форуме «Сетевое востоковедение» (Элиста, 2018, 2019, 2020, 2021),

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и списка литературы, включающего в себя теоретические исследования, научно-справочные материалы и полевые материалы, зафиксированные в ходе фольклорно-этнографических экспедиций по районам Республики Калмыкия 2012 – 2018 гг., списка сокращений и условных обозначений, а также списка информантов.

Глава I. Калмыцкие народные сказки в контексте взаимосвязи устной традиции и буддийской канонической литературы

Данная глава посвящена истории изучения взаимосвязи калмыцкой устной традиции и буддийской канонической литературы в рамках изучения калмыцких народных сказок, отражающих буддийские воззрения калмыков, религиозные ценности и идеи. В силу своеобразного характера этого пласта устной традиции (многие тексты тесно связаны с определенными историческими событиями) представляется уместным начать с небольшого экскурса в историю принятия буддизма калмыками как официальной религии.

1.1. Распространение буддизма среди калмыков.

Историческая справка

В произведениях калмыцкого устного народного творчества, в частности, в сказочных нарративах присутствуют элементы, свидетельствующие о многовековой приверженности калмыков буддизму.

Как известно, официальное принятие буддизма произошло в 1640 году, однако знакомство калмыков (в прошлом называвшихся ойраты) с произведениями классической буддийской литературы, мифологии и философской мыслью буддизма произошло гораздо раньше вследствие регулярных встреч с буддийскими просветителями. Американский исследователь истории распространения буддизма среди монгольских племен Ричард Таупер отмечает, что первые встречи предков калмыков с представителями буддийского духовенства были зафиксированы еще в XIII в. [Таупер, 2015].

Ключевой особенностью буддийских государств в Центральной Азии было то, что их правители провозглашались дхармараджами, вселенскими буддийскими монархами (чакравартинами) или бодхисаттвами, либо и первым, и вторым, и третьим сразу. Традиция признания буддийского правителя дхармараджей или чакравартином восходит к древнеиндийским правителям Ашоке и Канишке.

Вторым источником легитимности буддийских правителей являлось признание их как воплощения бодхисатв, хотя часто такое признание осуществлялось посмертно: «Так, начиная с XVII в. некоторые монгольские историки стали признавать Чингис-хана воплощением Ваджрапани» [Барфилд Т. Дж, 2009, с. 488].

Предполагалось, что буддийские правители будут поддерживать буддийских монахов и монашеские институты и принимать законы, защищающие эти институты и права обитателей монастырей. Правители признавались ответственными за распространение своей религии среди населения и финансировали переводы буддийских текстов.

Исследователь ойратских переводов философско-религиозных текстов Б.А. Бичеев отмечает, что во время правления ойратского хана Галдан-Церена (1727-1745) в Джунгарии было налажено ксилографическое издание буддийских текстов. Так, самое раннее ксилографическое издание «Алмазной сутры» (калм. сокр.: «Доржэ жодва», калм. полн.: «Хутгт билгин чинэд күргсн «Таслгч Очр» кемэх Ик көлгнэ судр орив», санскр.: «*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, тиб.: *rdorje gcodpa*») было осуществлено в 1741 году. В том же году был напечатан ксилограф текста «Сутры Золотого Света» (калм. сокр.: «Алтн герл», калм. полн.: «Хутгт судрин ээмгин эрктэ хан деед «Алтн герл» кемэх Ик көлгнэ судр орив», санскр.: «*Arya suvarnaprabhasottama sutrendraraja nama mahayana sutra*, тиб.: «*'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde 'i dbang po 'i rgyal po zhes bya ba theg pa chen po'imdo*») [Бичеев Б. А., 2015]. При этом текст последней сутры, по сведениям Б. У. Китинова, был известен ойратам еще до их официального обращения в буддийскую традицию Гелуг (калм.: *Шар шажэн*) в конце XVI – начале XVII века [Китинов Б.У., 2020].

Сообщается, что ойраты были среди тех, кто присутствовал в 1578 году на учениях Далай-ламы III у озера Коконур (калм.: *Көк Нур*), и примерно с этого времени некоторые представители верхушки ойратского общества стали обучаться в тибетских монастырях. Исходя из этого, есть основание считать, что покровительство Далай-лам послужило основой легитимизации по-

следующих ойратских правителей, а принятие буддизма стало важным условием формирования ойратской государственности после монгольской раздробленности XVI века.

На протяжении своей истории ойраты представляли собой конфедерацию четырех племён: хошудов, дербетов, торгутов и хойтов. Особенностью ойратского союза, состоящего из разных племен, было то, что представители династии чингизидов никогда не правили ойратами [Санчилов В. П., 2013].

В первой трети XVII века ойраты были сосредоточены в Джунгарской долине между отрогами Алтая и Тянь-Шаня (современный Китай). Первым ойратским вождём, получившим титул хана, стал хошуд Байбагас Баатар Нойон, прямой потомок Кисара, младшего брата Чингис-хана. Предположительно именно Байбагас принял решение в 1616 году, согласно которому буддизм стал официальной религией ойратов, а каждая знатная семья должна была отсылать одного сына в буддийский монастырь для получения духовного образования и принятия монашеских обетов. Несмотря на многочисленные войны XVII- XVIII вв., ни одно из ойратских племён не нарушало это правило, следуя этому решению безоговорочно [Китинов Б.У., 2020].

При принятии буддизма в 1616 году ойраты выразили преданность Далай-ламам и школе гелуг, более известной среди калмыков, как школа желтошапочников. К 1635 году сотни представителей ойратов учились в монастырях школы гелуг. Поэтому Сонам Чопхел, регент V Далай-ламы, обратился к ойратам с просьбой остановить нашествие армии халха-монголов.

Гюши-хан, младший брат умершего в 1630 году Байбагаса, с небольшой армией отправился в Центральный Тибет и не только остановил вторжение, но и убедил лидера армии халха-монголов стать сторонником Далай-ламы [Бакаева Э.П., 2016].

В 1637 году Гюши-хан одержал окончательную победу над армией халха-монголов. С 1636 по 1642 год всё больше ойратов перекочевывали в район озера Коконур под знамёна Гюши-хана. V Далай-лама в знак признательности в связи с победой над противниками последователей школы гелуг

даровал Гюши-хану звание «Религиозный король (дхармараджа) и защитник буддизма».

В жизнеописании известного просветителя и создателя ойратского письма *тодо-бичиг* Зая-Пандиты Намкай Гьямцо «Лунный свет», составленным его учеником Ратнабхадрой, присутствует упоминание о том, что Зая-Пандита встретил в Тибете трёх богдо – Далай-ламу, Богдо-Гегяна и Гюши-хана, что подчёркивает статус Гюши-хана как просвещённого правителя [Раднабхадра «Лунный свет»..., 1999].

Для ойратов Тибет стал *Барун-тала*, то есть правым крылом, в отличие от левого крыла - Джунгарии, подконтрольной ойратам области. В результате переселения значительной части хошудов в район Коконура влияние хошудов в Джунгарии ослабло. В результате лидером ойратов Джунгарии стал сопровождавший Гюши-хана во время военной экспедиции в Тибет дербет из рода цорос Батур-Хунтайджи, которому V Далай-лама даровал титул «Эрдени» (Драгоценность). В этот же период большая часть торгутов под предводительством Хо-Урлюка откочевала далеко на запад в волжские степи [Санчилов В.П., 2008].

К 1641 году все враждебные силы Далай-ламы были разбиты и 1642 году Гюши-хан возвёл V Далай-ламу на престол как единого духовного и светского лидера Тибета, а ойраты, в частности хошуды, стали защитниками школы гелуг.

1.2. Взаимосвязь буддийских письменных источников и калмыцких устных традиций

Создание в 1648 году Зая-Пандитой Намкай Джамцо (1599–1662) письменности *Тодо Бичиг*² («ясное письмо») ознаменовало новый этап не только в распространении буддизма среди ойратов, но и знаний в области медицины, логики, ботаники, астрономии, математики, архитектуры, литературы и искусства [Очирова Н.Г., 2020].

² *Тодо бичиг* – в разных исследованиях встречается как: *тодо-бичиг*, *тодо бичг*, *тод бичиг*

Зая-Пандита был усыновленным ребенком Байбагаса. Он был отправлен в Тибет через год после решения, согласно которому представители ойратской знати должны были отправлять одного сына для обучения в буддийские монастыри. В 1617 году в возрасте 18 лет он прибыл в Тибет, где оставался на протяжении двадцати двух лет и достиг широкой известности. Его академические успехи позволили ему сблизиться с духовными лидерами Тибета – Далай-ламой и Панчен-ламой. Он был одним из десяти монахов, участвовавших в церемонии посвящения V Далай-ламы в 1638 году.

По просьбе V Далай-ламы и II Панчен-ламы в 1638 году Зая-Пандита вернулся на родину, чтобы обучать ойратов. Его слава широко распространилась в народной среде, что способствовало основанию большого кочевого буддийского монастыря (кюре).

Именно с именем Зая-Пандиты связана активная деятельность по переводу буддийской литературы с тибетского языка и санскрита на калмыцкий, что послужило основой для формирования самостоятельной ойратской литературы и углубления знакомства калмыков с буддийским пантеоном, философией, космологией и мифологией буддизма, что в совокупности оказало значительное влияние на последующее развитие письменной и устной традиции калмыков. Это привело к созданию новых фольклорных произведений с выраженными буддийскими сюжетами, героями, мотивами и другими элементами.

В буддийской традиции известны различные виды биографических сочинений, именуемые *намтар* (тиб.: *rnam thar*). Этот жанр религиозной поэзии активно развивался в Тибете [Музраева Д.Н., 2013].

Само проникновение жанра *намтар* из литературы Тибета в калмыцкую среду принято связывать с переводческой деятельностью Зая-Пандиты, который перевел с тибетского языка на калмыцкий несколько жизнеописаний святых. По данным, приведенным исследователем старокалмыцкой литературы Д. Н. Музраевой, к таким переводам можно отнести: «История (жизнеописание) Милы (Миларепы)» (монг.: «*Mila-yin tuuji*», тиб.: «*mi la'i rnam*

thar»); «История (жизнеописание) Цзонхавы» (монг.: «*Zongkarayin tuuji*», тиб.: «*tsong kha pa'i rnam thar*»); «История (жизнеописание) Гендун Джамцо» (монг.: «*Dge-gdun Rgyamco-yin tuuji*», тиб.: «*dge 'dun rgya mtsho'i rnam thar*»); «История (жизнеописание) Панчена» (монг.: «*Pancen xutuqtuyin tuuji*», тиб.: «*pan chen hu thug thu'i rnam thar*»); «История (биография) Соднам Джамцо» (монг.: «*Bsodnam Rgyamcoyin touji*», тиб.: «*bsod nams rgya mtsho'i rnam thar*») [Музраева Д. Н., 2013].

Источником знакомства калмыков с каноническим жизнеописанием Будды Шакьямуни является текст «Сутра о мудрости и глупости» (тиб.яз.: «*'Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo*»), известный среди монголоязычных народов под названием «Үлгүрин дала» («Море притч»). Перевод этой сутры на калмыцкий язык был осуществлен в конце 60-х гг. прошлого столетия калмыцким буддийским священнослужителем Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджевым). Разнообразные сведения о данной сутре широко представлены в востоковедческой литературе: это буддийское каноническое сочинение включено в 27-й том тибетского Ганчжура нартангского издания [Болсохоева Н. Д., 1989].

Зая-Пандита и его ученики перевели более двухсот двадцати буддийских текстов с тибетского языка и санскрита на ясное письмо [Музраева Д.Н., 2020, с. 585]. В их число вошли некоторые тантрические тексты, например «Манджушри нама сангити».

Исследователь монгольских рукописей А. Г. Сазыкин в статье «Ойратская версия «Манджушри нама сангити» (сокр. калм.: «*Нама Сагади оршв*», полн. калм.: «*Хутгт Маньзушрин нер сээтүр өгүлх оршв*»), опубликованной в сборнике *Mongolica-VI* (составитель сборника и автор предисловия И. В. Кульганек), отмечает: «заяпандитовский перевод гимнов в честь Манджушри был включен в ойратскую версию сборника «Сунду», составленную Эрх-Цорджи, учеником Зая-Пандиты» [Сазыкин А.Г., 2003, с. 73].

Наибольшее распространение среди ойратов получили переводы сутр праджняпарамиты, а именно: «Алмазная сутра» (калм.: «*Доржэ жодва*»);

«Сутра золотистого света» (калм.: «*Алти Герл*»), «Сутра сердца» (калм.: «*Билгин зүркн*»). Как отмечает известный историк Б. У. Китинов: «Дорджи Джодва» хранилась буквально в каждой калмыцкой семье» [Китинов Б.У., 2020].

О глубине почитания сутр праджняпарамиты свидетельствует текст героического эпоса «Джангар». В частности, «Дорджи Джодва» упоминается в тексте клятвы богатырей в песне «Дуутхулин ач, Дуутын көвүн Аля Монхля Жаңһрин түмн нээмн миңһн цусн зеерд агт көөгсн бөлг» («Песнь о том, как внук Дуутхулы, сын Дууты Аля Монхля пригнал восьмидесятитысячный табун золотистых скакунов»):

Эн йовхдан ах-дү эс билүвидн.

Эск сүмсндэн жодвин цаасн болый гижэ

Андһар авлцгсн эс билүвидн?

«Разве не были мы братьями в этой жизни,

Не были мы теми, что поклялись

Стать листьями Джодва в будущем перерождении»

[Джангар, 1990, с. 90].

Следует отметить, что наряду с почитанием сутр в калмыцком фольклоре также получил свое распространение и мотив восхваления трех драгоценностей - коренных идеалов буддизма (Будда, Дхарма и Сангха). Яркое воплощение данного мотива представлено в калмыцких народных песнях «Зу гидг һазрнь» («Страна, называемая Тибет»), «Дөрвн өнцгтэ Сүмр уул» («Четырехгранная гора Сумеру»), «Бурм хаани өргэ» («Ставка Бурум хана») и др.:

Бурм хаани өргэднь

Бурхн номнь делгрнэ.

Олн цаһан өргэнь

Ооср бүчтэн зокаста.

Олн ламһр-хувргнь

Оркмэж, лавигтан зокаста [Хабунова Е.Э., 1998, с. 16].

«В ставке Бурм хана

Распространяется учение Будды.

Множество белых дворцов [кибиток]

Соответствуют своему обрамлению

Из тесьмы и привязок.

Множество лам и послушников

Прекрасно в своих одеяниях» [Здесь и далее перевод наш – К.М.].

Эти песни были записаны Е. Э. Хабуновой в 1978-1980 гг., что является свидетельством того, что калмыки-буддисты на протяжении столетий сохраняли в своей памяти сакральные для них образы и благоговейное отношение к буддийским культам. Содержание этих песен, как отмечает исследователь, «пронизывает мотив восхищения гармонией и совершенством всего, что имеет отношение к исповедуемой вере: ламы прекрасны в своем одеянии так же, как восхитительны живописные храмы, где постигается учение Будды» [Хабунова Е.Э., 1998, с. 10-16].

К этому же периоду, скорее всего, относится знакомство ойратов с переводными буддийскими сутрами и другими письменными памятниками, а также буддийскими наставлениями: «Зерцало природы» («Йиртмжин толь»), с письменной версией Гесериады, а также древнеиндийскими сборниками «обрамленных повестей», в частности, сборниками «Волшебный мертвец» и «Арджи-Бурджи хан».

Благодаря переводческой деятельности Зая-Пандиты, ойратские племена также получили возможность ознакомиться с классическими произведениями светской литературы: «Субхашаида», «Капля нектара», «Поучения попугая», «Ясное зеркало» и др. [Музраева Д.Н., 2012].

К чуть более позднему периоду относятся перевод и распространение древнеиндийских нитишастр (шастр или сборников стихотворных изречений). Известный исследователь сказочных сюжетов в памятниках тибетской и монгольской литературы Д. Ендон писал: «Судя по косвенным данным, они (нитишастры – прим. авт.) были переведены на тибетский язык с санскрита в период между IX-XI вв., а на монгольский – приблизительно в первой поло-

вине XVIII в.» [Ендон Д., 1983, с. 4]. По предположению Д. Ендона, нитишастры переписывались тибетцами и монголами многократно и являлись своеобразным источником для вдохновения средневековых авторов: «Именно под их влиянием и в большинстве случаев с использованием отдельных строф, поэтических образов сложились такие самостоятельные авторские и анонимные произведения, состоящие из стихотворных афоризмов, изречений, как «Субхашитаратнанидхи» («Сокровищница благих изречений») Сакья Пандиты Гунга-Джалцана (1182-1251), «Букет белых лотосов» Панчена Соднамдагпы (1478-1554) в Тибете, «Ключ разума» в Монголии, «Океан пословиц» в Калмыкии, «Зерцало мудрости» Э.-Х. Гальшиева в Бурятии.

Первоначально монашеские общины были полностью кочевыми. Монахов сопровождали миряне, бывшие пастухами и поварами, которые имели возможность слушать и запоминать буддийские сюжеты, а затем пересказывать их простому народу. Со временем для нужд монастырей были отведены земли, а Аблай-Батуром, младшим из двух родных сыновей Байбагас-хана, был построен первый монашеский город, обнесенный стеной. Бурная история ойратского союза не способствовала полнообъемному сохранению письменного наследия. Самая разрушительная из войн, подорвавшая хрупкое единство ойратов, была инициирована Галданом Бошогту (1644-1697), младшим сыном Эрдэни-Батура. После поражения Очирту-тайджи, известного как Цецен-хан, в битве с Галданом в 1676 году, равновесие между лидерами хошудов и дербетов в Джунгарии было нарушено, а десятки тысяч беженцев ушли в район Кукунора и другие сопредельные области. В результате разрушения связи между правым и левым крылом Ойратии возникло самостоятельное государство Джунгария.

В 1750-х годах Джунгария была покорена маньчжурским императором, провозгласившим себя чакравартином, а Тибет был вынужден признать вассальную зависимость от империи Цин. Лишь в 1911 году с падением династии Цин халха-монголы и тибетцы смогли провозгласить независимость.

Тем не менее, буддизм остался единственной религией ойратов [Китинов Б.У., 2019].

Хошуды, обосновавшиеся вокруг Кукунора, стали известны как верхние монголы и подверглись сильному тибетскому влиянию. Их религиозная жизнь была сосредоточена вокруг больших монастырей Кумбум и Лабранг и нескольких маленьких монастырей.

Ойраты, переселившиеся на Волгу, стали известны как калмыки и построили собственную монашескую общину в изоляции, продолжая поддерживать связи с Тибетом [Курапов А. А., 2004]. Данная связь поддерживалась посредством сохранения традиции получения духовных знаний калмыками в Тибете, а также посредством сохранения в калмыцких монастырях системы образования, построенной на базе обязательного для всего духовенства изучения тибетского языка и канонической тибетской литературы.

Однако очевидно, что буддийская философия и каноническая литература буддизма были сложны для широких народных масс. Здесь пролегает линия водораздела между буддизмом философско-аскетическим и популярно-религиозным, в котором нашли отражение наиболее доступные для простых верующих ритуальные практики.

Среди калмыков широко бытовало поверье о том, что многократное переписывание священных текстов полезно для приумножения заслуг и очищения кармы.

О широком распространении данной традиции свидетельствуют записи выдающего исследователя калмыцкого фольклора Номто Очирова, который отмечал, что за трехнедельное пребывание в одном только Александровском улусе ему удалось пополнить свою коллекцию на 60-70 экземпляров тибетских и калмыцких рукописей [Очиров Н.Г., 1913]. Вероятно, именно традиция многократного переписывания священных текстов способствовала запоминанию буддийских сюжетов и персонажей буддийского пантеона, а также их дальнейшей трансляции через призму устного народного творчества.

Процессы знакомства калмыков с буддийской канонической литературой и адаптации ее элементов в устном народном творчестве были отмечены Б. А. Бичеевым: «...началом распространения буддизма среди калмыков являются переводы сутр и шаштр, при этом проповедь Учения среди широких масс требовала других, более доступных, художественных форм, поэтому ламы стали использовать систему жанров калмыцкого устного творчества» [Бичеев Б.А., 2005, с. 51].

Тесные исторические связи и знакомство с буддийской культурой, философией и литературой посредством переводов с тибетского языка на калмыцкий благодаря переводческой и проповеднической деятельности Зая-Пандиты и его учеников привели к широкому распространению идей, духовных ценностей и воззрений буддизма среди калмыков, что повлекло за собой их заимствование и адаптацию к традиционным жанрам калмыцкого фольклора.

Калмыцкий сказочный фольклор, сохраняющий в своем жанровом и сюжетном фонде многие архаичные элементы устного народного творчества монгольских народов и других народов Центральной Азии развивался своим своеобразным путем и вобрал в себя множество сюжетов и мотивов, некоторые из них перекликаются с сюжетами и мотивами буддийских канонических произведений.

Включение буддийских религиозно-культовых элементов в сказочный фольклор калмыков было значительным в период активного распространения буддизма в народных массах и оказало заметное влияние на дальнейшее развитие калмыцкой сказочной традиции.

1.3. История изучения калмыцких народных сказок в религиозно-культовом контексте

Изучению сказочного фольклора калмыков предшествовала поисковая и собирательская работа, начало которой приходится на середину XVIII в. Основы полевого сбора и исследования калмыцкого фольклора были заложены

ны отечественными и зарубежными учеными, такими как Б. В. Бергман [1802– 1805], К. Ф. Голстунский [1862 –1864], А. М. Позднеев [1888 – 1896], Г. И. Рамстедт [1903 –1919], Б. Я. Владимирцев [1923 – 1926] и др.

К концу XVIII в. большая часть калмыков обосновалась в Поволжье, и именно изучением культуры этой части калмыцкого населения занималась экспедиция, которой руководил один из первых европейских исследователей низовьев Волги Петер Симон Паллас. В материалах П. С. Палласа находятся сведения об элементах религиозных обычаев буддизма, бытовавших среди калмыков: «... пред кибиткою вывешивают они на шестах длинные лопасти из хлопчатой бумаги, на которых написаны тунгусские молитвы: ибо они думают, что веяние сих написанных приносит такую же пользу, как и чтение оных. Пред Бурханами горит свеча, на жертвеннике поставлены чашечки, наполненные водою, то сушеным мясом, сыром и другими съестными вещами...» [Pallas, 1809]. В экспедиционных материалах П. С. Палласа присутствуют также первые описания поклонения калмыков курганам и достаточно подробное описание буддийских их представлений об устройстве мира.

Через три десятилетия заниматься систематическим исследованием калмыцкого устного народного творчества и религиозной культуры стал еще один немецкий исследователь Беньямин Бергманн (1772–1856). В 1802 году он на средства Российской академии наук был направлен для проведения этнографических исследований к волжским калмыкам. Б. Бергманн, проведя среди калмыков два года, смог собрать за этот период достаточно обширный историко-этнографический и лингвистический материал и выучить калмыцкий язык. Он стал первым европейским ученым, записавшим несколько песен калмыцкого эпоса «Джангар» [Бураева Т.В., 2006]. Собранный Б. Бергманном материал и описание его путешествия были опубликованы им под названием «Кочевнические скитания среди калмыков в 1802-1803 годах» в Риге в четырех томах на немецком языке (Bergmann 1804-1805). В данное издание вошло несколько калмыцких сказок, а именно, сказка «Аю-Чикте» и тринадцать сказок из «обрамленного» сборника «Сиддиту күр» («Волшебный

мертвец»), который по праву считается одним из интереснейших образцов произведений устного народного творчества религиозно-культового плана и одна из песен героического эпоса «Джангар» [Bergmann, 1804 –1805].

В четырехтомном издании Б. Бергманна «Nomadische streiferein», посвященном описанию калмыцкой культуры, религии и устному народному творчеству, третий том полностью занимает изложение сведений о калмыцких священных книгах, религиозной службе, духовности и мифологических представлениях. В главе «Переселение душ» Б. Берманн отмечает основное различие религиозно-культовых представлений европейцев и калмыков того времени: «В духе индийской религиозной философии монголы верят в переселение душ. Им известно бессмертие. На примере Далай-Ламы можно ясно представить, как это происходит, <...> в то время как христианские проповедники утверждают, что причина страданий заключается в тех прегрешениях людей, а безгрешные смогут избежать страдания по высшей справедливости творца, монгольские ламы считают, что страдания испытывают люди за неправильные действия в прошлых жизнях» [Bergmann, 1805].

В контексте рассматриваемого вопроса следует отметить работу Н.И.Страхова «Нынешнее состояние калмыцкого народа с присовокуплением калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их веры, молитвы, нравоучительной повести, сказки, пословиц и песни Савардин» [Страхов Н.И., 1810, с. 74-87]. Данная книга содержит раздел «Присовокупление», состоящий из описания калмыцких традиций судопроизводства и законов, а также включает «Десять правил веры» калмыков и текст буддийской молитвы. Пребывая в Астраханской губернии в качестве пристава калмыцкого народа, Н. И. Страхов как писатель и этнограф не оставил без внимания сказочный фольклор калмыков, включив в издание на русском языке калмыцкую сказку «Левый глаз» о мудрой девушке Кооку и легенду «Водопад и дикий камень», жанр которой он определил как «нравоучительную повесть», в сюжете которой лама-отшельник дарует наставления и утешение впавшему в уныние хану.

Религиозно-культурные представления калмыков и их тесные взаимосвязи на уровне заимствования из буддийских письменных источников разнообразных сюжетов и мотивов в калмыцкую устную традицию достаточно ясно прослеживаются на примере цикла сказок «Сиддиту күр» («Волшебный мертвец»)³. Один из первых переводов этого цикла на русский язык был осуществлён ламой Галсаном Гомбоевым (1818–1863), преподававшим в Казанском Императорском университете монгольский и калмыцкий языки. В годы работы в университете он сотрудничал со многими русскими монголоведами, посещавшими калмыцкие степи. В 1856 году он был переведен на работу в Петербургский университет [Улымджиев Д.Б., 2012].

Сборник сказок «Сиддиту күр» («Волшебный мертвец»), более известный под названием «Двадцать пять рассказов Веталы», в переводе Галсана Гомбоева был опубликован в 1864 году с предисловием академика А. Шифнера в Этнографическом сборнике Российского географического общества [Этнографический сборник... Вып. VI, 1864, с. 1-102]. Отметим, что сюжеты всех сказок, входящих в сборник «Волшебный мертвец», были заимствованы калмыками, через Тибет из древнеиндийского сборника сказок, знатоками которого были тибетские и калмыцкие буддийские монахи. Герой сказок данного сборника царевич Амугуланг-Едлегчи должен на своих плечах принести чудесную ношу, «волшебного мертвеца», прославленному буддийскому наставнику, махасиддхе Нагарджуне, не произнося при этом ни единого слова; однако в пути «волшебный мертвец» рассказывает ему разные сказки и заканчивает их столь искусно, что с уст царевича невольно срывается какое-нибудь замечание; после чего «волшебный мертвец» испаряется и юному царевичу приходится идти за ним вновь.

Большой вклад в изучение калмыцкого языка и фольклора внёс известный монголовед, профессор Казанского и Петербургского университетов А. В. Попов (1808–1880). В 1838 году он был отправлен в научную и деловую

³ Название цикла сказок «Сиддиту күр» или «Седклин күр» в разных источниках переведено с калмыцкого на русский язык по-разному: «Волшебный мертвец», «Задушевный разговор», «Запомнившиеся двенадцать глав».

командировку в Саратовскую, Астраханскую и Кавказскую губернии. В этой поездке им был собран разнообразный материал, впоследствии ставший основой для изданной Императорским Казанским университетом в 1847 году «Грамматики калмыцкого языка». В качестве учебного материала А. В. Попов включил в данное издание также образцы калмыцкого устного народного творчества - сказки, легенды и пословицы [Раднаев В.Э., 2012]. В предисловии к зданию А. В. Попов отмечает стремление калмыков к изучению коренных догматов буддизма: «...чжунгары [калмыки - ред.: Менкеновой К. В.] часто имели перевес над своими единомышленниками: они как ближайшие соседи Тибета уже в XII столетии находились под священным знаменем буддизма, который ревностно тогда проповедовали тибетские ламы. Чжунгарские юноши во множестве стекались в Хлассу [Лхасу - ред.: Менкеновой К. В.] к престолу Далай Ламы для слушания коренных догматов веры, и увлеченные метафизическим учением Шакьямуни с жадностью приняли посвящение в духовное знание; более талантливые из них достигали здесь самых высших ступеней священства и по возвращении на родину не только управляли умами своего поколения, но приобретали сильное влияние и на прочие племена монголов» [Попов А.В., 1847].

В 1856 году для ознакомления с языком калмыков в Астраханскую и Ставропольскую губернии был командирован выпускник Казанского университета, адъютант Императорского Санкт-Петербургского университета К. Ф. Голстунский, обучавшийся калмыцкому и монгольскому языкам у А. В. Попова и Галсана Гомбоева. Стоит отметить, что профессор К. Ф. Голстунский практически все каникулярное время проводил один или со своими студентами в калмыцких степях. Часть собранного им ценнейшего фольклорного материала хранится в рукописном фонде Восточного факультета Петербургского университета [Чимитдоржиев Ш.Б., Голстунский К.Ф., 2012]. Им были записаны несколько песен эпоса «Джангар» и другие образцы калмыцкого устного народного творчества, в том числе калмыцкие сказки.

Фольклорные материалы, собранные К. Ф. Голстунским, стали основой для публикации в 1864 году сборника «Убуши-хун-тайджиин тууджи, народная калмыцкая поэма Джангара и Сиддиту кюриин туули», который включал в себя тринадцать сказок из цикла «Волшебный мертвец». Во всех тринадцати образцах сказок, зафиксированных К. Ф. Голстунским, буддийский лама-отшельник является одним из важных действующих лиц сказочного повествования.

Необходимо отметить, что сказки сборника «Волшебный мертвец», наряду с такими древнеиндийскими сборниками рассказов, как «Тридцать два рассказа львиного трона или история Арджи-Бурджи» и «Панчатантра», получили широкое распространение в своей усеченной форме среди всех монгольских народов, в том числе калмыков, что свидетельствует об их культурно-религиозных связях с Индией.

Известным собирателем и исследователем калмыцких сказок является русский востоковед и этнограф А. М. Позднеев (1851–1920). Он является автором около сотни научных трудов по различным вопросам монголоведения, китаеведения и маньчжуроведения.

В 1874 году А. М. Позднеев впервые в составе этнографической экспедиции, целью которой являлся поиск памятников устного народного творчества, посетил калмыцкие улусы. В ходе экспедиции в Малодербетовском, а также Ики- и Багацохуровском улусах им было записано несколько калмыцких сказок [ЗВОИРАО. Т. III, 1888, с. 374]. Сказки, собранные А. М. Позднеевым в 1888 году, были опубликованы в третьем томе «Записок восточного отделения императорского русского археологического общества» в типографии Императорской академии наук в Санкт-Петербурге. Сборник был издан под редакцией барона В. Р. Розена, объемом в 370 страниц с приложением из четырех таблиц. Сказки были опубликованы на *тодо бичиг* с переводом на русский язык. В конце сборника была помещена статья А. Н. Веселовского «Передовые калмыки на пути к Волге».

Необходимо отметить, что наиболее известной калмыцкой сказкой с вкраплениями буддийских религиозно-культовых элементов из публикации А. М. Позднеева является «Сказка про сына богача Манчжик зарлика и его мальчика работника», в которой маньчжи является главным персонажем, также в сказке присутствует упоминание о золотом сумэ и т.п. В сносках к этой сказке А. М. Позднеев поясняет, что «маньчжи – это низшая степень буддийского монашества, которая преподается обыкновенно в детском возрасте, а золотой сумэ-то буддийская курильня» [Позднеев А.М., 1888, с. 349 – 350].

В 1890 – 1892 годах известным калмыковедом И. И. Поповым среди донских калмыков были записаны сказки: «Ик арhta кеңклң бор богшадан тууль» («Об очень ловком и самодовольном воробье»), «Яшл» («Ясень»), «Яман» («Коза»), «Чон» («Волк»), «Адучнр» («Табунщики»), «Нойн» («Ной-он»), «Эмгд» («Старухи»), «Күүкд» («Дети»), «Мис» («Кошка»), среди которых особого внимания заслуживают сказки, где четко прослеживается буддийская тематика «Арлтана көвүн» («Сын Аралтана») и «Ном» («Молитва»).

Всего И. И. Поповым была зафиксирована пятьдесят одна сказка. В состав его коллекции вошли богатырские, волшебные, бытовые сказки и сказки о животных, а также кумулятивные сказки [Убушиева Д.В., 2017, с. 139-151]: «И. И. Попов, как отмечает Б. Б. Горяева, свободно владел калмыцким языком и старокалмыцкой письменностью, что позволяло ему самому записывать сказки на калмыцком языке и самостоятельно делать их переводы на русский язык» [Горяева Б.Б., 2011, с. 11].

В 1899 году в Астрахани калмыцким просветителем, переводчиком, этнографом Найманом Бадмаевым (годы жизни не известны, примерно вторая половина XIX – начало XX века) был опубликован «Сборник калмыцких сказок. На русском языке» по случаю 50-летия Астраханского Калмыцкого училища (6 декабря 1899г.) [Сборник калмыцких сказок, 1899]. В него включены переводы калмыцких народных сказок: «Три брата», «Старуха и старик»,

«Сын лошади» «Охотник Йистир», «Абгарыр-Абгай и жена», «Заяц и лев», «Старик и богатырь», «Богдо-Арши», «Хан Будай и сын его Кирюхэ» и др. К сожалению, в данном сборнике, как и во многих первых публикациях, отсутствует комментарий к текстам и сведения о том, каким образом сборник был подготовлен к печати, за исключением единственного примечания на первой странице «Напечатано с разрешения Г. [господина - ред.: Менкеновой К. В.] Начальника Астраханской губернии».

В 1904 году волжских калмыков с целью изучения калмыцкого фольклора в составе экспедиции, организованной Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии, вместе с известным собирателем калмыцкого фольклора А. Д. Рудневым (1878–1958), посетил известный финский лингвист и дипломат Г. Й. Рамстедт (1873–1950). В отличие от А. Д. Руднева, сосредоточившегося преимущественно на сборе калмыцких народных песен, в т.ч. молитвенных религиозных гимнов [Меняев Б.В., 2008], Г. Й. Рамстедт записал ряд оригинальных калмыцких сказок, в т.ч. «Йистр (Йистир)», «Ах-дү хурвн (Три брата)» и другие. За время путешествия в калмыцких степях исследователь собрал обширный фольклорный материал: 22 сказки, около 100 загадок, 200 пословиц, 40 народных песен. Кроме того, он «записал 20 фонограмм калмыцких мелодий, а также сделал множество фотографических снимков из жизни калмыков» [Отчет ..., 1904, с. 13].

Собранные Г. Й. Рамстедтом калмыцкие сказки были опубликованы им в транскрипции на латинице и в переводе на немецкий язык в двух частях. Он опубликовал сказки без названий, а поместил их под номерами. Калмыцкие сказки были опубликованы в двух частях. Первая часть, состоящая из 154 страниц и содержащая 18 сказок, вышла в свет в 1909 году [Kalmükischer..., 1909]. Вторую часть ученый планировал издать на следующий год, но она была опубликована только в 1919 году и содержала сказки под номерами 19 – 22 [Kalmükischer..., 1919]. Обе части калмыцких сказок вышли без предисловия. Г. Й. Рамстедт собирался опубликовать серию книг, посвященных калмыцкому фольклору: сказки, пословицы, поговорки, песни и эпические

сказания, а также собрать дополнительный материал по калмыцкому фольклору в последующих своих экспедициях к волжским калмыкам, однако это не удалось осуществить, поэтому фольклорные записи увидели свет в разрозненных изданиях (журнальном и книжном вариантах).

Персонажами некоторых сказок, записанных Г. Й. Рамstedтом, выступают буддийские божества и монахи, что имеет особую ценность в рамках данного исследования. Например, в сказке под порядковым номером 15 [калм.: «*Байн өвгнэ көвүн*»] упоминаются послушник буддийского монастыря-манджик (калм.: *Манжэ*), буддийский священнослужитель - лама (калм.: *лам*), канонизированный религиозный деятель и реформатор тибетского буддизма, основатель буддийской школы гелуг, получившей наиболее широкое распространение среди ойратов, лама Цонкапа (калм.: *Зуңква*), Далай-лама (калм.: *Дала-лам*) и Эрлиг номин хан. В сказке под порядковым номером 20 [калм.: *Мөсн Аавин Мөңкин Харин Чилдн*] упоминаются Будда Шакьямуни (калм.: *Бурхн Багш*), бодхисаттва Авалоки-тешвара (калм.: *Нүдвэр үзгч гегэн бурхн*), лама Цонкапа (калм.: *Зуңква*), Далай-лама (калм.: *Дала-лам*) и Эрлиг номин хан (калм.: *Эрлиг номин хан*) [Горяева Б.Б., 2015].

Необходимо также упомянуть работу признанного востоковеда В.Л. Котвича (1872-1944), специализировавшегося, главным образом, в области языков монгольской группы алтайской семьи. Он являлся участником ряда экспедиций в Калмыкию и Монголию, в которых собирал материал для исследования диалектов и говоров калмыцкого и монгольского языков, а также фольклорный материал. В 1905 году им был опубликован сборник «Калмыцкие загадки и пословицы». Также В. Л. Котвичем была собрана небольшая коллекция калмыцких сказок на старокалмыцкой письменности, которая хранится в архиве г. Кракова (Польша). Фотокопии архива сказок, собранных В. Л. Котвичем, были сделаны в 1968 году И. К. Илишкиным в городе Краков и в настоящее время хранятся в научном архиве КИГИ РАН (ф. 8, оп. 1, ед. хр) [Горяева Б.Б., 2011].

Неоценимый вклад в исследование калмыцкого фольклора внёс один из первых калмыцких учёных, выпускник Петербургского университета, ученик проф. В. Л. Котвича Номто (Ноха) Очиров (1886-1960), который считается основоположником собственной исследовательской школы калмыцкого фольклора. Широкую известность Номто Очирову принесла запись, осуществленная им в 1908 году у джангарчи Ээлян Овла и последующая публикация 10 песен калмыцкого героического эпоса «Джангар» [Борджанова (Басаногова) Т.Г., 2003, с. 82-85]. Однако деятельность Номто Очирова по собиранию калмыцкого устного народного творчества была намного более обширной и разносторонней. Так, в этнографической экспедиции 1909 года ему, помимо ряда песен и рассказов, преимущественно исторического содержания, удалось приобрести восемнадцать ценных рукописей религиозно-культового содержания («Волшебный мертвец», «Сокровищница драгоценных изречений Субхашита», «Наставления богдо Джибзун ламы», «История субургана Джарун Кашур», «Повесть о Бурхан бакши и бирмане» и др.) [Бадмаев А.В., 2006].

Согласно сведениям Б. Б. Горяевой, «<...> в Архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН хранится принадлежащий Н. Очирову оригинал рукописи «Материалов по устной литературе астраханских калмыков», (копия рукописи хранится в архиве КИГИ РАН). Рукопись «Материалов по устной литературе астраханских калмыков» состоит из двух частей: первая часть содержит образцы по дербетскому наречию, включающая в себя двенадцать сказок, вторая – по торгутскому включает одиннадцать сказок. Записи осуществлены на калмыцком языке в фонетической транскрипции» [Горяева Б. Б., 2011, с. 11].

В сказках, записанных Н. Очировым, особую роль занимают такие буддийские персонажи, как: *Ари лам* («Арш лама»), *Зуңква* («Цонкапа»), *Очр Вани* («Ваджрапани») и *Бурхн Багш* («Будда Шакьямуни»). В 2006 году вышеуказанная рукопись Н. Очирова была переведена на современный калмыц-

кий язык Б. А. Бичеевым и издана под названием «Мөңк дееж» («Живая старина») с предисловием, комментариями и указателями [Очиров Н.О., 2006].

В 1913 году известным историком и этнографом С. В. Фарфоровским (1878 – 1938) была опубликована книга «Фольклор калмыков в связи с их современной культурой и бытом», в нее были включены образцы фольклора калмыков Ставропольской губернии. В статье к сборнику С. Ф. Фарфоровский отмечает: «Калмыки Ставропольской губернии представляют собой один их любопытнейших, но малоисследованных народцев. В духовном творчестве их много своего, крайне оригинального...» [Фарфоровский С.В., 1913, с. 8]. Среди сказочных произведений, записанных С. В. Фарфоровским, в рамках данного исследования представляет интерес сказка «О калмыке Кепе и его жене», в которой культовым персонажам *Бакшин Гегену* («Светлейшему Будде») и буддийским монахам-гелюнгам отводится особая роль.

Следует отметить, что в дореволюционный период была проведена большая работа по сбору и публикации калмыцких народных сказок, в которых явно проступают буддийские мотивы, однако во многих публикациях отсутствуют сведения о самих знатоках калмыцких сказок, о месте фиксации материала, что затрудняет изучение характера и способов проникновения буддийской темы в устную традицию калмыков в то время.

Вскоре после Октябрьской революции, в 1922 году, известным монголоведом академиком Б. Я. Владимирцовым был переведён на русский язык сборник сказок «Сиддиту күр» («Волшебный мертвец»).

В отличие от предыдущих опубликованных переводов, Б. Юльга и ламы Г. Гомбоева, которые были сделаны с неполных рукописей, и в которых не хватало некоторых сказок, перевод академика Б. Я. Владимирцова был сделан с рукописи, приобретенной им «у одного ойратского князька из северо-западной Монголии». Данная рукопись позволила «ознакомиться с полным монгольским сборником «Двадцати пяти рассказов Веталы» [Волшебный мертвец, 1958, с. 11].

Исследователь калмыцкого фольклора М. Э. Джимгиров обращает внимание на то, что в предисловии к сборнику сказок «Сиддиту күр» («Волшебный мертвец») академик Б. Я. Владимирцов отмечает тесные культурные связи, существовавшие ранее между Индией и странами Востока и Запада: «Сказки Индии уходили и в народные массы, где часто превращались в любимые народные сказки, различные народные пересказы, видоизменялись и перемешивались...» [Джимгиров М.Э., 1970, с.10]

Академик Б. Я. Владимирцов (1884 – 1931) являлся учеником профессора Санкт-Петербургского университета В. Л. Котвича, как и известный калмыцкий учёный Номто Очиров. Впервые будущий академик Б. Я. Владимирцов посетил калмыцкие степи в составе фольклорной экспедиции в 1907 году. В 1917 году он посетил Большедербетовской улус Ставропольской губернии по приглашению местных жителей и прочёл лекции по грамматике калмыцкого языка и истории монгольской и калмыцкой литературы, а затем читал лекции в Астрахани.

Б. Я. Владимирцов писал о популярности различных индийских буддийских сборников среди монгольских народов. Их обнаруживали в различных местах Монголии, зафиксированы и устные пересказы отдельных индийских рассказов. Тем не менее, по его мнению, индийские рассказы и сказки не уничтожили национальную сказку, не отодвинули её на задний план. Например, калмыки, воспользовавшись рамками сборника «Волшебный мертвец», создали свой цикл «Седклин күр» («Душевный разговор») [Алпатов В.М., 2003, с. 15]. В 2002 году крупные литературоведческие работы академика Б. Я. Владимирцова, в частности, «Монголо-ойратский героический эпос», «Монгольский сборник рассказов из Панчатантра», перевод сказок «Волшебный мертвец», а также отдельные статьи по истории монгольской и ойратской народной литературы были переизданы Институтом востоковедения РАН в составе серии «Классики отечественного востоковедения». По мнению И. С. Надбитовой, «<...> 30-х годах XX века была проведена определенная работа по сбору фольклорного материала» [Надбитова И.С., 2006, с.

7]. В тот период сказки регулярно на систематической основе печатались в газетах и других периодических изданиях, в таких как «Сталинградская правда», «Ленинский путь», «Литературная газета» и др., а также включались в состав различных сборников и учебных пособий по калмыцкому языку и литературе.

В 1936 году научной экспедицией в составе профессора Б. К. Пашкова, доцента Б. Б. Бадмаева и аспиранта И. К. Илишкина были записаны образцы фольклора калмыков, в том числе и сказки. Часть материалов этой экспедиции, переложённая с латиницы на кириллицу И. К. Илишкиным, была подготовлена к печати и опубликована главным библиографом Калмыцкого института гуманитарных исследований (КИГИ РАН) П. Э. Алексеевой в «Вестнике института» [Илишкин И. К., 2001].

В 1936 году исследователем калмыцкого и донского фольклора И.И.Кравченко был издан сборник «Калмыцкие сказки» на русском языке под общей редакцией Анджура Пюрвеева [Калмыцкие сказки, 1936]. В сборник вошёл сводный текст «Семьдесят одна небылица», составленный И. И. Кравченко на основе нескольких вариантов произведения, а также пять сказок из сборника калмыцких сказок Наймана Бадмаева: сказка «Про сиротку Бош, у которого была свистун-стрела Тош», опубликованная в переводе А. М. Позднеева, пять сказок, зафиксированных в 1935 году У. Душаном от его матери Джиргал Душан в Долбанском улусе (бывшем Эркетеновском), сказка «О хане Цецене и его мудрой невестке», записанная от Л. Коляева (г. Элиста) и переведённая Н. Л. Нормаевым, еще две, записанные и переведённые Г. Шалбуровым. Сказки «Два обманщика» (запись и перевод Х. Сян-Бельгина) и «О том, почему у совы нет ноздрей» (запись Д. Бадмаева, перевод Л. Сангаева) были опубликованы в «Литературной газете» в 1935 году. Сказка «Как ленивый старик разбогател» была перепечатана из вышеупомянутой работы С. Фарфоровского.

Во вступительной статье к этому изданию И. И. Кравченко по вопросу религиозно-культурной тематики в калмыцком устном народном творчестве

отмечает: «Религиозные легенды посвящены таким темам, как происхождение праздника Цаган-сар, жизнь родоначальников известных духовных лиц, поверья о «белом старике», о том, почему нельзя убивать сайгаков и лебедей, о возникновении брака и др.»

В 1940 году выходит из печати книга «Народное творчество Калмыкии». Составитель И. И. Кравченко включил в сборник произведения различных жанров калмыцкого фольклора песни, эпос, сказки, легенды, пословицы и загадки. В комментариях он привел источники, из которых был взят тот или иной образец устного народного творчества калмыков, а также кем, от кого и когда он зафиксирован. Из тридцати пяти сказок, вошедших в эту книгу, три взяты из публикаций А. М. Позднеева, двенадцать были отобраны из сказок, записанных И. И. Поповым, девять – из «Сборника калмыцких сказок», изданного Найманом Бадмаевым. Три сказки были зафиксированы самим И. И. Кравченко, одна из которых представляет собой рассказ из вышеупомянутого сборника «Сиддиту күр» («Волшебный мертвец»), переведенного на русский язык Г. Гомбоевым, остальные сказки перепечатаны из периодических изданий. Поскольку книга «Народное творчество Калмыкии» [1940] состоит из образцов калмыцкого сказочного наследия, перепечатанных из разных источников, опубликованных преимущественно в дореволюционный период, это объясняет наличие в ней текстов религиозного характера.

В 1941 году тексты сказок, записанных студентами Астраханского педагогического техникума, писателями, поэтами и учителями калмыцкого языка, были опубликованы в сборнике «Хальмг фольклор» («Калмыцкий фольклор»), составленном Г. М. Леджиновым и Ц. О. Шалбуровым [Хальмг фольклор, 1941]. В этот сборник были включены не только сказки, но и другие произведения устного народного творчества калмыков (песни, благопожелания, легенды, пословицы, поговорки и загадки). Сказки, содержащие явные элементы религиозного содержания, в этом сборнике не обнаружены. По

известным идеологическим причинам они не включались в сборники, издававшиеся в советский период.

В период Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) и депортации калмыцкого народа, известной в официальных источниках сталинского периода под названием операция НКВД «Улусы», как одной из форм политических репрессий по национальному признаку, выразившейся в принудительной высылке из мест постоянного проживания этнических калмыков в 1943 – 1944 годах в климатически неблагоприятные регионы Урала, Сибири и Средней Азии, и затянувшейся вплоть до 1956 – 1957 гг., сбор, публикация и исследования калмыцкого фольклора стали невозможными.

Работа по сбору и публикации калмыцких народных сказок в советское время была возобновлена только после реабилитации калмыков и возвращения их на родину в 1956 – 1957 гг. В 1960 году была издана книга «Седклин кур» (в оригинале: «Седклин арвн хойр бөлг» - «Запомнившиеся двенадцать глав»), в которую вошли сказки, записанные фольклористами Б. Букшаевым и Л. Сангаевым у знатока калмыцких народных сказок М. Буринова в 1959 году. «Цикл сказок «Седклин арвн хойр бөлг» («Запомнившиеся двенадцать глав»), как отмечает Б. В. Эльбикова, <...> волшебного, богатырского и бытового содержания, в нем отсутствуют сказки о животных <...>, они занимательны, по идейному содержанию приближены к обыденной морали, свободны от буддийских заповедей, наполнены поэтико-стилевыми элементами, характерными для калмыцкой сказочной традиции» [Эльбикова Б.В., 2017, с. 33].

Стоит отметить, что собирателями калмыцких народных сказок в советский период двигало желание сохранить традиционную духовную культуру, что в определенной степени актуально и для современной фольклористики. Подобная мотивация, скорее всего, объясняет и то, что исследователи и собиратели советского периода стремились в большей степени зафиксировать образцы калмыцкого устного народного творчества, сохранить фольклор

и традиционную культуру калмыков и сделать их более доступными для широкой публики в рамках строгой цензуры.

Можно предположить, что решение вопроса сохранения и публикации сказочных произведений с религиозными сюжетами, мотивами и элементами в условиях цензуры и государственной политики Советского Союза под лозунгом «Религия – опиум для народа» для воспитания атеистического сознания было найдено посредством публикации большего количества калмыцких народных сказок сатирического характера, высмеивающих, прежде всего, представителей калмыцкой аристократии и духовенства.

В сборниках калмыцких народных сказок «Хальмг туульс. I хув» («Калмыцкие сказки. Том I»), [1961]; «Хальмг туульс. II боть» («Калмыцкие сказки. Том II»), [1968]; «Хальмг туульс. III боть» («Калмыцкие сказки. Том III»), [1972]; Тематический сборник № 4, Серия фольклора «Хальмг туульс. VI боть» («Калмыцкие сказки. Том VI»), [1974], наряду со сказками с некоторыми буддийскими сюжетами и мотивами в большем количестве присутствуют сатирические произведения, высмеивающие представителей духовенства и порицающие порочность высших кругов калмыцкого общества: «Заһсч» («Рыбак»), «Хатуч байн» («Жадный богач»), «Гендн гецл» («Бродячий монах-гецул»), «Кеедэ» («Кеедя»), «Уурта хан» («Злобный хан») и др.

Довольно смелым для своего времени представляется предисловие к тематическому сборнику «Хальмг туульс. VI боть» («Калмыцкие сказки. Том VI») [1974], в одном из абзацев, характеризующем цикл сказок «*Сидди кур*» («Волшебный мертвец»), отмечается, что калмыки получили буддийское знание из Тибета, а через него, познакомились и с литературным наследием Индии [Хальмг туульс, 1974]. Стоит отметить, что в предисловиях первых трех сборников калмыцких народных сказок, опубликованных в 1961-1972 гг., упоминания о буддизме отсутствуют.

Один из ведущих собирателей и исследователей калмыцкого фольклора советского периода М. Э. Джимгиров в предисловии к книге «О калмыцких народных сказках» критически оценивает религиозный контекст сказоч-

ных сюжетов и отрицает важность изучения религиозно-культовых аспектов калмыцких сказок: «В. И. Ленин не преуменьшал религиозности народа в классом обществе, писал о «громдном распространении в народных массах религиозных заблуждений <...> Марксистско-ленинская методология вооружила исследователей фольклора научным пониманием подлинной социальной сущности произведений устного народно-поэтического творчества, в которых буржуазная фольклористика замечала только «религиозные верования»» [Джимгиров М.Э., 1970, с. 3].

С распадом Советского Союза в 1991 году многие ощутили освобождение от давления прежних институтов власти. У людей с разными идеями и воззрениями появилась возможность свободного выражения своих религиозных приверженностей. Как отмечает О.Б. Христофорова, «произошла актуализация латентных мировоззренческих моделей» [Христофорова О.Б., 2010: 49].

Элементы религиозной культуры калмыков, оказавшие значительное влияние на формирование их национального мировоззрения и находившиеся под запретом в советское время, стали открытыми, что способствовало всплеску религиозной жизни в Калмыкии. Возрождение буддизма в последние три десятилетия среди калмыков подпитывает интерес к традиционной культуре, обрядовой практике и буддийской философии. В Калмыкию стали активно приглашать особо почитаемых в народе духовных наставников (*хубилганы*) с пастырскими визитами: XIV Далай-лама, IX Богдо Гегян, Бакула Ринпоче, Сопа Ринпоче, Ело Ринпоче и многие другие.

Встречи с выдающимися буддийскими духовными наставниками, их учения способствовали восстановлению традиции комментирования буддийских канонических произведений с использованием фольклорных произведений (притчи, сказки, легенды, предания). Буддийские канонические сакральные наставления представителей духовенства способствовали восстановлению в народной памяти схожих по сюжету калмыцких сказок религиозного содержания. Благоприятным обстоятельством для дальнейшей трансляции в

народной среде сказочных религиозно-культурных нарративов, услышанных от высоких лам, стали массовые мероприятия, связанные с возведением новых культовых объектов (*субурганы, хурулы* и др.) [Бакаева Э.П., 2004, 2012; Митиров А. Г., 2008, Кукеев А.Г., 2010] и созданием религиозных общин.

Для калмыцких собирателей и исследователей калмыцкого фольклора постсоветский период стал временем, когда появилось больше возможностей для фиксации, публикации фольклорных нарративов религиозно-культурного содержания и их научного осмысления.

В 1995 году был опубликован сборник сказок «Алтин зүн-темин» («Золотая игла: сказки»). В данное издание вошли богатырские и волшебные сказки, записанные 1930 – 1990 гг. от матери, бабушки Э. К. Лиджиева и его знакомых знатоков фольклора в северных районах Малодербетовского района. Как отмечается в предисловии к данному сборнику, идея публикации песен «Джангара» и богатырских сказок возникла у Э. К. Лиджиева еще в 1930-е гг., но в советское время он не смог получить поддержку, поэтому идея публикации была отложена на долгий срок. В предисловии также отмечается, что в послевоенные годы он увлекся чтением калмыцких сказок, опубликованных в различных сборниках. Перечитав все сказки, Э. К. Лиджиев обнаружил среди них многих из известных ему сказок, что подстегнуло его к изданию сказок из своего репертуара и других коллекций [Алтин зүн-темин, 1995]. Примечательно, что во всех тридцати сказках изданного им сборника присутствуют буддийские сюжеты, мотивы, либо отдельные элементы, связанные с религиозными представлениями калмыков, что, вероятно, было основной причиной того, что эти сказки не были опубликованы в советский период.

Представляет интерес серия книг «Өвкнрин зөөр» («Сокровище предков»), в которую включены самобытные фольклорные материалы, зафиксированные в 1960 – 1970 гг. на территории Калмыцкой АССР и вышедшие в свет только лишь в постсоветский период, благодаря работе научных сотрудников Калмыцкого научного центра РАН: «Буутан Санжин туульс» («Сказки

Санджи Бутаева») [2008], «Алти чеежтэ келмрч» («Хранитель мудрости народной Шаня Боктаев») [2010], «Т. С. Тягинован амн үгин көрнэгэс» («Фольклорные материалы из репертуара Т. С. Тягиновой») [2011], «Герлтсн сувсн» («Сияющая жемчужина. Фольклорные материалы, собранные Б. М. Санджиевой») [2014]. Каждая книга серии фольклорных материалов «Өвкнрин зөөр» («Сокровище предков»), включает в себя аутентичные материалы, в том числе сказки, в которых заметно влияние буддийской культуры на сказочную традицию калмыков.

Исследованию композиционно-стилевых элементов калмыцких богатырских сказок посвящена монография В. Т. Сарангова «Поэтика и стиль калмыцкой богатырской сказки» [Сарангов В.Т., 2015]. Автор исследовал сюжетно-композиционное строение богатырских сказок, проанализировал сходства и различия в художественно-поэтической традиции богатырских сказок на калмыцком, ойратском, халха-монгольском и бурятском эпическом фоне.

Религиозно-культурные элементы калмыцких богатырских сказок отмечены В. Т. Саранговым в рамках рассмотрения роли мотива наречения в эпической биографии богатыря, зачастую реализуемого в сказочном повествовании посредством обращения за именем к буддийскому священнослужителю. Сарангов В. Т. обращает внимание на сказку «Нээмн зун наста Намжл Улан өвгн долан зун наста Додин Герл эмгтэ» («Восьмисотлетний старик Намджил Улан с семисотлетней старухой Додин Герел»), где юный богатырь по совету родителей отправляется к Арши Ики ламе за именем для себя и своего коня [Сарангов В.Т., 2015]. В своей монографии В. Т. Сарангов также подчеркивает магический характер обряда побратимства в калмыцких богатырских сказках, который включает в себя взаимную клятву, совместную трапезу, пролезание под тетивой, лизание острия меча, а также обмен талисманами божеств буддийского пантеона.

Мотив побратимства ранее, в 1923 г., был рассмотрен Б. Я. Владимировым на примере монголо-ойратских эпических сказаний «Бум-Эрдэни» и

«Дайни-Кюрюль»: «Дали они друг другу взаимные клятвы, обменялись подарками быстрыми, как молния, белыми стрелами, поели, захватывая ртами один кусок вкусной пищи; обменялись они затем изображениями Махакала, которые находились на их челах, обменялись они изображениями Ваджарадара, которые были у них на макушках; стали они братьями на все свои перерождения; обменялись они изображениями Дзонкавы, которые находились у них на темени, стали они братьями на сотни перерождений...» [Владимирцов Б.Я., 1923, с. 76].

Исследованию сюжетного состава и поэтико-стилевых особенностей калмыцкой волшебной сказки посвящена работа Б. Б. Горяевой «Калмыцкая волшебная сказка: сюжетный состав и поэтико-стилевая система», опубликованная в 2011 г. В заключении Б. Б. Горяева отмечает: «Этническая картина мира калмыков складывалась в древнюю эпоху в определенном природном окружении и специфических условиях кочевой культуры, что не могло не найти своего отражения в фольклорной традиции народа. Это во многом сказалось на переосмыслении содержания сборников обрамленных сказок, пришедших из индобуддийской литературы на основе своей культурной традиции. <...> При этом книжные сюжеты восприняты согласно эстетике народных сказок: переосмыслены или замещены непонятные мотивы, образы и реалии, литературные сюжеты обрели стабильные поэтические структуры, характерные для сказочной традиции калмыцкого народа» [Горяева Б. Б., 2011, с. 105].

В заключении своей работы, посвященной изучению сюжетов, образов и стиливых особенностей калмыцких волшебных сказок, И. С. Надбитова отмечает: «Буддийские элементы часто встречаются в сказочном эпосе – это названия буддийского пантеона, священные молитвы, компоненты буддийской космологии» [Надбитова И. С., 2006].

В 2018 году была опубликована работа под названием «Хуучн үгд худл уга. Кеерин хураңһу материал» («Истина древней словесности. Коллекция экспедиционных материалов»). В нее включены образцы калмыцкого устно-

го народного творчества (эпос, сказки, легенды, предания, устные истории, песни, благопожелания и т.д.), описания традиционных обрядов и ритуалов, а также другие материалы, собранные на территории Республики Калмыкия во время комплексных экспедиций (2012-2018 гг.), под руководством известного исследователя калмыцкого фольклора Е. Э. Хабуновой. Во вступительной статье Е. Э. Хабунова отмечает, что «...зафиксированный в полевых условиях материал отражает современное состояние калмыцкой устной традиции во всех её проявлениях» [Хуучн үгд..., 2018, с. 5]. Включенные в издание калмыцкие сказки: «Бадамч хаана туск тууль» («Сказка о хане Бадамчи»), «Заясн заян» («Предсказанная судьба»), «Хальмгин арвн тавнд юнгад сар нилхин чирэ үзүлнэ?» («Почему на пятнадцатый лунный день у луны лицо младенца»), «Окн Тенгр» («Окон Тенгри») и другие наглядно отражают степень бытования калмыцкой народной сказки в настоящее время и степень сохранности в сказочном повествовании религиозно-культурных элементов буддизма. Примечательно, что в данном сборнике имеется целый раздел под названием «Бурхн-шажн» («Буддизм»), в котором представлены собранные в 2012-2018 гг. уникальные устные рассказы о буддийских божествах, воспоминания о калмыцких буддийских монастырях, священнослужителях, буддийской литературе и ритуальной практике.

В рамках исследования историографии сбора и публикации калмыцких народных сказок следует отметить, что сказки религиозно-культурного содержания с явными буддийскими сюжетами, мотивами и элементами в большей части публиковались в досоветский и постсоветский период в сборниках, составленных первыми собирателями и исследователями калмыцкого фольклора.

Издания советского периода характеризуются малочисленностью и выборочностью публикуемого материала: предпочтение отдается сказкам сатирического характера, произведениям, высмеивающим «пороки» религии и духовенства. В сборниках, содержащих переводы калмыцких ска-

зок на русский язык, заметна редаKTура, исключившая фрагменты с религиозной мотивацией.

Постсоветский период истории характеризуется процессом возрождения буддизма в калмыцком обществе, возросшим интересом к народным традициям и духовному наследию предков. После многолетнего периода фактического запрета на религию, у калмыков появилась возможность открыто выражать свои религиозные чувства, отправлять духовную практику и возводить культовые объекты, что находит свое отражение в устной традиции.

Для собирателей и исследователей калмыцкого фольклора этот период стал временем возникновения больших возможностей для фиксации и изучения материалов, связанных с буддизмом, что выражается не только в увеличении количества публикаций фольклорных текстов религиозно-культового содержания, но и в попытках их научного осмысления.

Глава II. Устная версия жизнеописания Будды Шакьямуни в калмыцком сказочном фольклоре

За многовековую историю буддизма было создано и сохранено огромное количество не только канонической литературы, но и фольклорных произведений о Будде Шакьямуни. Многочисленные описания чудесных явлений о Будде в сутрах стали благоприятной почвой для появления и распространения устных рассказов о деяниях Будды и адаптации сюжетов и мотивов буддийских сочинений («Заветная звезда», «Святая истина», «Наставления правителю Раджагрихи», «Искушение Будды», «Красавица Амрапали», «Лодка» «Будда и брахман» и т.д.) в фольклорной среде калмыков-буддистов.

Значительное количество сказочных произведений по мотивам жизнеописания Будды существуют в Тибете, некоторые из них были переведены и опубликованы на английском языке в сборнике сказок «Три мальчика» и другие буддийские сказки из Тибета», такие как «Стойкий попугай», «Три мальчика», «Цветущее дерево», «Великий Бык Радости» [The three boys: and other buddhist folktales from Tibet, 2007].

Экспедиционные материалы, собранные в Калмыкии за последние десятилетия, показывают, что устные повествовательные нарративы о биографии Будды Шакьямуни самими информантами называются *тууль* «сказка». Как правило, они начинают свой рассказ с инициальной формулы *кезэнэ бээж* «давным-давно это было» и завершают повествование формулой *амрад жирһэд бээв* «стали жить счастливо», характерной для калмыцкого сказочного фольклора. Эти и другие признаки устной версии жизнеописания Будды Шакьямуни, которые будут рассмотрены далее, побудили к включению устных повествовательных нарративов, названных информантами *тууль*, в наше исследование.

В данной главе исследуется проблема художественной интерпретации божественных деяний главного персонажа буддийского пантеона - Будды Шакьямуни в калмыцкой сказочной традиции.

2.1. Культ Будды Шакьямуни в калмыцкой устной традиции

Исторический Будда Шакьямуни являлся реальным историческим лицом. Сиддхартха Гаутама Шакьямуни (также известный как Будда – «пробужденный»).

Относительно датировок его жизни существует несколько версий. Исследователь буддийского канона В. П. Андросов пишет, что самые ранние буддийские исторические источники появились в Шри-Ланке уже в IV–V веках. Они легли в основу южной традиции датировок, согласно которой Будда родился в 623 г. и ушел в нирвану в 543 г. до н.э.

В северной тибето-монгольской традиции по этому вопросу имеются большие разногласия, поскольку в литературе упоминается несколько различных дат ухода Шакьямуни в нирвану – от 2422 до 546 г. до н.э. [Будда Шакьямуни..., 2001, с. 15-16].

Известный немецкий буддолог Хайнц Бехерт утверждает, что наиболее достоверной является датировка нирваны между 400 и 360 гг. до н.э. [Bechert, 2000, с. 182-183].

Рационально-исторических взглядов относительно жизнеописания Будды Шакьямуни придерживался отечественный историк и философ А.В. Кожевников, который писал: «<...> было бы ошибкой не усматривать в них никаких исторических основ, считать их всецело за фикцию. С одной стороны, обилие этих сказаний и наличие их в различных странах буддийского мира, а с другой - совпадение в главных чертах их содержания, несмотря на все разнообразие добавочных подробностей, создает уже вероятность реальной основы, лежащей в корнях этих сказаний, вероятность исторического зерна, сокрытого под яркими цветами облекающей его фантазии» [Кожевников В.А., 1911 Т. I, с. 169].

Хотя в буддологии признан факт существования Будды Шакьямуни как реальной исторической личности, однако в отношении его жизнеописания

существует множество теорий мифологической и рационально-исторической школ. Эм. Сенар придерживался мнения о том, что жизнеописание Шакьямуни – это мифологическое произведение: «Легенда о Будде не изображает нам действительную его жизнь <...> Это – эпическое прославление известного мифологического и божественного типа, закрепленное народным почтением <...>» [Senart E., 1882, Т. XII-XIII, с. 437-438].

Первое подробное жизнеописание Будды Шакьямуни появилось в буддийских поэтических сочинениях конца II века до н.э., например, в тексте сутры «Великие материи» (санскр.: *Mahavastu Sutra*). В этом источнике, который не включён в «Три корзины» (санскр.: *Tripitaka*), то есть в три собрания учений Будды, впервые упоминается о том, что Будда был принцем в царской семье.

Самым известным жизнеописанием Будды Шакьямуни из числа канонических источников является сутра «Деяния Будды» (санскр.: *Buddhacarita*), написанная в I веке н.э. знаменитым буддийским поэтом и проповедником Ашвагхоши. В ней жизнь Будды показана на фоне судеб людей с их благородными и недостойными поступками, настроениями и страстями [Ашвагхоша. Жизнь Будды, 1913].

К ранним текстам канонического жизнеописания Будды Шакьямуни относится сутра «Лалитавистара» (санскр.: *Lalitavistara*, «Пространное повествование о прелести [жизни и Слова Будды]»), написанная на санскрите. Данная сутра состоит из двадцати семи глав, в которых излагаются чудесные легенды о Будде Шакьямуни, начиная с его пребывания бодхисаттвой на небе Тушита, намеревающегося спуститься на землю, чтобы быть рожденным царицей Майей, и завершая его первой проповедью брахманам в Сарнатхе. Сутра полна описаниями знамений, чудесных явлений, сверхъестественного зачатия героя (вошедшего во чрево своей будущей матери через бок в облике белого слона, увиденного ею во сне). В изображаемых в сутре событиях принимают активное участие боги различных небес буддийской вселенной и так далее.

По утверждению исследователя ойратских письменных памятников и философии буддизма Б. А. Бичеева, жизнеописание Будды имело довольно сильное воздействие на калмыков: «Биографию Будды большинство верующих воспринимали сквозь призму канонизированных буддизмом двенадцати деяний, которые нашли свое отражение в буддийской живописи и литературе» [Мөңк дееж, 2006, с. 20]. Активное бытование ойратской версии жизнеописания Будды Шакьямуни и биографий *намтаров* других буддийских учителей среди калмыков создали благоприятную среду для проникновения отдельных мотивов и образов в сюжетную ткань калмыцких сказок.

Религиозно-культурные представления калмыков, связанные с официальным принятием буддизма, привели к процессу идеализации образа Будды Шакьямуни, других божеств буддийского пантеона, буддийских этических ценностей, философско-религиозных воззрений не только среди духовенства, но и простого народа. Так идеи и образы буддийских канонических сочинений, облекаясь в формы, доступные широкой массе, активно проникли во все сферы устного народного творчества.

Исследователь современного состояния фольклорного наследия бурят Б.-Х. Б. Цыбикова отмечает: «При научном определении специфики жанра немаловажное значение имеет то, как сам народ именуется свои повествования» [Цыбикова Б.-Х. Б., 2020, с. 424-437].

Особое внимание стоит уделить тому факту, что калмыцкие сказочники (*туульчи*) определяют большинство фольклорных нарративов о Будде Шакьямуни как *тууль* «сказка». В отношении их жанровой принадлежности М.Э.Джимгиров писал: «О самом Будде, впрочем, нигде не упоминается в народных рассказах, потому что калмыцкий народ почти ничего не знает о нем, и притчи его принимает за сказки, примешивает к ним свои собственные и заимствованные» [Джимгиров М.Э., 1970, с. 19]

Британский теолог и историк религии Уильям Робертсон Смит считал, что Будда Шакьямуни своего рода архетипическая фигура: «Огромное количество притч, повествующих о многочисленных перерождениях и деяниях

Будды, служило наглядным примером для всех верующих. Учителем жизни Будда был для людей не только учением своим, а и всей своей жизнью [Робертсон С., 1996, с. 306].

Калмыцкий текст «Двенадцати деяний Будды Шакьямуни» («Бурхн Багшин арвн хойр зокал»), в отличие от тибетских текстов, представляет собой краткое изложение иконографической версии. В калмыцкую версию, которая состоит из семи страниц, включены ключевые эпизоды классического сюжета о принце, который, обладая всеми привилегиями своего происхождения, все же покидает отчий дом ради спасения страдающих существ сансары, и по силе своего эмоционально-психологического воздействия вполне сравнима с образцами калмыцкого устного народного творчества.

В сознании калмыцкого народа идеи данного письменного памятника соотносились со смыслом клятвы эпических богатырей на верность общенациональным идеям, а обеты мирян-буддистов, направленные на служение вере, требующие от них стать буддами ради пользы всех живых существ, обретали устойчивые формы и в виде поэтических формул включались в фольклорные произведения.

В калмыцких народных сказках присутствует множество разнообразных персонажей, которые тем или иным образом отражают религиозно-культурные представления калмыков: бурханы, духи воды и земли, тенгрии, шулмусы и т.д. Эти персонажи связаны как с архаичными добуддийскими культами и верованиями, так и с буддизмом.

Во многих калмыцких сказках, таких как «Арж Бурж хан» («Хан Арджи Бурджи»), «Бурхн Багш» («Будда Шакьямуни»), «Шакья-муни» («Шакьямуни»), «Улада Мергн» («Улада Мерген»), «Цаһан Сар» («Белый месяц»), «Цецн көвүн» («Мудрый юноша»), «Найн тоха Мээрд бурхн» («Будда Майтрея [находящийся в] девяносто локтях»), «Бурхн Багш хан Нэрд шовун хойр» («Будда Шакьямуни и хан Гаруда») встречаются персонажи буддийского пантеона: Будда Шакьямуни, Будда Майтрея, Зеленая Тара,

Белая Тара, Гаруда, Ямантака, Махакала, Ваджрапани. Имена персонажей буддийского пантеона, а также других культовых и демонических персонажей в фольклорных нарративах отличаются вариативностью, характерной для устной традиции. В этой связи в данной работе они будут обозначены в том виде, в котором они представлены в оригинальных источниках.

Академик Б. Я. Владимирцов отмечал, что не только духовенство, но и народ проявляли большой интерес к буддийским произведениям [Владимирцов Б. Я., 1923], которые распространялись в виде устных рассказов, песен-гимнов, легенд, сказок, преданий и в других жанрах калмыцкого фольклора. Такое тесное взаимодействие устной и письменной традиций способствовало появлению адаптированных устных рассказов религиозного (буддийского) содержания.

Проникновение буддийских персонажей в фольклорную сферу и дальнейшее усиление их роли в общественном сознании связано с принятием буддизма калмыками в XVII в. Распространение буддизма, внедрение буддийских духовных ценностей в широкие массы способствовали появлению фольклорных произведений, восхваляющих, три буддийские драгоценности *хурви эрднь*: Будду (калм.: *Бурхн Багш*), его Учение (Дхарму, калм.: *Бурхн Багшин ном*) и святую монашескую общину (Сангху, калм.: *Бурхн Багшин хувргуд*⁴), считающихся основой для принятия буддизма.

По мнению исследователя калмыцкого народного эпического творчества и обрядовой поэзии Е. Э. Хабуновой, мотив поклонения и восхваления трех драгоценностей был явно выражен в песнях-гимнах (калм.: *шастир дуд/частр дуд*), которые в основном исполнялись в буддийских монастырях по случаю благополучного возвращения паломников и завершения религиозных обрядов, буддийских праздников и т.д. [Хабунова Е.Э., 1998].

В дальнейшем гимнические песни с буддийскими мотивами стали популярными не только в местах сосредоточения буддийских храмов и монастырей, но и среди мирян, стремящихся следовать учению Будды, возлагав-

⁴ *Бурсан, бурсан хувраг хуучир* – «буддийское духовенство», «буддийская община».

ших надежду на него, связывающих свое благополучие с исповедуемой религией и ламами. Почитание и восхваление учения Будды и священнослужителей отражается в калмыцких религиозных песнях из цикла «Гимн ойратов»:

Шажн ламин шүтэднднь

Шамдэж одад мөргий.

Бумб сээхн аршаһинь

Бум күцэж аршалэж,

Буйн килнц хойриг

Бурхдын гегэн ээлдтхэ.

«Святыням религии, ламам

Поспешим поклониться.

Прекрасной святой водой

Исцелимся, совершая обряд.

О наших грехах и добродетелях

Пусть предскажут светлейшие бурханы [Будды]» (перевод Хабуновой Е. Э.), [Хабунова Е.Э., 1998, с. 15-16].

Известный лингвист и исследователь древних религиозных текстов В.Н. Топоров отмечает, что распространение письменных и устных произведений происходило для того, чтобы «воспитать в людях религиозность и почитание Трех Драгоценностей, помочь им избавиться от несправедливых представлений, наставить их на путь истинного спасения» [Топоров В.Н., 2003, с. 35]

В сказочной традиции калмыков так же, как и в обрядовой поэзии, нашло свое отражение почитание трёх драгоценностей буддизма – *хурви эрднь*. В сказках, как правило, Будда и сангха в лице отдельных членов монашеской общины выступают в качестве чудесных помощников или других персонажей. Но образ сангхи – монашеской общины как целостное явление в рассмотренных нами сказках не встречается. Основные заповеди буддизма в анализируемых сказках выражаются в форме наставлений и

советов, которые в контексте сказочного повествования передаются посредством иносказаний:

Эн учрар инэсн чирэд хэлэсн цагла бичэ эндүртн, талдан күүг сэгнэр шинжлтн. Эср-хажр юмнд зүтклго, чик йовдлд зүтктн. Шар шажсна йосар, Бурхн Багшин номар жсирһжэ бээтн [Хуучн үгд..., 2018, с. 60-61] «Не ошибитесь, глядя в смеющееся лицо, изучайте внимательно чужого человека. Не доверяйте искаженному, доверяйте проверенному [действию]. [Живите] соответственно традиции желтошапочников, живите счастливо, следуя Учению Будды».

Семантика метафоры *инэсн чирэ* (букв.: ‘смеющееся лицо’) в сказочной традиции является многозначной. [Пропп В.Я., 1969, Ефимова Е.С., 1997], она передает ситуацию, при которой скрывается истинное положение дел или человек скрывает свои настоящие *нааран хэлэһэд - инэһэд, цааран хэлэһэд – уулад* «посмотрит в лицо – смеется, отвернется – плачет».

Как справедливо отмечает Д. А. Носов, в калмыцком фольклоре данный мотив выражает чувства персонажа, близкого по сюжету сказочного повествования к своей кончине: «<...> персонаж, которому предстоит погибнуть, выражает свои чувства то через смех, то через плач», а также через веру в способность смеха возвращать к жизни [Носов Д.А., 2014, с. 76-82].

В контексте сказочных нарративов религиозного содержания метафора *инэсн чирэ* (букв.: ‘смеющееся лицо’) отражает идею учения Будды об аналитическом подходе к вере, т.е. непринятию на веру всего, что исходит из уст улыбающегося, лукавого человека, который может ввести человека в заблуждение. В противоположность этому искренняя улыбка Будды символизирует бескорыстную любовь, благожелательность, мудрость и желание помочь всем без исключения живым существам обрести истинное счастье.

Тачах бурхн чамд мөргн сөгдмү!

Таалх бурхнд мөргн сөгдмү!

Байсх бурхн чамд сөгдмү!

Сеңгх бурхнд мөргн сөгдмү!

Мишах бурхн чамд сөгдмү!

Инах бурхнд мөргн сөгдмү!

Бурхна мөн зэрлг чамд сөгдмү!

Бурхна седклд мөргн сөгдмү! [Сазыкин А.Г., 2003, с. 73-82].

«Кланяюсь, простираясь пред тобой, желание будды [привести существ к пробуждению],

Кланяюсь, простираясь пред тобой, добросердечие будды,

Кланяюсь, простираясь пред тобой, радость будды,

Кланяюсь, простираясь пред тобой, аромату будды,

Кланяюсь, простираясь пред тобой, улыбка будды,

Кланяюсь, простираясь пред тобой, смех будды,

Кланяюсь, простираясь пред тобой, изречение будды,

Кланяюсь, простираясь пред тобой, сознание будды».

(Здесь и далее перевод наш – К.М.).

Вера калмыков в то, что Будда Шакьямуни обладает всеми превосходными качествами, обуславливает его особое место в сказочном фольклоре. В исследуемых калмыцких народных сказках основатель буддизма Будда Шакьямуни часто упоминается под именем *Бурхн Багш*, что в переводе на русский язык означает «будда-наставник» либо «будда-учитель»:

Бурхн Багш сансн санаһинь тааһад медэд, келв: «үнэр йовсн күн үклэс хольжх [Хуучн үгд..., 2018, с. 61-62] «Будда Шакьямуни, разгадав её мысли, сказал: «Праведный человек избежит смерти»».

Тегэд цуг мана хальмгуд Бурхн Багшд мөргжэ зальврв [Хуучн үгд..., 2018, с. 59] «Тогда все калмыки, поклонившись, обратились с мольбой к Будде Шакьямуни».

Упоминания имен Будды в калмыцких сказках встречается в разном звучании, но, в отличие от письменных источников, не отличаются многообразием. Если в буддийских сочинениях имя Будды «Истинносуший», «Достойный нирваны» (Архат), «Благодатный» (Бхагават), «Учитель» (Гуру), «Шакьямуни», «Шакьяпутра» (Сын рода Шакьев), «Сиддхарта Гаутама» (его

имя в качестве царевича), «Махавира» (Великий герой), «Сугата» (Существующий ради добра) и т.д. [Андросов В.П., 2001], то в фольклорных нарративах Будда Шакьямуни представлен как культовый персонаж, в калмыцких сказках отмечается определенная устойчивость теонимов Бурхн Багш «Будда Учитель» и Шакьямуни бурхн «Будда Шакьямуни», актуализирующих, прежде всего, сакральность фигуры Будды Шакьямуни для калмыков-буддистов.

В некоторых калмыцких сказках к устойчивому сочетанию Бурхн Багш «Будда Учитель» добавляется слово *гегэн* «светлость»:

Нег цагин аңхунд Бурхн Багшин (Бурхн Багш – ред.: Менкеновой К.В.)-гегэн гидг бааж [Записано от Кермен Буратаевны Мучкаевой, 1914 г.р. пос. Ики-Чонос Целинного района Республики Калмыкия Менкеновой К. В. в 2013 г. Архив МНЦ] «В некие благодатные времена жил был светлейший Будда-наставник».

Теоним *гегэн* в устной речи калмыков обозначает высший сан буддийского духовенства и переводится как «свет», «светлый», «светлость», «светлейший» [Калмыцко-русский словарь, 1977, с. 134].

Академик Б. Я. Владимирцов слово *багши* относит к числу буддийских терминов уйгурского происхождения, занесенных к монгольским народам задолго до принятия буддизма: монг.: *бакши* – «учитель веры» очень распространенное среди монголов слово – уйг.: *бахši* (*бакшы*) [Владимирцов Б.Я., 2005, с. 39, 41].

Автор ряда фундаментальных теоретических трудов по фольклору, в том числе по фольклору монгольских народов С. Ю. Неклюдов, анализируя теоним *бурхан* отмечает: «У монголов “бурхан” – это Будда Шакьямуни (Шигэмуни, Шагджатуб, тиб. Sha kya thub pa, бур. Шибэгэни-бурхан), чаще именуемый Бурхан-бакши; название особого состояния, достигнутого в результате многих перерождений и духовных подвигов; обозначение любого буддийского божества (понимаемого как буддийское божество), а также вообще всякого бога и его сакрализованного изображения, наконец, всякого

объекта, окруженного религиозным почитанием. Соответственно, в обыденном сознании данный термин используется преимущественно для выражения именно буддийских понятий» [Неклюдов С.Ю., 2019, с. 294 – 295].

Подтверждение данного тезиса мы находим в калмыцких народных сказках:

Нег цагин аңхунд Бурхн Багшин-гегэн гидг бээж. Хальмг номта эмтн кевтан иткдг [Записано от Кермен Буратаевны Мучкаевой, 1914 г.р. пос. Ики-Чонос Целинного района Республики Калмыкия Менкеновой К. В. в 2013 г. Архив МНЦ] «Однажды в благодатные времена жил был светлейший Будда-наставник. Верили [в него] все [религиозно] просвещённые калмыки».

Эпитет *Будда-наставник* (учитель) используется по отношению к Будде Шакьямуни как в древних буддийских философских трактатах, так и в молитвах-обращениях к нему. Например, в «Тройной непрерывной молитве» (тиб.: *rgyun chags gsum pa*) Будда Шакьямуни описывается как сугата, знаток мира, обладатель знания и святости, кормчий, укрощающий существ, а также как несравненный учитель богов и людей [Тексты для ежедневных практик, 2016, с. 13].

Единичный случай упоминания теонима *Гаутама* (калм.: *Гайтам*) по отношению к Будде Шакьямуни в сказочном повествовании был зафиксирован в ходе фольклорно-этнографической экспедиции 2015 года в Малодербетовском районе Республики Калмыкия, когда информант Надбит Убушиев (1926 г.р.) назвал Будду Шакьямуни *Гайтам*:

Тегэд олн эмтнд дегд тус күрэд, тегэд Бурхн Багш – олн эмтн өгсн нер, бийиннь нер биш. Бийнь нер – Гайтам [Записано от Надбита Убушиевича Убушиева, 1926 г.р. пос. Зурган Малодербетовского района Республики Калмыкия Хабуновой Е. Э., Убушиевой Б. Э., Гедеевой Д. Б. в 2014 г. Архив МНЦ] «Так принесшего пользу всем живым существам люди стали нарекать Бурхан Багши, это не его [настоящее] имя. Его имя – *Гайтам* (Гаутама)»

Следует отметить, что повествовательные нарративы, связанные с именем Будды и духовных лиц, в основном, были зафиксированы нами близ

мест, где находились разрушенные в советское время известные буддийские монастыри. Варианты сказки «Бурхн Багш» («Будда Учитель») были записаны в пос. Зурган Малодербетовского района от *туульчи* Н. У. Убушиева, родственники которого в дореволюционное время обучались в буддийском монастыре Дунду-хуруле; пос. Ики-Чонос Целинного района от *туульчи* К. Б. Мучкаевой и Л. С. Цеденовой, чьи родственники являлись монахами-*гелюнг*ами высшей философской школы Цаннид Чойра («Чёёря-хурул»). Можно предположить, что калмыцкие монахи, обучавшиеся или служившие в буддийских монастырях, слышали не сказки, а непосредственно жизнеописание Будды, переведенное на калмыцкий язык. Однако для того, чтобы приобщить к ценностям буддизма простой народ, а также передать свои знания детям и молодежи, пересказывали их в более упрощенной и лаконичной форме, украшая свой рассказ знакомыми им с детских лет элементами и формулами калмыцких народных сказок. Возможно, такая форма передачи знаний о жизни Будды мирянам была удобной и безопасной в период гонений на религию, запрета на деятельность буддийской общины и отправление религиозных обрядов верующими.

Можно предположить, что компиляция сюжетного инварианта многочисленных письменных жизнеописаний Будды Шакьямуни и устных рассказов о Будде способствовали формированию сюжетной основы калмыцких сказок о деяниях Будды.

Устные нарративы, услышанные от старшего поколения под видом *тууль* – народных сказок, закрепились в сознании калмыков под этим же названием. Как правило, повествование начинается с формулы, указывающей на отдаленность времени действия: *Кезэнэ бээжэ* («Давным-давно это было»), например, в сказке «Бурхн Багш» («Будда Учитель») начальная формула представлена следующим образом:

Кезэнэ бээжэ. Шар чиктэ сээхн цаһан зан болад, теңгрэс эн буужэ иржэ... [Записано от Кермен Буратаевны Мучкаевой, 1914 г.р. пос. Ики-Чонос Целинного района Республики Калмыкия Менкеновой К. В. 2013 г. Архив

МНЦ] «Давным-давно это было. Снизолел [он] с небес, превратившись в желтоухого, прекрасного, белого слона».

Кезэнэ-кезэнэ бээж. Шри-Ланк гидг һазрт хаана өрк-бүлд көвүн төрж [Зап. от Надбита Убушиевича Убушиева, 1926г.р. пос. Зурган Малодербетовского района Республики Калмыкия Хабуновой Е. Э., Убушиевой Б. Э., Гедевой Д. Б. 2014г. Архив МНЦ] «Давным-давно это было. В стране, называемой Шри-Ланка, в царской семье родился мальчик».

Кезэнэ нег өрк-бүл йирин биш көвүн төрж [Зап.от Людмилы Санджиевны Цеденовой, 1955 г.р. пос. Ики-Чонос Целинного района Республики Калмыкия Менкеновой К. В. 2013 г. Архив МНЦ] «Давным-давно родился в одной семье необычный мальчик».

Калмыцкие сказки о Будде, как правило, завершаются формулой, выражающей счастливую и благополучную жизнь – *амрад, жирһэд бээв*, но она встречается в сочетании с формулами-поучениями, формулами-наставлениями религиозно-культурного характера. Примером служит сказка: «Хальмгин арвн тавнд юнгад сар нилхин чирэ үзүлнэ?» («Почему на пятнадцатый лунный день, у Луны лицо младенца?») [Хуучн үгд..., 2018, с. 60-61] где Будда является главным персонажем, финальная формула выражается в форме религиозного наставления:

Өср-хажһр юмнд зүтклго, чик йовдлд зүтктн. Шар шажһна йосар, Бурхн Багшин номар жирһжэ бээтн [Хуучн үгд..., 2018, с. 60-61] «Не доверяйте необузданному и искаженному, стремитесь к праведным действиям. Живите счастливо, соблюдая заповеди ламаизма, следуя Учению Будды».

При анализе финальных формул калмыцких богатырских сказок Б.Б.Манджиева отмечает, что в большинстве случаев финальные формулы связаны с контекстом сказки и отражают счастливый конец повествования [Манджиева Б. Б., 2017, с. 66-71]. Данное определение финальных формул можно отнести и к сказкам о Будде, где присутствуют заимствованные эпизоды из его жизнеописания с характерной сюжетной линией о борьбе со злыми духами и демонами:

Чөткр – алмсин авд эн дешлгдсн уга. Тишгэж эн бурхн болв. Тишгэд көвүнь хаана ширэд залрад, найн жилдэн хан болв. Өңгрснэ хөөн энүнэ сүмснь теңгрт тусв, цогцнь энтк һазрт үлдв [Записано от Абушиновой Лидии Васильевны 1928 г. р., г. Элиста, Республики Калмыкия Менкеновой К. В. 2014 г.] «Не поддался он чарам демонов. Так достиг он состояния Будды. Тогда мальчик воссел на ханский трон и правил [он] девяносто лет. После смерти его душа вознеслась на небеса, а тело же осталось на земле».

Анализ показал, что основные идеи классического жизнеописания Будды Шакьямуни нашли художественное воплощение в калмыцкой устной традиции. Будда Шакьямуни в героическом эпосе «Джангар», народных песнях и сказках представлен как культовый персонаж, обладающий превосходными качествами наставника, который указывает путь к спасению от страданий не только своим учением, но и своей жизнью, что обусловило использование в фольклорных нарративах всего лишь двух основных теонимов: *Бурхн Багш* (Будда-Наставник), либо *Бурхн Багшин-гегэн* (Светлейший Будда-Наставник).

Основы учения Будды в калмыцкой среде распространялись в виде устных рассказов, песен-гимнов, легенд, сказок, преданий и в виде других жанров калмыцкого фольклора, в которых восхвалялись три буддийские драгоценности – *хурвн эрднь*: Будда (калм.: *Бурхн Багш*), его Учение (Дхарма, калм.: *Бурхн Багшин ном*) и монашеская община (Сангху, калм.: *Бурхн Багшин хувргуд*⁵).

Устные нарративы, услышанные от старшего поколения под видом сказок (*тууль*), постепенно обрели их поэтико-стилевую особенность, наполнились знакомыми с детских лет элементами и формулами калмыцких народных сказок. Такая форма передачи знаний о жизни Будды мирянам была удобной и безопасной в период гонений на религию, запрета на деятель-

⁵ Бурхн Багшин хувргуд - буддийское духовенство, буддийская монашеская община, досл.: 'монахи Будды-наставника или монахи Будды Шакьямуни'.

ность буддийской общины и отправление соблюдение религиозных обрядов верующими.

2.2. Элементы жизнеописания Будды Шакьямуни в сюжете калмыцких народных сказок

Большой интерес для научного исследования представляют калмыцкие сказки, сложившиеся на основе заимствованных и адаптированных в фольклорной среде сюжетов, и мотивов канонического (литературного) жизнеописания Будды Шакьямуни.

В сюжете различных письменных версий жизнеописания Будды встречаются повторяющиеся элементы, совокупность которых обеспечивает структурно-содержательную целостность произведения. Нами выделены, те сегменты, которые отражают суть двенадцати деяний Будды:

- схождение на землю с небес Тушита (калм.: *Галдн теңгрэс Замб тивд залрсн зокал*⁶);
- вхождение во чрево матери (калм.: *Экин омад орисн зокал*);
- чудесное рождение из правого бока матери (калм.: *Ээжин барун хэврһэс гегэн хувлсн зокал*);
- совершенное овладение искусствами (калм.: *Мергжлгч болсн зокал*);
- наслаждение царской жизнью (калм.: *Хатн болн нөкд байсxn цеңглсн зокал*);
- отказ от мирской жизни и принятие обетов монаха (калм.: *Герэс гер угад сээтүр һарсн, төөн болсн зокал*);
- аскеза в течение шести лет (калм.: *Зурһан жылд даянд тегш аһулсн, хатужл эдлн үүлдсн зокал*);
- самадхи под деревом Бодхи (калм.: *Бодь моднд залрсн зокал*);
- победа над Марой (калм.: *Шулмсиг номһдгсн зокал*);
- обретение просветления (калм.: *Илркэ дуусн Бурхн болсн зокал*);

⁶ Здесь и далее названия двенадцати деяний Будды Шакьямуни приведены в соответствии с калмыцким текстом «Двенадцать деяний Будды Шакьямуни» («Бурхн Багшин арвн хойр зокал»)

- поворот колеса Дхармы (калм.: *Номин күрд эргүлн үүлдсн зокал*);
- уход в паранирвану (калм.: *Наслңһас нөгүдһиг үзүлсн зокал*).

Некоторые из отмеченных двенадцати элементов жизнеописания Будды Шакьямуни, в том или ином воплощении и последовательности, нашли отражение в сюжете калмыцкой народной сказки.

Как персонаж калмыцких народных сказок Будда Шакьямуни олицетворяет собой веру и высшие духовные ценности калмыков и выступает исключительно в роли протагониста. Например, в сказке «Бурхн Багш» («Будда Учитель») основатель буддизма представлен как герой, снизошедший с небес ради спасения человечества:

Бурхн Багшин гегэн күмнд зовлңгас бийән сулдхх хаалһ зааһад, әмтнд дөң болхар һазр деер бууж ирсн [Записано от Кермен Буратаевны Мучкаевой, 1914 г.р. пос. Ики-Чонос Целинного района Республики Калмыкия Менкеновой К. В. 2013 г. Архив МНЦ] «Будда Шакьямуни – снизошедший с небес, чтобы помочь людям и показать путь, ведущий к освобождению»

В другом сказочном жизнеописании Будды Шакьямуни, то есть в сказке «Бурхн Багш» («Будда Учитель») главный герой отправляется в путь ради счастья всех людей, что вполне характерно для сюжетной композиции как устных, так и литературных произведений о Будде. Он в них показан как единственный сын, который не пожелав исполнить волю отца – взойти на его трон, изъявляет желание стать монахом.

Особенность сюжетного содержания сказки «Бурхн Багш» («Будда Учитель») заключается в том, что Будда, достигнув просветления, сразу отправляется в верхний мир, в повествовании нет каких-либо свидетельств о его деяниях по распространению своего учения на земле, а также отсутствует упоминание о священном дереве бодхи, под которым Будда достиг высшего состояния:

Көвүн Бурхн Багшин хүвлһән болсиг эцкнь медәд, хаана ширәд энүг залхар седв. Болв көвүнъ зөвән өгсн уга, хурлд гелң болхар бәәх седклән эцкдән келв. Зуг хан эцк көвүһән «өөрм үлд, бичә салжһ нар, - гихәд, эрәд сурад бәәв,

дурлсн, ухалсн тоотынь күүцэх үгэн өгв. Тишгхлэ, һазр деер бээдг цуг күмн – амтн кишгтэ, байн, мөңк наста болтха, гижэ көвүнэ эцкэсн сурв. Болв эн сурвриг эцкнэ күүцэж чадсн уга. Тишгэд Бурхн Багш теңгерт тусад, йоста бурхн болв [Записано от Лидии Васильевны Абушиновой, 1928 г.р. г.Элиста Республики Калмыкия Менкеновой К. В. 2014 г. Архив МНЦ] «Отец, узнав о том, что его сын является воплощением Будды Учителя, решил передать [ему свой] престол. Но мальчик не согласился, рассказав отцу о своем желании стать монахом *гелюнгом* в монастыре. Стал отец упрашивать его: «Останься со мной, не уходи», тогда мальчик попросил отца сделать счастливыми всех людей, чтобы все они стали богатыми и обрели долголетие. Однако отец не смог выполнить эту просьбу. Тогда Будда удалился на небеса и принял свой настоящий образ».

В сказке «Хальмгин арвн тавнд юнгад сар нилхин чирэ үзүлнэ?» («Почему в пятнадцатый лунный день и луны лицо младенца?») люди, измученные нападениями кровожадного дракона, возносят молитвы о схождении Будды Шакьямуни с небес ради их спасения:

Деед, өршэңгү седклтэ, медрлтэ, ик сүртэ Бурхн Багш гидг бурхн баанэ. Бурхн Багшд мөргхлэ, килництэ мадниг эвэжэ өршэжэ, эн лууг бэржэ, көөх чадх <...> [Хуучн үгд..., 2018, с. 60] «Пребывает наверху Будда, именуемый Бурхан Багши, милосердный и могущественный, если поклонимся ему, благословит и спасет он нас грешных, изловив и прогнав дракона <...>».

Аналогичными функциями спасения и защиты всего живого наделяются герои небесного происхождения – персонажи калмыцких эпических повествований. Как отмечает исследователь калмыцкого героического эпоса «Джангар» Ц. Б. Селеева: «Древнейшее ядро образа Джангара - ниспосланный небом культурный герой, очищающий землю от чудовищ, родившийся в мифические «начальные времена». Эпические события в «Джангаре» приурочиваются к «началу раннего времени, когда распространялась вера бесчисленных будд-бурханов» [Селеева Ц. Б., 2018, с. 74 – 79].

В калмыцком варианте «Геср богдын туск тууж» («Сказания о Гесере-богдо»), зафиксированном в 1982 году от сказителя Ш. Д. Дорджиева, содержится схожий мотив о миссии Гесера-богдо, снизошедшего с небес, чтобы избавить землю (средний мир) от холода и дневных демонов [Хабунова Е.Э., 2021, с. 382-398].

Как отмечает исследователь эпического наследия монголов Ц. Цеценбат, в монгольском варианте сказания о Гесере «Геср богдын туск тууж» («Сказания о Гесере-богдо») небесный повелитель Хурмустан Тенгри в соответствии с предсказанием отправляет с небес на землю своего сына Гесера для того, чтобы спасти все живое:

<...> гурван хөвгүүнийхээ нэгнийг ертөнцөд илгээ гэж Хурмаст тэнгэрт зарлиг болсон тул, Хурмаст тэнгэр хөвгүүн Үйлбүтээгчээ ертөнцөд буулгахаар болсныг өгүүлн [Цеценбат Ц., 2020, с. 78-99] «<...> согласно предсказанию Хурмустана Тенгри отправляет в мир одного из трех своих сыновей, который соглашается [с волей] родителя».

В процессе устного бытования канонических текстов о жизнеописании Будды, из них постепенно исчезают элементы биографического плана. Калмыцкие рассказчики расставляют акценты в сторону описания святости героя, передачи его религиозных воззрений и проповедей. Постепенно они трансформируются, «наполняясь мифическими (волшебными) элементами и продолжают бытование среди простого народа в устных повествованиях о божествах буддийского пантеона и о духовных лицах [История всемирной литературы, Т.2, 1984].

Согласно каноническому жизнеописанию Будда Шакьямуни родился в семье царя Шуддходаны и царицы Майи. В буддийской традиции хотя и утверждается, что деяния Будды так многочисленны, что являются непостижимыми для ума, всё же в письменных источниках обычно упоминаются двенадцать из этих деяний. В устной традиции калмыков деяния Будды обнаруживаются, и лишь некоторые из них в усеченной форме. Характер реализации элементов канонического жизнеописания Будды Шакьямуни можно

определить на основе анализа калмыцкой сказки «Шакья-Муни» («Шакьямуни»). В данной сказке повествуется о том, что Шакьямуни рождается для того, чтобы показать людям путь к освобождению от страданий.

Для наиболее полного раскрытия образа Будды небезынтересно отметить, что повествование начинается со своеобразного пролога, в котором акцентируется внимание на неземное происхождение главного героя. В зачине сказки Будда Шакьямуни представляется в образе желтоухого прекрасного белого слона, снизошедшего с небес:

Шар чиктэ сээхн цаһан зан болад, теңгрэс эн бууж иржэ. Тиим бээдл зүүһэд, долан дундур жилдэн эн зуульчлжэ [Записано от Надбита Убушиевича Убушиева, 1926 г.р. пос. Зурган Малодербетовского района Республики Калмыкия Хабуновой Е. Э., Убушиевой Б. Э., Гедеевой Д. Б. 2014 г. Архив МНЦ] «Он спустился с небес, превратившись в красивого белого слона с желтыми ушами. Приняв такой образ, он странствовал в течение семи лет».

Во многих калмыцких сказках животные являются активными персонажами, они выполняют функции волшебных помощников, но слон фигурирует лишь в отдельных образцах сказок. Образ слона можно обнаружить в сказке этиологического характера «Слон и волк», в которой разъясняется, отчего слоны не живут в степи. В сюжете речь идет о конфликте между слоном и волком. В результате всех коллизий, слон обижается на волка, затем убивает его и навсегда покидает степь [Сарангов В.Т., 2015].

Образ белого слона, присутствующий в сказочном повествовании о деяниях Будды, несомненно, указывает на заимствование данного персонажа из *намтара*: «И вот однажды царица увидела во сне, что огромный белый слон вошел в ее лоно через правый бок» [Шакьямуни, 2001, с. 64-65].

В анализируемой сказке «Шакья-Муни» («Шакьямуни») следует обратить внимание на то, что в описании слона присутствуют незначительные расхождения с литературными версиями жизнеописания Будды. В них слон, снизошедший с небес и вошедший в лоно царицы Майи во время её сна, был белого цвета с девятью бивнями, а в калмыцкой сказке «Шакья-Муни»

(«Шакьямуни») к образу белого слона добавлены желтые уши и отсутствует упоминание о девяти бивнях. Можно допустить, что для сакрализации образа слона, калмыки-желтошапочники наделили его желтым цветом.

В рассматриваемом сюжете присутствуют мотивы, характерные для сказочно-эпической традиции (престарелые родители, чудесное рождение, стремительный рост, исполинская сила и т.д.), но их реализация не получила должного развития в сказочной версии жизнеописания Будды:

Хөөн хаана хатнас үрн болж эн төрж харна. Хан энүг ханцхн үрн гинэд өскнэ. Бичкн көвүн йир түргэр өсч төлжнэ [Записано от Надбита Убушиевича Убушиева, 1926 г. р. пос. Зурган Малодербетовского района Республики Калмыкия Хабуновой Е. Э., Убушиевой Б. Э., Гедеевой Д. Б. 2014 г. Архив МНЦ] «Затем родился у ханши сын. Хан растил его как своего единственного наследника. Он рос очень быстро».

Процесс становления героя представляется в сказке «Шакья-Муни». («Шакьямуни») Его становление изображено в характерной для сказочного повествования последовательности – за стремительным ростом героя следует описание первого подвига Будды:

Арвн хойр настадан ик гидг бирмниг диилсн [Записано от Надбита Убушиевича Убушиева, 1926 г.р., пос. Зурган Малодербетовского района Республики Хабуновой Е. Э., Убушиевой Б. Э., Гедеевой Д. Б. 2014 г. Архив МНЦ] «В двенадцать лет он одолел одного великого брамина».

За усеченной формой указанных мотивов угадываются свидетельства избранности героя, которые в калмыцкой сказочно-эпической традиции обозначены более явственно, «<...> одиночество побуждает героя эпоса к активным действиям, свидетельствует о его избранности и физической исключительности, выносливости. Вместе с тем за эпической одинокостью, проглядывается обрядовая выборность» [Хабунова Е. Э., 2007, с. 29].

Американский исследователь фольклора Джакулайн Симпсон отмечает, что центральный образ буддизма – это жизнь Будды. Главный мотив этой истории и отличительная черта буддийского фольклора - отречение Будды:

оставление дома и семьи для духовных поисков. Наряду с этим центральным мифом, традиции содержат большое количество небольших историй, которые, как предполагается, обычно передают этическое или буддийское учение [J. Simpson & S. Roud, "Dictionary of English Folklore," Oxford, 2000, с. 254].

Мотив отречения от мирской жизни и другие мотивы, связанные с деяниями Будды, присутствуют в одном из вариантов калмыцкой народной сказке «Бурхн Багш» («Будда Учитель»):

Көвүн хувргин келсэр соньмсад, хуврг болхар шиидв. Эцкнь көвүг йовулигоһар харул тэвв. Болв зарцнь көвүнд тохата мөр авч ирэд, эдн зулад һарна [Записано от Абушиновой Лидии Васильевны 1928 г.р., г. Элиста, Республики Калмыкия Менкеновой К. В. 2014 г. ЛА] «Юноша заинтересовался словами *хуварака* и захотел стать монахом. Отец запретил ему уходить и выставил караул. Однако слуга привел ему оседланного коня, и они смогли покинуть (дворец)».

В другом варианте сказки «Бурхн Багш» («Будда Учитель») Будда описывается как непоколебимый герой, устоявший перед чарами злых духов. В этом эпизоде просматривается элемент из канонического жизнеописания Будды - «победа над Марой»:

Эн цагла то-тоомж уга чөткр-алмс һарч ирэд, нирванд күрх хаалһар уралан йовхднь харилхар седв. Болв чөткр – алмсин авд эн дешлгдсн уга [Записано от Людмилы Санджиевны Цеденовой, 1955 г.р. пос. Ики-Чонос Целинного района Республики Калмыкия Менкеновой К. В. 2013 г. ЛА] «В это время там собралось бессчётное количество бесов, злых духов, вознамерившихся помешать (ему) вступить на путь, ведущий к нирване. Однако он (Будда Шакьямуни) не поддался чарам злых духов».

Можно предположить, что в сказках, где в роли главного героя или волшебного помощника выступает Будда Шакьямуни, его победа и заслуги передаются в гиперболизированной форме, в стилистике, характерной эпических нарративов героико-эпического плана, где враги всегда представлены в виде несметного войска.

В сюжете рассматриваемого варианта сказки «Бурхн Багш» («Будда Учитель») встречается эпизод пребывания *Бурхн Багши* в продолжительной аскезе с молитвами о благе всех живых существ:

Көдә һазрт бәәһәд, күмн – әмтнә уңг-тохминь хәәрлхин тускар зурһан жһилдән таслвр угаһар зальврж мөргв [Записано от Людмилы Санджиевны Цеденовой, 1955 г.р. пос. Ики-Чонос Целинного района Республики Калмыкия Менкеновой К. В. 2013 г. ЛА] «Он непрерывно молился в безлюдной местности шесть лет за спасение жизни всех живых существ».

Содержание приведенного примера дает основание заключить, что в нем запечатлена основная мысль одного из деяний Будды - аскезы, когда он, отказавшись от мирской жизни, шесть лет занимался аскетическими практиками в безлюдной местности.

В сказке «Бурхн Багш» («Будда Учитель») нами обнаружены эпизоды, в которых нарушается последовательность изложения литературного жизнеописания Будды Шакьямуни. В калмыцкой сказочной традиции герой возвращается из другого мира, устанавливает в своем ханстве мир и всеобщее благоденствие, затем становится ханом до конца жизни, а после смерти его душа вновь возносится на небо.

В другом варианте сказки «Бурхн Багш» («Будда Учитель») Будда, единственный сын, престолонаследник, сначала оставляет свое государство и впоследствии достигает просветления:

Хан эцкнь болхла, орн – нутган зөв – чикднь залж һарч бәәсмн. Тиигәд көвүнь хаана ширәд залрад, найн жһилдән хан болв. Өңгрснә хөөн энүнә сүмснь теңгрт тусв, цогцнь һазрт үлдв [Записано от Надбита Убушиевича Убушиева, 1926 г.р. пос. Зурган Малодербетовского района Республики Калмыкия Хабуновой Е. Э., Убушиевой Б. Э., Гедеевой Д. Б. 2014 г. Архив МНЦ]. «[Затем] хан передал ему управление страной. Так его сын вошел на ханский трон и правил ею [в течение] восьмидесяти лет. После смерти его душа поднялась на небо, тело же осталось на земле».

Как мы видим, сюжет рассмотренных сказок содержит краткое изложение таких деяний Будды, как сходжение с небес Тушита, вхождение во чрево матери, рождение в семье царя, победа над Марой, отказ от мирской жизни и принятие обетов монаха, однако необходимо отметить, что описание данных деяний было творчески переосмыслено и дополнено народной фантазией.

В экспедиционных материалах также были обнаружены и другие версии сказки «Бурхн Багш» («Будда Учитель»). Так, в одной из этих версий сказки «Бурхн Багш» («Будда Учитель») описывается история пробуждения одного чудесного юноши. В завязке сказочного повествования обнаружено дополнение, которое описывает предыдущую жизнь главного героя, и отсутствует в письменной версии жизнеописания Будды:

Нег өрк-бүл йирин биш көвүн төржэ. Күмни зовлң – зөвүрт эн көвүн икар сана зовдг бээжэ. Тиигэд дегд икар зовад бээжэ, эн өңгрв. Көвүнэ сүмснь болхла, хаана хатна геснднь бээсн үрнд төржэ. Болзгнь күцсн саамд тер үрн хатын сүүһэснь һарч, энүнэ ишкэд орксн ормднь бадм цецг урһдг бээжэ» [Записано от Абушиновой Лидии Васильевны 1928 г.р. г. Элиста Республики Калмыкия Менкеновой К. В. 2014 г. ЛА] «Однажды в одной семье родился необычный мальчик. Этот мальчик очень переживал из-за страданий и несчастья людей. Из-за сильных переживаний он умер. Душа мальчика переродилась в ребёнка в утробе ханши. В положенный срок ребёнок появился на свет. Там, где он ступал, прорастали цветки лотоса».

Сюжетную основу данной сказки составляет описание следующих деяний Будды: встреча с монахом-отшельником, вхождение в чрево матери, рождение, отказ от мирской жизни:

Өсэд-босад, хөрн тавн нас күрчкэд, хувргиг үзэд күүнднэ. Эмтиг амндг, теднд дөң болдг, тусан күргдг цаһан седклтэ үүлдврин тускар хуврг келжэ өгв. Көвүн хувргин келсэр соньмсад, хуврг болхар шиидв. [Записано от Абушиновой Лидии Васильевны 1928 г.р. г.Элиста Республики Калмыкия Менкеновой К. В. 2014г. ЛА] «По достижении двадцати пяти юноша увидел мо-

наха (*хуварак*) и разговорился с ним. Монах рассказал ему о способах исцеления людей, оказания им помощи и других добродетельных деяниях. Юноша заинтересовался его словами и решил стать монахом. Однако отец запретил ему принимать монашество и выставил стражу. Но его слуга привел юноше коня, и они смогли скрыться».

Помимо заимствований из жизнеописания Будды Шакьямуни, в сказке содержится мотив чудесных способностей. В повествовании сказки «Бурхн Багш» присутствуют два Будды. Первый, судя по сюжету сказки, является предшественником, либо духовным наставником Будды Шакьямуни и выступает в качестве волшебного помощника, проводящего обряд посвящения. Он заведомо поджидает главного героя повествования, чтобы провести духовное посвящение до того, как соберутся бесы и злые духи:

Бурхн өндр һазрт бәәһэд, энүнд шажна өөдән цол зүүлһхинь күләв. Эн цагла то тоомжэ уга чөткр–алмс һарч ирэд, нирванд күрх хаалһар уралан йовхднь харилхар седв. Болв, четкр – алмсин авд эн дешлгдсн уга. Тиигжэ эн бурхн болв [Записано от Людмилы Санджиевны Цеденовой, 1955 г.р. пос. Ики-Чонос Целинного района Республики Калмыкия Менкеновой К.В.2013 г. ЛА] «Будда поджидал юношу, восседая на возвышенном месте, чтобы дать ему духовное посвящение. В это время там собралось бессчётное множество демонов, злых духов, вознамерившихся чинить препятствия юноше, вхождению юноши на путь, ведущий к нирване. Однако не поддался он чарам. Так тот юноша достиг состояния будды».

Обнаруженные сходства могут служить свидетельством того, что чудесно рожденные герои *намтаров* и калмыцких фольклорных произведений наделяются не только сверхъестественной физической силой, но и необыкновенным умом и твердостью духа. Нередко свойство особого ума героя реализуется в сказке в форме магического знания, что можно отнести к репрезентации элемента «овладение искусствами и ремеслами» из литературного жизнеописания Будды Шакьямуни, поскольку герой сказки выдерживает все

испытания благодаря магическим знаниям и посвящению, дарованному Буддой.

Элементы жизнеописания Будды были обнаружены в варианте сказки о Будде «Бурхн Багш», записанной в Малодербетовском районе в ходе фольклорно-этнографической экспедиции по районам Республики Калмыкия 2013 года. Данная версия сказки о деяниях Будды «Бурхн Багш» («Будда Учитель») была рассказана известным знатоком калмыцкого фольклора Убушиевым Надбитом Убушаевичем 1926 г.р., уроженцем Малодербетовского района Республики Калмыкия.

Надбит Убушаевич Убушиев принадлежал к роду *ламнрин арвн*, что значит десяток (семей), принадлежащий ламам. Этот факт представляется важным для понимания традиции сохранения и передачи «запрещённых» в советское время знаний и сведений о буддизме в рамках семьи и рода. Известно, что у монашеской общины, согласно канону, не могло быть слуг из числа мирян, но связь с родными не прерывалась. Обозначение рода *ламнрин арвн* подчёркивает не социальное подчинение, а сильную духовную связь представителей данного рода со священнослужителями Дунд-хурула (Дунду [Среднего] монастыря), располагавшегося ранее на территории Малодербетовского улуса (ныне Малодербетовский район). Вероятно, что сказка «Бурхн Багш» («Будда Учитель»), рассказанная сказителем Убушиевым Н.У., передавалась из уст в уста священнослужителями Дунд-хурула, имевшими возможность читать жизнеописания на тибетском языке, переводить и рассказывать его прихожанам.

Сказка «Бурхн Багш» («Будда Учитель»), рассказанная Н. У. Убушиевым как *тууль* («сказка»), начинается не с традиционной формулы сказочного повествования, а с упоминания даты и места рождения Будды:

*Бурхн Багшин бийнь нернь Гайтам. Ода Бурхн Багш Шри-Ланка гидг
назрт төрэд, харснь болжэ. Шри-Ланка гидг назрт хана өрк-бүлд болхув.
Тегэд тенд нернь йосн – Гаутам. Иим нертэ күн. Тегэд энчнь йовад йовжэ
гертэ-малта дөч күртлэн күүкдтэ йовжэ. Нег бийд байсчэж, ханцарн болиго*

*гihэд. Одак мал-герэн тараһад, малмудыг тараһад, мод орад йовжэ одна. Модын заагур <...> түрү-зүдү үзэд, гемтэд бээнэ. Одак бийнь самопроизвольн ном дасад, эмтнд күчтэ тусан күргэд. Тегэд олн эмтнд дегд тус күрэд, тегэд Бурхн Багш – олн эмтн өгсн нер. Бийиннь нер биш. Бийнь нер – тер Гайтам “родной” нернь тер» [Записано от Надбита Убушиевича Убушиева, 1926 г.р., пос. Зурган Малодербетовского района, Республики Калмыкия, Хабуновой Е. Э., Убушиевой Б. Э., Гедеевой Д. Б. 2014 г. Архив МНЦ] Звали Будду Шакьямуни Гайтам [Гаутама]. «Родился Будда Шакьямуни на Шри-Ланке. В Шри-Ланке, в царской семье. Его настоящее имя Гаутама. Человек с таким именем. Вот так он жил-поживал с семьей до сорока лет. Подумал, что не стоит быть богатым одному ему. Оставив свою семью и раздав свой скот, ушел в лес. Претерпевая лишения в лесу, приболел. Он сам самопроизвольно познал Дхарму и принес всем живым существам великую пользу. Поскольку [он] принес пользу всем живым существам, нарекли [его] люди *Бурхан Багши* («Будда Учитель»). Это не его [настоящее] имя, его имя *Гайтам* («Гаутама»), [что значит] родной».*

Сам информант называет своё повествование о Будде Шакьямуни сказкой *тууль*, однако само повествование по форме соответствует устному преданию, так как в ней дается ссылка на достоверность изображаемых событий. В рассмотренных нами ранее устных нарративах «Бурхн Багш» («Будда Учитель») и «Шакья-муни» («Шакьямуни») достаточно заметна трансформация, к примеру, изменено реальное место действия (Шри-Ланка вместо Индии). В сказочном сюжете информант Убушиев Н.У. оставил в усеченной форме лишь отдельные эпизоды и элементы из описания двенадцати деяний Будды Шакьямуни: отказ Будды от мирской жизни, аскеза и обретение. Однако при этом основные сюжетные решения и мораль сказки остаются неизменными, что позволяет провести параллель с каноническим жизнеописанием Будды.

Следует отметить, что сказки, в сюжете которых содержатся элементы жизнеописания Будды Шакьямуни, имеют много вариантов.

В калмыцком сказочном фольклоре следует выделить группу сказок, в которых Будда выступает как один из активных действующих лиц изображаемых событий и наделяется чертами сказочного персонажа.

В сказке о противоборстве Будды с кровожадным драконом «Хальмгин арвн тавнд, юнгад сар нильхин чирэ үзүлнэ?» («Почему на пятнадцатый лунный день у Луны лицо младенца?») записанной в 2013 г. автором данного исследования во время фольклорно-этнографической экспедиции в Целинном районе Республики Калмыкия, Будда Шакьямуни выступает роли протагониста - защитника всех существ, спасающего людей от разъярённого дракона:

В данной сказке «Хальмгин арвн тавнд, юнгад сар нильхин чирэ үзүлнэ?» («Почему на пятнадцатый лунный день, у Луны лицо младенца?») присутствует мотив богатырской силы, с характерной гиперболизацией главного героя:

Бурхн Багш деедэс залж, зун харарн лууг бэржэ авад, олн эмтнэ һазрас оньдин көк теңгрт күргэд, барун харарн күзүнэснь алтн цевэр сарла негдүлж [Хуучн үгд..., 2018, с. 60-61]. «Будда снизошёл с небес, левой рукой схватив дракона, поднял его с земли на вечносинее небо, правой рукой золотой цепью приковал его за шею к Луне».

Эпические герои калмыцкого героического эпоса «Джангар» характеризуется схожими свойствами. Например, славный богатырь Савар Тяжелорукий описывается как исполин, обладающий сильной хваткой и цепкостью, что никакому врагу не удастся вырваться из его рук [Кичиков А. Ш., 1976, с. 28-61].

В сказках, в традиционной для фольклорных произведений религиозно-культового содержания Будде приписываются богатырские качества, а также сверхъестественные способности *сиддхи*, особые духовные реализации, приобретаемые в результате длительной практики. В рамках сюжета герой, наделенный непомерной физической и духовной силой, необычным умом или магическим знанием, становится устранителем бед.

Сказки «Хальмгин арвн тавнд, юңгад сар нильхин чирэ үзүлнэ? («Почему на пятнадцатый лунный день у Луны лицо младенца?») начинается с описания загадочного появления в калмыцкой степи маленького дракончика. Его находят дети, собирающие кизяк. Дракончик начинает расти, превращается в огромного ненасытного дракона, пожирает сначала цыплят, затем овец, коров, коней, а в завершение грозит истреблением всех людей.

На борьбу с драконом отправляются лучшие богатыри, но они не в силах остановить дракона. Тогда седовласый старец советует обратиться с мольбой к милосердному и могущественному Будде. Люди возносят молитвы Будде в течение семи дней. В ответ на молитвы Будда спускается с небес, левой рукой хватая дракона, а правой приковывает его золотой цепью к луне, и тем самым спасает людей от злобного дракона.

Дракон просит у Будды разрешения раз в месяц смотреть через луну на землю. Будда дарует свое дозволение, а хитрый дракон в пятнадцатый лунный день смотрит на землю сквозь полную луну, пытаясь вызвать жалость у людей: он прячет свой истинный лик и показывает лицо младенца.

Сравнительный анализ позволяет обнаружить параллель образа Будды Шакьямуни из сказки «Почему на пятнадцатый лунный день, у Луны лицо младенца?» не только со сказочно-эпическими мотивами, наделяющими главного героя исполинской силой, но и с Буддой, изображаемым в древнеиндийских канонических источниках как могущественный спаситель всех живых существ от бед и страданий. Например, в «Сутре золотистого света» (калм.: «*Алмн Герл*», санскр.: «*Ārya suvarṇaprabhāsottama sūtreṅdrarāja nāma mahāyana sūtra*»; тиб.: «*'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*») содержится следующее восхваление Будды: «Победитель спасает существ от страданий, вызволяет всех из океана горя; Он приводит всех существ на путь покоя, дарует им всё счастье» [Сутра золотистого света, 2013, с. 151].

О том, что эта традиция продолжила свое развитие в настоящее время, свидетельствуют полевые материалы фольклорно-этнографической экспедиции, в которых принимал участие автор данного исследования (2012-2018 гг.). Так информант Цеденова Л. С. (1955 г.р., ики дербетка, из арвана *сэн авһнр*, пос. Ики-Чонос Целинного района Республики Калмыкия) рассказала о том, какие обстоятельства способствовали ее знакомству с традицией устной передачи сказок о Будде: «<...> слушала я эти сказки в детстве, мне ее рассказала моя тетя [сказительница К. Б. Мучкаева], а она слышала их несколько раз от своего отца Бурата Цеденова, и братьев, которые были гелюнами в Чёёря-хуруле еще до 1930-х годов. Тетя моя говорила, что *гелюнги* слушали сказки про Будду от старших лам Чёёря-хурула, а потом, приходя по праздникам в гости, собирали всех детишек и рассказывали эти сказки им. А я эти сказки своим детям рассказывала, когда они маленькие были. Не знаю, помнят ли они их еще, может, и внучатам тоже расскажут».

Можно предположить, что инвариант различных текстов жизнеописания Будды Шакьямуни, обрастая новыми вербальными вкраплениями и обретая популярные для устной традиции формы, гармонично вливается в фольклорную среду калмыков. В сказочной традиции инвариант сюжета жизнеописания Будды приобретает формы народной сказки, появляются традиционные для неё начальные, медиальные и финальные формулы.

Основные сюжетные решения и мораль сказки остаются неизменными, что позволяет провести параллель с каноническим жизнеописанием Будды. Вероятно, с распространением буддизма и одновременным знакомством калмыков с канонической буддийской литературой такой жанр, как *намтар* или жизнеописание святых, был заимствован и адаптирован калмыками, его элементы, сюжеты и мотивы, в своей усеченной форме, нашли отражение во многих произведениях калмыцкого устного народного творчества, в том числе в калмыцких народных сказках.

В калмыцких сказках идеализируется только образ Будды: он является всемогущим и всезнающим, наделяется функциями волшебного помощника.

Семантика персонажа определенно положительная, и в сказочном нарративе взаимодействие Будды с героем сказки сводится к таким действиям, как совет, благословение, дарение имени, участие в сценах, имеющих отношение к возмужанию главного персонажа и становлению его на праведный путь во имя защиты и спасения всего живого.

Сравнительно-сопоставительное изучение канонического жизнеописания Будды Шакьямуни и сюжетного содержания калмыцких народных сказок позволяет говорить о значительном влиянии буддийской литературы на устное народное творчество калмыков. Многие элементы канонического жизнеописания Будды Шакьямуни проникли в произведения калмыцкого устного народного творчества в модифицированной форме.

Из двенадцати деяний, характеризующих биографию Будды Шакьямуни в каноническом сочинении, лишь некоторые оказались реализованными в рассмотренных нами калмыцких сказках на уровне мотивов (чудесное рождение, стремительный рост, отказ от мирской жизни и принятие монашества, шестилетняя аскеза, победа над Марой и пробуждение).

Глава III. Образы культовых персонажей в художественном пространстве сказочного фольклора калмыков

В данной главе рассматриваются калмыцкие народные сказки, в которых одними из главных героев являются божества буддийского пантеона: Окон Тенгри (Окн Тенгр), Майтрея (Мээдрин гегэн), Зеленая Тара (Ноһан Дэрк) и других добуддийских объектов культа.

Поскольку в религиозных воззрениях калмыков Будда Шакьямуни (Бурхан Багши) воспринимался как верховный наставник, указывающий путь к освобождению от страданий путем духовного совершенствования, то другие божества буддийского пантеона, часто представляются в народном фольклоре как ученики Будды или его чудесные помощники, наделенные сверхъестественными силами - *сиддхи*.

Широкое бытование различных описаний необыкновенных сил буддийских божеств и других культовых персонажей стало благоприятной основой для заимствования, переосмысления и распространения сюжетов и мотивов с религиозной тональностью в сказочном фольклоре калмыков.

3.1. Богиня Окон Тенгри (Окн Тенгр)

Роль и функции персонажей буддийского пантеона в сказочных действиях, чаще всего, определяются через их взаимодействие с Буддой Шакьямуни.

В сказочном повествовании Будда появляется в критической ситуации, когда герой нуждается в молниеносной помощи и верном совете. Такая помощь Буддой оказывается главной героине сказки «Окн Тенгр» («Окон Тенгри») [Хуучн үгд..., 2018, с. 6-8]. Сказку «Окн Тенгр» («Окон Тенгри»), можно отнести к ряду сказок, повествующих о том, как Будда Шакьямуни наставляет и направляет других персонажей сказочного повествования на праведный путь ради спасения всех живых существ от страданий.

В сюжете другого варианта сказки «Окн Тенгр» («Окон Тенгри»), записанной в ходе фольклорно-этнографической экспедиции (2012-2018 гг.) в Целинном районе Республики Калмыкия, девушка-бесовка, благодаря Будде превращается в богиню-защитницу Окон-Тенгри.

Необходимо отметить, что среди калмыков бытует множество фольклорных нарративов о богине Окон Тенгри (тиб.: *Dpal ldan lha mo*, санскр.: *Sri Devi*, монг.: *Балдан Лхамо*), почитаемой буддистами всего мира.

Известный исследователь фольклора монгольских народов С. Н. Неклюдов отмечает: «Окон Тенгри является единственным женским божеством в группе грозных охранительных богов (чойджинов, докшитов), она ассоциируется со смертью и загробным судилищем, иногда считается супругой владыки загробного мира Эрлик-хана, а в буддийской иконографии имеет весьма устрашающий вид. В народных традициях Окон Тенгри обретает некоторые черты всеобщей прародительницы (в монгольских шаманских призываниях ее называют «единственной матерью», «единственной всесветлейшей матушкой») и рассматривается <...> как божество благостное, охранительное» [Неклюдов С. Ю., 2019, с. 314-319].

В калмыцких религиозно-культурных представлениях образ Окон Тенгри связан с плодородием и возрождением жизни, что соотносимо с буддийским восприятием Окон Тенгри как легендарной гневной эманации богини Сарасвати, принявшей этот облик для защиты Учения Будды, а также считается покровительницей буддийских монастырей, защитницей Далай-ламы, его резиденции и Центра тибетского буддизма в Лхасе.

Окон Тенгри также считается покровительницей калмыцкого народа, защищающей от напастей и врагов, поэтому её изображение наносилось на боевые знамена, калмыцкие воины верили в то, что богиня обеспечит успех и сохранит жизнь в боевом сражении.

Известный исследователь калмыцкого сказочного фольклора Т. Г. Басангова (Борджанова) обращает внимание на то, что во многих нарративах присутствует сюжет, согласно которому Окон-Тенгри в сражении с сыном

мангуса одерживает победу: «...отважную деву люди стали называть защитницей и воительницей – дайчи» [Басангова Т. Г., 2012, с. 132-144]. Вероятно, что именно восприятие Окон Тенгри как богини, оберегающей в сражении, способствовало тому, что ее грозное изображение наносилось на боевые знамена калмыков.

В работах по изучению истории калмыков А. Г. Кукеев обращает внимание на то, что изображение Окон-Тенгри (тиб.: *Lhamo*) являлось центральным на боевых знаменах Третьего Донского конного полка [Кукеев, 2010]. Е. Ч. Чонов писал том, что Первый полк, состоявший из калмыков Большого и Малого Дербетов, участвовал в Отечественной войне 1812 года между Российской империей и наполеоновской Францией под знаменем с изображением Окон Тенгри [Чонов Е. Ч., 2006].

Этнограф Э. П. Бакаева отмечает, что со времен распространения буддизма среди калмыков божеством, выполняющим функции не только богини-воительницы, но и покровительницы домашнего очага стала считаться Окон-Тенгри: «Калмыки при поклонении хозяйке огня называют ее *галын Окн тенгри* («Огненная небесная девушка»)» [Бакаева Э. П., 2003, с.182].

В калмыцкой фольклорной традиции функции покровительства семье и семейному очагу Окон Тенгри находят свое отражение в калмыцкой обрядовой поэзии. Во многих благопожеланиях встречаются взывания к богине Окон Тенгри для выпрашивания ее милости ради семейного счастья и благополучия:

Окн Теңгр хээрлж өршэх болтха!

Окн Теңгрин хээрнд күртх болтн!

Онъдин дөрвн цагт амулң менд жирһтн!

«Пусть помилует Окон Тенгри!

Пусть богиня Окон Тенгри будет милостива к вам!

Будьте всегда [во все четыре времени года] здоровы и счастливы!» [Хабунова Е. Э, 2006, с. 15-16]

Сюжетная композиция сказки «Окн Тенгр» («Окон Тенгри») строится таким образом, что в изображаемых событиях Окон Тенгри становится центральной фигурой, вокруг которой разворачиваются коллизии матримониального характера.

В экспозиции сказочного повествования присутствует мотив, указывающий на её небесное происхождение:

Кезэнэ нег хаана хатнд сидтэ, сар мет мандлсн чирэтэ күүкн төржэ [Хууч үгд..., 2018, с. 61] «Давным-давно у одной ханши родилась чудесная девочка, чей лик сиял, словно полная луна».

Уподобление внешнего облика сказочной красавицы небесным светилам (солнце, луна) указывает на исключительность и избранность героини, что характерно для калмыцких сказок. М. Э. Джимгиров отмечает, что «постоянны эпитеты, относящиеся к чудесной красавице, которая такая блестящая, что при виде ее кажется, что восходит солнце; при свете, исходящем от нее, можно пасти прекрасные табуны и заниматься шитьем; там, куда она ступит, вырастают цветы и плодоносят фруктовые сады» [Джимгиров М.Э., 1970, с. 55].

Например, в переводе на русский язык калмыцкой народной сказки «Три брата», опубликованном в 1962 году, красота небесной девы воспевается в следующих строках:

«<...> перед старухой сидит, волосы расчесывает такая раскрасавица, что, как обернешься назад, то при свете ее красоты можно перечесть всех до одной рыбешек в океане. При сиянии ее лица можно табун караулить, при блеске ее глаз можно писать и ночью <...> Снова увидел красавицу. При свете ее красоты ночью можно счесть кипарисы за горой» [Калмыцкие сказки, 1962, с. 183]

В первой части сказочного сборника Й. Рамстедта в сказке под порядковым №11, в последующих изданиях известной под названием «Ах-дү хурвн» («Три брата»), главный герой, одолев в поединке грозного богарыря Улада Мергена, попадает в его необыкновенный дом, где видит пред собой

прекрасную деву. Отвечая на вопрос главного героя о своем происхождении, дева упоминает и о своих сёстрах, подчеркивая свою связь с небесными светилами:

Теңгерин күүкн, Нарна күүкн, Сарин күүкн - иим һурвн күүкн билвидн [Калмыцкие сказки..., 2018, с. 105] «Неба дочь, Солнца дочь и Месяца дочь – такие три дочери были мы».

Неземное происхождение главной героини сказки «Окн Теңгр» («Окон Тенгри») [Хуучн үгд..., 2018, с. 6-8] определяет её участие в дальнейших событиях, в которых проявляется её независимый характер и другие качества, не свойственные обычной невесте. Проявление такого её качества, как гневливость, калмыцкий сказочник *туульчи* показывает, как особенность, отличающую героиню от обычных девушек. Из сказочного сюжета следует, что ей все завидуют (*күүнә нүдн күрәд* – «её сглазили»), что становится причиной смерти её жениха и её печали (*хаана күүкн дегд уйдад бәәж* – «ханская дочь предалась скорби»).

В образе ханской дочери, сказочного персонажа, угадываются черты гневной, яростной и подчиняющей богини-защитницы Окон Тенгри (*улм һалзурад* – «разъярилась [она] пуще прежнего»). Такими характеристиками наделяется богиня и в тексте «Восхваление Шридеви-Палден Лхамо» (тиб.: *dpal ldanlha moi bstod pa*):

Drag mzad drag gyur drag poi ngang tshul chen

Drag poi khor gyis bskor boi gsto mo ni

Rtas kis sku mdog nag mo shin tu rngams (трансл. тиб. яз)

«Разъяряющая, обращающая яростных, имеющих яростный характер и главенствующая в окружении яростной свиты, весьма зловец знаковый черный цвет тела» [Тексты для ежедневных..., 2016, с. 658-662].

Эта особенность культового персонажа в сказке «Окн Тенгр» («Окон Тенгри») реализуется через мотив преобразования облика лунолицой красавицы в девушку, похожую на бесовку (шулмуску):

Хар санань дотраснь сар мет манлдсн чирэһинь, зандн мет бээдлинь эвдүлжэ, өшэ көөдг санань цөснь асхрлтан буслад, ээмшгтэ шулмин бээдл харжэ [Хууч үгд..., 2018, с. 61] «Темные помыслы [девушки] обезобразили её луноликое лицо и тело, подобное сандалу; от мыслей о мести вскипела ее желчь, [она] стала похожа на страшную шулмуску».

Характер главного героя сказки, как правило, проявляется в его столкновениях с противниками. В одном случае врагами ханской дочери в сказке представлены люди, которые стали причиной ее злосчастия и ухода из ханского дворца (*эмд үлдсн эмтнд өшэ көөһэд* – «[продолжала] мстить людям, оставшимся в живых»).

В сюжете рассматриваемой сказки отсутствует описание противоборства двух враждующих сил, акцент сосредоточен лишь на констатации разъяренного состояния и агрессивных намерений несостоявшейся невесты, представшей перед людьми в облике бесовки:

<...> эжго улмта һазрт гүүжэ одад, өмнэсн дааврта, зура ухалад, өөрдсн эмтнд хора тэвэд, зовлң күргэд, гем-шалтг дэврләд, зөвар эмтиг муудулад бээжэ [Хууч үгд..., 2018, с. 61] «<...> сбежав в безлюдное заболоченное место, затеяла свой план по избавлению, отравляя всех тех, кто жил поблизости, причиняя страдания, насылая болезни, сеяла вражду среди людей».

В другом эпизоде конфликтная ситуация связана с Буддой, к которому народ обратился с мольбой о защите от разгневанной невесты-бесовки:

Шулм-күүкнэ хортнас зовлң тесжэ ядад, өдр-сө уга долан хоңтан, олн эмтн Бурхн Багшдан зальврв [Хууч үгд..., 2018, с. 61] «Настрадавшись от вреда девушки-шулмуски, денно и ночью на протяжении целых семи суток люди молились, обращаясь к Будде Шакьямуни».

В описании встречи невесты-бесовки с Буддой присутствуют элементы, характерные для сказочного мотива поединка: местом предполагаемой схватки является безлюдное заболоченное место (*эжго улмта һазрт*), девушка пытается добраться до души того, кто помешает её агрессивным замыслам (*эминь авхар седжэ*), она издает устрашающие вопли (*му ду һарад*),

сверкает глазами словно молния (*нүдэрн цэклэд*), семь раз пытается напасть и вспороть живот ему [Будде] посохом с наконечником из черного золота (*алтн хар үзүртэ тайгарн цоолад, гесинь хурхад, дола дэжэ дэвр*).

Изображение борьбы является кульминацией сказочного повествования, посредством поединка подчеркивается физическая сила, сверхъестественные способности сказочных персонажей. Несмотря на то, что описание многократных попыток девушки-бесовки сразить «противника» в данной сказке показано в усеченной форме, оно передает чудесные способности героини и специфику сказочного сюжета о столкновении двух противоположных сил.

В сказке «Окн Тенгр» («Окон Тенгри») прослеживается мотив преследования девушкой-шулмуской своего противника (на тот момент неопознанного Будды):

Долан хоңгин хөөн Бурхн Багш шулм-күүкн бээсн эжго улмта һазрт бууһад залржэ. Шулм-күүкн дассн му заңгарн үзэд, аминь авхар санжэ. Оршэңгү уга санаһан күцэхэр седэд, нүдэрн цэклэд, му ду һарһад, алтн хар үзүртэ тайгарн цоолад, геснь удрхар, дола дэжэ дэвр. Болв тер үзсн күүнд күүрч ядад:

– *Акад күмб? – гисн санан, тольс гив. – Яһад мини хорн энүнд эс күүржэхмб?* [Хууч үгд..., 2018, с. 61] «На седьмые сутки снизошел Будда Шакьямуни на заброшенное болото, где жила девушка-шулмуска. Завидев его, задумала девушка-шулмуска лишить его жизни (по привычке). Пытаясь осуществить свой безжалостный умысел, сверкая глазами, издавая истошные крики, семь раз попыталась она вспороть ему живот своим золотом посохом с черным наконечником. Но не смогла она его настигнуть:

– Это необычный человек? – мелькнуло в ее голове. – Отчего я не могу настичь его?»

Образ Будды в рассматриваемой сказке овеян ореолом таинственности, святости, мудрости. Фигура Будды как противника не фиксируется четко: он есть, но он не достижим.

Недосягаемость Будды для грешных, и невозможность нанести ему вред описываются также в одной из самых известных буддийских притч о разбойнике Ангулимале «Ангулимала сутта: Сутта о разбойнике Ангулимала», который бесчинствовал и лишил жизни девятьсот девяносто девять человек. Только чудесная встреча с Буддой помогла ему осознать свои тяжкие грехи, раскаяться и вступить на праведный путь. Именно встреча с Буддой, продемонстрировавшим свою недосягаемость и одновременно с этим умиротворенность, стала основным мотивом, приведшим к преображению героя повествования:

«Блаженный чудодейственным образом устроил так, что сам он шел не спеша, а разбойник Ангулимала спешил изо всех сил и немог его нагнать. И тут разбойнику подумалось: «Право, чудесно! Право, необычно...» [Ангулимала сутта..., 1996, пер. с пали А. В. Парибока]

В сказке «Окн Тенгр» («Окон Тенгри») средством, которое помогает Будде остановить нападения девушки-шулмуски, становятся его слова, подтверждающие религиозно-культурные воззрения буддистов о том, что он обладает бодхичиттой, способностью сострадать всем живым существам. В сказке «он предстает в образе провидца и духовного наставника, указывающего заблудшему человеку путь к спасению души:

Бурхн Багш сансн санаһинь тааһад, медэд келв:

– Үнэр йовсн күн үклэс хольжх. Би өр-жөөлн цаһан седклэрн, зовлңгин дала гетлүв, эн учрар эмтэ юмн хар санаһарн нанд харш болж чадм биш [Хуучн үгд..., 2018, с. 61] «Будда Шакьямуни, узрел её мысли и сказал:

- Праведный человек избежит смерти. Своими искренними чистыми намерениями я пересек океан страданий, по этой причине существа со злыми намерениями не смогут помешать мне».

В данном эпизоде сказки внимание акцентируется на высоких моральных качествах Будды. Он помогает главной героине Окон Тенгри своим чудесным явлением и наставлениями.

Вероятно, восприятие Будды Шакьямуни в калмыцком сказочном фольклоре как всемогущего помощника имеет связь с традиционными буддийскими представлениями о том, что он приносит пользу и благо всем живым существам и способен наставить на праведный путь даже тех, кто творит зло.

В сюжете сказки «Окон Тенгри» обнаруживается параллель с характеристикой Будды, данной известным философом и просветителем буддизма Чже Цонкапы в главе «Достоинства Будды» трактата «Средний Ламрим». В ней Чже Цонкапа подчёркивает достоинства мудрости и доброты святого: «<...> мудрость Муни охватывает все сферы познания, вид страдающих существ вызывает в нём непрерывный поток великого милосердия. Муни помогает всем существам естественной и непрерывной деятельностью тела, речи и ума» [Сокращённое руководство к этапам пути Пробуждения, 2015, с. 124-127].

В сказке «Окн Тенгр» («Окон Тенгри») девушка-шулмуска понимает, что встретила необычного человека и прислушивается к наказу Будды Шакьямуни:

Эн жирһлд чини хаалһ хажһр тал хажиижич, сансн, келсн, кесн үүлдврчн чамд ацан болад, дор үзгт татчана. Зовлңгин там, зовлңгин дала гетлх санан бээхлэ, хар үүлэн давтиго, зурһан зүүлин эмтэ юмнд харш болшиго, оньдин дөрвн цагт шар шажсна номан харснав гинһэд, цол ав [Хуучн үгд..., 2018, с. 61] «В этой жизни ты идёшь по неблагоприятному пути. Деяния твоего тела, речи и ума тяжким грузом тянут тебя в низшие миры. Если ты хочешь избежать страданий ада, пересечь океан страданий, откажись от повторения неблагих деяний, поклянись (прими обет), что будешь во все времена, защищать буддийское учение и не будешь причинять вреда существам шести уделов сансары».

В рассматриваемой сказке получило реализацию представление простого народа о возможности очистить карму посредством благих деяний и служения исповедуемой религии.

Согласно буддийским представлениям, действие, в основе которого лежит ядовитое намерение, желание причинить вред самому себе или другим живым существам, определяется как неблагое, а действие, рожденное отсутствием ненависти, привязанности или неведения, желания принести благо себе и другим живым существам, является благом [Лама Сопэ Ринпоче. Золотое солнце..., 2001, с. 107].

Благодаря наставлениям Будды главная героиня в мгновение ока, претерпевает удивительные метаморфозы и из девушки-шулмуски превращается в защитницу буддийского учения. В основе такой трансформации героя-антипода в положительного героя лежит участие Будды Шакьямуни, реализованное через мотив посвящения и имянаречения:

Шулм-күүкн Бурхн Багшин зэрлг соңсад, чеежинь талврад, зүркнь тогтнад, седклэн тэвэд, ухаһан өгэд цол авч. Цол авсн цагт Бурхн багш, Окн Теңгр гижэ күүкиг нерэдр [Хуучн үгд..., 2018, с. 61] «Услышав наставления Будды Шакьямуни, успокоилась (она), усмирила сердце свое, отпустила злые мысли свои, с чистыми помыслами и искренне приняла обет. Во время принятия обета, нарек Будда Шакьямуни девушку Окон Тенгри».

Мотив посвящения в сказке «Окн Теңгр» («Окон Тенгри») реализован не в полной мере: в текстовом воплощении данного мотива отсутствует, характерное для письменных памятников описание деталей самого ритуала принятия обета главной героиней, но отмечены моменты, передающие её эмоциональное состояние во время принятия посвящения (*седклэн тэвэд, ухаһан өгэд цол авч* – «с чистыми помыслами и искренне приняла обет») [Хуучн үгд..., 2018, с. 61].

Наречение именем главной героини отражает представление калмыков о том, что имя несет в себе высшее благословение и определяет судьбу человека. В соответствии с этим представлением среди калмыков бытует поверье, что наиболее благоприятным будет имя, дарованное буддийским священнослужителем высокого ранга, а в случае невозможности встречи с ним для вы-

спрашивания имени новорожденному обращаются к умудренным жизнью старцам.

Традиция наречения именем новорожденного буддийскими священнослужителями отражается в сказке «Буй Үүлдгч болн Килнц Үүлдгч ах-дү хойр» («Два брата: совершающий добродетели и совершающий грехи»). В сюжете сказки ханша дает жизнь своему первенцу, посоветовавшись с ханом, отправляется к ламе-прорицателю для того, чтобы обратиться с просьбой о наречении ее сына именем:

*«Көвүндэн нер заалһаж авхар ирләв». Лам: «Сэн» - гинэд, зэрлг болж бээнэ. «Эн көвүн экин кевлд бээсн цагла та ю сандг билэт? Ямаран ухан ордг билэ?» Одак хатн келжэнэ: «Ямаран ухан орхув манд, бидн арвн хард бэргэдэд, буй үүлдхэс урд, килнц үүдэд бээдг амтн болховдн». Лам зэрлг болжана: «Тиигхлэ, тана көвүнд Буй Үүлдгч гидг нер өгхмн» [Хальмг туульс, 1968, с. 247-253] «Я пришла, чтобы получить имя для моего сына». «Хорошо» - изрек лама. «Когда вы были беременны им, о чем вы думали? Какие мысли вас посещали?» Ханша эта ответила: «О чем я думала, о том, что погрязли в десяти недобродетелях и вместо того, чтобы накапливать добродетели, совершаем грехи». Лама ответил: «В таком случае, дадим вашему сыну имя *Буй Үүлдегчи* (букв.: ‘совершающий добродетели’)».*

Исследователь фольклора В. М. Жирмунский отмечает, что мотив наречения главных героев фольклорного произведения «играет весьма существенную роль в эпической биографии как магическое благословение и предсказание его будущего героического пути» [Жирмунский В. М., 1974, с. 726].

В финальной части народной сказки изображается, как правило, пир, знаменующий счастливую и мирную жизнь. Исходом противостояния героини сказки «Окн Теңгр» («Окон Тенгри») и Будды является её перевоплощение из злобной бесовки в богиню, а счастливая и благополучная жизнь ассоциируется с практикой буддизма:

Күмн күсл цаһан саната амтэн хээрләд, оln амтнэ буру-зөвинь шалһад, килнц һарһжасиг зекрэд. Шоодж, хажр хаалһд бичэ ортха гинэд,

номар бээсиг таалад, хөвинь-жирл заяна [Хуучн үгд... 2018, с. 61] «Исполняя человеческие чаяния добросердечных (тех, кто обладает чистыми помыслами), проверяя ошибочность и правильность [поступков] живых существ, остужает [пыл] совершающих грехи. Порицая, наказывает: не вступай на дурные пути, благоволя живущим согласно дхарме, предопределяет участь и счастье».

Сказка «Окн Тенгр» («Окон Тенгри») как произведение устного народного творчества является отражением культа Окон Тенгри, почитаемой калмыками как богини-защитницы учения Будды.

Мотив поклонения и обращения с молитвой к богине Окон Тенгри отражается в сказке, которая в сборнике «Седклин күр» («Задушевный разговор») обозначена под порядковым номером одиннадцать и повествует о приключениях героя, связанных с волшебным мертвецом. В сюжете сказки, в соответствии с предсказанием ламы, сына богатыря Байн Бата крадет волк. В той местности, где был похищен юноша, прохожие люди построили красивый дом, надеясь на то, что сын богатыря Байн Бата найдется и обретет приют в этом доме. По прошествии длительного срока люди замечают, что в доме кто-то есть. Им оказывается огромный человек, который, заходя в этот дом, из своего левого рога достает молитвенные тексты и пять раз подряд читает их вслух, взирая на образы божеств:

Ирсн күн барун харарн зүн өврэсн номин бичгэн авад, бурхн тал хээлһэд зальврв:

Бадма ханин харваһа,

Баазр вани килңгтә,

Беркә шулм чөткриг,

Бәрн күлн өгчлһэд,

Маха һалын эрлгиг,

Мансар Окн Теңгр.

Омм Мань бэднэхн, - гиж тав давтад, бурхнасн эдс авад <...> [Седклин күр, 1960, с. 77-81] «Пришедший человек правой рукой достал из своего левого рога молитвенный текст и, обращаясь к божествам, произнес молитву:

Рожденный от хана Бадмы
Ваджрасаттва яростный,
Изгоняющий бесовок и демонов,
Уничтожает [их], излавливая и связывая,
Махакала [подавляющий] злых духов,
Грозная Окон Тенгри.

Ом мани падме хум, - так [он] пять раз повторив, получил благословение от божеств <...>».

Данный мотив поклонения и вознесения молитвы в сказке связан с божествами буддийского пантеона, поэтому его можно отнести к сугубо буддийским элементам сказочного нарратива.

Повторение молитвы пять раз (*Омм Мань бэднэхн, - гиж тав давтад* – «Ом мани падме хум, - так [он] пять раз повторив») отражает глубоко укоренившуюся среди калмыков традицию многократного начитывания мантр и молитвенных текстов для очищения негативной кармы и накопления духовных заслуг. Одновременно с этим необходимо отметить, что в описании говорится о пятикратном повторении самой известной буддийской мантры «Ом манм бадме хум», что является небольшим отступлением от традиционного отношения к количеству начитываний мантр. В духовных практиках буддистов наименьшее количество повторов мантры довольно устойчиво: начинают с трех повторений, затем семь, двадцать одно, сто восемь и так далее. Вероятно, пятикратное повторение молитвы в сказочном повествовании использовалось сказителем для того, чтобы еще больше подчеркнуть неестественность и курьезность такого персонажа, как огромный человек.

В сказке под порядковым номером одиннадцать из цикла сказок о волшебном мертвеце Ветале «Седклин күр» («Задушевный разговор») отмечен момент обряда получения благословения посредством касания лбом алтаря,

на котором расположены статуи или изображения божеств (*бурхнаси адс авад* – «получил благословение от божеств»).

Культ богини Окон Тенгри выражается и в других устных повествовательных жанрах. Среди калмыков широко бытует легенда «Окн Тенгр» («Окон Тенгри»), в которой повествуется о прекрасной деве, подобной небесной заре, принесшей в жертву не только себя, но и своего ребенка ради спасения всего живого. Страдание и ужас от того, что ей пришлось это сделать, были настолько сильными, что её прекрасное лицо и тело исказились, став безобразными, но сила ее милосердия и любви ко всему живому превратили её в могущественную богиню. Легенда «Окн Тенгр» («Окон Тенгри») поясняет не только этимологию культа почитания богини-защитницы, но и возникновения традиции празднования священного месяца Цаган Сар (Белый (благой) месяц) [Неклюдов С.Ю., 2019; Басангова Т.Г., 2015; Бакаева Э.П., 1994 и др.]

В религиозно-культурных представлениях буддизма этот месяц считается священным, поскольку, согласно каноническому жизнеописанию Будды Шакьямуни, именно в это время в течение пятнадцати дней в местечке Шравастии в Индии Будда одержал победу над шестью неверными учителями и продемонстрировал свои чудесные силы. Буддийская мифология связывает священный месяц Цаган Сар не только с чудесными деяниями Будды Шакьямуни, но с именем богини-защитницы Окон Тенгри.

В соответствии с легендой «Окн Тенгр» («Окон Тенгри») богиня-защитница Окон Тенгри ежегодно приходит в мир людей для того, чтобы вдохнуть тепло в благочестивых и набожных людей и даровать им свое благословение. Небесный путь, по которому сходит богиня Окон Тенгри со своей свитой, усиливает связь между двумя мирами [Омакаева Э.У., 2014: 65-70]. Поэтому калмыки верят, что совершенные в первые пятнадцать дней священного месяца Цаган Сар молитвы, подношения и все другие благие деяния приносят высшее благословение, также в страхе перед гневом богини-защитницы Окон Тенгри запрещается резать скот, употреблять спиртное и

совершать любые другие недобродетельные деяния. Цаган Сар считается началом весны и временем проведения больших буддийских молебнов в монастырях.

Необходимо отметить, в фольклорных нарративах калмыков Окон Тенгри представляется как богиня, спасающая людей от злобного мангаса, угрожавшего уничтожить все живое, защитница домашнего очага, покровительница воинов, божество-докшит и ассоциируется с гневной богиней буддийского пантеона Палден Лхамо. Однако в письменных ойратских источниках теоним Окон Тенгри не всегда относится исключительно к богине-защитнице Палден Лхамо, а используется для других богинь буддийского пантеона.

Например, в тексте «Дхарани богини Белозонтичная Тара» (калм.: *Хутгт Цаһан Шүкртә Бусдт Үл Йилһдгч Ик Хәрн Хәрүлгч Оршв*) обнаружен фрагмент, в котором Окон Тенгри является обобщающим теонимом, обозначающим всех богинь-небожительниц, достигших совершенства:

Найн дөрвн миңһн зун краг-криг жеева очр йозуртн нуһуд кеһәд бүтгсн окн теңгр нуһуд чигн настан зокалдн, түүгиг сәкн, еван, нуун үүлдн, теднә седклд орн, таалгдх чигн болх [Tod Nomin Gerel [сайт]. URL: <http://www.dlir.org/archive/orc-exhibit/items/show/collection/7/id/11373>] «Восьмьдесят четыре тысячи, десять тысяч миллиардов, десять миллионов ваджрных семейств и совершенных небесных дев будут [читающего это дхарани] защищать, покровительствовать [ему], скрывать [его], будут памятовать [о нем] и благоволить [ему]».

В ойратском переводе «Сутры Золотистого света» («Алтн Герл») в главе о пустоте исследуемый теоним используется по отношению к богине Бодхисаттвасамучае, которой Будда передает сакральное учение о пустотности всех явлений:

Окн Теңгр, чи ном эднд үз.

Оюнд амтн, төгүнчилн бодһаль⁷ кеһәд

Ном нуһуд, эд бүгд хоосн,

⁷ бодһаль – индивид, индивидуум, личность

Муңхг шилтэнэс болһсн мөн

[Лувсанбалдан Х., Бадмаев А. 1970, с. 80–93.].

«Небесная дева [Бодхисаттвасамучая], рассматривай все дхармы так:

Существа, а также личность,

Явления и все материальное пустотны, [поскольку]

Возникновение их обусловлено неведением».

3.2. Богиня Зеленая Тара (Ноһан Дэрк)

Неоднозначность использования теонима Окон Тенгри в ойратских переводах буддийских текстов также подтверждается тем, что он был применим и для обозначения богини *Ноһан Дэрк* («Зеленая Тара»). Так, он используется в заключительной части восхваления Зеленой Тары - Дара Экэ «Хутгт Дэр-экин магтал» («Гимн Арья-Таре»), посвященной разъяснению пользы от его чтения:

Окн-Теңгрт үнн сүзгтэ тэгс оютн кен сээтүр сүзглэж өгүлхэр үди (асхн), өрлэ босж седхла, үл (эс) ээх бүкниг сээтүр өгж [Хальмг зурха...,1995, с. 143] «Истинно верующий в Небесную деву разумный [верующий], что, как следует, усердно произносит [этот гимн Зеленой Таре] на закате (вечером) или, если пожелает, утром, полностью очистится от всех страхов».

Зеленая Тара (калм.полн.: *Ноһан Дэрк*; калм. сокр.: *Дэрк*, санкр.: *Syamata*; тиб.: *Sgrol-ljang*) относится к числу часто упоминаемых в калмыцком сказочном фольклоре божеств. Согласно народным представлениям, богиня Тара может мгновенно оказать помощь верующему в момент смертельной опасности, если он успеет произнести её имя.

По этой причине имя богини Зеленой Тары для калмыков стало звучать как заклинание «*Дэрк, Дэрк!*» («Тара, Тара!»), обеспечивающее благополучный исход в минуты опасности, житейских неурядиц и в любых непредвиденных сложных обстоятельствах. В сказочных нарративах имя

богини встречается в виде следующих теонимов: *Дэрг* («Тара»); *Ноһан Дэрг* («Зеленая Тара»); *Ноһан Дэркин гегэн* («Светлейшая Зеленая Тара»). Обращение к богине Зеленая Тара с мольбой о защите нашло свое отражение сказочной традиции калмыков в виде формулы-заклинания.

В сказке «Арвн нээмн дээс дардг Адг-Сахл богд» («Адыг-Сахэл богдо победивший восемнадцать неприятелей») юный богатырь Адыг Сахэл богдо стремится показать себя в сражении: сначала он побеждает пятнадцатилетнего Мансура, затем направляется к толстой рыжеволосой ведьме, чтобы одолеть и ее. В поединке с толстой рыжей ведьмой юный богатырь оказывается на грани поражения, в изнеможении он произносит имя богини Тары:

Тарһн шар ягц-баавһа Адг-Сахл богдла кен-янан медуллго таш-баиш бэрлдэд ноолдв. Адг-Сахл богдыг авч алдулад ирв. Адг-Сахл богд өвдглад ирв. Муудан орад ирхлэрн, “Дэрг минь” гинэд зальврад, тер зальврһнла тарһн шар ягц-баавһа Адг-Сахл богдыг тэвчкэд, оркрад-бэркрад чишкэд, зулад гүүһэд йовж одв [Алтин зүн...,1995, с. 50] «Толстая рыжая ведьма вцепилась [и начала] *таш-баиш* бороться с Адыг-Сахэл богдо до безпамятства. Одолевать стала ведьма Адыг-Сахэл богдо. Подкосились колени Адыг-Сахэл богдо [букв.: ‘опустился на колени’]. Оказавшись на грани жизни и смерти, взмолился: «Тара моя», из-за этой произнесенной молитвы толстая рыжая ведьма отпустила Адыг-Сахэл богдо, зарычала, завопила, запищала и умчалась прочь».

В данном фрагменте сказки «Арвн нээмн дээс дардг Адг-Сахл богд» («Адыг-Сахэл богдо, победивший восемнадцать неприятелей») юный богатырь Адыг-Сахэл богдо произносит имя богини Тары («*Дэрг минь*» – «Тара моя»), находясь на грани жизни и смерти. Однократное произнесение имени богини мгновенно воздействует на толстую рыжеволосую ведьму и приводит ее в бегство, что дает возможность главному герою выжить и продолжить свой героический путь.

В сказке «Улада Мергн баатр» («Богатырь Улада Мерген») зафиксированной в ходе фольклорно-этнографической экспедиции по районам Респуб-

лики Калмыкия (2011 – 2018 гг.), сказитель Удаев Арвг Харланович использует имя Тары многократно в ходе своего повествования. В сюжете сказки «Улада Мергн баатр» («Богатырь Улада Мерген») главный герой заботится о счастье и благополучии своей семьи: вначале он отправляется в путь, чтобы добыть волшебное яйцо, что находилось между небом и землей для исцеления своей матери, а затем снова отправляется в путь, чтобы оживить своего умершего старшего брата.

В рассматриваемой сказке «Улада Мергн баатр» («Богатырь Улада Мерген») первый раз имя богини Тары используется для выражения удивления «*Йо-о, яһжсахмч, Дэрк хээмнь*» [Хуучн үгд..., 2018, с. 64-66] «Ой-ой, что же творится, Милостивая Тара». Данный вариант обращения к богине можно считать наиболее распространенным как в обиходной речи калмыков, так и в традиции сказительства, поскольку, согласно религиозно-культурным представлениям калмыков, богиня Зеленая Тара дарует благословение для разрешения любых неясных ситуаций.

Имя богини Тары присутствует в фрагменте описания преодоления богатырем Улада Мергеном длинного и сложного пути: *Көвүн йовад йовна, йовад йовна, Дэрк! йовж йовхла, Дэрк, хар кер мөрдүд хэрүлсн адун баанә* [Хуучн үгд..., 2018, с. 64 – 66] «Юноша держит путь дальше, Тара! дальше едет, Тара! встречается [ему] пасущийся табун». Этот вариант использования имени богини в ходе сказочного повествования можно отнести к религиозно-культурным верованиям калмыков в то, что Зеленая Тара помогает преодолевать тяжести и трудности дальней дороги.

В своих полевых заметках исследователь калмыцкого фольклора Т.Г.Басангова (Борджанова) отмечает, что у современных калмыков сохранилась традиция совершения обряда отправки в дальнюю дорогу, для увеличения магического действия которого необходимо произнести слова благопожелания, иммитируя при этом борьбу с незримым врагом, а затем произнести слова молитвы в начале, середине и конце пути: «Для усиления оберегающего свойства в йорел-благопожелание вставляют обращение к буддийским бо-

жествам: <...> «*Ноһан Дэркин гегэн (сээхн бурхн) тэвэж хээрн болтн!*» - «Пусть нам покровительствует бурхан Зеленая Тара!»; «*Цаһан-Дэркин гегэн евэж хээрн болтн!*» - «Пусть нам покровительствует бурхан Белая Тара!» [Обрядовая поэзия..., 2007, с. 56].

Во время своего повествования сказки «Улада Мергн баатр» («Богатырь Улада Мерген») сказитель (*туульчи*) Удаев Арвг Харланович использует имя богини *Дэрк!* («Тара») предопределяя заведомо сложную задачу, с которой главному герою сказки только предстоит столкнуться и для решения которой ему будет необходима помощь высших сил.

Сказитель (*туульчи*) также использует обращение к Таре как свидетельнице истинности его повествования о могучем богатыре Улада Мергене: «<...> *энчн, Дэрк! Кезэнэ Улада Мергнэ цаг билэл* [Хуучн үгд..., 2018, с. 64-66] «<...> вот это, Тара! Давным-давно было, время Улада Мергена было».

Согласно народным представлениям, Тара является проявлением активности Будды и почитается как богиня, исполняющая желания, спасающая от всех напастей и страхов, а также покровительница материнства и деторождения.

Представление богини Тары как милосердной матери и спасительницы прослеживается и в калмыцкой сказочной традиции. В сказке «Ухата күүкн» («Умная девочка») главная героиня девочка Булгун с изумлением обращается к Таре в тот момент, когда она, проснувшись, увидела чудесное преображение её дома:

О, хээрхн! Ноһан Дэрк! Акад юмб, - экимм кишг билтэл [Хальмг Туульс, 1972, с. 86 - 97] «О, милостливая! Зелёная Тара! Как удивительно, - видимо, снизошла благодать моей матери».

Здесь можно провести параллель с восприятием верующими Тары как сострадательной матери, заботящейся о каждом существе без исключения, как о своём единственном ребёнке. Можно предположить, что в данном контексте прослеживается некое смешение более древнего культа почитания матери с культом почитания буддийской богини Тары, подтверждением чему

служит сочетаемость имени богини со словом *эк* («мать»), *Дэр Эк* («Матушка Тара»), которая, предположительно, получила свое распространение с переводом Зая-Пандитой текста «Хутгт Дэр-Экин магтал» («Восхваление Святой Зелёной Тары»; досл.: «Восхваление Святой Матушки Тары»).

В схожем контексте упоминается имя богини Тары в сказке «Жижларам шулм күүкн» («Девушка-ведьма Джиджаларам») [Хальмг туульс, 1974: 66 – 71]. В одном эпизоде богиня также представлена в образе милосердной матери, которая заботится о своих детях и помогает им преодолеть препятствия:

Ах-дү хойр кезэ харсан мартад, кемжэн уга йова-йовж, хотнь чилэд, арһнь алдрад, чик чикэн зулдад, өлсэд ундасад, же гинэд зовад йовна. Дегд муудан күрэд йовхлань үксн экнь нөкд болна, деер – деер теңгрт төрсн бээж. Өңгрсн экнь барун көкэн өгэд, зүн делңгин үсэр кесн һуйрин көрс хайж өгэд, зуурнь хаалһнь чикләд халәһэд йовна.

– «*Дэрк, дэрк, шим юмн болад бәәнә!*» - *гинә* [Хальмг туульс, 1974, с. 66 – 71] «Братья уже забыли, когда они вышли, шли бесконечно долго, у них закончилась еда, они практически исчерпали силы, сильно проголодавшись, не зная как утолить жажду, кусали друг другу уши, так и шли дальше, преодолевая страдания. Им, измученным и проголодавшимся, наблюдая за ними с небес, оказала помощь их мать, умершая и переродившаяся на небесах. Умершая мать напоила молоком из правой груди, дала корочки лепешек, сделанных на молоке из левой груди, присматривала за ними все время, указывая им правильный путь.

– «[Хвала] Таре, Таре! Что только не бывает!» - сказали».

Вероятно, что культ почитания Зеленой Тары как матери, одаривающей своей заботой, любовью и защитой каждого, кто к ней обратится, закрепился среди калмыков в период распространения текста восхваления богини «Хутгт Дэр-Экин магтал» («Восхваление Святой Зелёной Тары»). Переведенный Зая-Пандитой с тибетского языка на ойратский текст восхваления Зеленой Тары был популярен не только среди духовенства, использующего его как

часть духовной практики, но и в среде мирян, которые зачастую читали его в надежде на благословение богини ради избавления от страданий и исполнения желаний:

*Лам кеһэд, Дэр-эkd мөргмү!
Деед орн Бодлңгас ноһан үзгэс төрж,
Эмдэвэ титмтэ һурвн цагин бурхдин
үүл үүлдгч эк,
Дэр-эк нөkd селт ир сөөргтн!
Теңгр кеһэд, эсрнр, титмэр хойр
өлмән бадмд сөгджб, хамг ядуһас
гетлггч Дэр-эkd мөргмү!*

«Поклоняюсь гуру Матери Таре!

В верхней стране Потала рожденная из
зеленого слога, увенчанная Амитабхой,
свершающая деяния будд трёх времён,
Мать-Тара прошу, снизойди вместе с окружением!
Поклоняюсь матери-Таре, спасающей от
всех бедствий, той, к лотосу под стопами
которой, склоняют короны тенгрии и
асуры»

[«Восхваление Святой Зелёной Тары»
(калм.: «Хутгт Дэр-Экин магтал»)].

В сказочных нарративах калмыков с Зеленой Тарой связывается не только лишь материнская любовь и защита, но и благополучие целого государства.

В сюжете сказки, известной под названием «Аю Чиктэ» («Аю Чикте»), находящийся во второй части сборника сказок, записанных Й. Рамstedтом в 1919 году под порядковым номером 22, Зеленая Тара представлена как благородная супруга хана Умкя Терлтя, вместе с которым она правит чудесной страной Шамбала.

В зачине сказки «Аю Чиктэ» («Аю Чиктя») безопасность и благоденствие страны связаны с тем, что в ней пребывает Зеленая Тара:

Кезэнэ санжэ, үкл уга мөңк бээдг, эвл уга зунар бээдг Умкэ Төрлт хан гедг санжэ. Тернь нилчинь юуна гихлэ Шамблин орнас Ноһан Дэркин гегэ залж апч ирэд, хатан кежэ [Калмыцкие сказки..., 2018, с. 513] «Давным-давно жил-был Умкя Терлтя хан, [во владениях] его смерти не было, вечно жили, зим не знали, [вечно] в летней поре пребывая. Силой чего было ему все это дано? - если спросить: из Шамбалы⁸ страны Зеленую Тару *гегян в жены* [он] взял, *хатун* своей сделал».

В сюжете сказки «Аю Чиктэ» («Аю Чиктя») на страну Шамбала и чудесные владенья Умкя Терлтя хана покушаются пятьсот бесовок-шулмусок («Шамблин ориг дээлжэ авхимн» – Захватим страну Шамбалу), но им это не удается, поскольку благородная ханша Зеленая Тара каждый день обходила свои владения и защищала их от всех напастей. Пятьсот бесовок-шулмусок безуспешно кружили вокруг чудесной страны Шамбала.

В сюжете рассматриваемой сказки также встречается достаточно редкий для калмыцкого сказочного фольклора персонаж Белая Тара, которая представляется в образе матери Зеленой Тары. Белая Тара помогает дочери отгонять пятьсот бесовок-шулмусок подальше от границ чудесной страны, чтобы они не могли причинить вреда:

Ноһан Дэркин гегэнэ эк Цаһан Дэркин гегэн көөһэд һарһад бээдг болна [Калмыцкие сказки..., 2018, с. 513] «Светлейшей Зеленой Тары мать Светлейшая Белая Тара отгоняла [их], выдворяла».

Пятьсот шулмусок, после семи лет безуспешных нападений на владенья хана Умкя Терлтя, задумываются над тем, что препятствует исполнению их зловещего плана:

Маниг көөжэ һарһсн Цаһан Дэркин гегэнэ күүкн Ноһан Дэркин гегэн бээдг төлэд үкл уга мөңк, үвл уга зунта бээдмн тедн чигн [Калмыцкие сказки

⁸ Шамбала - мифическая таинственная страна, предположительно, находящаяся в Тибете. Она упоминается во многих древних текстах и буддийских преданиях и легендах. Согласно тибетским предсказаниям, воины Шамбалы одержат победу в последней битве с темными силами, после чего на землю снизойдет Будда Майтрея и повсеместно восцарят мир и благоденствие.

..., 2018, с. 513] «Они живут вечно, не зная смерти, вечно живут по-летнему, не зная зимы, благодаря светлейшей Зеленой Таре, дочери светлейшей Белой Тары, изгнавшей нас».

Продолжали они (бесовки) нападать на владения хана Умкя Терлтя еще в течение трех лет, но все безуспешно, поскольку при каждом их приближении Зеленая Тара выходила и отгоняла их:

Умкэ Төрлт хаанад өөрдүж йовсн цагт өмнэснь Ноһан Дэркин гегэн көөһэд һарһэж йовдг болна [Калмыцкие сказки..., 2018, с. 513] «Когда приближались [они к владеньям] хана Умкя Терлтя, пред [ними] появлялась Зеленая Тара и прогоняла [их]».

Одна *шулма*-бесовка предлагает другим четырёмстам девяносто девяти шулмускам отдать ей всю их силу, чтобы одолеть могущественную Зеленую Тару. Но даже сила, полученная от всех пятисот бесовок, не приводит к желаемому результату. Появившийся внезапно могущественный *шулмус* Гамбо Зюнзег подсказывает, что околдовать *ханшу* можно, если только застигнуть ее в неожиданном отхожем месте. Застигнутая врасплох ханша Зеленая Тара попадает под воздействие колдовства, заболевает и покидает мир через семь дней. Ее сын Аю Чиктя и дочь Авха Цеveg остаются без материнской защиты. Дети ищут убежище у необычного ламы, который приходится им дядей со стороны матери. По указанию ламы, повзрослевший Аю Чиктя возвращается в страну Шамбалу ради спасения своего отца, хана Умкя Терлтя, околдованного шулмуской, и восстановления разоренной страны.

В сюжете сказки «Аю Чиктэ» («Аю Чиктя») невидимая связь Аю Чиктя с матерью в образе Зеленой Тары дает ему силы одержать победу над злом.

Необходимо отметить, что в одном из вариантов сказки о борьбе детей хана Умкя Терлтя, сына Аю Чикты и дочери Авха Цеveg, с пятьюстами *шулмусками*-бесовками, опубликованном в советский период в 1968 году под названием «Умкэ Төрлт хан» («Хан Юмкя Терлтя»), образ благородной ханши показан иначе. Если в сюжете сказки под порядковым номером № 22, опубликованной Г. Й. Рамстедтом в 1919 году, то в сказке «Умкэ Төрлт хан»

(«Хан Юмкя Терлтя») 1968 года могущественной ханшей, изгоняющей бесов, представлена богиня Зеленая Тара, то в сказке «Үмкэ Төрлт хан» («Хан Юмкя Терлтя») 1968 года образ буддийской богини исчезает и ее место занимает дочь Цаган Тенгрия (*авсн гергнь болхла, Цаган Тегрин куукн бээж* - супругой его была дочь Цагана Тенгрия).

Культ почитания Зеленой Тары в калмыцкой устной традиции привел не только к созданию фольклорных произведений, но и повлиял на местную топонимику. Внимание привлекает то, что в калмыцком фольклоре местом обитания Зеленой Тары часто называется чудесная страна Шамбала. Согласно калмыцкой легенде, буддийские божества Белая и Зеленая Тары, направляясь из Шамбалы в Тибет, опустились отдохнуть. В этом месте возник родник и выросли деревья. Люди возвели здесь *ова* и стали поклоняться этому месту, которое стало называться *Овата* (место с насыпью *ова*): «Однажды боги Шамбалы Зелёная и Белая Тары решили отдохнуть и спустились на землю» [Словарь топонимов..., 2019, с. 149].

Среди последователей буддизма северных регионов - в Монголии, Калмыкии, Бурятии и Тыве – широко известна легенда о происхождении богини Тары. Согласно одной из них, Тара бесчисленное количество *кальп* тому назад, в эпоху Будды Дундубхишвары была принцесса, которую звали Луна Мудрости (тиб.: *Yeshe Dawa*). Она получила наставления от Будды Дундубхишвары о *бодхичитте* – устремленности к просветлению ради блага всех живых существ. Принцесса дала обещание достичь пробуждения в теле женщины. Вследствие данного обещания перед Буддой принцесса Луна Мудрости достигла пробуждения в облике богини Зеленая Тара.

Считается, что популярность разнообразных повествований о богине Тара связана с просвятительской деятельностью особо почитаемого среди монголоязычных народов духовного наставника Таранатхи (1575 – 1634), более известного под именем Богдо Гегян⁹ (калм.: *Богдо Гегэн*). Он является

⁹ Богдо Гегян – один из высших лам традиции Гелуг (желтошапочников), а также глава традиции Джонанг, исторический глава буддийской общины Монголии.

автором известного сочинения «Золотые четки Тары», в котором описываются история происхождения богини Тары, а также необыкновенные достоинства ее практики [Золотые четки Тары, 2021]. Вероятно, авторитет и наставления Богдо Гегяна среди всех монголоязычных народов способствовали укреплению культа Зеленой Тары, а также широкому распространению и бытованию ее образа в фольклоре.

В течение многих столетий калмыки считали, что с богиней Тарой можно сравнивать добронравную и благочестивую несовершеннолетнюю девушку. Благоговейное отношение калмыков к юной и безгрешной девушке нашло отражение в фолькорном нарративе «Жамин көшэ» («Берег Джамы»). Из сказочного сюжета следует, что богатырь Ёёт Мерген Темен, отправляется в путь по приказу хана для того, чтобы привезти ему невесту неземной красоты. Пройдя испытания, богатырь Ёёт Мерген Темен привозит юную деву в ханский дворец:

Хан суржэ бээнэ: «Нанд буулһаж аашх күүкнтн ямр дүңгэ күн» - гижэ.
«Хан зергэс, танд манна буулһж аашх күүкн мөн Ноһан Дэркин хөврлэн,
<...> - гинэ [Хальмг туульс, 1968, с. 236-247] «Хан спрашивает: «Какова де-
вушка, что ты мне привёз». «Уважаемый хан, привезённая Вам девушка –
настоящее воплощение Зелёной Тары, <...> - был ответ».

В другом варианте сказки, опубликованном под названием «Сорнц Ломб-хан» («Хан Сорнце Ломбо»), о подвигах богатыря Ёёт Мерген Темена, который по приказу хана отправляется в дальний путь с аналогичной миссией, также обнаружен фрагмент, где красавица-невеста уподобляется Зеленой Таре:

Хан Өөт Мергн Темнэс сурв:

- Авч йовх олзтн ямаран юмн?

Өөт Мергн Темн келв:

- Мөн Ноһан Дэркин Гегэн минь, зуг туула урлта

[Алтн зүн-темн, 1995, с. 78 – 82]

«Хан спрашивает у Ёёт Мерген Темена:

- Какова же добыча, что привез ты?

Ёёт Мерген Темен отвечает:

- Бог мой! Она вылитая, светлейшая Зеленая Тара, но с заячьей губой».

Отличие сказочного сюжета в том, что главный герой сказки «Сорнц Ломб-хан» («Хан Сорнце Ломбо») Ёёт Мерген Темен, покоренный красотой и совершенством девушки, решил обманным путем оставить её себе, сказав хану что она подобна светлейшей Зеленой Таре, но у неё заячья губа: *Мөн Ноһан Дэркин Гегэн минь, зуг туула урлта.*

Вероятно, приписывание красавице некоторого изъяна в виде заячьей губы является способом адаптации образа богини к калмыцким сказочным традициям и служит не только для развития сюжета, но и для того, чтобы акцентировать внимание на том, что хотя юная дева и обладает разнообразными достоинствами, но все же не является настоящей богиней и потому надеется недостатком, как обычный земной человек.

Калмыцкие сказочники (*туульчи*) наделяют Зеленую Тару не только мирными, но и гневными качествами (*сиддхами*), которые она проявляет для защиты живых существ в моменты опасности. Например, в одной из версий сказки «Цаһан Сар» («Белый [благой] месяц») гневный образ богини Тара, одерживающей победу над мангасом, описывается так:

Маңһсин кеврдгинь Ноһан Дэрк түүмрдэд, толһаһинь чавчад, тээрэд орад оркна [Хальмг туульс, 1972, с. 7-10] «Зеленая Тара, предав огню туловище мангаса, отрубив ему голову, развеяла его останки».

Гневные сиддхи богини, которыми она усмиряет и предотвращает все бедствия, описываются и в молитвенных текстах-восхвалениях «Хутгт Дэр-Экин магтал» («Восхваление Святой Зелёной Тары»):

Мөргмү һазр-делкә теткгчин

Цуулһн нуһуд хамгиг ирүлж, чадгч

Килңгин уурл көдлх, “хум” үзгәр

Хамг ядуг маш тоньлгч эк.

«Поклоняюсь матери хранителей земли

Все собрания полностью приводящей [подчиняющей], могучей,
Яростным гневом, слогом “хум”

Все бедствия весьма умиряющей» [«Восхваление Святой Зелёной Тары» (калм.: «Хутгт Дэр-Экин магтал»)].

В одной из версий калмыцкой народной сказки «Цаган Сар» Зеленая Тара спасает мир вместе с богиней Окон Тенгри, защитницей буддийского Учения:

...Тишгснэ хөөннь Ноһан Дэрк Окн Теңгртәһән дээһән дээләд, дээсэн дарад, эврәннь орн-нутгарн, өрүн өрлэ, альхни эрэн үзгдх кемлә, сарин нег шинлә гертән орж ирэд, орн-нутгиннь улсла цугталань һар авад мөндлнэ [Хальмг туульс, 1974, с. 5] «После этого Зеленая Тара и Окон Тенгри, победив в сражении, одолев своих врагов, вернулись на родную страну на рассвете первого числа первого лунного месяца и приветствовали всех людей рукопожатием».

3.3. Будда Майтрея (Мээдрин гегэн)

В калмыцких устных нарративах в качестве действующих лиц, помимо Окон Тенгри и Зеленой Тары, фигурируют и другие божества буддийского пантеона. К числу таковых следует отнести Майтрею - грядущего Будду (калм.: *Мээдр гегэн*; санскр.: *Maitreya*; тиб.: *Jampra*).

Свидетельства культа Майтреи среди калмыков встречаются в различных формах устного народного творчества. В некоторых образцах калмыцких народных сказок присутствует элемент, указывающий на бытование в народной среде формул-призываний, обращенных к Будде Майтреи. В них, как правило, имя божества повторяется многократно с притяжательным местоимением *мой*: «*Мээдр минь*» («Мой Майтрея»). Именно в этом контексте имя Майтреи упоминается в сказке «Чеежнь алтн, чикнь сонр, чидлнь арслн, Церн көвүн» («Юноша Церен с золотым сердцем, чуткими ушами и силой льва») [Хальмг туульс, 1968, с. 78 – 84].

Главный герой сказки юноша Церен, находясь в затруднительном положении восклицает:

Мээдрин гегэн минь! [Хальмг туульс, 1968, с. 81] «Мой Будда Майтрея!»

Такие формулы-заклинания, как «*Мээдрин гегэн минь!*» – «Мой Будда Майтрея!» в калмыцких народных сказках произносятся главными героями в процессе выполнения трудного задания, в самых опасных ситуациях с надеждой на молниеносную помощь Будды Майтреи и верой в магическое воздействие одного только имени этого божества.

Элемент призывания и произнесения имени Будды Майтреи связан с верой, что многократное обращение к Будде Майтреи («Досточтимый Будда Майтрея!») способно отвести беду, привести к освобождению от страданий и обретению удачи [Maitreia. The Future Buddha, 1988].

Примечательным представляется сюжет сказки «Найн тоха Мээдр гегэн» («Светлейший Майтрея [находящийся на расстоянии] в девяносто локтей») опубликованной в сборнике сказок известного калмыцкого сказителя Санджи Бутаева, опубликованном в 2008 году «Бутан Санджин туульс» («Сказки Санджи Бутаева»). В этот сборник были включены фольклорные материалы, зафиксированные в 1971-1978 годах.

В сказке «Найн тоха Мээдр гегэн» главным героем также является лама-отшельник, который уходит в длительное затворничество, посвятив себя практике медитации. Надеясь таким образом увидеть истинного Будду Майтрею, о котором многие говорили, но никто прежде не видел его наяву:

Кезэнэ Мээдр бурхн бээнэ гигэд келгддг. Тегэд терүг нүдэрн үзсн күн уга. Тегэд нег көгшин лам келжэнэ:

– *Ода нам эн Мээдр бурхн бээнэ гигэд келналм, үнүг нүдэрн үзлч, - гигэд, тер лам нурвн жилэ хотта, жилэ хувцта, эжго эрм цаһан көдэд, хамрин белд һарад, ном ээлднэ* [Бутан Санджин туульс, 2008, с. 196 – 197]

«Говорили в старину, что есть божество Мьядр. Но не было человека, кто встречался с ним воочию. Тогда один старый лама говорит:

– Сейчас все говорят, что есть Мьядр бурхан, увижу-ка я его воочию, - сказал лама и, приготовив запасы еды и одежды на три года, поднявшись на возвышенность, в пустом уединенном месте, стал медитировать».

Нам ода лам ном эалдэж-эалдэж, жшилдэн эалдэд, хойр жшилдэн эалдэд, гурвн жшилдэн эалдэд оркна. Гурвн жшил эалдчклэ, лам санжэана: Би ода тедү жшилд манжэ йовсн, эдү жшилд геңг – багш йовсн. Күүнэ юмнд үлү үзхсшв, ховдг-шевдг татхшв, худл-хуурмг харшшв. Нанд эс үзгдсн Мээдр, кенд үзгдхмн? Мээдр бурхн бээнэ гидгнь худл бээжэ»- гинэд, лам хэрэд харна [Бутан Санджин туульс, 2008, с. 196 – 197] «Медитировал лама, медитировал, медитировал-медитировал, год медитировал, два медитировал, третий год медитировал. Завершив трехлетние медитации, подумал лама: «Я столько лет был послушником, столько лет я был гелюнгом-наставником. Не завидую чужому, не жаден я, не лжив. Если не мне, то кому же удастся лицезреть Майтрею? Видимо, неправда то, что Майтрея существует» - сказал так и отправился домой».

В сюжете этой сказки лама-отшельник выходит из затворничества, но по пути домой встречает старца, который пытается вырастить сажанцы в летний зной на голой скале (*зунн дунд сарин халунд, хамрин белд, нарни цоклинд өвгн тэрэ тэржэнэ* – «в летний зной середины лета у подножия скалы, под палящими лучами солнца старец сеет зерно»). Лама-отшельник пытается отговорить старца от столь непосильной задачи, но слова страца заставляют его задуматься (*чишгин үнрэр эмлчкх, тегэд харч одх* – «они оживут от запаха влаги и прорастут»). Лама-отшельник думает о том, что если даже у подножия твердой скалы в палящий зной могут прорасти юные побеги, то почему же он сам не может проявить еще больше усердия. С такими мыслями он возвращается в затворничество и проводит в нем еще три года, но у него снова не получается увидеть Майтрею.

В рассматриваемой сказке «Найн тоха Мээдр гегэн» («Светлейший Майтрея [находящийся на расстоянии] в девяносто локтей») [Бутан Санджин туульс, 2008: 196 – 197], к сожалению, много пропущенных фрагментов, в

тексте они обозначены многоточием. Несмотря на это, из содержания сказки можно понять, что лама-отшельник встречает собаку, которую гложут черви. Чтобы помочь собаке и одновременно не раздавить руками червей он аккуратно слизывает их языком:

Одак нохан бээсн өт келэрн шовхрна. Тишгхлэ, лам санжана: «Пөө-пө...». Тигэд лам санжаһад, һуйн нег нудрмин өт түүһэд, келэрн шовхрад, авна [Бутан Санджин туульс, 2008, с. 196 – 197] «С той собаки языком слизнул червей. Затем, лама думал: «Ой-ой...». Подумав так, лама собрал языком с бедра собаки червей с кулак».

Авад, нохан һуйд бээсн өт чиләһад авхла, одак бийнь һуйин махнас утлжэ авсн махн нохан һуйнд махнд зөв болна [Бутан Санджин туульс, 2008, с. 196-197] «Собрав всех червей с бедра собаки, от своего бедра он отрезал кусок и [приложил его] к бедру собаки».

Данный фрагмент сказки отражает мотив отречения от всего мирского, что соответствует одной из высших форм буддийской практики щедрости и заботы о других существах посредством жертвования собственного тела, что олицетворяет полное отречение от всех привязанностей, в том числе отказ от сохранения своего бренного тела. Кроме этого, мораль данного фрагмента сказки выражает один из основных постулатов учения Будды о не причинении вреда другим существам, поскольку главный герой из-за всех сил старается помочь собаке и одновременно пытается не навредить и червям.

В сюжете сказки «Найн тоха Мээдр гегэн» лама-отшельник проявляет сострадание к собаке и даже после полного удаления червей с ее тела, видя ее тяжелое состояние, продолжает заботу о ней:

Ой, ода энүг ишигэд хайчхла, эн ноха бас үкх. Яһвчн ач күргсн айстан ач күргсв гийһэд, лам нохаг үүрч авад һарна. Үүрч авад, ода гертән ирэд, зүсн-зүүлән тэвэд, хуви-хунран тэглэд, арднь эргэд хэләнэ. Найн Тоха Мээдр мел нег цогцарн оржэ ирсн бээнэ [Бутан Санджин туульс, 2008, с. 196-197] «Ой, если брошу ее так, собака сдохнет. Раз уже начал помогать, помогу ещё, подумал лама, поднял её себе на спину и продолжил путь. Закинув ее на спину,

добрался лама домой, разложил все, разделся и оглянулся назад. [Увидел] вошедшего Майтрею в его истинном облике».

Лама-отшельник стал допытываться, почему Майтрея не являлся к нему, когда он находился в течение девяти лет в уединенной медитации. На что проявившийся во плоти Майтрея, отвечает:

Ламин зергэс, ода йисн жшилдэн би тана өөрэс ховрг болж харсн угав. Та хурвн жшилд үнн седклэн бэрэд, ном ээлдэд, ээлддг болвчн, негл келсн амн үг бээһэд, хурвн жшил ээлдсн номан үрэчклэд. Үзгдх хоорнд, нанас даву гих буйнта, нанас даву күн уго болх бээдл һарад. Тер хурвн жшилэн чиләһэд, хэржэ йовхлатн, һазрин дундурт, хамрин белд нарни цоканд, көдә һазр хайлжэ, би тэрэ тэржэлэв, - гижәнэ. Тер цагтнь үзгдхэр седхлэ, чи тшигжэ келэд, би тшигжэ кеһэд. Тэгэд нанас һарад, дэкэд хэрэд йоввч. Зурһан жшилдэн номан чиләһэд, дэкэд бас хэрэд һарвч, - гижәнэ. Үзгдх хоорндм, бас нанас буйнта гих юмн уга бээдл һарһад, тегэд хэрэд һархлачн, һазрин дундурт ик гидг күд чолунд барун уулын <...> кевтэд, кевтсн бээдл һарһад. Чи тшигжэ келхлэ, би тшигв. Тегэд нанас уха авад, хэрү хэрвч, - гижәнэ. Ода эн йисн жшилд номан чиләһэд, хэрэд һархла, һуйнь өттэ шар нохачн би билэв. Үнн деер үнн седклэрн ширтсн төлөдчн, чамд үзгджәнэв, - гижэ Найн Тоха Мээдр тер ламд келжэ [Бутан Санджин туульс, 2008: 196-197] «Высокий лама, я не отходил от вас все девять лет ни на шаг. Три года вы искренне праведно медитировали, хотя и медитировали вы, но, одним словом, перечеркнули три года медитации. Вы возомнили, что вы имеете заслуг больше, чем я, что нет лучше человека, чем вы. Когда по истечении трех лет [медитации] я у подножия возвышенности в палящий зной, вспахал поле и засеял зерно и на миг показался вам, - сказал [Майтрея]. Я желал показаться тогда, я говорил одно, а вы другое. Вы ушли от меня и вернулись [в место медитации]. «После шести лет медитации вы снова вышли», —сказал. В тот миг я хотел предстать перед вами, но вы сказали так, я поступил эдак. Когда я вновь должен был показаться, вы снова возомнили, что вы имеете заслуг больше, чем я, когда вы возвращались, на середине [твоего] пути я в виде каменной глыбы лег у

склона горы. Вы сказали так, я поступил эдак. Так, набравшись у меня ума, вернулись вы снова [в затворничество]. А сейчас, когда вы возвращаетесь, завершив девятилетнюю медитацию, я обернулся желтой собакой с червивым бедром. Показался я вам лишь потому, что вы проявили сострадание, показали свои истинные намерения, совершив благое дело – сказал ламе Майтрея [находящийся от на расстоянии] в девяносто локтей».

Сказитель Санджи Бутаев в сюжете этой сказки умело сочетает традиционные сказочные сюжеты и мотивы с буддийскими элементами.

Мотив троекратного превращения Будды Майтрея (старец, каменная глыба, собака) способствует развитию сюжета, делает его увлекательным, поскольку превращения усложняют ход изображаемых в сказке событий. В то же время мотивацией для превращений в рассматриваемой сказке является не спасение героя от преследования противника (вредителя), как это обычно изображается в сказке, а испытание ламы-отшельника на уровень постижения духовной практики. Будда Майтрея в данном случае выступает не как преследователь-вредитель, а экзаменатор, путем своего многократного превращения и явления в разных обликах помогающий герою продемонстрировать свои лучшие качества, усмирить свою гордыню, то есть справиться с трудной задачей и усмирить истинный облик Будды Майтреи.

Из сюжета сказки «Найн тоха Мээдр гегэн» («Светлейший Майтрея [находящийся на расстоянии] в девяносто локтей») видно, как сюжеты и мотивы буддийских сочинений получали художественную интерпретацию в сказочном фольклоре калмыков, в частности, рассмотренный эпизод встречается в древеиндийском предании о великом *пандите*¹⁰ Асанге.

Согласно этому преданию, Асанга направился в Южную Индию и медитировал три года в пещере Асура под названием Птичьей Лапки. Не добившись никаких результатов, он решил прекратить практику. Однако покинув пещеру, он увидел, как капельки воды, падая с одного камня на другой, высекают углубления в горной породе. *Нет ничего мягче воды и ничего твёрже*

¹⁰ Пандита- буддийский ученый

камня, - подумал Асанга. И всё же с годами вода точит камень. Я же так мало времени уделил учениям Благородного. Пожалуй, я должен вернуться в пещеру ещё на три года. Прошло еще три года, но Асанге так и не удалось добиться знаков осуществления учения. Он неоднократно возвращается в пещеру, чтобы продолжить свою практику, и однажды в долине увидел собаку, тело которой кишело личинками мух. Асанга почувствовал огромное сострадание к бедному существу и отправился в город под названием Ацинда, чтобы обменять свой монашеский посох и чашу для подаяний на острый клинок. Этим клинком он отсёк кусок своей плоти, чтобы привлечь всех личинок, копошащихся в теле собаки. Затем он взял собаку на руки, закрыл глаза и снял с неё губами всех оставшихся личинок. В тот же миг собака исчезла, и вместо неё появился Будда Майтрея, окружённый радужным ореолом.

Калмыцкая сказка «Найн тоха Мээдр гегэн» («Светлейший Майтрея [находящийся на расстоянии] в девяносто локтей») сохраняет в себе не только сюжет древнеиндийского предания, но поучительную мораль о важности таких общечеловеческих ценностей, как сострадание, терпение, щедрость и усердие.

Основным мотивом фольклорных нарративов о Майтрее является надежда на то, что с приходом эры Майтреи все люди будут добродетельны и будут пребывать в благоденствии. Калмыки считают, что по завершению настоящей эпохи (кальпы Будды Шакьямуни) настанет время Будды Грядущего - Будды Майтреи, который снизойдёт в будущем на землю с небес Тушита после времени упадка и смутных времен ради блага всех живых существ.

Как отмечал монголовед и буддолог О. М. Ковалевский, в монгольских буддийских сочинениях насчитывают шесть эпох (кальпы «основания» и «заселения», кальпа «промежуточная», кальпы «разрушения» и «пустоты», «великая» кальпа [Ковалевский О. М., 1837]. Однако, по мнению теоретика фольклора монгольских народов С. Ю. Неклюдова, в зачинах эпических про-

изведений обычно фигурирует не больше двух эпох «наша» и предшествующая [Неклюдов С. Ю., 2005].

В отличие от эпических произведений, в калмыцких сказках религиозно-культурного содержания встречаются упоминания о трех эпохах: предшествующая (время соревнования между Буддой Шакьямуни и Майтреей), «наша» эпоха Будды Шакьямуни и грядущая эпоха Будды Майтреи. В некоторых произведениях присутствует разделение времени на четыре эпохи: предшествующая (время соревнования между Буддой Шакьямуни и Майтреей), эпоха Будды Шакьямуни, эпоха упадка и безверья, а затем грядущая эпоха Будды Майтреи.

Как отмечал исследователь фольклора и этнографии монгольских народов М. Н. Хангалов, предания и сказки, в которых сказители пытались дать свое объяснение очередности прихода в мир Будды Майтреи и Будды Шакьямуни имеют общемонгольское распространение, но у разных монгольских народов наблюдаются отличия [Хангалов М.Н., 1960]. Основным мотивом этих устных нарративов является спор или соревнование между боже-ствами, один из них прибегает к хитрости, из-за чего человечество нашей калпы оказывается погрязшим в обмане и прочих пороках.

В калмыцкой народной сказке «Мээдрин бурхна туск» («О Будде Майтрее») приведено описание соревнования между Буддой Шакьямуни и Буддой Майтреей, которое напоминает занимательную, почти комичную историю:

<...> иигжэ шин дөрлдэн эклв. Генткн Мээдр бурхнд хурвн бамб цецг өмннь һарч ирснь соңсгдсн болж медгдв, зуг дөрлдэнэ цаг чилэд уга гижэ, Мээдр бурхн санад, нүднэ булңгарн хурвн бамб цецгэн һэгхжэ окад, нүдэн аньжэ авад, цааран номан сээрүлдг болв. Тер хоорнд Бурхн Багш хурвн бамб цецг мини өмн бээх гижэ баттаһар иткжэ бээжэ. Нүднэ булңгарн Бурхн Багш хэлэв – уга. Тер кевтэн алң болад, нүдэн секэд окна. Алмацжэ тооллго Бурхн Багш Мээдр бурхна өмн бээсн хурвн бамб цецгиг шүүрч авад, өмнэн тэвэд окна. Иигжэ дөрлдэнэ чилгч болв [Хальмг туульс, 1968, с. 76-77] – «<...> так

началось новое соревнование. Майтрее внезапно послышалось, что перед ним проросли три цветка лотоса, однако он подумал, что время соревнования еще не истекло. Майтрея уголками глаз полюбовался цветками лотоса, а затем, закрыв глаза, продолжил постигать дхарму. Будда Шакьямуни был уверен, что три цветка лотоса возникнут перед ним. Краешками глаз Будда Шакьямуни увидел, что лотосов перед ним нет. Удивившись этому, он широко открыл глаза. Без колебаний Будда Шакьямуни сорвал три цветка лотоса, что появились перед Майтреей, и поставил их перед собой. И тут время соревнования истекло. Хормуста узнал о случившемся, но, тем не менее, провозгласил: «Хорошо, пришло твое время, Будда Шакьямуни, однако это будет эпоха упадка».

По этой причине калмыки, оценивая настоящее время, говорят *хулха худлын цаг* («время лжи и воровства») и считают, что грядущая эпоха Будды Майтреи будет безгрешной и благодатной.

Содержание приведенного эпизода дает основание предположить, что в нем Будде Шакьямуни приписываются некоторые черты трикстера, ловко обыгравшего ситуацию с тремя цветками лотоса, что выражает процесс дегероизации мифического персонажа и адаптации его образа к сказочным традициям калмыков. Сказочный герой лишается некоторых магических сил, свойственных героям мифологическим. В сказке «Мээдрин бурхна туск» («О Будде Майтрее») Будда Шакьямуни лишается пребывания на земле в эпоху благоденствия. В завершение повествования Хормуста Тенгрий предрекает, что Будда Шакьямуни будет пребывать на земле в эпоху упадка, а Будда Майтрея снизойдет на землю в эпоху всеобщего процветания:

Хормуста Теңгрт юн болж бәәхнь соңсгдсн болж медгдәд бәәсмн, яһв – кегв Хормуста Теңгр шиидж бәәнә: «Нә, чини цаг, Бурхн – Багш, ирг, чинойлцх болв чигн алхта – булхта үй болхмн. Иим учрар хальмг улс Мэәдр бурхна цаг – жирһлтә, сән, цевр цаг ирх гижэ тоолж бәәдмн. [Хальмг туульс, 1968, с. 76-77] «Хормуста Тенгрий понял, что произошло, как будто прознал о случившемся, но, тем не менее, принял такое решение: «Хорошо, пришло

твое время, Будда Шакьямуни, однако это будет эпоха смертей и упадка». По этой причине калмыки считают, что грядущая эпоха Будды Майтреи будет счастливым, хорошим, чистым временем».

Напротив, в ордосской версии ловкачом (в отличие от бурятской версии) оказывается Майтрея, а не Шакьямуни [Хангалов М. Н., 1960]. Здесь также необходимо отметить соответствие между бурятской и калмыцкими версиями народного объяснения о времени прихода будд в мир людей: сначала снизойдет Будда Шакьямуни, а затем Майтрея.

Наиболее полной калмыцкой версией мотива спора между Буддой Шакьямуни и Буддой Майтреей можно по праву считать легенду «Аадм эх заясн Мээдр гегэн («Будда Майтрея, предсказанный матерью Аадма»), рассказанную сказительницей Таисьей Сакиловой Тягиновой, которая включает себя не только повествование о ловкой перстановке цветка лотоса, но и мифологические представления калмыков о сотворении мира Буддой Шакьямуни и Буддой Майтреей:

Эн назр деер орчлң тогтахм [Тягинова Т.С., 2011, с. 13-17] «Сотворим на этой земле [целый] мир».

Во время фольклорно-этнографической экспедиции (2013-2017гг.) по всем районам Республики Калмыкия были зафиксированы материалы, подтверждающие то, что калмыки до сих пор верят в предсказание о грядущем благословенном времени снисхождения Будды Майтреи.

От сказительницы Харчин Базыровны Колджиевой (1918 г. р., дер. бетка, рода ик бухус, пос. Цаган Аман, Юстинский район Республики Калмыкия) удалось зафиксировать ее трактовку предсказания о времени Будды Майтрея:

Бурхн Багшин цагин юмн хээрхн, 45-гч жылас авн невчк төвкүлвшн бидн, хээрхн. Дэн зогсад, ода Мээдрин гегэнэ цаг, тохан чигэ күн, туулан чигэ мөрн нас жил уттахад, ю-күүгинь уттахад, амтн төвкнэд. Мээдрин цаг болжсаналм, ода цаг» [Хуучн үгд..., 2018, с. 106] – «Благословенно все, что было во времена Будды Шакьямуни, более 45 лет немного спокойнее стало

нам благодаря милости. Прекратилась война, сейчас время Будды Майтреи, люди ростом по локоть стали выше, лошади размером с зайца стали больше, срок жизни продлился, люди стали умиротворенными. Получается, что сейчас настало время Будды Майтреи».

Необходимо отметить, что данное верование в предсказание о грядущем снисхождении Будды Майтреи присутствует среди калмыков в разных вариантах: в одном - время Майтреи наступило, в другом – ожидается. Согласно содержанию варианта сказительницы Харчин Базыровны Колджиевой, время Будды Майтреи уже настало и берет свое начало со времен окончания Второй мировой войны:

Кезэнэ болхла, эвр шулун көгшрдг билэ. Би ода ишгэд санад суунав: юуу, тер цагин эмтн көгшин болж медгддг билэ, ода эн Мээдрин цагин эмтн, баһчуд, көгшржэхнь, эс көгшржэхнь нам медгдхш... Нам маанян умшад суунав, зальврад, номан умшад мааниведняхн [ом мани пад ме хум] [Хуучн үгд..., 2018, с. 106] – «В старину люди очень рано старели. Вот я сижу и думаю: юуу, в то время было сразу видно, как состарился человек, а сейчас люди времен Будды Майтреи, не поймешь, стареют они или нет. Постоянно сижу и читаю мани, молюсь, читаю молитвы ом мани пад ме хум.

Суть второго варианта предания, наиболее распространенного в народе, заключается в том, что смутное время еще не закончилось и человечеству еще предстоит столкнуться с большим количеством разнообразных бедствий.

Рассказы об эпохе Будды Шакьямуни, о времени упадка и о будущем пришествии Будды Майтреи, послужили основой многих поверий, бытующих по сей день в устной традиции калмыков. В фольклоре монгольских народов они известны в виде сюжета, основанного на мотиве спора между божествами об очередности наступления на земле их эпох. К примеру, в специфическом жанре калмыцкого фольклора, известном под названием «Ээлтхин зэрлг» («Предсказания») также встречается мотив о грядущем времени всеобщего благоденствия и возрождения буддийского учения:

Номар заясн Мээдр гегэнэ цагт мана шар шажн шинэс сергэж делкэд делгр [Хуучнд үгд..., 2018, с. 117-132] – «В предсказанные времена светлейшего Майтреи наше буддийское учение пробудится и распространится ВНОВЬ».

3.4. Владыка небес тридцати трех тенгриев Хормуста (Хурмст Тенгр)

Хормуста Тенгриий – верховное божество в религиозно-мифологической традиции монгольских народов является одним из популярных персонажей калмыцкого сказочно-эпического фольклора.

В калмыцких народных сказках он наделяется функциями бога-судьи, вершителя судеб и божества, следящего за порядком в среднем мире с небес, где обитают тридцать три Тенгрия.

В калмыцкой народной сказке «Мээдрин бурхна туск» («О Будде Майтрее») Хормуста Тенгриий показан как верховное божество, определяющий очередность распространения религиозных учений Будды Шакьямуни и Будды Майтреи на земле.

Кезэнэ бааж. Нучн нурвдгч Теңгрин Хормуста Теңгр шиидж, Мээдр Бурхн – Багш хойрт келж <...> [Хальмг туульс, 1968, с. 76-77] «Давным-давно [принял] решение владыка небес тридцати трех божеств Хормуста Тенгриий и сказал Майтрее и Будде Шакьямуни <...>».

Интересно, что описание Хормусты Тенгрия в зачине сказки соответствует калмыцким переводам канонических буддийских текстов, в которых небожитель описывается как глава тридцати трех тенгриев (Траястримша, санскр.: *Trāyastriṃśa*). Например, в тексте «Хутгт Цаһан Шүкртэ Бусдт Үл Йилһдгч Ик Хэрн Хэрүлгч Оршв» («Дхарани Святой Белозонтичной [Тары], [природа которой] другими не постигаема, Великой, вспять обращающей») Хормуста Тенгриий изображен как небожитель, правящий чудесной страной тридцати трех тенгриев:

Нег цагт Йилһэн Төгсн Үлһсн һучн һурвн теңгрнр орулх орнд гелңгин ик хуврг келәд теңгрин эрктә Хурмстла хамт нег суув [Хутгт Цаһан Шүкртә...] «Однажды Превосходный, [тот, что] сделал анализ [реальности], пребывая в стране тридцати трех тенгриев, восседал в великом собрании *гелонгов* вместе с главой тенгриев Хормустой».

С распространением буддизма Хормуста был отождествлен с небесным владыкой дэвов – Индрой. Например, Б. А. Куфтин указывал: «Действительно, мы находим у монгольских буддистов представление об Ормузде (Хормуста-Тенгри), слившимся с модификацией Индры...» [Краткий обзор пантеона северного буддизма..., 1927, с. 26]

В зачине сказке «Адг Сахл Богд» («Адыг Сахэл Богдо») обнаружено краткое описание страны тридцати трех тенгриев, в которой повелевает Хормуста Тенгриий:

Үкл уга мөңкин оран, үрглңжин һучн һурвн теңгрин жирһләр жиргәд бәәдг, бүр-бүр гисн хурта, сер-сер гисн салькта, хумхаднь бүр урһад, хусрңнь кеелтәд бәәдг бәәж [Алгн зүн..., 1995, с. 8] Смерти, не зная в вечности, жили [вознагражденные] благоденствием тридцати трех тенгриев, там, где идет мелкий дождь, дует умеренный ветерок, где на месте увядших произрастают [новые] ростки, где бесплодные приносят приплод.

Так же характеризуется священо-прекрасная эпическая страна Бумба, которая вечно пребывает в мире и благоденствии, где нет холода и жары, где люди не знают старости, где нет суровой зимы и изнурительного лета, а идеальным правителем этой страны и гарантом благополучия державы и веры в калмыцком героическом эпосе «Джангар» является Джангар богдо хан.

В соответствии с буддийской космологией обитель Хормуста Тенгрия, соотносимого с богом Индрой, – это небесная страна тридцати трех небожителей Тушита, которая относится к верхним мирам Сансары, где перерождаются существа, совершавшие в прошлых жизнях бесчисленные благие деяния, но их привязанность к мирским удовольствиям не позволяет им вырваться из круговорота сансарического существования. Благодаря совершен-

ным ранее добродетелям они попадают в верхний мир богов сансары, становятся неподвластными старости и болезням и пребывают в благоденствии, не зная бед, обретают магические силы и долголетие, сравнимое с вечностью.

При анализе сказочного фольклора синзьянских калмыков Т. Джамцо обращает внимание на то, что Хормуста Тенгрий представляется сказочниками как небожитель, способный нанести значительный вред всем, кто своим непочтительным поведением вызывает его гнев. В сказочных нарративах встречается молитва о том, чтобы даже разгневанный и могущественный глава тридцати трех небожителей Хормуста Тенгрий не смог причинить вреда:

<...> *нучн нурвна Хормуста-теңгр чигн эвдэ болх уга* [Джамцо Т., 2015, с. 14] «Пусть даже глава тридцати трех Хормуста Тенгрий вам не навредит».

Сказочное описание Хормусты Тенгрия как правителя небесной страны тридцати трех тенгриев, который может как одарить милостью, так и причинить вред, соответствует буддийским представлениям. Поскольку среди буддистов Хормуста Тенгрий не приравнивается к святым, достигшим полного освобождения от мирских страстей, и поэтому может проявлять гордыню, зависть и причинять вред другим существам.

Также заслуживает внимания то, что в сказке «Мээдрин бурхна туск» («О Будде Майтрее») Хормусте Тенгрию отводится роль судьбы в разрешении спорной ситуации:

<...> *тер кевтэн Хормуста Теңгр шинэс шиидэж: «Ода номд түрүн сэгэрүлдгнь бурхна өмн нурвн бамб цецг нарч ирх йоста»* (Записано от Абушиновой Лидии Васильевны 1928 г.р., г.Элиста, Республики Калмыкия Менкеновой К. В. 2014 г.) [ЛА] «<...> тогда Хормуста принял новое решение: «Перед тем, кто лучше постиг дхарму, должны появиться три цветка лотоса».

Роль повелителя, которому подчинились другие божества, отведенная калмыцкими сказочниками-туульчи Хормусте Тенгрии, связана с религиозно-культурными представлениями, сохранившимися с добуддийского

периода, когда Хормуста Тенгрий (Ормузд, Ахура-Мазда) рассматривался как верховный бог-судья.

Культ почитания Ахура-Мазды как бога вершителя судеб проник в монгольские степи из иранского зороастризма. Исследователь философии У. Х. Абдулатипов отмечает: «Источник справедливости ассоциируется с Ахура-Маздой, который воспринимается как символ благодеяния, справедливости и света» [Абдулатипов У.Х., 2006, с. 13]. Ахура-Мазда в зороастризме представляется как сторонник справедливых, правдолюбивых и верномыслящих, а также – строгий судья, наказывающий хитрецов и злодеев.

В калмыцкой народной сказке «Массанг» («Массанг») также прослеживаются некоторые элементы сохранившихся зороастрийских представлений о Хормусте Тенгрии. В сюжете сказки «Массанг» рожденный чудовищем главный герой Массанг, изгнанный родным отцом из дома, отправляется в дальний путь. По дороге он встречает Хормусту Тенгрию:

Хормуста и говорит ему: *«Каждый день мы сражаемся с войском Хумнуса, который хочет завладеть нашей землей. Завтра ты увидишь нашу битву, а послезавтра станешь нашим товарищем. Белое войско – Это Хурмуста, а черное – Хумнуса»* [Калмыцкие сказки, 1997, с. 426-435].

Д.А. Никульшин подчеркивает, что, согласно древним представлениям зороастрийцев, Хормаства Тенгрий (Ахура-Мазда) ведет вечную войну с Хумнус-ханом (Анхра-Манью): «Зороастризм проповедует эстетический дуализм между благим богом (Ахура-Маздой) и силами зла (Анхра-Манью) происходят постоянные сражения...» [Никульшин Д. А., 2001, с. 24].

Таким образом, в калмыцких народных сказках часто встречаются божества буддийского пантеона и добуддийских верований: Окон Тенгри, Зеленая Тара и Будда Майтрея, Хурмуства Тенгрий, которые играют важную роль в развитии действий, изображаемых в сказке. Они изображены как высшие силы, дарующие людям защиту от врагов и молниеносно спасающие их в минуты смертельной опасности, обеспечивающие справедливость, мирную и счастливую жизнь на земле.

Взывание к милости небожителей, встречающееся в калмыцких сказках, отличается лаконичностью. В сказочном сюжете чаще встречаются вступительная, адресная часть религиозных текстов в виде формул-взываний с притяжательным местоимением *мой*: *Дэрг минь* («Моя Тара»), *Мээдр минь* («Мой Майтрея»).

Религиозно-культовые представления калмыков о божествах буддийского пантеона как о небесных покровителях, дарующих защиту и спасение от всех напастей, сохраняется в калмыцком народном сказочном творчестве до сих пор.

Своеобразием отличается образ Хурмуста Тенгрия, который в калмыцких сказках показан как верховное божество, с которым связаны как буддийские представления, так и добуддийские верования калмыков.

Глава IV. Функции духовных лиц и семантика молитвенных текстов и формул в калмыцких народных сказках

В народной сказке функции персонажей определяются в исходной ситуации, когда им отводится та или иная роль: главная или второстепенная. Действующие лица по разному вводятся в сказочный сюжет в зависимости от изображаемых в сказке событий. В. Я. Пропп отмечает, что в сказке «количество функций весьма ограничено <...> что действие многих сказок разворачивается в пределах 31 функции» [Пропп В.Я.,1998, с. 72]. В зависимости от того, какую функцию выполняет сказочный персонаж, создается его образ.

В калмыцких народных сказках действующими лицами часто выступают культовые персонажи разных санов, начиная от монахов-послушников до верховного ламы. В сказке, как правило, уточняется статус духовного лица, в соответствии с которым он наделяется определенными функциями и качествами.

В течение многих столетий среди калмыков считается особым благом и удачей возможность отдать сына для получения духовных знаний в буддийский монастырь. Бытовала традиция, которая предписывала то, что каждый третий сын должен непременно принять монашество. Считалось, что если хотя бы один сын из большой семьи примет монашеский постриг, то это обязательно принесет благословение для всей семьи, что выражается в калмыцкой народной пословице «*Нег кун бурхндан мөргхлэ, арвн күүнд туснь күрх*» («Если один человек поклоняется Будде, то милость коснется десятерых»).

Буддизм проник во все сферы жизни калмыцкого общества, что не могло не отразиться в сказочном фольклоре калмыков-желтошапочников, которые считали, что основным источником духовных знаний является добродетельный наставник-лама. Слово *лама* (калм.: *лам*, тиб.: *blama*) вошло в калмыцкий язык из тибетского и переводится как «непревзойдённый». В Тибете данное слово использовалось в качестве обращения исключительно к

особо почитаемым, высокорезализованным духовным наставникам или *хубилганам*-перерожденцам, занимающим высокое положение в иерархии буддийского духовенства.

В современном калмыцком сообществе слово *лам* (лама) является собирательным термином и используется как обращение ко всем буддийским священнослужителям вне зависимости от их положения в иерархии духовенства.

В калмыцком сказочном нарративе присутствуют элементы, свидетельствующие о том, что в калмыцких монастырях – *хурулах* существовала иерархия священнослужителей, принятая в тибетской традиции буддизма. Согласно ей, самую низкую позицию среди калмыцких лам занимали послушники–*манджи* или *манджики* (калм.: *манжэ*), принимавшие десять обетов. В десять обетов *манджиков* включаются четыре коренных обета: отказ от убийства, обет безбрачия, отказ от присвоения чужого и отказ от лжи. Если происходило так, что человек нарушал один из четырех коренных обетов, то он сразу же утрачивал право считаться буддийским монахом [Религии народов..., 2002, с. 52-53]. Утвердившись в своем желании быть ламой и получив базовые знания, *манджи*, приняв тридцать шесть обетов, мог стать *гецулом* (калм.: *гецл*), а затем, по достижении двадцати одного года, обязавшись соблюдать двести пятьдесят три обета, мог получить сан *гелюнга* (калм.: *гелң*).

Калмыцкие народные сказки свидетельствуют о том, что калмыцкие семьи вне зависимости от сословия стремились отдать своих сыновей на обучение в буддийский монастырь для получения духовного образования. Родители всячески поддерживали своих сыновей, когда те изъявляли желание учиться в монастыре. В сказке «*Дөрвн өөрд дөчн моңһл*» («Четыре ойратских и сорок монгольских [племен]») описывается как потомок *нойона* (князя) *Серенги* принимает монашество:

Көвүн һарад, өсэд, өргэжэд бээв. Бээснэ хөөннь нэгмн настань хурлд авч одад манжэ кечкв. Нег көгшин гелңгэд бээв. Ардаснь эк-эцкнь хот хувцинь өгэд бээв. Тер цагт ном сурцах манжэ күн, гецл болад, хотан ардасн гер-

бүлэсн уудг бээж [Хальмг туульс, 1968, с. 71-74] «Родился сын, вырос, повзрослел. Пожив немного, по достижении восьмилетнего возраста был отдан в послушники-манджи. Жил он у одного старого *гелюнга*. Следом отец и мать передавали ему еду и одежду. В то время послушник-манджи, стал *гелюлом*, принимая пищу, принесенную из дома».

Мотив обучения богословской науке составляет основу сюжетного типа «хитрая наука», нашедшего своеобразную реализацию в калмыцких волшебных сказках. Этот сюжет проник в фольклорную среду через письменную литературу, в частности, через произведение «История Уникер Торилту хана» («Ууштын шүтэн»).

Суть основного содержания сказок с сюжетом «хитрая наука» заключается в том, что герой, отданный ламе на обучение и ставший лучшим учеником, не возвращается к престарелым родителям:

<...> Багш, бидн танас сурж ирүвидн. Кедү кептэ [кевтэ] мана манжэ сэн болх кептэ болв чигн, маан [мана] хойрин бээдг ик түрү болжсана. Бидн, багш, манжэан хэрү авхар ирлэвидн, — гинэ. Тииклэ [тиигхлэ] багш келнэ:

– Йисн сард тееһэд, алтн шар уурган көкүлэд өксн ээж аав хойриннь зөб [зөв]. Сурһаль угаг сурһсн мини чигн зөб. Ода бидн һурвулн һурвн атамарһа кей, тегэд олад авхла – манжэ тана, ис [эс] олжэ авхла – манжэ мини», – гинэ. Эмгн өвгн хойр ода арһ уга ууляд, багшас давдг арһнь уга ууляд, маңһд тергндэн сууһад хэрнэ [Сказки народов..., 2020, с. 94] «<...> Бакиши, мы пришли к Вам с просьбой. Насколько наш сын стал хорошим послушником, настолько наша жизнь стала трудной. Бакиши, мы приехали, чтобы забрать своего Манджи домой. Тогда Бакиши говорит:

– Ваше право, поскольку вы – родители, [мать] вскормила его золотым молозивом, вынашивала его в утробе девять месяцев. Мое право, что необразованного я сделал ученым. Сейчас мы втроем пройдем три испытания: если вы найдете – Манджи будет вашим, если не найдете, то Манджи будет моим. Заплакали старик и старуха, что делать, как можно послушаться Бакиши? Сели они на свою арбу и поехали домой».

Вступление в монашескую общину и переход от низшего духовного сана к высшему нашел свое отражение в сказке «Моңһлын Лээхр хан» («Монгольский хан Ляяхр»). В сказке повествуется о том, как прекрасная хатун Чуукдян Эрдни, супруга монгольского хана Ляяхра, была отдана в плен жестокому Кирстен нойну выигравшему в сражении. Родив двух сыновей, Хатун Чуукдян Эрдни отдает старшего сына в монастырь. Здесь просматривается мотив изоляции героя из социума для обретения особых знаний, умений, необходимых для выполнения в дальнейшем более сложной задачи:

Ик көвүһән манжэ кенэ, манжэснь гелң, гелңгэснь лам сууна [Хальмг туульс, 1972, с. 86-97] «Старшего сына отдала в манджики, из манджика [стал он] гелюнгом, а из гелюнга был возведен в ламу».

Последующее становление из гелюнга в ламу («*гелңгэснь лам*») в сказке «Моңһлын Лээхр хан» («Монгольский хан Ляяхр») отражает устаревшее использование слова *лама* в качестве обращения исключительно к высокопоставленным монахам, что подтверждается описанием последующих духовных достижений старшего сына Чуукдян Эрдни:

Гурвн жилин эргид цуһараһинь белдэд, өрүндэн һархин гихэд, асхнднь наэрлдэд, хонсн көвүнэ хөрн хойр насна диг болад көвүн доран бурхн болна [Хальмг туульс, 1972, с. 86-97] «Полностью подготовился он в течение трех лет, по утрам поднимаясь, вечером отдыхая, согласно установленному порядку по достижении двадцати двух лет он *бурханом* стал».

В сказке получение духовных знаний в монастыре и духовное развитие главного героя показывается в контексте его подготовки к великим сражениям с силами зла. Он должен проявить свои особые способности в конфликте с противниками и восстановить справедливость.

Среди духовных лиц, выступающих в роли сказочных персонажей, особое место занимает лама Цонкапа (калм.: *Зунква*), именуемый в сказочном повествовании как *Зунквин гегэн* («Светлейший Цонкава»).

Образ ламы Цонкапы как праведного и почитаемого наставника, канонизированного религиозного деятеля и реформатора тибетского

буддизма, основателя буддийской школы Гелуг получил широкое распространение среди ойратов, что нашло свое закономерное отражение в таком жанре калмыцкого фольклора, как сказка.

К примеру, в калмыцкой народной сказке «Көк Целвн хан» («Хан Кокэ Целвен») лама Цонкапа стоит на одном уровне с другими божествами буддийского пантеона:

Тер цагла хурлд Очр Ваань, Зуңквин гегэн, Манирин гегэн гидг хурвн бурхн бээж [Хальмг туульс, 1968, с. 43-46] «В то время в хуруле находились три божества: Ваджрапани, светлейший Цонкапа и светлейший Манджушри».

Образ ламы Цонкапы в сказке связан с одной из основных тем в буддизме – вверение себя благому наставнику, к которому верующий обращается для того, чтобы безошибочно следовать по пути духовного совершенствования.

Значимость благого наставника подчеркивается также в сочинении «Украшение сутр Махаяны» (санскр.: *Mahāyānasūtrālamkāra*), его автор досточтимый пандита Асанга писал: «Обопрись на такого [благого] друга, кто себя обуздал, кто спокоен и тих, кто в достоинствах много тебя превосходит, образован, усерден, реальность постиг, на того, кто владеет прекрасной речью, сердцем любящий, силами неутомим» [The Universal Vehicle Discourse Literature..., 2004, с. 224].

В плане изучения религиозно-культурных представлений калмыков интерес представляет сказочный фольклор ранней фиксации. К числу таковых относятся материалы по устной народной литературе астраханских торгутов, записанные в Багацохуровском улусе летом 1911 года видным калмыцким ученым Номто Очировым. Так, в сказке «Долан миңһн наста Догшин Күүкр Хар Авһан тууль» («Сказка о семитысячелетним Догшин Кюкер Хара Авгане») описывается ритуал произнесения клятвы-обета, в контексте которого присутствует описание медитативной визуализации почитаемого ламы Цонкапы:

*Зуладан Зуңкуһин гегэ илдкэд,
Маңнадан Мээдрин гегэ илдкэд,
Андһар тэвцлэд һарв* [Мөнк дээж, 2006, с. 204-225].

«На темени своем [визуализируя] Цонкапу,
На лбу своем [визуализируя] Майтрею,
Дав клятву, вышли они». (Перевод наш – М.К.)

Эпизод произнесения клятвы в сказке «Долан миңһн наста Догшн Күүкр Хар Авһан тууль» («Сказка о семидесятитысячелетним Догшин Кюкер Хара Авгане») можно соотнести с элементами буддийской духовной практики, опирающейся на вверение себя благому другу (наставнику) и почитанию ламы Цонкапы посредством медитативной визуализации и сосредоточения на его образе, то есть с *блама йоһа* (лама-йогой или гуру-йогой).

В сказке под порядковым номером 15 (калм.назв.: «*Байн өвгнэ көвүн*») из первой части сборника калмыцких сказок Рамстедта, опубликованного в 1909 г., Лама Цонкапа упоминается в контексте реализации мотива угона табуна. Главный герой бросается в погоню за десятью конокрадами, угнавшими лошадей из отцовского табуна. Юноша нагоняет их, но не справляется с десятью конокрадами, остается без лошадей и вдобавок подвергается истязанию. Избитого юношу конокрады оставляют в степи на произвол судьбы. Его находит юная красавица и пытается вернуть к жизни:

Саакиг халун усар уһаһад, долан сө долан өдр уһаһад, аминь хойр төмрэр зааглад, хорһ өгэд. «А, лам Зуңкв!» - геед саак күн келнэ. «Хэлэ, хальмг күн санжэ», - геед улм асрнэ [Калмыцкие сказки..., 2018, с. 192-264] «Горячей водой помыла его, семь ночей и семь дней отмывала, рот ему двумя железками разжав, жир ему давала. «О, лама Цонкапа!» - воскликнул тот человек. «Смотри, калмык, оказывается» - стала лучше прежнего о нем заботиться».

В рассматриваемой сказке «Байн өвгнэ көвүн» («Сын богатого старика») имя ламы Цонкапы (*А, лам Зуңкв!* «О, лама Цонкапа»), прознесенное умирающим юношей, позволяет юной красавице - главной

героине сказки – распознать национальность героя: *Хэлэ, хальмг күн санжэ* («Смотри, калмык оказывается»), то есть идентифицировать его как калмыка. Данный фрагмент сказки свидетельствует о столь глубоком проникновении и распространении культа ламы Цонкапы во все слои калмыцкого общества, что грани между религиозным культом и национальной идентичностью практически стерты и воспринимаются как нечто единое и неразделимое целое.

В сказке под порядковым номером 20 [калм.назв.: *«Мөсн Аавин Мөңкин Харин Чилдэн»*] («Сын старика Месина Менкян Харин Чилден»), опубликованной во второй части сборника калмыцких сказок [Калмыцкие сказки..., 2018], представляет интерес сюжет о том, что мальчик, Менкян Харин Чилден, отправившийся на поиски приключений, встречается на своем пути посланника Эрлик Номин Хана Бярю Хара, который должен забрать у мальчика статую ламы Цонкапы:

Зун бослн Зуңквинчин өмнэн буулхэж авхар, баасн болсн цахричин арднь буулхэж авхар йомнэв [Калмыцкие сказки..., 2018, с. 418-448] «Иду я, чтобы забрать у тебя и расположить пред собой столетнюю статую Цонкапы, никчемный *цахар*¹¹ расположить позади себя».

Суть наказа владыки подземного мира Эрлика аккумулируется в формуле, оригинальность которой состоит в противопоставлении ценности статуи Зонкавы как древней сакральной реликвии и никчемности материальных богатств в виде целого ханского поселения.

Словосочетание *Зун бослн Зуңквинчин* можно перевести как: «Твой Цонкапа проявившийся в ста [эмонациях]», так как Цонкапу калмыки воспринимали как духовного наставника, который может иметь множество обликов. К примеру, в истории о необычном дереве, возникшем на месте рождения ламы Цонкапы, повествуется о том, что его облик проявился на каждом листочке, вследствие чего это место стали называть Кумбум (тиб.яз.: *sku- 'bum*), что означает «сто тысяч эмонаций» [Цонкапы].

¹¹ Цахар – поселение людей, прислуживающих при ханском дворце или монастыре.

Однако, вероятнее всего, что эпизод возвращения столетней статуи ламы Цонкапы в сказке связан с реальной реликвией, которая в течение многих столетий принадлежала калмыцким ханам и передавалась из поколения в поколение. В 1771 году под предводительством Убуши-хана часть калмыков покинула прикаспийские степи и откочевала в Синьзянь, взяв статую ламы Цонкапы с собой. Чтобы уберечь статую во времена начала культурной революции в Китае, монахи вывезли её в Западную Монголию. Существование этой реликвии стало основанием для перевода словосочетания *Зун болсн Зуңквинчин* в рассматриваемой сказке, как «столетняя статуя».

В сказке под порядковым номером 22 из второй части сборника, указанного выше, которая известна среди калмыков под названием «Аю Чиктя» («Аю Чикте»), главный герой, победив в сражении бесовку-*шулмуску*, избавляет своего отца-хана от одурманивающих чар бесовки и возвращает свою бесценную реликвию – столетнюю статую ламы Цонкапы:

Зун болсн Зуңквадан курч ирад, савр хар толһаһарн сай нээм гекэд, бурхн хар толһаһарн бумн нээм гекэд, зун болсн Зуңкван чикләд окдг болна [Калмыцкие сказки..., 2018, с. 512-571] «Добравшись до столетней [статуи] Цонкапы, голову [свою] с пышными черными волосами более миллиона раз он склонил, божественную черную голову свою более сто тысяч раз пред ней склонил, столетнюю [статую] Цонкапы поправил».

Появление образа ламы в сюжетной линии сказочного нарратива влечет за собой упоминание других буддийских персонажей и описание буддийских реалий.

Собирательный образ ламы как духовного наставника получил свою реализацию в сказке в разных аспектах. Функции данного персонажа определяются в контексте описания конкретной ситуации. Лама выступает в разных ипостасях – как «советник», «помощник», «прорицатель», «предсказатель», «даритель» и обладает, как правило, магическими и провидческими способностями.

Калмыцкими сказочниками (*туульчи*) особо воспевается образ лам-отшельников, обладающих сиддхами и провидческой способностью.

В цикле сказок «*Седклин күр*» («Волшебный мертвец») особая роль отводится такому персонажу как *Арша Ики лама*. Имя Арша является производным от слова *арш* («отшельник, пустынный, святой») [Калмыцко-русский словарь, 1977, с. 52]. Именно в этом качестве лама чаще всего встречается в сказочном повествовании, а его имя *Арша Ики* можно перевести как великий отшельник. В сказках цикла «*Седклин күр*» («Волшебный мертвец» или «Задуховный разговор») роль ламы-отшельника оказывается доминантной в объединении сказочных сюжетов и обрамлении всех сказок в единое целое, поскольку все услышанные юношей сказки вкладываются в уста Великого ламы-отшельника.

Первая сказка данного цикла начинается с того, что злобное чудовище (*мус*) пытается извести юношу, превзошедшего его в волшебстве. Юноша, пытаясь спастись от *муса*, вынужден прибегать к разнообразным превращениям (борзая собака, конь, утка, заяц). Преследуемый им юноша встречает на своем пути ламу и просит спрятать его. Лама укрывает его в главной бусинке своих четок – *бумбе*. Мус, догадавшись, угрожает и требует выдать юношу. Лама разрывает свои четки, бусинки рассыпаются как просо, *мус* обращается желтой курицей с семью цыплятами, начинает клевать рассыпавшееся просо. Юноша, выйдя из *бумбы*, сжигает желтую курицу с семью цыплятами, а прах рассеивает по ветру. Лама говорит юноше, что сейчас они оба совершили грех, поэтому необходимо обратиться к ламе-отшельнику, чтобы он подсказал способ искупления греха:

Нанас ик даву Арша ик лам, көк теңгсин көвэд ооср бүч уга, ор цаһан өргэд даянд суудмн. Тер лам ирэд, мана керг кеж, маниг килнцэс тоньлхмн, - гиж келэд, көвүнд ик улан уут өгэд йовулв.

- *Зуг ламиг авч йовхларн, чи бичэ халэ, бичэ ду һар - гиж келэд күвүн йовулв* [Седклин күр, 1960, с. 9 – 10] «Великий Арша лама – отшельник, гораздо меня превосходящий, медитирует на берегу моря, в белоснежном

дворце без тесьмы и привязок. Тот лама, прибыв сюда, может решить нашу проблему, [может] избавить (очистить) нас от греха, - так сказав, дал юноше большой красный мешок и отправил [в путь].

- Только когда будешь нести ламу, не смотри на него, не произноси ни звука - так наставляя, отправил [в путь]».

В сюжете сказки, согласно наставлениям ламы, юноша, добравшись до указанного места, должен принести оттуда на своей спине ламу – отшельника *Арша Ики ламу*, сохраняя молчание и не оборачиваясь в сторону ламы. *Арша Ики лама* испытывает юношу, рассказывая увлекательные сказки, начиная со слов *Кезэнэ бээжэ* («Давным-давно это было»). Юноша, заинтригованный сказочными событиями, в финале сказки забывает о наказе ламы наставника и невольно восклицает: «Энлм эн!» («Вот так вот!»), и тем самым нарушает условие. *Арша Ики* лама-рассказчик исчезает, а юноша вынужден преодолевать неблизкий путь снова и снова. Лишь после прослушивания последней сказки юноша справляется с трудной задачей и, не вымолвив ни слова, доставляет ламе-наставнику *Арша ики ламу*.

Нэ, ода, тадн хойр, долан нуужмлта доһлң шар такан килнцэс һарвт, - гижэ келэд, халяд нисжэ одв [Седклин күр, 1960, с. 86] «Вот, теперь, вы двое, очистились от греха [убийства] хромой желтой курицы с семью цыплятами – сказав, воспарился и улетел [он]».

Чудесными качествами и особыми функциями образ ламы наделяется в сказке «Нарн Арслң гидг хан Сар Арслң дүүтэ» («Хан Наран Арслан и [его] младший брат Сар Арслан»). «В этой сказке лама-отшельник (калм.: *даянд суух лам*, букв.: ‘лама, сидящий в затворничестве’) посредством своих чудесных сил создает прислужницу и волшебные четки:

Даянд суух лам зэрлг болжана: «Эн күүкн кид күүкн, цуста, махта виш, минэн кирэс бүтсн күүкн болдмн». Сар Арслң келжэнэ: «Ламин зергэс, та нанд хээрлти эн күүкэн, күүкиг эс өгхлэ, би хэри угав [Хальмг туульс, 1968, с. 233-239] «Лама, находящийся в затворничестве, изрек: «Эта девушка

из *кида*¹², нет в ней ни крови, ни мяса, сотворена она из моей грязи. Сар Арслан говорит: «С позволения ламы, милосердно даруйте мне эту девушку, если вы мне ее не отдадите, то я не уйду».

Лам санг авчадг «...күүкн бээтхэ, һуйим бор махнас утлэж өгтн» гинэд сурхла, би өгх хөвтэ биший, би номд суух, сурсиг өгч хэрүлнэ гидг эс билү?» - гинэд лам өгхэр санчкв [Хальмг туульс, 1968, с. 233 – 239] Лама задумался: «...если кто-то попросит не только девушку, но и кусок моей плоти, не должен ли я отдать его, я – практикующий учение, не должен ли я исполнить просьбу? – подумал лама и решил отдать [ее]».

Тишгэд, залуд лам келэж бээнэ: «Не, ода яхув, сурсиг өгч хэрүлнэ гидг, өгнэв, аб, нег һурвн хонг күлә, би эн күүкнд бодь эркн гидг эрк күцэж өгнэв [Хальмг туульс, 1968, с. 233-239] «Затем лама говорит мужчине: «Ну, что ж поделаться, говорят, надо отдавать то, о чем просят, отдам [ее] тебе, бери, только подожди трое суток, сотворю и дам я этой девушке четки, которые являются настоящими четками».

Мотив сотворения ламой девушки из грязи и волшебных четок отражает веру калмыков в то, что ламы-отшельники обладали созидательными способностями - сиддхами. Слова *...һуйим бор махнас утлэж өгтн» гинэд сурхла, би өгх хөвтэ биший* – «... если кто-то попросит моей плоти, не я ли должен отдать ее» манифестируют одну из высших форм буддийской практики даяния, согласно которой практикующий готов пожертвовать собой ради спасения всех живых существ.

Собирательный образ ламы как духовного наставника получил довольно широкое распространение в калмыцком сказочном фольклоре. Чаще всего, лама представляется как добрый «советник» или «волшебный помощник», который преимущественно наделен положительной семантикой, обладает магическими и провидческими способностями.

В сказке «Бамбл хан» («Хан Бамбэл») тридцатилетний богатырь Зянгин Улан Тусур живет благополучно со своей супругой, лишь бездетность омра-

¹² Кид – монастырский комплекс, монастырское поселенье

чает их счастье. Для решения этой проблемы богатырь отправляется за помощью к ламе – главе молебнов, чтобы просить его о предсказании и благословении:

Мөргүлин эзн ламд курч үр заялһэж авнав», - гижэ келэд, мөрэн тохад, дааль ңалтан һанзһлад, саадг, зер-зевэнавад, мордад һарад йовв. ... Бууһад, мөрәнүяд, ора дирв ламинд. Лама ширэ деерэн залрчкн суужэ. Оржэ ирсн баатр һурв мөргэд, ламин адвсд күрв. Лама суржэһана: «Ямаран кергэр йов-хмт?» Баатр: «Таарһта болжэ нанд үр залжэ өгтн. Медлэн, чидлэн бичэ өөтн, би тана кесн ачиг ачлнав», - гижэ келэд, авчирсн дааль ңаалтан устул деернь тэвэд окчкв [Хальмг туульс, 1968, с. 116-130] «Пойду к главному ламе, узнаю, когда нам суждено родить ребенка», - оседлав коня, положив в перемётную суму золото, взяв колчан (для стрел), оружие, отправился в путь. Спустившись и привязав коня, вошёл к ламе. Лама восседал на троне. Войдя, богатырь трижды поклонился ламе, получил благословение ламы – прикосновение. Лама спросил: «По какой причине Вы пришли?» Богатырь ответил: «Прошу, даруйте мне ребенка. Не жалейте своих знаний и сил, я вознагражу Вас за Вашу помощь». Сказав это, положил на стул привезённое в суме золото».

В сказке «Бамбл хан» («Хан Бамбэл») верховный лама наделяется способностью прорицателя, предсказывая рождение крепкого и благодетельного сына. После благословения ламы заветное желание богатыря Зянгин Улан Тусура о появлении на свет продолжателя рода исполняется:

Лама: «Сэксн бурхнтн евах, сансн үүлтн номин йосар бүтх. Тан хойр ас нег ик гидг ачта, туста урн - көвүн һарх», - гижэ бээнэ. <...> Кесг өдр йовад, өдриг өдр гилүго гүүлһэхэд йовв. <...> Герин һаза күрч ирэд бууһад, мөрэн уяд орад ирхлэ, һурвн-дөрвн эмгн көвүнэ киис керчэд авчадг болна [Хальмг туульс, 1968, с. 116-130] «Лама сказал: «Силой благословения будд, задуманное в соответствии с учением свершится. У Вас с супругой появится большой, благодетельный сын». Много дней богатырь провёл в обратном пу-

ти. Прибыв домой, спешился, расседлал коня, а тут три-четыре старухи отрезают пуповину новорожденного мальчика».

В одном из эпизодов калмыцкой народной сказки «Һучн һурвн баатр» («Тридцать три богатыря») описывается лама-прорицатель, который с помощью сакральных текстов способен увидеть причины возникновения той или иной ситуации. Богатырь Мазан, перепугавшись в пути дурного знамения, обращается к ламе, чтобы тот раскрыл для него причину:

Кеер харһсн өвдгцэ сахлта өвгиг эс алсндан болн нооста һарас икэр сүрдэд ээчксндэн, Мазн баатр шарлн хатад бээхлэрн, ламдан иржэ медүлв. Ламнь шам гисиг алддг уга, шар бичгэн татад хэләһэд: «Чамд Өөрдин нойн темдг үзүләд йовдгжэ. Күүнэ нутгас бүтн-бүрн хэржэ йовад, Өөрдин нойна амнднь күрхэр седжч. Бийән биид бичэ тэвэд йовтха гижэ Өөрдин нойн темдг үзүләд йовна», - гижэ ламнь келв [Хальмг туульс, 1972, с. 12 – 34]

«Напуганный тем, что не убил старика с бородой до колен, повстречавшегося в степи и, сильно испугавшись волосатой руки, Мазан богатырь исхудал и пожелтел [и по этой причине] он обратился к ламе. Лама посмотрел в желтую книгу предсказаний (букв.: ‘желтое письмо, в котором ничего не упущено’): «Это было тебе знамение от нойона ойратов. Возвращаясь целым и невредимым из чужой страны, ты захотел погубить нойона ойратов. Это было тебе знамение от ойратского нойона – чтобы ты [Мазан баатор] не возомнил о себе, – ответил лама».

Образ ламы как персонажа калмыцких сказок был сформирован на основе религиозных канонов школы Гелуг, основателем которой является лама Цонкапа. С именем Цонкапы связаны значительные преобразования в тибетском буддизме: особое внимание он уделял строгому следованию правилам Винаи¹³, всестороннему изучению буддийской философии и тантрической практике, соответствующей монашеским обетам.

Лама Цонкапа, раскрывая суть практики вверения добродетельному другу, призывает руководствоваться такими критериями:

¹³ Виная - свод правил монашеской дисциплины

*Опираясь на низших, портятся люди,
опираясь на равных, пребывают в застое,
опираясь на высших, достигают величия.*

Поэтому на того опирайся, кто выше.

*Опираясь на высшего, на такого,
кто спокоен и нравственно твёрд*

и мудростью много тебя превосходит,

станешь выше ещё, чем он сам [Большое руководство..., 1994, с. 59].

Таким образом, монахи, которые сами не преодолели своих пороков (невежество, лень, жадность и др.), не могут выступать в роли духовного наставника, поэтому строгое следование правилам монашеской дисциплины, согласно наставлениям ламы Цонкапы, является одним из мотивов многих калмыцких сказок. Например, в сказке «Лам хан хойрин мархан» («Спор ламы и хана») порицается поверхностное соблюдение монашеской дисциплины, бахвальство и праздный образ жизни:

Кезэнэ лам хан хойр марһжэ. Лам зэрлг болжадг хаанд: «Та эгл хар эмт ахлэж суудг бишийт, би шажэ ахлэж суунав». Шажэн делгрхлэ, йиртмэжин эмтнэ жирһл ик болх зөвтэ. Хан келжэ бээнэ: «Тегэд яахмб?» Лам келжэнэ: «Тавн жилд би арвн миңһн гелң күцэхүв». Тиигэд, лам хан хойр марһад, хань күцэжэ чадишгот гихэд, ламнь күцэхүв гихэд, күүндврэн төгсэхэд, лам хэржэ ирв, хан үлдв [Хальмг туульс, 1968, с. 25-27] «Давным-давно, поспорили лама и хан. Лама обратился к издающему указы хану со следующими словами: «Вам не следует председательствовать во главе простолюдинов, я как представитель религии должен возглавить их». В случае процветания религии, люди всего мира обретут великое счастье. Хан в ответ сказал: «И что же будем делать?». Лама ответил: «Я в течение пяти лет увеличу количество гелюнгов до десяти тысяч». Таким образом, лама и хан поспорили. Хан твердил, что лама никогда не сможет набрать такое большое количество монахов, а лама уверял, что это ему под силу».

В сюжете сказки «Лам хан хойрин марһан («Спор ламы и хана») по прошествии установленного в споре срока хан отправляет своего сановника наблюдать за тем, что там происходит. Сановник, попав в сюме, видит, множество молящихся хувараков («монахов»), но среди них сидят пожилые гелюнги, которые беседуют, вспоминая свою несправедливую жизнь до принятия монашества. Один из них сказал, что сплетал нагайки, делал кинжалы, другой гелюнг, что изготавливал копья, шашки, кинжалы, третий поведал, что продавал скот, продавал мясо, шкуры убитых животных военным, зарабатывал много денег. Пришедший сановник, обойдя сюме, осмотревшись, понаблюдав, поклонившись божествам, приняв аршан, вышел из сюме. На следующий день сановник сказал хану: «В сюме под покровительством ламы пребывало множество монахов (хувараков), читавших молитвы. Они готовят оружие, пряча оружие под одеждой, под подолом, собираются убить вас». Таким образом, сановник сообщил хану ложную информацию. Хан приказал: «Быстро приведите сто вооружённых воинов. Пойдемте, убьём их всех».

Эн лам хан хойрин марһана учрнь юмб? – гихлэ, иим юмн: хан чикэр марһсн бээж, лам адһад шажнд тавн жилд арвн миңһн ховрг күцэхэр хэрж ирэд ном уга көгшин өвгчүд наар гижэ авад, күклинь кирһүлэд, улан ховц өмскэд, саклинь өгэд: «Та ода гелң болут», - гихэд бэрдэж. Тер учрар тер ном уга көгшин өвгчүд ном номихна ормд күүндврэн кеһэд сууж, баһ насндан ю кеж йовсан. Тер хамг күүндвриг одак хойр түшмл оньглэж ухалэж авад, тер өвгчүд зер-зев кежэхэр ик худл хаанд авч ирж медүлэд, тиим ик буру юм кесн бээж үлдв [Хальмг туульс, 1968, с. 25-27] «Если Вы спросите: Каковы же обстоятельства этого состязания? – то они таковы: хан правильно соблюдал его условия, лама, спеша за пять лет собрать десять тысяч монахов (хувараков), возвратившись, собрал не знающих учения стариков, обрезал им косы, облачил их в красные одеяния, дав им обеты, сказал: «Все, теперь вы гелюнги». Поэтому эти старики вместо того, чтобы читать молитвы, проводили время в беседах о том, что они делали в молодости. Услышав их беседы, те два са-

новники донесли хану неверную информацию, что они готовят оружие, вследствие чего произошло такое злодеяние».

В рассматриваемой нравоучительной сказке «Лам хан хойрин мархан» («Спор ламы и хана») отражается стремление следовать наставлениям ламы Цонкапы, которые требуют строго соблюдения всех правил монашеской дисциплины, исключая праздный образ жизни.

Мотив осуждения нарушения ламами монашеской дисциплины просматривается и в сюжете сказки «Гендн гечл» («Бродячий монах»). Один из лам, уличенный в жадности, чревоугодии, обмане и незнании молитвенных текстов, изгоняется из монашеской общины. Оставшись без дела и средств существования, он женится [Хальмг туульс, 1974, с.159-168].

Духовные лица в сказочном повествовании зачастую наделяются такими качествами, как простодушность и доверчивость. В калмыцкой народной сказке «Заһсч» («Рыбак») жадная и изворотливая жена рыбака, не желая делиться приготовленной рыбой с супругом, отправляет его пригласить на обед *гелюнга* (монаха, соблюдающего 253 обета). Между тем сама съедает всю рыбу, а *гелюнгу* говорит, что ее муж хочет лишить его обоих ушей. Наивный *гелюнг* верит плутоватой женщине и в ужасе убегает. Вину за исчезнувшую рыбу хитрая и лживая супруга рыбака перекладывает на убегающего *гелюнга*:

Гелңиг наар гинәд, залу дахулад авч ирнә. Залу утхан бүлүднә, гелң ирәд суудг болна. Гергн гелңд арһул келнә: «Мана залу тана хойр чик керчж авхар бәәнә. Таниг мекләд, заһс ид гинәд авч ирлә», - гинә.

«Хойраһинь биш чамд, негинь чигн өгшгов», - гинәд гелң чикән атхад хәәкрәд, һарад уулна.

- Я, яһлав, заһситн гелң авад зулж одв! Көөһәд, күцәд, заһсан автн! – гиж гергн залудан келнә.

- Чамд негинь чигн өгшгов! – гинәд гелң хәәкрәд, гүүһәд йовдг болна. Заһсч залу гелңиг көөж күцж чадсн уга. Гергн арднь заһсан идәд, амрад жцирһәд бәәнә [Хальмг туульс, 1979, с. 26-27] «Позвав гелюнга, муж вместе с

ним возвращается домой. Муж точит нож, гелюнг садится. Жена гелюнгу говорит шёпотом: «Мой муж хочет отрезать ваши оба уха. Он заманил вас обманом, пригласив поесть рыбы».

«Не то, что оба, я и одно не отдам», - крикнул гелюнг, схватился за уши и убежал. - О, что же делать, гелюнг украл рыбу и сбежал! Догоните его, отберите рыбу! – сказала жена мужу.

Гелюнг же бежал и кричал: «И одно не отдам тебе!». Рыбак не смог догнать гелюнга. Жена же в это время доела рыбу и жила счастливо».

Рассмотренные сказки, позволяют заключить, что в некоторых образцах калмыцких сказок, опубликованных в советское время, проскальзывают сатирические нотки. В них, чаще всего, порицается общечеловеческие недостатки и пороки (жадность, ложь, плутовство, лень), проявленные представителями духовенства в сложной ситуации.

К числу активных персонажей калмыцкой сказки следует отнести мальчика-послушника *манджи*. Согласно сюжету сказки «*Жирһлтэ болн зовлцта хана орн*» («страна счастливого и несчастливому хана») страна счастливого хана благоденствует, а страна несчастливому хана бедствует. Ради размножения благополучия своей страны счастливый хан отдает на отсечение свою голову несчастливому хану. Счастливый хан перерождается и по прошествии семи-восьми лет, его принимают в монастырь в качестве послушника *манджи*: *Одак һарсн көвүг хурлд авч одад манж кечкв. Көгшин гелнд манж болад бээв* [Хальмг туульс, 1968, с. 27 – 30] «Того мальчика привели в хурул и сделали *манджи*. Он стал учеником у одного пожилого гелюнга».

Маленький *манджи*, поступив на обучение в монастырь, проявляет необыкновенные способности в учебе:

Бээснэ хөөннь одак манж ном сурхларн, дегд хурцар, гелцгас шулуһар авад бээв [Хальмг туульс, 1968, с. 27-30] «После прибытия, тот *манджи* постигая науку, отличился чрезмерным остроумием [своим], изучил [её] быстрее *гелюнгов*».

В сказке «Жирһлтэ болн зовлңта хаана орн» («Страна счастливого и несчастливового хана») наставнику покойного счастливого хана снится сон о том, что повелитель переродился и стал маленьким *манджи*:

Тер манжиг шинжлэд халэхлэ, бээсн бээдлнь, ном сурчах бээдлнь тер хаана сүмсн иржэ төрсн лавта мин [Хальмг туульс, 1968, с. 27-30] «Присмотрелись к нему, изучая как ведет себя, как учение постигает, видно воплотилась в нем душа того хана».

Стоит обратить внимание, что часто в калмыцких народных сказках образ *манджи* существенно отличается от образа степенного и мудрого ламы. *Манджи* наделяется умом, дальновидностью, а иногда и хитростью, и в сказке представляется в весьма игривом образе. Такое качество, как игривость, приписывается *манджи* в рассматриваемой сказке «Жирһлтэ болн зовлңта хаана орн» («Страна счастливого и несчастливового хана»): «*Тер манж дегд альвн бээжэ*» («Тот манджи был очень балованным»).

Функции ламы как чудесного «советника» или «волшебного помощника» также показаны в сказке «*Дадун-Дамб хан-көвүн*» («Сын хана – Дадун-Дамба»), опубликованной в сборнике «Алтин зүн-земн» («Золотая игла») в 1995 году. Приведем краткое содержание:

Давным-давно процветала страна Вангл. Правил ею хан Вангл, был у него сын по имени Дадун-Дамба. В стране этой было сто шесть хурулов (монастырей). Подданные этой страны жили счастливо, не зная смерти. Для того, чтобы причинить вред этой стране, девяносто девять бесовок-шулмусок, посоветовавшись, отдали свои волшебные силы и способности шулмуске Эрвэс. Шулмуска Эрвэс при помощи волшебства убивает жену хана Вангл. После смерти ханши шулмуска Эрвэс, обернувшись пятнадцатилетней прекрасной девой, привораживает хана и становится новой ханшей. Через некоторое время ханша притворилась тяжелобольной и ответ на вопрос хана о том, что может исцелить её, говорит: «Если наш сын женится на Меджюш Арагни, дочери Лун хана, я исцелюсь», рассчитывая на то, что в пути сын хана погибнет. Хан вызывает к себе сына и поручает ему жениться на Меджюш

Арагни. Даду-Дамба в отчаянии обращается за советом к шести марл-ламам:

Зун зурһан хурлдан, зурһан марл-ламдан уулад күрэд ирв. Зун зурһан хувргуд, зурһан марл-ламнь дундан зөвчкэд, дорж-жодв, ора деернь залж өгэд тэвжэнэ, ээмигтэ юмн харһхла, үзгдхлэ, эн бүтэсн ном умшиад орк, - гив. «Ваңһлын орна Ваңһлын хаана Даду-Дамб хан-көвүн омг-седкл хайгсн, үрү-седкл зүүгсн, маани-мигзм умигсн, Лун хаана Межуш арагняр хат залхар йовсн нанла ямаранчнь хортн хальдхмн биш» [Алтн зүн-земн, 1995, с. 66-72] «К шести марл-ламам ста шести хурулов плача пришел. Сто шесть хувараков, шесть марл-лам, посовестившись друг с другом, благословили его, возложив на макушку Доржи-жодва (Алмазную сутру), если встретишь в пути что-то страшное, эту сотворенную [нами] молитву прочитай, - сказали. «Мне, Даду Дамбе, являющегося сыном Вангл хана страны Вангл, отбросившего высокомерие, смиренно склонившись, читающего молитву-мигзм и идущего сватать дочь Лун хана Межуш арагни, никакой враг не сможет навредить».

В данной сказке в качестве волшебных советников и помощников главного героя сказки представлены шесть марл-лам [Алтн зүн-земн, 1995, с. 66 – 72].

Слово *марл* не имеет аналогов среди званий монахов в тибетском буддизме. Это слово в переводе с калмыцкого языка означает *марал* [Калмыцко-русский словарь, 1977, с. 343] – это один из подвидов благородного оленя, обитающего в Тибете и Монголии. Согласно жизнеописанию Будды Шакьямуни, олени были первыми существами, явившимися послушать первую проповедь Будды. Олени символизируют естественную гармонию, отсутствие страха, а также применительно к монахам отречение [Бир Р., 2013].

Можно предположить, что слово *марл*, в контексте данной сказки, используется для того, чтобы подчеркнуть наличие у соответствующих лам особых знаний и духовных реализаций, то есть показать их близость к состоянию святости.

Согласно информации Цеденовой Л. С. (1955 г.р., ики-дербетка, уроженка Целинного района Республики Калмыкия), записанной в ходе фольклорно-этнографической экспедиции по районам Республики Калмыкия 2012-2018 гг., для сказочного персонажа Марл-лам прототипом послужил некогда почитаемый лама Багачоносовского хурула.

В сказке «Даду-Дамб хан-көвүн» («Сын хана – Даду-Дамб») раскрывается польза от чтения, совершения подношений и переписывания текста религиозного сочинения «Дорж-жодв» («Алмазная сутра»). Благословив юношу «Алмазной сутрой», ламы даруют ему следующую молитву:

Ваңһлын орна Ваңһлын хаана Даду-Дамб хан-көвүн омг-седкл хайгсн, үрү-седкл зүүгсн, маани-мигзм умигсн, Лун хаана Межуш арагняр хат залхар йовсн нанла ямаранчнь хортн хальдхмн биш [Алтн зүн-земн, 1995, с. 66 – 72]. «Мне, Даду Дамбе, являющегося сыном Вангл хана страны Вангл, отбросившего высокомерие, смиренно склонившись, читающего молитву *мигзм* и идущего сватать дочь Лун хана Межуш Арагни, никакой враг не сможет навредить».

В дальнейшем юноша неоднократно прибегает к этой молитве в различных опасных ситуациях, однако начитывает молитву в несколько изменённой вариации:

Ваңһлын орна Ваңһлын хаана Даду-Дамб хан-көвүн омг-седкл хайгсн, үрү-седкл зүүгсн, зурһан марл-ламасн зөвтэ “Дорж-жодв” ора дегеран залгсн, Лун хаана Межуш арагняр хат залхар йовх нанла ямаранчнь хортн хальдхмн биш [Алтн зүн-земн, 1995, с. 66-72]. «Мне, Даду Дамбе, являющегося сыном Вангл хана страны Вангл, отбросившего высокомерие, смиренный, получивший благословение шести марл-ламов прикосновением «Дорж-жодв» к макушке моей головы и идущего сватать дочь Лун хана Межуш Арагни, никакой враг не сможет навредить».

Как мы видим, упоминание молитвы *мигзм* заменяется упоминанием благословения героя молитвенным текстом «Дорж-жодв» («Алмазная сутра»). Религиозное сочинение в сказке используется как способ усиления

магии сакрального текста: перед героем расступается десятитысячное войско, распахиваются ворота крепостей и даже пятнадцатилетний Лун-хан оказывается не в силах навредить ему. Таким образом, содержание сказки «Даду-Дамб хан-көвүн» («Хан-юноша Даду Дамба») свидетельствует о практическом применении и пользе молитвенных текстов и религиозных сочинений в народной среде и вере калмыков в их магическую силу.

Чудодейственная сила «Дорж-жодв» («Алмазная сутра») показана в сказке «Халха байна күүкн» («Дочь богача Халхи»):

Нег дэжэ үкрчин эмгн уснд одхла, хатьрста захсн суулһта уснднь һарч ирнэ худгас. Авч ирэд эмгн хатьрсна терүг, тикхлэ нег хатьрсн жодвин хээрцкт наалдэж одна. Терүг тер эмгн авад, цаһан кенчрт цуглад жодв дотр дүрчкнэ [Хальмг туульс, 1974, с. 205-209] «Однажды когда старушка [супруга] пастуха отправилась за водой, зачерпнула [воду] из колодца, в ведре с водой оказалась чешуйчатая рыбка. Когда принесла [домой] старушка эту чешуйчатую [рыбку], тогда одна чешуйка прилипла к странице «Алмазной сутры» – джодва. Взяла ее [чешуйку] старушка, обернула белой тканью и вложила [между страниц] джодва».

В данной сказке мотив превращения из рыбки чешуйки в прекрасную девочку связан с волшебным воздействием на нее религиозного текста «Алмазной сутры» («Дорж-жодв»). Сказка отражает обычай, бытовавший среди калмыков, согласно которому каждая калмыцкая семья хранила на домашнем алтаре «Алмазную сутру» («Дорж-жодв»), веря в то, что само лишь наличие этого религиозного текста защищает от воздействия темных сил, а его переписывание, прочтение, бережное хранение и почтительное к нему отношение может способствовать получению благодати от высших сил. В рассматриваемой сказке «Халха байна күүкн» («Дочь богача Халхи») бездетная старуха получает прекрасную дочь:

Тишгкэд эмгн өрүнднь босад үс буслхсн хусман хусжана. Тиклэг жодв дотр баасн хатьрсн сээхн күүкн болчкад: «Ээж, хусман өгтн» — гинэ. Эмгн босад халэхлэ – сээхн күүкн [Хальмг туульс, 1974, с. 205 – 209] «На

следующее утро поднялась старушка и принялась отскребать накипь от кипяченного молока. Тогда чешуйка, что была [между страниц] *джодва*, превратившись в прекрасную девочку, промолвила: «Бабушка, отдайте мне [собранную] накипь». Когда старушка поднялась, увидела прекрасную девочку».

В вышеупомянутой сказке «Даду-Дамб хан-көвүн» («Хан-юноша Даду-Дамба») в тексте молитвы, данной шестью святыми марал-ламами главному герою, упоминается молитва-восхваление «*Маани-мигзм*» (тиб.: *dmigs brste ma*), которая встречается в калмыцких сказках также как *мигзем* (Мигзм) или Минген зевя (*Миңһн зеевә*), что отражает специфику фольклорного текста, характерезуемого вариативностью.

В сказочном повествовании молитва «Мигзм» отражает культ ламы Цонкапы, который передается посредством упоминания молитвы-взывания к духовному наставнику и его восхваления. Краткий вариант молитвы «Мигзм» был опубликован в 1984 году калмыцкими ламами, эмигрировавшими в годы Октябрьской революции из Советского Союза в США, в сборнике молитв «Базар-дара» в фонетической транскрипции с тибетского языка:

Мигмед зеви дерчен Джанрезик

Римед ченби бангбо джамбиянг

Гангджан киви зугджан Зонкава

Лобзанг рагби шавла гутусол [Базар-дара, 1984, с. 4].

«Авалокитешвара – кладезь безусловного милосердия,

Манджушри владыка- незамутненной мудрости,

Цонкапа-венец мудрецов Страны Снегов!

К стопам Лобсанг Дракпы, припадаю с мольбой!» [Тексты для ежедневных..., 2016, с. 93, перевод с тиб.: Тенгон].

Необходимо отметить, что в публикациях калмыцких сказок советского периода, в отличие от сказок, опубликованных первыми собирателями калмыцкого фольклора, имя ламы Цонкапы встречается крайне редко, однако

примечательным является то, что в сказочном сюжете сохраняется мотив обращения к молитве-восхвалению ламы Цонкапы «Мигзм». К примеру, упоминание этой молитвы встречается также в калмыцкой устной версии сказки «Арж-бурж хан» («Хан Арджи Бурджи»), сюжет которой заимствован из древнеиндийского литературного памятника «Приключения Викрамы» или «Тридцать два рассказа львиного трона или история Арджи-Бурджи» (санс.: *Vicramacaritram*).

Согласно сюжету сказки, три сына хана поочередно отправляются в путь, чтобы увидеть землю, которую не видел их отец, дабы вернуть ему зрение, каждый из них оказывается у чудесного места, где волшебная трава произносит молитву «Мигзм»:

Ик көвүнъ арвн темэнд аца ачад, арвн залу дахулад харв. Йова-йова йовжъ, нег назрт ирв. Нег арлин өвсн миңһн зеева, миңһн зеева гигэд бээдг болна. Мана аав энүг үзэд уга гижъ санад хэрү хэрв. Йовсн йовдл ямаран болсинь хаанд зэңглв. Басл кесг йовад орквдн, нег арлин өвсн миңһн зеева, миңһн зеева гигэд гигэд бээна, - гив [Хальмг туульс, 1961, с. 155-159] «Старший сын погрузил поклажу на десять верблюдов и в сопровождении десяти спутников отправился в путь. Долго-долго он шел, достиг одной земли. Там на острове росла трава, которая издавала звуки молитвы *мигзм зевя*, *мигзм зевя*. Он подумал, что его отец не видел этой земли и вернулся назад. О виденном в пути он рассказал хану-отцу: «Мы преодолели длинный путь, увидели на одном острове траву, которая издавала звуки молитвы *мигзм зевя*, *мигзм зевя*».

Младший сын, также достигнув чудесных островов, где в шелесте трав слышатся молитвы, продолжает свой путь, пересекает океан и прибывает к ламе, от которого получает советы о том, как справиться с трудной задачей и исполнить наказ отца: доставить ему украденную любимую кобылицу, тем самым вернуть ему зрение [Менкенова К.В., 2018].

Мотив пересечения океана в контексте звучащих молитв в сказке «Арж-бурж хан» («Хан Арджи Бурджи») отражает стремление преодолеть

все препятствия, возникающие на пути развития и становления главного героя. Данный мотив позволяет провести аналогию с буддийскими представлениями о пересечении океана страданий Сансары, который описывается как бушующий океан рождения, старости, болезни и смерти. Его пересечение приводит к избавлению от круговорота перерождений в мирах Сансары и освобождению от страданий.

Духовная практика, ведущая по пути освобождения от страданий, включает в себя вознесение молитв. Наиболее широкое распространение среди монгольских народов получила молитва-восхваление Цонкапы «Мигзм». Предположительно, ее распространению в народных массах способствовала популярность текста «Благо Мигцемы», в котором подробно излагается польза от прочтения этой молитвы: «При непрерывном, ежедневном созерцании Второго Победителя Джецуна Цонкапы и обращении к нему мольбы с начитыванием Мигцемы польза и достоинства таковы. В этой жизни благие качества весьма преумножатся. Будет обретена защита ото всех видов вредоносных препятствий – 80 тысяч препятствий, 404 вида ставших опасными заразных болезней и др. Срок жизни возрастет, достоинства достигнут полноты. В следующих жизнях будет обретен высокий род и рождение в Тушите. В этой жизни пять беспромежуточных злодеяний, десять неблагих очистятся и будут обретены сиддхи. При одном лишь упоминании имени Цонкапы, который вобрал всех будд десяти сторон устраняются все пороки и все достоинства возрастают. При обращении с мольбой Лама Цонкапа защищает от опасностей этой и будущих жизней. Подобно Драгоценности, исполняющей все желания, реализует все желанное благо. Как Авалокитешвара с состраданием защищает. Ведает так же, как Манджушри. Подлинное украшение макушки мудрецов Джамбудвипы. Вследствие этого всегда обращайся с мольбой к Чже Цонкапе» [Сутра «Благо Мигцемы», 2013, с. 4-5].

Вера в пользу многократного начитывания молитвы-восхваления Ламы Цонкапы настолько глубоко укоренилась среди калмыков, что любые воз-

никшие сложности и бедственное положение связывались с недостаточным количеством произнесения этой молитвы.

Традиция многократного начитывания молитвы-восхваления Ламы Цонкапы показана в сказке «Мергн көвүн Царкин хан хойр» («Юноша Мерген и хан Царкин») в контексте реализации мотива «мнимая болезнь». Главный герой сказки женится на прекрасной небесной деве, снизошедшей на землю, обратившись лебедем. Хан, желая отобрать красавицу, притворяется больным и ставит перед юношей Мергеном сложные задачи. Юноша Мерген по указу хана отправляется в очередное путешествие, чтобы найти нечто несуществующее для исцеления правителя: *үзг чиг уга һазрас, ор бод уга юм авч ир* («отправляйся туда, «незнамо куда», принеси то, «незнамо что»). В пути он встречает старца-отшельника, у которого просит позволения остановиться на ночлег. Старец-отшельник соглашается, но сетует, что ему нечем угостить гостя. Отсутствие пищи объясняется тем, что он недостаточно начитал молитву-восхваление ламы Цонкапы:

Моднд урһдг көглин тиим бичкн зер-земши һарһад өвгн идв. Идж бәәһәд, даянч өвгн келв: «Көвүн, чамд өгдг хот уга. Эн түүж авсн хотасн чамд өгш болиш уга. Үнүг түүх цагт мөргүл болад, «маани мегзем» минь дутадад бәәнә» - гиж өвгн келнә [Хальмг туульс, 1972, с. 186 – 198] «Старец достал и начал есть маленький такой плод, растущий на терновнике. Поедая, старец-отшельник сказал: «Юноша, нечем тебя угостить. Не годится угощать тебя той едой, что я собрал. Причиной тому является то, что во время сбора [плодов] проходил молебен, [поэтому] я недостаточно начитал молитву «Мани-мигзм».

Молитва-восхваление ламы Цонкапы в сказочную среду попадает в том виде, в какой она бытует в народной среде. Можно предположить, что это своеобразное сочетание двух молитвенных формул «Маани» и «Мигзм», то есть шестислоговой мантры Будды сострадания Авлокитешвары «Ом мани падме хум» и молитвы-восхваления ламы Цонкапы. В старину эти две молитвенные формулы были широко известными среди калмыков и зачастую

начитывались поочередно, что привело к восприятию их как двух неотъемлемых частей духовной практики. В настоящее время среди калмыков общеизвестной является шестислоговая молитвенная формула «Ом мани падме хум» или «Маани».

В сказке «Эрклүж ундг шарһ мөртэ Эрклүһин Дөнн Гярд гидг баатр» («Богатырь Эркелюгин Дёнен Гярд с обласканным соловым конем») молитвенная формула «Ом мани падме хум» встречается в рамках реализации мотива трудной задачи. Главный герой сказки богатырь Эркелюгин Дёнен Гярд отправляется на поиски своего побратима богатыря Дамбан Улана и в пути он видит спящего под лошадьёю мужчину с черной бородой. В надежде на благополучный исход своих поисков он произносит молитву «Маани»:

О маани эднэхн», Дамбан Улан болхнчн — гинэд, дотран келэд, довтолад йовдыжн. Дамбан Улан болхн яһна эс болхн яһна? — гинэд санчкад, довтолад һарад толһаһаснь маляһар дарад окна. Дарад оксн бийнь, залу босчахмн уга.

О маани эднэхн», Дамбан Улан болхнчн — гижн сана, дэкад ардаснь довтолжн ирэд түлкнэ [Хальмг туульс, 1974, с. 93] ««Ом мани падме хум», хоть бы это был ты Дамбан Улан — повторяет он про себя, скача [на коне]. Можешь ли ты быть Дамбан Уланом или нет? — Подумав так, поскакал своей дорогой, ударил его по голове [своим] кнутом. Хоть и ударил его, мужчина не встает.

«Ом мани падме хум», надеюсь, ты Дамбан Улан — подумав так, снова прискакал к нему и толкнул».

Молитвенная формула «Ом мани падме хум» (или «Маани») в калмыцких сказках встречается в контексте реализации мотивов «трудная задача», «брачные испытания» и др. Как отмечает Е. Э. Хабунова: «Описание брачных испытаний в калмыцких народных сказках сосредоточено на фиксации признаков, по которым герой узнает ханскую дочь среди многочисленных похожих девушек <...> Особыми приметами <...> оказываются: молитвенные символы на ее зубах» [Хабунова Е.Э., 2020, с. 98].

В сказке под порядковым номером два из цикла сказок о волшебном мертвеце «Седклин күр» («Задумчивый разговор») о приключениях богатыря Ёёт Мерген Темна особой приметой красавицы-невесты, выделяющей ее среди обычных девушек, является шестислоговая мантра «ом мани падме хум»:

Хаана күүкнэ гер шүднднь зурһан маанин үзг бээдмн [Седклин күр, 1960, с. 15] На передних зубах ханской дочери есть шесть слогов «маани».

Необходимо обратить внимание на то, что в другом варианте сказки о приключениях богатыря Ёёт Мерген Темена, опубликованной под названием «Долан үйднь дахн төрсн Ээт Мергн Темнэ туск тууж» («История о Ёёт Мерген Темен, родившимся в седьмом поколении»), герой распознает свою суженую уже не по шестислоговой мантре «Ом мани падме хум», а по одной букве *м*, которую он увидел мельком на ее зубах:

Күүкнэ шүднд «м» гидг үзг бээндэ [Алтн чеежтэ келмрч..., 2010, с. 67] «На зубах девушки есть буква *м*».

В другой сказке, где главным героем также является богатырь Ёёт Мерген Темн, опубликованной в сборнике «Хальмг туульс» в 1968 году под названием «Геср богдин гер авлһн» («Женитьба *богдо* Гесера»), примета, по которой герой определяет невесту, вместо шестислогового молитвенного символа «ом мани падме хум» оказывается также одна буква *а*:

Инахла, гер шүднднь «а» гидг үзг бээх [Хальмг туульс, 1968, с. 193] «Когда засмеется, тогда на её передних зубах [можно увидеть] букву *а*».

Можно отметить, что в сказочных повествованиях использован прием усложнения задачи, когда каждое последующее задание является сложнее предыдущего, герой вынужден по одной лишь букве (угадать молитву «Ом мани падме хум», указывающую на неземное происхождение и чудесные способности невесты).

Среди калмыков существует мнение, что любой может распознать ежедневно начитываемую шестислоговую молитву «Ом мани падме хум» (или «Маани») по одному лишь слогу или букве. Поэтому, характеризуя недалекого, необразованного человека произносили пословицу: «*Ма гих маань уга,*

мах идх аран уга» ([«Даже»] «Маани» не знает, [чтобы] произнести [слог] *ма*, не имеет клыков, [чтобы] съесть мясо).

В калмыцких народных сказках главные герои получают в дар молитвенные формулы для решения сложной задачи от духовных лиц.

Анализ показал, что буддийские монахи разных санов (манджик, гецул, гелонг) и степени духовной реализации (лама Цонкапа, лама-отшельник, лама-наставник) являются одними из самых популярных персонажей калмыцких народных сказок.

В калмыцких народных сказках духовные лица выполняют роль добросердечного и мудрого наставника, просветителя, прорицателя, отправителя культовых ритуалов и объекта культа, свойственную члену монашеской общины, кроме того, они выполняют функции «волшебного помощника», «дарителя», «советника». «спасителя».

В некоторых образцах калмыцких сказок, опубликованных в советское время, проскальзывают сатирические нотки. В них, чаще всего, порицаются общечеловеческие недостатки и пороки (жадность, ложь, плутовство, лень), проявленные в сложной ситуации персонажами сказки - представителями духовенства.

Особое место в сказочной традиции калмыков отводится ламе Цонкапе. Культ ламы Цонкапы прослеживается в упоминаниях в сказках статуи ламы Цонкапы, особо почитаемой калмыками реликвии, и молитвы-восхваления ламы Цонкапы «Мигзм».

В текстах рассмотренных калмыцких народных сказок молитвенные формулы встречаются в том виде, в каком они звучат в устной речи («Ом мани падме хум» [санскр.: *'от mani padme hum'*]: «маньведняхн», «маньэдняхн», «о маани бедняхн», «омм мань бэднэхн», «о маани эднэхн», «ом мани бадме хум»). Данная диффузия обусловлена разрывом между стилями языка буддийской канонической литературы и калмыцким разговорным языком. Молитвенные формулы и религиозные термины, заимствованные из тибетского языка и санскрита, в калмыцких сказках вербализуются в соответ-

ствии с нормами калмыцкого звукопроизношения, их текстовое воплощение значительно отличается от языка оригинала, а также от норм литературного калмыцкого языка. Так, молитва-восхваление ламы Цонкапы «Мигзм», воспроизводимая представителями калмыцкого буддийского духовенства на тибетском языке, начинается так: *dmigs med brtse be' gter chen spyan ras gzigs* <...> («Авалокитешвара – кладезь безусловного милосердия»), а в устах калмыцких сказочников первые два слова этой строки звучат иначе: *Минген зевя* (калм.: *миңһн зеевә*).

Тибетское название религиозного текста «Дорджи джодва» (Алмазная сутра) *Shes rab kyī pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa'i phan yon bshad pa'i mdo bzhus so* на калмыцкий язык было переведено Зая-Пандитой как *Хутгт билгин чинәд күрсн «Таслгч Очр» кемах ик кәлгнә судр* («Святая, к пределу мудрости приводящая, называемая «Разрывающий ваджр» Великой колесницы»). Несмотря на наличие переводного названия сутры, в калмыцких сказках встречается его сокращенное тибетское название *rdorje gcodpa*, употребляемое обычно в просторечье *дорджи джодва, джодва*.

Религиозные тексты «Дорджи джодва» («Алмазная сутра»), молитвенные формулы «Ом мани падме хум» в сказке наделяются необыкновенными защитными свойствами, поэтому в сказочных нарративах духовные лица дарят их главным героям в качестве оберега.

В ходе исследования функций духовных лиц и семантики молитвенных текстов и формул в калмыцких народных сказках открывается множество новых фактов, которые требуют дальнейшего исследования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Калмыцкая народная сказка является уникальным видом устной словесности, демонстрирующим особенности национального мировосприятия калмыков, фольклорным жанром, вобравшим в себя лучшие приемы художественного отображения народных традиций и духовных ценностей древних религий и культов.

Исторический путь калмыков, в прошлом ойратов, их культура, кочевой и скотоводческий уклад жизни, древние воззрения и мировосприятие окружающей реальности определили уникальность и самобытность калмыцкой народной сказки, как явления национальной культуры калмыков.

Калмыцкий сказочный фольклор, сохраняющий в своем жанровом и сюжетном фонде многие архаичные элементы устного народного творчества монгольских народов и других народов Центральной Азии, развивался своим своеобразным путем и вобрал в себя множество сюжетов и мотивов, основанных на религиозных верованиях калмыков, позаимствовал некоторые идеи, образы и формы буддийских канонических произведений.

Проникновение буддийских религиозно-культовых элементов в сказочный фольклор калмыков был значительным в период активного распространения буддизма в народных массах.

Тесные исторические связи и знакомство калмыков и их предков ойратов с индо-тибетской и монгольской канонической литературой и культурой стали возможны, в основном, благодаря переводческой и проповеднической деятельности Зая-Пандиты и его учеников и последователей. Они привели к широкому распространению буддийских духовных ценностей и культов среди калмыков и оказали влияние на развитие сказочной традиции, формирование мотивного фонда и образной системы калмыцкой народной сказки.

Постепенно базовые принципы буддийского вероучения и буддийских практик внедрились в сферу национальной культуры калмыков и процесс творческого осмысления и адаптации отдельных сюжетов, мотивов памятни-

ков древнеиндийской литературы и буддийской канонической литературы («Арджи-Борджи», «Волшебный мертвец», «Сказки попугая», а также «Бигармиджид», «Панчатантра», «Субхашита» и «Рамаяна», «Жизнеописание Будды Шакьямуни», «Алмазная сутра», «Сутра золотистого света», «Восхваление двадцати одной Тары» и др.) в калмыцком устном народном творчестве оказался плодотворным.

Масштабы и характер реализации буддийских идей и реалий, способы переосмысления культовых элементов в сказочной традиции нашли разную степень отражения в текстах сказок, зафиксированных и изданных в разное время.

В образцах калмыцких сказок, опубликованных в дореволюционный ранний период, наблюдается большая степень частотности и разнообразия буддийских мотивов и элементов.

Наибольшее количество калмыцких сказок было записано и опубликовано в советский период [«Хальмг туульс. I хув» («Калмыцкие сказки». Том I) [1961]; «Хальмг туульс. II боть» («Калмыцкие сказки». Том II) [1968]; «Хальмг туульс. III боть» («Калмыцкие сказки». Том III) [1972] и т.д.]. В них редко упоминаются культовые персонажи буддизма, минимизированы и другие элементы религиозно-культового содержания, что следует объяснить результатом жесткой редактур и цензуры, исключавшей проникновение религиозных идей в печатные издания.

Обращение калмыков к своим древним корням, интерес к национальной культуре, истории, к религиозным верованиям значительно возросли в постсоветский период. Появилось новое поколение знатоков калмыцкого фольклора, стали возможными свобода вероисповедания, отправление религиозных обрядов и ритуалов, что подстегнуло развитию устной традиции, образованию новых устных повествовательных нарративов с религиозной тематикой. Значительную часть материалов, записанных во время фольклорно-этнографических экспедиций Калмыцкого государственного университета

(2012-2018 гг.), составляют фольклорные произведения религиозного содержания.

Калмыцкое общество в поисках утраченных духовных ценностей вновь обратилось к национальной культуре и религии, что способствовало формированию благоприятных условий для открытой трансляции фольклорных нарративов религиозного содержания, а также для полнотекстовой расшифровки фольклорных материалов, собранных в конце XX в. 1960-1970 гг. и издания их без цензуры и редактур идеологического характера.

Постсоветский период сбора и публикации сказочного фольклора калмыков [«Алти зүн темн» [1995]; «Буутан Санжин туульс» [2008]; «Алти чеежтэ келмрч» [2010]; «Герлтсн сувсн» [2016]; «Калмыцкие богатырские сказки» [2017]; «Хуучн үгд худл уга» [2018]; «Калмыцкие волшебные сказки» [2020] и др.] характеризуется восстановлением религиозной тематики в народных сказках и развитием сказочного нарратива с присущими ему буддийскими мотивами и образами, элементами буддизма, которые находят разную степень художественного воплощения в сказочном сюжете.

Исследование показало, что буддийская тематика проступает в калмыцком сказочном фольклоре на разных уровнях и в своеобразных формах.

С распространением буддизма и одновременным знакомством калмыков с канонической буддийской литературой такой жанр, как *намтар* или жизнеописание святых, был заимствован и адаптирован в устном народном творчестве калмыков, в том числе в калмыцких народных сказках.

Сюжетное ядро различных вариантов текстов жизнеописания Будды Шакьямуни, обрастая новыми вербальными вкраплениями и обретая популярные для калмыцкой устной традиции формы, гармонично вливается в фольклорную среду калмыков. В сказочной традиции инвариант сюжета жизнеописания Будды приобретает формы народной сказки, в них появляются традиционные для калмыцкой сказки начальные, медиальные и финальные формулы. Калмыцкими сказочниками *туульчи* многие образцы устного нар-

ративного жанра о Будде Шакьямуни («Бурхн Багш» и «Шакьямуни» и др.) определяются как *тууль* («сказка»).

Исследование выявило, что устная версия *намтара* Будды Шакьямуни имела широкое бытование среди калмыков, облекаясь в формы, доступные широкой массе, что способствовало адаптации и сохранению её сюжетной основы и в сказочной традиции.

Проведенный анализ позволяет заключить, что из двенадцати деяний Будды, описанных в канонической версии «Жизнеописания Будды Шакьямуни», лишь некоторые (снисхождение с небес Тушита, чудесное рождение, отказ от мирской жизни и принятие монашества, шестилетняя аскеза, победа над Марой и пробуждение) представлены в сюжете калмыцких народных сказок.

Элементы классического жизнеописания Будды обрели поэтико-стилевую специфику калмыцкого сказочного фольклора, в повествование включаются начальные, медиальные, финальные формулы. Они нашли своеобразное воплощение в контексте реализации мотивов, характерных для калмыцкой сказочной традиции. В них Будда Шакьямуни наделяется функциями волшебного помощника, защитника, дарителя, исполняющего желания и восполняющего недостаток, вместе с тем он характеризуется как культовый персонаж. Будда Шакьямуни выступает в роли духовного наставника и учителя *Бурхн Багш* (Будда-Наставник), *Бурхн Багшин-гегэн* (Светлейший Будда-Наставник), обладающий превосходными знаниями и указывающий путь к спасению от страданий не только своими наставлениями, но и своей жизнью.

Взаимодействие Будды с героем сказки сводится к таким действиям, как совет, благословение, дарение имени, участие в духовном, а не в физическом становлении главного героя сказки.

Элементы индо-тибетской буддийской литературы, канонических сочинений, искусно вплетенные в повествовательную ткань сказки, свидетельствуют о тесных связях устной и письменной традиции калмыков с народами, исповедующими буддизм и их культурами.

В калмыцких народных сказках часто встречаются образы божеств буддийского пантеона: Окон Тенгри (*Окн Теңгр*), Майтрея (*Мээдрин гегэн*), Зеленая Тара (*Ноһан Дэрк*). Они играют активную роль в развитии изображаемых в сказке событий, таких, как спор и противоборство с темными силами. Буддийские божества фигурируют как одни из главных героев сказок и описываются как высшие силы, дарующие людям защиту от темных сил и молниеносно спасающие в минуты опасности.

Окон Тенгри (*Окн Теңгр*) изображается как богиня, спасающая людей от злобного мангаса и другой нечисти, как защитница домашнего очага. Она выступает как покровительница героя-воина, наделяется чертами божества *докишит* и ассоциируется с гневной богиней буддийского пантеона Палден Лхамо.

Зеленая Тара (*Ноһан Дэрк*) в калмыцких сказках наделяется функциями милосердной матери, богини, исполняющей желания и покровительницы материнства и деторождения. Она способна в моменты опасности проявить свои гневные силы для спасения всего живого от вреда, причиняемого силами зла. Образ Зеленой Тары в калмыцкой сказке часто используется для описания неземной красоты целомудренной юной девы.

Особенности божества буддийского пантеона в сказке часто проявляются в контексте реализации различных мотивов. Они совершают действия, свойственные обычным людям: допускают ошибки, нарушают правила, вступают в противоречие. Так спор между Буддой Майтрея и Буддой Шакьямуни о времени снисхождения на землю одного из них для распространения веры разрешается в пользу Будды Шакьямуни, нарушившем договоренности. Нарушение запрета и его негативные последствия в сказке трактуются как наказание за обман. Мотив основан на вере калмыков в то, что временна упадка и смуты, обмана и воровства, имеющих место в эпоху калпы Будды Шакьямуни, сменится временем торжества справедливости и всеобщего благоденствия, когда на землю с небес Тушита снизойдет Будда Грядущего –

Майтрея, обладающий даром наставничества и всезнания, способностью обеспечить всеобщее благополучие и умиротворенность.

В сказочной традиции калмыков занял особое место культ почитания ламы Цонкапы – основоположника наиболее влиятельной из школ буддизма Гелуг. В сказочном повествовании мотив культа Цонкапы проявляется в частом обращении к нему сказочных персонажей с мольбой о помощи, а молитва-восхваление ламы Цонкапы «Мигзм» представлена как магическая формула, которую герой сказки произносит троекратно для преодоления препятствия и смертельной опасности.

В сюжете отдельных сказок упоминается статуя ламы Цонкапы, которую необходимо почитать и сохранять как реликвию ценность, которая несопоставима с несметными богатствами и материальным благополучием.

В сказках цикла «*Седклин кур*» («Волшебный мертвец» или «Задушевный разговор») доминантная роль в объединении сказочных сюжетов и обрамлении всех сказок в единное целое отводится Великому ламе – отшельнику *Арша Ики лам*, поскольку все услышанные юношей сказки вкладываются в его уста.

Образы и функции божеств буддийского пантеона, добуддийских верований и духовных лиц в сказочном повествовании преломляются через религиозно-культурные представления калмыков. Они показаны, прежде всего, как высшие силы, дарующие защиту и спасение от всех напастей, как гарант счастливой и мирной жизни.

Божества буддийского пантеона (Будда Шакъямуни, Окон Тенгри, Будда Майтрея, Зеленая Тара) в калмыцких сказках наделяются чертами, присущими им в буддийских канонических сочинениях и духовной практике калмыков, кроме этого, им приписываются качества, которыми обладают персонажи, характерные калмыцкой сказочной традицией.

Своеобразием отличается образ Хурмаста Тенгрия, который в калмыцких сказках показан как верховное божество, с которым связаны как буддийские представления, так и добуддийские верования калмыков.

Магическими функциями наделяются имена божеств, буддийские молитвенные тексты (молитва-восхваление ламы Цонкапы «*маани-мигэм*», «*Дорджи джодва*» («Алмазная сутра») и другие предметы, связанные с культовыми персонажами и сакральными ритуалами.

В сказочном повествовании устойчивостью отличаются формулы обращения или взывания к божествам, которые реализуются с притяжательным местоимением *мой*: «*Мээдр минь!*» («Мой Майтрея»), «*Дэрг минь!*» («Моя Тара»).

В текстах рассмотренных калмыцких народных сказок наблюдается нарушение орфоэпической нормы молитвенных формул и заимствованной религиозной лексики, что объясняется различием между стилями языка буддийской канонической литературы и языком калмыцкой устной традиции.

Знакомая всем калмыкам, особо почитаемая буддийская молитвенная формула «Ом мани падме хум» (санскр.: *om mani padme hum*) в тексты сказок входит в том звучании, в котором она бытует в устной речи: *маньведняхн, маньэдняхн, о маани бедняхн, омм мань бэднэхн, о маани эднэхн, ом мани бадме хум.*

Мотивы, образы и устойчивые выражения религиозно-культового содержания передают специфичность калмыцкой сказки и подчеркивают благоговейное отношение калмыков к ценностям и идеям Учения Будды, а также передают этническую специфику и художественное своеобразие калмыцких народных сказок.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абдулатипов, У.Х. Концепция справедливости в таджикской философии IX-XI веков: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Абдулатипов Юнус Хасанович. – Душанбе, 2006. – 183 с.
2. Азбелев, С.Н. Историзм былин и специфика фольклора / С.Н. Азбелев. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1982. – 327 с.
3. Азбелев, С.Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) / С.Н. Азбелев // Славянский фольклор и историческая действительность: сб. науч. ст. / отв. ред. А.М. Астахова, Б.Н. Путилов, В.К. Соколова. – М.: Наука, 1965. – С. 5-25.
4. Алиева, А.И. Адыгский героический эпос. Сказка: источниковедение. Текстология. Типология. Семантика. Поэтика / А.И. Алиева. – М.: ИМЛИ, 2019. – 736 с.
5. Алмазная сутра = Дорджид жодва (на старокалм., калм. и рус. яз.) / пер. А.В. Бадмаева, с. санскр. В.П. Андросова. – Элиста, 1993. – 158 с.
6. Алпатов, В.М. Литературоведческие и фольклористские труды Б.Я. Владимирцова / В.М. Алпатов // Владимирцов, Б.Я. (1884-1931). Работы по литературе монгольских народов / Б.Я. Владимирцов. – М.: Вост. лит., 2003. – С. 5-15.
7. Андросов, В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов / В.П. Андросов. – М.: Вост. лит., 2001. – 508 с.
8. Андросов, В.П. Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения. Т. 12 / В.П. Андросов. – N. Y.; Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2000. – 418 с.
9. Андросов, В.П. Индо-тибетский буддизм: энцикл. словарь / В.П. Андросов. – М.: Ориенталия, 2011. – 448 с.
10. Ангулимала сутта: Сутта о разбойнике Пальцеломе / пер. с пали А.В. Парибока. – СПб.: Алга-Фонд, 1996.

11. Ашвагхоша. Жизнь Будды / Ашвагхоша; пер. К.Д. Бальмонта. – М.: Худож. лит., 1990. – 580 с.
12. Бадмаев, А.В. Калмыцкая дореволюционная литература / А.В. Бадмаев. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1975. – 167 с.
13. Бадмаев, А.В. Номто Очиров – первый калмыцкий ученый-ориенталист / А.В. Бадмаев [из кн. «Избранные труды Номто Очирова»] // Хальмгүнн. – 2006. – Нахасарин 24, № 188. – С. 3-15.
14. Бадмаев, А.В. Сказки от Нимгир Кутуктаевой / А.В. Бадмаев // Тегингерл. – 2016. – № 4. – С. 105-123.
15. Бадмаева, С.С. Язык и стиль сказок монгольских народов (на материале лексики): автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.22 / Бадмаева Салгара Сергеевна. – Элиста, 2004. – 23 с.
16. Бакаева, Э.П. «Кюря Бальватин-хана»: анализ состава культовых построек в контексте калмыцких традиций / Э.П. Бакаева // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. – 2018. – № 5. – С. 5-42.
17. Бакаева, Э.П. Буддизм в Калмыкии: историко-этнографические очерки / Э.П. Бакаева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. – 128 с.
18. Бакаева, Э.П. Добуддийские верования калмыков / Э.П. Бакаева. – Элиста: Джангар, 2003. – 358 с.
19. Бакаева, Э.П. Ойраты и Тибет в XVII-XVIII вв.: об освещении некоторых событий, связанных с хошутами и джунгарами, в тибетской и российской историографии / Э.П. Бакаева // Oriental Studies. – 2016. – № 9 (5). – С. 3-13.
20. Бакунин, В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев: соч. 1761 г. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995. – 153 с.
21. Барфилд, Т. Дж. Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н. э. – 1757 г. н. э.) / Т. Дж. Барфилд; пер. с англ. Д.В. Рухлядева, В.Б. Кузнецова.

цова; науч. ред. и предисл. Д.В. Рухлядева. – СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ: Нестор – история, 2009. – 488 с.

22. Басаев, Д.Э. Устная несказочная проза калмыков / Д.Э. Басаев // Семь звезд. Калмыцкие легенды и предания / сост., пер., коммент. Д.Э. Басаева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004а. – С. 5-28.

23. Басангова (Борджанова), Т.Г. О типологических связях калмыцкого и балкарского фольклора [Электронный ресурс] / Т.Г. Басангова (Борджанова), Б.Б. Манджиева // Новые исследования Тувы: электронный информационный журнал. – 2015. – № 3. – С. 92-100. – Режим доступа: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/8/8> (дата обращения: 23.02.2018).

24. Басангова (Борджанова), Т.Г. Демонологические персонажи в фольклоре калмыков [Электронный ресурс] / Т.Г. Басангова (Борджанова) // Новые исследования Тувы: электронный информационный журнал. – 2011. – № 2-3 (10-11). – С. 269-278. – Режим доступа: https://www.tuva.asia/journal/issue_2-3/3794-basangova.html (дата обращения: 11.02.2018).

25. Басангова (Борджанова), Т.Г. Мифы, легенды, предания калмыков в «Своде калмыцкого фольклора / Т.Г. Басангова (Борджанова) // Этнография, фольклористика и религиоведение Сибири и сопредельных регионов: материалы I Алексеевских чтений, г. Якутск, 26 апреля 2012 г. / отв. ред. Е.Н. Романова; сост. Н.В. Павлова. – Якутск: Изд-во ИГИИПМНС СО РАН, 2013. – С. 132-144.

26. Бергман, В. Песнопения. Героическая песнь из Джангариады / В. Бергман; пер. Г. Кикеевой // Джангар. Материалы и исследования / вступ. ст., сост. и прим. В.З. Церенова. – М.: Общество монголоведов РАН, 2004. – С. 8-54.

27. Бир, Р. Тибетские буддийские символы: справочник / Р. Бир; пер. с англ. Л. Бубенковой. – М.: Ориенталия, 2013. – 334 с.

28. Биткеев, Н.Ц. Знаток «Джанагара» / Н.Ц. Биткеев // Теегингерл. – 1976. – № 4. – С. 169-171.

29. Биткеев, Н.Ц. Калмыцкая народная песенная поэзия / Н.Ц. Биткеев. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1987. – 141 с.
30. Биткеев, Н.Ц. Калмыцкие легенды и предания / Н.Ц. Биткеев // Советская Калмыкия. – 1990. – С. 6.
31. Биткеев, Н.Ц. Мифы в эпосе «Джангар» / Н.Ц. Биткеев // *Altai Nakro. Journal of the Altaic Society of Korea*. – 2009. – № 19. – С. 71-85.
32. Бичеев, Б.А. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.13 / Бичеев Баазр Александрович. – Ставрополь, 2005. – 364 с.
33. Бонгард-Левин, Г.М. Древнеиндийская цивилизация. История. Религия. Философия. Эпос. Литература. Наука. Встреча культур / Г.М. Бонгард-Левин. – М.: Наука, 1980. – 333 с.
34. Борджанова (Басаногова), Т.Г. Магическая поэзия калмыков: исследование и материалы / Т.Г. Борджанова (Басаногова). – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. – 182 с.
35. Борджанова (Басаногова), Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика) / Т.Г. Борджанова (Басаногова). – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. – 450 с.
36. Борджанова (Басаногова), Т.Г. Отчеты Номто Очирова как фольклорно-этнографический источник / Т.Г. Борджанова (Басаногова) // Номто Очиров: Жизнь и судьба: к 115-летию Номто Очирова: юбил. науч. изд.: в 2 ч. / Мин-во образования РК, КГУ, КИГИ РАН; отв. ред. А.В. Бадмаев; ред. А.М. Джалаева, Р.Б. Дякиева [и др.]. – Элиста, 2003. – Ч. I. – С. 82-85.
37. Борлыкова, Б.Х. «Индивидуальный статус» персонажей калмыцкой волшебной сказки / Б.Х. Борлыкова // *Известия ВГПУ*. – 2017. – № 10. – С. 136-142.
38. Борлыкова, Б.Х. К истории изучения и публикации калмыцких народных песен / Б.Х. Борлыкова // *Вестник КИГИ РАН*. – 2014. – № 4. – С. 165-170.

39. Бураева, Т.В. Язык калмыцких народных сказок: на материале «Калмыцких сказок» Г.И. Рамстедта: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.22 / Бураева Татьяна Викторовна. – Элиста, 2006. – С. 18-20.
40. Бурыкин, А.А. Буддийские мотивы в фольклоре (на материале калмыцких, тувинских и бурятских эпических произведений и богатырских сказок) / А.А. Бурыкин // Новые исследования Тывы. – 2020. – № 3. – С. 189-209.
41. Введение в изучение Гачжура и Данчжура: историко-библиографический очерк / Н.Д. Болсохоева, Б.-Д. Бадараев, Ц.П. Ванчикова [и др.]. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1989. – 189 с.
42. Веселовский, А.Н. Историческая поэтика / А.Н. Веселовский. – Л.: Наука, 1940. – 648 с.
43. Владимирцов, Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов / Б.Я Владимирцов. – М.: Вост. лит., 2002. – 557 с.
44. Волшебный мертвец: монгольско-ойратские сказки / пер. и предисл. акад. Б.Я. Владимирцова. – 2-е изд. – М.: Вост. лит., 1958. – 159 с.
45. Гацак, В.М. Устная эпическая традиция во времени: (историческое исследование поэтики) / В.М. Гацак. – М.: Наука, 1989. – 256 с.
46. Горяева, Б.Б. Калмыцкая волшебная сказка: сюжетный состав и поэтико-стилевая система / Б.Б. Горяева. – Элиста: Джангар, 2011. – С. 11-12.
47. Горяева, Б.Б. Калмыцкие сказки в записи Габора Балинта / Б.Б. Горяева // Бюллетень КНЦ РАН. – 2017. – № 4. – С. 6-32.
48. Гринцер, П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология / П.А. Гринцер. – М.: Наука, 1974. – 422 с.
49. Гурий. Первая православная миссия среди калмыков и ее практическая жизнь / Гурий // Православный собеседник. – 1914. – № 3. – С. 436.
50. Гутов, А.М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса / А.М. Гутов. – М.: Вост. лит., 1993. – 204 с.

51. Гучинов, М.И. Об отношениях калмыков с донскими казаками во второй половине XVII в. / М.И. Гучинов // Вестник КНИИЯЛИ / ред. И.И. Орехов. – Элиста: КНИИЯЛИ, 1968. – Вып. 3. – С. 43-94.
52. Дамдинсурэн, Ц. «Обрамленные повести» в Индии и у монгольских народов / Ц. Дамдинсурэн, С.Д. Серебрянный // Литературные связи Монголии. – М.: Наука, 1981. – С. 130-150.
53. Дампилова, Л.С. Духовно-культурные коды в поэзии монгольских народов / Л.С. Дампилова. – Иркутск, 2016. – 224 с.
54. Дампилова, Л.С. Шаманские песнопения бурят символика и поэтика / Л.С. Дампилова; Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. науч. центра СО РАН, 2005. – 246 с.
55. Двойная Сутра. Сутра золотистого света. – М.: Веди, 2013. – 258 с.
56. Джамцо, Т. «Өндгн худ»: шинжэнэ өөрднрин амн зокъялд харьдг үлгүрин (туулин) нег мотивин тускар / Т. Джамцо // Монголоведение в начале XXI века: современное состояние и перспективы развития: материалы Междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию Б.Х. Тодаевой, г. Элиста, 23-26 апреля 2015 г. – Элиста: КИГИ РАН, 2015. – Ч. II. – С. 14.
57. Джангар: Калмыцкий героический эпос / сост., подгот. текстов, коммент. и словарь Н.Ц. Биткеева, Э.Б. Овалова; пер. Н.Ц. Биткеева, Э.Б. Овалова, Ц.К. Корсункиева [и др.]. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1990. – 474 с.
58. Джангар: Калмыцкий народный героический эпос. Эпический репертуар Мукебюна Басангова / пер. с калм., предисл., коммент., словарь Н.Ц. Биткеева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1988. – 159 с.
59. Джангар: Калмыцкий народный эпос / пер. с калм. С. Липкина; вступ. сл. О.И. Городовикова; предисл. Б.К. Пашкова. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1989. – 315 с.
60. Джимбинов, Б.О. Калмыцкие сказки: пер. с калм. / Б.О. Джимбинов; сост., предисл. Б. Джимбинова. – М.: Гослитиздат, 1962. – 183 с.

61. Джимгиров, М.Э. Из истории изучения калмыцкого фольклора / М.Э. Джимгиров // Записки КНИИЯЛИ. Сер. филологическая / отв. ред. Ц.-Д. Номинханов. – Элиста: Калмиздат, 1962. – Вып. 2. – С. 77-93.
62. Джимгиров, М.Э. О калмыцких народных сказках / М.Э. Джимгиров. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. – 103 с.
63. Добровольская, В.Е. Предметные реалии русской волшебной сказки / В.Е. Добровольская. – М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 2009. – 224 с.
64. Донгак, А.С. Сюжеты и мотивы «обрамленных повестей» в тувинской сказочной традиции: дис... канд. филол. наук: 10.01.09 / Донгак Антонина Саар-ооловна. – Кызыл, 2004. – 164 с.
65. Дулам, С. Система символики в монгольском фольклоре и литературе: дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.09 / Дулам Сэндэнжавын. – Улан-Батор, 1997. – 458 с.
66. Ендон, Дандырон. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. (Тайилбури «Субхашиты» Сакья-пандиты и «Расийан-удусул» Нагарджуны): дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.06 / Дандырон Ендон. – Л., 1983. – 328 с.
67. Ефимова, Е.С. Поэтика страшного: мифологические истоки / Е.С. Ефимова. – М., 1997. – 184 с.
68. Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни: пять лекций по буддизму / С.Ф. Ольденбург, В.Я. Владимирцов, Ф.И. Щербатский, О.О. Розенбург; Первая Буддист. выст. в Петербурге. – Самара: Агни, 1998. – 180 с.
69. Жирмунский, В.М. Сравнительно-историческое изучение фольклора / В.М. Жирмунский // Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. – Л.: Наука, 1979. – С. 185-191.
70. Жирмунский, В.М. Тюркский героический эпос. Избранные труды / В.М. Жирмунский. – Л.: Наука, 1974. – 727 с.
71. Жуковская, Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии / Н.Л. Жуковская. – М.: Наука, 1977. – 200 с.

72. Илишкин, И.К. Материалы экспедиции 1936 г. / И.К. Илишкин; подгот. текстов и прим. П.Э. Алексеева // Вестник КИГИ РАН: сб. науч. тр. / отв. ред. Н.Г. Очирова. – Элиста: Джангар, 2001. – Вып. 16. – С. 314-328.
73. История всемирной литературы: в 9 т. / АН СССР. Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького. Т. 2 / С.С. Аверинцев, Л.Н. Арутюнов, А.Г. Барамидзе [и др.]; отв. ред. А.Д. Михайлов. – М.: Наука, 1984. – 672 с.
74. Записки восточного отделения Императорского русского археологического общества [ЗВОИРАО]. Т. 3 / под ред. В.Р. Розена. – СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1888. – 374 с.
75. Калмыцкие богатырские сказки / подгот. текстов, пер. вступ. ст., прим., коммент., указатели, словарь, сверка калм. текстов Б.Б. Манджиевой, Т.А. Михалевой, Ц.Б. Селеевой. – М.: Первая образцовая типография, 2017. – 561 с.
76. Калмыцкие волшебные сказки / вступ. ст. Б.Б. Горяевой; сост., указатели Б.Б. Горяевой, Д.В. Убушиевой; пер., прим., коммент., словарь Б.Б. Горяевой, Т.А. Михалевой, Д.В. Убушиевой. – М.: Первая образцовая типография, 2020. – 584 с.
77. Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе / сост. А.В. Бадмаев. – Элиста: Калм. кн. изд-во., 1969. – 203 с.
78. Калмыцкие народные песни и мелодии XIX в. (по архивным и опубликованным материалам). Записи XIX в. Ч. I / вступ. ст, сост., предисл., подгот. текстов, пер. на совр. калм. яз. и прил. Б.Х. Борлыковой; транслит., пер. со старокалм. на совр. калм. яз. Б.В. Меняева. – Элиста: КИГИ РАН, 2015. – 120 с.
79. Калмыцкие народные сказки / сост. В. Егоров; худож. Д. Санджиев, В. Мезер. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1982. – 146 с.
80. Калмыцкие народные сказки. – 2-е изд., доп. и исп. – Элиста: Калмгосиздат, 1962. – 331 с.
81. Калмыцкие народные сказки: перевод / сост. В. Арбакова; худож. В. Бадмаев. – Элиста: Джангар, 1997. – 447 с.

82. Калмыцкие сказки / ред., вступ. ст. и прим. И. Кравченко; худож. К. Дмитриев. – Сталинград: Краевое книгоиздательство, 1936 (Краснодар: тип. им. Лиманского). – 232 с.
83. Калмыцкие сказки / ред., вступ. ст., прим. И. Кравченко. – Сталинград: Краевое кн. изд-во, 1936. – 232 с.
84. Калмыцкие сказки / сост. Б.О. Джимбинов. – М.: Гослитиздат, 1962. – 182 с.
85. Калмыцкие сказки в записи Г.Й. Рамстедта: тексты и исследования: в 3 ч. Ч. 2: Переложения и переводы. – Элиста: КалМНЦ РАН, 2018. – 621 с.
86. Калмыцкий эпос «Джангар» / ред., вступ. ст., прим. В.А. Закруткина. – Ростов н/Д: Рост. обл. книгоизд-во, 1940. – 91 с.
87. Калмыцко-русский словарь / под ред. Б.Д. Муниева. – М.: Рус. яз., 1977. – 768 с.
88. Китинов, Б.У. Буддийский фактор в законодательстве ойратов / Б.У. Китинов // Вестник РУДН. Сер.: Всеобщая история. – 2020. – № 2. – С. 169-185.
89. Китинов, Б.У. Буддийский фактор в политической и этнической истории ойратов (середина XV в. - 1771 г.): дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.03 / Китинов Баатр Учаевич. – М., 2020. – 546 с.
90. Китинов, Б.У. Религия в ойратской политике династии Цин / Б.У. Китинов // Вестник РУДН. Сер.: Всеобщая история. – 2019. – № 1. – С. 44-55.
91. Кичиков, А.Ш. Богатыри «Джангара» (о происхождении образов) / А.Ш. Кичиков // Вестник института КНИИЯЛИ. Сер. джангароведения / ред. Г.И. Михайлов. – Элиста: КНИИЯЛИ, 1976. – Вып. 14. – С. 28-61.
92. Кичиков, А.Ш. Героический эпос «Джангар»: сравнительно-типологическое исследование памятника. – М.: Вост. лит., 1992. – 320 с.
93. Кичиков, А.Ш. Жанровое своеобразие повествований о Мазан-баатаре в аспекте калмыцко-башкирских межэтнических связей / А.Ш. Кичиков // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала: сб. ст. Казань: ИЯЛИ КФАН СССР, 1983. – С. 120-128.

94. Ковалевский, О.М. Буддийская космология / О.М. Ковалевский. – Казань: Типография Казанского университета, 1837. – 177 с.
95. Кожевников, В.А. Буддизм в сравнении с христианством / В.А. Кожевников // Христианское чтение. – 1911. – № 1. – С. 23-37.
96. Кравченко, И.И. Калмыцкий эпос двух эпох / И.И. Кравченко // Джангариада / ред. П.И. Альтман. – Элиста: Калмгосиздат, 1940. – С. 56-61.
97. Кукеев, А.Г. Знамя 3-го Донского Калмыцкого конного полка / А.Г. Кукеев // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2010. – № 1. – С. 59-62.
98. Кульганек, И.В. Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН / И.В. Кульганек. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2020. – 320 с.
99. Кульганек, И.В. Монгольский поэтический фольклор: проблемы изучения, коллекции, поэтика / И.В. Кульганек. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. – 240 с.
100. Курапов, А.А. Буддийское духовенство в социально-политической истории Калмыцкого ханства: XVII-XVIII вв.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Курапов Андрей Алексеевич. – Астрахань, 2004. – 237 с.
101. Куфтин, Б.А. Краткий обзор пантеона северного буддизма и ламаизма в связи с историей учения: по материалам, выставленным в Центральном музее народоведения / Б.А. Куфтин. – М.: ЦМН, 1927. – 72 с.
102. Лама Сопа Ринпоче. Сердце пути / Лама Сопа Ринпоче. – М.: Буки Веди, 2015. – 532 с.
103. Лама Сопа Ринпоче. Золотое солнце, исполняющее желания: пробуждение безграничных способностей ума, обретение покоя и счастья / Лама Сопа Ринпоче; Буддийский центр сохранения традиций махаяны «Ганден Тендар Линг». – М.: Ганден Тендар Линг, 2012. – 302 с.
104. Леви-Стросс, К. Мифологики: в 4 т. Т. 4: Человек голый / К. Леви-Стросс. – М., 2007. – 784 с.

105. Лепехин, И. И. Дневные записки путешествия доктора и Академии Наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 годах / И.И. Лепехин. – СПб.: При Имп. Акад. наук, 1771. – 430 с.
106. Лихачев, Д.С. Поэтика древнерусской литературы / Д.С. Лихачев. – 2-е изд., доп. – Л.: Худож. лит., Ленингр. отд., 1971. – 413 с.
107. Лубсан Данзан. Алтан Тобчи / Данзан Лубсан; пер., введ., коммент. и прим. Н.П. Шастиной. – М.: Наука, 1973. – 440 с.
108. Лувсанбалдан, Х. Калмыцкое ксилографическое издание сутры «Алтангэрэл» / Х. Лувсанбалдан, А.В. Бадмаев // 320 лет старокалмыцкой письменности: материалы науч. сессии. – Элиста: КНИИЯЛИ, 1970. – С. 80-93.
109. Майтрея. Утгаратантра / Майтрея; с комментарием Арья Асанги; пер. с тиб. А. Кугявичуса; научн. и общ. ред. А. Терентьев. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2017. – 336 с.
110. Мелетинский, Е.М. Герой волшебной сказки: происхождение образа / Е.М. Мелетинский. – СПб.; М.: Центр гуманитарных инициатив, 2005. – 242 с.
111. Мелетинский, Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона / Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1979. – 228 с.
112. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М.: Вост. лит., 2000. – 407 с.
113. Мелетинский, Е.М. Сравнительная типология фольклора: историческая и структурная / Е.М. Мелетинский // Philologica. Памяти акад. В.М. Жирмунского. – Л.: Наука, 1973. – С. 385-393.
114. Менкенова, К.В. Буддийские элементы в сказке «Арджи-Бурджи хан» / К.В. Менкенова, Е.А. Эрдниева // Вестник Калмыцкого университета. – Элиста, 2018. – № 40 (4). – С. 79-84.
115. Менкенова, К.В. Калмыцкие устные повествования о Бурхн Багши (Будде Учителе) и жизнеописание Будды Шакьямуни: сходства и различия / К.В. Менкенова, Е.Э. Хабунова // Вестник Адыгейского государственного университета. – Майкоп, 2018. – № 1 (10). – С. 10-15.

ного университета. Сер.: Филология и искусствоведение. – Майкоп, 2019. – Вып. 3 (242). – С. 178-186.

116. Менкенова, К.В. Культ богини Тары в сказочно-эпической традиции калмыков / К.В. Менкенова // Проблемы востоковедения. – Уфа, 2020. – Вып. 1 (87). – С. 65-71.

117. Меняев, Б.В. Тексты, посвященные культу бодхисатвы Авалокитешвары, у калмыков / Б.В. Меняев // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке. Памяти О.М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи) 1887-1980. – Элиста: КИГИ РАН, 2008. – С. 75-89.

118. Мирзаева, С.В. О некоторых буддийских чертах сказочного фольклора калмыков / С.В. Мирзаева // Проблема этической истории и культуры тюрко-монгольских народов. – 2015. – № 3. – С. 196-204.

119. Митиров, А.Г. К истории Арши Бакшинхурула / А.Г. Митиров // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке. Памяти О.М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи) 1887-1980. – Элиста: КИГИ РАН, 2008. – 146-149.

120. Мифы, легенды и предания калмыков / подгот. текстов, пер. вступ. ст., прим., коммент., указатели, словарь, сверка калм. текстов Т.Г. Басанговой, Т.А. Михалевой. – М.: Наука, Вост. лит., 2017. – 368 с.

121. Музраева, Д.Н. Буддийские памятники на «тодобичиг» (ясном письме) и тибетском языке как источники по истории письменности ойратов и калмыков XVII-XX вв.: дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.09 / Мурзаева Диляш Николаевна. – Элиста, 2020. – 585 с.

122. Музраева, Д.Н. Изучение ранних этапов становления буддийской литературы у ойратов в отечественном и зарубежном монголоведении / Д.Н. Мурзаева // Oriental Studies. – 2012. – № 5 (1). – С. 49-57.

123. Музраева, Д.Н. Тибето-монгольская повествовательная литература XVII-XVIII вв. (Переводные письменные памятники на монгольском и ойратском языках) / Д.Н. Мурзаева. – Элиста: Джангар, 2013. – 150 с.

124. Мучкинова, Е.Д. «Волшебный мертвец» в монголо-калмыцкой сказочной традиции / Е.Д. Мучкинова // Всесоюзная научная конференция, по-

- священная 100-летию со дня рождения академика Б.Я. Владимирцова: тез. докл. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1984. – С. 143-145.
125. Надбитова, И.С. Сюжеты, образы и стилевые особенности калмыцких волшебных сказок: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / Надбитова Ирина Сергеевна. – М., 2006. – 23 с.
126. Найминова, Н.Б. Об исторических преданиях калмыков [Электронный ресурс] / Н.Б. Найминова // Мир науки. – 2015. – № 2, т. 3. – Режим доступа: <https://mir-nauki.com/issue-2-2015.html> (дата обращения: 12.01.19).
127. Народное творчество Калмыкии / сост., коммент., вступ. ст. И.И. Кравченко. – Сталинград; Элиста: Обл. книгоизд-во. 1940. – 315 с.
128. Неклюдов, С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время / С.Ю. Неклюдов. – М.: Форум, 2015. – 216 с.
129. Неклюдов, С.Ю. Российская фольклористика и структурно– семиотические исследования / С.Ю. Неклюдов // Славянская традиционная культура и современный мир: сб. материалов науч.-практ. конф. – М.: ГРЦРФ, 1999. – Вып. 3. – С. 54-62.
130. Неклюдов, С.Ю. Устное предание в становлении исторической литературы монгольских народов / С.Ю. Неклюдов // Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии / отв. ред. Н.И. Никулин. – М., 1988. – С. 78-84.
131. Неклюдов, С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд / С.Ю. Неклюдов. – М.: Индрик, 2019. – 520 с.
132. Неклюдов, С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный / С.Ю. Неклюдов. – М.: Индрик, 2019. – 592 с.
133. Никульшин, Д.А. Проблемы выбора добра и зла в зороастризме [Электронный ресурс] / Д.А. Никульшин. – Режим доступа: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/53758/1/5-7996-0107-6_2001_10.pdf (дата обращения: 27.03.2021).

134. Новик, Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур / Е.С. Новик. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Вост. лит., 2004. – 304 с.
135. Номинханов, Ц.-Д. Наследие калмыковеда И.И. Попова / Ц.-Д. Номинханов // Ученые записки КНИИЯЛИ. Сер. филологическая / отв. ред. А.Ш. Кичиков. – Элиста: КНИИЯЛИ, 1967. – Вып. 5. – С. 151-154.
136. Носов, Д.А. Семантика мотива одновременного плача и смеха в народных сказках монголов, бурят и калмыков / Д.А. Носов // Путь Востока. Культура. Религия. Политика: материалы XVI молодежной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока, г. Санкт-Петербург, 25-27 апреля 2013 г. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2014. – С. 76-82.
137. Оконов, Б.Б. Фольклорная экспедиция 1967 г. / Б.Б. Оконов // Ученые записки КНИИЯЛИ. Сер. филологическая / отв. ред. Б.Д. Муниев. – Элиста: КНИИЯЛИ, 1969. – Вып. 7. – С. 225-227.
138. Омакаева, Э.У. Культ женских божеств в калмыцком буддизме: иконография и символика / Э.У. Омакаева // Сокровища буддизма: сб. материалов. – Элиста, 2004. – С. 65-70.
139. Отчет д-ра Г. И. Рамстедта за 1903 год // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношении. – СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1904. – С. 11-14.
140. Очиров, У.У. Калмыцкие сказки / У.У. Очиров // Калмыцкие народные сказки. – Элиста: Калмгосиздат, 1962 – С. 7-27.
141. Очирова, Н.Г. Зая-пандита – духовный реформатор монгольских народов (1599-1662 гг.) / Н.Г. Очирова, Бо Менгкай // Известия СОИГС. – 2020. – № 38 (77). – С. 14-23.
142. Паллас, П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи: избранные главы / П.С. Паллас. – Уральск: Оптима, 2006. – 273 с.

143. Памятники фольклора монгольских народов: в 10 т. Т. 4: Легенды и предания / гл. ред. Н.Ц. Биткеев. – М.: ИМЛИ РАН, 2015. – 652 с.
144. Письменные памятники по истории ойратов XVII–XVIII веков: сборник / сост., пер. со старописьм. монг., транслит., коммент. В.П. Санчинова. – Элиста: КИГИ РАН, 2016. – 270 с.
145. Позднеев, А.М. Записки восточного отделения императорского русского археологического общества / А.М. Позднеев. – СПб., 1888. – Т. 3. – 66 с.
146. Попов, А.В. Грамматика калмыцкого языка, сочиненная Александром Поповым, ординарного профессора монгольского языка при Казанском университете / А.В. Попов. – Казань: Казанск. ун-т, 1847. – 403 с.
147. Пропп, В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. – 362 с.
148. Пропп, В.Я. Морфология сказки / В.Я. Пропп. – 2-е изд. – М.: Наука, 1969. – 170 с.
149. Пропп, В.Я. Поэтика фольклора / В.Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 1998. – 352 с.
150. Путилов, Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора / Б.Н. Путилов. – Л.: Наука, 1976. – 244 с.
151. Раднабхадра «Лунный свет»: история рабджам Зая-пандиты: факсимиле рукописи / пер. с ойрат. Г.Н. Румянцева, А.Г. Сазыкина. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 176 с.
152. Раднаев, В.Э. Архетип птицы Гаруды в бурятском героическом эпосе «Гэсэр» и в калмыцком – «Джангар»: генезис, динамика и синтез в духовной культуре монгольских народов / В.Э. Раднаев // Фольклор монгольских народов: историческая действительность: материалы Междунар. конгр., г. Элиста, 1-5 октября 2013 г. – Элиста: Из-во КалмГУ, 2013. – С. 444-451.
153. Раднаев, В.Э. Монгольское языкознание в России в I половине XIX века: проблемы наследия / В.Э. Раднаев; отв. ред. Б.В. Базаров; науч. ред. Б.Д. Цыренов, Е.В. Сундуева. – Улан-Удэ: СО РАН, 2012. – Т. 1, ч. 1. – 392 с.

154. Рамаяна. Кн. 1: Балаканда (Книга о детстве); Кн. 2: Айодхьяканда (Книга об Айодхье) / изд. подгот. П.А. Гринцер. – М.: Ладомир: Наука, 2006. – 896 с.
155. Религии народов современной России: словарь / отв. ред. М.П. Мchedлов; ред. Ю.И. Аверьянов, В.Н. Басилов [и др.]. – 2-е изд. – М.: Республика, 2002. – 624 с.
156. Ринчен, Б. Из нашего культурного наследия / Б. Ринчен. – Улан-Батор: Б.и, 1958. – 86 с.
157. Робертсон Смит, У. Лекции о религии семитов / У. Робертсон Смит // Классики мирового религиоведения: антология. Т. 1. – М.: Канон+, 1996. – 492 с.
158. Руднев, А.Д. Мелодии монгольских племен / А.Д. Руднев // Записки императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXXIV: сб. в честь 70-летия Григория Николаевича Потанина. – СПб.: Тип. В.Ф. Киришбаума, 1909. – С. 395-430.
159. Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX века / сост., вступ., ст. и коммент. Н.В. Новикова. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – 396 с.
160. Сазыкин, А.Г. Ойратская версия «Манджушри нама сангити» / А.Г. Сазыкин // *Mongolica-VI*: сб. ст. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – С. 73-82.
161. Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки / сост., пер., вступ. ст. Т.Г. Басанговой. – Элиста: Джангар, 2002. – 220 с.
162. Санчилов, В.П. К вопросу о дурбэн-ойратском союзе / В.П. Санчилов // Вестник Калмыцкого научного центра РАН. – 2013. – № 2. – С. 7-12.
163. Санчилов, В.П. На пути к Волге: ойратские этнополитические объединения 20-30-х гг. XVII в. / В.П. Санчилов // Вестник Калмыцкого научного центра РАН. – 2008. – № 2. – С. 2-23.
164. Сарангов, В.Т. Поэтика и стиль калмыцкой богатырской сказки: монография / В.Т. Сарангов. – Элиста: Изд-во КалмГУ, 2015. – 102 с.

165. Сарангов, В.Т. Фольклор калмыцкого народа: учеб. пособие / В.Т. Сарангов. – Элиста: Изд-во КалмГУ, 2010. – 134 с.
166. Сарангэрэл. Зов шамана. Древние традиции и духовные практики / пер. с англ. А. Гарькавого. – М.: Гранд: ФАИР- Пресс, 2003. – 368 с.
167. Селеева, Ц. Б. Тематическая структура эпоса «Джангар»: калмыцкая версия Ээлян Овла и ее синьцзын-ойратские соответствия: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / Селеева Цаган Бадмаевна. – М., 2018. – 489 с.
168. Семь звезд: Калмыцкие легенды и предания / сост., пер., вступ. ст., коммент. Д.Э. Басаева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. – 415 с.
169. Сенглеев, Б.Ю. Исторические предания и легенды о Мазан-батыре у калмыков: эпическая биография: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / Сенглеев Борис Юрьевич. – М., 2019. – 200 с.
170. Сказки народов Евразии. «Хитрая наука»: монография / сост., автор предисл. Е.Э. Хабунова. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2020. – 191 с.
171. Словарь топонимов Республики Калмыкия / Д.Б. Гедеева, Б.Э. Убушиева, Л.А. Лиджиева, Б.В. Баринаова. – Элиста, 2019. – 343 с.
172. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongrolunniruĉatobèan*. Юань Чао Би Ши: Монгольский обыденный сборник. Т. I: Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии / отв. ред. А.П. Баранников. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – 619 с.
173. Страхов, Н.И. Нынешнее состояние калмыцкого народа: с присовокуплением Калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их Веры, молитвы, нравоучительной повести, сказки, пословиц и песни «Савардин» / сочинил и издал Николай Страхов. – СПб.: Тип. Шнора, 1810. – 99 с.
174. Сутра «Благо Мигцемы» / пер. со старомонг. Б. Лудандагбын. – 2013. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/TK/0008.htm> (дата обращения: 17.03.2021).
175. Таранатха. Золотые четки Тары. – М.: Шанг Шунг, 2021. – 80 с.

176. Тексты для ежедневных практик / сост., пер. и коммент. Тенгон. – М.: Издание Дрепунг Гоманг Центра, 2016. – 743 с.
177. Терентьев, В.И. Религиозные практики кочевников Западной Монголии: обычай сэтэртэй мал у дербетов / В. И. Терентьев // Антропологический форум. – 2014. – № 22. – С. 191-211.
178. Топоров, В. Н. «Дхаммапада» и буддийская литература / В.Н. Топоров. – Новосибирск, 2003. – 135 с.
179. Убушиева, Д. В. Кумулятивные образцы в коллекции сказок И.И. Попова / Д.В. Убушиева // Бюллетень КИГИ РАН. – 2017. – Т. 31, вып. 3. – С. 139-151.
180. Уланов, М.С. Женщина в буддийской культуре: религиозные и социальные аспекты / М.С. Уланов // Вестник калмыцкого университета. – Элиста, 2015. – № 3 (27). – С. 57-61.
181. Улымджиев, Д.Б. Галсан Гомбоев (1818-1963) / Д.Б. Улымджиев, А. Шафман // Российское монголоведение: хрестоматия / сост., авт. вступ. ст. Е.К. Шаракшинова. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 2012. – С. 107-110.
182. Фарфоровский, С.В. Фольклор калмыков в связи с их современной культурой и бытом / С.В. Фарфоровский. – СПб.: Тип. М.И. Акинфеева, 1913. – 8 с.
183. Фреймтарий персонажей калмыцкой сказочной традиции (на примере сказок, записанных Г.И. Рамstedтом) / Б.Б. Горяева, А.Т. Баянова, А.О. Буталева, В.В. Куканова // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2015. – № 2. – С. 131-136.
184. Хабунова, Е.Э. «Сказание о Гесере-богдо» в записи от Дорджиева Шарлда Дорджиевича, 1893 г. р.: общая характеристика, текст, комментарий / Е.Э. Хабунова // Монголоведение. – 2021. – № 13 (2). – С. 382-398.
185. Хабунова, Е.Э. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий) / отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. – Ростов н/Д: Изд-во СК НЦ ВШ, 2006. – 256 с.

186. Хабунова, Е.Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия: исследования и материалы / Е.Э. Хабунова. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. – 223 с.
187. Хабунова, Е.Э. Константа «богатырское имя» в калмыцком героическом эпосе «Джангар» / Е.Э. Хабунова // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. История. Филология. Спец. выпуск. – Ростов н/Д, 2006. – С. 77-83.
188. Хабунова, Е.Э. Этнопоэтические константы героического эпоса монгольских народов: к вопросу о выявлении и систематизации / Е.Э. Хабунова // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. – 2015. – № 1. – С. 140-144.
189. Хабунова, Е.Э. Этнопоэтические константы как показатель текстовой репрезентации ключевых звеньев сказочного нарратива (на примере синьзяно-ойратской и калмыцких версий сказки об Ёёт Менген Тембре) / Е.Э. Хабунова // Бюллетень Калмыцкого научного центра Российской академии наук, 2020. – С. 89-103.
190. Хабунова, Е.Э. Этнопоэтические константы сказок монгольских народов: к вопросу о систематизации / Е.Э. Хабунова // Культурные константы монголоязычных народов. – Элиста: Изд-во КалмГУ, 2017. – С. 14-19.
191. Хангалов, М.Н. Собрание сочинений: в 3 т. / М.Н. Хангалов. – Улан-Удэ, 1960. – Т. 3. – 421 с.
192. «Хэй да ши люэ» – источник по истории монголов XIII в. / отв. ред. А.Ш. Кадырбаев. – М.: Вост. лит., 2016. – 254 с.
193. Цендина, А.Д. Монгольская новеллистика XVII-XIX вв. и индо-тибетские повествовательные традиции: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.06 / Цендина Анна Дамдиновна. – М., 1984. – 174 с.
194. Цеценбат, Ц. Миф о рождении Гесера в мир (сравнительный анализ с текстом «Рамаяны» и биографией Будды) / Ц. Цеценбат, Е.Э. Хабунова // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. – 2020. – № 2. – С. 78-99.

195. Цыбикова, Б.-Х. Б. Бурятские бытовые сказки. Сюжетный состав. Поэтика / Б.-Х.Б. Цыбикова; Рос. АН, Сиб. отд-ние, Бурят. науч. центр, Ин-т обществ. наук. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1993. – 112 с.
196. Цыбикова, Б.-Х. Б. Сюжетно-композиционное своеобразие бурятских сказок (полевые материалы 2018 г.) / Б.-Х. Б. Цыбикова // *Studia Literarum*. – 2020. – Т. 5, № 2. – С. 424-437.
197. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения (Большой Ламрим) / Цонкапа Чже; пер. с тиб. А. Кугявичуса; отв. ред. А.А. Терентьев. – М.: Нартанг, 1994. – 386 с.
198. Чже Цонкапа. Сокращённое руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим) / Цонкапа Чже; пер. с тиб. А. Кугявичуса; науч. и общ. ред. А. Терентьев. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 656 с.
199. Чимитдоржиев, Ш.Б. Российское монголоведение: хрестоматия / Ш.Б. Чимитдоржиев, К.Ф. Голстунский; сост., авт. вступ. ст. Е.К. Шаракшинова. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 2012. – С. 107-110.
200. Чонов, Е.Ч. Калмыки в русской армии XVII в., XVIII в. и 1812 год: очерк, статьи, биография / Е.Ч. Чонов. – 2-е изд. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2006. – 140 с.
201. Эльбикова, Б.В. Калмыцкие сказки «Седклин арвн хойр болг» / «Запомнившиеся двенадцать глав»: жанровая специфика, композиционные и поэтико-стилевые особенности: дис. ... канд. филол. наук:10.01.09 / Эльбикова Базира Вячеславовна. – М., 2019. – 193 с.
202. Эрдэнэбол Лхагвасурэн = Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX-начало XX в.) / пер. с монг. Г. Нямдаг; Федеральное бюджетное учреждение науки, Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Монгольский гос. ун-т науки и технологий. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского науч. центра СО РАН, 2012. – 194 с.
203. Этнографический сборник, издаваемый Русским Географическим обществом. – СПб., 1864. – Вып. VI. – 770 с.

204. Алтн зүн темн = Золотая игла: сказки / сост. Э.К. Лиджиев. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995. – 119 х. – (на калм. яз.).
205. Алтн чеежете келмрч Боктан Шаня = Хранитель мудрости народной Шаня Боктаев / сост., предисл., коммент., прил. Б.Б. Манджиевой. – Элиста: КИГИ РАН, 2010. – 172 с. – (на калм. яз.).
206. Базар-дара / The Kalmuck brotherhood society of America. – Philadelphia, 1984. – 20 p.
207. Бурхн багшин арвн хойр зокал (на старокалм. яз.) // Архив КНЦ РАН. Инв. № 901 116/99. – С. 1-7.
208. Буутан Санжин туулс = Сказки Санджи Бутаева. Кн. 1 / С. Бутаев; вступ. ст. Н.Г. Очировой; сост., подгот. текстов и прил. Б.Х. Борлыковой. – Элиста: КИГИ РАН, 2008. – 308 с. – (на калм. яз.).
209. Гедеев, Н.Ч. Алтн Хальмг Таңһчм. Шүлгүдин хураңһу / Н.Ч. Гедеев; предисл. П.А. Дарваева, И. Санджи-Горяева. – Элиста: Джангар, 2004. – 160 с. – (на рус. и калм. яз.)
210. Герлтсн сувсн = Сияющая жемчужина (Б.М. Санджиеван бичүлж авсн амн урн үгин көрңгэс) / Федераль орн-нутгин шанһа менгне номин учрежден, Эресен номин акад. Хальмг сойл тууж шинжлһһне курэлн; [сост. И.М. Болдырева]. – Элст: КИГИ РАН, 2014. – 222 с. – (на калм. яз.).
211. Дамдинсурэн, Ц. Монголын уран зохиолынтойм / Ц. Дамдинсурэн. – 1957. – 159 с.
212. Калмыцкий фольклор = Хальмг фольклор / барт белдснь Ц.О. Леджинов, Г.М. Шалбуров. – Элст: Хальмг, 1941. – 466 с.
213. Лиджиева, Б.Б. 1962–ч жил кегдсн фольклорн болн диалектологическ комплексн экспедицин тускар // Записки КНИИЯЛИ. Сер. филологическая / отв. ред. Ц.-Д. Номинханов. – Элиста: Калмиздат, 1964. – Вып. 3. – С. 124-128. – (на калм. яз.).
214. Очиров, Н.О. Мөңк дээж. Амн урн үгин = Живая старина / Н.О. Очиров; сост., вступ. ст., коммент. Б.А. Бичеева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2006. – 398 с. – (на калм. и рус. яз.).

215. Т.С. Тягинован амн урн үгин көрнэгэс = Фольклорные материалы из репертуара Т.С. Тягиновой. Самозапись 2004-2010 гг. / предисл. Н.Г. Очировой, сост., коммент. Б.Б. Горяевой. – Элиста: КИГИ РАН, 2011. – 230 с. – (на калм. яз.).
216. Хальмг фольклор / барт белдснь Ц.О. Леджинов, Г.М. Шалбуров. – Элист: Хальмггосиздат, 1941. – 466 х. – (на калм. яз.).
217. Хальмг туульс. I боть / барт белдснь Б. Саңжин, Л.Саңхан. – Элиста: Хальмгдегтрархач, 1961. – 220 х. – (на калм. яз.)
218. Хальмг туульс. II боть/ Манжин Санжасбичжавсн Бембэн Ш. – Элст: Хальмгдегтрархач, 1968. – 264 х. – (на калм. яз.).
219. Хальмг туульс. III боть / неер улж кевлелд белдж диглснь Н.Н. Мусова, Б.Б. Оконов, Е.Д. Мучкинова. – Элст: Хальмгдегтрархач, 1972. – 250 х. – (на калм. яз.).
220. Хальмг туульс. IV боть / барт белдснь Б.Б. Оконов, Е.Д. Мучкинова. – Элст: Хальмгдегтрархач, 1974. – 272 х. – (на калм. яз.).
221. Хорлоо, П. Монгол ардынявнанулгэр / П. Хорлоо. – Улан-Батор, 1960. – 250 с.
222. Хутгт Цаһан Шүкртэ Бусдт Үл Йилһдгч Ик Хэрн Хэрүлгч Оршв [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.dlir.org/archive/orc-exhibit/items/show/collection/7/id/11373>Тод (дата обращения: 12.08.2021).
223. Хуучн үгд худл уга. Кеерин хураңһу материал = Истина древней словесности. Коллекция экспедиционных материалов / сост., автор вступ. ст. на калм. яз. Е.Э. Хабунова. – Элст: Джангар, 2018. – 316 с.
224. Bechert, H. Der Buddhismus: Geshichte und Gegenwart. Der Zugriff auf Teile des Objekts ist unbeschränkt möglich: monografie / H. Bechert. – Leipzig, 2000. – 400 S.
225. Heissig, W. Geschichte der Mongolischen Literatur: Bd. I-II / W. Heissig. – Wiesbaden, 1972. – 969 S.
226. Kalmükischer Sprachproverben / gesammelt und herausgegeben von G.J. Ramstedt. – Helsingfors, 1909. – Bd. 1. – 83 S.

227. Kalmükischer Sprachproverben. Erster tell. Kalmükischer Märchen / gesammelt und herausgegeben von G.J. Ramstedt. – Helsingfors: Societe Finno-Ougrienne, 1919
228. Lorincz, L. Mongolische Märchentyp / L. Lorincz. – Budapest, 1979. – 428 p.
229. Maitreia. The Future Buddha / ed. by F. Sponberg, H. Hardacre. – Cambridge University Press, 1988. – 123 p.
230. Märchen der Kalmücken / herausgegeben und übersetzt von JelenaDzhambinowa. – Frankfurt-am-Main, 1993. – 142 S.
231. Mongolische Märchen-Sammlung Die neun Märchen des Siddhi-Kürnach der ausführlicheren Redaction und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan / mongolisch mit deutscher Übersetzung und kritisch Anmerkungen heraus gegeben von B. Julg. – Innsbruck: Verlag der Wagnerschen Universitaet - Buchhandlung, 1868. [Electronic resource]. – Accesses mod: books.google.ru/books?id=nYHz1QSVQNYC (дата обращения: 24.06.2020).
232. Pallas, P.S. Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften / P.S. Pallas. – SPb., 1776. – Bd. I. – 232 S.
233. Pallas, P.S. Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften / P.S. Pallas. – SPb., 1801. – Bd. II. – 438 S.
234. Praises to Twenty-One Taras / commentary by Khensur Rinpoche Lama Lhundgrup Rigsel. – Singapore: Amitabha Buddhist Center, 2012. – 124 p.
235. Senart, É. Essai sur la légende du Buddha: son caractere et ses origines : extrait du jurnal aslatique (annees 1873-1875) / É. Senart. – Paris: Nationale, 1885. – 336 p.
236. Sidityü kegür-ün üliger = TheMongolianTalesoftheBewitchedCorpse. Mongolian text of the 1928 Ulan Bator print / ed. by Kara Gy. – Budapest: AkadémiaiKiadó, 1984. – 173 p.
237. Simpson, J. Dictionary of English Folklore / J. Simpson, S. Roud. – Oxford, 2000. – 411 p.

238. Tauper, R. Western Mongolian Clear Script and the Making of Buddhist State / R. Tauper // Vesna, A. Wallace Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society / A. Vesna. – Oxford University Press, 2015. – P. 23-36.
239. The three boys: and other buddhist folktales from Tibet / told and illustrated by Yeshi Dorjee; transcribed and edited by J.S. Major. – University of Hawai'i Press, 2007.
240. The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālamkārd) by Maitreyañātha / āryāsanga Together with its Commentary (Bhdsya) by Vasubandhu; translated from the Sanskrit, Tibetan, and Chinese by L. Jamspal, R. Clark, J. Wilson [et al.]; American Institute of Buddhist Studies at Columbia University. – N. Y., 2004. – 224 p.

Список информантов

Абушинова Лидия Васильевна, 1928 г.р., бузавка, г.Элиста, Республика Калмыкия. Соб. Менкенова К.В. 2014г.

Бурнинова Булгун Матвеевна, 1927 г.р. бузавка, ст. Власовская, Зимовниковский р-н Ростовской обл. Соб. Цеденова С.Н.

Бюрчиева Юлия Нарановна, 1951г.р., торгудка, г. Элиста, Республика Калмыкия. Соб. Менкенова К.В. 2017г.

Колджиева Харчин Базыровна, 1918 г.р., дербетка, рода икбухус, пос. Цаган Аман, Юстинский район Республики Калмыкия. Соб. Менкенова К.В. 2014г.

Мучкаева Кермен Буратаевна, 1914 г.р. дербетка, рода сайнабигенеров, пос. Ики-Чонос, Целинный район Республики Калмыкия. Соб. Менкенова К.В. 2013г.

Убушиев Надбит Убушиевич, 1926 г.р., дербет, рода ламинарван, пос. Зурган, Малодербетовский район Республики Калмыкия. Соб. Хабунова Е.Э., Убушиева Б.Э., Гедева Д.Б. 2014г.

Цеденова Людмила Санджиевна, 1955 г.р. дербетка, рода сайнабигенеров, пос. Ики-Чонос, Целинный район Республики Калмыкия. Соб. Менкенова К.В. 2013г.

Список сокращений и условных обозначений

АССР – Автономная Советская Социалистическая республика

Букв. – буквальный перевод

Зап. – записано

Калм. – калмыцкий язык

Калм. полн. – полное название на калмыцком языке

Калм. сокр. – сокращенное название на калмыцком языке

КНЦ – Калмыцкий научный центр

ЛА – личный архив

МНЦ – Международный научный центр «Культурное наследие монгольских народов»

Пер. – перевод

Прим. – примечание

Ред. – редакция

РАН – Российская академия наук

Санскр. – санскрит

Соб. – собиратель/и

Тиб. – тибетский язык

Трансл. – транслитерация