

С.Ю. Неклюдов

ФОЛЬКЛОРНЫЙ
ЛАНДШАФТ
МОНГОЛИИ

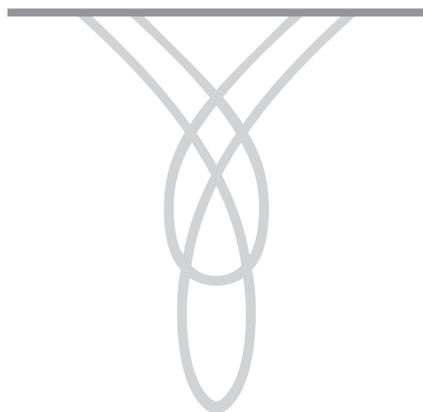
ЭПОС
КНИЖНЫЙ
И УСТНЫЙ

Российский государственный гуманитарный университет
Центр типологии и семиотики фольклора

Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
Институт общественных наук
Школа актуальных гуманитарных исследований
Лаборатория теоретической фольклористики

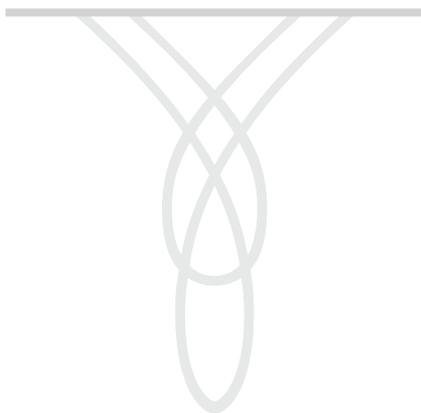


ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЛАНДШАФТ
МОНГОЛИИ



С.Ю. НЕКЛЮДОВ

ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЛАНДШАФТ
МОНГОЛИИ
ЭПОС КНИЖНЫЙ и УСТНЫЙ



МОСКВА «ИНДРИК» 2019

УДК 398
Н 47



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(проект № 18-112-00269д, не подлежит продаже)

Исследование выполнено
в рамках работы по научному проекту РГГУ
«Тексты и практики фольклора:
типология, семиотика, новые методы исследований»
(конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ»)

Ответственный редактор *А.Д. Цендина*

Неклюдов С.Ю.
Фольклорный ландшафт Монголии.
Эпос книжный и устный. — М.: Индрик, 2019. — 592 с., ил.

ISBN 978-5-91674-546-7

Книга посвящена исследованию эпических традиций монгольских народов. В ней обсуждаются проблемы изучения устного героического эпоса монголов, бурят и калмыков, рассматриваются разные национальные версии Гесериады — крупнейшего эпического произведения данного региона в его историческом развитии и географическом пространстве, анализируется соотношение его фольклорных и книжных форм (рукописных и ксилографической), наконец, прослеживается зарождение в монгольской письменной словесности жанровых разновидностей «эпической литературы», ее поэтической эволюции, начиная с древнейшего памятника — историко-героической хроники «Сокровенное сказание» (XIII в.). Во многих разделах книги используется экспедиционный опыт и собственные полевые записи автора 1970-х и 2000-х годов.

Издание может быть интересно монголоведам, специалистам по культуре Центральной Азии и Южной Сибири, а также фольклористам и антропологам широкого профиля.

© Текст, С.Ю. Неклюдов, 2019
© Оформление,
Издательство «Индрик», 2019

ISBN 978-5-91674-546-7

СОДЕРЖАНИЕ

Вместо предисловия	9
Глава I. Введение в проблематику	27
1. Место действия — Центральная Азия	27
2. Архаический эпос и богатырская сказка	30
3. Охотники и скотоводы	36
4. Виды эпического повествования	42
Глава II. Устный эпос	57
1. Жанрово-тематический состав	57
2. Центральные персонажи	81
Герой	87
Противник героя	107
3. Морфология и семантика эпического зачина	131
4. Исполнение и форма	178
5. Эпический цикл: эпос о Джангаре	209
Глава III. Гесериада в монгольских традициях	247
1. О Гесере, Гесериаде и гесерологии	247
2. Сказания о Гесере в фольклорно-мифологических и литературных традициях Центральной Азии	259
3. Монгольская книжная версия: рукописи и ксилограф	286
4. Стилистика книжноэпического текста	303
5. Сюжеты, берущие начало в монгольской традиции (книжные и устные редакции)	332
Черно-пестрый тигр	333
Богатырская дева	338
Превращение в осла	346
Похищение и возвращение жены	354
Эпос «превентивного удара»	363
Прочие сюжеты	366

6 СОДЕРЖАНИЕ

6. Устный эпос о Гесере	370
Монггорская версия	370
Версии народов Внутренней Монголии	373
Халхаская версия	385
Бурятские версии	388
7. Гесериада и проблема эпических новообразований	406
8. Гесер в тюркских традициях	423
Тувинская версия	423
Алтайская версия	426
Версия желтых уйгуров	431
9. Немного истории и географии	436
Глава IV. Эпическая литература	447
1. У истоков жанра	447
2. «Сокровенное сказание» как эпический памятник XIII в.	451
3. «Малые формы» литературного эпоса XIV–XVII вв.	489
4. От летописи к роману	507
Заключение	517
Приложения	
<i>Приложение 1</i> (к гл. II, разд. 3)	525
<i>Приложение 2</i> (к гл. III)	536
<i>Приложение 3</i> (к гл. III)	542
Устные рассказы о Гесере	542
Современные свидетельства о культе Гесера	560
Предания о женщине-алмас (<i>хар хун, хүн хар гүрөөс, мам</i>)	572
<i>Приложение 4</i> (к вводной главе).....	577
Рассказ Чойнхора	577
Список информантов	580
Список сокращений	582
Список иллюстраций	587

*Памяти народного певца и сказителя
Номунхурда (Чойнхора)*



ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Книга, представленная на суд читателей, является итогом работы, начатой много десятилетий назад, когда в первой половине 1960-х годов Е.М. Мелетинский, читавший спецкурс на филфаке МГУ, предложил мне, слушателю этого курса, заняться монгольским эпосом и для первого знакомства с предметом вручил книгу, называющуюся «Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света». Так, в силу сложившихся обстоятельств, Гесериада — в ее самом известном изводе (пекинский ксилограф 1716 г.) и в великолепном переводе С.А. Козина — оказалась источником моего первого впечатления о монгольском эпосе, да и вообще первым прочтенным монгольским сочинением. Несколько лет спустя, на занятиях старописьменным монгольским языком, которые согласился проводить со мной известный лексикограф-монголовед К.М. Черемисов, я получил возможность читать данный текст уже в оригинале, что впоследствии позволило заняться не только сюжетикой, но и стилистикой Гесериады¹.

¹ Надо добавить, что эти занятия оказались примечательными во многих отношениях. Константин Михайлович, чьим университетским наставником был академик Б.Я. Владимирцов, пространно комментировал чуть ли не каждую грамматическую форму памятника, часто ссылаясь на своего учителя, а то и прямо цитируя его высказывания (в том числе, по-видимому, нигде не зафиксированные). Тем самым я получил возможность наглядно оценить роль устной преемственности в научной традиции, как, впрочем, и почувствовать крайнюю уязвимость подобной преемственности, которая в течение многих десятилетий может сохраняться лишь в виде тончайшей нити, но легко рвется в неблагоприятных обстоятельствах. Нечто подобное произошло в российском

К материалу монгольского эпоса я обратился еще в студенческом дипломе — насколько это позволяли мои более чем скромные знания, затем в обеих диссертациях — кандидатской и особенно докторской, не говоря уж о статьях и книгах, выходявших за эти годы. Подобные занятия поначалу были сугубо кабинетными, приходилось довольствоваться чужими записями — опубликованными и отчасти архивными; только в середине 1970-х посчастливилось, наконец, обрести твердую почву собственных экспедиционных наблюдений, о чем имеет смысл рассказать подробнее.

Живое исполнение монгольского эпоса я впервые услышал в ноябре 1974 г. при знакомстве с репертуаром двух восточномонгольских сказителей², бежавших из Китая от «культурной революции»³. Работа нашей исследовательской группы, продолжившаяся в сентябре 1976 г. и в декабре 1978 г., проходила в Среднегобийском аймаке, где в это время проживали сказители.

монголоведении. По своему составу оно всегда было малочисленным, а после революции лишилось ряда значимых имен (А.Д. Руднев, В. Котвич). Ранняя смерть в 1931 г. Б.Я. Владимирцова, аресты (в конце 1930-х годов) и гибель Ц. Жамцарано, Б. Барадийна, В.А. Казакевича, А.В. Бурдукова и ряда других ученых, наконец, эмиграция Н.Н. Поппе (1942) и послевоенные погромы в советской гуманитаристике привели к полному истощению этой некогда авторитетной в мировой науке востоковедческой школы. Традиция прерывалась, когда исчезали учителя, не оставляя учеников, — даром что и тех и других всегда было очень немного.

² Во всех публикациях их настоящие имена (Номунхурд и Сайн-Улдзий) заменялись монголизированными тибетскими кальками — Чойнхор и Самбуудаш; сохранены они и в этой книге.

³ Рассказ Чойнхора о его уходе в Монголию см. в *Приложении 4*. «Культурная революция» в Китае (1965–1976 гг.) — политическая кампания по «обновлению» и «перевоспитанию» партийных и интеллектуальных кадров страны, сопровождавшаяся массовыми чистками, депортациями городской интеллигенции, параличом культурной и научной деятельности, бездействием правоохранительной и судебной систем, уничтожением значительной части культурного наследия, бесчинством «красных охранников» (хунвейбинов), прославившихся своей жестокостью и негативным отношением к традиционной культуре.



1. Сказители Чойнхор (Номунхурд) и Самбуудаш (Сайн-Улдзий). Среднеобийский аймак, пос. Лус, 1976 г.

Экспедиция (Ч. Догсурэн, С.Ю. Неклюдов, Б.Л. Рифтин) была организована Институтом языка и литературы АН МНР в соответствии с планами совместных научных исследований между академиями наук СССР и МНР. Об обстоятельствах работы и о ее результатах рассказывалось неоднократно⁴, наиболее интересная часть записей опубликована⁵; поэтому упомяну здесь

⁴ *Неклюдов С.Ю.* Об экспедиции в Мандалгоби 1974 г. // СЭ. 1975, № 3. С. 148–150; *Он же.* Об экспедиции в Мандалгоби 1976 г. // СЭ. 1977, № 11. С. 148–149; *Он же.* Сказание о Гесере в восточномонгольской эпической традиции // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал (Третий Международный конгресс монголоведов). II боть. Улаанбаатар: ШУАХ, 1977. С. 105–111; *Он же.* Об экспедиции в Мандалгоби 1978 г. // СЭ. 1979, № 5. С. 153–154; *Он же.* Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций // СЭ. 1981, № 4. С. 119–129; *Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л.* Новые материалы по монгольскому фольклору // НАА. 1976, № 2. С. 135–147.

⁵ *Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л.* Мифо-эпический каталог как жанр восточномонгольского фольклора // П.И. Кафаров и его

только те события, которые непосредственно относятся к тематике данной книги.

Оба сказителя, носители бааринского и харчинского диалектов⁶, имевшие квалификацию народных

вклад в отечественное востоковедение (К 100-летию со дня смерти). Материалы конференции. Ч. II. М.: Наука, 1979. С. 105–123; Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982; *Nekljudov S.Ju., Tömöröceren Z.* Mongolische Erzählungen über Geser. Neue Aufzeichnungen. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985 (AF. Bd. XCII); *Рифтин Б.Л.* Из наблюдений над мастерством восточномонгольских сказителей (Магтал коню и всаднику) // Фольклор. Поэтика и традиция. М., 1982. С. 70–92; *Он же.* Неизвестный сюжет восточномонгольского сказа // *Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag.* Hrsgb. von K. Sagaster, M. Weiers. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983. S. 286–292; *Он же.* Из наблюдений над мастерством восточномонгольских сказителей // *Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinnbedeutung und Überlieferung (Ein Symposium).* Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (AF. Bd. LXXVIII). S. 44–59; *Он же.* Проблемы изучения биографии исполнителей сказов бэнсэн улигэр // *Fragen der mongolische Heldendichtung. Teil II. Vorträge des 3. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn 1980.* Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXIII). S. 116–137; *Он же.* Описание женщины-богатырши в восточномонгольском эпосе // *Fragen der mongolische Heldendichtung. Teil III. Vorträge des 4. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn 1983.* Hrsgb. von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985 (AF. Bd. XCI). S. 125–205; *Он же.* Из восточномонгольских эпических сказаний / сказания о династии Тан // *Fragen der mongolische Heldendichtung. Teil IV. Vorträge des 5. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn 1985.* Hrsgb. von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987 (AF. Bd. CI). S. 157–179; *Riftin B.L.* Die Beschreibung der heldischen Zweikampfes im ostmongolschen Epos // *Fragen der mongolische Heldendichtung. Teil V. Vorträge des 5. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn 1988.* Hrsgb. von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992 (AF. Bd. CI). S. 145–182; *Heissig W.* Die Aufzeichnung und Erforschung von Volksliteratur in der mongolischen Volksrepublik 1968–1974 // *CAJ. Vol. XX, № 4.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976. S. 246, 247. Подлинники записей сданы в фонограммархив Института русской литературы (Пушкинского дома) Российской академии наук.

⁶ *Баарин (baarin), харчин (qarač'in), хорчин (qorč'in), удзумчин (üjümücin), джарут (jarud), баргут (barγu)* — названия разных



2. Сказители Чойнхор (Номунхурд) и Самбуудаш (Сайн-Улдзий) с участниками экспедиции Б.Л. Рифтиным и Ч. Догсурэном за работой. Среднеобийский аймак, пос. Лус, 1976 г.

певцов-музыкантов хурчи⁷, являлись в основном исполнителями «книжных сказов» (*бэнсэн үлгэр / bengersen-ü üliger*), жанра, создававшегося на китайской сюжетной основе и не распространенного за пределами Внутренней Монголии. Их исполнительская манера была совершенно различной. Мастерство Чойнхора, небогатого скотовода и плотника, сформировалось еще в

монгольских народностей («племен», этнических / субэтнических групп) Внутренней Монголии.

⁷ *Хурчи* (*qoγurčī*) — букв. ‘человек, играющий на хуре’ (*qoγur*; тип двухструнного смычкового инструмента), в более узком значении — певец-сказитель, исполняющий *бэнсэн улигэр* в сопровождении *хучира* (от кит. *хуцинь*), четырехструнного смычкового инструмента (*Берлинский П.* Монгольский певец и музыкант Ульдзуй-Лубсан-Хурчи. Опыт анализа монгольского устного музыкально-поэтического творчества. М.: ОГИЗ — Музгиз, 1933. С. 41–42; *Ринчен Б.* Жанр *bengersen-ü üliger* в монгольском фольклоре. Улаанбаатар, 1959 (SM. Т. I. Fasc. 19). С. 5–6; *Кондратьев С.А.* Музыка монгольского эпоса и песен. М., 1970. С. 53–54; *Kara G. Chants d'un barde mongol.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970 (ВОН. Т. XII). Р. 50–51), и тем отличающийся от простого музыканта с более вольным песенным репертуаром.

докоммунистическом Китае⁸, где ему как победителю на поэтических турнирах доводилось становиться придворным певцом при ставке удзумчинского вана, одного из восточномонгольских князей. Аристократическая аудитория осуществляла жесточайшую тематическую и стилистическую цензуру, любые проявления излишней эмоциональности порицались, как и «вольности» в изложении: сидевшие по обе стороны два писца, специально приглашенные для этой цели и сличавшие сюжет исполняемого текста с монгольским переводом китайских романов, или даже сам князь, хорошо знавший содержание исполняемого произведения, следили за тем, чтобы сказитель не слишком отклонялся от основной фабульной линии книжного текста⁹. Отсюда — сдержанный артистизм певца и его повышенное внимание к содержательной точности изложения.

Дело, естественно, обстояло совершенно иначе в демократической, а потому весьма непритязательной аудитории, на которую был ориентирован Самбуудаш. Ему, директору начальной школы и офицеру Народной армии, в трудное время случалось подрабатывать, даже выступая на базаре, среди шумной и не слишком внимательной толпы, где яркие артистические эффекты были не только возможны, но и неизбежны, а сюжетные отклонения и стилистические вольности вполне допустимы. В соответствии с известной типологией эпических сказителей¹⁰, Чойнхора можно было считать «традиционалистом», а

⁸ Чойнхор несколько путался в определении своего возраста; по приблизительным расчетам, он должен был родиться в начале 1900-х годов. Что же касается Самбудаши, то на момент нашей первой встречи ему исполнилось 50 лет, следовательно, год его рождения — 1924-й.

⁹ *Рифтин Б.Л.* Проблемы изучения биографии исполнителей сказов бэнсэн улигэр. С. 133–135.

¹⁰ Былины Севера / Подгот. текстов, вступ. статья и комм. А.М. Астаховой. Т. I. Мезень и Печора. М.; Л., 1938. С. 70–89; *Поппе Н.Н.* Некоторые проблемы бурят-монгольского героического эпоса // Известия АН СССР. 1940, № 2. С. 3–4; *Пронн В.Я.* Русская сказка. Л., 1984. С. 318–319, 326–328; *Черняева Н.Г.* Проблемы типологии искусства севернорусского былинного сказителя. Автореф. канд. дисс. Минск, 1977. С. 5–22; *Буткеев Н.Ц.* Жанһрчнр. Элст, 1983. С. 56–77.

Самбуудаша — «импровизатором». Ни для того, ни для другого эпос о Гесере не являлся естественной частью репертуара; более того, они вообще исполняли его впервые, причем исключительно по нашей просьбе.

Все началось с книги, изданной во Внутренней Монголии (естественно, набранной старомонгольским шрифтом, поныне там используемым) и содержащей версию эпоса о Гесере в исполнении известного жарутского хурчи Паджая¹¹. Чойнхор, изголодавшийся по печатному слову (кириллицы, принятой в МНР, он так и не выучил), попросил у меня эту книжку, прочитал ее за одну ночь и вернул, сопроводив профессиональной критикой. В упрек Паджаю было поставлено то, что певец закончил поэму победой над чудовищем-мангасом, но не привел героя домой; в глазах Чойнхора это являлось вопиющим нарушением эпических канонов. Затем он рассказал, что в юности от жарутского хурчи по прозвищу Халджин-мангас¹² ему доводилось слышать

¹¹ Geser bayatur. Pajai kelebe. Ćimeddorji temdeglel emketbe. Kōkeqota, 1959

¹² *Халджин мангас* (халх. *Халзан мангас* ‘Плешивое чудище’) — одно из обозначений эпического демона (*Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. С. 79, 131), перенесенное на сказителя за особую артистичность изображения этого самого мангаса при исполнении эпоса; случай не единичный, можно вспомнить прозвище *мангас* у восточномонгольского сказителя Гэндэн-хурчи, полученное им по той же самой причине (*Kara G. Chants d'un barde mongol.* P. 48), если, конечно, речь вообще не идет об одном и том же человеке. Ср. в связи с этим: «...житель одного из сел Северо-Казахстанской области пригрозил подать в суд на соседку, назвавшую его “лысым мужчиной страшного вида” (т.е. этим самым “плешивым чудищем”. — *С.Н.*) Обиженный потребовал компенсацию в 500 тысяч тенге и дал женщине десять дней на размышление. Юридическая фирма, представляющая интересы лысого мужчины страшного вида, предупредила, что по истечении этого срока против нее будет направлен судебный иск» (Передача «Радиодетали», 24.09.2010. Ведущие: Антон Орехъ, Николай Александров // Эхо Москвы, <http://echo.msk.ru/programs/radiodetaly/713106-echo.phtml>). Возможно, подобный образ — в модальности позитивной или негативной (иронической, пейоративной) — естественен и для североказахской традиции, у которой весьма вероятны связи с монгольским фольклором.



3. Сказитель Чойнхор (Номунхурд).
Среднегобийский аймак, г. Мандалгоби, 1974 г.

«более правильную» версию (о сражении Гесера с демонической женщиной Гилбан Шар), и теперь, полвека спустя, он согласился воспроизвести ее, хотя никогда раньше не исполнял. Услышанный нами текст был

вполне в духе монгольской эпической поэзии, даже китаизмы, обильно уснащающие «книжные сказы» обоих сказителей, здесь почти не встречались.

Пел Чойнхор в сопровождении хучира, хотя, по его же словам, исполнять «Гесера» полагалось в сопровождении морин-хура¹³. Адекватного обстоятельства морин-хура, впрочем, не нашлось, а инструмент, принесенный из местного клуба, обладал столь сильным и гулким звуком, что старый сказитель с его ослабшим голосом не смог им воспользоваться. В качестве мелодии из музыкального ассортимента «книжных сказов»¹⁴ была выбрана «мелодия боя», и на протяжении довольно длинного повествования (около 2 тыс. строк) она оставалась почти постоянной. Начав в довольно медленном темпе, певец затем настолько его ускорил, что был вынужден сделать передышку. С такого же медленного «приступа» начался «второй ход» повествования (Гесер отбывает на родину). В целом темп исполнения был чрезвычайно быстрым, 1,5–2 сек. на одну музыкальную строку¹⁵ (сходная цифра получилась у нас при хронометрировании исполнения Самбуудаша). Однажды встретился короткий прозаический, без инструментального сопровождения пассаж: Гесер и Гилбан Шар тянут в разные стороны ее чудесное оружие — деревянную булаву (неуместность здесь мелодии

¹³ *Морин хуур, морин толгойт хуур* (лошадиная скрипка, скрипка с лошадиной головой) — монгольский смычковый музыкальный инструмент; двухструнная скрипка (или даже виолончель), гриф которой увенчан изображением лошадиной головы. Он активно включается в ритуально-мифологический контекст и расценивается как общемонгольский национальный инструмент — в отличие от хучира, имеющего китайское происхождение и лишь ограниченное распространение во Внутренней Монголии. Для исполнения национального эпоса (каковым считается «Гесер») требуется — в качестве национального инструмента — именно морин хур, а не хучир, который уместен при аккомпанементе «книжных сказов» с их китайской тематикой.

¹⁴ Об этой «лейтмотивной» структуре речь пойдет дальше.

¹⁵ По расчету Д. Кары, записавшего от Паджая ряд эпических текстов, в песне о сражении Гесера с мангасом длительность одного стиха составляла 2,5–3 сек. (*Kara G. Chants d'un barde mongol*. P. 46).

сказитель потом прокомментировал так: это «не бой», у персонажей заняты руки, кроме того, «нет движения» — тьнут в разные стороны, топчутся на одном месте).

Относительно статуса сюжетов о Гесере Чойнхор высказался дважды, причем его суждения на данную тему были не вполне согласованными. С одной стороны, это вымысел («Герой не в состоянии одним махом отрубить двенадцать голов чудовища, такого не могло быть»), тогда как «книжные сказы» повествуют о «подлинных событиях»; обратим внимание, что сомнению здесь подвергалось не само существование двенадцатиголового чудовища (т.е. элемент мифологической картины мира), а логика эпического повествования — несомненное влияние рационализированной китайской традиции. Таким образом, сказитель проявил известную неуверенность при оценке реальности рассказываемого, хотя историческое существование в глубокой древности самого Гесера у него сомнений не вызывало. Он даже создал еще одну сюжетную вариацию своего повествования и выдал ее за «другое сказание», обойдясь, таким образом, весьма вольно с обстоятельствами этой «древности»; ничего подобного он, конечно, не позволил бы себе по отношению к «книжным сказам».

С другой стороны, исполнение или чтение «Гесера», по мнению нашего сказителя, представляет собой магический акт, совершаемый для изгнания злых духов и требующий отправления определенных обрядовых действий — воскурения, чтения молитв (что плохо сочетается с вымышленностью самого повествования), в то время как «книжный сказ» служит лишь для развлечения слушателей. Последнее, впрочем, тоже оказалось не совсем верным: по крайней мере к отдельным сказаниям Чойнхор относился с большой осторожностью, а их исполнение расценивалось как дело не столь уж безобидное. Системой табу (например, на летнее исполнение, на количество исполнений) окружены «Чжун Гому» («Государыня Чжун») и «Шан улс» («Государство Шан»); главная героиня первого из них считается перерождением грозной буддийской богини Балдан-лхамо (тиб. dPal-ldan Lha-mo).

Теперь уже Самбуудаш сообщил, что ему известна история появления на свет Гилбан Шар, которую он

слышал в детстве от некоего бородатого старика-хорчина, рассказывавшего ее малышам (ср. цв. илл. № 1). Он предложил воспроизвести этот текст — в виде прозаической сказки или, если хотим, в песенной форме. Мы предпочли песню, которую он сразу и с большой легкостью симпровизировал — практически без всякой подготовки. Темп исполнения оказался несколько более медленным, чем у Чойнхора, ритм менее выдержанным, сбивчивым, местами переходящим в богато интонированный «сухой» речитатив; музыкальные тирады заканчивались протяжным распевом последнего слога, а междустрофный инструментальный проигрыш был более энергичным, быстрым и коротким (примерно в длину одной строки, т.е. 2,5 сек.).

На следующий день Чойнхор вспомнил еще об одном эпизоде из своей жизни. В 1967 г. он как-то плотничал в доме некоего человека, у которого болели ноги; местный лама посоветовал для излечения почитать «Гесера»¹⁶, и неграмотный хозяин попросил Чойнхора взять на себя роль чтеца. Они успели дойти примерно до середины книги, когда пришли хунвейбины, избили обоих (и «пациента», и «лекаря»), а книгу отняли и сожгли (болезнь, впрочем, все-таки прошла). Теперь Чойнхор предложил исполнить что-нибудь оттуда. Можно было ожидать близкого к тексту «перепева», однако сюжет, сам по себе вполне трафаретный (победа над чудовищем по имени Галдан-мангас) и изложенный в той же манере, что и первая песня, оказался весьма далек от книжной традиции, хотя сказитель утверждал, что источник воспроизведен достаточно точно.

Видя особый интерес «московских ученых» к Гесеру, к слову сказать, для наших собеседников несколько неожиданный, оба сказителя постарались вспомнить все, что им было известно об этом герое, включая фрагменты связанных с ним преданий, в том числе — восходящих к литературным источникам. Вообще, устные

¹⁶ Магическое значение рукописей «Гесера» подтверждается рядом интересных примеров (*Heissig W. Die Religionen der Mongolei // Tucci G., Heissig W. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1970. S. 157–162*).

пересказы книжных повествований весьма часты в фольклоре монгольских народов; это относится и к Гесериаде (см. *Приложение 3: I*). Легко представить себе, что в устах искусного сказителя такой пересказ способен обрести композиционно-стилистическую стройность, став самостоятельным произведением, причем, по-видимому, желательна дистанция между ним и книжным источником, слишком тесная зависимость от которого будет блокировать творческие возможности исполнителя. Иными словами, чтобы быть воссозданным в системе устной эпики, литературное сказание, вероятно, должно пройти основательную «деконструкцию», утратить связь с книгой, сохраняя лишь ее основные сюжетные контуры.

Однако так дело обстоит не всегда. В сказительской практике восточномонгольских хурчи книга является непосредственным и вполне осознанным источником прозапоэтического сказа, причем именно эта опора на литературный источник легитимизирует само право на существование устной формы. Уезжая из г. Мандалгоби в 1974 г., мы преподнесли Чойнхору обнаружившиеся в местном магазине разрозненные выпуски рукописных сводов литературной Гесериады, изданные на старомонгольском Академией наук МНР¹⁷. И вот, чуткий к вкусам своих слушателей, певец (специально для нас!) складывает сказ по книжной Гесериаде; случай, возможно, беспрецедентный для более чем двухвековой истории существования искусства восточномонгольских хурчи и самого жанра *бэнсэн үлгэр*. Хотя к нашему следующему приезду (осень 1976 г.) дело еще не было завершено, Чойнхор все же предложил продемонстрировать нам фрагмент создаваемого сказа. Мы успели записать его начало, соответствующее первой части первой главы книжной версии, причем запись продолжалась около 6 часов. По авторской оценке, исполнение всего текста заняло бы не менее 7–10 дней (при ежедневных восьмичасовых сеансах) — объем, довольно обычный для данного жанра.

¹⁷ Corpus scriptorum mongolorum, t. IX, fasc. 2–2a («Заинская версия»), fasc. 3a–3b («Жамцарановская версия»), fasc. 4–4a («версия Номчи-хатун»). Улаанбаатар: ЭШХ, 1960.

Характерной для «книжного сказа» оказалась и форма произведения: чередование прозы, ритмической прозы, исполняемой мелодическим речитативом под непрерывный аккомпанемент хучира, а также песенных фрагментов (в записанной части — не менее 20), распеваемых на разные мотивы и являющихся лирическими или лиро-эпическими вставками в повествование. Типы «монтажа» текста и аккомпанеента были довольно разнообразными. После инструментального вступления повествовательная часть начиналась протяжным «распевом», переходящим в речитатив, а затем в речь без музыки (в экспозиции эпизодов вообще сильнее мелодическое начало: больше пения, больше инструментальных проигрышей и пр.). Концовка может оформляться замедляющимся, затухающим звуком; сквозь него иногда пробивается новая тема.

Наконец, во время нашего последнего посещения Среднеобийского аймака в репертуаре Чойнхора обнаружился еще один текст, имеющий некоторое отношение к Гесеру¹⁸. Речь идет о образце малоизвестного жанра, который сам певец определил как *түүхийн холбоо* (а удзумчинский сказитель Цэнд¹⁹ — как *үлгэрийн холбоо*). Если термин *холбоо*²⁰ перевести с учетом его первичного лексического значения, то данные названия могут быть поняты и как 'историческое холбоо', и как 'цепочка

¹⁸ Записан в г. Мандалгоби, декабрь 1978 г. (Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л. Мифо-эпический каталог как жанр восточномонгольского фольклора // П.И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение (К 100-летию со дня смерти). Материалы конференции. Ч. II. М., 1979. С. 105–123).

¹⁹ Записи от него были сделаны в том же декабре 1978 г., сразу по возвращении в Улан-Батор (*Riftin B. Der Erzähler D. Cend aus Ulan-Bator und sein Repertoire (Probleme literarisch-folkloristischer Beziehungen) // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). S. 132–155.*

²⁰ *Холбоо* (*qolbuу-a*; букв. 'связь, сцепление') — жанр строфической песни в восточномонгольском фольклоре, обычно с сильным импровизационным началом (Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л. Мифо-эпический каталог как жанр восточномонгольского фольклора. С. 105–106).

историй' (или 'цепочка сказов'). Текст действительно представляет собой своеобразный поэтический каталог мотивов из различных «книжных сказов», входящих в репертуар хурчи. Композиционно он состоит из частей «мифологической» (строфы 3–8, где кратко перечисляются компоненты мифологической картины мира) и «исторической» (начиная со строфы 10). Гесер тут упоминается трижды (в строфах 6, 11, 26), хотя сюжетные контексты этих упоминаний не вполне понятны. Однако, если согласиться с тем, что каждый мотив, включенный в «цепочку историй», соответствует какому-то «книжному сказу» или по крайней мере так осознается, можно предположить, что описанный опыт Чойнхора (создание сказа по Гесериаде) был не столь уж уникален, а это могло бы стать важным фактом для исторического изучения данного памятника.

Следующая моя встреча с Гесером произошла в Монголии лишь три десятилетия спустя, когда в августе 2007 г. в поселке Хатгал²¹ 83-летний хотогойт Бат-Очир²² подробно изложил участникам нашей экспедиции один из сюжетов Гесериады, причем в весьма фольклоризованной редакции (*Приложение 3: II, № 3*). Через год на противоположном краю страны, в сомоне Мунххан Сухэбаторского аймака, местные жители рассказали нам о существовавшем здесь до 1937 г. культе Гесера, дали обстоятельное описание внутреннего убранства храма Гесера, совершавшихся тут молебнов и жертвоприношений (80-летний Дондов — по собственным воспоминаниям, 56-летний Дандарбаатар — по рассказам стариков). Дондов даже показал поросшее густой травой место на краю поселка, где некогда стоял этот храм. Оба наших собеседника настаивали на том, что поклонение Гесеру происходило только в этом сомоне, и действительно — за его

²¹ Расположен на южном берегу озера Хубсугул (сомон Алаг-Эрдэнэ Хубсугульского аймака Монголии).

²² Хотогойты (*хотогойд, хотгойд, хотхойт*) — западномонгольская народность, халхаизированные ойраты, проживающие в Хубсугульском и Дзабханском аймаках (*Жуковская Н.Л. Хотогойты // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Энциклопедия, 1998. С. 603*).

пределами, у их соседей, о культе Гесера никаких разговоров не было, скорее уж вспоминались посвященные ему многочисленные субурганы и храмы во Внутренней Монголии (см. Приложение 3: II).

Но вернемся в 1970-е годы. Как уже говорилось, значительная часть записей, сделанных от Чойнхора и Самбуудаша (прежде всего сюжеты, связанные с Гесером), была опубликована. Отдельный том составили сказания о сражении Гесера с Гилбан Шар и с Галдан-мангасом, о рождении Гиблан Шар, плач Рогмо-гоа (тексты, переводы, исследования) — они вышли в свет в Москве (1982) и в Висбадене (1985)²³. Однако сказители не увидели этих книг. Экземпляры московского издания, переданные для них сразу по получении тиража из типографии, не дошли до адресатов. Как мне объяснили потом, к тому времени их обоих уже не было ни в Среднегобийском аймаке, ни вообще на территории Монголии. Я так и не смог узнать, как осуществилась реэмиграция; хочется верить, что безболезненно и без последствий — все-таки начиналась уже совсем другая эпоха. Будучи в Китае на рубеже 1990-х годов, я спрашивал о Чойнхоре коллег из Внутренней Монголии, и один пожилой фольклорист сообщил, что знал «этого старика» — он якобы на самом деле вернулся в родные места и благополучно прожил там до конца своих дней. Будем надеяться, что мой собеседник действительно говорил о Чойнхоре.

Отыскать какие-нибудь следы Самбуудаша мне не удалось.

* * *

Итак, мой экспедиционный опыт в области изучения эпической традиции, базировавшийся почти исключительно на вышеописанном материале, имел довольно узкий охват — до основных очагов бытования эпоса (прежде всего в Западной Монголии) мне тогда не довелось добраться. Когда же, спустя три десятилетия, в середине 2000-х годов появилась возможность возобновить экспедиционную работу, поставив во главу угла систематическое обследование разных традиций

²³ Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере; Nekljudov S.Ju., Tömörceren Z. Mongolische Erzählungen über Geser.

монгольского фольклора, эпических текстов здесь обнаружить уже не удалось — к тому времени, видимо, данный жанр на территории Монголии полностью прекратил свое существование.

Тем не менее и этот скромный опыт оказался чрезвычайно полезным. Он позволил по-новому взглянуть на ранее записанные тексты и «переформатировать» свое прежнее знание о предмете. Кроме того, берясь за изучение монгольского эпоса (а данное выражение на страницах этой книги употребляется, как правило, в расширительном значении — как эпос монгольских народов), я менее всего намеревался проводить региональные исследования. Меня прежде всего интересовала типология эпических форм, возникновение и трансформации их поэтических структур, их связь с мифологической архаикой, с одной стороны, и с книжной словесностью, с другой.

Так случилось, что на долгие годы, особенно после встреч с Чойнхором и Самбуудашем, главным предметом монголистических занятий для меня стал эпос о Гесере. Экспедиционный опыт обязывает к обработке сделанных записей, к их введению в адекватные научные контексты, к комментированию и опубликованию найденных текстов, чем я занялся сразу, еще до завершения цикла «полевых работ». В данном случае все это естественным образом предполагало погружение в проблематику «гесерологии», которая имеет свою историю (публикаций и исследований), свой круг обсуждаемых вопросов (в том числе болезненных, относящихся к «самобытности» и «исконности» той или иной традиции²⁴).

²⁴ Обсуждение нетибетского происхождения Гесера и Гесериады сегодня лишено какого-либо академического смысла; не буду здесь повторять аргументы, сформулированные ранее (Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М.: ГРВЛ, 1984. С. 164–169). Оно имеет исключительно идеологические мотивации, согласно которым самобытность эпоса, служащего основным средством выражения этнокультурной идентичности, обеспечивается его обязательной древностью и автохтонностью. Все это едва ли справедливо. Шекспир, перерабатывающий итальянские сюжеты, не становится на этом основании ни менее великим, ни менее «английским». История мировой словесности, как устной, так и

Работ по «общей гесерологии», которые давали бы обзор всего спектра этих исследовательских направлений и всего корпуса связанных с Гесером текстов, к сожалению, не существует. Соответственно, любой неопит для проведения своих занятий должен самостоятельно освоить это поле знания, чтобы корректно вписать туда свои разыскания; подобный путь пришлось пройти и мне. За полученные при этом знания и за навыки их получения я чрезвычайно благодарен судьбе.

Для эпосоведа, — а мои интересы на протяжении четверти века лежали именно в этой области, — Гесериада представляет собой уникальный по своим исследовательским потенциам материал. Он дает возможность, редкостную по обилию разновременных, разнонациональных и разножанровых текстов, для предметного обсуждения важнейших вопросов фольклористики, а именно:

- механизмы сюжетосложения, обстоятельства появления текстовых и жанровых новообразований, а также биографической циклизации «малых» форм эпоса;
- типы взаимосвязей книжных и устных редакций;
- «технология» перехода произведения из одной культурно-языковой среды в другую;
- характер соотношения эпоса и мифа, эпоса и народно-религиозных текстов, посвященных тому же герою.

Речь, таким образом, идет о рассмотрении процессов жизнедеятельности эпической традиции (устной и книжной) — именно им в первую очередь посвящена эта книга.

книжной, показывает, что ее развитие происходит при непрерывном взаимообмене литературным материалом; культур, не затронутых этим процессом, по-видимому, вообще не существует. Следует, наконец, учесть, что в большинстве известных нам традиций эпос отнюдь не занимает того центрального места, которое было ему приписано романтическим направлением в фольклористике; у многих народов данный жанр вообще не представлен, что отнюдь не предполагает дефицита национальной самоидентификации у этих народов.

* * *

С первых записей 1974 г. и до экспедиционных проектов последних десятилетий все мои занятия, относящиеся к новонайденному фольклорному материалу, протекали в тесном сотрудничестве с товарищами по полевым исследованиям, без соучастия которых мне трудно представить себе проведение завершаемой ныне работы. Неоценимой была помощь моих монгольских коллег Ж. Цолоо, Р. Нарантуяа, С. Дулама и многих других, щедро делившихся со мной своими знаниями и своими материалами, относящимися к ойратским, халхаским, хорчинским эпическим традициям.

С особой благодарностью вспоминаю я тех людей, которым должен бы преподнести эту книгу, но не смогу этого сделать. Это мой наставник в изучении старописьменного монгольского языка К.М. Черемисов, с которым я начал читать текст книжноэпической Гесериады; мой друг и коллега акад. Б.Л. Рифтин, вместе с которым мы проводили экспедиции 1970-х годов; монгольский филолог Ч. Догсурэн, наш постоянный спутник и практический организатор данных поездок; мой высококвалифицированный соавтор по подготовке к печати книги «Монгольские сказания о Гесере» — лингвист и диалектолог Ж. Тумурцэрэн; наконец, один из первых ее заинтересованных читателей проф. Г.Д. Санжеев. Это мои многолетние собеседники: проф. В. Хайссиг (по чьей инициативе в 1985 г. было осуществлено немецкое издание названной книги), проф. Н.Н. Поппе, акад. Ц. Дамдинсурэн и его яростный оппонент акад. Б. Ринчен. Беседы и переписка с ними, обсуждения «гесерологической» проблематики, их разъяснения и критические замечания сопровождали мои занятия начиная с первых исследовательских опытов.

Наконец, моя особая признательность монгольским хурчи Номунхурду (Чойнхору) и Сайн-Улдзию (Самбуудашу), из уст которых мне посчастливилось услышать, как в живом исполнении звучит монгольский эпос и конкретно — эпос о Гесере.

Памяти замечательного народного сказителя Номунхурда (Чойнхора) благодарный автор посвящает эту книгу.

1. МЕСТО ДЕЙСТВИЯ — ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ

*На благословенном нашем свете,
что лежачими горами окаймлен — не то сдвинется;
стоячими горами скреплен — не то всколышется;
каменными горами обставлен — не то содрогнется;
где верх — земля, вода, в середине —
на свете, что травую одет, создан был некий человек...
(Из якутского олонхо «Эр-Соготох»)*

Центральная Азия — согласно одному из значений этого географического термина — огромная природная зона внутри материковой Азии, окаймленная горными массивами Памира, Тянь-Шаня, Алтая, Хангая, Саян, Хингана¹; большая ее часть представляет собою

¹ Речь, таким образом, идет преимущественно о степных и горно-степных районах Монголии, Внутренней Монголии, Синьцзяна, иногда также Тибета на юге, Саяно-Алтайского региона и Забайкалья на севере. Подобное («узкое») значение термина *Центральная Азия* было принято (и поныне встречается) в отечественной литературе. Надо добавить, что при таком словоупотреблении *Центральная Азия* отделяется от *Средней Азии* (исторически — Русского Туркестана, Туркестанского генерал-губернаторства), в советское время включавшего в себя Узбекистан, Таджикистан, Туркмению, Киргизию и примыкающий к ним Казахстан («Средняя Азия и Казахстан»). Как наследие «имперской эпохи» подобная терминология сейчас вышла из употребления, а за пределами бывшего СССР практически непонятна. Тем не менее, в плане культурно-историческом противопоставление *Центральной Азии* (в узком смысле слова) с ее буддийскими и шаманскими традициями, с одной стороны, и мусульманской *Средней Азии*, с другой, — при несомненном генетическом родстве их традиций — вполне оправданно.

высоко поднятую над уровнем моря степную всхолмленную равнину с бессточными водными бассейнами. Согласно некоторым гипотезам, в наше время опровергнутым и в этом смысле перешедшим в разряд «научных мифов», именно здесь было место возникновения человека.

К Центральной Азии относится значительная часть площади евразийского «прямоугольника степей», расположенного между 55 и 35 градусами северной широты и опоясывающего почти весь континент от Хингана на востоке до Аравии на Западе. Его естественными границами на севере является лес, на юге — горы. На эту зону приходится подавляющее большинство так называемого неоседлого населения мира, составляющего всего 1,5% от общего числа людей на земле, но занимающего при этом до 2/3 всей обитаемой суши². Считается, что именно здесь — родина кочевого скотоводства (эпоха бронзы, рубеж III и II тысячелетий до н.э.) и область основного распространения всех его многочисленных модификаций³, хотя с течением времени она все время сужается, уступая место более продуктивным формам земледельческого и комплексного хозяйства.

В силу особенной подвижности кочевников культурные традиции у них могут передаваться на несравнимо большие расстояния и с большей легкостью, чем у земледельцев. Это обуславливает относительную однородность подобных традиций, вплоть до возникновения на данных территориях региональных культурных общностей, а также их повышенную «проводимость», что в эпохи древности и средневековья имело большое значение, поскольку «великая степь» соприкасалась с крупнейшими для своего времени очагами земледелия и металлургии.

Поэтому на страницах этой книги я буду все-таки использовать оба термина именно в данных, несколько устаревших значениях.

² Андрианов В.Б. Неоседлое население мира (историко-этнографическое исследование). М.: ГРВЛ, 1985. С. 6, 33.

³ Руденко С.И. К вопросу о формах скотоводческого хозяйства и о кочевниках. Материалы по Отделению этнографии ГО СССР. Ч. 1. Доклады за 1958–1961 гг. Л.: ГО СССР, 1961. С. 2–4; Плетнева С.А. Кочевники Средневековья. М.: Наука, 1982. С. 9.

Со II тысячелетия до н.э. здесь складывались огромные многоэтнические конгломераты (от скифов и хунну до монголов) догосударственного и раннегосударственного типа. На протяжении всего исторического периода их культурные установления оставались довольно устойчивыми, воспроизводимыми в близких формах, безотносительно к этноязыковой принадлежности племени, оказывающегося гегемоном в ту или иную эпоху⁴. Так, традиции ираноязычных народов, которые в евразийских степях предшествовали народам алтайской языковой семьи, очевидно, вошли составной частью в преемствующие им центральноазиатские культуры — вспомним о рефлексах скифского «звериного стиля» и других изобразительных мотивов в тюркском и монгольском фольклоре⁵. Соответственно, народы, которые сегодня населяют эти места и говорят почти исключительно на монгольских и тюркских языках, не только сохранили до нашего времени уклад кочевого скотоводства, но и в полной мере являются наследниками древней номадической культуры данного региона.

Наконец, Центральная Азия вместе с прилегающими к ней степными, лесостепными и горно-таежными областями Южной Сибири остается одним из последних мест на земном шаре, где еще совсем недавно в живом бытовании существовал (а местами и поныне существует) самый монументальный жанр устной словесности — героический эпос.

⁴ Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. М.: Индрик, 2019. С. 15–16, 28–30.

⁵ См.: Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос (Опыт историко-этнографического анализа). М.: ИВЛ, 1960. С. 46; Лунец Р.С. Проблема взаимосвязей тюрко-монгольского эпоса с изобразительным искусством кочевников Евразии (Труды советских археологов 40–50 годов) // Очерки истории русской этнографии. Вып. 9. М.: Наука, 1982; Heissig W. Der “literarische” Tierstil // Ethnologie und Geschichte. Festschrift für Karl Jettmar. Hrsg. von P. Snoy. Wiesbaden: Steiner, 1983. S. 234–244.

2. АРХАИЧЕСКИЙ ЭПОС И БОГАТЫРСКАЯ СКАЗКА

Обширный жанровый комплекс *героического эпоса*, объединяемый общностью тематики его текстов и сходными принципами их формально-поэтической организации, включает в себя два типа традиций: архаические, в основе которых лежит мифологическая картина мира, и «классические», ядром которых является историческое предание и которые возникают уже на начальном этапе национально-государственной консолидации¹. При этом надо заметить, что наши знания о конкретных процессах, которые на протяжении веков протекали в устных эпических традициях, вообще чрезвычайно скудны. Эпос «высоких» культур древнего мира и раннего средневековья, известный нам по книжноэпическим памятникам, в целом гораздо менее архаичен, чем дошедшие до нас традиции устного эпоса, причем фольклорные тексты, лежащие в основе книжного эпоса и обычно фиксирующие относительно поздние формы его развития, в живом бытовании, как правило, не сохранились. К тому же архаические элементы даже в русле одной культуры могут возникать в процессе «вторичной фольклоризации», т.е. «типология» во всех этих случаях решительно не совпадает с «историей».

В сюжетно-жанровом отношении древнейшие формы центральноазиатских эпических традиций, насколько позволяют судить их наиболее архаические образцы, представляют собой, по выражению В.М. Жирмунского, *богатырскую сказку*, построенную на коллизиях богатырской биографии (ч у д е с н о е р о ж д е н и е, героическое детство, героическое сватовство, потеря и повторное обретение невесты/жены, сражение с чудовищем или иноплеменником и т.д.) и богато представленную, например, у народов Южной

¹ Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Вост. лит., 2004. С. 433–436.

Сибири — бурят, тувинцев, алтайцев, хакасов, шорцев, а также якутов². Е.М. Мелетинский указывает³, что содер­жательно это то же самое, что и «догосударствен­ный эпос» В.Я. Проппа⁴, однако сам разграничи­вает оба понятия, сохранив термин *богатырская сказка* лишь для той жанровой разновидности, в центре кото­рой стоит формирующийся героический характер, но не завершена эмансипация героической личности, чья деятельность еще слишком зависима от получаемых извне магических возможностей, узок эпический фон и ограничен коллективистский пафос⁵ (впоследствии автор употребляет по отношению к данному матери­алу термин *героическая сказка*⁶). Что же касается «до­государственного» («архаического») эпоса (к которому Е.М. Мелетинский относит эпос тюрко-монгольских на­родов Сибири и Центральной Азии), то он складывается в период военной демократии и связан с процессом этнической консолидации, причем в индивидуальных

² *Жирмунский В.М.* Сказание об Алпамыше и богатырская сказка // Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. С. 222 и сл.; *Неклюдов С.Ю.* Богатырская сказка. Темати­ческий диапазон и сюжетная структура // Проблемы фолькло­ра. Сб. статей / Отв. ред. Н.И. Кравцов. М.: Наука, 1975. С. 82–88; *Он же.* Поэтика эпического повествования: пространство и вре­мя. М.: Форум, 2015. С. 25–30.

³ *Мелетинский Е.М.* [рец.:] В.М. Жирмунский. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М.: ИВЛ, 1960 // Проблемы востоковедения. 1961, № 1. С. 177.

⁴ *Пропп В.Я.* Чукотский миф и гиляцкий эпос // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М.: ГРВЛ, 1976. С. 300–302. Именно с рассмотрения подобного «догосу­дарственного эпоса», который, по мнению В.Я. Проппа, пред­ставляет собой форму, стадияльно (и даже исторически) пред­шествующую русской былине, начинается его книга «Русский героический эпос» (М.: ГИХЛ, 1958. С. 29–58; переиздавалась неоднократно).

⁵ Речь идет о фольклоре самодийских, обско-угорских или тунгусо-маньчжурских народов, где, кстати, уже встречаются элементы генеалогической циклизации, а также разрабаты­вается мотив кровно-родовой мести.

⁶ *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М.: ГРВЛ, 1986. С. 62.

действиях героя утверждаются традиционные патриархальные правовые нормы, а «коллективистский пафос богатырских подвигов часто выражен средствами мифологической фантастики»⁷.

К этому близка точка зрения В. Хайссига, обратившего внимание на то, что еще в XIX в. «личная» тема сватовства и женитьбы связывается монгольским эпосом в неразрывное литературное единство с «национально-общественной» темой защиты высокого социального порядка, а повествование венчает праздник, объединяющий освободителя с освобожденными и длящийся много лет; наблюдается зависимость мотива в о з р а щ е н и е п о х и щ е н н о г о от матримониального сюжета первого «хода» повествования⁸. Хотя борьба героя против чудовища-мангаса имеет своей целью спасение не всего мира, а только поработенных родителей, в результате такой борьбы происходит освобождение всех живых существ, а мотив спасения родителей оттесняется на задний план. Связь же мотива женитьбы с мотивом освобождения заключается в том, что через свою свадьбу герой нейтрализует другого потенциально опасного персонажа — отца невесты⁹.

Согласно альтернативной оценке, приключения героя центральноазиатских и южносибирских «героических песен», сложившихся в «доклассовую» эпоху, имеющих магическое происхождение и магические функции, напротив, сугубо индивидуалистичны по своим целям, лишены коллективистского пафоса и не отражают централизации общества, а поэтическая организация повествования еще не получила в них достаточное развитие; в этом отношении фольклорные традиции «лесных» и «степных» народов принципиально не различаются¹⁰.

⁷ Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. С. 15–19, 433.

⁸ Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. I–II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972. S. 357.

⁹ Sagaster K. Das mongolische Epos Khuwei Buidar khü. Eine symbolkundliche Untersuchung // CAJ. Vol. XXI, № 3–4 (1977). S. 237–243.

¹⁰ Lőrincz L. Epos in Innerasien? // CAJ. Vol. XVII. № 2–4 (1973). S. 177–178.

Высказывалось мнение, что монгольский эпос не только не «историчен» и не «трагичен», но в известном смысле даже не «героичен», так как героизм предполагает усилие, а богатырь здесь изначально обладает всеми необходимыми для победы сверхъестественными качествами и пользуется сверхъестественной помощью¹¹, т.е. фактически не отличается от сказочного героя. Надо заметить, что мнение об обязательной «трагичности» эпоса, базирующееся на книжноэпических памятниках древности и средневековья (преимущественно европейских), лишь с большими ограничениями приложимо к сюжетам устного эпоса (далеко не только архаического), а потому никак не может быть принято в качестве определяющего данный жанр.

Не сомневаясь в наличии героического и в конечном счете «общественного» пафоса у монгольского эпоса, хочу заметить, что авторы, называющие его по-разному («архаической» / «догосударственной» эпической формой, «богатырской сказкой», «героической песней»), подчас расходятся не столько в интерпретации данного явления, сколько в истолковании самого термина *эпос* — в смысле узком (только его «классические» формы) или, напротив, расширительном (охватывающем все эпические традиции, начиная с их архаических форм). Напомню также, что за пределами российской научной традиции двум названным терминам — сказка *богатырская* и сказка *героическая* — соответствует один (*heroic fairy tale, conte heroïque, Heldenmärchen*)¹², который охватывает как определенные группы волшебных сказок героического типа (АаTh 300–301, отчасти 550–551), так и небольшие (как правило, прозаопоэтические) эпические тексты, возникающие в результате частичной прозаизации эпической песни; именно в этом последнем значении он используется большинством

¹¹ Bawden C.R. *Mongol (The Contemporary Tradition) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. Vol. I. The Traditions.* London: Modern Humanities Research Association, 1980. P. 276.

¹² *Ethnopoetics: A Multilingual Terminology / Compl. by H. Jason.* Jerusalem: I.E.S, 1975. P. 45–46 (Israel Ethnographic Society Studies, 3).

монголоведов¹³. Следует, наконец, добавить, что, согласно В. Хайссигу, термин «классический» приложим лишь к нескольким произведениям монгольского эпоса («Хилэн Галдзу-батор», «Хан-Харангуй», «Джангар»), видимо, сформировавшимся в XVI–XVII вв., получившим более широкое распространение и радикальным образом повлиявшим на возникшие позднее «постклассические» эпосы¹⁴. Впрочем, в последующих работах автор употребляет этот термин все реже, очевидно, не настаивая на нем.

Эпос Центральной Азии и Южной Сибири, особенно у монгольских народов, саяно-алтайских тюрков и якутов, более архаический, чем у тюрков-мусульман Средней и Малой Азии, Кавказа и Поволжья, в целом малочувствителен к отражению каких-либо исторических событий¹⁵. Это является косвенным указанием на то, что его жанрово-поэтическая модель сложилась еще в «дописьменную» эпоху, до формирования «исторического сознания» в данных культурах. В каком-то виде она явно уже существовала до эпохи Чингис-хана, о чем свидетельствуют эпические реминисценции в древнейших книжных памятниках — «Сокровенном сказании» (XIII в.)¹⁶ и «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина

¹³ *Lőrincz L. Übergangskategorien zwischen den Heldenliedern und den Heldenmärchen // Acta Orientalia. Leiden (1970). XXXII. P. 141–145; Kara G. Chants d'un barde mongol. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970 (ВОН. Т. XII). P. 210.*

¹⁴ *Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. I. S. 347–453.*

¹⁵ *Рамstedт Г. О монгольских былинах // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела ИРГО. Т. III. Вып. 2–3. 1900. Иркутск, 1902. С. 50. Попыты поиска исторических прототипов в монгольском эпосе очень немногочисленны, вспоминается прежде всего гипотеза об отражении исторического Абатай-хана в фигуре эпического Хилэн Галзуубатора, впрочем, вызывающая большие сомнения, см.: *Poppe N. Die mongolische Heldensage Khilen Galdzu // ZAS. Bd. VI (1972). S. 229–232.**

¹⁶ *Неклюдов С.Ю. Заметки о повествовательной структуре «Сокровенного сказания» // Mongolica. К 750-летию «Сокровенного сказания» / Редколл. В.М. Солнцев (предс.) и др. М.: Вост. лит., 1993. С. 226–238.*

(XIV в.), точнее в его предположительно реконструируемых монгольских источниках¹⁷, которые не только содержат ряд стилистических трафаретов, доживших до нашего времени в устном бытовании, но и явно опираются на соответствующую фольклорную традицию, а местами даже воспроизводят ее фрагменты, сохраняя при этом ряд мотивов архаической мифологии и отражения некоторых реликтов охотничьего уклада. Вообще не вызывает сомнения наличие сильного влияния мифологической (~ шаманско-мифологической) традиции в генезисе монгольского эпоса¹⁸, его изначально синтетический характер, соответственно чему базу героико-эпической традиции составляет монтаж мифологических преданий, легенд о родовых вождях и знаменитых шаманах, бродячих сказочных сюжетов, магических формул, производимый в творчестве «монгольских рапсодов»¹⁹, как и сложение его начальных поэтических форм в эпоху ранней этнополитической консолидации древнемонгольских племен, хотя окончательное формирование данного жанра и представляющих его текстов, очевидно, происходит уже XVI–XVII вв., когда устный эпос приобретает примерно тот облик, в котором он и сохранился и до нашего времени²⁰, испытывая при этом также и определенное буддийское влияние²¹.

¹⁷ Кичиков А.Ш. Исследование героического эпоса «Джангар». Вопросы исторической поэтики. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. С. 3–28.

¹⁸ Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. М.; Л., 1937 (ТИВАН. Т. XXII). С. 12, 24–26; Он же. Эпос северных бурят // Аламжи Мерген. Бурятский эпос / Пер. И. Новикова. Вводн. ст. и коммент. Г.Д. Санжеева. М.; Л.: Academia, 1936. С. XLIII.

¹⁹ Санжеев Г.Д. Народное творчество бурято-монголов // Литературный критик. Кн. 3. 1936. С. 59.

²⁰ Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937 (ТИВАН. Т. XXVI). С. 40, 44, 57–58.

²¹ Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 15–16.

3. ОХОТНИКИ И СКОТОВОДЫ

1.

Формирование центральноазиатской эпической общности связано с кочевым укладом, рефлексы которого дают о себе знать даже при длительном развитии и бытовании эпоса среди нескотоводческих народов¹. Не исключено, однако, что самые основы этой общности были заложены еще в доскотоводческий период; во всяком случае, охотничья тематика в эпосе — на первых порах, по крайней мере, — играет определяющую роль. Охотничий уклад отражен в тунгусо-маньчжурских и обско-угорских богатырских сказках, хотя скотоводческие (оленоводческие) мотивы здесь также присутствуют². Сходная картина наблюдается у северных якутов в жанре так называемого хосунного эпоса (*хосун* — богатырь-охотник), имеющего тунгусский генезис, но получившего самобытную разработку уже в якутском фольклоре³. Именно охота на диких оленей и лосей изображается здесь занятием особенно почетным, тогда как вид богатых оленеводов в таежных версиях эпоса зачастую имеют враги героя⁴; вспомним мифологические сюжеты «небесной охоты» и погони за космическим оленем или лосем в Северной Евразии⁵.

Иначе — в автохтонном якутском эпосе, где изображено уже общество скотоводов, для которых охота

¹ Таков, например, сохранный в фольклоре манси древний слой коневодческой терминологии (*Чернецов В.* Вогульские сказки. Сборник фольклора народов манси (вогулов). Л.: Худ. лит., 1935. С. 135).

² *Патканов С.* Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. СПб.: Изд. имп. РГО, 1891. С. 34–35.

³ *Гурвич И.С.* Культура северных якутов-оленоводов. М.: Наука, 1977. С. 150–171.

⁴ Там же. С. 31, 162. Точно так же — у ханты, у которых «охота за лосем считалась занятием благородным, достойным князей и даже их божества» (*Патканов С.* Тип остяцкого богатыря... С. 31).

⁵ *Неклюдов С.Ю.* Небесный охотник в мифах и эпосе тюркомонгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы докладов девятой научной конференции, Ленинград, 1980. Ч. 1. М.: Наука, 1980. С. 145–155.

является лишь побочным делом, а конь играет очень большую роль⁶. Будучи по происхождению связан с небом («податель лошадей» — небесное божество Дьесегей) и белым цветом, он спускается к хозяину с неба — в противоположность быку (корове), ездовому животному демонов-абааны (причем в санной упряжке), который ассоциируется с землей и черным цветом; только на быке (или в образе быка) может спускаться в преисподнюю и сам герой⁷. Впрочем, даже несмотря на наличие эпизодов состязания и борьбы коней, богатыри перед единоборством спешиваются, оставляют или отпускают своих скакунов⁸, что, возможно, также отражает доконевождевую основу воинской тематики олонхо.

В эпосе бурят персонажи занимаются и скотоводством и охотой, но по некоторым признакам скотоводство, особенно коневодство, моложе. При этом в самых архаических западнобурятских (эхирит-булагатских) традициях, отражающих древнейшую фазу развития «общемонгольского эпоса»⁹, «удельный вес» охотничьего уклада выше, чем в типологически более поздних забайкальских (хоринских); с формирующимся скотоводческим хозяйством сильнее связана так называемая унгинская традиция, занимающая в этом смысле промежуточное положение между эхирит-булагатской и хоринской¹⁰. Топография булагатских улигеров показывает

⁶ Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. М.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 27, 85–87.

⁷ Габышева Л.Л. Цвето- и зоосимволика в якутском эпосе олонхо // Советская тюркология. 1984, № 3, с. 27–30; Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. М.: Индрик, 2019. С. 17–20.

⁸ Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М.: Наука, 1983. С. 39.

⁹ Санжеев Г. Эпос северных бурят. С. XXV.

¹⁰ Эхириты и булагаты — бурятские племена Приангарья (Усть-Ордынский округ Иркутской обл.), сохранившие наиболее архаические формы монгольской народной культуры. Эхирит-булагатские традиции как особый тип бурятского героического эпоса, противопоставленный эпосу забайкальских (хоринских) бурят, выделил Ц.Ж. Жамцарано, а эпос унгинский (названный так по долине р. Унга, притока Ангары, где был обнаружен

обстановку быта звероловного, а не кочевого, роль коня еще незначительна, упоминание стад и табунов встречается лишь в описании богатств героя, а скотоводческих понятий мало. Образы заманчивой для охотника скотоводческой жизни связаны с невестой героя; жен эхирит-булагатские богатыри добывают себе в странах скотоводческих, где, кстати, семья сформированнее и прочнее. Существенно, однако, что эпическая традиция лучше сохраняется среди охотников, а исполнение эпических сказаний специфически связано с охотничьей обрядностью; это может быть косвенным подтверждением их доскотоводческого генезиса¹¹. Не исключено, наконец, что архаичность бурятского эпоса связана и с влиянием на него тунгусских традиций¹².

2.

Итак, истоки центральноазиатского эпоса восходят к охотничьим традициям, на которые он еще долго

этот тип бурятского героического эпоса) описал Г.Д. Санжеев. Подобного разделения придерживаются А.И. Уланов, Н.О. Шаракшинова и другие бурятские фольклористы (*Жамцарано Ц.* Заметки о монгольском героическом эпосе // *Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т. I. Произведения народной словесности бурят. Вып. 3. Эпические произведения эхирит-булагатов. Ха-Ошир хубун. Пг.: Типогр. Росс. Акад. наук, 1918. С. XXV и сл.; Санжеев Г.* Эпос северных бурят. С. XXV и сл.; *Уланов А.* К характеристике героического эпоса бурят. Улан-Удэ: Бурят-Монг. кн. изд-во, 1957; *Он же.* Бурятская унгинская версия «Гэсэра». М., 1960 [Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов]; *Он же.* Бурятский героический эпос. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1963; *Шаракшинова Н.О.* Героический эпос бурят. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1968; Героический эпос о Гэсэре / Сост. Н.О. Шаракшинова. Иркутск: [Изд-во Иркут. гос. ун-та], 1969).

¹¹ *Жамцарано Ц.Ж.* Заметки о монгольском героическом эпосе. С. XXIX–XXXIII; *Забанов М.Н.* Бытовые черты в эпических произведениях эхирит-булагатов. Верхнеудинск: Типогр. Бургосиздата, 1929. С. 35–40; *Санжеев Г.* Эпос северных бурят. С. VII–VIII, XXXIII; *Уланов А.* К характеристике героического эпоса бурят. С. 42, 104, 107, 112–160.

¹² *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 333.

ориентируется. У монголов эпос начинает складываться в XII–XIII вв. на базе «шаманистического эпоса», о котором можно судить по бурятскому «шаманскому фольклору» и по сохранившимся фрагментам в халхаском эпосе и в исторических сочинениях. Происходит это при отходе монголов от охотничьего уклада, их номадизации, распаде родового строя и установлении раннефеодальных отношений¹³. Утрачивая свою экономическую основу, охота остается занятием желаемым и элитарным; в каком-то смысле идеал богатыря — это могучий охотник, охотник-воин, с чем согласуется его наиболее древнее (и, вероятно, имеющее шаманскую основу¹⁴) прозвище *мэргэн* («меткий»). Приобщившись к верховой езде, он сохраняет эти свои признаки и даже приумножает их. «Тунгусский всадник на верховом олене, — пишет по этому поводу В.Г. Богораз, — представляет, быть может, наиболее совершенный тип охотника, существующий в мире»¹⁵. Следует подчеркнуть, что и мифология, и внутренний антураж эпоса надолго удерживает свой охотничий колорит; так, жилище из шкур и костей в ойратском эпосе, по-видимому, есть остаток охотничьего прошлого в ойратском и — шире — в монгольском эпосе¹⁶.

Таким образом, эпика монгольских народов, соответственно их общественно-экономическому укладу, может быть представлена в виде двух основных повествовательных типов — в традициях таежных охотников и рыбаков (буряты), с одной стороны, и степных кочевников-скотоводов (монголы) — с другой¹⁷. В героических повествованиях народов Центральной Азии

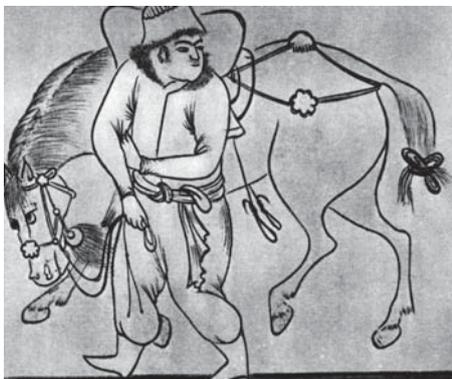
¹³ Санжеев Г. Монгольская повесть о хане Харангуй. М.; Л., 1937 (ТИВАН. Т. XXII). С. 12.

¹⁴ Санжеев Г. Эпос северных бурят. С. XLII.

¹⁵ Богораз-Тан В.Г. Распространение культуры на земле. Основы этнографии. М.; Л.: Гос. изд-во, 1928. С. 86.

¹⁶ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 389.

¹⁷ Lőrincz L. Bewährungsproben als Motive in der mongolischen Folklore // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). S. 44–45.



4. Монгол. Персидская перерисовка китайского изображения. XIII в.



6. Монгольский всадник. С китайского рисунка. XVII в.



5. Всадник на верблюде. Орхон, 1972 г.



7. Всадник на лошади. Хархорин, 1972 г.

бесчисленные стада и табуны составляют богатства героев, их описание передает идею безбедного существования, их исчезновение свидетельствует о несчастье, их угон входит в ядро эпического конфликта, а их возвращение означает восстановление гармонического миропорядка. При дальнейшей эволюции «кочевого эпоса» во всех его модификациях подобное положение принципиально не меняется. Однако показательно, что обычно герой в большей мере становится «владельцем скота», чем «животноводом». Оставив подобные

занятия табунщикам и пастухам, сам он занимается матримониальными делами, сражениями и — временами — охотой, обнаруживая в этом плане некоторую верность своей архаической «наследственности».

Именно превратности жизни охотничьего общества, самим своим существованием зависимо от состояния местной фауны и от личных качеств зверопромышленника (сюда же — его удачливость), вероятно, формируют тот обрядово-мифологический комплекс, который впоследствии получает новые интерпретации в скотоводческой культуре и оказывает влияние на становление «героического характера» в эпосе. Однако они же способствуют тому, что очень рано домашний скот (там, где он имеется) начинает восприниматься как благо, добро, богатство, залог беспечальной и сытой жизни, а отношение к нему как к имуществу, приумножаемому или, напротив, скудеющему и отторгаемому, становится фундаментальным для идеологии пастушеских народов — от Северной Евразии¹⁸ до Восточной Африки¹⁹. Сохраняя верность некоторым этико-эстетическим нормам и концептуальным построениям звероловческого уклада, но одновременно идеализируя жизнь скотовода, эпос следует специфической культурной традиции, получившей яркое развитие у кочевников евразийских степей²⁰.

¹⁸ Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленоводов. С. 48.

¹⁹ Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. М.: ГРВЛ, 1975. С. 45.

²⁰ Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. С. 23–24.

4. ВИДЫ ЭПИЧЕСКОГО ПОВЕСТВОВАНИЯ

1.

Представляя собой по существу один и тот же тип фольклорного нарратива, эпос монгольских народов включает несколько различающихся жанровых форм, а в его образах и в картине мира древние мотивы соседствуют с актуальными включениями, автохтонные элементы — с явными заимствованиями, кардинально не нарушая его строй. На более поздних этапах развития эпические традиции постепенно отходят от канонов архаического фольклора, в них начинает преобладать изображение богатырских подвигов, а большие «биографические» формы повествования сменяются относительно короткими, «однособытийными», которые на следующей ступени литературного процесса могут в свою очередь быть охвачены циклизующим процессом.

Объем эпических текстов колеблется в огромных пределах: от нескольких сотен до нескольких десятков тысяч строк, т.е. по своим размерам они могут отличаться друг от друга не меньше, чем новелла от романа-эпопеи. Такое разнообразие жанровых форм, впрочем, присуще эпосу монгольских народов, лишь взятому в целом, без учета локальных (национальных, племенных, диалектных) различий. Для каждой отдельно взятой традиции, как правило, характерна лишь какая-либо одна эпическая форма — «малая» или «большая». Исключения возможны в другом: соседство (даже в репертуаре одного сказителя) произведений более древних и относительно недавних, представляющих собой новые повествовательно-фольклорные жанры, хотя и сохраняющие свой эпический характер. По мнению Л. Лёринца, объем произведений решающего значения для определения жанра не имеет, в его основе лежит место и роль текста в общественном сознании¹. С этим, однако, можно согласиться только если сравнивать тексты внутри какой-либо одной из жанровых разновидностей эпоса — «большой» или «малой», не говоря уж о том, что сама народная традиция

¹ *Lőrincz L. Epos in Innerasien? // CAJ. Vol. XVII. № 2–4 (1973). S. 177–178.*

склонна видеть в размерах текста (реально — в его длительности) значимый различительный признак²; так, в фольклоре тувинцев выделяют узун *тоол* (букв. ‘длинная сказка’) и *кыска тоол* (букв. ‘короткая сказка’), что соответствует жанрам сказаний и сказок³ (*тоол* — сказания, которые включают в себя и богатырские сказки⁴).

Важным жанрообразующим признаком является стихотворный или прозопоэтический («смешанный») характер ритмико-мелодического изложения текста. Основной поэтической структурой следует, очевидно, считать стихотворную, песенную (~ музыкально-речитативную, с инструментальным сопровождением или без него). Эта метрическая организация характеризуется изохронностью строк, их относительной синтактико-стилистической изоморфностью и нерегулярными анафорическими созвучиями («начальной аллитерацией»); при этом отсутствует строфика, изосиллабизм, равноударность, рифма (кроме иногда появляющейся грамматической изоморфности окончаний строк). Строго говоря, ритм живет лишь в музыкально-речитативном исполнении и невоспроизводим при прочтении записи — в этом смысле эпический стих лишь на шаг отстоит от прозы⁵.

В некоторых традициях (хори-бурятские улигеры⁶,

² Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010. С. 83–84.

³ Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. Дисс. ... докт. филол. наук. Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 2017. С. 93.

⁴ В отличие от *домак* (мифов) и *току / тууку* (исторических легенд и этиологических рассказов), рассматриваемых как описания подлинных событий (*Таубе Э. Предисловие // Сказки и предания алтайских тувинцев / Собраны Э. Таубе. М.: ГРВЛ, 1994. С. 46.*

⁵ *Poppe N. Zum khalkhamongolischen Heldenepos // AM. T. V (1928). S. 183–186.*

⁶ Руднев А.Д. Хори-бурятский говор. (Опыт исследования, тексты, перевод и примечания). Вып. 1. Опыт исследования. Пг.: Типогр. В.Ф. Киришбаума, 1913–1914; Вып. 2. Тексты. СПб.: Типогр. В.Ф. Киришбаума, 1913; Вып. 3. Перевод и примечания. СПб.: Типогр. В.Ф. Киришбаума, 1913–1914, № 1–3; *Кондратьев С.А. Музыка монгольского эпоса и песен. М.: Сов. композитор, 1970. С. 22–29.*

восточномонгольские «книжные сказы»⁷) прозаическое повествование перемежается вставными поэтическими фрагментами, которые в свою очередь представляют собой либо прямую речь («арии» персонажей), либо эпические описания (седлание коня, богатырская поездка, поединок и пр.), поющие на разные мелодии. В других случаях прозаическая форма может возникать в результате разрушения стихотворного текста, заменяемого пересказом⁸, сохраняющим отдельные (и даже довольно пространные) ритмические фрагменты. Преобладание одного из этих двух типов стихотворных вставок относится к числу жанровых признаков, основанных на разных тематических противопоставлениях стихов и прозы. Естественно, что в устном прозо-поэтическом тексте наибольшую подвижность и наименьшее соответствие нормам неписаной поэтики эпоса обнаруживают именно прозаические фрагменты.

Одна из самых ярких черт эпической стилистики — растворение сюжетной динамики в пространственных описаниях (чем эпос кардинально отличается от сказки); наличие подобных описаний, в которых особенно полное выражение получают основные эпические темы, также является важным жанровым признаком. Эпическая детализация относится и к одному из главных механизмов складывания «больших» эпических форм⁹ — именно степень развернутости повествования может объясняться столь значительное различие в объеме

⁷ Рифтин Б.Л., Цэрэнсодном Д. Сказ «бэнсэн улигэр» и проблема литературно-фольклорных взаимосвязей // Литературные связи Монголии / Редколл.: П.А. Гринцер, Ц. Дамдинсурэн и др. М.: ГРВЛ, 1981. С. 280–314.

⁸ Так, например, у тувинцев Китая краткие варианты эпических сказаний бытуют в репертуаре молодых исполнителей в прозаической форме (Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая... С. 94).

⁹ Работа этого механизма прекрасно продемонстрирована Б.Л. Рифтиным на примере фольклоризации книжных исторических сюжетов в творчестве профессиональных китайских сказителей (Рифтин Б.Л. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае: Устные и книжные версии «Троецарствия». М.: ГРВЛ, 1970. С. 272–351).

произведений, причем прозаическая форма имеет для этого сравнительно мало «лимитов», в то время как подобная техника поэтической речитации обуславливает почти неограниченные возможности «разбухания» и удлинения текста.

Хотя краткие и пространные редакции одного и того же произведения могут значительно отличаться друг от друга своими размерами, более важным жанровым различительным признаком «малых» и «больших» форм будет сюжетно-событийный охват, колеблющийся от рассказа с одним-двумя эпизодами из жизни героя до описания целой богатырской биографии, а иногда — описание двух поколений героев и даже больше.

2.

Начиная с древнейших времен в монгольском фольклоре под влиянием эпической поэтики на базе исторических преданий перманентно возникают малые эпические формы и иного типа. Поэтические славословия монгольским племенным вождям X–XII вв., описания их богатырских поединков, выдержанные в героико-эпическом стиле, составляют ядро получившего литературное воплощение «дружинного эпоса», в центре которого оказывается Чингис-хан и его сподвижники; появление подобных текстов несомненно было подготовлено эволюцией эпической поэзии еще в ее устном бытовании¹⁰. Этот «дружинный эпос» вкупе с мифологическим и историческим преданием становится основой возникающей в XIII в. письменной традиции, которую иногда называют «эпической литературой». Особый вопрос — соотношение ее памятников, прежде всего «Сокровенного сказания», с фольклором. При всех

¹⁰ Понне Н.Н. О древне-монгольской эпической литературе // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Сб. статей / Отв. ред. И. Ю. Крачковский. Л.: Изд-во АН СССР, 1934. С. 427–436; Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937. С. 40, 57–58; Krueger J.R. Poetical Passages in the Erdeni-yin tobči. A Mongolian Chronicle of the Year 1662 by Sayang Sečen. 's-Gravenhage: Mouton & Co, 1961 (Central Asiatic Studies. T. VII).

различиях между архаическим эпосом и «раннефеодальной» эпической литературой здесь все же отмечается ряд показательных тематических и композиционных-стилистических схождений.

Воплощением «исторической» темы в фольклоре монгольских народов являются также жанры «исторических» песен и преданий. Известны, в частности, бурятская легенда о хоринской княгине Бальжин-хатун, дочери последнего юаньского императора Тогон Тумура (XV в.)¹¹, бурятские и ойратские песни XVII–XVIII вв. о религиозных и политических деятелях своего времени: о миссионерствовавших в Бурятии ламе Гэнэн-хутакте и воинственном Сухэр-нойоне, о деятеле антимонгольского сопротивления в Забайкалье хоринском Бабжа Барас-баторе, об ойратских принцах — богатыре Галдаме и невинно гонимом Шоно-баторе, о вождях антиманьчжурских восстаний в Западной Монголии Шадар-ване (Чингунжаве) и Амурсане¹²; сюда же следует отнести монгольские баллады XIX — начала XX в. (прежде всего о «благородном разбойнике» — монахе Торой-банди¹³). Все эти сюжеты связаны с сопутствующими пояснительными легендами (зачастую не имеющими фиксированного текста и представляющими собой свободное изложение соответствующих историко-эпических знаний традиции), все они тяготеют к созданию биографических циклов, все имеют балладную, лиро-эпическую тональность.

¹¹ Туденов Г.О. «Легенда о Бальжин-хатун» — один из первых памятников дореволюционной художественной бурятской литературы // Бурятская литература: [Сб. статей]. Улан-Удэ: Изд-во БФ СО АН СССР, 1972 (Труды БИОН. Сер. филологическая. Вып. 16). С. 158–176.

¹² См.: Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. 1. Народные песни монголов / Собрал и издал А.М. Позднеев. СПб., 1880. С. 146–165; Владимирцов Б.Я. Монгольские сказания об Амурсане // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 272–279; Тулоханов М.И. Бурятские исторические песни. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1973. С. 15–60.

¹³ Heissig W. Geschichte der mongolische Literatur. Bd. I–II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972. Bd. II. S. 522–533.

Другой (по сравнению с «эпической литературой») путь перехода текста из словесности устной в письменную — появление жанровой разновидности так называемого *книжного эпоса*, основой которого является запись эпического сказания, осуществленная непосредственно в той культурной традиции, к которой принадлежит и сам устный текст. Самым знаменитым образцом книжно-эпического жанра здесь является монгольская версия сказания о Гесере, значение которого для культуры данного региона ничуть не меньше, чем у «Эдды» или «Песни о Роланде» для европейских традиций. Кроме того, в монгольском фольклоре (прежде всего в западномонгольском) есть сведения о существовании «книжного Джангара» (впрочем, подобные тексты пока обнаружены не были и, наверное, реально не существуют), а также «Бум Эрдэни», «Трехлетка Меклен» и др.¹⁴ (однако и эти свидетельства не подтверждены соответствующими находками и публикациями).

Счастливым исключением является сказание о Хан-Харангуе, в настоящее время — единственное (кроме Гесериады) монгольское книжно-эпическое произведение, доступное анализу. Данный сюжет существует параллельно в фольклорном и литературном бытовании; найдено и введено в научный обиход несколько его рукописных редакций¹⁵, которые чрезвычайно близки к своим устным прототипам, представляют собой довольно точную их фиксацию и даже сохраняют

¹⁴ *Загдсүрэн У.* Монгол туулийг сурвалжлан тэмдэглэж байсан нь // SM. T. V. Fasc. 17 (1966). С. 106, 110; *Rintchen.* Folklore mongol. Livre troisieme. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1964 (AF. Bd. XII). P. 35–36; *Heissig W.* Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. I. S. 355.

¹⁵ *Санжеев Г.* Монгольская повесть о хане Харангуй; *Он же.* Кызыльская рукопись монгольской эпической повести «Хан-Харангуй» // Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика / Отв. ред. Г.Д. Санжеев, Р.А. Аганин. М.: ИВЛ, 1960; *Лувсанбалдан Х.* Тод үсгийн Хан Харангуйн тухай // SF. T. X. Fasc. 6 (1976/1977); Хан Харангуй тууль. Удиртгал бичиж, үгсийн тайлбар хийн орчин цагийн монгол хэлээр хөрвүүлж, хэвлэлд бэлдсэн Б. Төвшинтөгс / Ред. И.В. Кульганек. СПб.; Улаанбаатар: Soyombo Printing, 2016 (Corpus scriptorum Mongolorum. T. XXXI).

элементы метрической организации своего фольклорного оригинала¹⁶. Устные варианты близки друг к другу (за вычетом небольших локальных различий)¹⁷ и весьма популярны — прежде всего в Западной Монголии, где они входят в репертуар сказителей-*тульчи* — байтских, урянхайских и др. Наконец, рассказы о том же герое (Хан-Харанхы), довольно далеко отклоняющиеся от фабульной линии эпоса, встречаются в виде небольших прозаических повествований и в других монгольских традициях, а также в Бурятии.

Рукописи бытуют более широко¹⁸ и отличаются друг от друга сравнительно мало — в основном разным объемом, степенью подробности, наличием или отсутствием тех или иных фрагментов¹⁹. Это позволяет установить не столь давнее существование рукописной традиции, не успевшей получить достаточно широкий диапазон варьирования. О том же как будто свидетельствует и чрезвычайный «фольклоризм» самого книжного текста, в котором, по мнению Г.Д. Санжеева, нет почти ничего такого в сюжетно-тематическом и стилистическом планах, что не имело бы самых ближайших аналогий в устной эпической поэзии²⁰. В этом смысле литературный «Хан-Харангуй» лишь «на шаг» отстоит от породившей его фольклорной стихии.

Совпадения между книжной и устной редакциями эпоса свидетельствуют о теснейшей связанности этих двух форм бытования — в отличие от Гесериады, литературные и фольклорные версии которой значительно разобщены. Выйдя непосредственно из фольклора,

¹⁶ Владимирцов Б.Я. О двух смешанных языках Западной Монголии // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. С. 91.

¹⁷ Ср.: Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. I. S. 355.

¹⁸ Санжеев Г. Монгольская повесть о хане Харангуй; *Rintchen*. Folklore mongol. Livre quatrième. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965 (AF. Bd. XV). P. 197–203.

¹⁹ См.: Heissig W. Die mongolischen Heldenepen // Struktur und Motive. Opladen, 1979 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge, G 237). Tabl. 1, 2.

²⁰ Санжеев Г. Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 21–23.

книжно-эпическое произведение продолжает оказывать самое непосредственное влияние на устную традицию. Рукописи явно не только используются как предмет увлекательного чтения, но и служат своеобразным «сказительским либретто». Известен ряд случаев, когда героическая поэма (это касается и «Джангара», и «Хан-Харангуя») входила в репертуар эпического певца не из устной традиции, а из книжного источника²¹. Знаменитый баитский тульчи Парчин выучил по рукописи эпос о Хан-Харангуе. Это был тот самый Парчин, от которого по просьбе А.В. Бурдукова грамотей Маджар в 1909–1910 гг. записал две эпопеи: «Бум Эрдэни» и «Дайни Кюрюл»²². Вне зависимости от причин записи (по просьбе русского собирателя) Маджар, очевидно, производил ее, основываясь на некоем, не столь уж новом, опыте перевода устных текстов в письменные, сложившемся в Монголии, естественно, не исходя из каких бы то ни было фольклористических задач, и устанавливающим известную эквивалентность между поющим и читаемым текстами. Этот опыт подтверждается наличием и других, еще более поздних записей богатырских поэм, осуществляемых местными грамотеями²³. Не исключено, что в таких условиях эпический текст мог даже неоднократно менять форму своего бытования. Подобной простоты литературно-фольклорных взаимоотношений не знает книжная Гесериада, устный генезис которой (во всяком случае, ее основного корпуса) несравнимо сложнее (при своем фольклоризме памятник не содержит прямой фиксации исходных фольклорных традиций), а возвращение в устную стихию обычно не происходит посредством столь элементарного

²¹ *Загдсүрэн У.* Монгол туулийг сурвалжлан тэмдэглэж байсан нь // SM. T. V. Fasc. 17 (1966). С. 105–110; *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 349; *Rintchen.* Folklore mongol. Livre troisième. P. 35–36; *Heisig W.* Geschichte der mongolischen. Bd. I. S. 355.

²² *Загдсүрэн У.* Удиртгал // Аман зохиол судлал. Улаанбаатар, 1972 (SF. T. VII. Fasc. 10). С. 14–16, 20.

²³ *Rintchen.* Folklore mongol. Livre quatrième. P. 204, 272.

однократного акта: прочел — спел. (Если оставить в стороне непрофессиональные прозаические пересказы, исключение из этого возможно только в творчестве восточномонгольских эпических певцов-хурчи, ориентированных именно на книжные традиции.)

Вероятно, первоначальный импульс при составлении рукописных текстов был утилитарный: сохранение и передача. В этом смысле запись эпического сказания представляет собой частный случай такого рода практики, закономерной при наличии у народа многовековой письменной традиции²⁴. Широко известна письменная фиксация текстов так называемого шаманского фольклора²⁵, по-видимому, сохраняющих в записи свое утилитарное значение. Записываются поверья и приметы²⁶, свадебные и календарные обрядовые песни²⁷, шаманские предания²⁸, составляются рукописные сборники народных песен²⁹. На этом фоне записи устного эпоса не столь уж уникальны. Они являются «либретто» лишь в функциональном плане, возникая, очевидно, сразу как литературно самоценные произведения, имеющие все данные для развития в сфере книжной словесности, достаточно независимо от фольклорного прототипа.

²⁴ *Отгонбаатар Р., Цендина А.Д.* Образцы письменной традиции Северной Монголии: алфавиты, транскрипции, языки (конец XVI — начало XX в.). М.: Наука — Вост. лит., 2014.

²⁵ *Понне Н.Н.* Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // Записки Института востоковедения Академии наук. Т. I (1932); *Mongolische Volkreligiöse und Folkloristische Texte. Aus europäischen Bibliotheken mit einer Einleitung und Glossar. Hrsg. von W. Heissig.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966; *Rintchen. Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. I. Sources littéraires.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1959 (AF. Bd. III).

²⁶ *Heissig W.* Ein mongolisches Handbuch für die Herstellung von Schutzamuletten // *Tribus.* 1962, No 11. S. 69–83.

²⁷ *Mongolische Volkreligiöse und Folkloristische Texte.* S. 168–244.

²⁸ *Понне Н.Н.* Описание монгольских «шаманских» рукописей. С. 195; *Mongolische Volkreligiöse und Folkloristische Texte.* S. 163–167.

²⁹ *Загдсүрэн У.* Монгол дууны судлалын товч тойм. Улаанбаатар, 1975 (CSM.Т. XIX); *Кульганек И.* Мир монгольской народной песни. СПб.: Петерб. востоковедение, 2001. С. 49–62.

Потребность в письменной фиксации фольклорного текста, по-видимому, возникает там, где он, с одной стороны, находится под угрозой забвения (не случайно, что фольклорные традиции, легшие в основу книжного эпоса, оказываются почти всегда безвозвратно утраченными), а с другой, осознается как достаточно ценный, чтобы быть сохраненным — скажем, в силу религиозно-мифологического значения фигуры центрального персонажа. В связи с этим, забегая вперед, заметим, что Гесер почитается и как божество, молитвы, ему адресованные, не только передаются изустно, но также переписываются по-тибетски и по-монгольски, причем уже само это переписывание является весьма полезным и душеспасительным делом. Хан-Харангуй также несомненно относится к числу весьма грозных духов, существует и довольно стойкое представление о Хан-Харангуйе как о духе эпической поэзии (а в его коне видят «царя всех коней»), что дает дополнительную акцентуацию фольклорному персонажу, быть может, способствующую появлению того же сказания в рукописном бытовании.

Не меньшую роль в появлении книжноэпического памятника играет ориентация на определенный литературный прецедент. Можно констатировать (или с большой уверенностью предположить), что все эти моменты имели место при возникновении монгольской Гесериады, книжные версии которой, видимо, появляются под прямым влиянием тибетских литературных редакций памятника, а также при записи эпоса о Хан-Харангуйе, образцом для которого, скорее всего, была та же самая Гесериада.

Итак, речь идет об эпосе, возникшем и передаваемом исключительно в устной форме; об эпосе, имеющем фольклорный генезис, но далее продолжающем свое существование в сфере книжной словесности, и, наконец, об эпосе, создание которого есть результат собственно литературного развития, хотя и с опорой на устные традиции. Эти три области несоизмеримы по своему объему. Если об «эпической литературе» можно судить лишь по нескольким сохранившимся текстам небольшого размера или даже по их фрагментам (чаще

всего — дошедшим до нас в составе исторических сочинений); если книжноэпическую форму имеют только два памятника — Гесериада и сказание о Хан-Харангуе, то устный народный эпос известен нам по сотням записей часто весьма значительного объема. Если книжный эпос по своим эстетическим установкам скорее ориентирован на породившую его фольклорную стихию, в этом смысле как бы обращен назад и не имеет потенциалов для последующей литературной эволюции, то гетерогенная по своему происхождению эпическая литература с самого своего возникновения обнаруживает не только способность быть созвучной настроениям породившей ее эпохи, но и продуктивность в перспективе дальнейшего развития. Наконец, устный эпос и «эпическая литература» слабо и во всяком случае не напрямую связаны между собой; нет никакой преемственности между книжным эпосом и «эпической литературой» — существует лишь известная жанрово-стилистическая общность, обусловленная опорой на одни и те же или сходные фольклорные образцы³⁰.

3.

По сравнению с традиционным героическим эпосом, который в целом довольно единообразен в этнически родственных культурах — даже географически давно

³⁰ Возможно, именно ощущение этого жанрового родства побудило С.А. Козина в свое время (1948) выдвинуть концепцию «эпической трилогии», объединяющей «Сокровенное сказание», книжно-эпическую «Гесериаду» и устный калмыцкий эпос о Джангаре. Автор не ставил своей целью специально исследовать черты их жанровой общности (она, скорее всего, представлялась ему самоочевидной) и ограничился отдельными сопоставлениями для более чем сомнительных идеологических интерпретаций. В критике концепции С.А. Козина (в том числе вполне справедливой) не было недостатка, однако следует отметить, что сопоставление этих трех текстов имеет гораздо больше оснований, чем может показаться на первый взгляд. Речь, разумеется, должна идти не об «эпической трилогии», скомпонованной автором совершенно произвольно, но о широко понимаемой жанровой общности, о трех типах реализации тенденций эпического развития в монгольской словесности.

разобщенных, — эпические жанровые новообразования, возникающие во взаимоудаленных областных традициях, как правило, гораздо более специфичны. Так, в восточномонгольских традициях сильно различаются, с одной стороны, «сказы об истреблении мангасов» (т.е. тексты традиционного эпоса, однотипного с халхаским, ойратским, бурятским и т.д.)³¹, а с другой — историзованные прозапоэтические «книжные сказы» (*бэнсэн үлгэр*), представляющие собой относительно позднее явление (XVIII в.), продукт высоко развитого профессионального искусства местных сказителей-хурчи³², сплав сюжетов китайской историко-героической литературы и устных монгольских фольклорных традиций (включая большое количество элементов народной песенной лирики), не имеющий хождения за пределами Внутренней Монголии. Если «книжные сказы» описывают давние, но вполне конкретные «героические эпохи» (квазиисторические события, почерпнутые из китайской повествовательной литературы и приуроченные ко временам царствования реальных китайских династий), то жизнь и деятельность богатырей монгольского национального эпоса (прежде всего — Гесера) относится, во всяком случае по мнению носителей восточномонгольских традиций, к неизмеримо более древнему, но неопределенному прошлому, когда на земле существовали чудовища-мангасы, в конечном счете истребленные именно этим героем (что, как можно понять, и было концом данной эпохи)³³. Таким

³¹ Heissig W. Zur Frage der individuellen Idiomatik der Rhapsoden: «Erzählung, wie der Menschenfresser unterdrückt wurde». Eine Ependichtung des ostmongolischen Sangers Paĵai (1902–1960) // ZAS. Bd. 6 (1972); Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982. С. 60.

³² Хурчи — букв. ‘человек, играющий на хуре’ (хуур — двухструнный смычковый музыкальный инструмент), в более узком терминологическом значении — певец, исполняющий «книжные сказы» в сопровождении четырехструнного смычкового инструмента хуцира (< кит. хуцинь).

³³ Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л. Мифо-эпический каталог как жанр восточномонгольского фольклора // П.И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение (К 100-летию со дня смерти). Материалы конференции. Ч. II. М., 1979. С. 106–110, 115, 119.

образом, жанровые разновидности как бы разведены на временной шкале, что вообще является одной из универсальных черт жанровой системы фольклора³⁴.

Далее в рамках той же традиции формируются «новые сказы» (*шинэ үлгэр*), т.е. сказы на современные темы. Это еще одна жанровая разновидность — вторичная уже по отношению к «книжным сказам» и представляющая собой романические повествования авантюрного и социально-бытового типа³⁵. Другой пример лиро-эпического жанра — восточномонгольские «песни-сказы» (*үлгэрт дуу* — ‘повествовательные [букв. «улигерные»] песни’), также отсутствующие у халхасцев и ойратов³⁶. К ним относятся большие сюжетные тексты, типа песни «Юндэн-гоо» (характерной является, скажем, следующая исходная ситуация: герой уезжает служить в армию, на войну, а его невеста остается дома; далее следует балладное разворачивание фабулы). Подобные

³⁴ Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. С. 88–89, 93–99.

³⁵ Неклюдов С.Ю. Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций // СЭ. 1981, № 4. С. 124; Неклюдов С.Ю. Традиции устной и книжной культуры // Слово устное и слово книжное / Сост. М.А. Гистер. М.: РГГУ. 2009 (Сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика»). С. 26–27; Koppe K. “Das Feuer des Zorns (Chilengijn gal)” — ein neuentdecktes Werk der mongolischen Folklore. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades doctor philosophiae. Berlin, 1982.

³⁶ Некоторые пояснения относительно общемонгольского слова *үлгэр* (букв. ‘пример, образец’). Буряты так называют героический эпос, некоторые восточномонгольские народы — сказы и эпические сказания, халхасцы — сказки, а калмыки — поговорки и притчи (т.е. прямо дидактические жанры); прямую связь между исходной семантикой жанрового термина («модель») и парадигматическим значением архаического эпоса в бурятской традиции показывает Р. Амайон — случай не единичный (ср. средневековые латинские *exempla*), хотя и относительно редкий (*Hamayon R. Tricks and Turns of Legitimate Perpetuation or Taking the Buryat Üliger Literally, as «Model» // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 [AF. Bd. LXXII]. P. 156–159).*

тексты могут иметь и форму исполняемых амебейно «диалогических песен» (*харилцаа дуу*), вообще-то известных и во Внешней Монголии, но в Халхе такого типа тексты обычно кратки, а в фольклоре Внутренней Монголии они пространны³⁷.

В позднеэпических традициях существует определенное соответствие между книжным происхождением сюжета и прозаопоэтической формой текста. Элементы, наиболее созвучные фольклору (вероятно, самые насыщенные общеэпической и при этом формализованной топикой), легко обретают свое воплощение (точнее, соответствие) в ритмизованных, поющих («стихотворных») частях, в то время как остальные фрагменты получают только прозаические транскрипции, лишь затем вырабатывающие свой собственный поэтический строй, отличный от «стихотворного». Это сопоставимо с устными тюркскими дастанами (*дестанами*) — как с восходящими к классическим персоязычным и тюркоязычным литературам («Фархад и Ширин», «Юсуф и Зулейха» и др.), так и с «дастанизированным» местным эпосом («Алпамыш», «Кероглу» и пр.)³⁸. От своего литературного прототипа фольклорный дастан в качестве тематической доминанты сохраняет романический сюжет в сказочно-фантастической разработке, в то время как его форма — обычно прозаопоэтическая, восходящая к устной традиции; как и в монгольских «книжных сказках», стихотворные части поются под аккомпанемент музыкального инструмента; они-то и являются основой данного жанра.

Мелодии «книжных сказов» имеют «программный» характер и связаны как с отдельными персонажами, так и с определенными эпическими (или лиро-эпическими) темами (седлание коня, описание юрты и т.п.); существуют и чисто инструментальные тематические партии. Можно вспомнить о программной

³⁷ Оюн [Э]. Монгольские песни-пьесы. Улаанбаатар: ЭШХ, 1959 (SM. T. I. Fasc. 2); Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. I. S. 639–722.

³⁸ Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. М.: Гослитиздат, 1947. С. 23–27.

инструментальной народной музыки (скажем, в творчестве башкир, казахов, западных монголов): подобные пьесы связываются с лиро-эпическими легендами, которые подчас не просто объясняют их, но и передают их сюжеты в синтаксической последовательности, даже с использованием приемов звукоподражания, вплоть до воспроизведения интонаций человеческой речи.

Вообще, встречающиеся в эпическом тексте фрагменты, которые имеют на себе отпечаток иной жанровой природы, могут репрезентовать одну из исходных форм того жанра, к которому принадлежит данный текст. В каких-то случаях появление подобных «автономных» элементов со своей собственной жанровой спецификой предполагает некую совместимость разнородных композитов, своеобразное «жанровое родство» текстов «обрамляющего» и «включенного». В качестве примера вспомним, с одной стороны, «героические плачи» как один из возможных источников эпической поэзии и, с другой, образцы «плачей» как нередкие компоненты героико-эпического повествования. Так, «обрядовые плачи (жоктау)... в числе других нередко встречаются и в народном эпосе казахов и киргизов — плач по Манасу его жены Каныкей или плач самого Манаса по Алмамбету, в казахской былине «Ер-Саин» — плач Аю-бикеш и многие другие. Можно думать, что плач о Манасе, приписываемый [его матери] Кара-улек, также сложился на основе эпического сказания»³⁹. Назовем также плач по Чингису в «Сокровенном сказании» и в последующей монгольской летописной традиции, плач по просватанной девушке в эпосе ойратском и удзумчинском⁴⁰ и т.п.

³⁹ Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. С. 405.

⁴⁰ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 266–267, 280.



ГЛАВА II УСТНЫЙ ЭПОС

1. ЖАНРОВО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ СОСТАВ

1.

Сюжетно-тематическое единообразие эпоса монгольских народов становится очевидным уже при самом общем знакомстве с текстами, относящимися к разным его традициям¹. Чрезвычайно близки некоторые мифологические или мифологизированные образы, композиционное построение, система стереотипных описаний, ритмическая организация стиха. Наддиалектный характер имеет даже язык эпоса — «устно-литературный»², возможно, сложившийся (если соответствующим образом интерпретировать некоторые свидетельства Рашид ад-Дина) еще в древнемонгольскую эпоху³.

¹ Как отмечалось, к началу XX в. они сохранялись прежде всего в трех регионах: у бурят, волжских калмыков, ойратов Северо-Западной Монголии, тогда как у других монгольских народов (халхасцев, чахаров, хотогойту и др.) обнаруживаются лишь их остатки (*Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос // *Владимирцов Б.Я.* Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 330–331); сегодня, впрочем, наше знание о географии монгольских эпических традиций значительно расширилось и уточнилось.

² *Владимирцов Б.Я.* О двух смешанных языках Западной Монголии // *Владимирцов Б.Я.* Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. С. 84–91; *Kara G.* Chants d'un barde mongol. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970 (ВОН. Т. XII). P. 221–222; *Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: Наука, 1982. С. 31–33.

³ *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Монгол Ниγуса Тобџиγан*. Юань чао би ши. Монгольский обыденный сборник. Т. I. Введение в изучение памятника,

Не менее характерны совпадения в деталях (роль «девы-спасительницы», эпизоды брачных союзов и опасных поручений отца суженой, мотив превращения в «паршивого мальчишку» героя, отправляющегося свататься) и особенно — совпадения трафаретных выражений, речей персонажей и эпических описаний, в том числе — описаний облика некоторых персонажей; так, структурная близость образцов эпоса ойратского, бурятского (агинского, аларского, булагатского), монгольского (чахарского, абагаского) обнаруживается в разработке общих тем **н а п а д е н и е в р а г а** (захват подданных и скота, гибель героя), **п о б е д а н а д н и м** (самого героя, его сына, выросшего или родившегося в его отсутствие), **с в а д ь б а г е р о я**⁴.

Типовая композиция и тематический диапазон монгольского эпоса описывались неоднократно, с самых первых шагов его изучения⁵. С точки зрения своей композиционной структуры он разделяется на «одноходовый» и «многоходовый» («однотурный» и «многотурный»), причем сюжетному «ходу» соответствует один завершённый эпизод — от сложения до разрешения определенной конфликтной ситуации. Это — базовая композиционная форма эпического повествования, причем произведение «малого» эпоса («былина наипростейшего типа») часто является «одноходовым», хотя и

перевод, тексты, глоссарии. М.; Л., 1941. С. 48–50; ср.: *Рамstedт Г.* О монгольских былинах // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. Т. III. Вып. 2–3. 1900. Иркутск, 1902. С. 50.

⁴ *Понне Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937 (ТИВАН. Т. XXVI). С. 61–73, 104–105, 110.

⁵ *Рамstedт Г.* О монгольских былинах. С. 44–49; *Жамцарано Ц.Ж.* Заметки о монгольском героическом эпосе // Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т. I. Произведения народной словесности бурят. Вып. 3. Эпические произведения эхирит-булагатов. Пг.: Типограф. Росс. Акад. наук, 1918. С. XVII–XXXIV; *Бамбаев Б.Б.* Отчет о командировке в Монголию летом 1926 года // Предварительный отчет лингвистической экспедиции в Северную Монголию за 1926 год. Л., 1929 (МКИ. Вып. 4). С. 40–41; *Porpe N.* Zum khalkhamongolischen Heldenepos // AM. T. V (1928). S. 183–186.

не каждый «ход» может функционировать самостоятельно, в виде отдельного произведения⁶.

Существуют разные возможности сюжетного расширения эпического текста. Во-первых, происходит детализация его экспозиционной части: описание обстоятельств рождения героя⁷, рассказ о его родителях, прежде всего об отце, обретающем, таким образом, собственную биографию, пространная редакция которой может выделиться в самостоятельный и даже довольно значительный сюжетный ход (бурятский эпос «Еренсей»); определенную самостоятельность, наконец, иногда получает повествование о сыне героя.

Во-вторых, происходит усложнение и удлинение повествования за счет относительно простых сюжетных редупликаций, повторных разработок тематического ядра, имеющегося в первом ходе. По отношению к матримонимальной коллизии (прохождение свадебных испытаний и женитьба) это будет похищение и возвращение похищенной жены, по отношению к коллизии воинской — повторение богатырского поединка, но уже с сыном, братом или отцом врага⁸. Следует отметить, что свадебная и воинская темы иногда разрабатываются в эпосе относительно автономно, в силу чего возможны два типа и сюжетных ходов, и самих эпических произведений. Двойная разработка темы внутри жанрового подвида малого эпоса (малого по событийно-временному охвату) обуславливает появление в его рамках

⁶ *Поппе Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. С. 74, 77.

⁷ При этом «героического детства» как отчасти автономного композиционного звена (*Неклюдов С.Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. С. 47–72) эпос монгольских народов обычно не включает. Исключением является Гесериада (в ее книжных и устных бурятских изводах), где данное описание восходит к тибетским сюжетным источникам.

⁸ *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Вост. лит., 2004. С. 268–269; *Путылов Б.Н.* Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 114–117; *Heissig W.* Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. I–II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972. Bd. I. S. 354–357.

композиционно усложненных, многоходовых повествований даже довольно большого объема, хотя, конечно, идеальной формой тут остается одноходовое, однособытийное повествование.

Возможный путь перехода от «малой» эпической формы к «большой» — это циклизация, которой в полной мере охвачен калмыцкий «Джангар», бытующий уже вне пределов Центральной Азии, но восходящий к ней своими корнями. Тип представленной в «Джангаре» эпической циклизации⁹, а именно «концентрической», «центростремительной» (объединение сюжетов вокруг одного «эпического центра») — в отличие от циклизации «линейной» (биографической и генеалогической), — соответствует идее централизованного государства. Изображенная здесь могучая «кочевая империя» обладает чертами некоего вселенского царства воинственных скотоводов, представление о котором складывается не без влияния буддийских утопических идей о находящейся на Севере райской стране Шамбале и о государе-миродержце чакравартине, владеющем семью чудесными сокровищами, включая чудесного коня, чудесное оружие, прекрасную жену, мудрого советника и т.д.; не в меньшей мере то же относится к «дополнительным» главам монгольской Гесериады¹⁰.

В основе процесса циклизации лежит объединение в один устный корпус нескольких повествований, как правило, «одноходовых», изначально не имеющих между собой сюжетных связей и не составляющих фактуальной последовательности. Общими для такого цикла являются его персонажи, локализация событий в пространстве («эпическое государство») и во времени («эпическая эпоха»). Подобный цикл строится не по биографическому принципу, хотя некоторое упорядочивание эпизодов, связанных с жизнеописанием главного героя, иногда прослеживается (вспомним «богатырскую

⁹ *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос. С. 335–337.

¹⁰ Так обычно называют главы, не вошедшие в пекинский ксилограф и составляющие его своеобразное «продолжение» (см. далее, с. 287–288).

сказку»!); с некоторыми оговорками его можно назвать «дружинным»¹¹, построенным на идее служения разных богатырей одному «эпическому владыке» и одной «эпической державе», тогда как биографические коллизии отступают на второй план и не играют организующей роли.

Другой пример эпической циклизации — стойкое представление в бурятском фольклоре о существовании «девяти ветвей» устного «Гесера»¹², скорее всего продиктованное девятичастной структурой литературной Гесериады¹³; этот корпус (семь глав ксилографического издания с присовокуплением еще двух глав¹⁴) осознается — в Бурятии, во всяком случае, — как единое целое. Однако реально «ветви» устной бурятской Гесериады не имеют никакого отношения к главам письменной версии. Первая «ветвь» по своему сюжету соответствует всей книжной эпосе во всем ее известном здесь событийном объеме, во второй рассказывается об Ошор Богдо, старшем сыне героя; в третьей — о среднем, Хурин Алтае; в четвертой — об Унэшен Хара, внуке (сыне) Ошор Богдо; к остальным «ветвям» относят повествования об Алтай Шагае, о Буху Хара¹⁵ и о других героях устного бурятского эпоса, которые, так же как сыновья и внуки Гесера, по своему происхождению никак не связаны с литературной версией. Таким образом, налицо

¹¹ Чаще этот термин применяется по отношению к «малым формам» эпической литературы, точнее, к лежащим в их основании устным формам. См.: *Поппе Н.Н.* О древне-монгольской эпической литературе // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Сб. статей / Отв. ред. И.Ю. Крачковский. Л.: Изд-во АН СССР, 1934. С. 427—436.

¹² *Хангалов М.Н.* Абай-Гэсэр-богдо-хан // Собр. соч. Т. I—III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958—1960. Т. II. С. 321.

¹³ Вспомним, впрочем, о сакральной, преимущественно уранической, символике числа «девять» в традициях монгольских народов (*Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. М.: Индрик, 2019. С. 59—60).

¹⁴ Об Андулма-хане и о воскрешении богатырей; подробнее об этом корпусе текстов см. далее, с. 292—294.

¹⁵ *Поппе Н.Н.* Некоторые проблемы бурят-монгольского героического эпоса // Известия АН СССР. 1940, № 2. С. 9—10.

активный циклизирующий процесс, материалом для которого являются, с одной стороны, книжноэпический сюжет (уже адаптированный в устной традиции), а с другой — тексты местного бурятского фольклора. Существенно, что этот циклизирующий процесс отмечается здесь прежде всего в связи с Гесериадой, т.е. толчком для него послужило взаимодействие устных традиций с книжными, литературными — факт весьма показательный, если учесть, что само наличие соответствующего книжноэпического свода является источником идеи о существовании некой композиционно-сюжетной общности текстов, относящихся к этому герою.

Добавлю, что, по сведениям монгольских фольклористов, основой обширного цикла считается и эпос «Хан-Харангуй», также существующий в рукописном и фольклорном бытовании. Есть представления о пяти, семи, двенадцати главах устного свода, включая вступительную и заключительную песни, — они соответствуют десяти битвам героя с десятью свирепыми демонами-докшинами. Известен даже перечень семи песен, одной из которых является сказание о другом популярном герое — «Трехлетка Меклен», как было сказано, возможно существовавшее и в рукописном бытовании¹⁶. Всем этим эпос о Хан-Харангуге весьма напоминает Гесериаду.

2.

В определенном смысле монгольский эпос является «повествованием о сватовстве», описывающем выезд героя, его сражения и выполнения заданий для получения невесты. Если рождение и юность богатыря описываются почти всегда, то окончательная гибель — никогда; как и в фольклоре других алтайских народов, герой бессмертен или его оживляют¹⁷. Второй сюжетный ход, зависимый от темы первого хода (сватовство), строится на мотивах возвращения невесты, жены, родителей, братьев и сестер, подданных, похищенных враждебным иноплеменником

¹⁶ Пользуюсь случаем поблагодарить Ж. Цолоо за ценные консультации.

¹⁷ Вспомним мнение Ч. Баудена о «нетрагичности» монгольского эпоса, см. с. 33 данной книги.

или чудовищем-мангасом¹⁸. Если в экспозиции герой уже женат, то сюжет эпоса (в частности, халхаского) может быть описан как последовательность четырех тематических звеньев: поражение героя мангасом и пленение победителем его жены; избавление (воскрешение) героя некой девицей; его встреча с сыном, родившимся в плену; победа над мангасом, женитьба сына¹⁹.

В ойратском эпосе выделяются три тематические группы: в первой, которая в наибольшей степени может быть охарактеризована как «мифологическая», значительную роль играют небесные духи, вторая построена исключительно на воинских коллизиях, тематическое ядро третьих — это обычно матримониальные («новеллистические») сюжеты²⁰. Основной — и в количественном отношении, и по степени популярности — является вторая группа, хотя вообще границы между группами остаются довольно зыбкими. Намечается определенное обособление отдельных сюжетных звеньев, их автономная (до известной степени, конечно) разработка; прежде всего это касается зачинных частей, которые в ойратском эпосе, как мы убедимся, получают относительно самостоятельное развитие.

По некоторым оценкам, монгольский эпический сюжет состоит из четырех тематических блоков (сражение с мангасом; сватовство героя; оживление его феей; его встреча с сыном), которые по-разному комбинируются в различных произведениях²¹. Военно-феодалная тематика занимает больше места в халхаском эпосе, где враг часто имеет человеческий облик, а не облик демонического существа иного мира, причем побеждает его богатырь своими силами, а не с помощью чудесных спутников²²; то же можно сказать и об эпосе народов

¹⁸ Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. I. S. 356–357.

¹⁹ Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 18.

²⁰ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 357–359.

²¹ Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 82–84; Poppe N. Zum khalkhamongolischen Heldenepos. S. 183–186.

²² Lőrincz L. Bewahrungsproben als Motive in der mongolischen Folklore // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge

Внутренней Монголии. Может быть предложена следующая тематическая группировка текстов монгольского эпоса (центральные мотивы первых двух групп наиболее архаичны): (1) поездка героя за далекой невестой, по дороге — сражения с различными противниками («одноходовые» былины); (2) победоносная борьба с противником, напавшим на героя и его страну; (3) поездка за далекой невестой, причем мотив кровавой борьбы за нее заменен ритуализированными состязаниями («три игры мужей»); в отсутствие героя — разорение дома врагом, захватившим все его добро и родителей; поездка для уничтожения противника; (4) две победы над двумя различными противниками — смесь мотивов трех предшествующих групп²³.

Существует несколько опытов выделения в монгольском эпосе типовых сюжетных элементов — в количестве шести²⁴, двенадцати²⁵ или восьми (в последнем случае — с опорой на морфологическую схему В.Я. Проппа)²⁶; различия в количестве единиц обусловлены объемом этих единиц — от минимального (*сема*) до многомотивных сюжетных блоков. Наиболее подробную программу каталогизации структурных элементов монгольского эпоса в их языковом формульном выражении (тем, мотивов, эпизодов) предложил В. Хайссиг, описавший его

des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). S. 45–54.

²³ *Rinčindorjī*. Barγu arad-un bayatarliγ tuuli-yin egüsül, kögžil bolon qubiral-un tuqai. Begejing, 1980 (= Mongγol kele jokiyal. 1981, № 1). P. 3–6; *Idem*. Der Ursprung der Heldenepen der Bargha und ihre veränderte Weiterentwicklung // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII). S. 98–101.

²⁴ Түдэв Л. Монголын уран зохиолын үндэсний болоод нийтлэг шинж. Улаанбаатар, 1975. С. 118–119; Түдэв Л. Национальное и интернациональное в монгольской литературе. М., 1982. С. 65.

²⁵ Кичиков А.Ш. О тууль-улигерном эпосе (к постановке вопроса) // Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста, 1978. С. 3–6.

²⁶ Борджанова Т.Г. О жанровой специфике монголо-ойратского героического эпоса // Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста, 1978. С. 15–24.

сюжетно-композиционную структуру как последовательность четырнадцати конструктивных групп, каждая из которых включает подгруппы (а те, в свою очередь, содержат еще более дробные подразделения), иногда весьма многочисленные (от двух-трех до двадцати и более). Это средство практической кодификации эпических текстов позволяет, в свою очередь, производить более строгие и систематические исследования в области типологии мотивов²⁷. В своих последующих эпосоведческих трудах автор активно использует данную систему²⁸, однако за пределами его работ она, к сожалению, так и не стала широко употребляемым инструментом. Причин, по-видимому, две. Первая — слабое развитие компаративных исследований в области монгольского эпоса, вторая — недостаточное владение немецким языком современными монологами.

Если обобщить опыты описания сюжетной структуры монгольского эпоса (без подробной детализации, предложенной В. Хайсигом), мы получим следующий содержательный состав рассматриваемых традиций²⁹:

²⁷ Heissig W. Gedanken zu einer strukturellen Motiv-Typologie des mongolischen Epos // Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung (Ein Symposium). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (AF. Bd. LXVIII). S. 12–27; см. также: Heissig W. Die mongolischen Heldenepen // Struktur und Motive. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1979 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge, G 237). S. 10–11.

²⁸ Heissig W. Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung. Teil 1–2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988 (AF. Bd. C); *Idem*. Heldenmärchen versus Heldenepos? Strukturelle Fragen zur Entwicklung altaischer Heldenmärchen. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991; *Idem*. Individuelles und traditionelles Erzählen. Der mongolische Erzähler Čoyrub (Čoyirub) aus Ordus (1912–1989). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000 (AF. Bd. CXXXVI); *Idem*. Motive und Analysen mongolischer Märchen, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003 (AF. Bd. CXLVI).

²⁹ В последующих списках основных сюжетных элементов и мотивов эпоса (с. 66–72) приняты такие сокращения:

Бордж. 1978 — Борджанова Т.Г. О жанровой специфике монголо-ойратского героического эпоса. С. 15–24.

Кич. 1978 — Кичиков А.Ш. О тууль-улигерном эпосе (к постановке вопроса). С. 3–6.

1. Исходная ситуация (Бордж. 1978), происхождение героя (Heis. 1979, № 2).
2. Описание «эпической эпохи» (Туд. 1982; Heis. 1979, № 1).
3. Описание места рождения героя, его страны, природы, жилища (Туд. 1982; Бордж. 1978; Heis. 1979, № 3).
4. Бездетность престарелых родителей, их молитва о потомстве (Кич. 1978).
5. Чудесное зачатие и рождение ребенка (Кич. 1978).
6. Чудесный рост и детство героя (Кич. 1978).
7. Наречение его именем (Кич. 1978).
8. Характеристика героя (Туд. 1982; Бордж. 1978), его облик, нрав, имущество (Heis. 1979, № 4).
9. Его конь, особым образом связанный со своим хозяином (Heis. 1979, № 5; Кич. 1978).

Туд. 1982 — Тудэв Л. Национальное и интернациональное в монгольской литературе. С. 65.

Bawd. 1981 — *Bawden C.R.* The Repertory of a Blind Mongolian Storyteller // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). P. 121–125.

Heis. 1979 — *Heissig W.* Die mongolischen Heldenepen. S. 13–14.

Heis. 1981 — *Heissig W.* Wiederbeleben und Heilen als Motiv im mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). S. 93–100.

Heis. 1982 — *Heissig W.* Felsgeburt (Petrogenese) und Bergkult // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII). С. 16–22.

Lőr. 1981 — *Lőrincz L.* Bewahrungsproben als Motive in der mongolischen Folklore. S. 45–54.

Pop. 1979 — *Poppe N.* Zur Erforschung der mongolischen Epenotive // Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung (Ein Symposium). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (AF. Bd. LXVIII). S. 32–34.

Pop. 1981 — *Poppe N.* Die Schwanenjungfrauen in der epischen Dichtung der Mongolen // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). S. 101–108.

10. Помощники и друзья героя (Heis. 1979, № 7).
11. Враги героя (Heis. 1979, № 9).
12. Угроза (Heis. 1979, № 8), беда, вредительство, недостача; в последнем случае сюда может входить и желание найти невесту (Бордж. 1978).
13. Известие о суженой (Кич. 1978) / желание найти невесту (Бордж. 1978).
14. Выступление в поход (Бордж. 1978; Heis. 1979, № 6).
15. «Тринадцать воскурений», которые герой совершает на горе или на обо⁵⁰, когда получает известие о появлении врага и отправляется в поход⁵¹.
16. Путешествие (Бордж. 1978), путевые приключения (Кич. 1978) и встречи — с другими богатырями / с мангасом (Бордж. 1978).
17. Путь к невесте (Кич. 1978).
18. Добывание невесты (Heis. 1979, № 12); брачные состязания (Кич. 1978; Бордж. 1978).
19. Свадьба (Бордж. 1978; Heis. 1979, № 13; Кич. 1978).
20. Встреча с мангасом или с другим врагом и борьба с ним (Туд. 1982; Бордж. 1978; Heis. 1979, № 10).
21. Победа или поражение героя, в последнем случае жена героя (~ беременная жена) попадает в плен к противнику (Туд. 1982).
22. Отмщение за гибель отца сыном, родившимся в плену (Туд. 1982).
23. Воскрешение богатыря доброй феей (Туд. 1982).
24. Хитрости и волшебные силы героя (Heis. 1979, № 11).
25. Ликвидация беды / недостачи (Бордж. 1978): борьба и победа (Туд. 1982) / освобождение от мангаса страны (Бордж. 1978) и родителей, полоненных врагом (Кич. 1978).
26. Новая женитьба героя и его сына (Туд. 1982).
27. Возвращение (Heis. 1979, № 14; Бордж. 1978; Кич. 1978).
28. Счастливый конец с обязательным пиром (Туд. 1982).
29. Описание мирной и благополучной жизни (Кич. 1978).

⁵⁰ Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. С. 335–433.

⁵¹ Bawden C.R. Arban γurban sang — A Buddhist Element in the Mongolian Epics? // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII). P. 39–48.

Что касается эпических мотивов, то их наиболее полный (но, естественно, далеко не исчерпывающий) перечень был предложен Н.Н. Поппе³². Кроме того, примеры мотивов монгольского эпоса приводили В. Хайсиг (конкретно — архических мотивов)³³, Ч. Бауден (по репертуару сказителя Тогтола)³⁴ и другие исследователи (см. ниже). Если свести эти списки вместе, мы получим следующий каталог мотивов (с введенными в него более общими рубриками):

Рождение героя

1. Создание героя небесными богами, которые посылают его в мир для уничтожения злокозненного мангаса (< Гесериада³⁵) (Pop. 1979, № 13).
2. Петрогенез, рождение героя из скалы (Heis. 1982. S. 16–22).
3. Рождение героя после принесения жертвы (~ прочтения молитвы) на горе / горе / горным духам; ~ горный дух прямо наделяет супругов сыном (Heis. 1982. S. 19–21).
4. Рождение героя (~ близнецов) у бездетных стариков (Pop. 1979, № 5; Heis. 1982. S. 21).
5. Рождение героя в отсутствие отца (Heis. 1982. S. 22).
6. Рождение ребенка с золотой грудью и серебряным задом; укладывание его в железную колыбель (Heis. 1982. S. 24–26).
7. Необыкновенная (стальная, бронзовая, каменная) пуповина новорожденного, которую невозможно перерезать обычными средствами (Heis. 1982. S. 22–23, 27–28).
8. Необыкновенная пуповина новорожденного — одно изместилищ его «жизни-души» (*амин сунэсу*) (Heis. 1982. S. 27).

³² *Poppe N.* Zur Erforschung der mongolischen Epenmotive. S. 32–34.

³³ *Heissig W.* Die mongolischen Heldenepen. S. 13–14.

³⁴ *Bawden C.R.* The Repertory of a Blind Mongolian Storyteller. P. 121–125.

³⁵ Влияние Гесериады на прочие монгольские эпические тексты вообще достаточно велико (*Heissig W.* Geser-Studien. Untersuchungen zu dem Erzählstoffen in der “neuen” Kapiteln des mongolischen Geser-Zyklus. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1983. S. 495–511).

9. Наделение именем, которое сыну (~ близнецам) дает некий старик (Pop. 1979, № 6).

Чудесные помощники, советчики

10. Героическая сестра-спасительница (Pop. 1979. S. 29–30).
11. Три небесные феи, которые дают советы и оказывают помощь герою (Heis. 1979) (< Гесериада?).
12. Богатырский конь героя (Heis. 1981. S. 88).
13. Благодарный лис, добывающий герою диких зверей, которых затем хан получает в качестве дара при сватовстве (Pop. 1979, № 18; AaTh 545).

Враги

14. Демонический персонаж с бронзовым телом, бронзовой грудью, каменным сердцем (Heis. 1982. S. 30–36).
15. Неуязвимый (стальной или бронзовый) младенец, извлеченный из утробы жены мангаса, убитой героем (Heis. 1982. S. 31–32).
16. Старуха (~ старик) с мотыгообразным рылом, которая угощает героя червивым чаем и бросает ему вслед кожемялку (мотыгу) (Pop. 1979, № 14).
17. Сестра-предательница — негативная версия «хорошей сестры» (Heis. 1981. S. 88–89).
18. Птица-разведчик (Bawd. 1981. P. 123; < Гесериада?).

Обман

19. Мнимая болезнь (Bawd. 1981. P. 122; Mot. K523 и др.).
20. Ложное сообщение хану, что его супруга родила чудовище или что падчерица разрешилась вместо ребенка отбросами (Pop. 1979, № 21; Mot. K2115).
21. Коварство служанки, которая выдает себя за принцессу и выходит замуж за героя (Pop. 1979, № 3; мотив подмененная невеста — AaTh 403, 408, 437, 450, 533, 870; Mot. K1911, 1911.1.4 и др.).
22. Предательство героя служанкой (Pop. 1979, № 19).

Чудесные свойства и хитрости героя

23. Превращение героя — в суковатую листовницу, окуня и т.д. (Pop. 1979, № 15).
24. Герой, прибегая к хитрости, преодолевает путевое препятствие — две смыкающиеся скалы (Heis. 1979).

Брачные испытания

25. Трудные и опасные поручения, в которых участвует герой (Pop. 1979, № 1; Lőr. 1981. S. 44–45).
26. Выполнение героем трудных брачных поручений, либо состязания трех видов: борьба, стрельба из лука, скачки (Heis. 1979, № 7.5.1; 7.5.3; 7.5.3; 12.7.1 12.7.1; 12.7.1; 12.7.3; Lőr. 1981. S. 46–49; Mot. H331.4, H331.5, H331.6).
27. Угадывание имени принцессы как условие получения ее в жены (Pop. 1979, № 2; Mot. H323).

Женитьба

28. Женитьба героя на сбросившей птичью оболочку небесной фее (мотив л е б е д и н о й д е в ы — AaTh 400; Mot. D361.1; Березк., K24; Pop. 1981. S. 101–108).

«Симпатический» объект-репрезентант³⁶

29. Предмет, служащий индикатором состояния уехавшего героя (Bawd. 1981. P. 122).
30. Вручение рубашки в качестве подарка (Bawd. 1981. P. 122).

Поражение

31. Героя, наклонившегося над источником, враг убивает ударом в спину (Heis. 1979)³⁷.
32. Похищение супруги героя (очень частый мотив) (Pop. 1979, № 20).

Сокрытие (~ временное сокрытие) человека / тела

33. Яма, в которой прячется персонаж (Bawd. 1981. P. 125).
34. Порог как место захоронения (Bawd. 1981. P. 121).
35. Заключение останков героя в скалу (раскрывающуюся в результате жертвоприношения) и нахождение их там вплоть до его воскрешения (Heis. 1982. S. 35–36).

³⁶ Об этом типе предметов см.: Неклюдов С.Ю. Темы и вариации. М.: Индрик, 2016. С. 124–134.

³⁷ В. Хайсиг предостерегает от слишком поспешного сближения этого мотива с мотивом гибели Зигфрида (Песнь о Нибелунгах, 16), как это было сделано Г.Н. Потаниным и С. Хуммелем (Heissig W. Die mongolischen Heldenerpen. S. 13–14), хотя здесь он, видимо, не прав.

Чудесные средства (разные)

36. Чудесный молоток (Bawd. 1981. P. 123).
37. Оружие, которым только и может быть убит персонаж (Bawd. 1981. P. 122–123).
38. Гора с источником живой воды и золото-серебряной осинной, листья которой дают бессмертие (Pop. 1979, № 10).

Спасение, оживление, исцеление

39. Спасение героя быком и волком, вытаскивающими из моря бочку, в которую он был посажен врагами (Pop. 1979, № 16).
40. Исцеление героя (Кич. 1975).
41. Героя оживляют эликсиром жизни (Heis. 1979, № 11.3.2).
42. Исцеление чудесным «белым снадобьем» (Heis. 1980. S. 30–35).
43. Самовосстановление разрубленного на части героя, обладающего способностью автогенеза — соединения своего расчлененного тела в одно целое (Heis. 1981. S. 93–95).
44. Погибшего оживляют, воссоздав его скелет из собранных костей и окропив их чудесным эликсиром, регенерация (Heis. 1981. S. 93–95).
45. Поверженного и разрубленного на части героя оживляет девушка или женщина (часто — небесного происхождения) (Heis. 1981. S. 95–100).
46. Сестра убитого богатыря, принявшая его облик, добывает невесту-целительницу, которая оживляет героя (Pop. 1979. S. 29–30; Heis. 1981. S. 93–100).
47. Героическая сестра, переодевающаяся в мужское платье, чтобы спасти своего погибшего брата (Pop. 1979. S. 29–30).
48. Похищение конем принцессы, с помощью которой он спасает своего господина (Pop. 1979, № 17).
49. Богатырский конь привозит небесную деву-воскресительницу, которая оживляет убитого героя (Pop. 1979. S. 29–30; Heis. 1981. S. 93–100).

Борьба и победа

50. Герой убивает спящее чудовище или поражает его «душ», находящуюся у него в глазу (Heis. 1979, № 10.6.3).
51. Из крови поверженного врага возникают новые враги (Heis. 1979, № 11.3.3).

52. Тело врага (также и имущество) разрубают, разбрасывают, сжигают (Heis. 1979, № 10.6.9.1; 10.6.9.2; 10.6.9.3).
53. Уничтожение души врага, находящейся в трех пчелах (~ в пере птицы Хэрдиг, в жабе, в ларце у мангасовой матери и т.д.). Ее превращение в перепелок, косуль и преследование ее героем в облике ястреба, волка и т.д. (мотив чудесное бегство — AaTh 325, II; считается заимствованным из книжного источника — сборника сказок «Волшебный мертвец»; Pop. 1979, № 12).
54. Мечь коня стрелку, убившему его мать (редкий мотив) (Pop. 1979, № 4).

«Дополнительный» конфликт и его разрешение

55. Оживление убитого противника героем, узнавшим, что тот является супругом небесной феи (Pop. 1979, № 7).
56. Братание героя с поверженным противником, который становится после этого верным товарищем (Pop. 1979, № 8).
57. Единоборство братьев, не узнающих друг друга (Pop. 1979, № 11).
58. Герой спасает отца и брата, превращенных врагом в два могильных камня (Pop. 1979, № 9).

Часть этих мотивов причисляется к общему евразийскому фонду (например, женитьба героя на «лебединой» деве⁵⁸) или к архаическому слою центральноазиатской эпике — скажем, мотив брачных испытаний в фольклоре таежных охотников и рыбаков (выполнение

⁵⁸ *Poppe N.* Die Schwanenjungfrauen in der epischen Dichtung der Mongolen. S. 104–105, 107–108. Автор указывает на наличие данного мотива в бурятской генеалогической легенде о Хоридой-мэргэне, приводит близкие тюркские параллели и более древние литературные соответствия; вслед за А. Хатто и за У. Харвой, он видит в нем тотемическую основу (см. *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Porvoo; Helsinki: Werrner Söderström Osakeyhtiö, 1938 [FFC, № 125]; *Hatto A.* Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1970).

героем бурятского эпоса трудных поручений, добывание им чудесных зверей³⁹), который у степных кочевников реализуется иначе — как состязания трех видов: борьба (с необязательным, но нередким смертельным исходом); стрельба из лука вдаль или в высоту⁴⁰ (к ней близка своеобразная форма пробы сил — натягивание женихом гигантского богатырского лука⁴¹); наконец, скачки — по существу, соревнования чудесных коней. Существенно также при этом, кто противник героя — демон или человек, побеждает его богатырь один или с помощью своих спутников⁴². В обоих случаях — трудных поручений или состязаний — ум и хитрость не играют никакой роли, дело решает богатырская сила, в чем эпос («героическая песнь») опять-таки отличается от сказки, где выдержать испытания (описываемые как более сложная градационная структура) можно главным образом благодаря хитрости⁴³.

Значительное сходство обнаруживается в мотивах чудесного рождения сказочных и эпических героев у монгольских и тюркских народов (бездетность престарелой четы, вымаливание ребенка, предсказание его рождения, чудесное зачатие, знамения при чудесном рождении), в поздних фазах

³⁹ Весьма напоминающие подвиги Геракла; сходство, по мнению Л. Лёринца, не случайное, отражающее древние фольклорно-мифологические связи (*Lőrincz L. Heracles in Mongolia? // Jubilee Volume of the Oriental Collection 1951–1976. Budapest, 1978. P. 151–158*).

⁴⁰ О ее популярности еще в XIII в. свидетельствует древнейший памятник монгольской письменности «Чингисов камень» (*Lőrincz L. Bewahrungsproben als Motive in der mongolischen Folklore. S. 45–54*).

⁴¹ Mot. H331.4.2. См.: *Сампилдэндэв Х. Жанр благопожеланий в монгольском фольклоре // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: ГРВЛ, 1985. С. 54–67; Урай-Кёхальми К. Некоторые фольклорные данные о роли лука и стрелы в свадебных обрядах // Исследования по восточной филологии: к 70-летию проф. Г.Д. Санжеева. М.: ГРВЛ, 1974. С. 256–260.*

⁴² *Lőrincz L. Bewahrungsproben als Motive in der mongolischen Folklore. S. 45–54.*

⁴³ *Ibid. S. 45–54.*

фольклорного развития получающих буддийскую интерпретацию⁴⁴. К тому же тематическому комплексу относятся мотивы и мяна речения героя, его чудесной неуязвимости, быстрого роста, проявляемых с детства необыкновенных способностей и предназначенного ему с рождения коня-однолетки⁴⁵. Кархаическому слою центральноазиатской эпики, по-видимому, стоит отнести и мотив мирового древа, реализуемый как «древо судьбы» героя (злато-серебряная осина в бурятском эпосе, которую богатырь, уезжая в поход, посадил, вырастил и населил тысячами птиц), «древо жизни», прорастающее сквозь три мира (калмыцкий «Джангар»), а также чудесное копьё Джангара, коновязь, шерстобитная палочка, башня, гора и другие символы мировой вертикали⁴⁶.

Широкое поле текстуализации имеет мотив и сценения (героя или его коня), в частности, чудесным «белым снадобьем» — «овечье- (~ лисье- / горностаево- / чисто- / округло-) белым» — семантически противостоящим «черному» яду / забвенному зелью, причем подобное исцеление довольно редко производится женщиной — как

⁴⁴ Мутляева Б.Э. Мотив чудесного рождения героя в тюрко-монгольском героическом и сказочном эпосе // Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста, 1978. С. 51–62; ср.: «Героическая эпика у монгольских племен проделывает свой многовековой путь от устных сказок в шаманских юртах к писаным хроникам в монастырских кельях и княжеских ставках» (Санжеев Г. Эпос северных бурят // Аламжи Мерген. Бурятский эпос / Пер. И. Новикова. Вводн. ст. и коммент. Г.Д. Санжеева. М.; Л.: Academia, 1936. С. XLV; Санжеев Г. Монгольская повесть о хане Харангуй.) С. 15–16).

⁴⁵ Мутляева Б.Э. Мотив чудесного рождения героя в сказочном эпосе монгольских народов и в калмыцком эпосе «Джангар» // Эпическая поэзия монгольских народов. Элиста, 1982. С. 43–49; см. также: Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования. С. 47–83.

⁴⁶ Митиров А.Г. Древо жизни в эпосах тюрко-монгольских народов // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов (Материалы Всесоюзной научной конференции. Элиста. 17–19 мая 1978 года). М., 1980. С. 259–264.

правило, его использует мужчина⁴⁷. В то же время, если герой повержен и разрублен на части, его обычно оживляет женщина / дева, как правило, небесного происхождения (скажем, невеста-целительница, которую «героическая сестра» богатыря, принявшая его облик⁴⁸, или его верный конь добывают для этого)⁴⁹. Иногда воскрешение производится тремя дочерьми птицы Гаруди, сопоставимыми с тремя небесными сестрицами Гесера, то же относится и к воскрешению его тридцати богатырей⁵⁰. Что касается «трех победоносных сестриц» Гесера, сопоставимых, как отмечал В. Хайсиг, с Парками, Мойрами, Норнами, то они образуют весьма архаическую триаду женских охранительных божеств⁵¹ (ранее, впрочем, автор как раз предостерегал от слишком поспешного сближения данной триады с тремя Норнами⁵²). Существенно, что упоминаемые здесь мотивы из книжной Гесериады — сугубо монгольские, не имеющие прототипов в тибетских редакциях и относящиеся к архаическому комплексу также в алтайско-тюркском и якутском эпосе⁵³. Большая часть рассмотренных случаев (за вычетом явного буддийского влияния — использования в качестве «живой воды» аршаана < санскр. *rasayana*) — базируется на шаманских верованиях. К ним восходит представление о необходимости собирания костных останков погибшего, составления его

⁴⁷ Heissig W. Die Heilung mit der "weissen" Arznei in der mongolischen Heldendichtung // Heilen und Schenken. Festschrift für Günther Klinge zum 70. Geburtstag / Hrsg. von H. Franke, W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980 (AF. Bd LXXI).

⁴⁸ Poppe N. Zur Erforschung der mongolischen Epenmotive. S. 29–30.

⁴⁹ Heissig W. Wiederbeleben und Heilen als Motiv im mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). S. 93–100.

⁵⁰ Ibid. S. 79–92.

⁵¹ Ibid. S. 93–100.

⁵² Heissig W. Die mongolischen Heldenepen. S. 13–14.

⁵³ См. также: Nekljudov S.Ju. Das mongolischen Epos und das jakutische Olongho (Монгольский эпос и якутское олонхо) // Fragen der mongolische Heldendichtung. Teil IV. Vorträge des 5. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn 1985 / Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987 (AF. Bd. CI). S. 257–273.

полного скелета⁵⁴, чему есть много параллелей в охотничьих ритуалах Сибири, в медвежьем культе, в шаманской практике и в шаманских костюмах, вплоть до изображений скелетов на каменных бабах⁵⁵.

Другая сторона рассматриваемого мотива — особая роль женского персонажа⁵⁶, вообще выступающего в эпосе в амбивалентных значениях: как оскверняющее и как живительное начала⁵⁷, причем магический акт, по существу, один и тот же (в первом случае — помещение под женской промежностью, во втором — перешагивание женщиной). Многочисленные параллели обнаруживают генетическую связь образов небесной девы-воскресительницы с шаманкой, а героя — с шаманом, наделенным чудесной мощью⁵⁸. Изредка в центре эпического сюжета стоит девушка, с помощью своего чудесного коня спасающаяся от преследования чудовища (халхаский эпос «Хан Чингис», бурятский эпос «Хан Сагта-абхай»); этот последний сюжет сам по себе особенно уникален.

Мотив рождения из скалы (петрогенез) в монгольском (преимущественно западномонгольском) эпосе связан с шаманским культом горных божеств, широко распространенным в Тибете и Монголии, где духи предков часто приравниваются к горным божествам⁵⁹. Он специфически соотносится с представлением о горном ущелье как о материнской утробе (при ламаистской адаптации местных верований они соединяются с культом Тары);

⁵⁴ Неклюдов С.Ю. Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам, VII (Уч. зап. Тартуского государственного университета. Вып. 394). Тарту, 1975. С. 68.

⁵⁵ Heissig W. Wiederbeleben und Heilen als Motiv im mongolischen Epos. S. 93–100.

⁵⁶ О женских образах в эпосе см.: Кузьмина Е.Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск, 1980.

⁵⁷ Архипова А.С. Как убить шамана, или Зачем женщине штаны? // Вестник РГГУ. Научный журнал. Сер. «История. Филология. Культурология. Востоковедение». М.: РГГУ, 2016, № 12 (21). С. 49–64.

⁵⁸ Heissig W. Wiederbeleben und Heilen als Motiv im mongolischen Epos. S. 93–100.

⁵⁹ Heissig W. Felsgeburt (Petrogenese) und Bergkult // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII). С. 16–22.

вспомним параллелизм «женщины» и «ущелья» в поучении кереитского Сарык-хана: «Не уединяйтесь с женщиной, которая бы имела [над собой] владычество, т.е. мужа. Не удаляйтесь в ущелья и извилистую, холмистую местность»⁶⁰ и культ лона женщины-земли (*умай*) — небольшой пещерки в святилище Даян-Дэрхи, ср. также ветхозаветное «блудница — глубокая пропасть» (Притч, 23: 26–28)⁶¹. С культом гор, вероятно, связан мотив рождения богатыря у бездетных стариков — часто после жертвы (~ молитвы) на горе / горе / горным духам; иногда горный дух прямо наделяет супругов сыном⁶².

К тому же семантическому полю относится мотив рождения у престарелой бездетной четы (~ в отсутствие отца) ребенка с золотой грудью и серебряным задом; иногда новорожденный находится в железной колыбели. С той же группой мотивов сближается наличие у богатыря каменного тела (без указания его генетической связи с горой или скалой), а также необыкновенная (стальная, бронзовая, каменная) пуповина новорожденного, которую невозможно перерезать обычными средствами (и которая иногда оказывается одним из вместилищ его «жизни-души», *амин сүнс*). Мотив перерезания пуповины острым камнем есть в монгольской книжной Гесериаде (но отсутствует в ее тибетских версиях, хотя встречается в индийских сказках) и в калмыцком «Джангаре» — в эпизоде рождения Гунан Улан-шовшура (Трехлетки Красного вепря), образ которого, видимо, связан с другим эпическим персонажем — Гунан Улан-батормом (Трехлеткой Красным богатырем), имеющим, в свою очередь, шаманские соответствия в поверьях урянхайцев Северо-Западной Монголии⁶³.

Негативная версия того же комплекса мотивов — не уязвимый (стальной, бронзовый) младенец, извлеченный из утробы жены мангаса,

⁶⁰ *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. I. Ч. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 114.

⁶¹ *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. С. 210–213.

⁶² *Heissig W.* Felsgeburt (Petrogenese) und Bergkult. S. 16–22.

⁶³ *Ibid.* S. 24–30.

убитой героем, а также другие демонические персонажи с бронзовыми телами, бронзовыми грудями, каменными сердцами, чему есть аналогии в эпитетах различных духов в шаманских призываниях⁶⁴ и в восхвалении воинов Чингиса, «имевших медные лбы и железные сердца» (Сокр. сказ., § 195), а также в якутском олонхо («железно-медный» демон-абааһы Тимир Дьесинтей) и в древнекитайской традиции (демонический богатырь Чи-ю, который имел медную голову и железный лоб⁶⁵).

В мотиве заключения останков героя в скалу (раскрывающуюся в результате жертвоприношения) и нахождения их там вплоть до его воскрешения (бурятский эпос) замыкается жизненный круг героя — от «горной» манифестации духов его родовых предков, через рождение (= возрождение) из горы и вплоть до финального ухода в гору⁶⁶ — умерший богатырь возвращается туда, откуда он пришел⁶⁷. Это объясняет и сам мотив петрогенеза, и мотивы каменных / металлических (= имеющих «горное происхождение») частей тела героя — именно тех, которые мифологически являются ее жизненными центрами: пуповина и сердце⁶⁸.

Следует добавить, что именно на горе (или на символизирующем ее насыпном холме обо⁶⁹) обычно

⁶⁴ Ibid. S. 31–36.

⁶⁵ Подробнее см.: *Неклюдов С.Ю.* Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: символика золота // *Etnografia Polska*, 1980. Т. XXIV, zeszyt. 1. С. 81–82, 90.

⁶⁶ Ср. легенды о героях, ушедших в гору и спящих в горных пещерах или в замкнутых полостях внутри гор — до своего второго пришествия в мир (Mot. A571.1). Об этом сюжете: *Неклюдов С.Ю.* Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты. М.: Индрик, 2016 (Литература как традиция, II). С. 110–119.

⁶⁷ Что дополнительно подчеркивает связь эпического героя с шаманом, кузнецом, родоначальником и первопредком. См.: *Митиров А.Г.* Дерево жизни в эпосах тюрко-монгольских народов // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов (Материалы Всесоюзной научной конференции. Элиста, 17–19 мая 1978 года). М., 1980. С. 259–264.

⁶⁸ *Heissig W.* Felsgeburt (Petrogenese) und Bergkult. S. 31–36.

⁶⁹ Подробнее о нем см.: *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный

совершается и ритуал «тринадцати воскурений» — когда герой получает известие о появлении врага и отправляется в поход⁷⁰. Символика числа «тринадцать» (как суммы двенадцати и одного или десяти и трех), употребляемого при обозначении времени и возраста и т.д., вообще занимает в монгольском эпосе особое положение, причем чаще всего оно (как и в Тибете) прямо или косвенно связано с горой как центром, святым местом, источником могущества и благодати (хотя его определение как счастливого или несчастного остается для рассмотренных контекстов неясным)⁷¹.

Таков в общих чертах облик героического эпоса монгольских народов, сохранившегося до наших дней в живом бытовании. Некоторые локальные отличия традиций при их тематической и стилистической общности обусловлены спецификой исторического развития племен Центральной Азии и Южной Сибири. В эпосе бурят (как и якутов) сохраняются темы архаической богатырской сказки, но по сравнению с ней усиливаются элементы воинской героики⁷² и коллективистский пафос повествования, а сюжетная динамичность дополняется развернутыми эпическими описаниями. Кроме того, трансформируется образ центрального персонажа, все более приобретающего черты богатыря-воина, тип которого получает законченное воплощение в «степных эпосах» Центральной

ландшафт Монголии: миф и обряд. С. 335–433.

⁷⁰ *Bawden C.R.* Arban γurban sang — A Buddhist Element in the Mongolian Epics? // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII). P. 39–48.

⁷¹ *Sagaster K.* Zur Zahlensymbolik im mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). S. 142–155.

⁷² Г.Д. Санжеев определяет это как перерастание «эпоса сказочного в эпос героический», происходящее в эхирит-булагатских традициях; следующей стадией является «унгинский» эпос, за которым уже идет ойратский, весьма близкий к унгинскому, но с еще большим количеством элементов героики (*Санжеев Г.* Эпос северных бурят // Аламжи Мерген. Бурятский эпос / Пер. И. Новикова. Вводн. ст. и коммент. Г.Д. Санжеева. М.; Л.: Academia, 1936. С. XXVII, XXVIII, XXX).

Азии. Наконец, именно в бурятских (и якутских) традициях складывается «большая эпическая форма» как специфический жанр многособытийного биографического повествования (стихотворного или прозапоэтического).

Если богатырские повествования сибирских народов в общем верны традициям семейно-родовых отношений, то центральноазиатский эпос обычно рисует раннефеодальное общество степных кочевников⁷³, скорее всего, еще не знающее подлинной государственной консолидации. Из других формальных приобретений данных традиций следует назвать формирование «малой формы» героического эпоса — сравнительно небольшой поэмы, имеющей изолированный сюжет, в основе которого лежит разработка одного-двух приключений героя (один «сюжетный ход»; именно подобная форма и может затем явиться основой эпического цикла).

Многие характерные черты монгольского эпоса были определены политическими событиями XVI–XVII вв., повлекшими за собой далекие перекочевки, столкновения и смешения племен; несомненно также значение культурно-религиозной ситуации этого периода (интенсивное распространение буддизма и буддийской литературы). Тем не менее глубину изменений, происходивших тогда в эпосе, все-таки не надо переоценивать. Отдельные произведения (или их фрагменты), перенесенные на сотни километров в результате этнических миграций, как правило, остаются верными исходной сюжетной схеме, а модернизирующие влияния буддийской мифологии тормозятся естественным традиционализмом архаического эпоса, с большой изобретательностью использующего их для решения своих идеологических задач — например, при приспособлении к эпической демонологии актуальных (в том числе буддийских) верований или при адаптации учения о метампсихозе или представлений о хранителях четырех стран света к системе анимистических образов эпоса и т.д.

⁷³ Об этом укладе см.: *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм // *Владимирцов Б.Я.* Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 295–488.

2. ЦЕНТРАЛЬНЫЕ ПЕРСОНАЖИ

Персонажей монгольского эпоса, как и вообще любых сказочно-эпических произведений, можно рассматривать в разных планах¹. Определяются их сюжетные «роли» (герой, его антагонисты: враг-насилльник, похититель невесты или жены героя, соперник, «путевой вредитель», и, напротив, его друзья и сторонники: советчик, помощник, даритель и т.д.), а также их различительные признаки, в которые входят: человеческая / сверхъестественная природа персонажа (небесный дух, небесная дева, хтонический дух-хозяин, чудовище и т.д.), статус — семейный (отец, мать, невеста / жена, тещь героя; члены семьи врага и обитателей потустороннего мира) и социальный / профессиональный (табунщик, дружинник, шаман, лама и т.д.). Минимальная презентация персонажа в тексте — имя и прозвище, составляющие единый семантический комплекс, в который входят указания на его природу, социальное положение, гендерные и возрастные характеристики (*мангас* / *tanguus* ‘демон’, *дагина* ‘дакини, фея’, *хаан* ‘государь’, *баян* ‘богач’, *хүү*, *хөвүүн* / *хүбүүн* ‘молодец’, *басган* / *басаган* ‘девочка, девушка’ и пр.), эпитеты, указывающие на его нрав, облик, репутацию (*галзуу* ‘бешеный’, *аргил* ‘дюжий, большой’, *алдар* ‘славный’ и пр.) или имеющие символический смысл, связанный с некоторыми цветами (*цагаан* ‘белый’, *хар* ‘черный’, *улаан* ‘красный’ и пр.), металлами (*алтан* ‘золотой’, *төмөр* ‘железный’, *болд* ‘стальной’), стихиями, атмосферными явлениями и небесными телами (*гал* ‘огонь’, *салхи* ‘ветер’, *нар* ‘солнце’ и пр.), зоо- и орнитоморфными образами (*арслан* ‘лев’, *тэмээ* ‘верблюд’, *галуу* ‘гусь’ и пр.)².

¹ См. теоретическое осмысление данной проблемы в работе: Новик Е.С. Система персонажей русской волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М.: Издательский центр РГГУ, 2001.

² Обратим внимание, что набор из этих последних трех компонентов в целом соответствует символика шестидесятилетнего монгольского циклического летосчисления (китайск. *гань-чжи*, тибет. *рабчжун*): стихия — цвет — животное (см. о нем: Черепнин Л.В. Русская хронология. М.: ГАУ НКВД СССР, 1944. С. 82–87 [§ 5]).

Различительные признаки персонажа бывают двух типов. Первые имеют статический характер. Выражающие их имена, прозвища, титулы, эпитеты говорят о внешнем облике и характере персонажа, его возрасте (обычно столь же статическом и условно-гиперболизированном), но главным образом — о статусе и имущественном положении: государь, вассал более крупного феодала, «вольный» богатырь; богач, нищий, или подробнее: владыка части света («континента»), обладатель стад, табунов, пастбищ, охотничьих угодий, дворца, коня и пр. Подобные сведения даются в экспозиционной части повествования и, в соответствии с установками эпической поэтики, бывают предельно детализированы, занимая до трети всего текста, образуя даже нечто вроде «величальных поэм», в известной степени автономных (как в калмыцком «Джангаре»³). Однако чем они пространнее, тем сильнее в исходную статику вторгаются динамические начала, которые проявляются как «ретроспективная сюжетность» (предыстория последующих событий), как динамизация самих описаний (изображение вещи через рассказ о ее изготовлении⁴) и пр. Тем не менее подобные вступительные презентации все равно остаются преимущественно статическими, вынесенными за фабульные рамки «основного» повествования.

Вторая группа свойств персонажа имеет динамический характер и проявляется только в его сюжетном функционировании. Герой поступает как хитрец или простака, как колдун или силач, он убивает побежденно-го врага или делает его своим вассалом, захватывает или уничтожает его имущество. При этом такая сюжетная реализация может соответствовать его изначально заданной характеристике (в прозвище, в эпитетах и пр.), а может не соответствовать и даже противоречить ей.

³ Кичгэ Т. Баатрлг дуулвр «Жаңһр». Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1974. С. 64–74.

⁴ См.: Неклюдов С.Ю. Особенности изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве // Ранние формы искусства / Сост. С.Ю. Неклюдов. Отв. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Искусство, 1972. С. 202–203.

Персонажи являются исполнителями разных сюжетных «ролей», которые к тому же подчас совмещаются в одном персонаже. Небесная дева, например, является, с одной стороны, объектом добывания и похищения, а с другой — помощницей и спасительницей героя, табунщик бывает как советчиком-помощником, так и, напротив, вредителем, пособником антагониста (дядюшка героя у ойратов, он же табунщик Ак-Сахал, чье тюркское имя и иногда встречающееся прозвище *хотон* выдают его «туркестанское происхождение»⁵, табунщик Аксагалдай у халхасцев — то старший брат и спаситель героя, то изменник и вредитель, хотя бы и вынужденный⁶), наконец, иногда роль персонажа меняется по ходу повествования — скажем, соперник из врага становится помощником (и иногда потом опять вредителем)⁷. В эпосе «Хувэй Буйдар-хуу» роль «эпического владыки» играют два персонажа, отчасти дублирующих друг друга: повелители «центра мира» — номинальный и реальный, отец героя и его старший брат Алтай Джонон, оба — неспособные противостоять

⁵ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 362–363; Он же. Турецкий народец хотоны // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 99–124.

⁶ У бурят ему соответствует малозначительный «черный раб Аксагалдай» (Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. М.; Л., 1937 [ТИВАН. Т. XXII]. С. 35–37); это соотношение имен и ролей указывает на первичность ойратской формы. В эпизоде с изменой и наказанием табунщика Аксагалдая усматривается отражение института родового рабства, существовавшего у монголов еще в XI–XII вв. (Поппе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937 [ТИВАН. Т. XXVI]. С. 54).

⁷ Таков «второй богатырь» ойратского эпоса, первоначально — соперник, а затем верный друг и побратим героя; Б.Я. Владимирцов сопоставляет его с Джамухой из «Сокровенного сказания» (Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 362). По мнению Г.Д. Санжеева, побратимство, хотя и восходит к «эпохе родового строя», в халхаском и особенно ойратском эпосе есть завуалированная форма вассалитета (Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 27–31).

нападению мангаса, что по силам только герою-богатырю⁸. Одноименные персонажи в разных эпических произведениях и их вариантах могут иметь различный статус и выступать в разных ролях. Так, Буджин Даваа-хан в традициях калмыков⁹, карашарских торгутов¹⁰, кобдоских урянхайцев¹¹ является то самим героем, то его отцом; Хилэн Галдзу-баатар фигурирует в халхаском¹², баргутском¹³, абагаском¹⁴ фольклоре то в качестве главного героя эпического повествования, то в качестве помощника героя, а в хорчинской традиции¹⁵ он выступает как один из второстепенных персонажей — в амплуа демонического богатыря. Существенно различны сюжетные функции героя, именуемого Алтан Шагай, в бурятском эпосе, и т.д.

Как уже говорилось, сюжетное натяжение монгольского эпоса определяется прежде всего двумя типами эпических конфликтов, построенных на коллизиях «воинской» и «брачной». Это выражается в семантическом противопоставлении героя его врагу, с одной стороны, и его невесте (точнее, клану невесты) — с другой; отмечается довольно последовательный контраст между небесным происхождением богатыря и хтонической природой как его противника, так и его невесты. Имеют место три сферы отношений: равенство между

⁸ *Sagaster K.* Das mongolische Epos Khuwei Buidar khü. Eine symbolkundliche Untersuchung // CAJ. Vol. XXI, № 3–4 (1977). S. 237–243.

⁹ Хальмг туульс. Т. III / Подгот. к печ. Н.Н. Мусовой, Б.Б. Оконова, Е.Д. Мучкиновой. Элст, 1972. С. 68–77.

¹⁰ Легенды и сказки Центральной Азии, собранные графом А.П. Беннигсен. СПб.: Типогр. А.С. Суворина, 1912. С. 45–55.

¹¹ Бужин Даваа. Эмхт. Б. Катуу, Х. Лувсанбалдан. Улаанбаатар, 1982.

¹² *Poppe N.* Die mongolische Heldensage Khilen Galdzu // ZAS. Bd. VI (1972). S. 229–232; *Амстердамская Л.А.* Восточно-халхаские народные сказки. Текст и перевод. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940, № 4.

¹³ *Silin ʎalʎayu baʎatur: Rinčindorʎi temdeglen emkidkebe: Qaramüren-ü arad-un keblel-un qoriy-a:* 1978.

¹⁴ *Жамцарано Ц.* Материалы путешествия Ц. Жамцарано по Восточной и Южной Монголии 1909–1910 гг. (АВ ИВР РАН. Ф. 62, оп. 1, № 18).

¹⁵ *Дулам С.* Образы монгольской мифологии и литературная традиция. Канд. дис. М., 1982 (прилож.).

группами родства (союзничество); иерархические отношения между группами родства и внутри них (патрилинейность); символическая детерминация между небом и землей, между духами и людьми (медиация). Этим определяются три «роли» героя: сын, зять, медиатор; среди прочих персонажей героическую позицию могут занимать двойники, союзники и враги, хотя они и не следуют «героической траектории»¹⁶. Соответственно, основные персонажи, чьи отношения организуют построение эпического сюжета, суть следующие: герой, его жена или невеста, его противник — чудовище, другой богатырь, враждебный герою государь («чужой» или «свой»); пастухи и табунщики¹⁷.

Герой живет на рубеже эпох, когда счастливое существование его и его народа нарушено вмешательством извне; опасность, как и грядущие приключения, предсказаны ему прорицанием, гаданием или сном, причем безграничная храбрость (без лжи и хитрости, чаще исходящей от его волшебного коня) редко является следствием жажды приключений — обычно она побуждается исключительно стремлением восстановить нарушенный порядок¹⁸; задача героя — восстановление покоя и благополучия, которым угрожает (и которые частично уже нарушил) мангас¹⁹. Противник (хан или мангас) всегда нападает первым (снимая с героя ответственность за греховное с буддийской точки зрения

¹⁶ *Hamayon R.* Tricks and Turns of Legitimate Perpetuation or Taking the Buryat Üliger Literally, as “Model” // *Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII).* P. 161.

¹⁷ Ср.: *Бамбаев Б.Б.* Отчет о командировке в Монголию летом 1926 года // Предварительный отчет лингвистической экспедиции в Северную Монголию за 1926 год. Л., 1929 (МКИ. Вып. 4). С. 40–42.

¹⁸ *Veit V.* Der Begriff “Bayatur” (Held) des mongolischen Epos als Topos in Biographien Nationalhelden // *Die mongolische Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung (Ein Symposium).* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (AF. Bd. LXVIII). S. 89–91.

¹⁹ *Sagaster K.* Das mongolische Epos Khuwei Buidar khü. Eine symbolkundliche Untersuchung. S. 237–243.

умерщвление «живых существ»²⁰. Персонализация положительных моментов имеет психологический эффект и приводит к идентификации слушателя с героем, но не в личном отношении (героизм не бывает всеобщим!), а в плане приобщения к определенной системе ценностей. Для героя, как и вообще для элит, изолированных по своей природе, существенно и быть объектом подражания, и отрицать это свое качество, оставаясь центром притяжения. Слушатель чувствует себя не самим героем, а учеником, который должен быть достоин этой роли²¹.

На символическом уровне в противостоянии героя и его противника прочитывается оппозиция добра и зла, интерпретированная в буддийской системе ценностей («десять белых добродетелей» — «десять черных грехов»)²².

Рассмотрим эти две основные сюжетные роли, их «исполнителей» и их функционально-семантические признаки.

²⁰ Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 53.

²¹ Hamayon R. Tricks and Turns of Legitimate Perpetuation or Taking the Buryat Üliger Literally, as “Model”. P. 161.

²² Sagaster K. Das Heldenlied von Altai Tsembel xü. Eine symbolkundliche Untersuchung // Studia orientalia. Helsinki, 1977 (FOS. Vol. XLVII). S. 182–188.

ГЕРОЙ

1.

Согласно некоторым общим описаниям, эпический герой изначально наделен чудесными свойствами, на него распространяются любовь и доверие близких (родителей, супруги), а сам богатырь несет за них полную ответственность¹. В личности героя объединены положительно оцениваемые представления, в нем сходятся все значимые отношения, обретающие биографическую структуру, благодаря чему эпос на формальном уровне становится целостным².

Центральный персонаж в рассматриваемых традициях (а иногда и его противник), как правило, называется более или менее единообразно: *мэргэн* ('меткий стрелок; мудрец'), *хүү, хөвүүн / хүбүүн* ('молодец'), *баатар / багатур* ('богатырь'), *хан / хаан / qaγan* ('государь') и т.д. Эти обозначения, набор которых не столь обширен, отражающие различные стороны героического характера и относящиеся к самому семантическому ядру эпоса, входят в номинацию персонажа и не могут быть отделены от его имени, внешние границы которого они расширяют и отчасти размывают. Вне рамок устного эпоса данная номенклатура представлена в древнейших тюркских и монгольских письменных памятниках; многие из подобных обозначений функционируют у монголов XII–XIII вв. в общественном быту и социально-иерархической системе как эпитетные (а не родовые) наименования предводителей аристократических родов, которые чем-либо (ловкостью, силой, богатством) превосходят других³. Соответственно,

¹ Veit V. Der Begriff "Baγatur" (Held) des mongolischen Epos als Topos in Biographien Nationalhelden // Die mongolische Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung (Ein Symposium). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (AF. Bd. LXVIII). S. 89–91.

² *Натаyson R.* Tricks and Turns of Legitimate Perpetuation or Taking the Buryat Üliger Literally, as "Model" // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). P. 161.

³ *Гребнев Л.В.* Тувинский героический эпос (Опыт историко-этнографического анализа). М.: ГРВЛ, 1960. С. 46–53.

«во главе аристократических домов оказываются особые предводители или вожди», которые «получают власть не как старшие в роде, не в качестве родовых кровных старейшин, а как наиболее сильные, ловкие, смысленные, богатые», «очень часто они носят характерные прозвища, как бы показывающие, кто они такие»⁴. Поскольку примерно тот же набор эпитетных наименований существовал уже у орхонских тюрков, можно предположить, что подобная номенклатурная система была сложившейся еще в эпоху Тюркского каганата.

Титул *мэргэн*, восходящий, напомним, еще к родоплеменным традициям⁵, но несколько «феодализовавшийся» в своем значении, по-видимому, связан с представлениями о монгольском национальном героическом характере; другие прозвища центрального персонажа (*хан*, *баатар*) не меняют этого значения и не влияют на его облик⁶. Не исключено, что титул *хан* в эпосе вообще не отражает никакой определенной социально-иерархической величины — это происходит лишь в исторически более позднем феодальном обществе; так, в баргутской традиции, например, термины *хан*, *баатар*, *мэргэн* вообще не различаются, а их использование никак не влияет на сюжет⁷.

Как правило, набор дифференциальных признаков персонажа полистадиален, их генезис относится к разным эпохам⁸, отражая, скажем, мотивы архаической

⁴ Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 369–370, ср. с. 382.

⁵ И, возможно, имеющий в своей основе шаманскую семантику (Санжеев Г. Эпос северных бурят // Аламжи Мерген. Бурятский эпос. М.; Л.: Academia, 1936. С. XLII).

⁶ Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937 (ТИВАН. Т. XXVI). С. 40, 45, 50–52, 57, 85, 93.

⁷ Rinčindorj. Barγu arad-un bayatarliγ tuuli-yin egüsül, kögžil bolon qubiral-un tuqai. Begejing, 1980 (= Mongyol kele jokiyal. 1981, № 1); *Idem*. Der Ursprung der Heldenepen der Bargha und ihre veränderte Weiterentwicklung // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII).

⁸ Поэтому, в частности, методологически уязвимым является предположение Г.Д. Санжеева о том, что образ отца невесты

мифологии, шаманские и буддийские представления, реалии «родо-племенной» или «военно-феодальной» тематики, причем подобная гетерогенность — идет ли речь об изначально заданной экспозиционной статике или о сюжетной динамике — является, в сущности, одним из механизмов формирования весьма «цельного» эпического образа⁹. Малосостоятельной следует считать типологию бурятских эпических героев, восходящую к «мифологической школе» в фольклористике и базирующуюся на представлении о поэтапной смене героических эпох: чем ближе к творению мира, тем «богоподобнее» герой, чем дальше от него, тем он «приземленнее», человечнее; согласно данной концепции, в бурятской традиции к старшим («божественным») богатырям относятся Гесер, Хухэдэй-мэргэн, Буху Хара-хубуун, для которых характерны демоноборческие подвиги и культурно-героические деяния, тогда как «земными» персонажами («Еренсей», «Буралдай Богдо-хан», «Ха-Ошир», «Алтан Сэгсэй», «Алтан Шагай», «Мэнэлтэ-мэргэн», «Дололин-луга» и пр.) руководят мотивы личные, семейные или политические, такие богатыри бывают противопоставлены небесным богам (тэнгриям) и побеждают их (особенно у хоринцев); что касается чудовищ мангадхаев — основных противников «божественного героя», то они здесь встречаются все реже и скорее имеют вид «комичных и глупых простаков»¹⁰. Далее богатырь из

(обычно — хана) возник в минскую эпоху (*Санжеев Г.Д.* Монгольская повесть о хане Харангуй. М.; Л., 1937 [ТИВАН. Т. XXII] С. 27–31), как и вообще сомнительны конкретные датировки происхождения того или иного персонажа (если только его прототип не является исторической фигурой).

⁹ Как, например, герой ойратского эпоса — благородный витязь, осуждающий хитрость, хотя иногда и прибегающий к ней, честный, вспыльчивый, необузданный (*Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 360–361).

¹⁰ *Жамцарано Ц.Ж.* Заметки о монгольском героическом эпосе // Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т. I. Произведения народной словесности бурят. Вып. 3. Эпические произведения эхирит-булагатов. Пг.: Типогр. Росс. акад. наук, 1918. С. XIX–XXI, XXIII.

борца с мифологическими силами зла становится правителем идеального государства¹¹.

Мифологическая база архаического эпоса и мифологическое происхождение эпического героя — совсем не одно и то же. Последнее не следует преувеличивать, не существует (в том числе в традициях рассматриваемого региона) никаких доказательств тому, что первоначально героями эпоса были боги и вообще «сверхъестественные существа»¹², которые постепенно утрачивали связь с небом и лишались своих сверхъестественных качеств¹³. Инфильтрации некоторых персонажей мифа в эпические сюжеты возможны и случаются (Хухэдэй-мэргэн), как и обратные переходы (из эпоса в миф, откуда и религиозное отношение к некоторым героям эпоса¹⁴, прежде всего к Гесеру¹⁵), но происходит это скорее в порядке исключения и не составляет системы.

То же относится и к другим эпическим персонажам. Так, едва ли правильно считать особенно «древним мифологическим образом» небесного дракона луу¹⁶ — «древность» этого образа, к тому же не автохтонного, весьма относительна¹⁷. Сомнительно также, чтобы лусы

¹¹ Михайлов Г.И. Об эволюции героического эпоса монгольских народов // Монгол хэл уран зохиолын зарим асуудал. Улаанбаатар, 1967. С. 60–62.

¹² Как полагал Г.И. Михайлов (Михайлов Г.И. Мифы в героическом эпосе монгольских народов // КСИНА, № 83 [1964]. С. 109); Он же. Древняя поэзия // История калмыцкой литературы в двух томах. Т. 1. Дооктябрьский период. Элиста, 1981. С. 501).

¹³ Михайлов Г.И. Об эволюции героического эпоса монгольских народов. С. 60–62.

¹⁴ Михайлов Г.И. Древняя поэзия. С. 501.

¹⁵ Rintchen Y. En marge du cult Guesser khan en Mongolie // Journal de la societe finno-ougrienne. Т. LX. Helsinki, 1958. P. 3–26; Heissig W. Die Religionen der Mongolei // Tucci G., Heissig W. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart; Berlin; Koln; Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1970. S. 401–411.

¹⁶ Михайлов Г.И. Мифы в героическом эпосе монгольских народов. С. 49; ср.: Михайлов Г.И. Луу и лус в произведениях героического эпоса монгольских народов // КСИНА, № 63 (1963). С. 75–79.

¹⁷ Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. М.: Индрик, 2019. С. 169–183.

в качестве «хозяев» земель и вод были изначально враждебны герою¹⁸, а затем стали его родственниками «с материнской стороны»¹⁹. Эти ландшафтные духи, произошедшие от драконов-луу, лишь сравнительно недавно заместили прежних «хозяев», а в Нижнем мире, обычном месте матримониальных приключений эпического богатыря (в результате которых лус становится его тестем)²⁰, расселились еще позднее. По отношению к людям данные персонажи скорее нейтральны, а в своих проявлениях амбивалентны — в зависимости от поведения человека²¹. В эпическую картину мира луу и лусы попадают из мифологии «народного буддизма», в традициях которого они представлены чрезвычайно широко.

2.

Соответственно представленным в фольклоре монгольских народов типологическим формам эпоса его герои различаются степенью своей архаичности, которая при этом может не совпадать с «возрастом» конкретных персонажей и памятников. Показательны для подобных характеристик, в частности, занятия героя (охотничьи или скотоводческие), его социальный облик (глава родовой общины, вождь племени, феодал или воин более поздних времен), отсутствие или наличие у него дружины, цели и побудительные причины его походов (оборонительные, наступательные, превентивные), результаты его поединков (убийство или подчинение врага). Ойратский герой чаще является нападающей стороной, чаще побежденный враг вынужден стать вассалом победителя, хотя и в завуалированной форме²². Кал-

¹⁸ Михайлов Г.И. Об эволюции героического эпоса монгольских народов // Монгол хэл уран зохиолын зарим асуудал. Улаанбаатар, 1967. С. 60–62.

¹⁹ Михайлов Г.И. Мифы в героическом эпосе монгольских народов. С. 111, 114–116.

²⁰ Михайлов Г.И. Об эволюции героического эпоса монгольских народов. С. 60–62.

²¹ Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. С. 184–197.

²² Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 30–31.

мыцкий Джангар — уже «вселенский» монарх, имеющий дружину эпических воинов, в ряды которой более мелкие удельные владыки вступают добровольно, утрачивая таким образом свою самостоятельность, или же принудительно, потерпев поражение в битве (дальнейшее развитие темы «вассалитет через побратимство»). Здесь, по существу, получают завершение некоторые фабульные линии, связанные с «централизаторским» пафосом героического эпоса. Они прослеживаются уже в бурятском эпосе, где Аламжи-мэргэн, например, становится в финале повествования «старшим среди тринадцати ханов»²³. Впрочем, социогонические мотивы бурятского эпоса имеют еще не военно-феодалную (как у монголов и ойратов), а семейно-родовую основу. Так, если в книжноэпическом «Хан-Харангуйе» герой присоединяет к своим владениям имущество бывших противников, одного — убитого в поединке, другого — добровольно ставшего его вассалом²⁴ (в «Джангаре» эта процедура становится, так сказать, «дежурной»), то в бурятском «Еренсее» Ханхан Сокто предпринимает подобное объединение только в отношении владений своего отца и приемных родителей²⁵.

Наблюдается следующая закономерность: в эхирит-булагатском эпосе героя посылают сражаться с чудовищем, в халхаском — он борется с ним ради отмщения, а в ойратском — сам нападает на него. Соответственно этому, может быть выделено три типа героев: (1) архаический, сложившийся в «дофеодалную эпоху» и действующий ради помощи сородичам (бурятский эпос); (2) «феодал, по преимуществу обороняющийся» и самостоятельно выступающий в поход только для того, чтобы отомстить за нападение или получить поддержку у более могучего феодала путем женитьбы

²³ *Жамцарано Ц.Ж.* (собрал). Произведения народной словесности бурят. Эпические произведения эхирит-булагатов (Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т. I). Вып. 1. СПб., 1913. С. 158.

²⁴ *Санжеев Г.Д.* Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 77.

²⁵ Еренсей / Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хомонова. Улан-Удэ, 1968. С. 94–97.

на его дочери (халхаский эпос); (3) «агрессивный феодал», нападающий первым и ищущий жену для увеличения своего удела (ойратский эпос)²⁶.

Охотничьи занятия героя часто выглядят как «проба сил» перед походом в начале повествования, что особенно характерно для бурятского эпоса²⁷. Эта их функция имеет под собой реальную почву, если вспомнить грандиозные тренировочные облавные охоты у монгольских народов²⁸, однако вообще эпизод «охоты перед походом» укладывается в гораздо более широкую типологическую схему эпического сюжета (можно вспомнить, например, «молодецкую охоту» русских былинных богатырей — Добрыни, Алеши)²⁹. В фабульном отношении ситуация герой на охоте оказывается весьма ёмкой. Это одна из частых мотивировок отлучки персонажа, во время которой в его доме происходят различные события (рождение ребенка, измена жены, нападение врага и пр.), «охотничий» характер могут иметь «трудные поручения» тестя героя, требующего доставить ему перо птицы Гаруди, привести гигантскую собаку и т.д. Следы охотничьей тематики можно обнаружить в самом богатырском подвиге — если противник героя звероподобен (например, черно-пестрый тигр книжной Гесериады); наконец, отзвуком охотничьей тематики являются такие мотивы, как одежда героя из шкур диких животных (оленей) и дворец из собольих шкур у его невесты³⁰, юрта из шкур маралов, тигров, архаров, косуль у мангаса³¹.

²⁶ Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 27–31.

²⁷ Там же. С. 25.

²⁸ Хангалов М.Н. Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1960. Т. I. С. 11–100; Жамцарано Ц. Об облавах у ордосцев. Улаанбаатар: ЭШХ, 1960 (SM. Т. I. Fasc. 6); Жаргалов Д. Сказания об охотах облавных. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1984.

²⁹ Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. С. 71–72 (et passim).

³⁰ Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 37, 50, 58.

³¹ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Материалы этнографические. СПб.: [Имп. РГО], 1883. Вып. 4. С. 385.

Отмечаются следующие варианты мотива происхождения героя³²: (1) «естественное» рождение в человеческой семье, (2) рождение из камня, (3) божественное происхождение. Первый тип по сравнению со вторым и третьим особенно распространен, второй довольно редок (например, ойратские богатыри Эргиль Тюрюль и Хэцу Бэрх³³). Третий тип, также не частый, — это прежде всего Гесер, но и некоторые другие герои, например бурятский Аламжи-мэргэн, сотворенный верховным божеством Эсэгэ Маланом³⁴. Последний пример, впрочем, дает сразу несколько вариантов происхождения героя, совмещенных друг с другом; о герое говорится как о просто «возродившемся», как о рожденном в человеческом облике, как о созданном Эсэгэ Маланом³⁵ и, наконец, как об оставшемся сиротой после отца и матери вдвоем со старшей сестрой³⁶ — переосмысление мифологических образов первых людей на земле³⁷.

³² Heissig W. Die mongolischen Heldenepen // Struktur und Motive. Opladen, 1979 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge, G 237). S. 14.

³³ Михайлов Г.И. Мифы в героическом эпосе монгольских народов. С. 110.

³⁴ Как уже отмечалось, по отцовской линии герой имеет небесное происхождение, иногда его творцом или отцом бывает небесное божество (Михайлов Г.И. Мифы в героическом эпосе монгольских народов. С. 111, 112, 115).

³⁵ «Уж родился я, да сын человеческий, родился я от мужа доброго, меня сам Эсэгэ Малан сотворил!» (*хуңхеңиёји түрүбелби, хууңеи хубууң түрүбелби; ерехең шеји түрүбелби, Есебе Малан зайабал!*). См.: Эхирит-булагатские эпопеи «Пятнадцатилетний Айдурай Мерген и его сестра Агу Гохон», «Аламжи Мерген хубун и сестрица Агуй Гохон Духэй» / Пер. Ц. Жамцарано. Улаанбаатар, 1959. С. 23 (SF. Т. I. Fasc. 2); Жамцарано Ц.Ж. (собрал). Произведения народной словесности бурят. Эпические произведения эхирит-булагатов. Вып. 1. С. 4.

³⁶ Эхирит-булагатские эпопеи «Пятнадцатилетний Айдурай Мерген и его сестра Агу Гохон», «Аламжи Мерген хубун и сестрица Агуй Гохон Духэй». С. 25–26; Жамцарано Ц.Ж. (собрал). Произведения народной словесности бурят. Эпические произведения эхирит-булагатов. Вып. 1. С. 10.

³⁷ Мелетинский Е.М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири // Мелетинский Е.М. Миф и

Вообще, мотивы божественного происхождения и «самозарождения» не столь противоположны друг другу. Не противопоставлен мотиву божественного происхождения и мотив петрогенеза, прямо связанный с темой космического брака. Так, родителями Эргиль Тюргияля, вышедшего из «растрескавшегося камня» на перекрестке трех балок³⁸, называются Отец-небо и Мать-земля³⁹; тот же мотив, как можно предположить, отражен в описании рождения бурятских Айдурай-мэргэна и Аламжи-мэргэна⁴⁰ «посреди пяти бронзовых скал» (*табаң хулуур хадаја талан дэрен түрүбелдә*), «под сводом сорока четырех восточных тэнгриев, у основания четырех каменных скал» (*зууңи душиң дүрбең тэнгерің додо беједу, дүрбең шулууң хабсағаиң узуур дунда нууилба*)⁴¹. Заметим, что равновесие оппозиции н е б о — з е м л я может несколько нарушаться, когда мотив п о р о ж д е н и я з е м л е й усиливается, а «отцовство» неба отступает на второй план.

Отношения эпического богатыря с основными космическими началами (небом и землей) предстают как шаманское покровительство (обусловленное или не обусловленное соответствующим происхождением героя),

историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания. [3-е изд., доп.]. М.: РГГУ, 2018. С. 366–378.

³⁸ Наглядный образ земного божества (см.: Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. С. 210–213).

³⁹ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 505.

⁴⁰ Эхирит-булагатские эпопеи «Пятнадцатилетний Айдурай Мерген и его сестра Агу Гохон», «Аламжи Мерген хубун и сестрица Агуи Гохон Духэй». С. 4, 23; Айдурай Мэргэн / Подгот. текста, пер., примеч. М.П. Хомонова. Улан-Удэ, 1979. С. 70; *Жамцарано Ц.Ж.* (собрал). Произведения народной словесности бурят. Эпические произведения эхирит-булагатов. Вып. 1. С. 4. Вып. 2. СПб., 1914. С. 159.

⁴¹ Этот весьма древний мотив, базирующийся на представлениях о горном ущелье как о материнской утробе (при ламатской адаптации местных верований они связываются с культом Тары), широко распространен в Тибете и Монголии; см.: Heissig W. Felsgeburt (Petrogenese) und Bergkult // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII). S. 18–19.

как мистическая связь, как соизмеримость или прямая оппозиция⁴². Хан-Харангуй рожден «противостоять земле и бороться с небом»⁴³, однако в этом космическом образе, описывающем могущество «сильнейшего мужа», семантизирована лишь вторая часть, так как никакого «противостояния земле» в сюжете нет. Скорее наоборот. Будучи сперва повержен на землю «небесным богатырем» Наран-Саран Тулаем, Хан-Харангуй отказывается от помощи младшего брата и, полежав немного, обретает свою подлинную мощь, после чего с легкостью сбрасывает с себя противника⁴⁴. Возможно, в этом эпизоде отразился мотив «набирания сил от земли», известный еще по героическим мифам античности; он обстоятельно разработан в ряде русских былин об Илье Муромце, причем данная разработка морфологически чрезвычайно близка к рассмотренному эпизоду монгольского эпоса.

За редкими исключениями, герой является юношей, собирающимся жениться, или уже женатым мужчиной. Иногда он сразу рождается «трехлеткой» (~ «четырёхлеткой») и сохраняет это качество на протяжении всего сюжета, что можно истолковать как выражение крайней молодости, но не детства (*гунан* / *дөнөн*, собственно, значит 'бычок-трехлетка / четырехлетка'⁴⁵). Впрочем, герой-ребенок в эпосе эпизодически встречается, речь идет о богатыре-малолетке, который рождается как мститель и спаситель «старших» богатырей⁴⁶. Таковы, например, Харалзан-Бэтэгэ в эпосе о Хан-Харангуе и Улаан Шовшур в калмыцком «Джангаре».

⁴² Вспомним Святогора из русской быliny, который настолько силен, что его не держит земля; который ищет «земную тягу», чтобы убавить себе силу; который хочет смешать небо с землей, подтянув их друг к другу, — откровенно эсхатологический мотив, так как отделение неба от земли есть вообще начальный космогонический акт.

⁴³ Хорлоо П. (ред.). Халх ардын тууль. Улаанбаатар, 1967. С. 13.

⁴⁴ Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 57, 108–109.

⁴⁵ И вообще 'трехлетний самец животного' (в частности, тигр-трехлетка).

⁴⁶ Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования: странство и время. С. 72–74.

Неготовность «эпического малолетки» к воинским занятиям может определяться как «глупость», что сближает его со сказочным героем. «Глупый ты мой, неразумный сын!» (*ergüü qubqai köbegün*)⁴⁷ — урезонирует матушка рвущегося вступить на богатырское поприще Хан-Харангуя. Наконец, в ряде случаев герой прозывается «стариком» (или даже действительно им является), что есть одно из выражений семантического параллелизма детства и старости, приближения к возрастным рубежам человеческого века.

Мотив превращения героя в паршивого мальчишку или в старика, когда он подъезжает к ставке врага или к абсолютно подобной ей ставке своего будущего тестя, заключает в себе тот же параллелизм детства и старости, переходный этап между небытием и бытием человека; герой воспринимается как полуживой. В этом мотиве можно видеть рудимент обряда инициации, полусмерть, утрату тождественности самому себе⁴⁸. В матримонильном сюжетном цикле облик и статус героя трансформируется по схеме *ж и з н ь — с м е р т ь — в о з р о ж д е н и е*, первое звено которой (*ж и з н ь — с м е р т ь*), аналогичное инициации, обнаруживается в восхождении героя на вершину горы, оказывающейся границей территории жениха, тестя и небесного пространства, причем во время подъема он превращается в разных животных, а потом, достигнув вершины, лежит без сознания. Это — потеря женихом идентичности, отделение от прежнего состояния, среды и общества, что может быть интерпретировано как смерть («полусмерть», «временная смерть») и возрождение в новом качестве, которому свойственны плодородие и животворящая сила (герой на пути к невесте оздоравливает, оживляет, омолаживает множество людей), еще ярче выраженная в характеристиках невесты, а также всего

⁴⁷ Санжеев Г.Д. Кызыльская рукопись монгольской эпической повести «Хан-Харангуй» // Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика / Отв. ред. Г.Д. Санжеев, Р.А. Аганин. М.: ИВЛ, 1960. С. 330, 373.

⁴⁸ *Szynkiewicz S. Le mariage, rite sanctionné par le passé culturel // Etudes mongoles et sibériennes. Cahier 9. Paris, 1978. P. 93–94.*

«свадебного локуса» — территории тестя⁴⁹ (ср. наблюдение Г.Д. Санжеева: чтобы жениться, герою надо умереть⁵⁰). Отсюда — мотив враждебности герою будущего тестя, а иногда — и самой невесты; при этом и жених и невеста подвергаются угрозам и опасностям, что также соответствует переходному состоянию («смерть — возрождение»); отчуждение невесты проявляется как ее одиночество, изоляция, пассивность, что опять-таки истолковывается как «временная смерть». Угрозы исходят от соперников, появление которых обусловлено не глубинной семантикой, а драматургией текста и которые не есть реальные претенденты на руку невесты (не проходят «отчуждения личности», не меняют облика). Строго говоря, не является «претендентом» и герой: он приезжает не свататься, а на свадьбу с давно высватанной и сговоренной невестой⁵¹.

Это хорошо объясняет некоторые нелогичности эпического сюжета, например, в калмыцком «Джангаре»: Хонгор проникает во вражескую ставку, приняв облик паршивого мальчишки⁵², что чрезвычайно сходно с описаниями приключений Гесера у китайского Гумэ-хана (гл. III) и его появления при дворе шарайгольских ханов в облике восьмилетнего найденыша Олджибая (гл. V). Иногда богатырь, скрывающийся под личиной нищего мальчишки, никак не выдает своих матримониальных намерений и выступает в брачных состязаниях на стороне невесты против других претендентов на ее руку. В этой своей ипостаси герой сходен с особым персонажем из категории детей-помощников — с мальчиком в ставке невесты, выступающим в брачных состязаниях на стороне богатыря, например в качестве жокея на конных ристалищах. Надо добавить, что этот архаический тип помощника героя в монгольском эпосе

⁴⁹ Ibid. P. 92–93.

⁵⁰ Санжеев Г.Д. Народное творчество бурято-монголов // Литературный критик. Кн. 3 [1936]. С. 121.

⁵¹ *Szynkiewicz S.* Le mariage, rite sanctioné par le passé culturel. P. 94–100.

⁵² Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен) / Сост. А.Ш. Кичиков. Т. I–II. М., 1978. Т. II, № 22.

функционально замещается «вторым героем» ойратского эпоса, который, в свою очередь, сменяется дружинниками эпического властелина, полноправными членами эпического воинства (калмыцкий «Джангар»)⁵³.

К числу чудесных помощников героя относится и его богатырский конь, не только описываемый гиперболизированно (масть, облик, седло, уздечка и т.д.), но и обладающий сверхъестественными свойствами: способностью давать мудрые советы, изъясняясь человеческим голосом, способностью к превращениям, умением летать, преодолевать границы времени и пространства, что, возможно, восходит к шаманским представлениям (хотя неясно, в какой степени это является чертой эпической поэтики, а в какой — инкорпорировано извне)⁵⁴. Встречается, хотя и очень редко, конь в качестве центрального персонажа повествования (халхаский эпос «Аргил Цаган-увгун»).

3.

Центральный персонаж эпоса обычно бывает представлен в двух разновидностях: разумный и сдержанный герой, которому не чужды расчет и хитрость, с одной стороны, и простоватый, вспыльчивый, необузданный силач (Одиссей и Ахилл, Один и Тор, Оливер и Роланд и т.д.), с другой. Их противоположение (наследуемое и литературной традицией) становится одним из выразительных средств описания эпических ситуаций и некоторых эпических конфликтов. Конечно, столь резкая противопоставленность встречается не всегда, контрастирующие черты могут сочетаться у одного персонажа в различных пропорциях, не говоря уж о том, что оба типа известны в большом количестве вариантов. Тем не менее у каждого из них можно выделить набор

⁵³ Овалов Э.Б. Мотив «помощник героя» в версиях эпоса «Джангар» // Эпическая поэзия монгольских народов (исследования по эпосу). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1982. С. 50–56.

⁵⁴ Veit V. Einige Überlegungen zu natürlichen und übernatürlichen Aspekten bezüglich des Pferdes im mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). S. 109–117.

доминирующих качеств. Первый часто наделяется чертами колдуна и плута, он соотносим с мифологическим трикстером — разновидностью «культурного героя», к образу которого и восходит (например, Гесер, речь о котором пойдет ниже). Второй воинственен, агрессивен, несдержан и мрачен. Этот тип является продуктом собственно эпического развития, идеал героического эпоса особенно полно выражен именно в нем⁵⁵.

Фольклору тюрко-монгольских народов эта вторая разновидность хорошо знакома. Киргизский Манас мрачен и лишен способности смеяться, его пристальный взгляд смертелен, его эпитет — *канкор* («кровавый», «кроважидный»⁵⁶). «Своенравен и запальчив» один из популярнейших богатырей якутского эпоса — Эр-Соготох⁵⁷, в еще большей степени это относится к другому герою олонхо — Нюргун-ботуру⁵⁸, который наделяется «угрюмой внешностью», «темно-синей злобной мыслью» и на протяжении всего сюжета проявляет себя как крайне мрачный, неуступчивый и вспылчивый богатырь⁵⁹. В монгольском эпосе данный тип представлен героями по имени Хан-Харангуй («Государь Мрак» или «Наимрачнейший») и Хилэн Галдзу-батор («Богатырь Гневно-бешеный»).

Хан-Харангуй наделен несомненными чертами хтонической природы. Он противостоит небу, побеждает небесных посланцев, драконов, богатырей, а иногда называется братом Эрхий-мэргэна, метким выстрелом

⁵⁵ Ср. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Вост. лит., 2004. С. 429–433.

⁵⁶ Кыдырбаева Р.З. К вопросу о связи древних пластов киргизского эпоса с якутским олонхо // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Материалы Всесоюзной конференции фольклористов / Под ред. Н.В. Емельянова, В.Т. Петрова. Якутск, 1978. С. 63–65.

⁵⁷ Якутский фольклор / Тексты и переводы А.А. Попова. [М.:] Сов. писатель, 1936. С. 43.

⁵⁸ Нюргун Боотур Стремительный / Текст К.Г. Оросина. Ред. текста, пер. и коммент. Г.У. Эргиса. Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947 (Богатырский эпос якутов. Вып. 1). С. 103.

⁵⁹ Ср. Кыдырбаева Р.З. К вопросу о связи древних пластов киргизского эпоса с якутским олонхо. С. 63–65.

сбившего лишние солнца с небес⁶⁰. Есть предание, что в него, рожденного землей («из растрескавшегося камня»), небесный дракон (луу) метнул молнию, но герой проглотил ее. Отсюда выводится запрет на исполнение этого эпоса в летнюю пору (его можно петь только в период, когда громовержец спит), ибо произнесение эпоса актуализует его персонажей, прежде всего — главного героя, сзывает соответствующих духов, как на спиритическом сеансе. При исполнении в летний сезон (урянхайское поверье) могут собраться демоны, завладеть душой сказителя, и тот сойдет с ума⁶¹. По другим представлениям, эпос можно исполнять только в темноте, при сальной свече, причем выпачканной сажей⁶².

В эпосе о Хилэн Галдзу-баторе есть устойчивый мотив: после первой же критической ситуации герой обрушивает свой гнев на бурхана — идола, находящегося в его молельне. Он попрекает и ругает его, бьет и даже собирается уничтожить⁶³. Этот эпизод, имеющий ши-

⁶⁰ *Cerensodnom D.* Zur Frage der Entstehung und Entwicklung des mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil II. Wiesbaden, 1982 (AF. Bd. LXXII). S. 71–75. Об Эрхий-мэргэне см.: *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. С. 69–155.

⁶¹ Рассказывание эпоей молодыми людьми, с о б и р а в - ш и м и с я п о в е ч е р а м з и м о й, было, по словам халхасца Дагвы из окрестностей Улан-Батора, обычным делом; из этой среды впоследствии выходили уважаемые всеми профессиональные певцы (*Бамбаев Б.Б.* Отчет о командировке в Монголию летом 1926 года // Предварительный отчет лингвистической экспедиции в Северную Монголию за 1926 год. Л., 1929 (МКИ. Вып. 4). С. 39).

⁶² Благодарю Ж. Цолоо за ценные сведения, касающиеся бытования эпоса «Хан-Харангуй» и преданий об этом герое.

⁶³ Образцы монгольской народной литературы. Вып. 1. Халхаское наречие / Ред. Ц.Ж. Жамцарано, А.Д. Руднев. СПб.: Типо-лит. Б. Авидона, 1908. С. 74; *Poppe N.* Die mongolische Heldensage Khilen Galdzu // ZAS. Bd. VI (1972); *Idem.* Zum khalkha-mongolischen Heldenepos // AM. T. V (1928). S. 195–196, 208–209; *Намнандорж О.* Хилин галзуу баатар. Улаанбаатар, 1960 (SF. T. I. Fasc. 9). С. 12–13; *Цэрэнсодном Д.* Шилэн Галдзу Баатар хүү гэдэг тууль // Цог. 1959, № 4. С. 116–117.

рокие этнографические параллели (обычай «наказания идола») и дающий определенную характеристику герою, содержит в данном случае отзвук известного по ряду эпических памятников «богоборческого» пафоса⁶⁴, обычно выраженного в конфликте богатыря с небесными силами, в вызове их на единоборство и даже в своеобразном эпическом «атеизме» (таков «ни во что не верящий» Василий Буслаевич русской былины). Коллизия зачастую разрешается трагически — гибелью героев (или героя), наказанных за строптивость; в том же русле может разрабатываться одна из эпических тем — исчезновение на земле богатырей и завершение «героической эпохи». В поэме о Хилэн Галдзу-баторе противопоставление небу практически не реализуется, а «богоборческая» тема лишь намечена в упомянутом эпизоде, причем речь идет исключительно о ламаистских божествах, не локализованных на небе. Дело, однако, не в «антибуддийской» и «прошаманистской» направленности произведения (что соблазнительно предположить, учитывая экстатический характер героя, боевое исступление которого сопоставимо с шаманской одержимостью), здесь просто фигурируют божества, актуальные для эпохи сложения и бытования эпоса.

Облик спешащего к своему дворцу разгневанного богатыря вызывает всеобщий ужас и паническое бегство живых существ⁶⁵; наверное, не случайные детали: меч Хилэн Галдзу-батора одним махом срубает сто (~ десять) тысяч людских голов⁶⁶, а лук Хан-Харангуй натянут «жилами цариц и жилами мужей»⁶⁷. Встретив на своем пути небесных дев, Хилэн Галдзу-батор тут же хочет расправиться с ними, приняв их за дьявольское наваждение⁶⁸; в

⁶⁴ Неклюдов С.Ю. Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты. М.: Индрик, 2016 (Литература как традиция, II). С. 73 и сл.

⁶⁵ Намнандорж О. Хилин галэуу баатар. С. 10.

⁶⁶ Poppe N. Die mongolische Heldensage Khilen Galdzu. S. 235–237, 245, 247–248, 251, 255–256; Poppe N. Zum khalkhamongolischen Heldeneros. S. 207.

⁶⁷ Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 48, 83.

⁶⁸ Намнандорж О. Хилин галэуу баатар. С. 17; Цэрэнсодном Д. Шилэн Галдзу Баатар хүү гэдэг тууль. С. 118–120.

поисках своих похищенных близких он сеет смерть («По-всюду рыщет, коли есть жильё — входит, коли есть живые — убивает»⁶⁹).

Вообще, фольклорно-эпическое повествование бедно описаниями эмоционального состояния персонажей, причем почти весь небогатый спектр чувств, выражаемых героем эпоса, относится к области «отрицательных значений», в то время как «положительные эмоции» занимают в нем совсем ничтожное место⁷⁰. Нейтрально в этом отношении, пожалуй, лишь чувство удивления, а также некоей «эмоциональной неустойчивости», в монгольском фольклоре часто передаваемой дихотомией «смеха» и «плача»: «Вверх посмотрит — засмеется, вниз посмотрит — заплачет», что отражает зыбкую грань между «положительной» и «отрицательной» областями душевного состояния. Остальные чувства распределяются по немногим взаимосвязанным линиям: страх, грусть, гнев (разной степени интенсивности); все они являются побуждениями к действию, а поскольку «действие» героического сюжета (по крайней мере в его кульминационной точке) — это всегда бой, психологической подготовкой к которому является гнев, чувство гнева изображается особенно часто. Более того, прочие отмечаемые эпосом эмоции иногда свидетельствуют лишь о «разбалансировании» душевного равновесия и могут затем переходить в гнев или даже функционально заменять его. Посылая к Хан-Харангую пастуха с вестью о появлении претендента на ее руку, Толи-гоа предостерегает относительно возможной вспышки гнева богатыря («Может убить!»). Однако известие вызывает сначала внезапный страх (герой вскакивает, испуганный), который затем переходит в гнев⁷¹; показательно, что в другой редакции эпоса этот переход не описывается, т.е. «побуждением к действию», эквивалентным гневу, остается страх. Оба чувства противопоставлены «сидению»

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ *Неклюдов С.Ю.* Поэтика эпического повествования: странство и время. С. 167–175.

⁷¹ *Санжеев Г.Д.* Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 50, 88.

(или «лежанию») в состоянии пассивности, которое Толи-гоа характеризует как «глупое» (*ergüü таγиш, ergüü tungqay*) и «бестолковое» (*sanaya ügei*)⁷².

Гнев богатыря находится в фокусе эпического повествования (может стать даже предметом воспевания — вспомним начальные стихи «Илиады»). Гнев словно бы максимально мобилизует душевные силы героя («Ярость его всколыхнулась, говорят, разум его воспрянул, говорят»⁷³), побуждая к активности и вызывая небывалый прилив энергии («боевое исступление»). Однако, с другой стороны, именно это состояние помрачает разум и может квалифицироваться как глупость (вспомним, что жертвы необузданной ярости Хилэн Галдзу-батара просят его «одуматься», «умерить свою дурь»⁷⁴). «Глупостью», таким образом, оказываются в равной мере и крайняя форма пассивности («сидение», «лежание»), и чрезмерная боевая активность.

Как было сказано, предельным выражением гнева героя является боевое исступление, которое описывается иногда весьма пространно: «Гнев его охватил, легкие его расширились, ярость его всколыхнулась, силы его еще больше возросли, волосы его встали дыбом, борода его взъерошилась, гордость его обуяла»⁷⁵. Это описание с некоторыми вариантами повторяется неоднократно, становясь лейтмотивом повествования о Хилэн Галдзу-батаре. Вообще для героического эпоса подобное изменение облика героя, охваченного боевым исступлением, весьма характерно: кровь кидается ему в голову, вспыхивают волосы на висках (якутский Эр-Соготох⁷⁶); глаза сверкают огнем, ресницы становятся торчком, волосы на висках взъерошиваются (Нюргун-ботур⁷⁷), лицо темнеет, оттопыриваются губы, усы скручиваются

⁷² *Idem.* С. 49–85; Санжеев Г.Д. Кызыльская рукопись монгольской эпической повести «Хан-Харангуй». С. 275, 331.

⁷³ Намнандорж О. Хилин галэуу баатар. С. 11.

⁷⁴ Цэрэнсодном Д. Шилэн Галдзу Баатар хүү гэдэг тууль. С. 117, 119, 120.

⁷⁵ Намнандорж О. Хилин галэуу баатар. С. 6.

⁷⁶ Якутский фольклор. С. 45.

⁷⁷ Нюргун Боотур Стремительный. С. 195.

(Манас⁷⁸); ср. обширное и богатое деталями описание боевого гнева древнеирландского Кухулина (сага «Угон быка из Куалнге»), где также упоминаются мускулы, сухожилия, волосы и пр., но особенно примечателен бьющий из головы столб крови, разбрызгивающийся в воздухе на все стороны кровавым туманом. Это опять-таки напоминает об эпитете Манаса — «кровавый» и в еще большей степени — о характеристике якутского Нюргун-ботура: «с вздувающимся кровавым сгустком, с подергивающейся кровеносной жилкой, с играющей горячей кровью», причем кровавый сгусток следует за богатырем сзади, спереди же ему сопутствуют духи кровопролития, а сбоку — духи несчастья. Таким образом, «боевой дух», выраженный в метафорах «крови» и «несчастья», не только заключен в самом персонаже, но и излучается всем его существом, создавая вокруг устойчивый «микроклимат» воинственности. Вообще можно сказать, что в описаниях боевого исступления особенно ярко проявляются отмеченные выше качества эпического героя, характеризующие его как «кровавого» (или «кровожадного»), гневного, яростного, бешеного (*галзуу*, ср. эпические имена: Галдзу Улаан-батор, Галдзу Хар Хухул⁷⁹), вызывающего ужас, грозящего гибелью, мрачного и злобного (об Эр-Соготохе прямо говорится, что он вызывал беды и напасти из всех трех миров — Верхнего, Нижнего и Среднего⁸⁰).

Здесь мы подходим к интереснейшему парадоксу эпической эстетики: герой эпического повествования, имеющего по преимуществу «демоноборческий» пафос, сам подчас оказывается уподоблен демону, причем происходит это как раз в тех случаях, когда воплощение эпического идеала в фигуре персонажа происходит особенно последовательно и бескомпромиссно, — вспомним уподобление демону-мангасу

⁷⁸ *Кыдырбаева Р.З.* К вопросу о связи древних пластов киргизского эпоса с якутским олонхо. С. 64.

⁷⁹ *Даидорж Д., Гур-Рэнцэн И.* (сост.). Ардын аман зохиолоос. Улаанбаатар, 1958. С. 49; *Цолоо Ж., Загдсүрэн У.* (подгот.). Баруун монголын баатарлаг туульс. Улаанбаатар, 1966 (SF. Т. IV. Fasc. 2), № 6.

⁸⁰ Якутский фольклор. С. 43.

Хасара в «Сокровенном сказании» (§ 195) и «могучему мангасу» — Хонгора в калмыцком «Джангаре»⁸¹. Чем полнее и концентрированнее передаются доминирующие качества эпического богатыря, тем скорее он оказывается отмечен демоническими чертами, которые отчасти наследуются от мифологического «культурного героя» (прежде всего его демоноборческой ипостаси). И вообще, противоречие с «демоноборческим» пафосом чисто внешнее. Именно противостояние демону есть важная (хотя и не единственная) причина данного феномена: для успешного выполнения своей миссии — очищения земли от чудовищ — герой должен быть соизмерим с ними и даже уподоблен им.

⁸¹ Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен). Т. I. С. 369.

ПРОТИВНИК ГЕРОЯ

1.

Как правило, основной противник фольклорного богатыря зовется мангас (*manguus*, *мангаа*, бурят. *мангад*, *мангадхай*, монгол. *мангудзэ* и т.д.)¹. Это огромное, часто многоголовое существо, людоед, разоритель родины героя, похититель женщин², причем похищенная жена или невеста богатыря вынуждена в плену сожительствовать с чудовищем и родить от него полудемонического сына (после убийства похитителя он, как потенциальный мститель за отца, также подлежит уничтожению). Судя по некоторым эпитетам мангаса, он представляется змееподобным³; не исключено, что сюжет о борьбе героя с драконом (Йелбеген, Джалмаус у тюрков; мангас у монголов) восходит к древнему индоевропейскому мифу, героизированному у иранцев и от них проникшему в Центральную Азию⁴.

Мангас является персонажем именно эпической мифологии, причем сказания о борьбе с ним героя, донесенные традицией до «феодальной эпохи», практически воссоздаются заново⁵, а потому принципиально не отличаются от произведений, сложившихся в более

¹ Это слово встречается в монгольских текстах начиная с «Сокровенного сказания» (*Lőrincz L. Die Mangus-Schilderung in der mongolischen Volksliteratur // Mongolian Studies / Ed. by L. Ligeti. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. S. 309–315*).

² *Lőrincz L. Die Mangus-Schilderung in der mongolischen Volksliteratur. S. 321–325; Kara G. Chants d'un barde mongol. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. P. 105; Heissig W. Geser-Studien. Untersuchungen zu dem Erzählstoffen in der "neuen" Kapiteln des mongolischen Geser-Zyklus. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1983. S. 229–244.*

³ *Lőrincz L. Die Mangus-Schilderung in der mongolischen Volksliteratur. S. 325–331; Aalto P. From Myth to Tale // Studies in Indo-Asian Art and Culture. T. V. New Delhi, [1977]. P. 2.*

⁴ *Aalto P. From Myth to Tale. P. 26.*

⁵ Ср.: эпос — «эстафета... на которой каждая эпоха, каждое поколение и каждый класс чертит свои идеалы, едва стирая предыдущие» (*Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. М.; Л., 1937 [ТИВАН. Т. XXII]. С. 26*).

позднее время⁶. Сам мангас постепенно антропоморфизуется, полностью уподобляясь «человеческому» противнику — в героических песнях, складывающихся в эпоху феодальных войн (XIV–XVII вв.), он становится подобен богатому кочевнику или феодальному владыке⁷. Согласно остроумному, но недоказуемому предположению, враги, которых богатырь убивает, суть модифицированные мангасы, а те, кого он щадит, — люди⁸. Об архаической форме данного образа и связанных с ним эпических коллизий можно составить представление по бурятскому эпосу⁹; роль чудовищ-мангасов падает по мере перехода от бурятского эпоса через халхаский к ойратскому и далее к калмыцкому¹⁰. Обычно «человеческий» противник богатыря — феодал более высокого ранга (хан); иногда он движим чувством кровной мести, но чаще его цели — вполне «военно-феодальные»: захват чужих подданных, скота, имущества и кочевий¹¹.

Мангус твердо не локализуется ни в одной из областей эпического (и восходящего к мифу) трехмирия, что, по предположению Г.И. Михайлова, объясняется мотивом небесного происхождения мангасов, возникших из низвергнутых на землю темных восточных тэнгриев (небожителей), как рассказано в бурятской Гесериаде¹²; гипотеза опять-таки сомнительная, поскольку данный мотив (Д у х и п а д а ю т с н е б а: Березк.,

⁶ *Поппе Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937 (ТИВАН. Т. XXVI). С. 50–53, 93.

⁷ *Lőrincz L.* Die Mangus-Schilderung in der mongolischen Volksliteratur. S. 332.

⁸ *Михайлов Г.И.* Об эволюции героического эпоса монгольских народов // Монгол хэл уран зохиолын зарим асуудал. Уланбаатар, 1967. С. 60–62.

⁹ *Поппе Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. С. 40, 45, 50–52, 57, 85, 93; *Гомбоин Д.Д.* Образы зооантропоморфных врагов в эхирит-булагатских улигерах // Поэтика жанров бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1982.

¹⁰ *Санжеев Г.Д.* Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 37.

¹¹ *Поппе Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. С. 40, 45, 49–52, 57, 85, 93.

¹² *Михайлов Г.И.* Мифы в героическом эпосе монгольских народов // КСИНА, № 83 (1964). С. 116–117.

К65А; Mot. A106.2.2), относящийся к числу «бродячих»¹³, имеет в данном регионе чрезвычайно узкое распространение¹⁴ и появляется здесь заведомо позднее, чем сама фигура мангаса, имеющего еще добуддийский характер¹⁵, а следовательно, не может объяснять общих признаков данного персонажа.

Наряду с типом мангаса, характерным для эпоса, существует другой, сказочный — людоед и вампир, жилище которого располагается где-то среди дикой природы (например, в горной пещере). Он фигурирует в сюжетах AaTh 313 (Ч у д е с н о е б е г с т в о), 327 (Д е т и у л ю д о е д а) и других близких к ним, в той же роли, что и алтайский Дьелбеген (Чилбиген), киргизский Джалмаус, уйгурский Йелмунгус¹⁶, однако четкая граница между двумя типами чудовища («эпическим» и «сказочным») отсутствует. Обозначение словом *мангас* персонажей индийской и тибетской демонологии при усвоении заимствованных сюжетов приводит к некоторому видоизменению образа (прежде всего второго, «сказочного» типа), обогащению его чертами индийского ракшаса, тибетского сринпо¹⁷.

В целом генезис образа мангаса и этимология данного термина во всех его языковых разновидностях остаются неясными¹⁸. Напомню здесь только тот факт (отмеченный еще Г.И. Рамstedтом¹⁹, но никак

¹³ Ср., например: Толстой Н.И. Откуда дьяволы разные? // Н.И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 246–249.

¹⁴ Кроме «мифологического пролога» к бурятским версиям эпоса о Гесере, он зафиксирован только у алтайцев (*Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. Сб. этнографических статей и исследований. М.: Скоропечатня А.А. Левенсон, 1893. С. 100).

¹⁵ *Aalto P.* From Myth to Tale. P. 3–4.

¹⁶ *Lőrincz L.* Die Mangus-Schilderung in der mongolischen Volksliteratur. S. 325–340; *Aalto P.* From Myth to Tale. P. 4–6; *Halén H.* Mangyus, jälbägän ja dzalmaus (цит. по: *Aalto P.* From Myth to Tale. P. 4, 27).

¹⁷ *Lőrincz L.* Die Mangus-Schilderung in der mongolischen Volksliteratur. S. 315–320.

¹⁸ Ср. *Kara G.* Chants d'un barde mongol. P. 105; *Aalto P.* From Myth to Tale. P. 1–4.

¹⁹ *Рамstedт Г.* о монгольских былинах // Труды Троицко-савско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского Географического общества.

не интерпретируемый Л. Лёрицем и П. Аалто), что у тюркских и у монгольских народов существует значительная группа аналогично звучащих самоназваний и названий чужих племен (*мангут, мангыт, мангат, мангыс, мангас* и пр.), а это позволяет предположить возможность двоякой интерпретации древнего этнонима в различных исторических условиях и у различных народов: положительной («свой» герой — богатырь) и отрицательной (враждебный иноплеменник — демон). Эта гипотеза поддерживается также сходными наблюдениями, сделанными на тунгусо-маньчжурском материале²⁰.

В качестве персонажа, заменяющего мангаса или существующего с ним, в калмыцком сказочно-эпическом фольклоре встречается многоголовый, одноглазый демон мус; термин мус фигурирует и в названии персонажа актуальных верований (этимологически оба слова, возможно, независимы друг от друга²¹), ср. также форму *tauus* (муус?), прямо противопоставленную форме *tangyus* в тексте книжной Гесериады: «Это... либо магус (муус?), либо мангас»²². Часто (не только у монголов, но также, например, и у тувинцев) в качестве синонима или парного термина к мангасу выступает название демона шулмаса (*шимнуса, шолмоса, шолмо, шулама, шолома*, тувин. *шулбуса, чулбуса*²³ и т.д.), хотя в некоторых эпических традициях, в халхаских, например, оба понятия дифференцируются, и шулмасом именуется жена мангаса²⁴, а также его дочь или мать, тогда как в некоторых традициях Внутренней Монголии данное название

Русского географического общества. Т. III. Вып. 2–3. 1900. Иркутск, 1902. С. 50.

²⁰ Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / Запись текстов, пер. и коммент. Г.М. Василевич. М.; Л., 1966. С. 372–373.

²¹ *Aalto P.* From Myth to Tale. P. 2.

²² *Arban jüg-ün ejen Geser qayan-u toyuji orosiba* [I]. Kökeqota; Begejing, 1955 [Т. I]. P. 31.

²³ *Катанов Н.Ф.* Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. 9). СПб., 1907. С. 31, 170.

²⁴ *Поппе Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. С. 95.

просто становится синонимом названия *мангас* и даже оттесняет его на второй план. Это связано с особенностями семантического спектра образа, обусловленного, в свою очередь, обстоятельствами его генезиса и функционирования²⁵. Поскольку же термин *шулмас* приходит в эпос из актуальной демонологии, речь здесь должна идти о процессе относительно позднего синтеза, актуализующего некоторые архаические черты данного типа — как это происходит, например, с группой персонажей джарутско-хорчинской эпической традиции, выступающих в качестве жен или дочерей мангасов (Гилбан Шар, Онхор Шар и Милтгар Шар)²⁶.

Чаще мангас в эпическом повествовании фигурирует один, но бывает представлена также и его семья — как правило, ее женская половина²⁷: бабка, мать, сестра (обычно старшая), в описании которых подчеркиваются отвисшие груди (закинута за спину, лежащие в очажной золе и т.д.). Реже встречаются жена мангаса (если, конечно, это не похищенная и ждущая освобождения земная или небесная дева) и его дочь — нападающая на героя безобразная ведьма. Наконец, иногда фигурирует сын мангаса — чудесный младенец, лежащий в железной люльке или выходящий из утробы матери. Его не берут ни меч, ни пламя, с ним удастся справиться, только прибегнув к волшебству. Существует также представление о многочисленном семействе мангасов-воинов, отличающихся друг от друга количеством голов и поочередно побеждаемых героем.

²⁵ Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. М.: Индрик, 2019. С. 249–255.

²⁶ Heissig W. Mongolische Epen VIII. Übersetzung von sechs ostmongolischen Epen. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (AF. Bd. LX). S. 21; Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982. С. 63–68.

²⁷ Ср. упоминание ведьм — букв. 'жещин-мангасов' в монгольских переводах «Двенадцати деяний Будды»: *Em-e mangyus-nuyu:d-ta* [4a]; *Em-e mangyus-un dumda...* [17b–18a] (Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XII–XVI Centuries). Introduction, Transcription and Bibliography / Ed. by D. Tumurtogoo, G. Cecegdari. Taipei, Taiwan: Academia Sinica, Institute of Linguistics, 2006. P. 109, 116–148).

Интересна фигура ламы-мангаса (встречающаяся и вне рамок эпического фольклора²⁸). Мангусом оказывается бадарчин — странствующий лама, преследующий героиню, в халхаском эпосе «Хан Чингис»²⁹; облик ламы принимает ведьма, спасающаяся от героя, в ойратском эпосе³⁰. В восточномонгольском (джарутском) «Сказе о подавлении мангаса» ведьма Гилбан Шар убегает под защиту дьявольского Дорджини-ламы, «наставника всех мангасов», «служителя ложной веры»³¹. Аналогичный персонаж есть в хорчинском сказании о рождении Гилбан Шар: едва появившись на свет, ведьма отправляется к нему, чтобы получить благословение, скакуна и оружие, а также овладеть колдовскими и боевыми приемами³². Наконец, лама мангасов встречается в некоторых версиях эпоса о Хилэн Галдзу-баторе³³.



8. Мангадхай с монгольской гадальной карты

Итак, есть два случая: с одной стороны, лама, в обличье которого в мир людей проникает чудовище (этот

²⁸ *Rintchen*. Folklore mongol. Recueilli par Rintchen. Livre quatrième. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965 (AF. Bd. XV). P. 40.

²⁹ *Rintchen*. Folklore mongol. Recueilli par Rintchen. Livre deuxième. Textes khalkha-mongols en transcription. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963 (AF. Bd. XI). P. 33.

³⁰ *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 199.

³¹ *Heissig W.* Mongolische Epen VIII. S. 154–157.

³² *Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж.* Монгольские сказания о Герсере. С. 224–230, 243–250.

³³ *Жамцарано Ц. Ж., Руднев А.Д.* (ред.). Образцы монгольской народной литературы. Вып. 1. Халхаское наречие. СПб.: Типо-лит. Б. Авидона, 1908. С. 240; *Poppe N.* Die mongolische Heldensage Khilen Galdzu // ZAS. Bd. VI (1972). S. 265.



9. Мангус (*Manḡudzë mēgān*) в изображении монгурского сказителя

персонаж хорошо знаком книжной Гесериаде, где он появляется неоднократно: мангас, откусывающий языки детей, и мангас, превративший Гесера в осла³⁴, а с другой — демонический лама, известный, в частности, в

³⁴ Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toγujī orosiba [I]. P. 19, 296.



10. Отец мангаса (*Udud tšędzäl rędziawu*) в изображении монгорского сказителя

восточномонгольских традициях. Так, Чойнхор говорил, что в осла Гесера превратил не мангас в обличье ламы, а особый демонический лама (*маам*), могущественный наставник всех мангасов, который знал десятки тысяч превращений, — очевидно, в отместку за убийство его

воспитанницы Гилбан Шар; в «Сказании о подавлении мангаса» Паджая ему соответствует Дорджини-лама³⁵. Проявление его могущества в эпосе описывается как «наплыв» демонических стихий: холодный ветер, пыль, метель, каменный град, кровавый дождь³⁶.

Образ мангаса-ламы возникает, вероятно, на поздних этапах эпического развития как некая аналогия демонической шаманке³⁷, иногда встречающейся в более архаических повествованиях (фигура демонического мужчины-шамана эпосу, по-видимому, незнакома). Подобный образ складывается на пересечении разных процессов, протекающих, во-первых, при углублении представлений о мангасе как об оборотне и, во-вторых, при расширении «социального пространства» в демоническом мире, в котором появляется все большее количество «ролей», симметричных «ролям» человеческого мира³⁸. Происходит это на базе некоторого суеверного страха перед ламами, таинственности, окутывавшей их занятия, легко понимаемые как колдовские.

2.

Вернемся к женским образам демонического мира, сочетающим в себе черты двух типов персонажей

³⁵ Heissig W. Zur Frage der individuellen Idiomatik der Rhapsoden: "Erzählung, wie der Menschenfresser unterdrückt wurde". Eine Ependichtung des ostmongolischen Sangers Pajai (1902–1960) // ZAS. Bd. 6 (1972). S. 145 u. a.

³⁶ Heissig W. Mongolische Epen VIII. S. 156–159; ср.: Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 228, 247.

³⁷ Вспомним старуху-заклинательницу при дворе Шидургухагана в монгольской летописной (легенде; см.: Лубсан-Дандзан. Алтан тобчи (Золотое сказание) / Пер. с монг., введ., коммент., прилож. Н.П. Шастиной. М., 1973 (Памятники письменности Востока, X). С. 237; Алтан-Тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе с приложением калмыцкого текста истории Убаши-хунтайджия / Пер. ламы Галсана Гомбоева. СПб., 1858 (ТВОРАО, ч. VI). С. 140–143; Schmidt J.I. Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses verfasst von Ssahang Ssetsen, Chungtaidschi der Ordus ets. SPb., 1829. S. 101.

³⁸ Ср. появление в сюжетах о Робине Гуде «разбойничьего капеллана» монаха Тука.

архаической мифологии (в их негативном аспекте)³⁹: грозных матриархальных «хозяек», которые охраняют от посягательств свои владения, и хтонической богини-матери, которая распоряжается потомством людей в положительном и в отрицательном смысле (наделяет ребенком / забирает его), а на последнем этапе «демонизации» превращается в ведьму повествовательного фольклора и народных поверий, людоедку и похитительницу детей; груди, одна, две или множество, указывающие на прототипические «материнские» функции, остаются довольно постоянными признаками персонажей данного типа.

Ближе всего к своим архаическим корням они в бурятском эпосе. Их описания в общем однотипны: старуха с отвисшими грудями, в травяном шалаше, с кокемялкой в руках (своим чудесным оружием), с бледным (или, напротив, красным) лицом, узким и заостренным, с гноящимися глазами или с единственным глазом на темени и единственным зубом; иногда подчеркивается ее рост (огромный или, наоборот, очень маленький), а также многочисленные зооморфные черты: морда россомахи, волчья голова, медвежья грудь, львиное тело⁴⁰; напомним о близкой связи богини-матери с животным миром⁴¹. В халхаском эпосе ведьма обычно имеет аналогичный облик: рослая белая женщина с железной кокемялкой и с отвисшими грудями — одна перекинута через плечо, другая лежит в очажной золе⁴²; в одном случае⁴³ жена мангаса

³⁹ При этом генезис отдельных персонажей может быть и гораздо более поздним, что не исключает актуализации в них все тех же древних черт.

⁴⁰ Кузьмина Е.Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск, 1980. С. 46–51.

⁴¹ Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 64.

⁴² См., в частности: *Poppe N. Mongolische Volksdichtung. Sprüch, Lieder, Märchen und Heldensagen. Khalkha-mongolische Texte mit Übersetzung und Anmerkungen.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. VII). S. 106–107.

⁴³ *Ramstedt G.J. Nordmongolische Volksdichtung.* Bearbeitet, übersetzt und herausgegeben von H. Halén. Bd. I–II. Helsinki, 1973–1974 (MSFOu. Vol. 153, 156). Bd. I. S. 17–18.

оказывается «подобна (размером?) пауку»⁴⁴ — вероятно, не случайное сравнение, учитывая, что облик паука связан с представлениями об оборотничестве (ср. восемь небесных фей, превращенных в пауков, в ойратском эпосе⁴⁵), а также о «душах» чудовища, хранительницей которых обычно и является демоническая женщина.

Истребление женщин мангасова семейства, даже не проявляющих враждебности по отношению к герою, неизбежно должно совершиться: пока живы эти хранительницы «внешних душ» демона, матери его еще не рожденного потомства, он не уничтожен окончательно. «Пока не умрет, не пропадет их мать, черная баба-чудище, этих мангасов совсем невозможно прикончить; они опять встанут», — говорит вещий конь богатырю⁴⁶. Следовательно, ведьма для своего племени является еще и потенциальной воскресительницей, подобно сестре, невесте, жене или матери героя в «человеческом» мире, что прямо связано с ее материнскими функциями. Упомянутая черная баба-чудище (*awpʃo хар емё* — букв. 'огромная черная женщина') представляет собой еще одну модификацию женского демона: она «сама собой произошла» в давние времена из пены ядовитого желтого моря, убивающего на расстоянии суточного пути, а рожденные ею семьдесят пять лягушат стали семьюдесятью пятью черными мангасами⁴⁷. «Самовозникновение» персонажа — мотив, встречающийся в шаманской мифологии⁴⁸ и в буддий-

⁴⁴ Понпе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 94.

⁴⁵ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 490.

⁴⁶ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 488; Владимирцов Б.Я. Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия) // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. С. 298–299.

⁴⁷ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 488; Он же. Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия). С. 298–299.

⁴⁸ Heissig W. Ein Innermongolisches Gebet zum Ewigen Himmel // ZAS. Bd. VIII (1974). S. 527; Heissig W. Geser Rëdzia-wu. Dominik Schröders nachgelassene Monguor (Tujen) — Version des Geser-Epos aus Amdo, in Facsimilia und mit der Einleitung herausgegeben von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980 (AF. Bd. LXX). S. 27.

ских текстах⁴⁹, откуда он, очевидно, и берет свое начало. «Рождение из пены» прямо напоминает Афродиту в наиболее древнем аспекте данного образа, близкого к своим малоазиатским истокам, — мрачной хтонической богини-матери, возникшей в древние времена⁵⁰; ее появление внушает ужас еще у Гомера⁵¹. Что же касается ядовитого желтого моря, то оно сопоставимо с демоническим трехцветным морем в Гесериаде, преследующим героя после убийства им черного быка — мангасова гения-хранителя⁵². Таким образом, демонический персонаж выступает как прямое порождение демонического мира, точнее его части, — это характерная черта эпической мифологии.

3.

В восточнохалхаской и удзумчинской традициях представлен и другой тип демонической женщины — дочь мангаса с глазом на темени и лицом вороненка⁵³; связанная с ней сюжетная ситуация, как и некоторые черты (орнито- и зооморфные), сближает ее с соответствующим персонажем якутского олонхо⁵⁴. Единственный глаз на темени также является довольно постоянным признаком, однако в отличие от тюркского фольклора, где данный признак часто характеризует самого эпического демона (огузский Депегёз, якутские абааһы), в монгольских традициях он скорее встречается у персонажей женского пола, включая духов

⁴⁹ *Огнева Е.Д.* Тибетский средневековый трактат по теории изобразительного искусства. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1979. С. 78–79.

⁵⁰ *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. С. 64–65.

⁵¹ *Лосев А.Ф.* Афродита // Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I–II. М.: Советская энциклопедия, 1987–1988. Т. I. С. 133.

⁵² Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toγūji orosiba [I]. P. 162–163.

⁵³ *Амстердамская Л.А.* Восточно-халхаские народные сказки. Текст и перевод. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 16, 45; *Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. С. 264, 275–276.

⁵⁴ *Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. С. 74–75.

актуальной мифологии: ада у бурят, губящая новорожденных⁵⁵, «половиннотелая» ведьма алмас у ордосцев⁵⁶ и даже хозяйка огня, также имеющая глаз на темени⁵⁷. Для чудовища мужского пола он в целом менее характерен, хотя встречаются исключения, например одноглазый мус-людоед в калмыцком «Джангаре»⁵⁸ или демон Гал Дулмэ с глазом на макушке в унгинской версии «Абай Гэсэра»⁵⁹.

Характерной чертой ведьмы данного типа является ее повышенная подвижность, чем она отличается не только от демонической старухи, которую герой чаще видит сидящей (у очага, в травяном шалаше и т.д.), но и от самого мангаса, представляющегося существом скорее неуклюжим. Прибегает к героям и убегает от них одноглазая дочка мангаса в эпосе об Аджик Тэнэк-баторе⁶⁰; «быстро-быстро бегающей вокруг» описывается ведьма Хунгэн Дугур в эпосе о Шилэн (Хилэн) Галдзу-баторе⁶¹; бежит, направляясь к демоническому ламе, дочь мангаса Гилбан Шар в сказании о Гесере, причем бег ее описывается как космический катаклизм: рушатся скалы, реки выходят из берегов и т.д.⁶²

⁵⁵ Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. С. 273–283; Хангалов М.Н. Шаманские легенды // Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1960. Т. III. С. 44.

⁵⁶ Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. С. 256–257; Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 351.

⁵⁷ Poppe N. Zum Feuerkultus bei den Mongolen // AM. Vol. II. Fasc. 1 (1925). S. 135.

⁵⁸ Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен) / Сост. А.Ш. Кичиков. Т. I–II. М., 1978. Т. II. С. 189.

⁵⁹ Абай Гэсэр / Вступ. ст., подгот. текста, пер. и коммент. А.И. Уланова. Улан-Удэ, 1960. С. 27.

⁶⁰ Амстердамская Л.А. Восточно-халхаские народные сказки. С. 45; Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 264, 275.

⁶¹ Цэрэнсодном Д. Шилэн Галдзу Баатар хүү гэдэг тууль // Цог. 1959, № 4. С. 111; Poppe N. Die mongolische Heldensage Khilen Galdzu // ZAS. Bd. VI (1972). S. 258.

⁶² Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 225–226, 245–246.

Подчеркнем, что все эти примеры относятся к восточным и юго-восточным традициям (восточнохалхаской, удзумчинской, даригангаской, хорчинской), где нечто подобное может говориться и о самом мангасе. Он рыщет вне своего жилища⁶³, это является его обычным состоянием и соотносится с эпитетами «зверский», «хищный». С идеей кругообразного движения, в своей основе, очевидно, неосмысленного и хаотического, семантически сопоставим его эпитет «бестолковый» (*эргүү*), тем же словом (*эргүү*; от глагола *эргэх* 'кружиться, вертеться') называется и заболевание скота (вертячка, веретеница), при котором животные начинают двигаться беспорядочными кругами.

Подобные мотивы характерны далеко не только для эпической мифологии. Постоянное хаотическое блуждание — вне дома, в необжитом пространстве, на дорогах, ночью — есть основное проявление активности злых духов, привидений, бесов, в том числе — в монгольских народных поверьях (ада, албины и др.)⁶⁴. Сюда же относится способность «всякого рода “нечисти” передвигаться только бегом и совместно, нередко сцепившись в цепочки»⁶⁵; массовыми являются и дьявольские пляски — неразрывная бесовская связь в цепочке, хороводе, веренице⁶⁶. Все это «броуновское движение» слабо различимых частей в однородной массе «кишащей слитности», которая состоит «из кажущихся абсолютно тождественными единиц, носителей одного имени»⁶⁷, — несомненные проявления inferнального хаоса, который через своих демонических агентов прорывается в организованный космос дневного

⁶³ Там же. С. 182, 199.

⁶⁴ Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Банзаров Д. Собр. соч. М.: Наука, 1955. С. 81, 84.

⁶⁵ Морозов И.А. Очерки истории и теории русского «деревенского маскарада» // Живая старина. 1996, № 1. С. 57.

⁶⁶ Айдачич Д. Каковы пляски дьявольские? // Живая старина. 1998, № 1. С. 13–14.

⁶⁷ Пеньковский А.Б. О семантической категории «чуждости» в русском языке // Проблемы структурной лингвистики 1985–1987 / Отв. ред. В.П. Григорьев. М.: Наука, 1989. С. 58.

человеческого бытия⁶⁸. Иногда и термины, обозначающие нечистую силу, связаны с глаголами движения, сопутствия и др. — так, у калмыков термин *гүүц* ('беганье') специально применим к нечистой силе, активность которой проявляется в «запретные (или несчастные) дни» (*гүүц өдр*), чреватые встречаей со злыми духами и опасные для путешествий⁶⁹.

Надо заметить, что эпические чудовища мужского и женского пола, четко разграниченные, например, в бурятском фольклоре, в традициях Внутренней Монголии также несколько сближаются, утрачивая противопоставленность своих дифференциальных признаков и объединяясь в категории этой относительно слабо различимой «нечисти».

4.

Одним из отличительных признаков мангаса является множество голов, количество которых бывает различным⁷⁰. Иногда в эпосе чудовища разнятся именно количеством голов (12, 15, 25, 35, 45, 60, 70, 90, 95, 108 и т.д.), наличие же только одной головы специально подчеркивается⁷¹. Эти головы, как правило, не равнозначны, среди

⁶⁸ Вообще, в отличие от «верхнего уровня» религиозно-мифологической системы, для «низшей» мифологии характерно отсутствие стройной картины относящихся к ней областей потустороннего мира. См. подробнее: *Неклюдов С.Ю.* Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // *Восточная демонология. От народных верований к литературе* / Отв. ред. Н.И. Никулин, А.Р. Садокова. М.: Наследие, 1998. С. 6–43.

⁶⁹ *Душан У.* Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // *Этнографический сборник*, 1. Элиста, 1976. С. 79–80; *Ramstedt G.-J.* *Kalmückisches Wörterbuch*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1935 (LSFU. Т. III). S. 140; *Калмыцко-русский словарь* / Под ред. Б.Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. С. 150.

⁷⁰ *Poppe N.* Zur Hyperbel in der epischen Dichtung der Mongolen // *ZDMG*. Bd. CXII (1962). S. 108–109; *Lörincz L.* Die Mangus-Schilderung in der mongolischen Volksliteratur. S. 329–330; *Taube E.* Folkloristischer und sachlicher Gehalt mongolischer Märchenstoffe. Inauguraldissertation. Lpz., [1964]. S. 138–140.

⁷¹ *Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. С. 186, 203.

них выделяется одна — «главная», «большая», жизненно важная, а остальные являются «второстепенными», «дополнительными», их потеря (например, когда герой срывает их во время сна чудовища или незаметно похищает) оказывается для мангаса нечувствительной⁷². Это происходит, поскольку лишь одна из множества голов заключает в себе «жизненную силу», или, что для эпического сюжета практически равнозначно, «душу» чудовища. Яркий пример — в бурятском эпосе «Алтай Шагай» (ольхонская версия): душа мангадхая, заключенная в тринадцати перепелках, хранится в двух ящиках (бумажном и железном — один в другом), скрытых в средней из семидесяти семи голов демона⁷³. Здесь мотив «главной головы» слит с мотивом «внешней души», которая обычно находится отдельно, в удаленном и труднодоступном месте; часто ее оберегает демоническая старуха — мать или бабка чудовища. Вообще же мотивы «внешней души» и души, скрытой в какой-либо одной части тела демона, альтернативно разрабатывают тему «условной неуязвимости» противника героя, что в значительной степени определяет и «шаманский» характер поединка с ним.

В других случаях речь может идти не о голове, а о глазе. Так, «жизнь» и «душа» чудовища Гал Дулмэ, имеющего сто тысяч глаз на спине, сорок тысяч глаз на груди и звездно-белый глаз на макушке, находятся в зрачке этого глаза. «Воткнись-занозись!» — заговаривает Заса-мэргэн стрелу, целясь в него⁷⁴; совершенно так же несколько раньше заговаривает свою стрелу сам Гесер, целясь в зрачок правого глаза Абарга Сэсэна⁷⁵. В данном контексте становится ясен магический смысл тех эпизодов монгольской книжной Гесериады, когда герой, обернувшись ястребом, вырывает у мангаса левый глаз (еще до поединка с ним) или когда демонический лама Цористон выпускает из левой ноздри пчелу и посылает ее выколоть малолетнему Гесеру глаз⁷⁶. Последний

⁷² Там же. С. 107, 159–160, 265–266, 276–277.

⁷³ Богданов А.К. Былины (АВ ИВ РАН. Р. I, оп. 3, № 41, л. 5).

⁷⁴ Абай Гэсэр. С. 27, 192.

⁷⁵ Там же. С. 107.

⁷⁶ Arban jüg-ün eјen Geser qayan-u toyuјi orosiba [I]. Р. 150, 54–55.

пример интересен еще и тем, что пчела, вылетающая из ноздри, сама есть воплощение души; когда Гесер ловит ее и сжимает в кулаке, лама падает без чувств. Таким образом, речь идет о «шаманской» схватке, цель которой — душа врага.

Если поединок с чудовищем не сводится к простому единоборству («силой плеч» или «силой оружия»), которое в этом случае не отличается от битвы двух богатырей и для демоноборческой тематики не столь специфично, то он предполагает использование особых магических приемов, в свою очередь вполне возможных и в обычной богатырской схватке, что, впрочем, уже является указанием на сверхъестественные силы и качества противников, причем все подобные приемы имеют своей целью уничтожение души врага.

Анимистические образы эпической мифологии базируются на представлениях о наличии у человека, как и любого другого существа, нескольких душ: во-первых, всегда находящейся в теле, во-вторых, покидающей тело во время сна, и в-третьих, всегда обитающей вне тела человека⁷⁷. Соответственно этому в одном случае основной мишенью для богатыря, сражающегося с мангасом, будет та точка его тела, которая представляет собой средоточие души и его уязвимое место (в приводимых выше примерах — «главная голова» чудовища, один из его десятков тысяч глаз и т.д.; вообще единственный глаз есть форма «условной неуязвимости»⁷⁸). В другом случае необходимо уничтожить душу, иногда покидающую тело (например, в четвертой главе Гесериады душа мангаса во время его сна выходит из ноздрей в виде двух золотых рыбок⁷⁹), причем сделать это надо

⁷⁷ Хангалов М.Н. Шаманские легенды. С. 45; *Rintschen B.* Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen // *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients.* Bd. V. Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker. Protokollband der XII. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin. Hrsg. von G. Hazai, P. Zieme. Berlin, 1974. S. 497–498.

⁷⁸ Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. С. 597.

⁷⁹ Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toγujı orosiba [I]. P. 167.

еще до поединка, иначе победить демона вообще будет невозможно. И, наконец, в третьем случае надо истребить «внешнюю душу», существующую отдельно от тела; обычно это происходит уже после продолжительного единоборства, не приводящего к чьей-либо победе из-за равенства сил противников или их физической неуязвимости. Впрочем, достаточно часто уничтожением «внешних душ» врага (а их бывает несколько) богатырь занимается еще до поединка, чтобы ослабить демона, — так происходит, например, в уже упомянутой четвертой главе Гесериады.

Промежуточное положение между первым и вторым случаями занимает характерный для ойратских традиций мотив, согласно которому душа мангаса в облике двух змей (золотой и серебряной) показывается из ноздрей его коня⁸⁰; отмечу, что, по распространенным поверьям, душа в момент смерти покидает тело именно через ноздри, иногда ее местоположением считается нос⁸¹. Столь же промежуточный характер имеет размещение души (по форме — «внешней»: тринадцать перепелок в двух ящиках) в центральной голове мангаса (бурятский эпос) или — в ойратском эпосе — в медноголовом железнокрылом вороне, который вылетает из разрубленной груди матери мангаса, демонической старухи-шаманки, и затем, спасаясь, последовательно принимает облик рыб, сурка, а герой преследует ее, превращаясь соответственно в беркута, в большую черную рыбу и в хорька⁸². Подобная погоня за ускользящей душой врага есть почти непременная часть шаманского поединка, в котором, как уже упоминалось, речь идет обычно о скрытой в потаенном месте «внешней

⁸⁰ *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос. С. 384–385; *Санжеев Г.Д.* Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 70; *Он же.* Кызыльская рукопись монгольской эпической повести «Хан-Харангуй» // Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика / Отв. ред. Г.Д. Санжеев, Р.А. Аганин. М.: ИВЛ, 1960. С. 342–343.

⁸¹ *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 91.

⁸² *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос. С. 385.

душе». В теле же демона — как женского, так и мужского пола, — в одном из его больших пальцев⁸³, в одном из его девяноста пяти желудков⁸⁴, часто обнаруживается неуязвимый железный младенец, сочетающий в себе признаки нерожденного потомства врага и некоей его неистребимой «внутренней силы». Впрочем, и описанная чудесная погоня совсем не обязательно бывает «преследованием души», она может быть и просто частью богатырского поединка.

Наиболее частыми воплощениями души являются птица и рыба (~ змея), универсальные космические символы верха и низа: спасающаяся от преследования душа улетает в обличье птицы в небо и уходит в глубину моря в обличье рыбы. С этим соблазнительно сопоставить трафаретное описание убийства врага, согласно которому победитель одну душу (или одни души) возвращает царю преисподней Эрлик-хану, а другую (или другие) — небесному богу (бурхану)⁸⁵, «дурную» душу — в ад, а «хорошую» — на небо; вариант той же формулы: голову — в жертву девяноста девяти верхним тэнгриям, а сердце — семидесяти семи нижним царям драконов⁸⁶. С другой стороны, нельзя не усмотреть аналогию между двумя золотыми рыбами — воплощениями души и двумя золотыми рыбами в арсенале буддийской символики.

Вероятно, с той же дихотомией верха и низа связано размещение «золотого зерна души» мангадхя⁸⁷ сначала в перо птицы Ханхан Хэрдиг (т.е. Гаруди), гнездо которой находится на осине, растущей на вершине высокой горы, а затем в желудке гигантской черной

⁸³ Образцы монгольской народной литературы. Вып. 1. Халхаское наречие / Ред. Ц.Ж. Жамцарано, А.Д. Руднев. СПб.: Типогр. В.Ф. Киришаума, 1908. С. CCLXIV.

⁸⁴ *Poppe N. Mongolische Volksdichtung. Sprüch, Lieder, Märchen und Heldensagen. Khalkha-mongolische Texte mit Übersetzung und Anmerkungen.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. VII. S. 262–263.

⁸⁵ Например: *Heissig W. Mongolische Epen VIII.* S. 98–99.

⁸⁶ *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос. С. 515.

⁸⁷ Еренсей. Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хоимонова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. С. 131, 139.

лягушки, живущей в желтом озере; или помещение другой души того же чудовища, имеющей вид тринадцати перепелок, в золото-серебряный ларец, который находится в серебряном сундуке, в желтом молочном море, под охраной его одноглазой бабки, в то время как душа героя спрятана на западном небе, у семи небесных кузнецов⁸⁸. В последнем случае шаманский поединок разворачивается так: не осилив друг друга, богатырь и чудовище договариваются о своего рода «американской дуэли» — о состязании во взаимном «поиске душ»: выяснив местонахождение души врага, каждый отправляется за ней, приняв облик своего противника, однако хитрость демона оказывается своевременно раскрытой, и его низвергают с небес на землю, а герою удается обмануть и уничтожить хранительницу души мангадхая, после чего следует описанная выше чудесная погоня за душой, ускользающей в виде перепелок (просяных зерен, красных косуль, рыб, голубых перепелок)⁸⁹. Подобные эпизоды характерны для бурятского эпоса.

Помимо птицы и рыбы (~ змеи) ипостасью или вместилищем души демона может выступать целый ряд других животных, прежде всего олень (марал), косуля, коза, баран и т.д., что, видимо, прямо связано с мотивом «убегания души». Обратим внимание, что облик гигантского марала принимает старшая сестра мангаса, хранительница его «внешней души», в четвертой и шестой главах книжной Гесериады⁹⁰. Другая душа мангаса, имеющая вид медной иглы, хранится в золотом ларце, который находится в брюхе среднего из трех маралов; герой пускает в этого марала стрелу⁹¹ — здесь отразился мифологический мотив небесной охоты Хухэдэй-мэргэна за тремя маралами из этиологического сюжета о происхождении созвездия Орион⁹². Связь души с золотом

⁸⁸ Там же. С. 139, 143.

⁸⁹ Там же. С. 139–145.

⁹⁰ Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toγuǰi orosiba [I]. P. 165–302.

⁹¹ Ibid. P. 165.

⁹² Неклюдов С.Ю. Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения

(в большинстве приводимых выше примеров; ср. еще в «дополнительных» главах Гесериады: душа мангаса в золотом ларце, душа демонического Начин-хана — золотая змея⁹³) объясняется одним из символических значений данного металла, а именно передачей с его помощью идеи «самой сути», квинтэссенции⁹⁴.

Баргутский эпос «Престольный Мэргэн-хан» дает следующие ипостаси души мангаса: паук, козел, тигр, баран, змея, жеребец, лев, бык⁹⁵. Находятся они на западе, северо-западе, севере, северо-востоке, востоке и т.д., что свидетельствует об их синтезе с образами хранителей стран света, символами которых выступают, в частности, лев, дракон, тигр; в упомянутом эпосе наблюдается даже частичное совпадение с этой системой (лев — восток), но и частичное расхождение (дракон — не запад, как ожидалось бы, а север). Интерпретация же хранителей стран света как демонических существ соответствует архаическому миропониманию и является вполне естественной: вспомним демона Севера в тибетской Гесериаде и вообще демонических правителей «окраин», противопоставленных Гесеру как правителю «центра»⁹⁶. Данное соображение относительно душ чудовища в баргутском эпосе подтверждается тем, что помимо образов, которые «укладываются» в предложенные ранее объяснения, среди них присутствуют и такие, которые в других случаях бывают просто воплощениями различных демонических персонажей. Так, лев и тигр в качестве чудовищ, по пути побеждаемых героем,

литератур Дальнего Востока. Тезисы докладов девятой научной конференции, Ленинград, 1980. Ч. 1. М.: Наука, 1980. С. 145–155.

⁹³ Понне Н.Н. О некоторых новых главах «Гесер Хана» // ВЗ. Т. I (1927). С. 195, 200.

⁹⁴ Неклюдов С.Ю. Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: символика золота // *Etnografia Polska*. Т. XXIV (1980). С. 85.

⁹⁵ Veit V. Siregetü-yin Mergen Qayan, ein Epos aus der Inneren Mongolei // *ZAS*. Bd. VI (1972). S. 56–61.

⁹⁶ Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris: Presses Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises. Vol. XIII). P. 245–248.

встречаются в халхаском эпосе «Хувэй Буйдар-хуу»⁹⁷, а гигантского дикого быка как одно из воплощений мангаса убивает Гесер в главе IV книжноэпического памятника⁹⁸. Ордосский эпос «Гал Мундур-хан» упоминает такие воплощения демона: черно-пестрый мул, стальной паук и пестрая, красно-желтая гадательная нить⁹⁹. Нить вообще устойчиво ассоциируется с душой¹⁰⁰ (ср.: «Хоть с шелковую ниточку нам наши души оставьте!»¹⁰¹), паук — тоже. В одних областях Монголии избегают убивать пауков, так как они могут оказаться чьи-либо душами, в других, напротив, считается, что в паука небесный бог старается ударить молнией (т.е. он является демоническим существом). Напомню, что облик восьми пауков имеют околдованные и плененные мангасами небесные феи в ойратском эпосе «Кигийн Кийтюн Кэкэ Тэмюр Зэвэ», причем герой сначала принимает их за души мангасов¹⁰². В калмыцком эпосе красавица, чтобы помочь герою, оборачивается пауком, герой же принимает обличье змеи¹⁰³; обратим внимание, что оба воплощения являются и возможными ипостасями души. В четвертой главе книжной Гесериады два гигантских паука, воплощение мангаса, охраняют дверь его юрты; Гесер убивает их и подменяет своими собственными воплощениями, имеющими тот же вид¹⁰⁴. Показательно, что в восходящей к данному сюжету восточномонгольской былине эти пауки интерпретируются как одна из душ мангаса¹⁰⁵.

Таким образом, можно констатировать, что под воздействием ламаистских представлений мотив «внешней

⁹⁷ Монгол ардын баатарлаг туульс. Эмхтгэгч Г. Ринчинсамбуу. Улаанбаатар, 1960 (SF. Т. I. Fasc. 7). С. 38.

⁹⁸ Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u тоуцји оросiba [I]. P. 137, 139. Heissig W. Mongolische Epen VIII. S. 50–51.

¹⁰⁰ Неклюдов С.Ю. Темы и вариации. М.: Индрик, 2016. С. 219–227.

¹⁰¹ Абай Гэсэр. С. 149.

¹⁰² Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 490.

¹⁰³ Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен) / Сост. А.Ш. Кичиков. Т. I–II. М., 1978. Т. II. С. 5–25.

¹⁰⁴ Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u тоуцји оросiba [I]. P. 154.

¹⁰⁵ Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 105, 157.

души» усложняется, множественность ее форм ассоциируется с множеством хубилганов — «манifestаций», воплощений, оборотней демона (как, впрочем, и самого героя)¹⁰⁶. «Внешняя душа» чудовища становится практически неотличима от его ипостасей, которые могут быть весьма различными. В книжной Гесериаде двенадцатоголовой мангас имеет следующих хубилганов: гигантского буйвола; чертову (*albintu*) речку; две смыкающиеся скалы; колышущееся дерево, рубящее мечами; два огромных паука. Кроме того, в числе хубилганов демона упомянуты: его гений-хранитель — черный бык, который постоянно борется с белым — гением-хранителем Гесера; две золотые рыбы, выходящие из ноздрей во время сна; средний из трех маралов, внутри которого в золотом ларце находится медная игла — «внешняя душа» мангаса; его старшая сестра, хранительница другой его души — огромного паука; три его младшие сестры, живущие на вершинах девяти красных деревьев; его старший брат — демонический лама, его сын и его мать-якшаска. Показательно, что четыре хубилгана этого чудовища локализируются в четырех странах света (черный бык — юг, три сестры — север, три марала — восток, старшая сестра — запад)¹⁰⁷, — вспомним сказанное выше о демонизме «окраин» и их обитателей!

Итак, в качестве воплощений чудовища в эпосе перечислены все его души и его гений-хранитель, причем фигура гения-хранителя практически тождественна той душе, которая всегда пребывает вне тела¹⁰⁸; в их числе названы также все чудесные препятствия на пути к мангасу и, наконец, все его родственники. Эти персонажи, на первый взгляд вполне самостоятельные, заключают в себе части существа мангаса: уничтожение каждого из них ослабляет его, делает больным.

¹⁰⁶ Неклюдов С.Ю. Оборотничество: «природа вещей», объем понятия, региональные версии // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 5 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: Индрик, 2016. С. 26–28.

¹⁰⁷ Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toγujı orosiba [I]. P. 137–142, 154, 166–167.

¹⁰⁸ Хангалов М.Н. Шаманские легенды. С. 44–45.

Старшего брата, мать и сына чудовища Гесер убивает уже после победы над ним самим; это необходимо, поскольку они вновь станут воплощаться в его облике и, таким образом, он не будет окончательно уничтожен.

С другой стороны, множественность воплощений может пониматься и как оборотничество. Показательна, в частности, такая деталь: в восточномонгольском сказании о Гесере герой подменяет чудодейственное питье мангаса снадобьем, отведав которое демон должен обрести «первоначальное состояние»¹⁰⁹, откуда следует, что он постоянно пребывает в каком-то измененном, неисконном облике. Здесь мангас максимально сближается с оборотнем-шулмасом (кстати, в этом месте он и назван словом *шолом*).

Весьма интересно упоминание в качестве воплощений (= душ) демона путевых препятствий, которые, следовательно, являются «передовыми заставами» демонического мира, охраняющими его рубежи и подступы к его центру. Следует обратить внимание на то, что обычный тип «путевого вредителя» — демоническая женщина, встреченная богатырем и пытающаяся убить его, — практически совпадает с одним из типов «хранительницы души» мангаса, и в этом смысле между преградой, которую демонический мир выставляет, оберегая себя от вторжения, и его «жизненным центром», самым уязвимым местом — потаенной, тщательно скрываемой душой его хозяина, как ни парадоксально, нет четкой границы, они принципиально не противопоставлены друг другу.

Характерны формы, в которые облечены эти путевые препятствия: река, гора, дерево, символически описывающие структуру космического универсума. Манифестацией чудовища оказывается, таким образом, сам демонический мир, и этот вывод полностью подтверждается материалами монгольского эпоса.

¹⁰⁹ Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 107, 159.

3. МОРФОЛОГИЯ И СЕМАНТИКА ЭПИЧЕСКОГО ЗАЧИНА

1.

Зачин является одним из важнейших элементов эпического текста, причем он почти всегда обладает значительной композиционно-тематической автономностью и достаточно легко может быть отделен от остального сюжетного корпуса произведения. Во-первых, он содержит сведения, как бы факультативные по отношению к основному содержанию эпоса, хотя подчас и весьма обильные. Во-вторых, здесь — по сравнению с остальным текстом — господствуют статические описания, имеющие своей целью представление героя и хронотопа последующих событий (в такой почти не нарушаемой последовательности: время — пространство — герой), причем «динамическая составляющая» практически сводится к глаголам с семантикой 'возникновения' и 'становления', не имеющей финализации в последующем повествовании.

Когда мир нашей кальпы
Едва начинался,
Когда исполненная блаженства гора Сумеру
Была холмом,
Когда сандаловое дерево Галбиррагша¹
Было кустом,
Когда река Ганг
Была ручьем²,

¹ *Кальпаврикша* (монг. Галбиррагша) — мировое дерево буддийской мифологии, исполняющее желания и существующее в течение всей кальпы; используется для разработки космологической и эсхатологической тем. О его эпитете «сандаловое» в фольклоре монгольских народов см.: *Kara G. Chants d'un barde mongol*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. P. 103, 302.

² Ср. эти строки с адыгской «старинной нартской песней»: «Когда этот мир еще не заквасился, / Когда земля старая черная еще только-только заквасилась [затвердела], / Когда небо

Когда Шакьямуни, будда [нашей] кальпы,
 Был банди-послушником,
 Когда огненно-красное солнце
 Было звездой,
 От небесного Хормусты-тенгрия
 Великий, могучий
 Десяти стран [света владыка]
 Гесер-богдо
 На золотую землю спустился,
 В материнском чреве шевельнулся,
 Владыкой мира стал⁵.

Когда еще только всходило солнце,
 Когда еще только распускались листья,
 Когда еще только всходила луна,
 Когда еще только распространялось вероучение,
 Когда в колыбели был Дайван-хан,
 Когда банди-послушником был
 Далай-лама,
 Когда гора Сумеру была холмом,
 Когда молочный океан был лужей...
 Звезда еще только всходила, говорят,
 Людей в мире сансары было лишь несколько, говорят...⁴

Обратим внимание на то, что здесь в весьма выразительных формах обнаруживается синтез архаической космогонии шаманского типа и космогонии буддийской, вообще характерный для монгольского фольклора. В более развернутых (и поэтически особенно изоощренных) зачинах ойратского эпоса это «время первотворения» описывается следующим образом:

возделывали сетями, / Когда землю утаптывали овцами, / Когда через старый [могучий] Индыл [Волгу] люди [могли бы] перешагнуть, / [Когда огромный Бештау был размером с кочку...]» (Фольклор адыгов Турции / Сост. Р.Б. Унарокова. Майкоп, 2004 (на адыг. яз.). С. 100). Пер. М.М. Паштовой.

⁵ Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982. С. 77, 129 (джарутская традиция).

⁴ Там же. С. 282–283 (чахарская традиция).

Когда море Бум (Сто тысяч) было лужицей,
а седой аргали (архар, горный баран) был теленком,
когда впервые пал луч желтого солнышка,
когда стала расти вера тысячи будд этой калпы,
когда жители этого подсолнечного мира только что на-
чали расти-множиться,
когда стала распространяться вера Шакьямуни...
когда гора Сумеру была малым перевалом,
когда великое Молочное море было лужицей,
в то время, когда семьдесят семь царей нижней стороны
были малыми детьми,
когда Дара-еке (Матушка-Тара) была богинькой,
а Далай-лама был послушником,
в то время, когда царь тридцати трех небожителей, Хор-
муста, вступил в трехлетний возраст...⁵

Переход от описательной статике к сюжетной динамике может служить сигналом окончания зачина. В большом количестве случаев это будет представление героя; впрочем, иногда оно оказывается расположенным не в конце, а где-то в середине зачина, и в этом случае маркером перехода к сюжетной части оказывается, скажем, появление врага или первой информации о нем.

Здесь можно усмотреть наглядную иллюстрацию процедуры установления актантов, времени и пространства (акториализации, темпорализации, специализации), согласно генеративной семантике А. Греймаса⁶. Сообщаемые в зачине сведения следует расценивать как манифестацию универсалий базовой семантики, полнота которой достигается за счет избыточности исходных репрезентаций их инвентаря. Тогда понятно,

⁵ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 493 («Эгиль-мэргэн»). Другие примеры эпических зачинов монголов, ойратов, бурят см. в *Приложении (табл. I–III)*.

⁶ Греймас А.Ж., Курте Ж. Семиотика. Объяснительный словарь теории языка // Семиотика / Сост., вступ. ст. и ред. Ю.С. Степанова. М.: Радуга, 1983. С. 518–526.

почему сама традиция в одних случаях бывает склонна уделять столь большое внимание этой сюжетно незначимой части, а в других — подвергать ее столь же основательной редукции, ограничиваясь минимумом сведений, очевидно, с какой-то точки зрения самым необходимым.

Действительно, размеры эпических зачинов, как и объемы самих произведений, в разных монгольских традициях различаются весьма существенно, см. количественные данные по 16 фольклорным текстам бурят, ойратов и халхасцев (*Приложение 1, табл. IV*). Приведенные цифры подтверждают давно известные наблюдения: среди эпосов монгольских народов наибольший объем — у бурятских (конкретно у западнобурятских), примерно от 5 до 10 тыс. строк; далее следуют ойратские (и близкие к ним калмыцкие) — примерно 2–3 тыс. строк; наконец, наименьшими являются монгольские (и собственно халхаские, и относящиеся к традициям Внутренней Монголии), размеры которых обычно составляют несколько сотен строк и редко превышают тысячу (*Приложение табл. V–VI*)⁷. Разумеется, это только выборочные данные, при привлечении большего материала (а общее количество записанных эпических текстов чрезвычайно велико) «разброс» между максимальными и минимальными величинами неминуемо увеличится. Однако и приведенные сведения вполне показательны для понимания общей картины.

Необходимы, кроме того, некоторые оговорки. Прежде всего, здесь (и в дальнейшем при рассмотрении эпических зачинов) не привлекался материал бурятских версий эпоса о Гесере. Во-первых, его объем, вообще-то не очень выходящий за пределы «обычного» (10520 стк. эхирит-булагатской версии Жамцарано и 12535 стк. унгинской версии Мадасона) может

⁷ В качестве сравнения: объем эпических сказаний у тувинцев Китая составляет примерно от 400 до 900 строк (*Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. Дисс. ... докт. филол. наук. Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 2017. С. 94*).

быть удвоен (до 22074 стк. эхирит-булагатской версии Жамцарано) за счет циклизующих процессов, вовлекающих в состав эпопеи «генеалогические продолжения» — повествования о сыновьях героя Ошор Богдо и Хурин Алтае; сходные процессы наблюдаются в «биографических продолжениях» монгольской книжной Гесериады, сильно превышающих по своему объему «основной» корпус, включающий семь или девять глав⁸. Во-вторых, обстоятельный зачин устных бурятских версий (своего рода «небесный пролог»; 389 стк. эхирит-булагатской, 667 или даже 1004 стк. унгинской) по своей структуре и семантике является образованием, уникальным для монгольских эпических традиций, — со своим особым сюжетом, который должен рассматриваться отдельно.

Далее, надо иметь в виду, что в таблице представлены материалы разного времени: второй половины XIX в. (ранние записи «Джангара»), начала XX в. (записи Жамцарано и Владимирцова), середины XX в. (большая часть монгольских текстов). В принципе, за этот почти столетний период происходило угасание эпических традиций⁹, выражающееся помимо всего прочего и в сокращении объемов эпоса. Тем не менее для общей характеристики выявляемых соотношений этими изменениями можно и пренебречь. Как показывают разновременные фиксации одной традиции (или группы близких традиций), их разрушение не может радикально изменить объем произведений, являющийся одним из их важнейших жанровых показателей (разве что только может увеличить «разброс» между его максимумом и минимумом). Наконец, противоречивы и сами модернизирующие тенденции; так, есть основания полагать, что по крайней мере некоторые из «больших» текстов в составе традиций,

⁸ См. ниже, с. 287–294.

⁹ *Poppe N. Zum khalkhamongolischen Heldenepos // AM. T. V (1928). S. 183–186; Бамбаев Б.Б. Отчет о командировке в Монголию летом 1926 года // Предварительный отчет лингвистической экспедиции в Северную Монголию за 1926 год. Л., 1929 (МКИ. Вып. 4). С. 39.*

характеризующихся «малыми» эпическими формами, возникают вследствие позднейших процессов¹⁰. Это может относиться и к халхаскому «Алтан Гургалдаю» (1729 стк.), и к восточномонгольскому «Престольному-мудрому государю» (1370 стк.).

Картина меняется, когда мы переходим к объемам эпических зачинов (см. Приложение 1, табл. V; в двух случаях учитываются несколько разные критерии сегментации текста: до выезда героя из дома и до появления врага). Безусловно «лидируют» — с большим отрывом — не бурятские, а ойрат-калмыцкие традиции, в которых зачины подчас достигают 1000 стк., причем речь идет не только о старейших записях («Джангар»), но и об относительно недавно зафиксированных ойратских текстах Западной Монголии. Таким образом, зачины в ойрат-калмыцком фольклоре по своему объему могут сильно превышать целые эпические произведения монгольской традиции. Что же касается соотношения объемов зачина и всего текста в целом (Приложение 1, табл. VI), то здесь колебания весьма значительны: от половины до 1/40, при этом «доля» зачина в общем корпусе текста как раз минимальна у бурятских традиций. В редких случаях она бывает невелика и в ойрат-калмыцком, и в монгольском эпосе, но обычным соотношением надо, вероятно, считать 1/2 — 1/5.

О чем это свидетельствует? Если вспомнить, что бурятский (западнобурятский, особенно эхиритбулагатский) эпос наиболее архаичен в фольклоре монгольских народов, крайнюю позицию по отношению к которым занимают, с одной стороны, собственно монгольские (халхаские и восточномонгольские) традиции, а с другой — калмыцкий «Джангар», то мы должны прийти к выводу, что особенно разработанный и пространственный зачин есть продукт относительно позднего поэтического развития. Это, впрочем, относится именно к данному материалу, и дело скорее

¹⁰ Неклюдов С.Ю. Мифо-эпический синтез в монгольском фольклоре (восточномонгольское «Сказание о кальпе») // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении / Отв. ред. Н.Р. Лидова, Н.И. Никулин. М.: Наследие, 1999. С. 193.

всего не в региональной специфике, а в той достаточно архаической формации эпоса, которая представлена у монгольских народов. Напомню, что это — «догосударственный» эпос, в образовании которого не участвует историческое предание и вообще не присутствуют элементы «исторических воспоминаний», а картина мира строится исключительно на мифологической основе. Соответственно, зачин в том или ином виде обязательно включает формулу мифологического «раннего времени», времени первотворения, именно с ним (а не с исторической «древней эпохой») синхронизировано и начало эпических событий.

2.

Космогоническая тема в эпосе монгольских народов бывает заявлена сразу, в зачине эпического текста¹¹. Подобный зачин может открываться трафаретной формулой «В раннее время, когда...», и далее в форме однородных грамматических синтагм дается реестр изначального (рождающегося, возникающего) мира: вся вселенная (так сказать, эон), земля и вода, небо, солнце и луна, мировая гора и мировое древо, первые живые существа и т.д. Именно к данной эпохе приурочено появление на земле героя. Наиболее архаическая форма представлена в бурятской (западнобурятской) традиции. Эпические события начинаются в эпоху, когда «крайнее дерево (*захайн хани модоной*) лишь кустиком было» (или только распускалось), «когда толстое дерево еще кустиком было», «когда река Ангара широкая (или: «Ангара — большое море» [*Ангара эхэ далай*]) еще ручейком текла», «когда отелилась могучая изюбриха» (или «изюбрь с темными полосами еще детенышем был»), «когда абарга рыба огромная еще мальком была», «когда старший из ханов еще в колыбели лежал» и т.д.¹²

¹¹ Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937. С. 96–98; Kara G. Chants d'un barde mongol. P. 169–177.

¹² Бурятский героический эпос. Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон / Сост. М.И. Тулоханов. Новосибирск: Наука, 1991. С. 56–59; Еренсей / Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хомонова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. С. 6.

Сама по себе формула «раннего времени» является общей для эпоса и для сказки, однако предельно детализирован повествовательно-фольклорный зачин именно в эпосе. В сказке он обычно предстает свернутым до размеров краткого вступительного трафарета, минимальной формой которого будет одно временное наречие со значением ‘прежде’, ‘в старину’, ‘давным-давно’ и пр. (например, *урдань*, *урданай* бурятских сказок). Для обозначения времени используется слово *цаг* (*ᠰау*, бурят. *саг*), изредка заменяемое на *үе* (*üu-e* ‘период’, ‘эпоха’, ‘время’) или сочетающееся со словами *жил* (*jil*, бур. *жэл* ‘год’), *сар* (*sar-a* ‘месяц’). Другими семантически ключевыми лексемами будут слова *эрт* (*erte* ‘ранний, древний’) и *урьд* (*urida* ‘ранний, прежний’; ср. также бурят. *урай*, *ураа* ‘прежде, раньше’), употребляемые либо порознь одно вместо другого (*erte ᠰау* или *urida ᠰау*), либо вместе, дополняющими друг друга; кстати, оба они принадлежат к общеалтайскому лексическому фонду и могут быть возведены к единой основе¹³. Кроме того, ‘время’ может характеризоваться словами *эх[эн]* (*eken*, калм. *эkn*) ‘начальный, первый’, *анх[ан]* (*angqan*), *түрүүн* (*türügüü* ‘[перво]начальный’), *уртани* (бур.) ‘долгий, длинный’ (‘долго продолжавшийся’, или ‘удаленный [от нас]?’), а также *язгуур* (*ijaγur*) ‘корень, происхождение’. Третью группу составляют эпитеты *сайн* (*sayin*) ‘добрый, хороший’¹⁴, *эрдэн[эм]* (*erdeni*, калм. *эрднин*) ‘драгоценный’,

¹³ Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М.: Наука, 1974. С. 302–304, 369–371.

¹⁴ В монгольском эпосе эпитет «добрый, хороший» прилагается также к «предзнаменованию», «мужу» и «коню» (сугубо эпическая топика!), тогда как в тибетском эпосе («Лин-Гесер») теми же качествами наделены «область», «время», «дело», «народ», «обстоятельства» и «предсказания», а в древнетюркских памятниках «добрые (хорошие) люди» — это «храбрые и мудрые», как подразумевается, способные «удерживать государство», причем именно «хорошую страну». См.: *Sagaster K. Bemerkungen zum Begriff "Gut" im Alttürkischen, Mongolischen und Tibetischen // Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung (Ein Symposium)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (AF. Bd. LXVIII). S. 141, 145, 147.

уран (*uran*) ‘искусный’, урин ‘теплый’, элдин (бур.) ‘привольный’, баян ‘богатый’, эрэн ‘мужественный’. Наконец, довольно часто встречается определение *нэг[эн]* (*nigen* ‘одно; некое’), в контексте сказки придающее всей формуле оттенок неопределенности, а в эпосе, очевидно, синонимичное указательному местоимению *тэр* (*tere* ‘то [самое]’).

Итак, основные компоненты формулы «раннего времени» суть следующие (Табл. I):

Таблица I

время	раннее	доброе
<i>ᠰᠠᠭ</i> , <i>цаг</i> , <i>саг</i> (бур.) ‘время, час’	<i>erte</i> ‘ранний, древний’	<i>сайн</i> ‘добрый, хороший’
<i>йу-е</i> ‘период, эпоха, время’	<i>urida</i> , <i>урьд</i> ‘ранний, прежний’	<i>erden</i> , <i>эрдэн(эт)</i> , <i>эрднин</i> (калм.) ‘драгоценный’
<i>жил</i> , <i>жэл</i> (бур.) ‘год’	<i>урдань урданай</i> (бур.) ‘(давным-)давно’	<i>уран</i> (бур.) ‘искусный’
<i>сар</i> ‘месяц’	<i>урай</i> , <i>ураа</i> , <i>урай</i> (бур.) ‘прежде, раньше’	<i>урин</i> ‘теплый’, <i>элдин</i> (бур.) ‘привольный’
	<i>анх(ан)</i> , <i>түрүүн</i> ‘(перво)начальный’	<i>баян</i> ‘богатый’
	<i>эх(эн)</i> , <i>эkn</i> (калм.) ‘начальный, первый’	<i>эрэн</i> ‘мужественный’
	<i>уртани</i> (бур.) ‘долгий, длинный’	
	<i>йжауир</i> , <i>язгуур</i> ‘корень, происхождение’	

Их комбинации — по материалам примерно 60 сказочных и эпических текстов из разных монгольских традиций (халхаских, бурятских, ойратских)¹⁵ — выглядят следующим образом (Табл. II):

¹⁵ В данном разделе приняты следующие сокращения: АС — аларские сказки, БС — бурятские сказки (разные), БЭ — бурятский эпос, ВХС — восточнохалхаские сказки, ДС — дархатские сказки, КДЖ — калмыцкий «Джангар», КС — калмыцкие сказки, МСк — монгольские сказки, МЭ — монгольский эпос, ОЭ — ойратский эпос, СВМ — сказки Внутренней Монголии.

Таблица II

	МОНГОЛЫ	БУРЯТЫ	КАЛМЫКИ
С	<i>урьд цагт</i> (МСК)	<i>Урдань</i> (БС)	<i>эртин экн цагт</i>
К	<i>uridu čay-tu</i> (СВМ)	<i>Урданай</i> (БС)	<u>дархаты</u>
А	<i>эртэ цагта</i> (ВХС)	<i>Урда сагта</i> (БС)	<i>Урда нэгэ</i>
З	<i>эрт нэгэн цагт</i> (МСК)	<i>Урдын урда сагта,</i>	<i>Урда нэг цақта</i>
И	<i>эрт урьд цагт</i> (МСК)	<i>Урин элдин сагта</i>	<i>Урда нэгэ цақта</i>
К	<i>эртэ урида цагта</i> (ВХС)	(БС)	<i>Урда эртэ цақта</i>
И	<i>эрт урьдын цагт</i> (МСК)	<i>Урай сагта</i> (БС)	
	<i>erte uridu-yin čay-tu</i> (СВМ)	<i>Урай эртэ сагта</i>	
	<i>erte uridu čay-tu</i> (СВМ)	(БС)	
	<i>эртээн урида цагта</i> (ВХС)	<i>Уране сагта</i> (АС)	
	<i>uridu erten-u čay-tu</i> (СВМ)	<i>Ура сагта</i> (АС)	
		<i>Ура ура сагта</i> (АС)	
		<i>Саг жилийн сарын</i>	
		<i>эрте байхад</i> (БС)	
Э	<i>Эртэ урьд цагт</i> («Богд-нойон Джанга- рай-хан», «Хувэй Буй- дар-хуу»)	<i>Уртани уран сагто</i>	<i>эрднин экн</i>
П	<i>Эрт урьдын цагт</i> («Лучший из мужей	<i>Уран байан сагто</i>	<i>цагт</i> (КДЖ)
О	Эринчэн-мэргэн хуу», «Богд-нойон Джангар», «Эрэн Хавхан сойо»)	<i>Эртни эрэн сагто</i>	<u>ойраты</u>
С	<i>erte urid nigen čay</i> («Хилийн Галдзу», «Луузан-тив»)	<i>Энхэ байан сагто</i> («Алтан Шагай»)	<i>Экэ эрт урд</i>
	<i>Эртэ урд анхан түрүн</i>	<i>Эртиин эртэ сагта</i>	<i>экэн анхан</i>
	<i>цагт</i> («Аргил Цага- ан-овгон»)	<i>Эртиин байан сагта</i>	<i>түрүн цагтл</i>
	<i>Заа, эртэ урд нэгэн сайн</i>	<i>Уранэ ураа сагта</i>	(«Наран хаан
	<i>цагт</i> («Хогшин Луу- мэргэн хан»)	<i>Уранэ байан сагта</i> («Алтан Шагай»)	<i>ховгуун»)</i>
	<i>erte ijaγur-un iγ-e-du</i> («Трехлетка Красный	<i>Ураа сагта</i>	<i>Эрт урд нэгэн</i>
	<i>богатырь»)</i>		<i>сайн цагт</i>
	<i>erte ijaγur-un sar-un erte</i> <i>iγ-e-dü</i>		(«Алтай хай- лах»)
			<i>Эртэ урд ги- ла-л, экэн</i>
			<i>анхан түрүн</i>
			<i>цагтл</i> («Баян
			<i>Цаган ов- гон»)</i>

Если же сгруппировать формулы по их инициалам, то картина будет такой (Табл. III):

Таблица III

«Простые» формулы

<u>Формулы с <i>erte</i></u>	<u>Формулы с <i>uridu</i></u>	<u>Формулы с <i>erte uridu</i></u>
<i>эртэ цагта</i> (ВХС)	<i>Урдань</i> (БС) <i>Урданай</i> (БС)	<i>эрт урьд цагт</i> (МСк) <i>эрт урьдын цагт</i> (МСк)
<i>эрт нэгэн цагт</i> (МСк)	<i>Урда сагта</i> (БС) <i>урьд цагт</i> (МСк) <i>uridu čay-tu</i> (СВМ)	<i>Эртэ урьд цагт</i> (МЭ) <i>Эрт урьдын цагт</i> (МЭ) <i>эртэ урида цагта</i> (ВХС)
<i>эртин экн цагт</i> (КС)	<i>Урда нэгэ...</i> (ДС) <i>Урда нэг цакта...</i> (ДС) <i>Урда нэгэ цакта...</i> (ДС)	<i>эртээн урида цагта</i> (ВХС) <i>erte uridu-yin čay-tu</i> (СВМ) <i>erte uridu čay-tu</i> (СВМ) <i>erte urid nigen čay</i> (МЭ)
<i>эрднин экн цагт</i> (КДж)	<i>Урда эртэ цакта...</i> (ДС)	<i>Заа, эртэ урд нэгэн сайн цагт</i> (МЭ) <i>Эртэ урд анхан түрүн цагт</i> (МЭ) <i>erte ijaγur-un iyu-e-du...</i> (МЭ) <i>erte ijaγur-un sar-un erte iyu-e-dü</i> (МЭ)
	<i>Ураа сагта</i> (БЭ) <i>Урай сагта</i> (БС) <i>Ура сагта...</i> (АС) <i>Ура ура сагта...</i> (АС) <i>Урай эртэ сагта</i> (БС) <i>Урин элдин сагта</i> (БС)	<i>Саг жилийн сарын эртэ байхад...</i> (БС)
	<i>Уране сагта...</i> (АС) <i>uridu erten-u čay-tu</i> (СВМ)	<i>Экэ эрт урд экэн анхан түрүн цагтл</i> (ОЭ) <i>Эрт урд нэгэн сайн цагт</i> (ОЭ)

«Развернутые» формулы

<i>Эртиин эртэ сагта</i>	<i>Урдын урда сагта,</i> <i>Урин элдин сагта</i> (БС)	<i>Эртэ урд гила-л,</i> <i>экэн анхан түрүн цагтл</i> (ОЭ)
<i>Эртиин байан сагта</i>	<i>Уртани уран сагто</i> <i>Уран байан сагто</i>	
<i>Уранэ ураа сагта</i>	<i>Эртни эрэн сагто</i>	
<i>Уранэ байан сагта...</i> (БЭ)	<i>Энхэ байан сагто</i> (БЭ)	

Отсюда, в частности, следует, что первая формула (с *erte*), вообще встречающаяся реже других, представлена во всех монгольских традициях в равной мере, вторая (с *uridu*) характернее для бурятских текстов, третья (с *erte uridu*) — для монгольских, включая восточномонгольские и, возможно, ойратские.

Другое наблюдение касается подбора квалифицирующих эпитетов «раннего времени» (см. выше, «третья группа» его определений): *erdeni*, *эрдэн(эт)*, *эрднин* (калм.) 'драгоценный', *уран* (бур.) 'искусный', *элдин* (бур.) 'привольный', *эрэн* 'мужественный'. Обратим внимание на параллелизм формул *эртин экн цагт* (КС) и *эрднин экн цагт* (КДж), *урда эртэ цакта* (ДС) и *ура (ураа, урай) сагта* (БЭ) и *уране сагта* (АС). Можно быть уверенным, что в каждом случае «исходной» является первая формула, в то время как вторая, «зависимая», возникает как фонетически и, что важно, семантически мотивированная замена ключевого слова: *эртэ*, *эртин* ('ранний') на *erdeni*, *эрднин* ('драгоценный'), *ура*, *ураа*, *урай* ('прежний') на *уране* ('искусный'). Предположение о вторичности «квалифицирующих» определений находится в некотором согласии со сделанным ранее выводом о вторичности особенно обстоятельных и развернутых зачинов по сравнению с более лаконичными.

Чтобы понять, каким именно образом происходит это «разворачивание», вернемся к текстам бурятского и особенно — ойратского эпического фольклора, где, как мы помним, данный процесс зашел особенно далеко. Начнем с достаточно подробного зачина к эхирит-булагатскому эпосу «Аламжи-мэргэн».

Запев: В этом доме со многими окнами
Улигер величавый поведеаем! <...>

Он родился, говорят,

10. *В стародавние времена,
В пору славного времени,
Когда бумага была [совсем] тонкой,
Тогда родился он, говорят,
Тогда появился на свет, говорят.*
15. *Когда без поясов было легко,
Когда без рукавиц было тепло,
Тогда родился он, говорят,
Тогда появился на свет, говорят.*

Вслед за тем:

20. *В старое доброе время,
Когда снег был [совсем еще] белым,
Когда бумага была [совсем] тонкой,
Родился-появился он, говорят,*

Вслед за тем:

25. Как не сказать «ай!».
Под крыльями семидесяти семи тэнгриев
Он родился,
Под крыльями девяноста семи тэнгриев
Он родился.
30. Вслед за тем:
Как не сказать «ай!».
Когда распускалось
Первое дерево,
Когда отелилась
35. Могучая изюбриха,
Родился он, говорят.
Когда толстое дерево
Еще кустиком было,
Когда старший из ханов
40. Еще в колыбели лежал,
Родился он, говорят.
Когда река Ангара широкая
Еще ручейком текла,
Когда абарга рыба огромная
45. Еще мальком была,
Родился он, говорят.
Вслед за тем:
Вот чудеса какие!
Когда мангадхай могучий
50. Еще бедным-немошным был,
Когда птица тураг громадная
Еще с жаворонка была,
Родился он, говорят.
Вот чудеса какие!
55. На берегу
Огромного внешнего моря он родился,
На краю
Великой земли-матери он родился,
Родился и зажил счастливо.
60. В стороне восточного хана,
На земле стороны восточной
Родился он, появился.
На тех тридцати холмах, —
На перепутье трех сторон

65. Родился и зажил счастливо.
Он родился хозяином
Богатой, привольной земли,
С бурливыми горными [реками],
С несчетными выдрами.
70. Он родился хозяином
Широкой, привольной земли,
С говорливыми горными [ручейками],
С несчетными соболями –
Вот каким он родился!
75. Он родился-поднялся
На земле целебной, питающей,
С несчетными ягнятами.
Он хозяином обосновался
На земле целебной, врачующей,
80. С несчетными козлятами.
Он родился хозяином
Цветущей, прекрасной земли,
С лунной стороны обдуваемой.
Он родился владельцем
85. Зеленой, цветущей земли,
С солнечной стороны овеваемой.
Он родился у подножий
Пяти могучих гор,
Он родился у истока
90. Таежного студеного родника.
Близ таежного
Студеного родника
Целебная красная лиственница выросла:
С северной стороны
95. Золотые листья у нее распустились,
С южной стороны
Серебряные листья у нее распустились.
Близ высокой черной горы,
Близ огромного черного моря
100. Он родился.
На берегу великих вод морских
Он родился.

Вслед за тем:

«Человеком рожден я,

105. Сыном людей рожден я,
Мужчиной рожден я,
Сотворен Эсэгэ Маланом!» –
Так он говорил-сказывал.
Поднялся он
110. На холм из цельного серебра,
На котором никто еще не бывал,
На который скакун еще не ступал,
Которым никто еще не владел.
После всего этого:
115. Он отправился в лес,
Стал лесные деревья
Валить и складывать в кучу,
Под корень их срезая,
Верхушки им обрубая.
120. Вслед за тем:
Он собирал деревья,
В большую кучу их сваливая
На холме из цельного серебра,
Которым еще человек не владел...

Как можно убедиться, зачин состоит из четырех тематических блоков (все они выделены в тексте). Два блока (стк. 10–23, 66–102), разворачивающих характеристику времени и места рождения героя, семантически близки и различаются прежде всего тем, что первый в большей степени описывает саму эпоху (своего рода «золотой век»), а второй — пространство, в котором будет происходить действие («райская земля»).

Один блок (стк. 32–53) соответствует архаической модели «расширяющейся вселенной», когда основные компоненты мироздания вырастают из своего рода «космических эмбрионов».

Наконец, последний блок (со стк. 115) представляет собой начало фрагмента, обычно завершающего экспозицию, — строительство дома героя; к этой теме мы вернемся несколько позднее.

Ниже представлены сведенные вместе композиты этих тематических блоков по экспозиционным фрагментам бурятских, ойратских и монгольских эпических текстов (Табл. IV–VI).

Таблица IV

Золотой век	
Высокое небо необъятное	пестрое и перистое
Земля и Вселенная	тучные, тучностью колыхались
прекрасная золотая земля	сытными травами зарастала
широкая Замби-Земля	покрыта жирным слоем
без поясов	легко
без рукавиц	тепло
бумага	[была] тонкой /толстой
снег	[был] белым, тонким (нежным, мелким)

Таблица V

Райская земля	
широкая, привольная земля	с говорливыми горными [ручейками]
целебная, питающая земля	с несчетными ягнятами
целебная, врачующая земля	с несчетными козлятами
цветущая, прекрасная земля	с лунной стороны обдуваемая
зеленая, цветущая земля	с солнечной стороны овеваемая
богатой, привольной земли	перепутье трех сторон
великой земли-матери	край
огромного внешнего моря	берег
бурливые горные [реки]	с несчетными выдрами
у подножия пяти могучих гор	исток таежного студеного родника
близ таежного студеного родника	целебная красная лиственница
с северной стороны целебной красной лиственницы	золотые листья распустились
с южной стороны целебной красной лиственницы	серебряные листья распустились
восточного хана	сторона
восточной земли	стороны

Таблица VI

Завершенная форма	Эмбриональная форма
гора Хэнтэй-хан	[только] утес
бугор земли	только начал желтеть
гора Сумбэр, исполненная блаженства Сумеру	малый перевал, холмик, камень

внешнее гигантское море	заливчик
Ангара — большое море	ручеек
[реки] Керулен и Тола	лужи
река Ганг	ручей
молочный океан Сун, море Бум	лужа, лужица
первое дерево	[только] распускалось
крайнее (~ толстое) дерево	куст, кустик
Хангайское дерево	побег
(крайнее) сандаловое дерево Галбиррагша	куст, кустик
солнце и луна	только всходили
солнце (огненно-красное)	звезда
луч желтого солнышка	впервые пал
огонь	только краешек
листья и цветы	только распускались
пятнистый олень	оленок
седой аргали ¹⁶	теленек
изюбрь с темными полосами	детеныш
могучая изюбриха	[только] отелилась
[Могучий жеребец] Хатан-Хара	жеребенок
огромная (абарга) рыба	малек
громадная (тураг) птица	[размером] с жаворонка
мангадхай могучий	бедный-немошный
Шакьямуни, будда [нашей] кальпы	послушник (банди)
царь 33 небожителей Хормуста	трехлетка
Дара-еке	богинька
Далай-лама	послушник (банди)
люди сансары	(первая?) пара
великие народы этого мира	[только] начинали подрастать
Дайбун-хан (Дайван-хан) ¹⁷ , старший из ханов	малый ребенок, младенец (в колыбели)
77 царей нижней стороны	малые дети

¹⁶ *Аргали* (монг. *argali*) — горный (алтайский) баран, архар.

¹⁷ *Дайван-хан* (< маньчж. *дайфан* < кит. *дай фу* «главный начальник», либо кит. *дай ван* «великий князь») — имя китайского императора, встречающееся и в книжной Гесериаде (Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u тоуји оросiba [Сказание о Гесере-хане, повелителе десяти стран света]. Kōkeqota; Begejing, 1955 [Т. I]. P. 219), а также некоего фольклорного монарха древней эпохи.

3.

Вернемся к мифологической семантике зачинов монгольского эпоса и рассмотрим основной набор мотивов, составляющих данные тексты, их тематический инвариант, способы их композиционного построения, а также соотношение в них «автохтонных» и буддийских образов.

Из этих примеров видно, что существует довольно устойчивый ассортимент образов, с помощью которых в зачине передается космогоническая тема. Надо добавить, что данный набор элементов (*гора — река — дерево — птица — зверь — рыба*), очевидно, представляет собой универсальную космограмму, используемую в целом ряде эпических и сказочных мотивов. Например, в те же формы (горы, лес или дерево, море) облачаются чудесные препятствия, преодолеваемые героем на пути в чужие земли («передовые заставы» демонического мира, представленного в его основных структурных компонентах, и в некотором смысле его манифестации) или выставляемые позади себя спасающимся от преследования персонажем (бросаемые назад волшебные предметы — скажем, гребень, мыло, полотенце — превращаются, соответственно, в лес, гору и море).

Как можно было убедиться, каждой «завершенной» форме в эпическом зачине соответствует форма «эмбриональная», указание на которую имеет либо объектный, либо процессуальный характер. Если сгруппировать вышеперечисленные элементы по темам, то мы получим следующую картину (Табл. VII):

Таблица VII

	Эмбриональная стадия	Завершенная форма
вселенная	едва начинался в начале в завершении	мир нашей кальпы нашей кальпы кальпы Майтрейи
солнце и луна	было звездой еще только всходило впервые пал только всходили еще только всходила	огненно-красное солнце солнце луч желтого солнышка солнце и луна луна

огонь	возник только [самый] краешек	огня
воды	было лужей было лужицей была ручьем были лужами еще ручейком текла	молочное море Сун море Бум (Сто тысяч) Ганга-река [реки] Керулен и Тола река Ангара широкая (Ангара — большое море)
гора	была холмом, холмиком была камнем (?) была малым перевалом была утесом только начинал желтеть	исполненная блаженства гора Сумеру гора Хэнтэй-хан бугор земли
дерево, растение	было кустом было еще только побегом еще кустиком было было кустом лишь кустиком было (или только распускалось) еще только распускались	сандаловое дерево Галбиррагша Хангайское дерево толстое дерево крайнее (первое?) дерево листва, листья; листья и цветы
олень	[только] отелилась еще детенышем был олененком был был теленком	могучая изюбриха изюбрь с темными полосами пятнистый олень седой аргали (архар, горный баран)
скакун	был еще жеребенком	[скакун] Хатан-Хара
рыба	еще мальком была	абарга рыба огромная
сакральная персона	вступил в трехлетний возраст был банди-послушником был в [мистерии] цам (?) была богинькой был послушником	Хормуста, царь тридцати трех небожителей Шакьямуни, будда [нашей] калпы лама Очирдара Дара-экэ (Матушка-Тара) Далай-лама
первый государь	в материнском чреве шевелинулся еще в колыбели лежал были малыши детьми	десяти стран [света владыка] Гесер-богдо старший из ханов семьдесят семь царей нижней стороны
учение	еще только распространялось стала расти стала распространяться	учение вера тысячи будд этой калпы вера Шакьямуни
демоны	были [уже?] заключены в аду	многочисленные злые [демоны] шулму



11. Резная голова дракона-луу. Черенок деревянной ложки для кумыса. Среднегобийский аймак, пос. Лус, 1978 г.



12. Птица Гаруди, терзающая змею. Рисунок на знамени 3-го Донского Калмыцкого полка

Таким образом, здесь за небольшим исключением представлены единичные «первообразы», имеющие космический статус, занимающие изначально (и продолжающие занимать впоследствии) центральное положение в картине мира, причем это касается не только мировой горы, мирового древа, мирового водоема (что самоочевидно), но также «первосуществ» (олень, скакун, рыба). Их проекцией в актуальном миропорядке является известный по некоторым фольклорным записям класс своего рода «прототипических фигур» — «властелинов» или «гигантов»: Сумбэр-уул среди гор, Сун-далай среди морей, Хулс-мод ('Камыш-дерево') или Аха Зандан-модон ('Старшее сандаловое дерево') среди деревьев, Хан-Гаруди среди птиц, огромная рыба Аварга Загас (бур. Абарга Загаһан), царь змей Аварга (Абарга) Могой, царь зверей Арслан (лев) или Арглан-заан (слон), царь домашних животных Алаг Дааган

(пегий лончак [жеребенок])¹⁸, а также дракон луу и птица Гаруди. Следует добавить, что эти тексты по своей организации чрезвычайно близки к такому специфическому жанру монгольской народной афористики, как «триады»: «В мире три самых...» (прекрасных, белых, богатых, чистых и т.п.); реже — четыре, даже (совсем редко) пять и шесть¹⁹.

Сходные тексты известны также, например, казахской традиции: «Самое большое из одушевленных — рыба, из неодушевленных — камыш», «Самая большая гора на свете — Кап-тау; самая большая вода — Мухит (океан); самое большое дерево — камыш; зверь — лев (арслан); птица — Самрук... Самая большая змея — Аждаха; самая большая рыба — Джаян (сом)»; или: «Среди одушевленных — сом велик, среди неодушевленных — камыш велик»²⁰. Здесь заимствованные образы из исламской и иранской мифологии (гора Каф, птица Симург, дракон Аждархо) находятся в таких же отношениях к автохтонной традиции, как и индo-буддийские образы в монгольских текстах. Обратим внимание на устойчивость мотива, связанного с камышом, который выдвигается на роль некоего мифологического «растения-гиганта»; не имеем ли здесь мы дело с объединением космического «дерева-гиганта» и его мифологического «эмбриона»?

¹⁸ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 351; Легенды и сказки Центральной Азии, собранные графом А.П. Беннигсен. СПб.: Типогр. А.С. Суворина, 1912. С. 11; Хангалов М.Н. Мифы космогонические и этиологические // Собр. соч. Т. I—III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1960. Т. III. С. 17.

¹⁹ Ключева В.Н. Монгольские триады // Уч. зап. Монгольского гос. университета им. Маршала Чойбалсана. Т. II. Вып. I. Улан-Батор, 1946. С. 1–16 [Отд. оттиск]; Содном Б. Монгол ардын ертөнцийн гурав, дөрвийн тухай. Улаанбаатар, 1964; Гаадамба Ш., Цэрэнсодном Д. Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг (Их, дээд сургуулийн монгол хэлний ангид үзнэ). Нэмэн завсарласан хоёр дахь хэвлэл. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1978. С. 21–24.

²⁰ Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. (Архивные материалы и публикации). Алма-Ата: Изд-во «Наука» Каз. ССР, 1972. С. 61, 303 (коммент.).

Г.Н. Потанин указал на аналогию между приведенными монгольскими текстами и духовным стихом «Голубиная книга»²¹ (ср.: «Которой царь над царями царь? Котора моря всем морям отец? И котора рыба всем рыбам мати? И котора гора горам мати? И котора река рекам мати? И котора древа всем древам отец? И котора птица всем птицам мати? И которой зверь всем зверям отец?»²² и т.д.). Вероятно, за этим совпадением стоит нечто большее, чем типология, — если учесть широкие, в том числе и древнеиндийские, соответствия русскому духовному стиху²³. В любом случае мы почти наверняка имеем дело с «бродячим сюжетом», имеющим, однако, глубинные опоры в универсальной мифологической логике.

Напомню, что в старой Монголии одним из главных источников сведений по буддийской мифологии является сочинение Гуши-цорджи (XVI в.) «Чихула хэрэглэгчи» («*Īqula kereglegċi tegüs udqatu šastir*» — «Шастра, заключающая в себе все действительно необходимое»), восходящее в конечном счете к «Абхидхармакоше» Васубандху (V в.)²⁴; есть, впрочем, и другие источники, даже некоторые рассказы из сборников «обрамленной прозы» (Панчатантры, «Волшебного мертвеца» и т.д.) — в Монголии «буддийским» автоматически становится все «индийское», в том числе и то, что в самой Индии никакого отношения к буддизму не имеет.

Упомянутый буддийско-шаманский синтез в монгольских эпических текстах осуществляется на разных уровнях.

²¹ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 351.

²² Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. Ф.М. Селиванова. М.: Сов. Россия, 1991. С. 29–30.

²³ Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового древа» // Труды по знаковым системам, V. Памяти В.Я. Проппа (Уч. зап. ТГУ, вып. 284). Тарту, 1971. С. 9–62.

²⁴ Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. М.: Индрик, 2019. С. 38.

Во-первых, это использование буддийских образов, которые однотипны с существовавшими ранее автотонными: например, Ганга-река — рядом с реками Ангара, Керулен и Тола; гора Сумеру (*Сүмбэр уул*) — рядом с горами Хэнтэй и Алтай; сандаловое дерево Галбиррагша (*Galbirragša* < санскр. Кальпаврикша) — рядом с «Хангайским деревом», «толстым деревом» или «крайним деревом» и т.д. (см. илл. № 13–15). Под несомненным буддийским влиянием появляется эпитет «сандаловое» (*занда[н]*) — о дереве²⁵; выражение «Замби-Земля» (*үлгүн замби дайда*) — *замби* < *jambu* (из санскр. *Jambudvīpa*, название южного, обитаемого людьми континента в буддийской космографии, который в эпосе может быть представлен как центр мира, область вокруг Алтая, через понятие Алтай-Сумеру приравненного к мировой оси — горе Сумеру²⁶); «внешнее гигантское море» (*газаада эхэ далай*) — от «внешнего океана» в буддийской картине мира и пр. Вытеснение предшествующих наименований новыми можно расценивать и как их фактическое «переназывание» (скажем, гора Сумеру — вместо горы Хэнтэй-хан; река Ганг — вместо рек Ангара, Керулен или Тола и т.д.). Таким образом, космогонические мотивы эпического зачина истолковываются соответственно буддийской системе ценностей, в нее входят (или с ней связаны) такие образы и понятия, как «гора Сумеру», «Молочный океан», «религия», «держава», а также время действия эпоса: «конец дурных времен», т.е. тех, когда не утвердилась буддийская религия, — «начало хороших времен», т.е. эпохи утверждения буддизма²⁷, или — в соответствии с эпическим сюжетом — «конец дурного времени», т.е. времени господства мангаса, и «начало хорошего времени», т.е. времени после его уничтожения²⁸.

²⁵ Kara G. Chants d'un barde mongol. P. 103, 302.

²⁶ Sagaster K. Das mongolische Epos Khuwei Buidar khü. Eine symbolkundliche Untersuchung // CAJ. Vol. XXI, № 3–4 (1977). S. 237–243.

²⁷ Sagaster K. Das Heldenlied von Altai Tsembel xü. Eine symbolkundliche Untersuchung // Studia orientalia. Helsinki, 1977 (FOS. Vol. XLVII). S. 182–188.

²⁸ Sagaster K. Das mongolische Epos Khuwei Buidar khü. S. 237–243.



13. Священное дерево Онгон мод (по другой информации, Оно мод, т.е. 'Мужик-дерево') около монастыря Егүзэрийн хийд. Сухэбаторский аймак, 2008 г.



14. Дерево Гальбар-Басын (Галбарвасан = Галбаррагча < Кальпаврикша) с монгольской гадальной карты



15. Космограмма с бурятского онгона водяных ханов

Находящаяся в центре земли гора Сумеру, согласно буддийской картине мира, в процессе космогенеза возникает первой из гор и исчезает последней при светопреставлении²⁹; соответственно, она может упоминаться в связи с космологическими и эсхатологическими темами. Таким образом, выражение «Когда гора Сумеру была холмиком...» в общем не противоречит буддийской космогонии. В зачине она может именоваться «исполненной блаженства» (*Галдан*), это — тибетский эпитет третьей области (*дияны*) «нашего», органического мира (санскр. Тушита), которая не соотносится с Сумеру, хотя и находится в одном с ней мире. Вершина Сумеру (точнее — ее «верхняя плоскость», плато) совмещена с другой дияной, царством тридцати трех небесных богов (*тэнгри*), возглавляемых Хормустой³⁰. В народной мифологии область Тушита (*Галдан*) и царство тэнгри на горе Сумеру, очевидно, сближаются, что в свою очередь приводит к появлению сочетания «Галдан-Сумеру».

Сумеру бывает названа «золотой» и «драгоценной»³¹, в чем тексты эпоса также следуют буддийским сочинениям³², согласно которым она состоит из четырех драгоценностей: восточная сторона — серебряная, южная — лазуритовая, западная — яхонтовая, северная — золотая. Собственно, ее четыре стороны обращены на север, юг, восток и запад³³, она окружена четырьмя большими и восемью малыми «континентами» (санскр. *двина*)³⁴; из них южный, Джамбудвина, является миром, обитаемым людьми. Ее омывают четыре моря³⁵,

²⁹ Буддийская космология, изложенная О. Ковалевским. Казань: Университетская типография, 1837 (перепеч. из Уч. зап. Казан. ун-та). С. 89–94, 99–103.

³⁰ Там же. С. 69.

³¹ *Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере, № 2, стк. 81; № 1, стк. 30; № 5, стк. 5.

³² Буддийская космология, изложенная О. Ковалевским. С. 92–94.

³³ Ср. в удзунчинском эпосе (*Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере, № 5, стк. 1, 2, 6, 10).

³⁴ Ср. «четыре мира» в эпосе (*Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере, № 4, стк. 536).

³⁵ *Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере, № 4, стк. 349–350, 491–492; № 5, стк. 3, 7.

в буддийской космологии составляющие внешний океан³⁶. Гесер прибывает на южный склон горы Сумеру³⁷, к которому примыкает Джамбудвипа; впрочем южный склон соответствует благому направлению в мифологической ориентации, являясь к тому же самым солнечным и теплым. Поездка Гесера на север, соответствующая северной локализации его «трех аймаков», обусловлена и тем, что направляется он к горе Сумеру, располагающейся относительно Джамбудвипы на севере; это согласуется с универсальным представлением о местонахождении мировой горы на севере³⁸.

Во-вторых, новые названия, за которыми стоят соответствующие мифонимы индийской космографии, приходят в сопровождении новых, связанных с ними мотивов. Так, через посредство самых разных текстов (в том числе через комментарии к буддийским трактатам) в монгольский фольклор проникает мифоним «море Сун» (Сү[н] далай < санскр. *Ksiroda*) — молочное море (вода которого похожа на молоко)³⁹. Фигурирует же он в сюжете о пахтании Молочного океана, из которого в результате на небе появляются солнце и луна. В эпических зачинах данный образ обозначает «переводоем», упоминаемый равноправно с «местными» водоемами (Ангара, Керулен, Тола и т.д.), а затем и

³⁶ Ср. также четыре главные реки Джамбудвипы (мира людей): Ганг, Синдху (Инд), Бакчу и Сита; кстати, Ганг бывает назван и морем: Ганга-далай (Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере, № 4, стк. 39). Центральное море (Там же, № I, стк. 1194) — это, вероятно, море Мапама, в которое с четырех сторон впадают названные реки (Буддийская космология, изложенная О. Ковалевским. С. 98–99, 106–113).

³⁷ Неклюдов С.Ю. Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере, № 1, стк. 30.

³⁸ Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Porvoo; Helsinki: Werrner Söderström Osakeyhtiö, 1938 (FFC. Vol. LII, № 125). С. 59–60.

³⁹ Владимирцов Б.Я. Монгольский сборник рассказов из Раїстантра // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 174–202, 178 (прим. 14); Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. М.: ГРВЛ, 1989. С. 54–56.

замещающий их. Одновременно актуализуется «сопутствующий» мотив (встающие из его вспененных волн солнце и луна), который тоже используется для передачи космографической темы («Когда солнце и луна только восходили...»). Надо подчеркнуть, что при этом наблюдается некоторый сдвиг значения: хотя «море Сун» попадает в космогонический зачин благодаря своим признакам «мирового океана», по определению безначального и являющегося «нулевой фазой» космогонической деятельности, используется он в зачине как подчиненный этой деятельности «первообъект» — в одном ряду с первым деревом, первой горой и т.д. Наконец, в ойратском тексте с опорой на ассонансный повтор рядом с «молочным морем» (*Сун далай*) появляется «стотысячное море» (*Бум далай*), семантически поддержанное представлением о неисчислимом количестве вод «мирового океана».

В-третьих, это использование новых — по сравнению с местной архаикой — образов «начального времени», в основе которых лежат буддийские представления, отличные от автохтонного мифологического хронотопа.

Центральным в этом отношении является связанное с концепцией циклического времени понятие *кальпа* (монг. *yalba, галав*). На кальпы — огромной длительности эры — делится существование мироздания, причем завершаются (и, соответственно, начинаются) они вселенскими катаклизмами, что дает основание для использования данного понятия в изложении как космогонических, так и эсхатологических тем. Светопреставление определяется как «перетекание кальпы» (монг. *галав юлэх*), как «обращение кальпы» (бурят. *галаб эрьэлтэ*), это — мировой катаклизм, всемирный потоп (бурят. *уһан галаб*, букв. 'водная кальпа'), всемирный пожар (бурят. *гал галаб*, 'огненная кальпа'), всеобщая гибель (бурят. *мяхан галаб*, букв. 'мясная кальпа').

При этом в народной традиции кальпа предстает и как некий космический универсум: вселенная в ее временных, пространственных и содержательных измерениях: «Во время, когда кальпа-мир (или «мир

[нашей] кальпы») еще только начинался» (*galab delxī yertemtšigi sä бүтөхін үйе*)⁴⁰. Однако благодаря своему космогоническому значению кальпа осмысливается и как эмбриональное состояние рождающейся вселенной, как первобытный хаос, из которого возникает земля. В мифологическом предании говорится: «Сначала на месте нашей земли был галоб... Потом поднялся до того сильный ветер, что он постепенно загустел»⁴¹. Двойственность значений характерна и для зачинных эпических формул; соответственно, когда в первых строках эпического сказания говорится: «До появления неба и земли существовала одна кальпа...»⁴², данный мифоним может быть понят не только как «одна из следующих друг за другом эпох буддийского миропорядка», но и как «начинающаяся вселенная; мир времени первотворения; первобытный хаос» (тем более что далее, в разговоре небесных богов, Нижний мир характеризуется как «одна сплошная вода и ничего [кроме нее]»).

Монгольские буддийские сочинения насчитывают шесть таких эпох (кальпы «основания» и «заселения», кальпа «промежуточная», кальпы «разрушения» и «пустоты», «великая» кальпа⁴³). Однако в эпических зачинах обычно фигурирует не больше двух кальп — «наша» и предшествующая. Вероятно, именно эта логика лежит в основе упоминания имен Дипанкары (Дийпанкары) — первого из шести будд, предшествующих пришествию в мир Шакьямуни (по преданию, именно при нем Шакьямуни принимает решение стать буддой) и Очир-Даары, т.е. будды Ваджрадхары, отождествляемого с «первоначальным буддой» (ади-буддой), а также Майтрейи: «В начале нашей кальпы, при завершении кальпы Майтрейи...».

⁴⁰ Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 77, 129.

⁴¹ Легенды и сказки Центральной Азии. С. 12.

⁴² Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. Praha, 1983 (Studia orientalia pragensia, XII). P. 11, 79.

⁴³ Буддийская космология, изложенная О. Ковалевским. С. 157–158.

Собственно, Майтрейя — будда грядущей кальпы, будущего гармонического миропорядка, который наступит, когда срок человеческой жизни достигнет 84000 лет, а мир объединится под властью буддийского государя-миродержца (до этого времени Майтрейя в состоянии бодхисатвы обитает в уже упоминавшейся райской области Тушита). Следовательно, порядок кальп в рассматриваемом эпическом зачине изменен на противоположный — по буддийской мифологии, «начало доброго времени» и «конец дурного времени» должны быть не в космогоническом прошлом, а в эсхатологическом будущем. Соответствующие предания, которые имеют общемонгольское распространение, дают «трикстерское» объяснение очередности прихода в мир будд Майтрейи и Шакьямуни. В «споре богов» один из них прибегает к хитрости, из-за чего человечество нашей кальпы оказывается погрязшим в обмане и прочих пороках. Этим обманщиком, согласно ордосской версии (в отличие от более «правильной» бурятской⁴⁴), оказывается Майтрейя, а не Шакьямуни, как можно было ожидать⁴⁵. Таким образом, народная традиция вообще склонна «путать» как очередность пришествия в мир будд, так и квалификацию их кальп.

Что же касается отнесения «конца дурных времен» в прошлое, в эпоху первотворения, то и здесь есть своя логика, поскольку именно в эту эпоху происходит усмирение демонов, персонифицирующих «недокосмизированный» хаос; вспомним одну из зачинных формул: «Когда многочисленные злые [демоны] шулму были заключены в аду». Согласно некоторым преданиям и эпическим сюжетам, чудовища-мангасы жили на земле еще до сотворения света, а затем, в результате решающей битвы с посланниками небес, были низвергнуты в кровавый океан⁴⁶ или в

⁴⁴ Хангалов М.Н. Мифы космогонические и этиологические. С. 9.

⁴⁵ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 315–316.

⁴⁶ Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. P. 67, 124.

подземный мир⁴⁷, где пребывают и поныне. Их победителем же чаще всего выступает Гесер⁴⁸, деятельность которого вообще специфически связана с миссией очищения земли от чудовищ.

4.

Таким образом, наиболее архаическая модель эпического зачина представлена в бурятском фольклоре. Согласно этой архаической модели, основные компоненты мироздания вырастают из своего рода «космических эмбрионов», вселенная расширяется, начиная с некоторой «нулевой отметки» (особенно выразительно — в якутском эпосе: «госпожа мать-земля моя, величиной с пятку серой белки будучи, расширяясь-растягиваясь, разрастаясь, рождалась», «таинственно-недоступное лучезарно-белое небо, подобно замшевому *тангалаю*, сверху ниспадая, расширяясь-растягиваясь, сотворилось, оказывается»⁴⁹). Предшествующее состояние космоса либо не обсуждается, либо — и это уже, вероятно, следующая фаза развития темы — представляется аморфным, бесструктурным хаосом, олицетворяемым безбрежной водяной стихией.

Мифологическая концепция «расширяющейся вселенной» начинает ретроспективно «достраиваться» предшествующими звеньями. Появляется мотив мирового океана, на поверхность которого настигается

⁴⁷ Абай Гэсер-хубун. Эпопея. (Эхирит-булагатский вариант) / Подгот. текста., пер. и примеч. М.П. Хомонова. Ч. I. Улан-Удэ, 1961. С. 173–179.

⁴⁸ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 267; Легенды и сказки Центральной Азии. С. 11; Неклюдов С.Ю. Экскурс в область монгольской демонологии: автокомментарий эпического сказителя // Знак. Сборник статей по лингвистике, семиотике и поэтике. Памяти А.Н. Журина / Отв. ред. В.И. Беликов, Е.В. Муравенко, Н.В. Перцов. М.: Русский учебный центр, 1994. С. 264, 266–267.

⁴⁹ Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». Новосибирск: Наука, 1996. С. 77; Якутский героический эпос «Кыыс Дэбилэй». Новосибирск: Наука, 1993. С. 73.

земля, возникающая из принесенной откуда-то щепотки почвы (глины, ила, песка). Соответственно, «первододем», существовавший рядом с «первогорой», «перворастением», «первозверем», переходит на иерархически более высокий уровень, получая статус изначального водяного хаоса. Адаптация понятия *кальпа* приводит к тому, что образ этого хаоса в свою очередь модифицируется, становясь формой уже не первичной, а промежуточной, открывающей очередную фазу существования вселенной и, соответственно, завершающей предшествующую фазу. Тем самым актуализуется циклическая модель мифологического хронотопа, точнее один (но важнейший) фрагмент этой модели. Ее эсхатологические потенции проявляются гораздо менее отчетливо, однако и они могут быть обнаружены в эпосе.

Так, в наших записях⁵⁰ эсхатологическая тема реализуется при описании битвы героя с чудовищем-мангасом, причем используются все те же космические сравнения: словно кончается кальпа-мир, словно валится сандаловое дерево Галбиррагша (*Gälbirragtša sandan modon balbardžixün ädal*), словно переворачивается гора Сумеру, словно разливается Ганга-река; еще отчетливее эсхатологическая тема проявляется в эпизодах рождения ведьмы-людоедки, ее пути к демоническому ламе⁵¹, появления ее мула и обучения ее боевым приемам (см. *Табл. VIII*).

⁵⁰ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 282–283; 77, 129; 108, 160; 222–223, 241–242; 226, 245; 228, 247; 230, 249.

⁵¹ В данных текстах он именуется *маам* (не путать с демоном *мам* — чаще женского пола), это, как было объяснено нашими сказителями, особо почитаемый лама-отшельник, постоянно (часто с детства) покровительствующий какому-нибудь лицу, раз в месяц читающий молитвы, оберегающие опекаемого от опасностей, болезней и т.д.

Номунхурд, № 1, стк. 1–12 (зачин)	Номунхурд, № 1, стк. 1190–1202 (битва)	Сайнудзий, № 4, стк. 61–89 (роды ведьмы)
<p>Когда мир нашей кальпы Едва начинался, Когда исполненная блаженства гора Сумеру Была холмом, Когда сандаловое де- рево Галбиррагша Было кустом, Когда река Ганг Была ручьем, Когда Шакьямуни, будда [нашей] кальпы, Был банди-послуш- ником, Когда огненно-крас- ное солнце Было звездой...</p>	<p>Когда вдвоем раз за разом Схватывались они, Словно небо и земля Перемещались, Центральное море поворачивалось, Словно сандаловое дерево Галбир- рагша Обрушивалось, Словно небо и земля Переворачивались, Словно вода Ган- га-реки Разливалась, Словно мир [нашей] кальпы Разваливался...</p>	<p>«Ох!» – Высокие горы отря- сались, Густые деревья ло- мались. «Ой!» – стонала, Высокое небо содро- галось, Лисы подальше убе- гали, На окне бурхан дро- жал. Ногами и руками била, [Так] уж дрыгала – Даже скалы и камни подскакивали. Словно небо и земля Соединялись, да <...> Каталась-вертелась – Воды [рек] слива- лись. Растущее прекрас- ное дерево С корнем [вырван- ное] падало, Высокие горы вздра- гивали, Черный туман тя- нулся. Фу! Зловоние Уже распространи- лось, На людей Кровавый дождь мо- росит, да...</p>

Таблица VIII

Сайнулдзий, № 4, стк. 191–219 (бег ведьмы)	Сайнулдзий, № 4, стк. 267–274 (бег мула)	Сайнулдзий, № 4, стк. 349–357 (обучение бою)
<p>Когда, хищно прыгая, бежала, Словно гигантская змея извивалась, Словно горы и скалы обрушивались, Словно небо и земля соединялись <...> Если высокие горы толкала, Они туда обрушивались, Если растущие деревья толкала, Они сюда обрушивались, Если, изменив направление, бежала, От самого основания [деревья] гнулись, Если в ту сторону бежала, Скалы толкала и опрокидывала <...> Камни размером с пиалу В воздух взлетали, Камни размером с овцу Выворачивались и подскакивали, Камни размером с быка Приподнимались и откатывались. Ну вот! Горы и скалы толкая, Кровавый дождь напускающая, Бежала-бежала...</p>	<p>Горячим и холодным ветром Подуло, Глядь — издалека Что-то приближается; Ветром-вихрем дунуло, Горы и скалы загремели, Словно небо и земля соединялись, Словно воды кальпы закипели.</p>	<p>Словно воды четырех морей Кипят, Словно высокие-превысокие горы обрушиваются, Словно высокое небо Громом гремит, Словно кальпа разливается И воды хлещут – Такой шум раздается, да-да!</p>

Обратим внимание на то, что важным признаком и горы Сумеру, и исполняющего желания дерева Кальпаврикша является существование в течение всей кальпы, а следовательно, для них обоих естественно становится как космогоническими, так и эсхатологическими символами. Эти образы представляют собой несомненную переогласовку более древнего оформления той же темы, отраженной, в частности, в «Сокровенном сказании» (§ 254):

Звездное небо поворачивалось — была всенародная распря. В постель свою не ложились — все друг друга грабили (забирали добычу). Вся поверхность земли содрогалась — всесветная брань шла. Не прилечь под свое одеяло — до того шла общая вражда (*hodutai tenggeri horciju büle'e / olon ulus bulqa büle'e / oron-dur-ıyan ülü oron oljalaldun büle'e / körisütei etügen korbejü büle'e / gür ulus bulqa büle'e / könjile-de'en ülü gebten görüleldün büle'e / teyimü saq-tur güsejü*).

	Зачин	Номунхурд, № 1, стк. 1190– 1202 (битва)	Сайнулдзий, № 4, стк. 61–89 (роды ведьмы)
вселенная	мир нашей кальпы едва начинался	мир [нашей] кальпы разваливался	
небо и земля		небо и земля перемещались, переворачивались	небо и земля соединялись
воды	Ганга-река была ручьем	вода Ганга-реки разливалась, Центральное море поворачивалось	

Помимо обрушивающихся гор, ломающихся деревьев и «кончающей (разливающейся) кальпы» (*galab uüldedžü*; вспомним бурят. *yhan галаб* — «водная кальпа», всемирный потоп), здесь упоминаются и такие демонические стихии, как смрад, черный туман и кровавый дождь, а также соединяющиеся небо и земля (*gadžir tinger nildžixin adil*). Последний образ является прямо эсхатологическим: в монгольской шаманской мифологии исходное состояние мира иногда определяется как слитность неба и земли, а их разделение есть начальный акт космогенеза. Согласно шаманскому молению огню, он появляется, «когда Алтай Хан был бугром, когда царь Лев был щенком» и т.д.⁵² (полное совпадение с эпическим зачином!), или при «отделении неба от земли»⁵³.

Таким образом, наблюдается известная симметрия мифологических мотивов: космогенез, сопровождающий рождение героя, и «прорыв» стихий хаоса при появлении на свет чудовища. Схематически это выглядит следующим образом (см. Табл. IX).

Таблица IX

Сайнулдзий, № 4, стк. 191–219 (бег ведьмы)	Сайнулдзий, № 4, стк. 267– 274 (бег мула)	Сайнулдзий, № 4, стк. 349–357 (обучение бою)
	[воды кальпы закипели]	[кальпа разливается]
Высокое небо содрогалось, небо и земля соединялись	небо и земля соединялись	высокое небо громом гремит
Воды [рек] сливались	воды кальпы закипели	воды четырех мо- рей кипят, кальпа разливается и воды хлещут

⁵² Понне Н.Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // Записки Института востоковедения Академии наук. Т. I (1932). С. 178.

⁵³ Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Собр. соч. М.: Наука, 1955. С. 76.

дерево	сандаловое дерево Галбиррагша было кустом	сандаловое дерево Галбиррагша обрушивалось	растущие деревья обрушивались, гнулись
горы	гора Сумеру была холмом		высокие горы сотрясались, высокие горы вздрагивали, скалы и камни подскакивали
прочие стихии			кровавый дождь напускал

Проделанный анализ как будто позволяет нам произвести следующую реконструкцию «исходного» мифа, к которому должны восходить рассмотренные мотивы (последовательность их, разумеется, может быть и иной):

Сначала наша вселенная была совсем маленькой. Солнце было не больше звезды, солнце и луна еще только восходили, появился лишь самый краешек огня. Великое море было не больше лужицы, а великая река еще была ручьем. Огромная гора была лишь камнем (холмиком, малым перевалом, утесом); толстое дерево — побегом, кустиком, а листья и цветы еще едва распускались. Могучая изюбриха только отелилась, изюбрь с темными полосами был детенышем, великий скакун — жеребенком, а огромная рыба — мальком. Владыка небесных богов едва вступил в трехлетний возраст; земные цари были малымя детьми, а старший из ханов еще лежал в колыбели...

Когда наступит конец мира, высокие горы и скалы загремят, сотряснутся и обрушатся, падет вырванное с корнем прекрасное дерево, воды рек разольются и закипят, подует горячий и холодный ветер, пойдет кровавый дождь, все затянет черный туман, распространится зловоние, высокое небо содрогнется, загремит громом, небо и земля перевернутся и соединятся...

Однако данная реконструкция не соответствует никакой исторической реальности. Подобный текст никем

растущее прекрасное дерево с корнем [вырванное] падало, густые деревья ломались		
скалы толкала и опрокидывала, высокие горы обрушивались, горы и скалы обрушивались, камни взлетали, выворачивались, подскакивали, приподнимались, откатывались	горы и скалы загремели	высокие-превысокие горы обрушиваются
черный туман тянулся, зловоние распространилось, кровавый дождь моросит	горячим и холодным ветром подуло, ветром-вихрем дунуло	шум раздается

никогда не фиксировался, по всей видимости, никогда не существовал. В нем отсутствует главный компонент такого рода мифов, а именно герой, который и осуществляет космоизирующую деятельность. На роль героев не могут претендовать ни упомянутые небесные боги, ни земные цари — ни те, ни другие вообще не являются действующими лицами, они суть «первоперсоны» спонтанно возникающей вселенной, равноправные с «первообъектами» (горой, рекой, деревом) и «первосуществами» (рыбой, зверем, птицей). Героем подобного сюжета не может быть и центральный персонаж эпоса, который приходит на землю уже после завершения акта миротворения, а его «культурно-героическая» деятельность сводится лишь к ливидации отдельных негативных последствий космогенеза (подавление недосмиренных демонических сил, приведение к современным пропорциям кровососущих насекомых и пр., установление некоторых обычаев, социальных институтов и т.д.).

Следовательно, наряду с мотивами, являющимися элементами мифологического сюжета (хотя бы и в некоем реконструируемом прошлом), существуют мотивы, не восходящие (или не обязательно восходящие) к реальному мифу, но построенные в соответствии с мифологической моделью и содержащие мифологическую семантику; в известном смысле подобные мотивы как бы сами по себе можно считать «микромифами».

5.

Наконец, в эпических и сказочных зачинах центральноазиатского фольклора нередок мотив сооружения юрты / дома / ставки / дворца героя. Этот мотив в эпосе монгольских народов В. Хайссиг обозначает шифром 3.2.1: «Дворец, жилище», специально выделяя его в своих обстоятельных анализах сказочно-эпических (преимущественно восточномонгольских) текстов⁵⁴.

Весьма выразительно описывается воздвижение дворца хана Джангара в калмыцком эпосе. В версии Ээлян Овла экспозиция первой песни содержит описание строительства дворца для Джангара, хотя за несколько строк до того уже упоминался некий его «шатровый дворец», «сам собою возникший»⁵⁵. Надо заметить, что буддийский эпитет «самовозникший» (монг. *ebesüben egüdegsen*, тибет. *rang byung*, санскр. *svayambhu*) здесь, возможно, актуализует более архаический образ «нерукотворного» жилища. Подобный образ удержался, в частности, в якутском олонхо, где одинокий герой с явственными чертами первого человека рождается (или создается) в неизвестно откуда взявшейся юрте «в тридцать комнат, с сорока стеклянными дверьми», которую «подпирают восемьдесят лиственничных подпор», с медным полом, тройной серебряной крышей, тройными стенами от стужи, очагом, подобным озеру, огромными сенями, плотными дверьми⁵⁶ и далее в том же изощренном стиле якутского «эпического барокко». Дом-балаган другого персонажа олонхо появляется после того, как, спустившись «на золотую середину, на глиняный пуп» Среднего мира, он трижды

⁵⁴ Heissig W. Gedanken zu einer strukturellen Motiv-Typologie des mongolischen Epos // Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung. (Ein Symposium) / Hrsgb. von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (AF. Bd. LXVIII). S. 14.

⁵⁵ Джангар. Калмыцкий героический эпос / Сост., подгот. текстов, исслед., коммент. и слов. Н.Ц. Биткеева, Э.Б. Овалова. М.: ГРВЛ, 1990, № 1, стк. 70.

⁵⁶ Якутский фольклор / Тексты и переводы А.А. Попова. [М.: Сов. писатель, 1936. С. 45.

поворачивается посолонь⁵⁷. Самовозникший шатровый дворец Джангара (как и тридцатикомнатная юрта или дом-балаган из олонхо) стоит в благодатной райской стране возле «средоточия неба и земли» — горы Мангхан Цаган, причем при описании этой страны в калмыцком эпосе также используется топонимика буддийской космографии; впрочем, как показывает сравнительный материал, такие описания имеют гораздо более архаические соответствия. Возможно, речь идет о двух дворцах: первом, существовавшем изначально, и втором, построенном после достижения Джангаром мирового господства; именно так следует из старой торгутской версии памятника⁵⁸.

Намерение воздвигнуть дворец для своего владыки высказывают его богатыри⁵⁹, что, вероятно, является знаковым выражением вассалитета. Так, один из текстов восточномонгольского (удзунчинского) эпоса начинается с того, что герой на вершине лазуритовой горы строит своему хану дворец (подробно описываются «живая» роспись его четырех ворот; строение имеет очевидную китайскую архитектуру⁶⁰), а затем едет добыть ему невесту. Дворец Джангару сооружают «к северу от восхода солнца», «у слияния двенадцати рек», «под правым выступом» все той же горы Мангхан Цаган, в тени волшебных сандалов-тополей⁶¹. Для этой цели собирают мастеров из сорока двух стран четырех сторон света и строят здание с коралловым полом, жемчужными стенами, укрепив их «львиными клыками» с северной стороны и «клыками сизого оленя» — с южной. Согласно старейшей («малодербетской») версии,

⁵⁷ Нюргун Боотур Стремительный / Текст К.Г. Оросина. Ред. текста, пер. и коммент. Г.У. Эргиса. Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947 (Богатырский эпос якутов. Вып. 1), стих 45.

⁵⁸ Козин С.А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 96, 144.

⁵⁹ Джангар. Калмыцкий героический эпос (1990), № 1, стк. 75 и сл.

⁶⁰ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере, № 5, стк. 10–43.

⁶¹ Джангар. Калмыцкий героический эпос (1990), № 1, стк. 85–99.

ставку Джангару со вселенским грохотом возводят семь миллионов мастеров, однако здесь эта постройка имеет вид не дворца, а кочевой юрты со всеми ее конструктивными элементами (решетчатые стенки *тэрэмы*, поддерживающие верхнее покрытие жерди-*унины*), правда, огромных размеров и сделанных из очень дорогих материалов; только ограда «о восьми тысячах золотых ворот» — скорее храмовая или дворцовая⁶².

Одним из важных качеств жилища эпического героя является именно драгоценность материалов, которые используются при его сооружении, а также размеры строения — вспомним тридцатикомнатную юрту или дом-балаган «величиной с круглый большой холм»; сказанное тем более относится к дворцам. Особо подчеркивается их высота. В бурятском эпосе дворец героя прикреплен к «белым дальним небесам» («Аламжи-мэргэн»), он достигает небес («Еренсей»), в ойратском эпосе — «смыкается с небесными белыми тучами», в героической сказке тувинцев упирается в небо, у калмыков — «не достаёт неба на три пальца»⁶³. Его ближайшие аналоги — храм и гора (причем гора, естественно, первичнее), и дело не только в циклопических размерах постройки. Горе (собственно, «мировой горе») дом героя подобен своим срединным положением в эпическом космосе, «нулевой точкой отсчета» в его пространственной структуре, своей «осевой конструкцией» (от земли до неба). Поэтому он одновременно и координирован, и ассоциирован с горой, так сказать, состоит

⁶² Джангар (Малодербетская версия) / Сводный текст, перевод, вступ. ст. А.Ш. Кичикова. Элиста: КалмГУ, 1999, № 1, стк. 1–49; Козин С.А. Джангариада. С. 169.

⁶³ Аламжи Мерген. Бурятский эпос / Пер. И. Новикова. Вводн. ст. и коммент. Г.Д. Санжеева. М.; Л.: Academia, 1936. С. 9; Еренсей / Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хомонова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. Стк. 65–66; Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 371; Тувинские народные сказки / Пер., сост. и примеч. М. Ватагина. Предисл. Д.С. Куулара. М.: Наука, 1971, № 2; Седклин кур. Ясад, барт белденъ Букшан Бадм. Элст: Хальмг дегтр нарһач, 1960. С. 49; Кичиков А.Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М., 1992 (2-е изд. — 1994). С. 25–26, 77.

с ней в отношениях смежности и подобия, метонимии и метафоры: он и воздвигается на горе (на ее вершине или отрогах, у ее подножья), и сходен с горой.

Эпическому повествованию также известен иной тип жилища, представляющего собой, по удачному выражению А.Ш. Кичикова, «наглухо закрытый бесшовный объем», не имеющий веревок-креплений (важная деталь в кочевой юрте, все части которой скрепляются именно веревками): таковы в калмыцких сказках со- оруженный героем для сестры желто-пестрый дворец «без подвески сверху, без поддержки снизу», «с одним окном из увеличительного стекла, с одной деревянной дверью»⁶⁴, дворец «без поддержки-подвески сверху, без лестницы снизу» невесты героя⁶⁵ и т.д.; следовательно, это конструкции, которые «не касаются земли, висят в воздухе»⁶⁶. Вспомним летающую башню одной из невест Сослана, красавицы Костер в нартском эпосе⁶⁷, заключающую в себе — по принципам «мифологической избыточности» — оба показателя «высоты»: «быть башней» и «иметь способность подниматься в небо». Изолированность / защищенность дома может достигаться и другими способами. Так, дворец, который Гесер в восточно-монгольском эпосе воздвигает для своей любимой жены, описывается следующим образом: «Чтоб воздушная от- рава не проникала, с золотой великой кровлей, чтобы дождь и снег не проникали, с двадцатислойным покрытием, чтобы дьявольской порче было ни за что не войти, со стенками от ядовитой влаги, чтобы земная сырость не поднималась, с выступающим наружу полом»⁶⁸.

Речь, таким образом, идет практически исключительно о «женском» жилище; не исключено, что в основе

⁶⁴ Хальмаг туульс. Т. I / Сост. Б. Сангаджиева, Л. Сангаев. Элст: Хальмг дегтр харнач, 1961. С. 175.

⁶⁵ Седклин кур. С. 45–46.

⁶⁶ Кичиков А.Ш. Героический эпос «Джангар». С. 54.

⁶⁷ Осетинские нартские сказания / Отв. ред. К.Д. Калоев. Вступ. ст. К.Д. Кулова. Пер. Ю. Либединского. Дзауджикау: Гос. издат. Северо-Осетинской АССР, 1948. С. 132–136.

⁶⁸ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере, № 1, стк. 30–44.

его описания лежит некий архетипический образ, имеющий эротическую природу и родственный древней мифологической метафоре «женщина–город»⁶⁹. Оно отличается потаенностью, замкнутостью, в него трудно проникнуть, оно не допускает вовнутрь себя, скрыто в удаленном месте, иногда прямо ускользает от преследователя (летающая башня) — кем бы этот преследователь ни был: желанным женихом или насильником. «Мужское» жилище, напротив, расположено в центре вселенной, оно огромное, торчащее до неба, часто — многооконное и многоворотное, т.е. как бы открытое на все четыре стороны света.

Как уже было сказано, ассоциация эпического жилища с горой (которая, согласно эпической мифологии, расположена в середине земли и своей вершиной упирается в середину неба) указывает на его сближение с космическим центром. Это согласуется с архаическим принципом «хорографического» описания космоса⁷⁰, обусловленного эгоцентрической позицией наблюдателя, который ощущает себя находящимся в центре мира, а пространство вокруг — концентрически расположенными зонами, различающимися степенью близости / дальности, освоенности / чуждости, защищенности / проницаемости.

Но вернемся к мотиву высоты жилища героя. Прежде всего отмечу, что наиболее архаическое из приведенных описаний (дом–балаган «величиной с круглый большой холм» в олонхо) хотя и включает в себя уподобление горе, но как будто еще не содержит в себе идеи достижения небесного свода. Примеры же из бурятского и ойратского эпоса, калмыцких и тувинских героических сказок скорее показывают, что обе формы — достижение и недо-стижение неба — практически синонимичны, а формула «не доставать неба [лишь] на три пальца» является только особо изощренным выражением все того же смысла: «быть высотой до небесного свода».

⁶⁹ Неклюдов С.Ю. Темы и вариации. М.: Индрик, 2016. С. 135–200.

⁷⁰ Подосинов А.В. Картографический принцип в структуре географического описания древности (Постановка проблемы) // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. М., 1978. С. 22–45.

Однако в калмыцком «Джангаре» ситуация меняется. Намерение построить дворец до неба, которое, вероятно, соответствует первоначальному «архитектурному плану», мудрецом Алтан Чэджи отвергается как слишком дерзкое («До небес воздвигнуть дворец — желание чрезмерно большое: владыке-нойону Джангару не будет добра. На три пальца ниже неба сооружайте!»), и после этого «шесть тысяч и двенадцать мастеров, все искусство свое проявляя», завершают строительство⁷¹; Б.Х. Тодаева предлагает несколько иной перевод этих строк: «шесть тысяч и двенадцать мастеров, выбиваясь из сил, страстно желали достроить [дворец]»⁷². Таким образом, формы достижения и недостижения неба крышей (башней? шпилем?) дворца теперь оказываются альтернативными, противопоставленными друг другу.

Здесь материалы калмыцкого эпоса, как это ни странно, перекликаются с библейским рассказом о строительстве Вавилонской башни (Быт., XI, 1–9)⁷³. Прочитируем соответствующий фрагмент:

1. На всей земле был один язык и одно наречие.
2. Двинувшись с востока, они нашли в земле Сеннаар равнину, и поселились там.
3. И сказали друг другу: наделаем кирпичей, и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести.
4. И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес; и сделаем себе имя, прежде нежели расеемся по лицу всей земли.
5. И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие.
6. И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать.

⁷¹ Джангар. Калмыцкий героический эпос (1990), № 1, стк. 114–141.

⁷² Тодаева Б.Х. Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. С. 58.

⁷³ См. комментарий: *Cassuto U. A Commentary of the Book of Genesis. Pt. II. From Noah to Abraham. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1964. P. 225–243.*

7. Сойдем же, и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого.
8. И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город (и башню).
9. Посему дано ему имя: Вавилон; ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле.

Существует «натуралистическая» гипотеза, по которой происхождение данного сюжета имеет реальное историческое объяснение. Согласно ей, он отразил изумление древнееврейских кочевников высотой зиккуратов Вавилона (или даже Ура), словно бы достигающих неба. Соответственно, предполагается, что в основе мотива смешения языков лежит впечатление степных жителей от этого огромного густонаселенного города.

Фольклорные параллели, в том числе представленные в классическом труде Дж. Фрезера⁷⁴ — в основном африканские и, очевидно, прямо не связанные с влиянием Библии, — не позволяют ограничиться столь частным (и несколько наивным) объяснением⁷⁵. Там, в частности, встречаются мотивы (1) построения некоего столба (чтобы забраться на луну или чтобы достигнуть бога, который удалился с земли, разгневавшись на людей / будучи напуган ими), и (2) разрушения этого столба (самопроизвольного / по оплошности строителей). Более поздние исследования чрезвычайно расширяют сравнительный материал, почти до глобальных масштабов⁷⁶, естественно, внося уточнения и в данную схему. Эти сопоставления

⁷⁴ Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1986, гл. V.

⁷⁵ Березкин Ю.Е. Африканский Ветхий Завет и азиатское народное христианство? // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири. [Сб. статей в честь Е.С. Новик.] / Сост. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ. 2008 (Сер. «Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика»). С. 223–224.

⁷⁶ См.: Gaster T.H. Myth, Legend, and Custom in the Old Testament. A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's "Folklore in the Old Testament". London: Gerald Duckworth, 1969. P. 132–138; Westermann C. Genesis. 1. Teilband. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974. S. 707–740.

позволяют предположить, что здесь имеет место образ, связанный с идеей мировой вертикали и обладающий обширным полем мифологической семантики.

Другое направление сравнительным исследованиям дают приведенные выше материалы. Разумеется, некоторая «архитектурная составляющая» должна иметь место, однако, как мы могли убедиться, в основе наиболее архаических случаев лежит отнюдь не удивление «очень большой юртой», а мифологическая гиперболизация расположенного в центре мира (и иногда нерукотворного) «первожилица», включающая семантически чрезвычайно продуктивную ассоциацию с горой (холмом). Появление на этом месте дворца / храма, который в центральноазиатских традициях имеет китайский или тибетский облик, конечно, до известной степени связано с «изумлением кочевников» высотой зданий Пекина или Поталы, но все же порождено не им. Это — плод модернизирующих замещений более архаического образа (вспомним, что, уже став «дворцом», строение продолжает сохранять конструктивные элементы и приметы кочевой юрты). В конечном счете это приводит к появлению сюжета, типологически сходного с библейским.

Сам ветхозаветный рассказ включает в основном четыре темы, причем первые две составляют «положительную» серию, а вторые две — «отрицательную»:

- сооружение башни как некоего консолидирующего центра;
- наличие честолюбивого замысла выстроить башню до неба;
- нисхождение бога на землю и его гнев;
- смешение языков и рассеяние людей по земле.

Легко разглядеть в первой половине этой сюжетной схемы мотивы, знакомые нам по калмыцкому эпосу, но представленные как бы в инвертированной форме. Честолюбивый замысел воздвигнуть дворец, «которого под солнцем нет»⁷⁷, заранее корректируется — иначе «владыке-нойону Джангару не будет добра», т.е. дерзость,

⁷⁷ Джангар. Калмыцкий героический эпос (1990), № 1, стк. 80–81.

очевидно, чревата гневом небесного божества, чего удастся избежать. Происходит соби́рание (а не рассеивание) разных языков («шесть тысяч двенадцать лучших мастеров из сорока двух ханств»⁷⁸; согласно старой торгутской версии, в подданстве у хана Джангара — «семьдесят языков»⁷⁹). Наконец, строительство доводится до конца и служит делу консолидации эпической державы.

Дело выглядит так, словно негативный опыт строителей вавилонской башни учтен, и из него извлечены уроки. Однако на самом деле возможность библейского влияния здесь маловероятна. Как было показано выше, мы можем проследить все основные фазы самостоятельного развития сюжета, начиная с его самых архаических редакций. Напомню еще раз: огромный нерукотворный дом в центре мира — он подобен холму или горе — он построен около горы, на горе — он достигает / почти достигает неба — он не должен достигать неба, но может его почти достичь.

Но почему мотивы достижения / недостижения неба, до поры до времени используемые эпическим фольклором как синонимические, в калмыцком «Джангаре» становятся оппози́тами? Для какой неактуальной ранее идеи начинает использоваться это противопоставление? Ответ, в сущности, прост, он прямо продиктован рассказом о строительстве Вавилонской башни. Это, конечно, богоборческая идея, точнее, угроза истолкования в качестве богоборческого мотива того описания, которое ранее не выходило за рамки эпической гиперболы.

В более архаических повествованиях путешествия героя на небо и даже конфликты с обитателями Верхнего мира (по отношению к которым богатырь еще остается почти равноправным партнером) вполне возможны и не расцениваются как богоборчество⁸⁰. Однако

⁷⁸ Там же, № 1, стк. 95–97.

⁷⁹ Козин С.А. Джангариада. С. 96.

⁸⁰ Ср.: *Nekljudov S.Ju.* Die Helden “Der Finstere” und “Der Wütende” im mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. T. I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sondernforschungsbereich 12, Bonn 1979 / Hrsgb. von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). S. 55–57.

чем дальше линия эпического развития уходит от родоплеменной архаики, чем в большей степени у героя чудесные способности заменяются сверхъестественной (прежде всего физической) силой⁸¹, тем больше он «очеловечивается», тем абсолютнее складывающийся в эпосе «героический характер». Но сколь бы ни был могуч человек, богам он уже не сват и не брат. Попытка приблизиться к ним (и тем более — соперничать с ними) расценивается как непростительная и всегда сурово наказуемая дерзость. Вызов небесных сил на бой или состязание — относительно «поздний» эпический сюжет, и он всегда заканчивается гибелью героя или героев.

Похоже, что эпос о Джангаре уже догадывается об этом, а потому устами ясновидца Алтан Чэджи допускает возведение дворца лишь «на три пальца ниже неба», но ни в коем случае не «до небес».

⁸¹ Боура С.М. Героическая поэзия. М.: НЛО, 2002. С. 5–10.

4. ИСПОЛНЕНИЕ И ФОРМА

1.

Эпос у монгольских народов исполняется по-разному: рассказывается, рецитируется, поется, причем разные способы исполнения — пение или рассказывание — как правило, терминологически разграничиваются: ср., например, западномонгольское *аялж хэлэх* («[рас]сказывать мелодично, напевая, нараспев») и *хайлж хэлэх* («[рас]сказывать, кайлая», т.е. особым горловым речитативом, хриплым сдавленным басом), бурятское *ульгэр хэлэхэ* («рассказывать былинку») и *ульгэр бөөлэхэ* («петь былинку»), калмыцкое *дуулдг жанһрчнр* («сказители, поющие эпос»), *дуулн келдг* («рецитирующие») и *келемрчнр* («рассказчики»)¹. Следует отметить, что все эти типы исполнения требуют специальной и подчас длительной подготовки, достигаемой в процессе обучения сказителю мастерству; поэтическая техника народных музыкантов-исполнителей (ойратских тульчи, например) бывает весьма высокой².

В Восточной Монголии хурчи (‘человек, играющий на хуре’, а также исполнитель «книжных сказов» в сопровождении хучира) отличается от простого музыканта (*хөгжимч*) с более вольным песенным репертуаром и от *чоорч* (*чоор* ‘дудка, свирель, флейта’), который, по мнению бааринского сказителя, долгое время жившего в удзумчинском хошуне (Чойнхора), является исполнителем монгольских национальных песен (в том числе эпоса о Гесере) в сопровождении хура; Самбуудаш же, чей харчинский диалект имеет сильные хорчинские примеси, употребляет слово *чоорч* для обозначения эпического

¹ Ср.: тувинский эпос раньше исполняли в двух формах: речитативной (*хоочуланып айтыр*) и напевной (*алганып айтыр*). См.: Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. Дисс. ... докт. филол. наук. Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 2017. С. 94.

² *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 341, 345, 353–354; ср. *Poppe N.* Zum khalkhamongolischen Heldenepos // AM. T. V (1928). S. 183–186.

певца, аккомпанирующего себе на хучире⁵ (илл. № 16–19; цв. илл. № 2). Добавлю, что у чахаров этот термин приложим к двум певцам, чье пение (голос без слов, своего рода вокализ) является аккомпанементом к партии одного солиста (*айчи* или *дуучи*), исполнителя торжественных праздничных песен. Итак, хотя наименования народных музыкантов разных «специальностей» и «классов» и происходят от названий инструментов, они находятся в странном несоответствии с этими названиями: *хурчи* — играющий на хучире, *чорчи* — играющий на морин-хуре или хучире; термин же *хучирчи*, вообще редкий, в удзунчинской традиции, например, синонимичен термину *хөгжимчи* («музыкант»).

Разграничение пения (речитатива) и рассказывания предполагает, в свою очередь, разделение на тексты поэтические и прозаические. Хотя у монгольских народов для обозначения большинства типов вокального музицирования есть обобщающий термин *дуу* (*дуун* ‘песня, голос, звук’), от него терминологически отделены формы эпической и магической поэзии; это же касается произносимых речитативом «благопожелания» (*irügel*, *ерөөл*, бурятск. *юрөөл*) и «гимна» (*магтаал*), теснейшим образом связанных с эпической поэзией и имеющих не вполне выветрившийся магический смысл (ср. монг. *ерөөл тавих* ‘исполнять ероол’, бурятск. *магтаал татаха / бариха* ‘тянуть / преподнести магтаал’).

Приведем свидетельства монголоведов на этот счет, отметив, что исследователи употребляют в несколько разных значениях термины, характеризующие форму воспроизведения устного текста («рассказывание», «речитатив», «пение»).

Ц.Ж. Жамцарано противопоставляет «рассказывание» (речитативное) и «пение» в хори-бурятском улигере. Эхирит-булагатский эпос, по его словам, весь поется — «громко и протяжно»; эпос халхасцев, харчинов, абагасцев и отчасти чахаров тоже поется с начала до конца, «но не так протяжно», а у аларских бурят улигеры иногда поются, но чаще

⁵ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982, № 4, стк. 42, 706.



16. Бааринский сказитель Номунхурд. Среднегобийский аймак, г. Мандалгоби, 1974 г. (экспедиционная зарисовка)



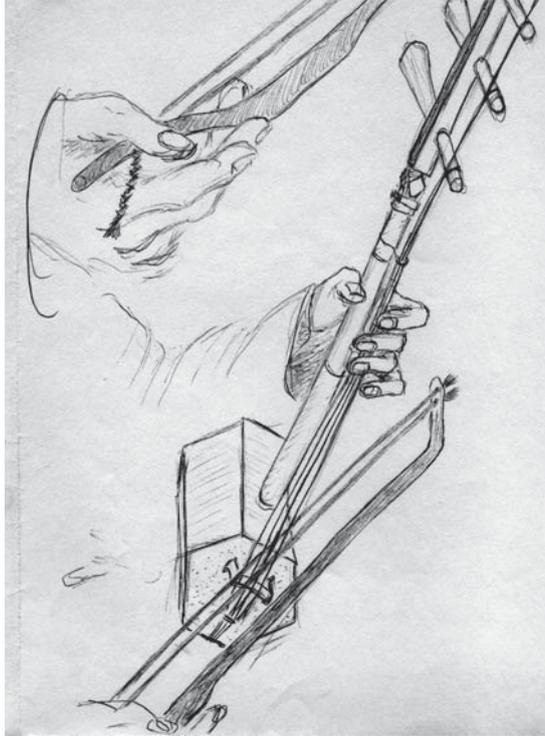
17. Удзумчинский сказитель Цэнд. Улан-Батор, 1978 г.



18. Хучир — инструмент хурчи, певца и сказителя. Среднегобийский аймак, пос. Лус, 1978 г.



19. Положение пальцев и смычка при игре на хучире. Средне-гобийский аймак, пос. Лус, 1978 г. (экспедиционная зарисовка)



20. Исполнение *магтала* «Хвала Священной [горе] Дунжингарбо». Сомон Сэргэлэн, Центральный аймак, 1976 г.

рассказываются «своими словами»⁴. Н.Н. Поппе подчеркивает, что халхаский эпос «не говорится, не декламируется, но поется»⁵. Г.Д. Санжеев отмечает, что в улигерах (вероятно, хоринских) каждый персонаж имеет свой «особый музыкальный мотив». По его наблюдениям, бурятский сказитель обычно поет и лишь иногда «говорит стихотворным речитативом», описывая «обыденные сцены»⁶.

Декламация как основная форма повествования, чередующаяся с речитативом (пением), также встречается в бурятских традициях⁷. Однако, судя по материалам С.П. Балдаева, для отдельных сказителей характернее либо «пение» (рецитация?), либо «рассказывание стихами» (декламация?)⁸. А.И. Уланов пишет о «сказывании» («речитативе») и «пении» («напеве» — протяжном, монотонном или, напротив, оживленном) в разных бурятских традициях⁹. Д.С. Дугаров говорит о «напевном» («напевно-речитативном») исполнении всего улигера и о «пении» («напевном исполнении») поэтических вставок в хори-бурятских улигерах¹⁰. О переходе в них с «рассказа» на «пение» упоминает С.А. Кондратьев (со слов сказителя-хоринца), далее он определяет те же самые вставки то как «речитатив», то как «напев», а исполнение поэтических фрагментов в «книжных сказах» (*бэнсэн үлгэр*) называет

⁴ *Жамцарано Ц.Ж.* Заметки о монгольском героическом эпосе // Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т. I. Произведения народной словесности бурят. Вып. 3. Эпические произведения эхирит-булагатов. Ха-Ошир хубун. Пг., 1918. С. XXV–XXVI.

⁵ *Поппе Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937 (ТИВАН. Т. XXVI). С. 121.

⁶ *Санжеев Г.* Эпос северных бурят // Аламжи Мерген. Бурятский эпос / Пер. И. Новикова. Вводн. ст. и коммент. Г.Д. Санжеева. М.; Л.: Academia, 1936. С. XX.

⁷ См., в частности: *Шерхунаев Р.А.* Певцов благородное племя. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1977. С. 87.

⁸ *Балдаев С.П.* Избранное. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1961. С. 32, 35, 37, 47, 50, 52.

⁹ *Уланов А.И.* Древний фольклор бурят. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1974. С. 70–73.

¹⁰ *Дугаров Д.С.* Бурятские народные песни. Т. I. Песни хори-бурят. Улан-Удэ, 1964. С. 10–11.

речитативом¹¹. Форму самих «книжных сказов» П.М. Берлинский описывает как соединение «речитатива с инструментальным сопровождением, чистой декламации (без сопровождения), пения и инструментальной музыки иллюстративного характера»¹². Это подтверждают и наши собственные наблюдения.

Согласно Ч. Баудену, существует четыре типа эпического исполнения: рецитация в стихах (напоминающая произнесение благопожелания — ерола), пение под аккомпанемент тобшура, пение под аккомпанемент морин-хура, пение без аккомпанеента; при этом есть разница между рецитацией прозаической сказки или эпоса в прозе, с одной стороны, и рецитацией стихотворной формы с музыкальным аккомпанементом или без него, с другой¹³. Впрочем, оба крайних случая (прозаическая речь и пение) не являются характерными; так, «чистая» проза (без всякой ритмической организации) появляется лишь тогда, когда структура произведения разрушается — фрагментами или целиком (пересказ «своими словами», по выражению Ц.Ж. Жамцарано¹⁴).

Практически все это многообразие видов исполнения в монгольских традициях сводится к двум формам¹⁵. Первая (поэтическая) — пение или речитатив, зачастую

¹¹ Кондратьев С.А. Музыка монгольского эпоса и песен. М.: Сов. композитор, 1970. С. 24, 27–28, 34.

¹² Берлинский П. Монгольский певец и музыкант Ульдзуй-Лубсан-Хурчи. Опыт анализа монгольского устного музыкально-поэтического творчества. М.: Музгиз, 1933. С. 19.

¹³ *Bawden C.R. Remarks on Some Contemporary Performances of Epics in the MPR // Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung (Ein Symposium). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (AF. Bd. LXVIII). P. 38–41; ср. также: Bawden C.R. Mongol (The Contemporary Tradition). P. 293–296.*

¹⁴ Жамцарано Ц.Ж. Заметки о монгольском героическом эпосе. С. XXV–XXVI.

¹⁵ Вообще в мировом фольклоре основными являются два вида исполнения героического эпоса: во-первых, пение (рецитация), и во-вторых, рассказывание со вставными поющими (рецитативными) фрагментами (*Добровольский Б.М. Напевы сказаний о Кодакчоне // Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / Запись текстов, пер. и коммент. Г.М. Василевич. М.; Л.: Наука, 1966. С. 384.*

немелодический, хотя и с проступающей напевностью; такое «напевное интонирование» (*дуулълһән*) характерно для исполнительской традиции «Джангара», причем одному тексту соответствует один напев, варьирующийся в конкретном исполнении и специфичный для той или иной местной традиции либо для определенной школы джангарчи¹⁶. Вторая (смешанная форма) — рассказывание прозой (богато интонированной, в особой декламационной сказительской манере¹⁷), с вставными поющими (речитативными) поэтическими фрагментами. Иногда стихами передаются речи персонажей (чаще — только монологи), а прозой — остальное повествование. Так обстоит дело в хори-бурятской эпической традиции, в эвенкийских эпических сказаниях¹⁸, в якутском олонхо¹⁹, в огузском книжном эпосе «Книга моего деда Коркута»²⁰. Хотя этот тип сочетания, несомненно, архаичен, он встречается и в такой позднеэпической форме, как народный роман²¹; В.М. Жирмунский справедливо предостерегал от смешения древней прозапоэтической формы с поздним прозаическим изложением эпоса, имеющим короткие стихотворные вставки²². Сходное противопоставление «разговоров» персонажей (тихая и торжественная рецитация) остальному повествованию (более быстрая рецитация) засвидетельствовано в киргизском эпосе²³.

¹⁶ Шивлянова В.К. Из опыта структурного анализа напевов «Джангара» (Некоторые аспекты взаимосвязи напева и текста) // «Джангар» и проблемы эпического творчества / Ред. Н.Ц. Биткеев. Элиста: Джангар, 2004. С. 138.

¹⁷ Ср., например: Шерхунаев Р.А. Певцов благородное племя. С. 87.

¹⁸ Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / Запись текстов, пер. и коммент. Г.М. Василевич. М.; Л., 1966. С. 12.

¹⁹ Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. С. 183.

²⁰ Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. С. 642; Аникеева Т.А. Предания Коркута. Огузский героический эпос как источник по истории тюркских народов Центральной Азии IX–XI вв. М.: Наука — Восточная литература, 2018. С. 52 и сл.

²¹ Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. С. 643.

²² Там же. С. 642.

²³ Радлов В.В. (собрал). Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. V. Наречие дикокаменных киргизов. СПб.: Тип. Импер. акад. наук, 1885. С. XV.

В другой группе случаев стихотворными являются преимущественно трафаретные «общие места» — ими могут быть и речи героев, и различные описания (богатырская поездка, бой и пр.); основное же движение сюжета осуществляется в прозаических частях. Подобная картина наблюдается в восточномонгольских «книжных сказах» (*бэнсэн үлгэр*), а также, например, в хакасском²⁴ и башкирском²⁵ эпосе. Отсюда следует, что в наибольшей степени ритмизируются те части эпоса, в которых сюжетное движение замедляется, будь то описания (в том числе описания длительных однородных действий) или речи персонажей; ритмические (и мелодические) потенции разных фрагментов текста неодинаковы и прямо зависят от его содержания — вспомним о повышении мелодичности во вступительных частях повествования, имеющих описательный, статический характер.

Поздняя форма богатырской сказки, возникшая в результате прозаизации героической песни в устах непрофессиональных исполнителей, сохраняет наиболее устойчивые и наименее индивидуализированные поэтические фрагменты. Однако существует и другая («переходная») смешанная форма, в которой стихотворные фрагменты не являются органической частью текста, а служат только «оживляющей стиль иллюстрацией»; подобное совмещение стихов и прозы вообще специфично для монгольской словесности²⁶. Встречаются и случаи дублирования стихотворных кусков в прозаической части, ср., например, у шорцев²⁷ и хакасов²⁸: сказитель, закончив песенный фрагмент, пересказывает его.

²⁴ Музыкальное творчество хакасов / Зап. А.А. Кенель. Абакан: Хак. кн. изд-во, 1955. С. 7.

²⁵ Атанова Л. О башкирских эпических напевах // Башкирский народный эпос. М.: ГРВЛ, 1977. С. 493.

²⁶ *Lőrincz L.* Übergangskategorien zwischen den Heldenliedern und den Heldenmärchen // *Acta orientalia*. Т. XXXII. Leiden (1970). S. 141–143.

²⁷ Дырленкова Н.П. Шорский фольклор. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. X.

²⁸ Тачеева Т.Г. Хакасский хайджи С. П. Кадышев (к 80-летию со дня рождения) // Уч. зап. Хак. НИИЯЛИ. Вып. 11. Абакан, 1965. С. 208.

В башкирской традиции засвидетельствовано и дальнейшее развитие этого процесса: эпические произведения исполняются лишь в виде отдельных фрагментов (кубаиров) — стихотворные поющие вставки постепенно становятся самостоятельно бытующими эпическими песнями, а прозаические повествования превращаются в объяснительные легенды к ним²⁹. Актуальность этой формы для башкирского фольклора демонстрируется аналогичным сочетанием эпических «протяжных песен» (*узун кай*) и прозаической «объяснительной легенды», которая предваряет песню, а иногда чередуется с нею³⁰. Попутно отметим, что термин *кай* (особый способ гортанного пения в тюркском фольклоре) специфически связан с эпосом³¹, протяжная песня, в свою очередь, бывает чрезвычайно близка к эпическим напевам (например, в олонхо³²).

Монгольскому фольклору рассмотренная форма знакома: она специфична для исторических песен, обычно представляющих собой разработку какого-либо эпизода из исторического предания или даже группы его мотивов, не связанных между собой непосредственно. Разработка может быть и лирической, иногда вложенной в уста самого персонажа. Подобная песня предполагает знание обстоятельств своего исполнения, без чего она непонятна, а это знание составляет содержание прозаической легенды, хотя бы и не имеющей фиксированного текста. Следует, однако, отметить, что, в отличие от башкирского фольклора, где подобная форма может прямо эволюционировать из героического эпоса, у монгольских народов она тематически никак не сближается с традиционными богатырскими повествованиями.

Остается добавить, что шагом, следующим за подобным обособлением поющего фрагмента прозаопоэтического эпоса в качестве самостоятельной эпической песни, надо считать превращение этой песни в

²⁹ Атанова Л. О башкирских эпических напевах. С. 494.

³⁰ Лебединский Л.Н. Башкирские народные песни. М.: Музыка, 1965. С. 14.

³¹ Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. С. X.

³² Кондратьев С. Якутская народная песня. М.: Сов. композитор, 1963. С. 15, 19.

инструментальный наигрыш, что опять-таки имеет место в башкирском фольклоре³³; это, вероятно, становится возможным потому, что за некоторыми произведениями закрепляются определенные мелодии³⁴. Кроме того, в башкирском фольклоре обнаруживаются различные трафаретные музыкально-эпические формулы, используемые разными сказителями³⁵. Излюбленные мелодии (как и тексты) эпических зачинов есть и у хакасских сказителей³⁶.

Некоторая аналогия — отмеченные Д. Цэрэнсодномом западномонгольские тематические «наигрыши на хуре» (*хуурын татлага*), соотносимые с различными сюжетами, в том числе с эпическими³⁷. Естественно, для установления такого рода ассоциаций мелодии различных эпических произведений должны быть узнаваемыми и различными. На то, что мелодии ойратского эпоса различаются в зависимости от места бытования, от племенной принадлежности сказителя, а также от содержания самого произведения, указал еще Б.Я. Владимирцов³⁸. К сожалению, более подробного рассмотрения данных вопросов в научной литературе не обнаруживается; лишь в антологии монгольского музыкального фольклора Б. Смирнова приведено несколько эпических напевов³⁹.

Наличие в тибетской традиции термина «лошадь» (*rta*) для обозначения эпического мотива (в чем справедливо усматривается шаманская основа⁴⁰), с одной стороны, и

³³ Атанова Л. О башкирских эпических напевах. С. 494.

³⁴ Сагитов М.М. Башкирские сказители и их эпический репертуар // Башкирский народный эпос. М.: ГРВЛ, 1977. С. 489.

³⁵ Атанова Л. О башкирских эпических напевах. 493.

³⁶ Музыкальное творчество хакасов. С. 7.

³⁷ Цэрэнсодном Д. Хуурын татлага туультай холбогдох нь // ХЗС. Т. XII. Вып. 16 (1977); *Cerensodnom D. Zur Frage der Entstehung und Entwicklung des mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. XXII).*

³⁸ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 341.

³⁹ Смирнов Б. Монгольская народная музыка. М.: Сов. композитор, 1971, № 92–94.

⁴⁰ Stein R.-A. *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises. Vol. XIII). P. 321–322, 379.

существование в монгольском фольклоре кратких прозаических «пеших сказок» (*явган үлгэр*)⁴¹, а в бурятском фольклоре — небольших стихотворных «пеших сказаний» (*ябаган онтхо*)⁴² и больших «конных эпосов»⁴³, с другой, позволяет предположить, что в последнем случае исходно противопоставлялись не столько размеры произведений (как это имеет место сейчас), сколько прозаическая и музыкально-ритмизованная (стихотворная) речь. Ср. также «пешие» (т.е. рассказываемые, а не поющиеся) олонхо в якутской эпической традиции.

Метризованный текст в фольклоре — всегда мелодический (иных стихов, кроме поющих и рецитруемых, устная традиция не знает), и именно данная его сторона связана с музыкальным инструментом — одушевленным зооморфным шаманским посредником между сказителем и потусторонним миром (в том числе заключенным в самом исполняемом произведении) и/или «вместилищем» этого произведения; можно усмотреть параллели между мистической связью героя с его конем и эпического сказителя с его инструментом («лошадиноголовой» скрипкой), что может иметь шаманскую основу⁴⁴. Отсюда понятно, почему немелодический (= прозаический) текст называется «пешим».

Противопоставленность произведений по их размерам в терминах «пеший» и «конный» тоже имеет достаточно серьезное обоснование. Оно связано с осознанием протяженности устного текста, в данном случае оцениваемой через противопоставление краткого пешего перехода и более длительной поездки на коне. Собственно говоря,

⁴¹ Хорлоо П. Монгол ардын явган үлгэр. Улаанбаатар, 1960 (SF. Т. 1. Fasc. 8).

⁴² Санжеев Г. Эпос северных бурят. С. XII; Поппе Н.Н. Некоторые проблемы бурят-монгольского героического эпоса // Известия АН СССР. 1940, № 2. С. 6; Уланов А. К характеристике героического эпоса бурят. Улан-Удэ: Бурят-Монг. кн. изд-во, 1957. С. 40, 159.

⁴³ Балдаев С.П. Избранное. С. 32.

⁴⁴ Veit V. Einige Überlegungen zu natürlichen und übernatürlichen Aspekten bezüglich des Pferdes im mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). S. 109–117.

оба отмеченных аспекта противопоставления произведений (песенные — прозаические; длинные — короткие) совсем не случайно совпадают терминологически. В устной традиции стихотворный текст способен удержать в себе гораздо больший объем, чем прозаический, — хотя бы в силу несравнимо более высоких мнемотехнических потенций метризованной речи. В этом легко убедиться, сравнив размеры прозаических и поэтических жанров повествовательного фольклора: героического эпоса, с одной стороны, и сказки (или несказочной прозы), с другой. Обратим внимание, что у эвенов Охотского побережья сказания-нимканы разделялись на «сказки-песни» (т.е. архаический эпос, исполняемый мужчинами) и «короткие сказки» (исполнявшиеся женщинами для детей)⁴⁵.

2.

Эпический речитатив может произноситься с инструментальным сопровождением или без него⁴⁶. У западномонгольских народов для этого чаще используются щипковые инструменты: у калмыков — домбра⁴⁷ или (в прошлом?) ятга (гусли)⁴⁸, у ойратов — тобшур⁴⁹; засвидетельствованы щипковые инструменты и у бурят⁵⁰. У большей части бурят⁵¹ и у монголов, изредка у ойратов, а также у калмыков⁵² сказитель аккомпанирует себе на смычковом инструменте — хуре (морин-хуре). Однако для самых архаических бурятских традиций (эхиритских)

⁴⁵ Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск: Наука, 1982. С. 32.

⁴⁶ Ср.: Heissig W. Die mongolischen Heldenepen — Struktur und Motive. Opladen, 1979 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge, G 237). S. 26–29.

⁴⁷ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 339.

⁴⁸ Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса, составленные Павлом Небольсиным. СПб.: Типогр. К. Крайя, 1852. С. 131; Pallas P.-S. Reisen durch verschiedene Provinzen des Russischen Reiches. 3. Theil. St. Petersburg, 1776. S. 152.

⁴⁹ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 341.

⁵⁰ Санжеев Г. Эпос северных бурят. С. XXII.

⁵¹ Ср.: Балдаев С.П. Избранное. С. 32, 47, 50, 52.

⁵² Сангаджиева Н.Б. Сказитель Мукебюн Басангов и его «Джангар». Автореф. канд. дисс. М., 1971. С. 7.

инструментальное сопровождение вообще нехарактерно⁵³. Примерно тот же набор инструментов представлен в тюркских эпических традициях. Домбра иногда встречается у башкир⁵⁴, т.е. в близком соседстве с калмыками, а также у узбеков⁵⁵. Гусли характерны для хакасов⁵⁶ и тувинцев⁵⁷; напрашивается предположение, что этот инструмент (калмыцк. *ятхэ* / монг. *ятага* = тувин. *чадаган* = хакас. *чадхан*) был у калмыков вытеснен домброй уже на Волге. На тобшуре аккомпанируют сказители у северных алтайцев⁵⁸, как и у их соседей — ойратов. Игра на скрипке (комус, кобыс, кобыз) сопровождает шорский⁵⁹, южноалтайский⁶⁰ и узбекский эпос⁶¹. Наконец, якутские олонхо исполняются вообще без аккомпанемента⁶², как это происходит и в архаических бурятских традициях. Данные схождения отражают, вероятно, межнациональные фольклорные взаимосвязи; обратим, однако, внимание: в отличие от прочих перечисленных инструментов скрипки в монгольских и тюркских эпических традициях используются разные (*хуур* и *кобыс*; впрочем, этимологически данные названия родственны⁶³).

⁵³ Уланов А.И. Древний фольклор бурят. С. 70.

⁵⁴ Атанова Л. О башкирских эпических напевах. С. 494

⁵⁵ Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. М.: ОГИЗ, 1947. С. 24.

⁵⁶ Музыкальное творчество хакасов. С. 9; Кенель А. Семен Кадышев. М.: Сов. композитор, 1962. С. 4.

⁵⁷ Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка / Под ред. и с предисл. Е.В. Гиппиуса. М.: Музыка, 1964. С. 16.

⁵⁸ Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. М.: Скоропечатня А.А. Левенсон, 1893. С. 167; Шульгин Б. Об алтайском кае // Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М.: ГРВЛ, 1973. С. 455.

⁵⁹ Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. С. X.

⁶⁰ Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. С. 167.

⁶¹ Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. С. 24.

⁶² Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. С. 183.

⁶³ Poppe N. Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen. Teil 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1960. S. 18; Räsänen M. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen. Helsinki, 1969 (LSFU. T. XVII). S. 281.

Поскольку всякий песенный текст является синкретическим музыкально-речевым единством, мелодическая сторона которого в функционально-семантическом отношении столь же значима, как и словесная, устное поэтическое произведение тесно связано с музыкальным инструментом (конечно, в тех традициях и жанрах, где таковой имеется). Он является посредником в передаче текста (что отражено в таких названиях инструмента, как, скажем, восточно-хантыйское «голос бога») или его вместилищем — у тех же хантов инструмент не продавали, так как считалось, что продать его значило продать душу⁶⁴; ср. представления об «одушевленности» произведения в самодийской традиции⁶⁵. Вероятно, более поздним следует считать бурятское представление о том, что дух-хозяин постепенно «заводится» в музыкальном инструменте (виолончели-хуре) и начинает ночами играть на нем — такой самопроизвольно играющий инструмент буряты, сломав, выбрасывают и вообще стараются хур долго дома не держать⁶⁶.

Нарративное разворачивание синкретического представления об устном тексте, музыкальном инструменте и душе мы находим в известном фольклорном сюжете «Чудесная дудочка» (АаТн 780): герой убит, на его могиле вырастает тростник; дудочка, сделанная из этого тростника, когда на ней играют, рассказывает о гибели героя. Надо, кстати, отметить, что «говорящий тростник» изначально, вероятно, говорит именно на своем «мелодическом языке», это заставляет вспомнить о программной инструментальной народной музыке (скажем, в творчестве башкир, казахов, западных

⁶⁴ Соколова З.П. Музыкальные инструменты хантов и манси (к вопросу о происхождении) // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин: Ээсти Раамат, 1986. С. 14.

⁶⁵ Неклюдов С.Ю. Отношение «текст — денотат» и проблема истинности в повествовательных традициях // Лотмановский сборник, 1 / Ред.-сост. Е.В. Пермяков. М.: ИЦ-Гарант, 1995. С. 671; Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010. С. 229.

⁶⁶ Хангалов М.Н. Мифы космогонические и этиологические // Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1960. Т. III. С. 41.

монголов): подобные пьесы связываются с лиро-эпическими легендами, которые подчас не просто объясняют их, но передают их сюжеты в синтаксической последовательности, даже с использованием приемов звукоподражания, вплоть до воспроизведения интонаций человеческой речи. Недаром в одном бурятском поэтическом обращении к хуру (подобные обращения достаточно характерны для тюрко-монгольских традиций) он именуется «имеющим язык и уста»⁶⁷.

Вспомним также казахское предание о кобзе легендарного сказителя-шамана Хорхута (Коркута) — положенная на его могиле, она играла сама, издавая заунывные звуки, в которых можно было расслышать его имя⁶⁸. Нам доводилось слышать сходную джарутскую легенду о Джамбал-хурчи (лице абсолютно реальном): инструмент покойного сказителя (скрипка-хучир), положенный около его тела, сам наигрывал обычные для своего репертуара произведения; играл он и будучи унесенным в дом одного из учеников Джамбала. Это продолжалось до тех пор, пока напуганные односельчане не сожгли и тело, и хучир. По мнению рассказчика, на нем играл дух умершего.

Сходство этих сюжетов со сказкой о «говорящем тростнике» несомненно, причем она, по-видимому, сохранила архаический комплекс мотивов, связанных с представлениями о «самоповествующемся» (поющем) одушевленном тексте, как и о специфической связи этого текста с инструментом, в известной степени независимом от исполнителя. Любопытно, кстати, что говорящий тростник сообщает именно тайное знание — это перекликается с предположением Б. Ринчена об этимологии названий инструментов *хур* и *хомус / кобус (кобза и т.д.)*, возводимых к общему корню *qub-*, якобы значащему 'раскрывать секрет, неизвестный другим', а не просто 'звучать' и 'петь' (из личных бесед, 1970-е годы).

Вне зависимости от корректности данной этимологии, «полушаманский» статус сказительского

⁶⁷ *Дугар-Нимаев Ц.-А.* О фольклоре тарийских бурят // Советская литература и фольклор Бурятии. Вып. 2. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1962. С. 233.

⁶⁸ *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. С. 548–549.



21. Морин-хур — монгольский национальный инструмент. Среднеобийский аймак, пос. Лус, 1978 г.

инструмента не вызывает сомнения. У него — по-пустороннее происхождение (по бурятским поверьям, скрипка-хур сделана богом и отдана черту в обмен на мельницу⁶⁹), он обладает многочисленными зоо- и орнитоморфными признаками, выраженными в его названии и внешнем виде. Так, дуговая арфа в ханты-мансийских традициях не только называется «журавль», «лебедь», но и имеет сходство с длинношеей птицей⁷⁰; гриф монгольского хура увенчан резной лошадиной головой, сам инструмент именуется «лошадиноголовый хур», а в обращении к нему сказитель употребляет эпитеты «конный-гнедой», «конный-пегий»⁷¹ (илл. № 21; цв. илл. № 3–4). Инструмент сказителя аналогичен посоху и бубну шамана, с помощью которых он совершает путешествия по различным областям космоса, в свою очередь подобные странствиям эпического

⁶⁹ Хангалов М.Н. Мифы космогонические и этиологические. С. 40–41.

⁷⁰ Соколова З.П. Музыкальные инструменты хантов и манси. С. 15–16.

⁷¹ Дугар-Нимаев Ц.-А. О фольклоре тарийских бурят. С. 233.

героя⁷². Обратим внимание, что бурятское слово *бөөлэхэ*, используемое для обозначения эпической рецитации, значит также ‘камлать, шаманить’.

Следует добавить, что получение эпического произведения (или целого репертуара) происходит в формах шаманского избранничества, человека наделяют даром сказителя при посещении им потустороннего (часто — подземного) мира либо при его встрече с духом — иногда с самим героем исполняемого произведения; легенды, повествующие о такого рода историях, являются глобально распространенными⁷³. Еще недавно у бурят и ойратов сохранялись поверья, согласно которым духи героев эпоса присутствуют при его исполнении, что является еще одним подтверждением связи между эпическими богатырями, первопредками и горными духами⁷⁴, а само исполнение было сопряжено с целым рядом ритуальных действий и запретов. Так, по словам калмыцкого сказителя Ээлян Овла (1910 г.), ненадлежащее пение «Джангара» могло иметь «неприятные последствия для окружающих вроде неожиданного вихря»⁷⁵, а у тувинцев нельзя было прерывать и утаивать сказание; перед исполнением сказители обязательно проводили обряд разжигания жертвенного костра (*саң салыр*), посвященного духу-хозяину сказки (*тоол ээзи*), и до настоящего времени «нельзя исполнять сказки после наступления Нового года, в противном случае весна будет затяжной и будет падеж скота», а в честь признания

⁷² Санжеев Г. Эпос северных бурят. С. XIII–XVIII; Hatto A. Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia. London: University of London. School of Oriental and African Studies, 1970 (Foundation Day Lecture). P. 1–19; Veit V. Einige Überlegungen zu natürlichen und übernatürlichen Aspekten bezüglich des Pferdes im mongolischen Epos. S. 114–117.

⁷³ Жирмунский В.М. Легенда о призывании певца // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука, 1979. С. 297–407.

⁷⁴ Heissig W. Feldgeburts (Petrogenese) und Bergkult // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII). С. 31–36.

⁷⁵ Котвич В.Л. Джангарида и джангарчи // Филология и история монгольских народов. Памяти акад. Б. Я. Владимирцова. М.: ИВЛ, 1958. С. 196–199.

заслуг и авторитета сказителя его обязательно сажали на белый войлочный коврик⁷⁶.

3.

Трудно дать общую характеристику монгольскому эпическому речитативу. Материал представлен неравномерно, а нотные примеры в имеющихся публикациях⁷⁷ прокомментированы только в упомянутой работе С.А. Кондратьева. Поэтому ограничусь несколькими предварительными замечаниями на этот счет.

В наблюдаемых нами случаях⁷⁸ эпический текст состоял из разделенных паузами музыкально-поэтических периодов неравной длины (2–6 строк и более)⁷⁹, часто мелодические элементы отчетливее проступали в его первых строках или даже только в первых тактах, затем напев сменялся метризованным речитативом⁸⁰.

⁷⁶ Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая. С. 96.

⁷⁷ В частности: Смирнов Б. Монгольская народная музыка. С. 207–210; Кондратьев С.А. Музыка монгольского эпоса и песен. М.: Сов. композитор, 1970. С. 13–19; Монгол ардын баатарлаг тууль / Ж. Цолоо (сост., введ., примеч.), Х. Сампилдэндэв (ред.). Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1982. С. 4, 9, 16, 19, 21–22, 26, 28; Монгол ардын үлгэрүүд / О. Банди (ред.). Улаанбаатар, 1966. С. 17, 51, 85; Жангарын тууль / У. Загдсүрэн (пред сл., коммент., сост.). Улаанбаатар, 1968 (SF. Т. VI. Fasc. 15). С. 178; 1978. С. 207; Баруун монголын баатарлаг туульс / Ж. Цолоо, У. Загдсүрэн (подгот.). Улаанбаатар, 1966 (SF. Т. IV. Fasc. 2). С. XIII; Намнандорж О. Хилин Галдзу баатар. Улаанбаатар, 1960 (SF. Т. I. Fasc. 9). С. 24; Дугаров Д.С. Бурятские народные песни. Т. I. Песни хори-бурят. Улан-Удэ, 1964. С. 33–43.

⁷⁸ Монгольские экспедиции 1970-х годов (см.: Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л. Новые материалы по монгольскому фольклору // НАА. 1976, № 2; Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере).

⁷⁹ Подобная ритмико-мелодическая структура может быть определена как «тирадно-строфическая»; см. Шивлянова В.К. Из опыта структурного анализа напевов «Джангара» (Некоторые аспекты взаимосвязи напева и текста) // «Джангар» и проблемы эпического творчества. С. 138.

⁸⁰ Этому соответствует современная манера декламации монгольского стиха: первая часть строки всегда произносится с большим нажимом (по сообщению А.Д. Цендиной).

Подобный вид имел «Джангар», записанный Б.Я. Владимирцовым от неизвестного певца, причем период начинался в верхней части звукоряда и заканчивался в нижней⁸¹; так же, по воспоминаниям В.Л. Котвича, исполнял песни эпопеи джангарчи Ээлян Овла⁸². Речитатив ойратского эпоса⁸³ был похож на речитатив «Джангара», но короткий мелодический зачин, открывающий поэму, уже не повторялся перед каждым периодом⁸⁴. Аналогичная структура (периоды с сильнее акцентированным началом, далее излагаемые мерным монотонным речитативом в более низком регистре) обнаруживается и в поздних записях западномонгольского эпоса (фонотека Института языка и литературы АН Монголии, Улан-Батор); сходно звучал и слышанный нами халхаский эпос «Агуй Улаан-хан»⁸⁵.

Музыкально-поэтический период не имеет строгой строфической организации и объединяется нерегулярной межстиховой аллитерацией, которая охватывает инициали смежных строк (двух или больше), реже полустихий, опираясь иногда и на некоторые семантические мотивации — как, например, в разобранных выше эпических зачинах:

naran ('солнце') — *nawtša* ('листья'), *sar* ('луна') — *sadžin* ('вероучение'), *Daiwan han* — *Dalai lama*, *od* ('звезда') — *ortsilong* ('мир сансары'), *galaw* ('кальпа') — *galdan* (райская область Тушита, «исполненная блаженства»), *Galbirragša sandan modo* ('сандаловое дерево Кальпаврикша') — *Ganga mörön* ('Ганга-река'), *galaw Šagmun borхан* ('Шакьямуни, будда [нашей] кальпы') — *gal ulān naran* ('огненно-красное солнце'), *Sombor uul* ('гора Сумеру') — *Sun dalai* ('[молочный] океан Сун') и т.д.⁸⁶

⁸¹ Кондратьев С.А. Музыка монгольского эпоса и песен. С. 18.

⁸² Котвич В.Л. Джангариада и джангарчи. С. 199.

⁸³ Баитский сказитель Парчин, фонограммы Б.Я. Владимирцова.

⁸⁴ Кондратьев С.А. Музыка монгольского эпоса и песен. С. 19.

⁸⁵ Сказитель Содномдаш, Дэлгэрхангайский сомон Средне-гобийского аймака МНР (1976 г.).

⁸⁶ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере, № 1, стк. 1–12; 2, стк. 1–12.

Начальная аллитерация является языковой базой параллелизма, вообще характерного для монгольского эпического стиха⁸⁷, как и бурятского, ойратского, калмыцкого⁸⁸; иногда появляется и конечная рифма, обусловленная грамматической изоморфностью концов строк⁸⁹. При наличии такой рифмы и аллитерации эпический параллелизм может соединять строки в элементарные квазистрофические группы (по 2–4 строки)⁹⁰; еще Б.Я. Владимирцов обратил внимание на аллитерацию как на способ образования двустий в ойратском эпосе⁹¹. Тем не менее все это — скорее признаки ритмизованной прозы⁹², которая в принципе бывает и единственной формой эпоса, исполняемого речитативом⁹³.

Похожим выглядит изложение эпического речитатива и в ряде тюркских традиций⁹⁴. Так, по свидетельству Н. Семенова, ногаец, исполнявший песнь об Ораке, произносил первую половину строфы громко и отчетливо, с возвышением голоса, а вторую — тише и медленнее⁹⁵. В тувинском фольклоре фраза начинается с высоких мелодических звуков, затем спускается вниз, а к началу следующей фразы вновь поднимается вверх⁹⁶

⁸⁷ *Poppe N.* Der Parallelismus in der epischen Dichtung der Mongolen // *UJb.* Bd. XXX (1958); *Bawden C.R.* Mongol (The Contemporary Tradition). P. 286.

⁸⁸ *Шивлянова В.К.* Указ. соч. С. 139.

⁸⁹ Там же. С. 139.

⁹⁰ См., например, в халхаском эпосе «Абай Хилэн Галдзу-багор»: Образцы монгольской народной литературы. Вып. 1. Халхаское наречие / Ред. Ц.Ж. Жамцарано, А.Д. Руднев. СПб.: Типо-лит. Б. Авидона, 1908. С. LXVII и сл.

⁹¹ *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос. С. 355.

⁹² *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. С. 642.

⁹³ Таковы, например, тувинские богатырские повествования (*тоол*). См.: *Аксенов А.Н.* Тувинская народная музыка. С. 16, 169–170.

⁹⁴ Ср. наблюдение Г. Рамстедта, что монгольский эпический стих основан на тетраметре, присущем также тюркскому фольклору, а это в свою очередь свидетельствует о древности эпической традиции региона (*Рамстедт Г.* О монгольских былинах // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела ИРГО. Т. III. Вып. 2–3. 1900. Иркутск, 1902. С. 139).

⁹⁵ *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 506.

⁹⁶ *Аксенов А.Н.* Тувинская народная музыка. С. 16.

(однако текст здесь прозаический!); ср. традиционный возглас «Дьэ дуо...» («Ну вот...»), которым начинаются речи героев якутского олонхо и который может распеваться аметрично (отдельно от строки), но иногда сразу же входит в тактовый размер песни⁹⁷.

Вообще в музыкальном отношении начало текста, как правило, разработано обстоятельнее, в дальнейшем повествовании речитатив становится более «сухим». Самая мелодическая часть — это прежде всего вступление в эпическое произведение; напомним, что подобное вступление, лишенное сюжетной динамики, имеет исключительно описательный, статический характер. Похожим образом дело обстоит с известным по истории оперной музыки распределением статических и динамических сюжетных элементов между мелодическими партиями и «сухим» речитативом (первоначально мелодические и декламационные элементы были объединены в ранних формах речитатива⁹⁸). Обратим здесь внимание на прямое сходство между построением всего рецитируемого текста, вступительная часть которого имеет более обстоятельную мелодическую разработку, с одной стороны, и построением минимального речитативного периода с мелодическим началом («зачином») — с другой.

Более высокий уровень мелодичности в начале текста связан с организующей ролью музыки в эпической традиции. По наблюдению А.И. Уланова, бурятский сказитель А. Тороев начинал петь улигер, аккомпанируя себе на хуре, но постепенно переходил на речитатив и оставлял инструмент, а после передышки снова обращался к нему; следовательно, музыка давала своеобразный импульс повествованию⁹⁹. Это подтверждается сообщениями фольклористов о тех затруднениях, которые испытывает сказитель, когда ему приходится просто диктовать эпический текст собирателю — без музыкального исполнения. Если какое-либо сюжетное звено вдруг оказывается забытым, сказитель может

⁹⁷ Кондратьев С. Якутская народная песня. М., 1963. С. 19.

⁹⁸ Васина-Гроссман В.А. Речитатив // Музыкальная энциклопедия. Т. IV. М.: Сов. энциклопедия / Сов. композитор, 1978. С. 606.

⁹⁹ Уланов А.И. Древний фольклор бурят. С. 71

возобновить изложение, например взяв свой инструмент и спев с аккомпанементом несколько предыдущих стихов¹⁰⁰. Мнемонический эффект подобного приема базируется на особо важном для функционирования эпической традиции значении музыкальной формы. Это наблюдается и в том случае, если элементы мелодической выразительности проявляют себя главным образом в начале произведения или его фрагментов (периодов), и в том случае, если они представлены в тексте более равномерно.

Рассмотренный тип эпического речитатива (с мелодически акцентированным началом ритмического периода) не является единственным в монголоязычных традициях. Во-первых, как уже отмечалось, мелодический «зачин» может звучать только в начале всего произведения и не повторяться перед каждым периодом речитатива. Во-вторых, разные части этого периода могут практически не отличаться по уровню мелодичности; при такой манере исполнения границы периодов оказываются отмечены лишь краткими паузами. С подобной формой мы столкнулись, когда записывали сказания о Гесере от восточномонгольского хурчи Чойнхора. Он использовал «мелодию боя» из музыкального арсенала «книжных сказов», но это не меняет дела: данная мелодия чрезвычайно сходна с монгольским традиционным эпическим речитативом и, возможно, генетически восходит к нему. Существует, наконец, речитатив, ритмические периоды которого имеют мелодически отмеченные концы. Так, у другого слышанного нами восточномонгольского хурчи, Самбуудаша, периоды речитатива заканчивались протяжным вибрирующим звуком (распевом последнего слова). Однако недостаточность материала не позволяет нам обсудить вопрос о принадлежности того или иного типа речитатива к различным эпическим традициям.

Еще Б.Я. Владимирцов заметил, что эпический текст становится стихом лишь в исполнении¹⁰¹. Если сравнить, например, рукописи книжного эпоса «Хан-Харангуй» с

¹⁰⁰ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 355.

¹⁰¹ Там же.

его устными вариантами, то обнаружится следующая закономерность: при почти дословном совпадении соотносимых фрагментов эпический стих, перестав быть произносимым, точнее поющим, утратив «арматуру» изохронных музыкальных долей и периодов, сразу «теряет форму» и прозаизируется. Аналогичный процесс протекает и в самой устной традиции при утрате связи повествования с его ритмико-стилистическими опорами. Некоторое сходство возникающей при этом «нечаянной» прозопозтической формы с жанровой разновидностью эпоса, построенного на «регулярном» чередовании стиха и прозы, на более или менее последовательном «тематическом» противопоставлении того и другого, не столь случайно. Оно обусловлено разным уровнем «ритмических потенциалов» фольклорного текста, которые выше при передаче наиболее разработанных и характерных эпических тем (зачинов, описаний, монологов и пр.), — но именно они и «забываются» в последнюю очередь при разрушении традиции. Легко предположить, что в рукописном тексте данный процесс продолжается, причем протекает он еще интенсивней, ибо, как было сказано, исчезает основная база метрической структуры: изохронность, вытекающая из песенного исполнения.

Считать единицами устного эпического стиха музыкально-поэтические периоды, воспринимаемые на слух в первую очередь, все-таки нельзя: они имеют разную длину (иногда довольно значительную) и не упорядочены в отношении метрики, хотя, как правило, включают синтаксический параллелизм и в связи с этим — грамматическую рифму. Признак стихотворной структуры — наличие в тексте единиц меньшего объема, чем музыкально-поэтический период, что обусловлено его делением на приблизительно равновеликие отрезки (строки). Основным показателем ритмической упорядоченности эпического речитатива является изохронность строк¹⁰², что может даже приводить к установлению относительно равного количества слов и слогов в соседних строках (т.е. к изосиллабизму

¹⁰² Котвич В.Л. Джангариада и джангарчи. С. 199.

и равнословию)¹⁰⁵. Конечно, длина строки в одном тексте колеблется в зависимости от темпа исполнения¹⁰⁴, она сокращается при его убыстрении и увеличении скорости произнесения текста (у Чойнхора, например, она колеблется от 7–8 до 4–5 слогов и от 3–4 до 2–3 слов), однако соседние строки обычно выравниваются по протяженности довольно точно¹⁰⁵, как и по числу слогов и слов. Эти ритмические определители (прежде всего ориентация на изохронность строк) остаются важнейшими и в современной монгольской поэзии¹⁰⁶.

Устным исполнением обусловлены и элементы тонической (акцентной) организации. Так, у Чойнхора в строке выделялись по два-три акустически «сильных» момента. Они следовали примерно через равные промежутки времени; ритмический рисунок напоминал трех- или четырехстопный хорей. Аккомпанируя себе, сказитель отстукивал этот ритм смычком по резонатору хучира, и каждый удар совпадал с «сильной» позицией в строке. Данный метрический строй, неразрывно связанный с музыкальной природой фольклорной поэзии, следует, по мнению Н.Н. Поппе, определить как тонический с преобладанием четырехстопного хорей, реже — трехстопного с каталектикой¹⁰⁷.

¹⁰⁵ *Kara G. Chants d'un barde mongol.* P. 214. Определяющие признаки подобного стиха гораздо заметнее при чтении записи, чем при слушании сказителя; см. *Bawden C.R. Remarks on Some Contemporary Performances of Epics in the MPR.* P. 38–41; ср. также: *Bawden C.R. Mongol.* P. 293–296.

¹⁰⁴ Ср.: *Pallas P.-S. Reisen durch verschiedene Provinzen des Russischen Reiches.* 3. Theil. S. 152. Например, по нашим экспедиционным измерениям (1974 г.), длительность такой строки колеблется от 2,5 до 3 секунд (хурчи Самбудаши) или от 1,5 до 2 секунд, от 7–8 до 4–5 слогов и от 3–4 до 2–3 слов (хурчи Чойнхор); сходные данные — по исполнению хурчи Паджая (*Kara G. Chants d'un barde mongol.* P. 46).

¹⁰⁵ *Поппе Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. С. 186.

¹⁰⁶ *Герасимович Л.К.* Монгольское стихосложение. Опыт экспериментально-фонетического исследования. Л., 1975. С. 63–64, 101, 108.

¹⁰⁷ *Поппе Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. С. 115–123.

4.

Вернемся к тем жанровым разновидностям эпоса, в которых противопоставление стихов и прозы является тематически значимым. В монголоязычном ареале они представлены в фольклоре хоринских бурят, в творчестве восточномонгольских хурчи, а также в монгорской традиции исполнения эпоса о Гесере. Географически эти традиции весьма далеки друг от друга и, за вычетом указанного конструктивного сходства, имеют мало общего: в первом случае — сравнительно небольшие прозаические повествования довольно архаического облика, перемежающиеся короткими стихотворными поющими партиями; во втором — огромные эпопеи, сюжеты которых восходят к китайским романам и повестям (преимущественно исторического и авантюрного типа), песенные фрагменты по своему объему и количеству занимают в них большое место; наконец, в третьем случае — чрезвычайно объемный текст (примерно 18 тыс. строк) со значительными тибетскими примесями. Сходство указанных формаций заключается в том, что песня сменяет прозаическое повествование лишь в определенных, тематически обусловленных моментах.

В хоринских улигерах стихами передаются монологи действующих лиц (так сказать, их «арии», их «куплеты»), причем каждая мелодия приурочена к определенному персонажу и характеризует именно его, т.е. имеет ярко выраженный тематический характер. Так, улигеры «Лодой-мэргэн» и «Шоролтор-мэргэн» включают следующие «арии»: героя, его коня, его стрел, небесного Тэнгри-хана, чудовища-мангадхая, ведьмы и ее оружия¹⁰⁸. В материалах С.А. Кондратьева, записавшего мелодии улигера «Йоро Иокшил» от хори-бурята Дугара Банзарова, приводятся «арии» героя, его коня, лука и стрелы, хана

¹⁰⁸ Руднев А.Д. Хори-бурятский говор. (Опыт исследования, тексты, перевод и примечания). Вып. 1. Опыт исследования. Пг.: Типогр. В.Ф. Киришбаума, 1913–1914; Вып. 2. Тексты. СПб.: Типогр. В.Ф. Киришбаума, 1913; Вып. 3. Перевод и примечания. СПб.: Типогр. В.Ф. Киришбаума, 1913–1914, № 1–3; Кондратьев С.А. Музыка монгольского эпоса и песен. М.: Сов. композитор, 1970. С. 22–29.

и ханши¹⁰⁹. Д.С. Дугаров публикует пять напевов из хоринского улигера «Боролдой-мэргэн»: героя, коня, ребенка, собаки, птицы¹¹⁰ и напев коня из селенгинского улигера «Хулдай-мэргэн» — очевидно, хоринского по происхождению¹¹¹. Он же отмечает, что «арии» коня, собаки, лука, стрелы вообще встречаются весьма часто¹¹². Ц.Ж. Жамцарано в подобном контексте упоминает следующих персонажей: героя, чудовище-мангадхая, коня, зверя, стрелу; он поясняет, что каждый «говорящий» персонаж имеет не только свой мотив, но и постоянный текст формулы-припева. Мотив припева (иногда сопровождаемого аккомпанементом на скрипке-хуре или гусях-ятага) задается сказителем, а подхватывают его хором все присутствующие. По Ц.Ж. Жамцарано, этот припев именуется турилге (от *түрихү* 'подталкивать')¹¹³; Д.С. Дугаров вслед за Г.О. Туденовым называет данным термином (*түрэлгэ*) весь монолог персонажа¹¹⁴.

Указанные особенности сближают хоринские улигеры с якутскими олонхо, в которых наблюдается аналогичная система лейтмотивов (у каждого персонажа — свой¹¹⁵). Абсолютно ту же структуру имеют и эпические сказания эвенков: прозаическое повествование рассказывается, стихотворные монологи поются. При этом считается, что у каждого персонажа свой собственный напев, он один и тот же только у постоянных врагов таежных охотников¹¹⁶. Каждая «ария» начинается специфическим для данного персонажа запевом, задающим музыкально-ритмическую формулу

¹⁰⁹ Кондратьев С.А. Музыка монгольского эпоса и песен. С. 24–29.

¹¹⁰ Дугаров Д.С. Бурятские народные песни. Т. I. Песни хори-бурят. Улан-Удэ: БКНИИ СО АН СССР, 1964, № 3–7. С. 43–44, 358.

¹¹¹ Дугаров Д.С. Бурятские народные песни. Песни селенгинских бурят. Улан-Удэ, 1969, № 7. С. 15–19. С. 278.

¹¹² Дугаров Д.С. Бурятские народные песни. Т. I. Песни хори-бурят. С. 12.

¹¹³ Жамцарано Ц.Ж. Заметки о монгольском героическом эпосе. С. XXV–XXVI.

¹¹⁴ Дугаров Д.С. Бурятские народные песни. Т. I. Песни хори-бурят. С. 11–12.

¹¹⁵ Кондратьев С.А. Музыка монгольского эпоса и песен. С. 4.

¹¹⁶ Исторический фольклор эвенков. С. 12–13.

монологу и неоднократно повторяющимся уже в качестве припева. Постоянное слово запева, смысл которого утрачен, иногда оказывается именем и родоплеменным прозвищем персонажа¹¹⁷; прежде каждый род имел свою музыкальную строку¹¹⁸. Слушатели иногда подхватывают пропетую прямую речь¹¹⁹. В проанализированном Б. М. Добровольским сказании о Кодакчоне реально используется пять напевов, которые исследователь группирует следующим образом: напев родителей, чьи дети вступают в брак; напев мужчин одного рода (герой, его брат, сюда же — конь брата); напев женщин; напев врага¹²⁰.

Итак, системы лейтмотивов в хори-бурятском и в эвенкийском эпосе являются однотипными. Во всех случаях отдельные группы напевов характеризуют героя, его врага, женщин, родителей; каждому персонажу присуща своя музыкально-поэтическая формула с неперевожимым текстом. Можно предположить, что первоначально в мелодическом отношении «партия» коня (и, вероятно, собаки) не была отделена от партии хозяина, а «партия» оружия — от партии его обладателя. Этот набор «ролей», несомненно, архаичен, он соответствует родовым отношениям, в сюжетном плане отражая матримонические эпические коллизии, а также мотивы борьбы с демоническими духами-хозяевами и враждебными иноплеменниками. Мне неизвестны соответствующие описания якутского олонхо, однако, исходя из его тематики, можно ожидать картины, в основе своей сходной, но более сложной, поскольку по объему и сюжетной разработанности якутский эпос значительно превосходит и хоринские улигеры, и эвенкийские сказания. Тематическая устойчивость лейтмотивов подчеркивается отмеченными в эвенкийской и якутской традициях представлениями о тождестве или сходстве напевов одних и тех же персонажей, хотя на самом деле это не соответствует

¹¹⁷ Там же. С. 12.

¹¹⁸ *Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII–начало XX в.). Л., 1969. С. 195.

¹¹⁹ Там же. С. 199.

¹²⁰ *Добровольский Б.М.* Напевы сказаний о Кодакчоне. С. 384–385.

действительности¹²¹. Различные системы лейтмотивов используют и хоринские сказители¹²², хотя, подчеркну еще раз, наборы ролей персонажей остаются весьма сходными. Следовательно, устойчив сам принцип, а мелодические ресурсы для его реализации бывают разными.

Можно указать еще на некоторые аналогии в лейтмотивной структуре хори-бурятских улигеров и эвенкийских эпических сказаний (кстати, вспомним легенду о заимствовании бурятами эпоса у тунгусов!¹²³). Во-первых, обратим внимание на характерный для данного персонажа неперебиваемый формульный музыкально-поэтический запев-припев в обеих традициях (ср. сходный припев в түрэлгэ коня, опубликованном Д.С. Дугаровым¹²⁴). Во-вторых, напомним, что в обеих традициях присутствующие иногда подпевают сказителю, исполняющему монолог персонажа. Это подпевание отличается от не входящих в ткань произведения сочувственных возгласов слушателей, известных, например, по традициям башкирской¹²⁵ или той же эвенкийской¹²⁶, и, возможно, имеет ритуальные корни. У эхирит-булагатов при речитативном исполнении всего улигера присутствующие также вторят сказителю в нескольких трафаретных ситуациях: при «встрече», «остановках» и «проводах» героев¹²⁷.

С другой стороны, элементы коллективности исполнения в хори-бурятской традиции связаны с выделением из среды слушателей особых «помощников» сказителя, подпевающих ему в первую очередь¹²⁸. В своем

¹²¹ Там же. С. 385; *Кондратьев С.* Якутская народная песня. М., 1963. С. 168.

¹²² *Кондратьев С.А.* Музыка монгольского эпоса и песен. С. 24.

¹²³ *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос. С. 333; *Санжеев Г.* Эпос северных бурят. С. XVI.

¹²⁴ *Дугаров Д.С.* Бурятские народные песни. Песни селенгинских бурят. С. 15–19 (№ 7).

¹²⁵ *Лебединский Л.Н.* Башкирские народные песни. С. 14.

¹²⁶ *Василевич Г.М.* Эвенки. С. 199.

¹²⁷ *Жамцарано Ц.Ж.* Заметки о монгольском героическом эпосе. С. XXV.

¹²⁸ *Дугаров Д.С.* Бурятские народные песни. Т. I. Песни хори-бурят. С. 11–12.

развитии подобный процесс может привести к возникновению «сказительского ансамбля». Так обстоит дело в узбекской традиции, где в исполнении дастана иногда принимают участие несколько человек, подпевающих и аккомпанирующих «главному» сказителю (учителю), а затем поочередно сменяющих его¹²⁹. Другой путь сложения «сказительского ансамбля» — распределение ролей между несколькими исполнителями, иногда наблюдаемое в традиции якутских олонхо¹³⁰; это явилось важной предпосылкой создания национальной якутской оперы на сюжет олонхо. Конечно, оба последних случая представляют собой относительно позднюю фазу развития профессионального сказительского искусства, но основываются они на элементах «активно-коллективного», по выражению П. Г. Богатырева, бытования текста, простейшие формы которого наблюдаются в хори-бурятской и эвенкийской традициях. Вероятно, за ними стоят представления, связанные с охотничьей и воинской магией¹³¹.

В свете всего сказанного мне не кажутся убедительными предположения о рассматриваемой формации в целом как о продукте позднего развития¹³² или даже как о результате распада стихотворного текста и напевно-речитативной манеры его исполнения¹³³. Они не объясняют ни архаических корней данной формы (впрочем, поневоле тоже гипотетических), ни — главным образом — несомненных хоринско-якутско-эвенкийских параллелей. Существенно, что лейтмотивная структура якутских олонхо и хори-бурятских улигеров является совершенно уникальной для тюркских эпических традиций и достаточно редкой для монгольских (встречается еще только в «книжных сказах» и в монгольском эпосе). В этой связи уместно напомнить о

¹²⁹ Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. С. 24.

¹³⁰ Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974. С. 183.

¹³¹ Ср.: Санжеев Г. Эпос северных бурят. С. XVI, XXI.

¹³² Жамцарано Ц.Ж. Заметки о монгольском героическом эпосе. С. XXVI.

¹³³ Дугаров Д.С. Бурятские народные песни. Т. I. Песни хори-бурят. С. 11–12.

гипотезе, согласно которой устанавливается родство между этнонимами «хори» и «курукан» (предки якутов; места их обитания на рубеже I и II тысячелетий н. э. частично охватывали территорию Бурятии)¹³⁴, а также о несомненном и значительном монгольском компоненте в языке и культуре якутов¹³⁵.

Однако, с другой стороны, признаки данной формации, в которых особенно отчетливо проступает ее архаическое происхождение, с наибольшей убедительностью интерпретируются на эвенкийском материале. Это — отражение в системе лейтмотивов структуры родовых отношений и тематики архаического эпоса, а также генезис повторяющихся непереводаемых формул, специфических для каждого персонажа и задающих мотив его монологам (напомню, что у эвенков каждый род имел свою собственную музыкальную строку¹³⁶).

Наконец, как уже упоминалось, аналогичную форму имеет монгольский эпос о Гесере. Поющиеся вставки в рецитируемом тексте исполняются здесь на разные мелодии, характеризующие как персонажей, так и некоторые эпические темы: печаль, слезы, вооружение героя, выступление в поход и т.д.¹³⁷ Подобная структура ближе всего к «книжным сказам», в которых отличающиеся мелодии употребляются и для монологов героев, и для описания типовых эпических ситуаций; возможно, эта близость отражает какую-то связь традиций. Данная форма занимает как бы промежуточное положение между формой хори-бурятского, эвенкийского, якутского эпоса (где поющиеся вставки — только «арии» персонажей) и описанной Р.-А. Стейном формой тибетского «Гесера», где различные мелодии, напротив, характеризуют

¹³⁴ Румянцев Г.Н. Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1962. С. 128.

¹³⁵ Kaluzynski St. Mongolische Elemente im der jakutischen Sprache. Warszawa: Państwowe wydawnictwo, 1961.

¹³⁶ Василевич Г.М. Эвенки. С. 195.

¹³⁷ Heissig W. Geser Rödzia-wu. Dominik Schroders nachgelassene Monguor (Tujen) — Version des Geser-Epos aus Amdo, in Facsimilia und mit der Einleitung herausgegeben von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980 (AF. Bd. LXX). S. 20.

не самих персонажей, а их состояния и сюжетные ситуации (печаль, слава, победа и пр.)¹³⁸. Характерно, однако, что среди зафиксированных Д. Шрёдером монгорских мелодий¹³⁹ большая часть относится все же к отдельным персонажам (мифологический Аран-сундзи лама, небесный государь, три небесные девы, трое хорских князей, китайский император, князь мышей, князь сурков, сорока, ласточка, ворон, ласка, чудовище-мангудзе и т.д.) и лишь некоторые имеют «тематический» характер (пир Ака Цидона, просьба старого государя, плач старого государя). Остается открытым вопрос, в какой мере данная форма в монгорской традиции обусловлена тибетским влиянием, а в какой связана с «книжными сказами» и с хори-бурятскими улигерами.

¹³⁸ Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P. 321.

¹³⁹ Heissig W. Geser Rödzia-wu. Dominik Schroders nachgelassene Monguor (Tujen) -Version des Geser-Epos aus Amdo. S. 21–25.



1. Рассказывание сказки детям.
Сомон Дзунбаян-Улан, Убурхангайский аймак, 2006 г.



2. Народный музыкант Хурэл-Очир с хучиром,
Хубсугульский аймак, 2007 г.



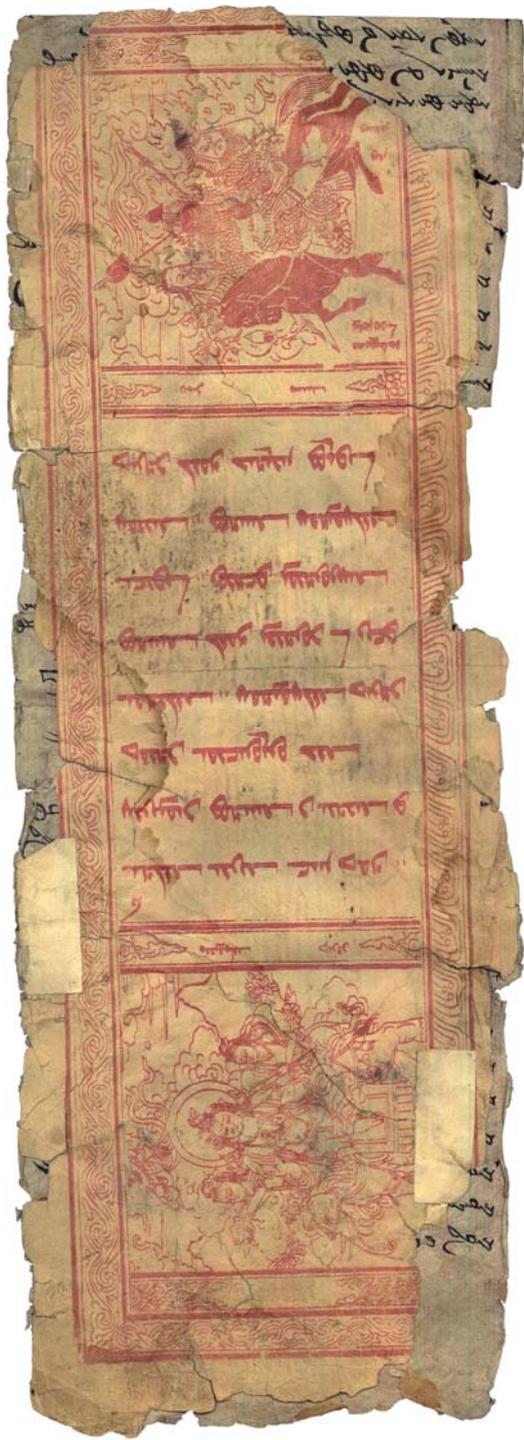
3. Музыкант с морин-хуром на рынке в Улан-Баторе, 2007 г.



4. Морин-хур около портрета Чингис-хана. Монголия, Среднеобийский аймак, г. Мандалгоби, 2009 г.



5. Гесар, тибетская икона (танка),
современная аппликация из цветной ткани



6. «Сказание о Гесер-хане, повелителе десяти стран [света]». Пекинский ксилограф 1716 г. Начало вводной главы (1-я страница)

Handwritten text in Church Slavonic script, arranged in approximately 20 horizontal lines. The text is written in black ink on aged, yellowish paper with a decorative red border. The script is a form of Cyrillic used in the Balkans and Eastern Europe. The text is partially obscured by a vertical tear in the paper.

7. Пекинский ксилограф. Продолжение вводной главы (2-я страница)



8. Гесар, тибетская икона (танка)

5. ЭПИЧЕСКИЙ ЦИКЛ: ЭПОС О ДЖАНГАРЕ

1.

В начале XIX века путешественник и этнограф Бенджамин Бергман опубликовал немецкое изложение героической песни о сражении калмыцких богатырей с грозным захватчиком Шара Гюргю¹. Тем самым читающая публика была ознакомлена с дотоле неизвестной ей эпической традицией монгольских народов, причем с одним из самых значительных ее образцов — с эпосом о Джангаре. Кроме того, данный текст пополнил коллекцию редких для того времени свидетельств о героическом эпосе в устном бытовании, а не только в книжной форме, знакомой европейцам по литературным памятникам древности и средневековья (Илиада, Одиссея, Песнь о Нибелунгах и др.). Это совпало с «открытием» русской былины (публикация «Древних русских стихотворений» Кирши Данилова, 1804 г.) и на 20 лет опередило появление первого тома «Сербских народных песен» Вука Караджича (1824 г.), на 30 лет — выход «Калевалы» Элиаса Лённрота (1835 г.), более чем на 60 лет — издание первого тома «Образцов народной литературы тюркских племен» В.В. Радлова (1866 г.) и почти на 80 лет — публикацию «Очерков Северо-Западной Монголии» Г.Н. Потанина (1883 г.), в которых впервые были представлены подробные изложения ойратских героических сказаний. До научного же издания записей монгольского эпоса оставалось еще более столетия².

Через полвека после Б. Бергмана перевод песни о хане Замбале («торгутской» — по рукописи этнографа Н.И. Михайлова с добавлениями сведений из неполного «хошутского» списка О.М. Ковалевского) был дан

¹ *Bergmann B.* Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. Riga. Bd. II, 1804. S. 205–214 (источник записи не указан). См. также: *Кичиков А.Ш.* Исследование героического эпоса «Джангар» (Вопросы исторической поэтики). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. С. 100–111.

² Образцы монгольской народной литературы. Вып. 1. Халхаское наречие / Ред. Ц.Ж. Жамцарано, А.Д. Руднев. СПб.: Типо-лит. Б. Авидона, 1908.

А.А. Бобровниковым⁵; он переиздан В. Закруткиным⁴ и — «в другой редакции»⁵ — С.А. Козиным⁶; саму рукопись Н.И. Михайлова лишь во второй половине XX в. В.З. Церенов обнаружил в архиве Географического общества СССР⁷. В 1864 г. К.Ф. Голстунский выпустил (на старокалмыцком «ясном» письме) оригинал еще двух песен — о Шара Гюргю (дербетская версия) и о Хара Кинясе (торгутская версия), записанных для него и под его наблюдением калмыцкими грамотеями со слов джангарчи в начале 1860-х годов. Данный текст был напечатан А.М. Позднеевым в его «Калмыцкой хрестоматии»⁸, а также отдельным изданием (с прибавлением песни о Докшин Шара, записанной астраханским учителем Ш. Санджирхаевым; опять-таки торгутская версия)⁹. Перевод всех этих трех текстов принадлежит С.А. Козину¹⁰. Рукопись, с которой было сделано издание К.Ф. Голстунского, в 1966 г. разыскал А.Ш. Кичиков¹¹; в ней обнаружили еще две песни дербетской версии — о Шара Бирмене и о Кюрюл Эрдени, ранее не замеченные

⁵ Бобровников А. «Джангар» // Вестник Русского географического общества за 1854 г. СПб., 1855 (Ч. XII. Кн. 5).

⁴ Калмыцкий эпос Джангар / Ред., вступ. ст. и примеч. В.А. Закруткина. Ростов-на-Дону: Ростовское областное кн. изд-во, 1940. Далее: *Закруткин В.А.* Указ. соч.

⁵ Кичиков А.Ш. От составителя // Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен) / Сост. А.Ш. Кичиков. Т. I. М., 1978. С. 41.

⁶ Козин С.А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М.; Л., 1940.

⁷ Бурчинова Л.С. Истоки джангароведения в России // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. IX. М., 1982. С. 96–97, примеч. 22.

⁸ Позднеев А.М. (сост.). Калмыцкая хрестоматия для чтения в старших классах калмыцких народных школ. СПб., 1892 (изд. 1-е). С. 93–169; 1915 (изд. 3-е). С. 95–171.

⁹ Позднеев А.М. (ред.). Джангар. Героическая поэма калмыков, с приложением вновь открытой и впервые издаваемой третьей главы, в оригинальном калмыцком тексте. СПб., 1911.

¹⁰ Козин С.А. Джангариада.

¹¹ Кичиков А.Ш. Исследование героического эпоса «Джангар». С. 28–30.

исследователями. Их тексты были изданы вместе с остальными записями прошлого века¹², русский перевод (а до того пересказ) дан А.Ш. Кичиковым¹³. Наконец, в 1901 г. собиратель калмыцкого фольклора И.И. Попов записал у донских калмыков песнь об Улан Хонгоре и несколько отдельных фрагментов эпоса. Перевод, начатый собирателем, закончил и издал В.А. Закруткин¹⁴.

Таким образом, на протяжении столетия, прошедшего со времени открытия «Джангара» Б. Бергманом, собирателями и учеными-монголоведами (Н.И. Михайловым, О.М. Ковалевским, А.А. Бобровниковым, К.Ф. Голстунским, Ш. Санджирхаевым, А.М. Позднеевым, И.И. Поповым) в калмыцких степях были записаны, изданы и частично переведены песни этого эпического цикла, а также собраны сведения о его исполнении (в работах Н.И. Страхова, Н.А. Нефедьева, П.И. Небольсина)¹⁵. Так в научный обиход вошли торгутские песни о хане Замбале, Хара Кинясе, Докшин Шара, дербетские — о хане шулмусов Шара Гюргю, Шара Бирмене, Кюрюл Эрдени, песнь донских калмыков об Улан Хонгоре.

Крупнейшим для джангароведения событием стало открытие наиболее интересного и обширного цикла дербетской версии, записанной в 1908 г. по инициативе В.Л. Котвича его учеником Номто Очировым от

¹² Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен), № 1–3.

¹³ Джангар (Малодербетская версия) / Сводн. текст, пер., вступ. ст., коммент., словарь А.Ш. Кичикова. Элиста, 1999: Кичиков А.Ш. Исследование героического эпоса «Джангар». С. 112–222.

¹⁴ Закруткин В.А. Указ. соч.

¹⁵ Кичиков А.Ш. Версии и песни «Джангара» // Уч. зап. Калм. НИИЯЛИ. Вып. 5. Сер. филол. Элиста, 1967; Кичиков А.Ш. От составителя // Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен); Михайлов Г.И. Предисловие // Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен); Bormanshinov A. Dzangar (Jangyar) // Enzyklopädie des Märchens. Bd. III. Lieferung 4/5. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1981; Bormanshinov A. The Bardic Art of Eeljan Ovla // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 2. Vorträge des 3. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1980. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII); Бурчинова Л.С. Истоки джангароведения в России. С. 87–97.

замечательного калмыцкого сказителя Ээлян Овла. Это десять песен: о женитьбе Хонгора, о поединке Хонгора с Докшин Мангна-ханом, о битве с Хара Джилганом, о Хошун-Улане, Хара Джилгане и Аля Шонхоре, о подвигах Санала, об Аля Монхуле, угнавшем коней Джангара, о подвигах Савара, о Мингйане, угнавшем десять тысяч скакунов Тюрк-хана, о поединке Мингяна с Кюрмен-ханом, о борьбе Джангара и Алтан Чеджи. Именно в данной последовательности они были изданы в Санкт-Петербурге литографическим способом на старокалмыцком («ясном») письме — не с научными, а с популяризаторскими целями¹⁶. Данный текст неоднократно воспроизводился, будучи переписан сначала латинизированным алфавитом (1936 г.), затем — кириллицей (с 1940 г.), и становился объектом поэтической обработки — на калмыцком и на русском языке. Сама запись в академической транскрипции была сверена В.Л. Котвичем со сказителем, с которым он встретился в 1910 г., записав от него еще один вариант песни о подвигах Мингяна, а также полные названия зафиксированных песен. Все эти тексты впоследствии были изданы А.Ш. Кичиковым¹⁷, а также — с комментированным научным переводом — Н.Ц. Биткеевым и Э.Б. Оваловым¹⁸.

Запись нового эпического цикла (на сей раз относящегося к торгутской традиции) сделана в 1939 г. калмыцкими литераторами Б.Б. Дорджиевым и М.К. Тюлюмджиевым от джангарчи Мукебюна Басангова. В его изложении эпос состоит из шести песен: о начале правления Джангара, о похищении Хонгором сокровищ Шар Бирмис-хана, о Хонгоре, угнавшем табун Кюрмен-хана, о приключениях Хонгора в стране шулмусов, о Санале, угнавшем табун Так Бирмис-хана, о борьбе с Докшин Мангна-ханом. Версия неоднократно публиковалась (1940, 1967, 1978 гг.), позднее были

¹⁶ Таки Зулаа хаани үлдүл Тангсак Бумба хаани ачи Үзүнг алдар хаани көбөүн үйиин өнчин Джангһарин арбан бөлөг. СПб., 1910.

¹⁷ Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен), № 6–15, 25.

¹⁸ Джангар. Калмыцкий героический эпос / Сост. Н.Ц. Биткеев, Э.Б. Овалов. М., 1990.

изданы ее переводы и пересказы¹⁹. Тогда же были записаны две песни Давы Шавалиева (опять-таки торгутская версия) — о сражении с Монхулей и об уgone коня Джангара (изданы в 1940 г.)²⁰, существует еще один торгутский вариант песни о борьбе с Мангна-ханом (запись 1966 г. от Насанки Балдырова²¹); все перечисленные тексты вошли в упомянутую антологию, изданную А.Ш. Кичиковым²². Записывались и некоторые другие сюжетные варианты²³, а ряд прозаических изложений эпоса встречается в собрании калмыцких сказок²⁴; особо следует упомянуть прозаическое сказание о битве Хонгора с Мангна-ханом, обнаруженное в 1929 г. А.В. Бурдуковым у сарт-калмыков (оз. Иссык-Куль, Киргизская АССР)²⁵. Более подробные сведения о публикациях и переводах памятника содержатся в библиографиях П.Э. Алексеевой и А. Борманшинова²⁶. Наконец,

¹⁹ Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен), № 16–21; Джангар. Калмыцкий героический эпос. Эпический репертуар Мукебюна Басангова / Пер., предисл., коммент. и слов. Н.Ц. Биткеева. Элиста, 1988; *Кичиков А.Ш.* Версии и песни «Джангара». С. 62–66.

²⁰ *Кичиков А.Ш.* Версии и песни «Джангара». С. 70–71.

²¹ *Сангаджиева Н.Б.* Джангарчи. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1967. С. 32–34.

²² Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен), № 22–24.

²³ *Кичиков А.Ш.* Версии и песни «Джангара». С. 71–72; *Сангаджиева Н.Б.* Джангарчи. С. 27, 29–30; *Биткеев Н.Ц.* Поэтическое искусство джангарчи (Эпический репертуар Ээлян Овла. Певец и традиция). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1982. С. 8–11.

²⁴ Хальмг туульс. II боть. Келмрч Манжин Санжас Бембэн Шура бичж авсн ут туульс. Элст, 1961. С. 82–100, 212–218 (на калм. яз., без перевода).

²⁵ *Бурдуков А.В.* Ойрад халимагийн туульчид // Монгол ардын баатарлаг туульсын учир. Эмхтгэсэн У. Загдсүрэн / Ред. С. Лувсанвандан. Улаанбаатар, 1966. С. 90, 100; *Кичиков А.Ш.* Версии и песни «Джангара». С. 60–61.

²⁶ *Алексеева П.Э.* (сост.). Список литературы по джангароведению // Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста, 1978; *Она же.* (сост.). Библиография по джангароведению // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов (Материалы Всесоюзной

были зафиксированы (главным образом во второй половине XX в.) версии эпоса о Джангаре, бытующие за пределами Калмыкии (в Сынцзяне, Монголии, Бурятии, а также в Туве²⁷ и на Алтае); у нас еще будет случай вернуться к ним.

Неудивительно, что первыми исследователями эпоса стали его первые собиратели, причем ряд интересных наблюдений о бытовании калмыцкого «Джангара» был сделан еще в XIX — первых десятилетиях XX века. Ученые и краеведы прошлого, писавшие под свежим впечатлением собранного материала, имели возможность наблюдать эпические традиции более сохранными и богатыми, чем их последователи, а потому сделанные ими замечания сохраняют для нас неутрачиваемую ценность.

Н.И. Страхов указывает на размеры калмыцкого эпоса (по его выражению, «сказок»), исполнение которого может длиться до нескольких недель, и на особенности этого исполнения: текст (вероятно, прозаический рассказ или декламация) в зависимости от содержания прерывается пением и игрой на «балалайке» (домбре)²⁸;

научной конференции. Элиста, 17–19 мая 1978 года). М.: ГРВЛ, 1980; «Джангар» и джангароведение: библиография / Сост. П.Э. Алексеева, А.Т. Баянова. Изд. 3-е, испр. и доп. Элиста: КИГИ РАН, 2014; *Bormanshinov A. Dzangar (Jangγar) // Enzyklopädie des Märchens. Bd. III. Lieferung 4/5. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1981; Bormanshinov A. Epic, kalmyk: "Dzhangghar" // The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet Literatures / Ed. by Harry V. Weber. Gulf Breeze, Florida: Academic International Press, 1979. Vol. VI; Idem. Jangγar Epic Studies, A Selected Bibliography // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1979. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd LXXII); Idem. The Present State of Research in Jangγar Epic Studies // Ibid.*

²⁷ В тувинских традициях сказание («Чаңгар») может исполняться также и на монгольском (ойратском) языке (Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. Дисс. ... докт. филол. наук. Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 2017. С. 94).

²⁸ *Страхов Н.* Нынешнее состояние калмыцкого народа. СПб., 1810. С. 33–34.

такое же прерывание повествования пением и музыкой отмечает Н.А. Нефедьев²⁹. П.И. Небольсин говорит, что «Джангар» либо рассказывается «как история», либо поется; в первом случае исполнители именуются «туульчи» («сказочники»), а во втором — «джангарчи»³⁰. А.А. Бобровников пишет, что «Джангар» не рассказывается, а поется с музыкальным аккомпанементом³¹. Б.Я. Владимирцов также сообщает, что калмыцкий «Джангар» поется, но часто «прерывается прозой»; ойратские же эпopeи «никогда не рассказываются, их «всегда поют»³²; отмечено, что манера исполнения «Джангара» (как и инструментальное сопровождение) очень напоминает шаманские песнопения³³. По словам И.И. Попова, «Джангар» поют прозой (эпическим речитативом?), только изредка переходящей в рифму (обретающей стихотворный ритм?)³⁴. Анализируя сообщение Б. Бергмана об отсутствии «стихотворной структуры» в «Джангаре»³⁵, В.А. Закруткин предполагает, что эпopeя могла бытовать в виде как «песни-поэмы», так и прозаического сказа, что соответствует сведениям П.И. Небольсина о параллельном существовании эпических песен и прозаических сказов о Джангаре³⁶. Все эти наблюдения свидетельствуют о том, что исполнение калмыцкого эпоса по крайней мере в XIX — начале XX в. было весьма разнообразным и включало практически

²⁹ Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб., 1834. С. 220; см. Бурчинова Л.С. Истоки джангароведения в России. С. 87.

³⁰ Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса, составленные Павлом Небольсиным. СПб.: Типогр. К. Крайя, 1852. С. 131–132.

³¹ Бобровников А. «Джангар». С. 100–103.

³² Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 341.

³³ Бурдукова Т.А. К вопросу об изучении ойратских сказителей (АВ ИВ РАН. Р. I, оп. 3, № 51, л. 3–7).

³⁴ Закруткин В.А. Указ. соч. С. 255–260.

³⁵ Bergmann B. Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. S. 205.

³⁶ Закруткин В.А. Указ. соч. С. 20, 23; Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. С. 131.

все богатство форм, встречающихся в монгольском (и шире — тюрко-монгольском) фольклоре³⁷.

Об исследовании калмыцкого «Джангара» до 1938 г. обстоятельно рассказывает В.А. Закруткин³⁸; весьма подробно о собирании и изучении «Джангара» в дореволюционный период пишет Л.С. Бурчинова³⁹. Ею рассмотрена ценная информация Н.И. Страхова, Н.А. Нефедьева и П.И. Небольсина о бытовании «Джангара», освещена собирательская и публикаторская деятельность Б. Бергмана, О.М. Ковалевского, А.А. Бобровникова, К.Ф. Голстунского, А.М. Позднеева, Б.Л. Котвича, И.И. Попова. Статья Л.С. Бурчиновой включает ряд интересных сведений об использовании «Джангара» (вероятно, рукопись К.Ф. Голстунского) в качестве пособия в Астраханском калмыцком училище⁴⁰, еще до публикации «Калмыцкой хрестоматии» А.М. Позднеева. Этот факт можно сопоставить с сообщением Ц.Ж. Жамцарано о записи и подготовке к публикации монгольской Гесериады именно с целью использовать ее как пособие в чахарских школах⁴¹.

Дальнейшие джангароведческие исследования связаны с статьями поэтов Д.С. Усова (предисловие к опыту перевода Б.К. Рынды)⁴² и В.А. Закруткина⁴³, монголоведов Г.Д. Санжеева⁴⁴ и, главным образом, С.А. Козина⁴⁵, чья капитальная работа, изданная вместе с переводом памятника, а впоследствии включенная в обобщающую

³⁷ *Nekljudov S.Ju.* Bemerkungen zu den Vortragsformen des mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 2. Vorträge des 3. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn, 1980. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII). S. 71–82.

³⁸ *Закруткин В.А.* Указ. соч. С. 18–63.

³⁹ *Бурчинова Л.С.* Истоки джангароведения в России. С. 87–95.

⁴⁰ В частности, со ссылкой на «Астраханские епархиальные ведомости», 1887, № 5.

⁴¹ См. далее, с. 252.

⁴² *Усов Д.* Джангар // Ойратские известия. Астрахань, 1922, № 2–4. С. 118–121.

⁴³ *Закруткин В.А.* Указ. соч.

⁴⁴ *Санжеев Г.Д.* Илиада калмыцкого народа // Зап. Бур.-Монг. ГИЯЛИ. Вып. 3–4 (1941).

⁴⁵ *Козин С.А.* Джангариада.

монографию автора, надолго сохраняла свое значение самой полной работы по «Джангару», да и вообще в течение многих лет оставалась единственным обобщающим исследованием по калмыцкому эпосу. Интересные сведения о калмыцких джангарчи, среди которых особенно уникальны данные о сарт-калмыцких сказителях и их репертуаре, в том числе эпическом («Алта Бучи-хан», «Эрке Хонгор-хан», фрагменты «Джангара», «Гарх Нарнхан Курлийн батр», «Мэргн-товрцк»), содержит статья А.В. Бурдукова «Ойрат-калмыцкие сказители» (1940 г.)⁴⁶.

Депортация 1943–1944 годов нанесла страшный удар по всей культуре калмыцкого народа, в том числе — по его эпическим традициям, почти уничтожив самые условия их существования и продолжения. Что же касается джангароведения, то к данной тематике наука вернулась только спустя полтора десятка лет, когда была опубликована архивная заметка В.Л. Котвича о «Джангариаде»⁴⁷, появились статьи чехословацкого востоковеда П. Поухи о «Джангаре»⁴⁸, начали выступать со своими джангароведческими исследованиями Г.И. Михайлов⁴⁹

⁴⁶ Бурдуков А.В. Ойрад халимагийн туульчид. С. 83–100.

⁴⁷ Котвич В.Л. Джангариада и джангарчи // Филология и история монгольских народов. Памяти акад. Б. Я. Владимирцова. М., 1958 (= Уч. зап. Калм. НИИЯЛИ. Вып. 5. Сер. филол. Элиста, 1967).

⁴⁸ Poucha P. Mongolische Miszellen. VI. Zum kalmückischen Epos «Dzangar» // Central Asiatic Journal. The Hague — Wiesbaden. Vol. VI, № 3 (1961); Поуха П. Халимагийн тууль Жангарын тухай // Олон улсын монгол хэл бичгийн эрдэмтний анхдугаар Их хурал. 3-р дэвтэр. Улаанбаатар, 1962 (SM. Т. II. Fasc. 24–30).

⁴⁹ Михайлов Г.И. Джангариада и Гэсэриада // Великий певец «Джангара» Ээлян Овла и джангароведение (Материалы науч. конф., посвященной 110-летию со дня рождения Ээлян Овла). Элиста: КалмНИИЯЛИ, 1969; Он же. Калмыцкий «Джангар» и мифы // Вопросы происхождения и поэтики «Джангара» (Вестник Калм. НИИЯЛИ, № 14. Сер. джангароведения). Элиста, 1976; Он же. Предисловие // Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен); Он же. Два цикла «Джангара» (опыт сравнительного изучения) // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов (Материалы Всесоюзной науч. конф. Элиста. 17–19 мая 1978 года). М.: ГРВЛ, 1980.

и А.Ш. Кичиков⁵⁰, стал публиковать свои обзоры по данной теме американский исследователь А. Борманшинов⁵¹.

Разработка круга вопросов, связанных с изучением памятника, приобретает систематический характер с 1966 г., когда в Калмыцком научно-исследовательском институте истории, филологии и экономики создается сектор джангароведения. С 1967 г. в Элисте проводятся джангароведческие конференции, издаются специальные сборники по исследованию «Джангара», в том числе сборники материалов этих конференций (1969, 1976, 1978, 1980, 1990, 1997, 2004, 2011 гг.)⁵², защищают-

⁵⁰ Кичиков А.Ш. К вопросу о происхождении названия эпоса «Джангар» // Уч. зап. Калм. НИИЯЛИ. Вып. 2. Сер. филол. Элиста, 1962; Он же. Версии и песни «Джангара»; Он же. Великий певец «Джангара» // Великий певец «Джангара» Ээлян Овла и джангароведение (Материалы науч. конф., посвященной 110-летию со дня рождения Ээлян Овла). Элиста: КалмНИИЯЛИ, 1969; Он же. Исследование героического эпоса «Джангар» (Вопросы исторической поэтики). Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1976; Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен) / Сост. А.Ш. Кичиков. Т. I–II. М., 1978; Кичиков А.Ш. О тууль-улигерном эпосе (к постановке вопроса) // Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста: КНИИЯЛИ, 1978; Он же. «Джангар»: стадийно-типологическая и жанровая характеристика ареальных традиций памятника // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 88–94.

⁵¹ Bormanshinov A. Dzangar (Jangyar); *Idem*. Epic, kalmyk: “Dzhangghar”; *Idem*. Jangyar Epic Studies, A Selected Bibliography; *Idem*. The Bardic Art of Eeljan Ovla; *Idem*. The Present State of Research in Jangyar Epic Studies; Борманшинов А. Изучение эпоса «Джангар» в США // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 49–51.

⁵² Великий певец «Джангара» Ээлян Овла и джангароведение (Материалы науч. конф., посвященной 110-летию со дня рождения Ээлян Овла). Элиста: КалмНИИЯЛИ, 1969; Вопросы происхождения Ээлян и поэтики «Джангара» (Вестник Калм. НИИЯЛИ, № 14. Сер. джангароведения). Элиста, 1976; Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста: КНИИЯЛИ, 1978; «Джангар» и проблемы эпического творчества

ся диссертации, выходят в свет монографии Б.Х. Тодаевой⁵³, Н.Б. Сангаджиевой⁵⁴, Э.Б. Овалова⁵⁵, Н.Ц. Биткеева⁵⁶, Г.Ц. Пюрбеева⁵⁷, Е.Э. Хабуновой⁵⁸, Н.Б. Пюрвеевой⁵⁹, посвященные лингвистическому исследованию эпоса, эпическому репертуару джангарчи, типологическому и сравнительно-поэтическому анализу их сюжетно-мотивного состава.

Такова вкратце история записи, публикации и изучения «Джангара».

тюрко-монгольских народов (Материалы Всесоюзной науч. конф. Элиста. 17–19 мая 1978 года). М.: ГРВЛ, 1980; Проблемы современного джангароведения: материалы респ. конф., посв. 75-летию А.Ш. Кичикова. Элиста, 1997; «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: Джангар, 2004; «Джангар» в евразийском пространстве: Материалы. междунар. науч.-практ. конф., Элиста, 27 сент. — 2 окт. 2004 г. Элиста: КалмГУ, 2004; «Джангар» и эпические традиции народов Евразии: проблемы исследования и сохранения. Материалы междунар. науч. конф. (20–23 сент. 2011 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2011.

⁵³ *Тодаева Б.Х.* Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976.

⁵⁴ *Сангаджиева Н.Б.* Эпический репертуар джангарчи М. Бангова. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976.

⁵⁵ *Овалов Э.Б.* Поэма о поражении свирепого Хара Киняса в эпосе «Джангар». (Основные образы и поэтические особенности). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1977; *Он же.* Типология мотивов и сюжетов в эпосе монгольских народов: опыт сравнительно-типологического исследования. Элиста: Джангар, 2004; *Он же.* Сюжетно-стилевые традиции в эпосе «Джангар» и его версиях. Элиста: НПП «Джангар», 2008.

⁵⁶ *Биткеев Н.Ц.* Поэтическое искусство джангарчи; *Он же.* Калмыцкий героический эпос «Джангар»: проблемы типологии национальных версий. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990.

⁵⁷ *Пюрбеев Г.Ц.* Эпос «Джангар»: культура и язык: этнолингвистические этюды. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993.

⁵⁸ *Хабунова Е.Э.* Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий). Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006.

⁵⁹ *Пюрвеева Н.Б.* Поэтика героического эпоса «Джангар». Дисс. ... докт. филол. наук, 2003.

2.

Датировки возникновения эпоса о Джангаре весьма различны и колеблются в интервале от XV в. до конца XVIII в. или даже еще позднее; впрочем, большинство авторов солидарны в том, что он восходит к эпическим традициям, существовавшим еще до переселения калмыков на Волгу, т.е. не позднее XVI в.⁶⁰

А.Ш. Кичиков указывает на имеющиеся в «Джангаре» соответствия картинам реальной исторической, военной, социально-политической жизни, отраженным «Сборником летописей» Рашид ад-Дина (XIV в.)⁶¹. Сложение «первых песен о Джангаре» (с использованием «легенд и суеверий времен родового строя») В.А. Закруткин относит к XV в., периоду расцвета государства ойратов, предполагая, что сначала появилась небольшая по объему эпическая песнь (возможно, на основе воспевания действительного события и конкретного лица), к которой впоследствии стали присоединяться песни, воспевающие прочих персонажей. Автор указывает на общность изобразительных трафаретов калмыцкого «Джангара» и «былин» других монгольских народов⁶², а также отмечает особое пристрастие калмыцкого (и вообще монгольского) эпоса к числовым определениям и гиперболам⁶³.

Г.Д. Санжеев полагает, что среди персонажей отдельных былин, бытовавших у ойратов с древних времен, в XV в., при усилении племенной консолидации

⁶⁰ Ринчиндорж Ж. О времени возникновения «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы Междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 32–48.

⁶¹ Кичиков А.Ш. Исследование героического эпоса «Джангар». С. 17–28.

⁶² Употребление русского термина *былина* для обозначения героико-эпических песен других народов было обычным вплоть до конца 1930-х годов; в послевоенной отечественной фольклористике подобное словоупотребление встречается все реже и постепенно сходит на нет.

⁶³ Закруткин В.А. Указ. соч. С. 81–87; см. в связи с этим: Poppe N. Zur Hyperbel in der epischen Dichtung der Mongolen // ZDMG. Bd. CXII (1962).

и попытках создать собственное государство, выделился один из главных героев — Джангар. Он стал вытеснять других богатырей, что облегчалось большим идейно-художественным и композиционным сходством калмыцких былин; прочие эпопеи были частично включены в состав нового цикла. Таким образом, эпос племенной стал общенародным. Параллельно происходили перестройка и переосмысление древнего эпоса в изменившихся исторических условиях: замена фантастических образов социальными, зарождение и усиление патриотического пафоса⁶⁴.

Особый интерес для выяснения истории эпоса представляет эпическая топонимика⁶⁵. В обследованных С.А. Козиным песнях Джангариады примерно треть названий связана с Алтаем (что характерно для всего эпоса монгольских народов), в ее «географии» отсутствуют восточноевропейские и среднеазиатские элементы, но обнаруживается лексика, которая не могла войти в эпос у калмыков на Волге и, очевидно, относилась к активному словарю у ойратов средневековой Джунгарии⁶⁶. Большое сходство волжско-калмыцкой и монголо-ойратской эпических традиций обнаруживается в эпических трафаретах, в системе описаний, даже в существовании общих персонажей (например: «прекрасный Мингьян» — один из богатырей Джангара и «прекрасный Мянгмейе-хан» — тесть героя в ойратском эпосе)⁶⁷. Упомянув о слове *тангад*, сохранившемся у калмыков в качестве этнонима, и дав небольшую историко-географическую справку о прикунорских племенах ойратов⁶⁸, монголов и тибетцев

⁶⁴ Санжеев Г.Д. Илиада калмыцкого народа. С. 155–157.

⁶⁵ Ср.: Борисенко И.В. Географические реалии эпоса «Джангар» по картографическим источникам // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 391.

⁶⁶ Козин С.А. Джангариада. С. 71–72.

⁶⁷ Там же. С. 69, 87; Михайлов Г.И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971. С. 59.

⁶⁸ См.: Дугаров Р.Н. Кукунорские ойраты и «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 289–290.

(«тангутов»), С.А. Козин приходит к выводу об отражении в Джангариаде наивысшего могущества ойратского племенного союза, что и является основанием для датировки сложения эпоса (также XV в.)⁶⁹; к середине XV в. приурочивает завершение циклизации эпоса о Джангаре и Г.И. Михайлов⁷⁰. Обсудив все предлагаемые датировки памятника, Ч. Бауден относит его формирование ко времени, когда западные монголы сложились в один народ, но от них еще не отделились волжские калмыки и ойраты Кукунора, т.е. не старше конца XVI в.⁷¹

Есть и более поздние датировки. П. Поуха называет эпос о Джангаре крупнейшим литературным памятником XVII в. — того периода, когда особенно возросло национальное самосознание ойратов, и Зая-пандитой была создана ойратская письменность. Он отмечает, что сама фольклорная традиция связывает действие «Джангара» со временем расцвета буддизма (т.е. опять-таки с XVII в.), хотя и признает, что корни эпоса гораздо древнее. По мнению автора, их следует искать в эпохе основания монгольской империи, а имя героя, как он считает, есть модификация той же формы, что и *Чингис*; данное сближение подкрепляется дополнительными аргументами: наличие у обоих титула *богдо* («святой, августейший»), борьба юного Чингиса (Тэмуджина) с татарами, а юного Джангара — с мангасами (калм. *мангад* — «татарин»)⁷². А.А. Бобровников считает временем сложения эпоса XVII или XVIII в., либо даже еще позднее⁷³; Д.С. Усов датирует происхождение «Джангара» концом XVII — началом XVIII в., «золотым веком ойратского героического эпоса», «эпохой наиболее интенсивного литературного творчества ойратов», предметом изображения которого являются война и боевой быт в Джунгарии и в Юго-Восточной

⁶⁹ Козин С.А. Джангариада. С. 75–77.

⁷⁰ Михайлов Г.И. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 101–104.

⁷¹ Bawden C.R. *Mongol (The Contemporary Tradition) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. Vol. I. The Traditions.* London: Modern Humanities Research Association, 1980.

⁷² Poucha P. *Mongolische Miscellen.* S. 119–121.

⁷³ Бобровников А. «Джангар». С. 100–103.

России, эпизоды из калмыцкой истории, кровавых войн с Китаем, междоусобных смут, переселений на юг и на север; кроме «Джангара», к «дружинному эпосу» автором причисляются еще «Убаши Хунтайджи», «Мазан», «Амур-сана», «Шуно-батор»⁷⁴. По мнению Н.Н. Поппе, эпос в своем окончательном виде сложился вскоре после возвращения торгутов в Джунгарию (1771 г.); правда, отдельные части, видимо, гораздо старше, но не настолько, чтобы возводить его к эпохе ойратского великодержавия (середина XV в.), — об этом свидетельствуют многочисленные буддийские элементы, которые не могли появиться у калмыков раньше XVII в., а также сюжет о борьбе с Кюрген-ханом (по этимологии Н.Н. Поппе, «крымским ханом»), который возник не раньше появления калмыков на Волге⁷⁵. Наконец, на необходимость учитывать очевидную историческую многослойность памятника при попытках его датировки совершенно справедливо указывает Ж. Ринчиндорж⁷⁶.

3.

Имеется несколько гипотез о генезисе имени *Джангар*. Наиболее принятая из них (А.А. Бобровников, Б.Я. Владимирцов, П. Поуха) — от иранского *джихангир* (через татарское или киргизское *джангир*), что значит «покоритель мира»; согласно П. Поухе, к тому же персидскому титулу восходит и имя *Чингис*⁷⁷, а по мнению Б.Я. Владимирцова на Джангариаду оказала влияние иранская историко-эпическая поэма «Шахнаме» (конец X — начало XI в.)⁷⁸. Выдвигались и другие

⁷⁴ Усов Д. Джангар. С. 118–121.

⁷⁵ Poppe N. Das mongolische Heldenepos // ZAS. Bd. II (1968). S. 198–199; Poppe N. Mongolische Epen, V. Übersetzung der Sammlung; U. Zagdsüren. Zangaryn tuul's. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977 (AF. Bd. L). S. 1–6.

⁷⁶ Ринчиндорж Ж. О времени возникновения «Джангара». С. 32–48.

⁷⁷ Poucha P. Mongolische Miscellen. S. 119–121.

⁷⁸ Бобровников А. «Джангар». С. 100–101; Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 338; Poucha P. Mongolische Miscellen. S. 119–121.

предположения: от имени *Чингис*⁷⁹ или от исторического названия *Джунгария* (< монг. *Зүүн гар*, калм. *Зүн Хар* 'левая рука' — применительно к войсковой организации). В исследованиях А.Ш. Кичикова⁸⁰ вопрос о генезисе «Джангара» решается иначе: лингвистический и типологический анализ позволяет увязать происхождение центрального образа эпоса с древнейшим фольклорно-мифологическим слоем в традициях тюрко-монгольских народов. По мнению ученого, имя *Джангар* лингвистически сопоставимо с якутским *Эр-Соготох* («муж одинокий»), шорским *Чагыс* («сирота, одинокий») и с другими аналогичными именами героев тюркского архаического фольклора; все они, возможно, возникли в результате разветвления единого в своих истоках фольклорно-мифологического образа⁸¹. Это значение имени согласуется с древнейшими представлениями об эпическом герое как о первопредке и первом человеке, которые характерны для эпоса тюрко-монгольских народов Сибири⁸²; в тексте памятника данное значение постоянно дублируется другими прилагаемыми к герою и остальным персонажам эпитетами со значением «сирота» (*өнчен*)⁸³.

К упомянутым выше тюркским параллелям можно прибавить еще одну: Янгысак в богатырской сказке желтых уйгуров. Там рассказывается, как сестра героя, убитого демонической старухой (мангысом), переодевшись в платье брата, сватает за него чудесную невесту,

⁷⁹ Козин С.А. Эпос монгольских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 120.

⁸⁰ Кичиков А.Ш. Богатыри «Джангара» (о происхождении образов) // Вопросы происхождения и поэтики «Джангара» (Вестник Калм. НИИЯЛИ, № 14. Сер. джангароведения). Элиста, 1976.

⁸¹ Кичиков А.Ш. К вопросу о происхождении названия эпоса «Джангар» // Уч. зап. Калм. НИИЯЛИ. Вып. 2. Сер. филол. Элиста, 1962. С. 213–214; *Он же*. Великий певец «Джангара». С. 26–27; см. также: Кичиков А.Ш. Исследование героического эпоса «Джангар». С. 40–55, 113–115.

⁸² Мелетинский Е.М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири // Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания. [3-е изд., доп.]. М.: РГГУ, 2018. С. 366–368.

⁸³ Козин С.А. Эпос монгольских народов. С. 85.

которая и воскрешает погибшего⁸⁴; данный сюжет (встречающийся в бурятском эпосе⁸⁵) отражает несколько иной аспект образа «одинокого героя», имеющего в своей основе представление о брате и сестре — первых людях⁸⁶. Тот же сюжет обнаруживается в алтайской версии «Джангара»⁸⁷, некогда бытовавшей в виде цикла из девяти песен⁸⁸. Согласно единственной имеющейся записи⁸⁹, у героя есть сестра Дьянгарчи, которая, перевоплотившись в облик брата, сватает его к дочерям двух небесных каанов, так как сам богатырь, возвращаясь из преисподней, был смертельно ранен сыном подземного владыки Эрлик-бия. Дьянгарчи приводит домой небесных дев (дочерей солнца и луны?), которые исцеляют Дьянгара, после чего справляется пышная свадьба.

Эта алтайская параллель свидетельствует о том, что сказка «Янгысак и Конгырджан» действительно является одной из архаических версий «Джангара». При этом имя сестры героя (Конгыр-джан) вполне сопоставимо с именем Хонгор, особенно если учесть, что омонимичная форма *хонгор* употребляется и как эпитет девушки

⁸⁴ Малов С.Е. Язык желтых уйгуров. Тексты и переводы. М.: ГРВЛ, 1967, № 105; Тенишев Э.Р. Строй сарыг-югурского языка. М.: Наука, 1976, № 5.

⁸⁵ Например, «Аламжи-мерген хубуун и сестрица Агуй-гохон духэй» (Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т. I. Произведения народной словесности бурят / Собрал Ц.Ж. Жамцарано. Вып. 3. Эпические произведения эхирит-булагатов. Былины. Пг., 1918, № II; Аламжи Мерген. Бурятский эпос / Пер. И. Новикова. Вводн. ст. и коммент. Г.Д. Санжеева. М.; Л., 1936).

⁸⁶ Мелетинский Е.М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири. С. 368 и сл.

⁸⁷ Шинжин И.Б. Алтайская версия «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 117; Bäckker J. Zum einen neu aufgefundenen altaischen Janggar Epos // Zentralasiatische Studien. Wiesbaden, 1985. Bd. XVIII. S. 35–54.

⁸⁸ Потапов Л.П. Героический эпос алтайцев // СЭ. 1949, № 1. С. 125.

⁸⁹ «Сотворенный кудаем Дьянгар-богатырь», или «Бессмертный Дьянгар-богатырь» (свыше 36 тыс. строк эпич. речитатива); см.: Шинжин И.Б. Алтайская версия «Джангара». С. 118.

(в обращении), и как женское имя; ср. также форму Конгар (= Хонгор) в тувинской версии эпоса⁹⁰.

Здесь уместно сделать небольшое отступление. В юго-восточной Монголии (у этнических групп барарин, кешиктен и др.) есть легенда о девушке Хонгор-дзул, которая, переодевшись в мужское платье, идет на войну вместо своего престарелого отца и даже становится военачальником (Mot. K1837.6). В конце концов секрет раскрывается, и героиня выходит замуж за княжеского сына. Кроме того, существует (например, в областях Чахар и Шилингол) пьеса на данный сюжет⁹¹; ту же легенду о Хонгор-дзул использовал Инджинаш в своей «Синей книге» (XIX в.)⁹². Каковы бы ни были отношения между народным преданием, его драматургическим воплощением и вставным эпизодом в «Синей книге», связь между переодевающейся в мужское платье Конгыр-джан и аналогичным ей — включая сходство имен — образом Хонгор-дзул представляется несомненной. При этом архаичность сказки «Янгысак и Конгырджан» позволяет предположить, что именно в рамках данного сюжета о двух сиротах — брате и сестре, сохраненного у желтых уйгуров, сформировался тип «богатырской девы» Хонгор, к образу которой впоследствии было приурочено типологически более

⁹⁰ Куулар Д.С. Тувинская версия «Джангара // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 145. Кстати, «Джангар» («Чаңгар») в тувинской традиции может исполняться также и по-монгольски (по-ойратски), см.: Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. Дисс. ... докт. филол. наук. Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 2017. С. 94.

⁹¹ О чем мне рассказывал мой соавтор по подготовке к печати экспедиционных материалов середины 1970-х годов, монгольский лингвист-диалектолог Ж. Тумурцэрэн, большой знаток истории и культуры народов Внутренней Монголии.

⁹² Точнее, «Синяя сутра, [повествующая] о происхождении Великой Юаньской династии» (Yeke Yuvan ulus-un manduysan törü-yin Köke sudur); см.: *Injannasi. Köke sudur. Köke Qota*, 1957 (гл. 7, 11, 32); *Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur*. Bd. I–II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972. Bd. I. S. 317–318.

позднее предание о девушке, идущей на войну вместо своего отца (видимо, не без влияния китайского сюжета о героической деве Мулянь).

Не исключено, что та же сказка сохраняет древнейшее сопряжение имен главных героев эпического цикла — Джангара и Хонгора. То обстоятельство, что Конгырджан здесь является сестрой Янгысака, не должно смущать: смена «гендерного амплуа» вполне возможна у фольклорно-эпического персонажа — переход от роли сестры к роли брата или сына и наоборот не столь труден, как это может показаться на первый взгляд. В качестве примера приведу записанную нами в 1974 г. поэму о Гесере, в которой Дзаса Шикир, любимый брат героя (согласно «классической» книжной версии), предстает в виде его любимой жены Хас Шихер⁹³. Предпосылкой же для обретения героиней «полноценной» мужской ипостаси является амплуа богатырской девы, которая в подобных сюжетах до такой степени идентифицируется с замещаемым ею героем, что эпос начинает «путать» ее с ним⁹⁴. Возможна, впрочем, и противоположная направленность данного процесса — превращение верного соратника (даже брата?) в сестру, выступающую в амплуа богатырской девы. Как реликт родственных отношений Джангара и Хонгора можно истолковать те мотивы, согласно которым Хонгор иногда оказывается младшим братом или сыном Джангара (например, в архаической бурятской версии⁹⁵). Глухим отзвуком той же традиции может быть и прочно связанный с именем Хонгора мотив героического сватовства (напомним, что основная сюжетная функция переодетой в мужское платье Конгырджан — это сватовство), а также мотив спасения (исцеления) Джангара по просьбе Хонгора его матерью (Янгысака воскрешает сама Конгырджан).

⁹³ Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982, № 1.

⁹⁴ Аламжи Мерген. Бурятский эпос. С. 266 (прим.).

⁹⁵ Дугаров Д.С. Бурятские версии «Джангара» // Типологические особенности и художественные особенности «Джангара». Элиста: КНИИЯЛИ, 1978. С. 82–83.

В силу проистекающей из того же архаического сюжета «взаимозаменяемости» героев наблюдается довольно свободное распределение сюжетных ролей между ними (например, спасти может и Хонгор Джангара, и Джангар Хонгора), а также явственное преобладание в цикле именно этих двух персонажей, причем в соответствии с последующей эпической эволюцией образов (Джангара как «эпического владыки», а Хонгора как «первого богатыря») происходит оттеснение образа Джангара на задний план и даже его снижение (особенно в монгольских версиях)⁹⁶. Наконец, образ Хонгора может получить и вполне самостоятельное (вне связи с Джангаром) эпическое развитие — об этом свидетельствует наличие обширной богатырской поэмы о Хонгоре, явно не имеющей отношения к циклу Джангариады⁹⁷.

В художественной ткани калмыцкой Джангариады сохранился целый ряд общеойратских и общемонгольских мифологических образов⁹⁸. Так, с мифологическими темами связаны имена соперника Хонгора — богатыря Цагана и его отца Манхана. Они совпадают с названием упоминаемой в зачине священной горы Манхан-Цаган⁹⁹, духу-хозяину которой (наряду с духами предков) совершает поклонение Хонгор перед походом¹⁰⁰. Имя соперника Хонгора в сватовстве — «небесного Тега Бюса» (Теңгрин

⁹⁶ Кудияров А.В. К вопросу о монгольских записях «Джангара» // Фольклор. Издание эпоса. М.: Наука, 1977. С. 282–283.

⁹⁷ Рифтин Б.Л. Синьцзянская версия монгольской эпической поэмы о Хонгоре // «Джангар» и проблема эпического творчества тюрко-монгольских народов. Материалы Всесоюзной конференции, Элиста, 17–19 мая 1978 г. / Отв. ред Н.Ц. Биткеев. М.: ГРВЛ, 1980. С. 28–34.

⁹⁸ Михайлов Г.И. Калмыцкий «Джангар» и мифы.

⁹⁹ Например: Джангар (25 песен). Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен). Т. I, № 1, 2, 3, 4.

¹⁰⁰ Ср. священную гору Мунехан (Южная Монголия, Ордос), а также божество охоты Манахан в монгольской мифологии, в облике которого можно увидеть некоторые черты локального хозяина и горного духа (Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Собр. соч. М., 1955. С. 71; *Tatar M. Three Manuscripts Witness to the Mongolian Hunters' Worship of the Saddle-Thongs // Acta ethnographica. T. 25. Fasc. 3–4. Budapest, 1976).*

Төгэ Бүс, Төмер Бүс, Төмер Тэвэг, Хара Тэвэг) соответствует имени целой галереи аналогичных персонажей, прежде всего — «небесного Тумур Буса» из халхаской поэмы «Бургэд-батор»¹⁰¹, а эта последняя форма совпадает с именем некоего погибшего в мифологическую эпоху «сына неба Темир Боса»¹⁰². В якутском эпосе олонхо аналогичным соперником героя в сватовстве выступает Тимир Дьесинтей («Железно-Медный»), уже не «небесный» богатырь, а, напротив, происходящий из Нижнего мира¹⁰³, что, видимо, является более архаической чертой.

Отнесение на небо враждебных персонажей (очевидно, в основе своей хтонических) демонстрируется и другим сюжетом, в котором убитый Джангаром сорокачетырехголовый демон мус возрождается в виде небесного чудовища Кюрюл-Эрдени. Ситуация, согласно которой он во время повторного единоборства с Джангаром, приняв облик орла, уносит героя на небо и подвергает пыткам, в известной степени симметрична сюжету о путешествии Хонгора в страну девяти демонов-шулмусов и еще в большей степени — сюжету о его пленении на дне адского озера Джилинг-Хара, откуда его спасает Джангар. Облик этого озера — «свирепого», «красного», «не имеющего бродов» — весьма архаичен, а его ближайшими аналогами являются, например, хтонические моря и трясины Нижнего мира в якутском олонхо (Мертвое, Огненное, Ледовитое, Кровавое и пр.)¹⁰⁴.

¹⁰¹ Халх ардын тууль. Улаанбаатар, 1967, № 8 (с. 219–221).

¹⁰² Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. СПб.: [Имп. РГО], 1883. С. 235; Владимирцов Б.Я. Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия) // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. С. 255 и сл.; Бирталан А. Б.Я. Владимирцовын түүвэрт байгаа «Жангар» туулийн шинж // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы Междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 166–168.

¹⁰³ Нюргун Боотур Стремительный / Текст К.Г. Оросина. Ред. текста, пер. и коммент. Г.У. Эргиса. Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947 (Богатырский эпос якутов. Вып. 1). С. 170–171.

¹⁰⁴ Там же. С. 398–400; Неклюдов С.Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 207–210.

«Широкое красное отверстие», через которое демоны утаскивают поверженного Хонгора и через которое Джангар затем спускается в Нижний мир¹⁰⁵, располагается под «одиноким черной лачугой», из которой идет дым. Это соответствует представлению о входе в Нижний мир как о «дымнике земли»¹⁰⁶, а также поверью о совмещении подобного отверстия с очагом¹⁰⁷. Белобородый обитатель «черной лачуги» скорее всего связан с образом духа-хозяина, в частности — шаманского «охранителя входа», а может быть и земного духа, иногда совпадающего с образом родового предка¹⁰⁸. Роль этого персонажа здесь незначительна, в то время как в более архаическом фольклоре (например, бурятском) духи-хозяева могут действовать как активные помощники или советчики героя, зачастую зооморфные. Напомним, что, согласно Э.Б. Овалову, в этой галерее образов

¹⁰⁵ Данному сюжету предлагались тибетские параллели (*Lőrincz L. Die Märchentyp 301 als tibetisches Element im Heldenlied des Dschangar // АОН. Т. XXII. Fasc. 3. Budapest, 1969*), корректность которых, однако, была поставлена под сомнение (*Таубе Э. Следы сюжетов «Джангара» в фольклоре тувинцев на Алтае // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы Междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 179*). См. также: *Хамаганова Е.Э. О сюжетно-композиционных особенностях тибетских преданий с мотивом «посещения ада» // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы Междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 291–300.*

¹⁰⁶ *Harwa U. Die Religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Porvoo; Helsinki: Werrner Söderström Osakeyhtiö, 1938 (FFC, № 125). S. 54.*

¹⁰⁷ Ср. «три дьявольские (илбесовы) дыры» в южномонгольском шаманском призывании (*Heissig W. Schamanen und Geisterbeschwörer im Kurie-Banner // Folklore Studies. Vol. III. Peking, 1944. P. 58*).

¹⁰⁸ *Heissig W. Die Religionen der Mongolei // Tucci G., Heissig W. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1970. S. 308–310*; ср. белобородых старцев (*үбүгүм*) у аларских бурят (*Sandscheew G. Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten // Anthropos. Bd. XXIII. Hf. 4. S. 972*), а также обшмонгольское земное божество, именуемое Белый Старец (Цагаан Өвгөн, Сагаан Үбгэн, Цаган Авһь, Делкэн Цаган өвгөн).

следующей ступенью является мальчик-помощник в монгольских версиях «Джангара», далее следует «второй герой» ойратского эпоса, образ которого проанализирован Б. Я. Владимирцовым, и, наконец, на завершающем этапе эволюции эпоса — в калмыцком «Джангаре» — подобная фигура исчезает совсем, сменяясь дружинниками эпического властелина, полноправными членами его воинства¹⁰⁹. Это можно рассматривать как завершение процесса демифологизации повествования.

По пути к адскому озеру Джангар убивает демоническую старуху (освободив плененную ею дочь небесного Гинар-тенгрия), семерых кривых сыновей старухи и последнего из них — неуязвимого младенца в железной люльке (весь эпизод в целом схож с тибетским сказанием о Масанге, бытующим в калмыцком фольклоре и самостоятельно¹¹⁰). Мотив спасения небесной девы из плена чудовища в этом случае (как и в сюжете о поединке с «небесным» Кюрюл-Эрдени) заставляет также вспомнить калмыцкий миф о небесной деве Окон-тенгри, возвращение которой из плена после победы над мангасами приурочивалось к концу зимы и новогоднему празднованию (Цагаан Сар), когда на храмовых торжествах происходила встреча статуи богини¹¹¹, т.е. имела место специфическая реализация темы умирающего и воскресающего божества. Уместно также упомянуть и волшебный мотив похищения мангасами дочерей Ночного черного неба, Желтой луны и Красного солнца, которых освобождает герой¹¹²; кстати, дева, спасенная Джангаром из утробы сорокачетырехголового муса, также оказывается дочерью Солнца.

¹⁰⁹ Овалов Э.Б. Мотив «помощник героя» в версиях эпоса «Джангар» // Эпическая поэзия монгольских народов (исследования по эпосу). Элиста: КБИИФЭ, 1982. С. 50–56.

¹¹⁰ *Lőrincz L.* Die Märchentyp 301 als tibetisches Element im Heldenlied des Dschangar. S. 345–352.

¹¹¹ Душан У.Д. Историко-этнографические заметки об Эркетеновском улусе Калмыцкой АССР // Этнографические вести, № 3. Элиста: Калм. НИИЯЛИ, 1973. С. 64–65.

¹¹² Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки / Пер., сост., примеч. М. Ватагана. М.: ГРВЛ, 1964. С. 107–110.

Дочь Гинар-тенгрия — это уже буддийское переосмысление мотива, в ламаистской мифологии Гинар — одна из четырех частей света, окружающих Сумеру¹¹³. Космический облик — в рамках того же сюжета — имеет мировое древо Галбар Зандан («Огненно-красный [?]»¹¹⁴ сандал) с целебными листьями, прорастающее из Нижнего мира¹¹⁵. Все эти буддийские образы¹¹⁶, видимо, накладываются на местные мифологические представления о мировом (родовом, шаманском) древе, одной из ритуальных форм которого является, например, «зеленеющее дерево» в весеннем обрядовом цикле у калмыков¹¹⁷. Ближайшая аналогия, свидетельствующая об архаичности данного образа, — прорастающее из Нижнего мира космическое древо Аал Луук (~ Аал Дууп, Аар Кудук) Маас в якутском олонхо¹¹⁸. Многочисленные волшебнo-сказочные эквиваленты — различные чудесные деревья, не имеющие твердой локализации (на востоке, на юге): одинокое дерево, скрывающее у корней волшебный талисман; далекое дерево с шестьюдесятью (семьюдесятью) ветвями, принадлежащее народу, говорящему

¹¹³ *Ramstedt G.A.* Kalmückisches Wörterbuch, Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1935 (LSFU. Т. III). S. 137; как мифологический персонаж Гинар-тенгри представляется чудовищем с лошадиной головой (монг. *гинарис*) — образ, восходящий к древнеиндийской мифологии (санскр. *kinmaras*, др.-уйг. *kinari*), в которой кинары — небесные музыканты, мифические существа с лошадиными головами (*Козин С.А.* Джангариада. С. 239; Древнетюркский словарь / Ред. В.М. Наделяев и др. Л.: Наука, 1969. С. 308).

¹¹⁴ *Ramstedt G.A.* Kalmückisches Wörterbuch. P. 142.

¹¹⁵ Ср. часто упоминаемое в зачинах монгольского эпоса мифическое дерево *галбар* (~ *галбарваас* < санскр. *kalpavrkṣa*) — дерево, существующее в течение всей кальпы (*галбар* < *галбир*?).

¹¹⁶ Ср.: *Поляев В.О.* Тибетские и санскритские лексические элементы в языке эпоса «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов (Материалы Всесоюзной научной конференции. Элиста, 17–19 мая 1978 года). М., 1980. С. 347.

¹¹⁷ *Эрдниева У.Э.* Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. С. 197–198.

¹¹⁸ *Эрчис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. С. 190.

на шестидесяти (семидесяти) языках; гигантское дерево, растущее по ту сторону Внешнего океана (тоже буддийский образ), имеющее на своих ветвях гнездо мифологической птицы Гаруди и т.д.

Название эпического государства Бумба, возможно, связано с мифологическими представлениями о вселенной, точнее о ее центральной области — Среднем мире: тибетским словом *бумба* называется куполообразная часть буддийской ступы, символически обозначающая Средний мир, покрытый небесным сводом¹¹⁹. Слово *бумба*, как и эпитет «бумбайский», вообще встречается в эпосе монгольских народов; показательное наличие названия «Бумба» (в качестве этнонима и топонима) в монгольской книжноэпической Гесериаде, причем к роду «бумбайских ханов» причисляется старший «земной брат» Гесера — Дзаса Шикир.

Связь Джангариады со сказанием о Гесере отмечалась исследователями неоднократно. В свое время Б.Я. Владимирцов предположил влияние данного памятника на циклизированную эпопею калмыков¹²⁰; многочисленные связи Гесериады с эпосом о Джангаре, как и вообще с устными ойратскими эпическими традициями, рассматривает Г.И. Михайлов¹²¹. Особенно значительным является сходство между песней «Джангара» о Шара Гюргю и пятой главой книжной Гесериады¹²². Имеется в виду внезапная, внешне не мотивированная отлучка Джангара (как полагает А.Ш. Кичиков, она связана с отсутствием надежд на рождение наследника от состарившейся ханши Шабдал¹²³), а за ним — и всех богатырей, обиженных необъясненным отъездом повелителя, после чего следует разгром царства Джангара

¹¹⁹ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: ГРВЛ, 1977. С. 88.

¹²⁰ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 339.

¹²¹ Михайлов Г.И. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 113–124; *Он же*. Литературное наследство монголов. С. 29–38.

¹²² Козин С.А. Джангариада. С. 83.

¹²³ Кичиков А.Ш. Исследование героического эпоса «Джангар». С. 31–33.

ханом шулмусов Шара Гюргю. Данная ситуация весьма напоминает центральный сюжет эпоса о Гесере — войну с шарайгольскими ханами; существует даже предположение, что Шара Гюргю — это модификация имени Шарайгол¹²⁴, которое, впрочем, отражено в калмыцком эпосе и непосредственно (три хана Шаргули — данники Джангара). Возможно, из той же главы Гесериады в эпос о «Джангаре» попадает мотив «опьянения кровью» богатыря во время битвы¹²⁵.

К параллелям между памятниками относятся Лобсорго-мангас в песне Джангариады о поражении Догшин Шар-мангаса и Лобсого-мангас, превративший Гесера в осла, а старшим «небесным» братом Джангара (в монгольской версии эпоса) иногда оказывается Дзаса Шикир, любимый брат Гесера¹²⁶. Последнее обстоятельство, кстати, скорее свидетельствует об относительно позднем влиянии Гесериады на Джангариаду, так как Дзаса Шикир становится «небесным братом» и покровителем героя только после своей гибели в шарайгольской войне, а это происходит уже в главах Гесериады, «дополнительных» по отношению к «пекинскому ксилографу» 1716 г. и сложившихся позднее основного сюжетного корпуса.

Весьма существенно, наконец, что эти «дополнительные» главы, по-видимому, представляющие собой «точные записи подлинного народного эпоса монголов, и притом в наиболее изысканных и элегантных его формах»¹²⁷, весьма сходны по своему построению с некоторыми песнями о походах Джангара и его богатырей. И те, и другие демонстрируют наименее архаические образцы воинского эпоса с их характерными поэтически-трафаретами, описаниями вступительных и заключительных пиров у «эпического владыки», поединков

¹²⁴ Михайлов Г.И. Джангариада и Гесериада. С. 30.

¹²⁵ Таубе Э. Следы сюжетов «Джангара» в фольклоре тувинцев на Алтае. С. 176.

¹²⁶ Загдсүрэн У. (предисл., коммент., сост.). Жангарын туульс. Улаанбаатар, 1968 (SF. Т. VI. Fasc. 15; далее — Жангарын туульс). С. 51 (там — Цас Чихэр); Михайлов Г.И. Джангариада и Гесериада. С. 32–35; Он же. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 116.

¹²⁷ Козин С.А. Эпос монгольских народов. С. 187.

и походов, многочисленные напутствия, славословия, благопожелания, плачи и т.п., а их центральными коллизиями являются превентивные походы против далеких демонических государей (кстати, тема опережающего наступления на могущественного владыку Севера сохраняется и в тувинской версии «Джангара»¹²⁸). Все это дает основания предполагать, что у «дополнительных» глав Гесериады и у соответствующих песен «Джангара» — общая фольклорная база, которую, видимо, надо искать в западномонгольских, ойратских эпических традициях.

В образах обоих центральных персонажей есть, однако, и более глубокое, принципиальное сходство. Подобно Гесеру, Джангар совмещает в себе отдельные черты «культурного героя» (в его демоноборческой ипостаси, восходящей к героическому мифу) и вселенского государя. Власть его признают сорок ханов — фольклорно-мифологическое выражение идеи всеобщности, его противники или просто «чужие» ханы часто называются «владыками четвертой части земли», вспомним также четырех ханов — врагов его отца и четырех ханов, предлагающих ему в жены своих дочерей, — все эти образы, очевидно, связаны с представлениями о четырех странах света и их властителях.

Не исключено, наконец, и некоторое влияние на образ Джангара буддийских идей об утверждающем веру государе-чакравартине, который владеет набором из семи чудесных сокровищ, включая чудесного коня, чудесное оружие, прекрасную жену, мудрого советника и т.д., — подобные «сокровища» есть и у Джангара. Это не противоречит представлениям о собственно эпических «ценностях» — показательно, что именно чудесные сокровища Бумбы, обычно числом пять, являются предметом притязаний ее врагов. Возможно, с данным влиянием согласуется и то, что в различных вариантах имя героя осмысливается как Джагар-хан (*Жаһар, Жаңат, Жасар* — от тибетского *rGya-gar* «Индия»), т.е. «царь Индии»; ср. также другое осмысление данного имени: Джанграй (*Жаңрай, Жаңрвай* — от тибетского *sruan-ras* «зрящий

¹²⁸ Куулар Д.С. Тувинская версия «Джангара». С. 143–144.

глаз», прозвище бодхисатвы Авалокитешвары, одного из наиболее почитаемых персонажей северного буддизма)¹²⁹.

4.

Калмыцкий «Джангар», как и эпос всех монгольских народов, в основном остается верен мифологической трактовке описываемых событий и почти не включает в себя явных исторических привнесений¹³⁰, каковые присутствуют, например, в русской былине или в южнославянском эпосе. Эпический враг обычно предстает здесь в демоническом облике, пространство, в котором разворачиваются события, имеет вид мифологического космоса (Верхний, Средний и Нижний миры), повествование изобилует волшебными элементами и т.д. Тем не менее можно утверждать, что калмыцкий «Джангар» представляет собой едва ли не самую историзованную форму среди родственных ему монголоязычных эпических памятников.

Это очень специфическая историчность, предполагающая предельно обобщенную трактовку той политической ситуации, в которой калмыцкий народ оказался во время откочевки из Центральной Азии и при своем обустройстве на местах нового проживания. Героико-эпическим отражением этого процесса следует признать создание уникальной для фольклора монгольских народов жанровой разновидности устной поэзии — циклизированной эпопеи. Все события, описываемые в ее отдельных песнях, приурочены к одной и той же условной эпической эпохе, когда существовало великое царство Бумба, во главе которого стоял идеальный государь Джангар, аналогичный в этом смысле королю Артуру средневековых кельтских легенд, Карлу Великому старофранцузского эпоса или князю Владимиру русских былин.

Данный тип циклизации был описан Б.Я. Владимирцовым¹³¹; полемизируя с ним, В.А. Закруткин пишет о

¹²⁹ Ср. также: *Porpe N. Mongolische Epen*, V. S. 1–6.

¹³⁰ *Михайлов Г.И.* Проблемы фольклора монгольских народов. С. 101–104.

¹³¹ *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос. С. 335–337.

не столь уж тесной связанности отдельных песен, цикл Ээлян Овла называет созданием именно этого сказителя, а подтверждением своей мысли считает повторение одинакового и очень развернутого зачина в начале каждой песни — след ее самостоятельного бытования¹³². На самом деле повторение зачина не противоречит данному типу циклизации, а, напротив, является одним из его показателей — подобные эпические циклы не предполагают биографической или генеалогической сюжетной последовательности (как это имеет место, скажем, в устных бурятских версиях эпоса о Гесере или в армянском эпосе о сасунских богатырях), что исключало бы такое повторение, каждый раз возвращающее слушателей к «исходной точке» эпического хронотопа. Впрочем, надо заметить, что и в калмыцкой Джангариаде иногда прослеживается тенденция к временному упорядочению эпизодов, связанных с жизнеописанием главного героя и даже его потомства.

Источник такой циклизации надо искать в идее национального единения, которой проникается народ, по стечению исторических обстоятельств оказавшийся в изоляции от своей естественной культурно-языковой среды, среди чуждого, а подчас и враждебного этноконфессионального окружения. В силу этого тема воспевания «кочевого величия» — главным образом, именно в зачинах — занимает певцов больше, чем рассказ о подвигах героев¹³³.

Столь интенсивная циклизация привела к тому, что калмыцкий фольклор теперь вообще не знает никаких эпических произведений, кроме «Джангара». Складывающийся цикл оказался настолько сильным центром притяжения, что вобрал в себя все песни об отдельных эпических богатырях (Санале, Саваре, Мингйане), ранее, вероятно, вполне самостоятельных, а затем включенных в ряды воинства хана Джангара в качестве его дружинников. Параллельно этому другие песни, не вошедшие в цикл Джангариады, были вытеснены из эпического репертуара, превратившись в богатырские

¹³² Закруткин В.А. Указ. соч. С. 55–62.

¹³³ Бобровников А. «Джангар». С. 100–103.

сказки, весьма многочисленные в калмыцком фольклоре и сохранившие в своем составе элементы эпической стилистики, близкие к тем, которые можно наблюдать в родственном эпосе ойратов Западной Монголии¹⁵⁴. Эту эпическую формацию, предшествующую сложению «Джангара», А.Ш. Кичиков предложил назвать «тууль-улигерным эпосом» и определил ее типовое двенадцатиэлементное сюжетно-композиционное построение¹⁵⁵ (по существу, совпадающее со структурой «богатырской сказки» В.М. Жирмунского¹⁵⁶).

5.

По калмыцкому преданию, пересказанному Б. Бергманом, эпос «Джангар» принес к людям некий «не в срок» умерший и вновь возвращенный на землю человек. В порядке компенсации за беспокойство, по оплошности причиненное адскими посланниками, он получил этот дар от хозяина преисподней Эрлик-хана, слух которого услаждали своими песнями сказители; таким образом, речь идет о «шаманском» типе сказительского посвящения¹⁵⁷. Поскольку поэтический дар «первому джангарчи» вручили духи¹⁵⁸, а подвиги Джангара были впервые воспеты восставшим от смерти призраком, «не имеющим рода-корня, а поэтому и неспособным произвести

¹⁵⁴ Исходя из того, что многочисленные богатырские сказки калмыцкого фольклора в прошлом представляли собой эпос, родственный тому, который и поныне бытует среди ойратов Западной Монголии, Г.И. Михайлов даже предпринял опыт реконструкции подобного эпоса, используя для этого сохранившиеся в калмыцких сказках эпические клише (Михайлов Г.И. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 153–234).

¹⁵⁵ Кичиков А.Ш. О тууль-улигерном эпосе. С. 3–6.

¹⁵⁶ Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка // Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. С. 117–348.

¹⁵⁷ Жирмунский В.М. Легенда о призывании певца // Жирмунский В.М. Фольклор Запада и Востока. Сравнительно-исторические очерки / Сост. Б.С. Долгин, С.Ю. Неклюдов. М.: ОГИ, 2004. С. 358–370.

¹⁵⁸ Ср.: Бурдукова Т.А. К вопросу об изучении ойратских сказителей (АВ ИВ РАН. Р. I, оп. 3, № 51. л. 3–7).

плод-потомство», существует поверье: кто увлечется «Джангаром», останется без потомства, а род его прервется. Донские калмыки полагали, что «Джангар» нельзя заучивать, поскольку человек в этом случае забывает и бросает все, становясь бедняком, странствующим по земле и распеваящим поэму; И.И. Попов сообщает о своей встрече с таким нищим, бессемейном, бездомным стариком джангарчи¹³⁹. Согласно П.И. Небольсину¹⁴⁰, сказители «Джангара» «суть странствующие поэты, пожилые люди, скитающиеся из улуса в улус»; среди исполнителей эпоса могли быть и женщины.

По словам Б. Бергмана, исполнение калмыцкого «Джангара» служило развлечением во время зимних вечеров, но не являлось частью общественных праздников¹⁴¹, т.е., по-видимому, не имело обрядовых функций. Тем не менее, какое-то сакральное (и магическое) значение эпос все-таки имел — вспомним о его потустороннем происхождении! Все двенадцать песен калмыцкого «Джангара» нельзя было петь в одном и том же месте¹⁴², а исполнение всего цикла за один сеанс могло повлечь за собой смерть сказителя¹⁴³; вероятно, тут исполнитель рисковал вызвать персонажей и события, описываемые в произведении, а это небезопасно¹⁴⁴. Так, сказочница Баайаа (традиция монгольских тувинцев) вспоминала, как ее отец после ритуальных воскурений «исполнил 61 историю Джангара», в которых «ложь (= вымысел) превратилась в правду»¹⁴⁵, т.е. его слова, видимо, стали реальностью.

¹³⁹ *Закруткин В.А.* Указ. соч. С. 255–260.

¹⁴⁰ *Очерки быта калмыков Хошуетовского улуса.* С. 131–132.

¹⁴¹ *Bergmann B.* Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. S. 205.

¹⁴² *Кичиков А.Ш.* Великий певец «Джангара». С. 19.

¹⁴³ *Сангаджиева Н.Б.* Джангарчи. С. 7.

¹⁴⁴ *Неклюдов С.Ю.* Специфика слова и текста в устной традиции // Евразийское пространство: Звук, слово, образ / Отв. ред. Вяч.Вс. Иванов. Сост. Л.О. Зайонц, Т.В. Цивьян. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 108–119.

¹⁴⁵ *Таубе Э.* Следы сюжетов «Джангара» в фольклоре тувинцев на Алтае. С. 172–173; *Сказки и предания алтайских тувинцев / Собраны Э. Таубе.* М.: ГРВЛ, 1994. С. 362.

Особого рассмотрения заслуживает проблема рукописного бытования «Джангара», первые свидетельства о котором принадлежат П.И. Небольсину, сообщившему о существовании «писанных джангеров» и о том, что содержанием одного из них является сказание про Хо-Урлюка, посылавшего на Урал и Волгу своих разведчиков перед перекочевкой¹⁴⁶, т.е. сугубо историческое предание, тематически не имеющее к Джангариаде никакого отношения. Следовательно, П.И. Небольсин со слов своих информаторов вкладывает в слово *джангер*, которое он пишет с маленькой буквы, исключительно жанровый смысл, для чего есть серьезные основания: отсутствие в традиции какого-либо иного эпоса помимо «Джангара» делает вполне возможным придание жанрового смысла самому его названию. Использование слова *джангар* в нарицательном смысле подтверждается материалами, собранными у синьцзянских ойратов, у которых оно может значить ‘мастер [произнесения благопожеланий; игры на товшуре]’ (карашарские торгуты), ‘трудновыполнимое дело’ (тарбагатайские олёты), а также ‘необозримо великий’ или (у монголов) ‘искусный в военном деле’, ‘умелый в коневодстве’¹⁴⁷ (хотя во всех этих случаях образование у данного имени несобственных значений получило другую, не жанровую направленность).

Известия об упомянутых П.И. Небольсиным «рукописях “Джангара”» встречаются практически во всех районах бытования эпоса — в Калмыкии, Монголии, Синьцзяне, Бурятии¹⁴⁸, однако пока они не подкреплены

¹⁴⁶ Очерки быта калмыков Хошуетовского улуса. С. 131–132.

¹⁴⁷ *Джамцо Т.* Особенности синьцзянского «Джангара» и его значение // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы Междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 54–55.

¹⁴⁸ *Загдсүрэн У.* Монгол туулийг сурвалжлан тэмдэглэж байсан нь // SM. T. V. Fasc. 17. 1966. С. 105–110; *Poppe N.* Mongolische Epen, V. S. 1–6; Этнолингвистический атлас МНР. Т. I–II. Улан-Батор, 1979, карта № 168–169; *Овалов Э.Б.* О монгольской версии «Джангара». С. 11–13; *Шаракишинова Н.О.* Из истории записи, публикации и изучения монгольских версий «Джангара» // Эпическая поэзия монгольских народов (исследования по эпосу). Элиста: КБИИФЭ, 1982. С. 27–40; *Нарантуя Р.* «Жангар»

реальными находками. И.И. Попов в предисловии к своей записи «Джангара»¹⁴⁹ пересказывает поверья донских калмыков о размерах эпопеи (запись всего текста «могла бы сделаться вьюком двадцати девяти белых верблюдов»); есть пословицы о существовании многотомного книжного «Джангара», опять-таки ничем не подтверждающиеся, но отражающие представления о некоем идеальном письменном тексте, стоящем иерархически выше, чем устная традиция. Возможно, во всех этих случаях мы имеем дело с фольклорными преданиями, которые подчеркивают особую авторитетность устного эпоса через его уподобление книжному произведению, имеющему в культуре более высокий статус¹⁵⁰. Скорее всего, именно поэтому отдельные песни «Джангара», исполняющиеся как часть эпического цикла, называются словом «глава» (*бөлг*), взятым из арсенала книжной литературы, причем, видимо, довольно поздней¹⁵¹. Не исключено, что источниками подобных слухов стали циркулирующие в этих районах экземпляры литографического издания версии Ээлян Овла или его рукописные копии. Что же касается более раннего свидетельства П.И. Небольсина, откорректированного А.А. Бобровниковым¹⁵², то здесь речь, вероятно, идет о записи, переданной О.М. Ковалевскому или изготовленной по его поручению каким-нибудь грамотеем («хошоутовский список»)¹⁵³.

туулийн тархацын тухайд // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы Междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 154.

¹⁴⁹ Опубликовано (с сокращениями?): *Закруткин В.А.* Указ. соч. С. 255–260.

¹⁵⁰ *Неклюдов С.Ю.* Традиции устной и книжной культуры // Слово устное и слово книжное / Сост. М.А. Гистер. М., 2009. С. 23–27.

¹⁵¹ Во всяком случае, делить свои сочинения на «главы» монгольские летописцы начали лишь с XVIII в., еще в XVII в. ни подобного членения, ни его показателей они не имеют; см.: *Цендина А.Д.* Монгольские летописи XVII–XIX вв.: повествовательные традиции. М.: РГГУ, 2007 (*Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Вып. XII). С. 141.

¹⁵² *Бобровников А.* «Джангар». С. 100–101.

¹⁵³ *Закруткин В.А.* Указ. соч. С. 25–26; *Бурчинова Л.С.* Истоки джангароведения в России. С. 89–90.

Впрочем, возможность рукописного бытования «Джангара» нельзя отрицать, хотя по имеющимся сегодня данным в эпических традициях монгольских народов (разумеется, за вычетом Гесериады) только «Хан Харангуй» имеет относительно устойчивое «книжное» бытование¹⁵⁴. И.И. Попов сообщает о джангарчи, у которого была «рукопись поэмы», исполняемой им, однако, наизусть¹⁵⁵; кроме того, известна довольно пространная (свыше 3 тыс. строк эпического стиха) «История Богдо Джангара, сына Бухаира», записанная (по просьбе собирателя?) в бурятском хошуне Хэнтэйского аймака на Керулуне в 1937 г. неким Санджайчаном со слов «искусного в речах» арата Дугара¹⁵⁶, видимо, монгольского хоринца. Подобные случаи записывания местными грамотеями устных эпических текстов вообще существуют¹⁵⁷, однако никакими данными о последующем вхождении таких рукописей в книжную традицию мы пока не располагаем.

Следует подчеркнуть: запись, сделанная собирателем (или по его инициативе), экземпляр которой по каким-то причинам остался у сказителя, его родственников или земляков, с одной стороны, и рукописное бытование произведения, предполагающее дальнейшее копирование текста именно в качестве книжного сочинения, с другой, суть совершенно разные вещи, хотя, конечно, наличие такой «рабочей рукописи» может стать пусковым механизмом для последующего процесса книжного бытования.

¹⁵⁴ Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. М.; Л., 1937 (ТИВАН. Т. XXII); Санжеев Г.Д. Кызыльская рукопись монгольской эпической повести «Хан-Харангуй» // Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика / Отв. ред. Г.Д. Санжеев, Р.А. Аганин. М.: ИВЛ, 1960; Лувсанбалдан Х. Тод үсгийн Хан Харангуйн тухай // SF. Т. X. Fasc. 6 (1976/1977); Этнолингвистический атлас МНР, карта № 170.

¹⁵⁵ Закруткин В.А. Указ. соч. С. 255–260.

¹⁵⁶ Folklore mongol, recueilli par Rintchen. Livres quatrième. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965 (AF. Bd XV). P. 204–270.

¹⁵⁷ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 356; Загдсүрэн У. Монгол туулийг сурвалжлан тэмдэглэж байсан нь. С. 105–110.

6.

Итак, центральноазиатское происхождение «Джангара» и древность его корней (в том числе мифологических) не вызывают сомнения, хотя сложение циклизированной эпопеи произошло, видимо, уже на Волге. Это подтверждается тем фактом, что нет никаких следов именно циклизированного «Джангара» ни на территории исторической Джунгарии, ни вообще в Центральной Азии, несмотря на то, что версии отдельных песен этого эпоса бытуют у сарт-калмыков, в Синьцзяне, в Монголии (не только в западной, но и в восточной), в Бурятии, в Туве и на Алтае, либо обнаруживаются следы этого бытования (у монгольских урянхайцев); обследованию и анализу этих версий посвящен целый ряд работ¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Потанин Г.Н. Саур Ванидович // Этнографическое обозрение. Кн. XXIV. 1895, № 3. С. 61; Бурдуков А.В. Ойрад халимагийн туульчид. С. 90, 100; *Badma, Buyankisig. Jangγar: Sinjīyangiın aradiyn keblel*, 1980; Кичиков А.Ш. «Джангар» современных джунгарских ойратов (К вопросу о соотношении традиций) // Этнография и фольклор монгольских народов / Под ред. А.Г. Митирова. Элиста, 1981. С. 41–53; Церенов В.З. Синьцзянская версия эпоса «Джангар» // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы XII научной конференции. М., 1986. Ч. II. С. 435–441; Джамцо Т. Особенности синьцзянского «Джангара» и его значение. С. 52–82; Лю Шюу. Особенности песен «Джангара» в четырех аймаках Синьцзяна // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы Междунар. науч. конф. (Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 113–116; Ринчен Б. Манай ардын туульс // Монгол ардын баатарлаг туульсын учир / Эмхтгэсэн У. Загдсүрэн. Ред. С. Лувсанвандан. Улаанбаатар, 1966. С. 5–16; *Rintchen Y. Diffusion des chansons de Djangar en Mongolie* // UAJb. Wiesbaden. Bd. XLVI (1974); Михайлов Г.И. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 128–152; Он же. Предисловие // Джангар (25 песен). С. 13–22; Жангарын туульс; Загдсүрэн У. (сост., предисл., примеч.). Аянан алдарт аялган Хонгор. Улаанбаатар, 1977/1978 (SF. Т. XI. Fasc. 1); Этнолингвистический атлас МНР, карты № 168–179 (ареалы бытования «Джангара» в Монголии); Дугаров Д.С. Бурятские версии «Джангара»; Куулар Д.С. Тувинская версия «Джангара». С. 143–148; Кичиков А.Ш. О тувинской богатырской сказке «Богда Чангар хаан» // Уч. зап. Калм. НИИЯЛИ. Вып. 11. Сер. филол. Элиста, 1973; Таубе Э. Следы сюжетов «Джангара» в фольклоре тувинцев на Алтае. С. 172–189; Шинжсин И.Б. Алтайская версия «Джангара». С. 117–122.

Обращает на себя внимание, что почти все некалмыцкие версии «Джангара» были зафиксированы уже в послевоенное время (1940-е — 1980-е годы), тогда как обнаружить традицию его исполнения в Монголии в 1910-е годы практически не удавалось, а старые записи (Ц.Ж. Жамцарано¹⁵⁹, Б.Я. Владимирцова¹⁶⁰) долгое время оставались единичными — несмотря на целенаправленные поиски, производившиеся В.Л. Котвичем, Б.Я. Владимирцовым и А.В. Бурдуковым¹⁶¹. Приходится согласиться с тем, что еще в начале века повествования о Джангаре в Монголии, даже в западной, были достаточно редкими¹⁶².

Актуализации и новому расцвету традиций центральноазиатского «Джангара», по-видимому, способствовало распространение в ойратской среде Монголии и Синьцзяна версии Ээлян Овла в старокалмыцком литографическом воспроизведении 1910 года; Ц. Дамдинсурэн, в частности, вспоминал о записях песен Джангариады, восходящих к этому изданию, от известного халхаского сказителя Баглая¹⁶³. Ассортимент сюжетов, представленных в монгольской традиции (борьба с врагом-пришельцем; сражение с противником, не угрожающим вторжением; месть врагу или превентивный удар; поиск суженой), в целом совпадает с калмыцкими версиями, но по сравнению с ними наблюдается

¹⁵⁹ Образцы монгольской народной литературы. С. СХХIII–CLV («Богдо ноён Джанграй-хан»; об этом тексте см.: *Поппе Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. С. 48–50).

¹⁶⁰ *Владимирцов Б.Я.* Образцы монгольской народной словесности (Северо-западная Монголия). С. 254–260. Об этом тексте см.: *Бирталан А.* Б.Я. Владимирцовын түүвэрт байгаа «Жангар» туулийн шинж. С. 164–171.

¹⁶¹ По сообщению А.Д. Цендиной, когда в середине 1930-х годов Ц. Дамдинсурэн приехал в Ленинград и стал аспирантом Н.Н. Поппе, тот дал ему тему «Монгольский “Джангар”» и поручил собирать в Монголии тексты этого эпоса.

¹⁶² См. в связи с этим данные, содержащиеся в переписке В.Л. Котвича и А.В. Бурдукова (*Овалов Э.Б.* О монгольской версии «Джангара»). С. 11–13).

¹⁶³ *Овалов Э.Б.* О монгольской версии «Джангара». С. 11–13; см. также: *Шаракишинова Н.О.* Из истории записи, публикации и изучения монгольских версий «Джангара». С. 27–40.

большая краткость монгольских песен, а также дегероизация Джангара, отсутствие эпической патетики и воспевания «бумбайской родины». Показательно, что по мере удаления от северо-западных (Убсунурский аймак) и западных областей Монголии, вероятного центра распространения данной версии в этой стране, происходит и деформация имени героя¹⁶⁴. Кстати, в монгольских редакциях «Джангара», более кратких по сравнению с калмыцкими версиями и иногда исполняемых женщинами¹⁶⁵, объем «общих мест» в среднем значительно меньше, чем в калмыцких (1/5 и 1/3 соответственно); все это также можно рассматривать как некоторую деградацию эпической традиции¹⁶⁶.

Прямо зависит от книжной версии Ээлян Овла и ряд синьцзянских (джунгарско-торгутских) песен о Джангаре¹⁶⁷ — непосредственное влияние этой версии обнаруживается, например, в некоторых вступительных формулах данных песен. Как и у калмыков, в них отсутствует «второй ход» повествования, однако большие репертуарные циклы здесь не сохраняются, утрачивается развернутый пролог, видоизменяются основные образы эпоса, особенно Хонгора, который при этом выдвигается на первый план в качестве главного героя; возобновляется и интерес к теме богатырского сватовства. В одном из синьцзянских вариантов эпоса о Хонгоре (опубликован в китайском переводе)¹⁶⁸, построенном по принципу генеалогической циклизации, сам Джангар и его дружина вообще не упоминаются, но есть довольно блеклая фигура некоего «Тайканского вана» и «страна Тайкан»

¹⁶⁴ Кудияров А.В. К вопросу о монгольских записях «Джангара». С. 280–285; ср.: *Poppe N. Mongolische Epen*, V. S. 1–6.

¹⁶⁵ Овалов Э.Б. О монгольской версии «Джангара». С. 11–13.

¹⁶⁶ Биткеев Н.Ц. Типические места песен эпического репертуара и исполнителей «школы» джангарчи Ээлян Овла (к проблеме эпической традиции) // Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста: КНИИЯЛИ, 1978.

¹⁶⁷ Кичиков А.Ш. «Джангар» современных джунгарских ойратов. С. 41–53.

¹⁶⁸ Рифтин Б.Л. Синьцзянская версия монгольской эпической поэмы о Хонгоре. С. 28–34.

(«Великое процветание»), возможно, тождественные Джангару и эпической Бумбе калмыцких версий. Несмотря на отдельные черты географической конкретики («страна торгутов», «страна Цэцэн-хана»), этот текст по сравнению с эпосом калмыков выглядит более архаичным, в нем сохраняется мотив «эпического одиночества» Хонгора и его детей, присутствуют мотивы странствий героя по земле с целью искоренения нечисти, его женитьбы на небесной деве, а также сюжет боя богатыря с неузнанным сыном, известный эпическим традициям разных народов мира.

Бурятские редакции «Джангара», в целом немногочисленные и локализующиеся на юго-западе республики (тугнуйские, джидинские, селенгинские буряты), близ монгольской границы и по другую ее сторону — у монгольских хори-бурят¹⁶⁹, имеют сходные с монгольскими версиями имена героев («Богдо Джангар, сын Бухаира», «Сирота Жагар Богдо-хан, родившийся в уземчинском городе Узем-Дари» и «Ренчин Богдо Джангаргай-хан», причем форма *Ренчин*, видимо, возникает в результате переосмысления эпитета *өнчен* 'сирота'). В бурятской версии женитьбы Хонгора есть архаическая сюжетная линия, отсутствующая в калмыцкой Джангариаде: вызволение героем из рабства своих престарелых родителей. Вообще бурятские редакции «Джангара» содержат значительное количество мифологических элементов — видимо, в результате длительного бытования в Забайкалье это сказание впитало в себя элементы бурятской (хоринской?) эпической традиции. Скорее всего, оно было принесено к бурятам племенем сартулов, откочевавших из северо-западной Монголии во второй половине XVII в.; в этом плане показательны схождения бурятских вариантов с песней о Джангаре, записанной именно в Убсунурском аймаке, т.е. в вероятном центре распространения монгольского «Джангара»¹⁷⁰.

¹⁶⁹ *Rintchen*. Folklore mongol. Recueilli par Rintchen. Livre quatrième. P. 204–270.

¹⁷⁰ *Дугаров Д.С.* Бурятские версии «Джангара». С. 81–98.



ГЛАВА III
ГЕСЕРИАДА
В МОНГОЛЬСКИХ ТРАДИЦИЯХ

1. О ГЕСЕРЕ, ГЕСЕРИАДЕ И ГЕСЕРОЛОГИИ

1.

Значение эпоса о Гесере для народов Центральной Азии и Южной Сибири ничуть не меньше, чем у «Эдды» или «Песни о Роланде» для Европы. Имя Гесера известно на столь огромных территориях и такому количеству племен, что, вероятно, никакой другой персонаж мифологии и традиционной словесности не может сравниться с ним. Количество связанных с ним эпических и религиозных текстов огромно. Помимо Тибета¹, Монголии и Бурятии он известен народам Северного Пакистана², а также тюркоязычным желтым уйгурам, тувинцам, алтайцам и даже эвенкам³. Устные произведения, входящие в цикл сказаний о Гесере, до самого недавнего времени бытовали на необъятных пространствах Центральной Азии при княжеских ставках, в монастырях,

¹ В областях Ладакх (сев.-зап. Тибет), Амдо (степной регион сев.-вост. Тибета), Кам (юго-вост. Тибет), в уезде Гуйдэ (пров. Цинхай), у народа лепча (на юге Тибета) и др.

² Балтистан (зап. Тибет; Кашмир), Гильгит (нижнее течение одноименного притока Инда, к сев.-зап. от Кашмира), Бурушаски (горные районы Хунза и Нагар на сев. Кашмира).

³ *Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris: Presses Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises. Vol. XIII). P. 59–60; Sagaster K. The Kings of Baltistan and Other Kings. Some Remarks on Balti Folk Literature // Journal of Central Asia. Vol. VII, № 2 (December), 1984; Куулар Д.С. Бытование «Гэсэра» в Туве // Уч. зап. Тув. НИИЯЛИ. Вып. IX. Кызыл, 1961; Brands H.W. Bemerkungen zu einer tuvanischen Variante des Geser-Motivs // ZAS. Bd. XI (1977); Kõhalmi K.U. Geser Khan in tungusische Märchen // АОН. Т. XXXIV. Fasc. 1–3 (1980). S. 75–83.*

юртах кочевников и на охотничьих стоянках. В некоторых традициях их исполнение могло продолжаться часами, ночи напролет; иногда оно длилось по несколько дней и даже недель, когда певец каждодневно возвращался к прерванному повествованию перед теми же самими, вновь собирающимися слушателями. Кроме того, о Гесере и о его сподвижниках рассказывается в тибетском и монгольском книжном эпосе, который бытует как в рукописной форме, так и в виде ксилографа.

Родившись в Тибете, Гесериада вошла в монгольский мир весьма органично — видимо, благодаря близости эпических традиций, лежащих в ее основе, к устному монгольскому эпосу. Тибетские редакции памятника, книжные и устные (исполняющиеся речитативом), по своей форме прозапоэтические, сильно отличаются друг от друга — и в фабульном отношении, и по своему объему, причем изолированные главы (песни) решительно преобладают над сводом (циклом), который существует скорее в представлении исполнителей и слушателей, чем в реальности⁴. Доминирующая форма бытования эпоса в Монголии — прозаическая, литературная; диапазон сюжетного варьирования незначителен (то же касается и объема), а свод встречается относительно часто, но если рукописная форма здесь представлена практически повсеместно, то устные редакции имеют лишь ограниченное региональное распространение. Стихотворный богатырский эпос известен у ганьсуйских монголов, в Восточной Монголии (у джарутов, бааринов, хорчинов) и у западных бурят; есть также свидетельства о бытовании устной «стихотворной» Гесериады (по крайней мере в прошлом) и в других традициях — речь идет прежде всего о монголах Ордоса и Халхи (об этом подробнее — в части 6 данной главы). Однако сейчас за пределами названных регионов встречаются лишь непосредственно восходящие к книжному тексту пересказы и более или менее профессиональные сказительские переработки основного сюжета; так, в Бурятии отмечается наличие прозаических и даже стихотворных пересказов литературного

⁴ Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P. 6.

памятника, иногда вытесняющих сформировавшийся ранее фольклонный эпос о Гесере⁵.

Воспроизведение в устной традиции мотивов книжноэпического сказания подчас происходит с существенной фабульной перестройкой и смещением поверхностных значений эпопеи, но при сохранении ее основного пафоса. К тому же фольклорные версии, даже прямо восходящие к книжному тексту или испытывающие его сильное влияние, оказываются в сюжетном плане упрощенными и выглядят гораздо архаичнее (особенно в бурятском фольклоре), в известном смысле как бы приближенными к своим истокам. В силу этого бывает не только затруднительно, но и вообще не всегда возможно отличить результаты книжного влияния на фольклор от продуктов самого фольклорного процесса.

Традиции Внутенней Монголии (джарутская, бааринская и другие) представлены относительно небольшими произведениями (от нескольких сотен до нескольких тысяч стихотворных строк), сюжет которых строится на изображении какого-либо одного события из жизни героя. Монгорский «Гесер» — это большая поэма (примерно 18 тыс. строк), оригинально сочетающая признаки тибетских и монгольских версий. Самыми богатыми и разнообразными (а также самыми изученными) являются бурятские традиции исполнения Гесериады⁶. Это тексты «большой эпической формы», по своему сюжету иногда далеко отстоящие один от другого, что помимо чисто исторических обстоятельств их сложения объясняется широкими возможностями вариационных разработок текста в фольклоре. Если подавляющее число монгольских рукописей можно с известными оговорками принять за редакции одной версии,

⁵ *Понне Н.Н.* Об отношении бурят-монгольского Гесера к монгольской книжной версии // Зап. Бур.-Монг. ГИЯЛИ. Вып. 5–6 (1941). С. 14–19.

⁶ Имеются сведения О.М. Ковалевского более чем полутора-вековой давности об особой популярности «Гесер-хана» среди бурят (Героический эпос о Гэсэре. Учебное пособие для студентов филологического факультета / Сост. Н.О. Шаракшинова. Иркутск: [Изд-во Иркут. гос. ун-та], 1969. С. 15).

то устные бурятские тексты составляют довольно значительный набор вариантов, среди которых исследователи выделяют — соответственно разным типологическим формациям бурятского эпоса — две группы: унгинские, близкие по сюжету к монгольской книжной Гесериаде, и значительно более архаические эхирит-булагатские, где ее сюжетные контуры прослеживаются с трудом и где на основе биографической и генеалогической циклизации сложился обширный устный эпический свод, охватывающий жизнь героя и его потомков от рождения до смерти. Записаны, наконец, также некоторые мифологические и шаманские тексты, в которых фигурирует Гесер. Это, например, эхирит-булагатское поверье о новом рождении героя через две тысячи лет, когда он станет властелином мира; нукутская легенда о том, как Гесер остановил угрожавший людям и небесам рост гигантского дерева Зандар и горы Агы-ула; предание об учреждении им свадебного обряда⁷ и т.п.

2.

Существует легенда о происхождении пекинского ксилографического издания Гесериады (1716 г.), хорошо известная среди специалистов и неоднократно воспроизводимая. Однако когда в начале 1980-х годов мне понадобилось обратиться к ее первоисточнику, оказалось, что сделать это не столь просто. В книге Ц. Дамдинсурэна (1908–1986) «Исторические корни Гэсэриады» (1957), где было изложено содержание этой легенды, давалась лишь глухая отсылка на «Записки Бурят-монгольского государственного института языка, литературы и истории» (Вып. 5–6, 1941, с. 9). Не составило большого труда установить, что там опубликована статья «Об отношении бурят-монгольского Гесера к монгольской книжной версии», принадлежащая перу Николая Николаевича Поппе (1897–1991), в Советском Союзе 1950-х годов совершенно «нецитательного». Дальше, впрочем, след опять терялся — в данной статье также не обнаружилось никаких внятных отсылок на источник этих сведений.

⁷ Там же. С. 129.

Некоторая ясность появилась после того, как Н.Б. Родионова, вдова Бориса Ивановича Панкратова (1892–1979), разбиравшая его архив, передала мне (через Б.Л. Рифтина) потрепанную картонную папку, содержащую машинописную копию заметки Цыбена Жамцарано (1880–1942) «Несколько слов о писаной версии Гесера». Эта работа представляла собой приложение к «Конспекту бурятской Гесериады» — из подготавливаемого Ц.Ж. Жамцарано сборника «Конспект улигеров»; впоследствии два «конспекта» были опубликованы в Улан-Баторе⁸, остальные остались в рукописи. Впрочем, сейчас их обнаружение утратило свой смысл. В 1930-е годы, когда они составлялись, подавляющее большинство образцов бурятского эпоса, записанных Ц.Ж. Жамцарано⁹, кроме одного-единственного текста¹⁰, были опубликованы только в оригинале, и собиратель считал необходимым ознакомить с ними широкие круги фольклористов. К нашему времени все эти тексты уже переведены на русский язык¹¹, а потому подробный пересказ их содержания потерял какую-либо актуальность.

⁸ Эхирит-булагатские эпопеи «Пятнадцатилетний Айдурай Мерген и его сестра Агу Гохон», «Аламжи Мерген хубун и сестрица Агуй Гохон Духэй» / Пер. Ц. Жамцарано. Улаанбаатар, 1959 (SF. Т. I. Fasc. 2).

⁹ Произведения народной словесности бурят / Собрал Ц.Ж. Жамцарано. Эпические произведения эхирит-булагатов (Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т. I). Вып. 1. СПб.: Типогр. Росс. акад. наук, 1913; Вып. 2. Пг.: Типогр. Росс. акад. наук, 1914; [Вып. 3.] Пг.: Типогр. Росс. акад. наук, 1918; Т. II. Вып. 1–2. Л.: АН СССР, Гос. ин-т культ. Бур.-Монг. АССР, Уч. комит. МНР, 1930–1931. Последний (3-й) выпуск этого тома увидел свет лишь через 40 лет: Буху хара хубүүн. Ульгэрнүүд / Записаны Ц. Жамцарано. Подгот. к печ. И.Н. Мадасон. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972.

¹⁰ Аламжи Мерген. Бурятский эпос / Пер. И. Новикова. Вводн. ст. и коммент. Г.Д. Санжеева. М.; Л.: Academia, 1936; переиздание текста с новым переводом: Бурятский героический эпос «Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон» / Сост. М.И. Тулохонов. Новосибирск: Наука, 1991.

¹¹ Абай Гэсер-хубун. Эпопея. (Эхирит-булагатский вариант) / Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хомонова. Ч. I. Улан-Удэ:

Разумеется, это не касается заметки Ц. Жамцарано «Несколько слов о писаной версии Гесера». В ней упомянутая легенда пересказывается со слов бурятского ламы Соднам-Жамцо Жигжитова. Там объясняется, что некогда, будучи воспитателем Дунхур-гэгэна в монастыре Бадгар, он читал ее изложение в «интимной автобиографии» пекинского Агван Лобсан-чойндана, перерождения джанджа-хутухты¹². Именно по распоряжению этого высокопоставленного буддийского иерарха якобы и делалась запись (со слов «пяти элитских сказителей родом из Кукунора»), которая легла в основу ксилографического издания, предназначавшегося для чтения в чахарских школах. Как отмечал Ц.Ж. Жамцарано, опубликованная автобиография джанджа-хутухты не содержала подобных сведений, но подтверждала его связь с «кукунорскими элитами» (ойратами Северо-Восточного Тибета).

Таким образом, легенду о записи текстов для ксилографического издания Гесериады Н.Н. Поппе узнал из заметки Ц.Ж. Жамцарано (единственного, по-видимому, ее источника), но после ареста автора (август 1937 г.) ссылаться на нее уже не мог.

Оставалось разобраться с несоответствием между приводимой в статье датой записи (1630 г.¹³), инициатива которой приписывалась Агван Лубсан-чойндану, и более поздней датой его рождения (1642 г.)¹⁴. Дело

БКНИИ СО АН СССР, 1961; Ч. II. Ошор Богдо и Хурин Алтай. Улан-Удэ: БКНИИ СО АН СССР, 1964; Еренсей / Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хомонова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968; Айдурай Мэргэн / Подгот. текста, пер., примеч. М.П. Хомонова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1979.

¹² В работе ошибочно написано: «первого», на самом деле Агван Лобсан-чойндан (Ngag dbang bLo bzang Chos ldan, 1642–1714) считался вторым перерождением; первым был Драгпа Одсэр (1607–1641).

¹³ Разумеется, все эти цифры получаются при пересчете дат шестидесятилетнего календарного цикла на общепринятое христианское летоисчисление.

¹⁴ На данную несообразность обратил внимание еще Ц. Дамдинсурэн (*Дамдинсурэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 56).

опять-таки оказалось несложным: я просто спросил об этом Н.Н. Поппе, с которым был в переписке. Николай Николаевич ответил (несмотря на преклонные годы, память у него оставалась отменной), что здесь, разумеется, опечатка (корректуру в 1941 г. он из Улан-Удэ не получал и не мог ее вычитывать), надо — 1680 г. Эта маленькая поправка имела определенный смысл, поскольку ошибочная датировка не раз воспроизводилась в специальных работах, внося путаницу в изучение истории памятника.

Отложив письмо отдельно от других как особо ценное, я сделал необходимые выписки из заметки Ц.Ж. Жамцарано, а саму папку с материалами — по согласованию с Н.Б. Родионовой — передал в Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР, где уже существовал грандиозный фонд бурятского ученого, отражающий необъятные масштабы его собирательской деятельности¹⁵. Хорошо зная структуру фонда, я снабдил выписки предположительным номером единицы хранения — следующим за тем, который завершал соответствующую опись, и вставил этот номер в библиографический список своей монографии¹⁶. Отвезти папку и передать ее ученому секретарю Института востоковедения Э.Н. Темкину, курировавшему Архив востоковедов, я попросил Е.С. Новик, которая как раз ехала в Ленинград по делам, связанным с защитой своей диссертации¹⁷; все это было выполнено, папка она передала.

Через какое-то время после выхода моей книги в свет Б.М. Нармаев, монголовед и тибетолог Восточного факультета ЛГУ, сообщил, что названных материалов в фонде Ц.Ж. Жамцарано нет. Я попытался выяснить, в чем дело, но по прошествии времени Э.Н. Темкин ничего про переданную рукопись не помнил. Когда же

¹⁵ *Rinčen Y. L'héritage scientifique du Prof. Dr. Zamcarano // CAJ. Vol. IV, № 3 (1959);* Описание личного архива Ц.Ж. Жамцарано [из фонда ЦВРК ИМБТ СО РАН]. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010.

¹⁶ *Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции.* М.: ГРВЛ, 1984. С. 334.

¹⁷ «Типология и функции шаманского обряда (на материале сибирских традиций)», защита состоялась в марте 1984.

я хотел вернуться к специально отложенному письму Н.Н. Поппе, то с ужасом понял, что и его не могу найти.

3.

Зачем, собственно, понадобилось вспоминать все приведенные выше подробности? Затем, что, получая от вполне авторитетных людей какие-либо уникальные сведения, относящиеся к культурным традициям прошлого, бывает полезно понять, каким образом и из каких источников они были извлечены, как хранились и передавались — уже в поле научного знания. Следует отдавать себе отчет и в том, какими политико-идеологическими культиваторами обработала это поле вчерашняя эпоха, из каких «черных дыр», порожденных вынужденными умолчаниями, изъятиями, просто исчезновениями рукописей и документов, подчас приходится извлекать требующуюся информацию. Иногда необходимо вернуться на несколько шагов по пути, проделанному предшественниками, и разобраться, что скрывается за ссылками на какой-либо фольклорный факт, на тот или иной рукописный извод.

И, может быть, главное. Иногда надо все-таки преодолеть возникающее при этом (и вполне естественное) недоверие к сообщению, полученному из подобных затемненных или вообще невыявляемых источников, сочтя его чьей-то досужей выдумкой. Мне кажется, что со всеми оговорками правильнее признать его подлинным, чем строить предположения (в общем-то не имеющие позитивной аргументации), кто и с какой целью изготовил фальшивку с таким количеством убедительных деталей и столь естественных несуразностей (к ним еще будет случай вернуться).

Итак:

1. Легенда о записи для ксилографического издания устных сказаний о Гесере (1680 г.) была зафиксирована в неофициальной рукописной биографии Агван Лубсан-чойндана (похоже, что только в ней). Лама С.-Ж. Жигжитов прочитал ее, запомнил и впоследствии пересказал Ц.Ж. Жамцарано. Вероятно, никто из людей, хоть как-то причастных к научному

монголоведению, этой рукописи никогда не видел; впрочем, подобное обстоятельство, как говорилось, не является аргументом для категорического отрицания подлинности данной информации.

2. Ц.Ж. Жамцарано изложил содержание легенды в приложении к своему «Конспекту бурятской Гесериады» (из «Конспекта улигеров»), но опубликовать не успел. После его ареста (1937 г.) и гибели в Соль-Илецкой тюрьме (1942 г.) один экземпляр машинописной копии (по-видимому, единственный, уцелевший после обысков и изъятий) случайно сохранился в архиве Б.И. Панкратова.
3. Н.Н. Поппе, как следует предположить, ознакомился с этим текстом еще до ареста Ц.Ж. Жамцарано, но, цитируя сюжет легенды в статье 1941 г., уже не мог сослаться на свой источник. Помимо вынужденного умолчания, в публикации появилась непредумышленная хронологическая ошибка (просто опечатка), чреватая, однако, последующими историческими искажениями; исправить же дату — именно в силу скрытости источника — не представлялось возможным.
4. Для Ц. Дамдинсурэна источником знакомства с легендой, судя по всему, являлась статья Н.Н. Поппе (неопубликованная заметка Ц.Ж. Жамцарано ему, видимо, осталась неизвестной), однако прямо сослаться на эту статью он по условиям времени не мог, а потому поставил в сноске лишь название и выходные данные малоизвестного научного периодического издания, выходявшего в Улан-Удэ, резонно полагая, что никому из официальных лиц не придет в голову разыскивать его. Побочный эффект: источником сведений, зашифрованных уже двойным умолчанием, теперь стала сама книга Ц. Дамдинсурэна, что подкреплялось высочайшим авторитетом автора, в том числе — в области «гесерологии».
5. Уцелевший экземпляр рукописи Ц.Ж. Жамцарано, которая в этой цепочке оставалась самой близкой к предположительному старописьменному монгольскому источнику (биографии Агван Лубсан-чойндана), был передан в Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР, но потерялся в процессе передачи.

Непостижимым образом пропало и письмо, в котором Н.Н. Поппе, невольный виновник хронологической ошибки, вносит ясность в этот вопрос.

6. Итог: единственным источником уточненных сведений пока оказываются сделанные мною выписки из рукописи и из письма, которые опубликованы в монографии 1984 г. и в диссертации 1985 г. — с фантомной отсылкой на отсутствующий в архиве текст, которого к тому же никто, кроме меня, из ныне живущих исследователей, очевидно, никогда не видел¹⁸.

4.

Гесер, которому, как можно было убедиться, в Советском Союзе вообще не везло, во время антикосмополитической кампании 1940-х годов пострадал даже дважды. Во-первых, бурятский «Абай Гэсэр» наряду с другими национальными эпосами был осужден как «феодално-ханский» (впрочем, «реабилитирован»¹⁹ в 1950-е годы)²⁰. Во-вторых, печальная судьба постигла выполненные С.А. Козиным (1879–1956) переводы рукописных глав монгольской Гесериады, не входящих в пекинский ксилограф (довольно большие фрагменты из этих глав цитируются в его последней книге²¹). Из-за политической опалы, в которой оказался не только герой, но и сам переводчик, эти тексты так и не были опубликованы

¹⁸ Остается надеяться, что оба документа все-таки не попали по чьей-либо невнимательности в кучу выбрасываемой макулатуры, а случайно оказались среди посторонних бумаг, где их искать никому просто не приходит в голову. Тогда положение не безнадежное — в какой-то момент они могут вновь обнаружиться. Это, кстати, относится и к неофициальной биографии Агван Лубсан-чойндана.

¹⁹ В отличие от его «однодельца» Едиге / Идиге, которому, похоже, так и не простили походов на Русь, особенно на Москву.

²⁰ *Дамдинсурэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. С. 35–53; Героический эпос о Гэсэре. С. 23–25; «Гэсэриада». Архивные материалы 1948–1951 гг. о подготовке к празднованию юбилея эпоса // Цэндийн Дамдинсурэн. К 100-летию со дня рождения. М.: Вост. лит., 2008. С. 353–450.

²¹ *Козин С.А.* Эпос монгольских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 204–236.

С.А. Козин пострадал за свою книгу «Эпос монгольских народов» (1948), в основе которой лежала идеологически мотивированная и совершенно произвольная концепция «эпической трилогии», отождествляющая Чингис-хана, Гесера и Джангара — без каких-либо серьезных культурно-исторических и филологических оснований. Эта концепция была продиктована созвучной времени идеей возвеличивания в эпосе могучего монарха, чья борьба с феодальной аристократией, носящая «демократический» и «прогрессивный» характер, ведет к установлению более справедливых социальных отношений. Однако автор не поспел за слишком резким поворотом вектора социального заказа, случившимся именно в это время. Отношение к Чингис-хану радикально изменилось, «Гесер» был осужден, калмыки депортированы (что, кстати, едва не погубило еще сохранявшиеся живые традиции исполнения «Джангара»). От вчерашнего заказчика Сергей Андреевич вместо одобрения получил порцию публичных обвинений (Культура и жизнь, 31.07.1948; Звезда, 1948, № 12; Советская книга, 1948, № 12), не только грубых, но и небезопасных. Конечно, он тут же прилюдно покаялся в своих «ошибках» (Культура и жизнь, 21.09.1948), но от удара так и не смог оправиться — преклонный возраст и богатая потрясениями жизнь сделали свое дело; как рассказывал К.М. Черемисов, работавший в это время (1946–1956) в ленинградском Институте востоковедения, в свои последние годы С.А. Козин пребывал в физически беспомощном и умственно сумеречном состоянии (чем, по-видимому, объясняется и печальная судьба его архива).

После смерти ученого неизданные переводы Гесериады пропали — вместе с другими рукописями; в Архиве востоковедов сохранились лишь машинописные копии отдельных страниц данного труда²². По словам Ц. Дамдинсурэна (С.А. Козин был руководителем его диссертации), весь архив каким-то образом оказался у сотрудника Ленинградского отделения Института

²² Машинописные разрозненные листы работ С.А. Козина (АВ ИВР РАН. Ф. 886, оп. 1, ед. хр. 19, лл. 112–147).

востоковедения А.П. Конакова. Впоследствии А.П. Конаков в беседе с Б.Л. Рифтиным сам подтвердил это, сообщив, что архив ему отдала племянница С.А. Козина для подготовки публикаций²³. Он показал гранки этих переводов (следовательно, некогда уже существовавших в виде типографского набора) и даже продемонстрировал ряд стоящих на полке больших папок с материалами покойного исследователя, но предоставить их для публикации отказался — пока не будет издана его книга о С.А. Козине²⁴ (заметив также, что Новосибирск обещал ему за это более значительный гонорар). Ни московское, ни новосибирское издание так и не состоялось — в последнем случае по неизвестным мне причинам; неизвестна мне и дальнейшая судьба архива²⁵.

²³ Эта беседа происходила в конце 1970-х или начале 1980-х годов; следовательно, более чем за двадцать лет, прошедших после смерти ученого, ничего в данном направлении так и не было сделано.

²⁴ От публикации данной книги Главная редакция восточной литературы издательства «Наука» отказалась из-за тенденциозного и весьма неполного описания биографии С.А. Козина, а также крайне малой компетентности автора в области современного монголоведения.

²⁵ Для лиц, имеющих склонность к мифологическим или мистическим интерпретациям жизненных событий, можно предположить следующие истолкования:

Гесер в эпических сказаниях, как известно, имеет черты трикстера; соответственно, вне рамок этих сказаний он также поступает как мифологический плут (водит за нос, прячет концы, путает карты), проявляя иногда при этом немалую (но вполне свойственную ему) жестокость.

Гесер (он ведь не только эпический герой, но и грозный дух) совсем не желает быть объектом исследования, а потому решительно пресекает все разыскания в данном направлении.

Тем не менее, продолжу.

2. СКАЗАНИЯ О ГЕСЕРЕ В ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ И ЛИТЕРАТУРНЫХ ТРАДИЦИЯХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

1.

Наиболее общие сюжетные контуры тибето-монгольского сказания суть следующие¹.

Когда в государстве Лин, не имеющем короля, наступают смутные времена, для восстановления гармонического миропорядка небесный владыка посылает на землю своего среднего (или младшего) сына. Он возрождается безобразным сопливым ребенком по имени Джору (*ᠰo-ru, Džo-ru*; монг. *ᠶᠣᠷᠢ, Джору, Дзуру*; бурят. *Зура, Зурхай*) в семье одного из линских князей, пребывающего в изгнании. Его преследует дядя по отцу (*Khro-tung, Tho-tung*; монг. *ᠰᠣᠲᠤᠩ, Цотон, Чотон*; бурят. *Сотон, Зутан*).

В детстве мальчик проявляет магические способности, побеждает различных демонов, одерживает верх в состязании за овладение красавицей Бругмо (*Brug-mo / Drug-mo* 'Дракониха'; монг. *Roᠣᠲᠣ-ᠶᠣ᠎ᠠ, Рогмо-гоа, Роман-гоа, Уран-гоа*, бурят. *Урмай-гохон*) и линским тронном. Затем он получает с неба волшебного скакуна, обретает свой подлинный величественный облик и имя Кэсар / Гэсар / Гесер (*Ke-sar / Ge-sar dKar-po / Ser-po Don-grub* 'Гесер, белый / желтый делополнитель'; монг. *Geser, Üyile Bütügegči* 'Делополнитель', *Гэсэр*, бурят. *Абай Гэсэр хүбүүн*). В монгольских версиях он устойчиво именуется «владыкой десяти стран света» (что сочетается со столь же обычными для него титулами: *boγdo / богд* 'святой, августейший', *хан / хаган* 'государь'), «искоренителем десяти зол в десяти странах света» (т.е. во Вселенной). Это прозвище, основное значение которого связано с обликом Гесера как вселенского монарха,

¹ Ср.: *Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris: Presses Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises. Vol. XIII). P. 3–4.*

государя-миродержца², фигурирует в названиях книжных редакций памятника и во многих устных версиях. Возродившись на земле, он становится «владыкой мира»³, мифологическим правителем центра мира, хотя одновременно его владениями являются три северных аймака, северные края⁴; три аймака (именно эти?) присутствуют еще в книжной традиции: «В то время было три области (отока) государства (улуса)...», «Народ (улус) трех отоков взяв...»⁵. К «героическому детству» Гесера примыкает его путешествие в Китай, где он с помощью приобретенных на небе чудесных средств добывает себе в жены дочь китайского императора (тибет. *Gong-ma [rgyal-po]* ‘Китайский [букв. ‘верхний’] государь’, монг. *Güme-qan*, *Гүмэ-хан*, бурят. *Гүмэ[н]-хан*).

Центральной частью Гесериады являются два эпизода. Это, во-первых, часто осмысливаемый как первый подвиг героя поход на северного демона (*Klu-bcan* ‘Могущественный дракон’, монг. *Lubsaya*, *Лубсан* / *Лувсан*, *Лусуга*, *Лобсогой*, бурят. *Лобсагалдай* / *Йобсоголдой*) или двенадцатиголового великана-людоеда (*tangγus* / *мангас* монгольской традиции), и во-вторых, его война с северным племенем хоров (монг. *шарайгол*).

В северном краю Гесер склоняет на свою сторону жену демона (*Bum-skyid*, монг. *Tümen jirgalang* ‘Десять тысяч блаженств’); по некоторым версиям, в том числе монгольским, она оказывается женой Гесера, ранее похищенной демоном. После победы над чудовищем женщина подносит герою колдовское зелье, испив которое он забывает свою родину и остается на Севере.

² Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P. 235.

³ Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982, № 1, стк. 18, 782; № 2, стк. 355–356.

⁴ Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере, № 1, стк. 28, 53; 1881, 1898, 1922; № 2, стк. 26, 51, 56, 61, 79, 100, 141, 152, 594, 597; № 3, стк. 17, 34; № 4, 132, 142, 359, 643.

⁵ Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u тоуџи orosiba. Kökeqota; Begejing, [Т. I]. 1955. P. 9; [Т. II]. 1956. P. 102. Следует отметить, что тройственное административное деление созвучно восходящей еще ко времени Чингис-хана военно-феодальной традиции: разделение монгольских княжеств на центральные, правые (западные) и левые (восточные).

Дома Кротун / Цотон напрасно домогается Бругмо / Рогмо. Из-за его предательства напавшие на Лин полчища хоров / шарайголов пленяют супругу героя, а его богатыри гибнут в неравной борьбе. Сбросив наваждение после небесного вмешательства, Гесер спешит на родину. В облике паршивого мальчишки он проникает во вражеский лагерь, колдовским образом убивает шарайгольского короля и, подчинив себе его государство, возвращается в Лин. — Примерно такой ход событий представлен в «Лин-Гесере», одной из основных тибетских версий. Кроме того, оба сюжета в несколько иной редакции воспринимаются монгольской традицией (главы IV и V книжной версии), а также служат источниками для многочисленных новообразований (см. ниже). — В заключение рассказывается о наказании Гесером изменившей ему в шарайгольском плену Рогмо-гоа и о вызволении его земной матери из ада, а также о возвращении героя на небо после завершения земной миссии.

Для монгольских версий, кроме того, характерны эпизоды: оживление богатырей, павших в шарайгольской войне; превращение Гесера в осла (в некоторых бурятских вариантах — в лошадь) чудовищем, принявшим облик ламы (или теткой этого чудовища), и его последующее расколдование, в котором основная роль отведена третьей жене Гесера — богатырше и волшебнице Аджумэргэн (~ Ачу-мэргэн, Алу-мэргэн, бурят. Алма-мэргэн); убийство черно-пестрого тигра. Остальные повествования однотипны: демонические короли соседних стран (часто локализованных на севере) уничтожаются, а их подданные принимают власть Гесера. Андулма-хан (бурят. Гал Дулмэ, Гал Нурман), Начин-хан, Гумбу-хан, хан демонов-ракшасов, многочисленные чудовища-мангадхаи в бурятских версиях — вот далеко не полный список врагов Гесера.

Центральная сюжетно-тематическая часть монгольской редакции в целом соответствует тибетским версиям Гесериады — в частности ладакхской (гл. I: юность и женитьба Гесера; гл. II: поездка к китайскому императору и женитьба на китайской принцессе; гл. IV: победа

над чудовищем; гл. V: война с хорами)⁶ и гуйдэской (гл. I: небесные боги; гл. II: возрождение на земле; гл. III: женитьба и воцарение; гл. IV: подавление демона; гл. V: покорение хоров; последняя глава оборвана, не включено, что версия не полна)⁷. Главам I–III гуйдэской версии соответствует глава I монгольского ксилографа (и, добавлю, главы I–V рукописной «заинской» версии с ее более дробной рубрикацией; обо всех этих версиях подробнее будет сказано ниже). Главы IV–V гуйдэской версии соответствуют тем же главам ксилографа, совпадает даже нумерация.

В книжных версиях сказание в полной мере сохраняет тибетский колорит: родиной Гесера остается Тибет, а сам он, его народ и его богатыри называются тибетцами; тибетское происхождение обнаруживают и некоторые эпические топонимы. Наконец, имена и прозвища главного героя и почти всех основных персонажей (причем занимающих в сюжете места, примерно одинаковые по отношению Гесеру) возводятся к тибетским оригиналам⁸. Все они связаны как с фондом мотивов самого тибетского памятника, так и с более широким тибетским семантическим и культурно-историческим контекстом; на монгольской почве они лишены смысла (реже — переосмыслены) и необъяснимы, а в бурятских формах опознаются деформированные монгольские⁹. Так, имя «главной жены» Гесера — Рогмо-гоа

⁶ *Ligeti L.* Un episode d'origine chinoise du "Geser-qan" // АОН. Т. I. Fasc. 2–3 (1951). P. 341; ср. также: *Kesar-Versionen aus Ladakh*. Bearbeitet und herausgegeben von Silke Herrmann. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991 (AF. Bd. CIX).

⁷ *Ван Инуань.* Мынвэнь бэйцзинбэнь «Гэсар чжуань» ду хоуцзи (Заметки после чтения пекинского «Гесера») // Миньцзянь вэньеюэ луньтань (Трибуна фольклориста). 1982, № 2. С. 15–16.

⁸ Гесер Гарбо Донруб / Уйлэ Бутугэгчи, Дзуру, Гэгшэ Амурчила, Абса Гурцэ / Манзан Гормо, Гэу-Баян, Ова Гунчид, Санлун, Царгин, Дзаса Шикир, Ронса, Рогмо, Тумэн Джиргалан, Цотон, Дзуру, Шиман Бирудза, Эргэслон-лама, Гумэ-хан, Хара Гэртэ хан, Шара Гэртэ хан, Цаган Гэртэ хан.

⁹ *Roerich G.N.* The Epic of King Kesar of Ling // Избранные труды. М.: ГРВЛ, 1967. С. 202–204; *Ligeti L.* Un episode d'origine chinoise du "Geser-qan". P. 341–342; *Stein R.-A.* Recherches sur l'épopée et le

(тибет. *Brug-mo* ‘Дракониха’ + монг. *-гоа*, частица со значением ‘краса, красавица’, присоединяемая к женскому имени) — в фольклорных версиях звучит как Роман-гоа, Руг-могай¹⁰ (‘Фея [рог(уни)?]-змея’; ордос.), Уран-гоа (‘Искусница-краса’) и Урмай-гохон (бурят.); имя брата героя, в монгольском прочтении — Джаса (Джэсэ, Дзаса) Шикир (тибет. *rGya-ca Jal-dkar* ‘Белолицый внук китайца’), в устной традиции превращается в Дашин Шоохор, Цасан Шухэр (бурят.), Цас Чихэр (‘Снежный сахар’) и даже в Хас Шихэр (‘Яшмово-сахарная’)¹¹, в последнем случае называющее «любимую жену» Гесера, отсутствующую в книжной традиции (подробнее см. Приложение 2, табл. I).

Из сопоставлений с тибетскими версиями (камской, ладакхской, гуйдэской, амдоской), естественно, наиболее показательны восточнотибетские параллели; амдоское происхождение обнаруживают имена и топонимы монгольской Гесериады¹². Показательно, что складывание или по крайней мере окончательная кристаллизация тибетского сказания относится именно к Северо-Восточному Тибету, к Амдо¹³, где монгольские народы живут издавна и в теснейшем контакте с тибетцами¹⁴.

barde au Tibet. P. 146–149; *Damdinsüren C.* Einige Bemerkungen zur Erforschung der Geseriade // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII). S. 228–230; *Ван Инуань.* Мынвэнь бэйцзинбэнь «Гэсар чжуань» ду хоуцзи. С. 17–18.

¹⁰ *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 325.

¹¹ На возможность превращения имени Дзасы Шикир в имя Хас Шихэр мое внимание обратил акад. Ц. Дамдинсүрэн.

¹² *Roerich G.N.* The Epic of King Kesar of Ling. P. 200–206.

¹³ *Stein R.-A.* Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P. 291–294; *Hermanns M.* Das National-Epos der Tibeter. Glin König Gesar. Regensburg: Verlag Josef Habbel, 1965. S. 295–296. Амдо — название северо-восточной части Тибета, охватывающей бассейн верхнего течения Желтой реки (Хуанхэ). Река делит Амдо на две части (северную и южную), часть северного Амдо принято называть Кукунором.

¹⁴ *Дамдинсүрэн Ц.* Исторические корни Гэсериады. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 213–225.

Устная амдоская («тангутская») традиция исполнения Гесериады стала известна, в частности, по пере-сказам Г.Н. Потанина¹⁵. Изложенные им повествования о земном возрождении и детстве героя, о его походе в страну демона-людоеда и о нападении трех хорских царей имеют обильные сюжетные сходения с монгольской книжной версией (пекинским ксилографом); некоторые соответствия главе IV этой версии отмечены Е.О. Пинуевой¹⁶. Кроме того, ближайшие совпадения отдельных сцен, мотивов, сюжетных подробностей и деталей наблюдаются в эпизодах:

- добывание перьев птицы Чун (тиб. *khyung*, т.е. Гаруди);
- испытание Гесером своей жены; строительство города (в монг. — храма Хомшим-бодхисатвы) с помощью насильно принужденного к тому богатого купца (~ купцов);
- разведывательный полет птиц хорского государя, наступление хорских (шарайгольских) войск и оборона линских богатырей;
- опознание отцом вернувшегося Гесера и наказание Цотона;
- появление героя в хорском царстве сначала в облике старика-ламы, лежащего на дороге к колодцу, а затем мальчика, именуемого в обоих случаях одинаково: Нгари-сынгы-тангнир ('вовне найденный человек'), монг. Олджибай ('найденыш') и др.;
- прозвище одного из демонов болезни, владыки опухолей, в пекинском ксилографе — «черт с железной серьгой» (*temür süiketü čidkür*¹⁷) — в точности совпадает с прозвищем побежденного героем охранительного духа в царстве хоров — «чертовка с железной серьгой» (*нчжиму-рчыкы-нацыр-жен* из устной амдоской версии («тангутской А» у

¹⁵ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 3–44.

¹⁶ Пинуева Е.О. Взаимоотношение бурятской и монгольской версий Гесериады // Востокведные исследования в Бурятии. Новосибирск: Наука, 1981. С. 154–157.

¹⁷ Arban jüg-ün ejen Geser qayan-u toγujī orosiba [I]. P. 90.

Г.Н. Потанина¹⁸); в главе V ксилографа ему соответствует Ургэн Цагаан-тэнгри¹⁹.

Эти параллели и совпадения также свидетельствуют о близком родстве произведений. Г.Н. Потанин сообщает, что кукунорские (южноойратские) олёты «рассказывают Гесера в тангутской редакции»; приспособление к монгольским традициям у слышанной им сказительницы выражалось в замене Рдуря (Рдыря, Дыря), девятирогого великана-людоеда «тангутской» версии, соответствующей фигурой ойратской эпической мифологии — двенадцатиголовым Атгар Хара-мусом²⁰ (напомню, что в главе IV монгольской версии данный персонаж именуется двенадцатиголовым мангасом; ойратский мус в демонологической номенклатуре практически синонимичен монгольскому мангасу). Все это согласуется и со схождением между устной амдоской и книжной монгольской редакциями, и с легендой о записи оригинала пекинского ксилографа в XVII в. от кукунорских олётов (к ней мы еще вернемся), и с языковым обликом данного памятника, в котором прослеживаются черты именно южноойратских диалектов и который по лингвистическим данным относится к XVII в.²¹

Впрочем, именно приведенные параллели скорее убеждают в том, что исходная монгольская версия не была прямым переводом с тибетского. Дело не только в том, что ничего похожего на тибетский оригинал,

¹⁸ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 36.

¹⁹ *Örgen çaγan tngri* 'Широкое белое небо' (*Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toγujı orosiba* [I]. P. 289).

²⁰ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 114.

²¹ Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступ. ст., коммент. С.А. Козина (Труды Института антропологии, этнографии и археологии АН СССР. Т. VIII. Фольклорная серия, 3). М.; Л., 1935/1936. С. 12–13; *Дамдинсүрэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. С. 57; *Kara G.* Une version ancienne du récit sur Geser change en âne // *Mongolian Studies* / Ed. by L. Ligeti. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970 (ВОН. Т. XIV). P. 214, 216.

с которого делался бы монгольский перевод, так и не было найдено. Различие между монгольской книжно-эпической переработкой тибетского сказания и его прямым переводом становится особенно очевидным при сравнительном рассмотрении монгольского «Лин-Гесера», относительно недавнего (XIX в.) перевода одной из основных тибетских версий памятника²².

Кроме того, указанные соответствия между монгольской и тибетскими версиями Гесериады охватывают (причем не в полной мере) только 5 из 12-ти глав монгольских книжных редакций (14-ти или 16-ти глав, если считать главы повторяющиеся и утраченные, известные нам лишь по названиям). Эти сюжеты и эпизоды монгольской книжной версии, не совпадающие с предполагаемым тибетским прототипом, явно возникают уже в рамках самих монгольских традиций²³, продемонстрировавших высочайшую продуктивность подобного эпического новаторства. Материалом для него явились фольклорные образы, мотивы и целые повествования (демоноборческие и змееборческие) из сюжетного фонда скотоводов и охотников Центральной Азии и Южной Сибири²⁴, а также местные редакции некоторых «бродячих сюжетов», что в целом составляет примерно две трети объема всего произведения.

2.

Во всех национальных версиях для Гесера характерны черты трикстера, особенно в описании его детских подвигов, истории его брака и путешествия в Китай²⁵.

²² Дамдинсүрэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. С. 57, 73–75; ср.: Пучковский Л. Собрание монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР // УЗ ИВАН. Т. IX (1954). С. 123.

²³ Ср.: «Эпос сложился на базе монгольских сказаний о мангасах» (Мэнгуцзу вэньсюэ цзяньши [Краткая история монгольской литературы]. Хух-хото, 1960. С. 61–62).

²⁴ Понне Н.Н. Об отношении бурят-монгольского Гесера к монгольской книжной версии // Зап. Бур.-Монг. ГИЯЛИ. Вып. 5–6 (1941). С. 19–20.

²⁵ Heissig W. Geser-Studien. Untersuchungen zu dem Erzählstoffen in der “neuen” Kapiteln des mongolischen Geser-Zyklus. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1983. S. 229–306.

Однако и в дальнейшем он часто действует хитростью и колдовством, а его поединки включают различные «шаманские» приемы (прежде всего — ловля и уничтожение душ противника)²⁶. Эта сторона образа, усиленная в Тибете тантрической традицией странствующих юродивых проповедников²⁷, способствовала развитию комических начал в повествованиях о Гесере, что проявляется прежде всего в отношениях с Кротуном / Цотоном²⁸, персонажем одновременно и демоническим, и анекдотическим (ср. эддического Локи и нартского Сырдона).

Образ Гесера связан с различными сторонами тибетской и монгольской культуры, включая мифологические, религиозные (шаманские, бонские, буддийские), фольклорные, литературные традиции, однако древнейшее ядро данного образа — культурный герой типа Геракла, ниспосланный небом, чтобы очистить землю от чудовищ. Подобными архаическими чертами он обладает и в бурятской мифологии, где к нему приурочена тема завершения небесного сражения между богами (*тэнгэр*) западными, светлыми, возглавляемыми Хан Хурмасом (Хормустой) / Эсэгэ Маланом, и восточными, темными, подчиненными Атай Улаану. Гесер уничтожает демонов, которые возникают из останков злых божеств, низверженных на землю. В монгольской традиции за Гесером устойчиво закрепляется репутация истребителя демонов и чудовищ (мангасов), олицетворений темного, хтонического начала. В этом смысле он и действительно сопоставим с Гераклом, более того — существуют многочисленные сюжетно-мотивные сходения между приключениями обоих героев²⁹.

Вообще сюжеты и эпизоды Гесериады имеют большое количество соответствий в мировом фольклорно-мифологическом фонде³⁰. Многие были отмечены еще

²⁶ Ibid. S. 307–339.

²⁷ Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P. 490–491.

²⁸ Heissig W. Geser-Studien. S. 245–260.

²⁹ Lőrincz L. Heracles in Mongolia? // Jubilee Volume of the Oriental Collection 1951–1976. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár, 1978. S. 151–158.

³⁰ Heissig W. Geser-Studien. S. 466–494.

Г.Н. Потаниным (в разных работах), а также И. Шубертом, указавшим еще на некоторые международные параллели к мотивам монгольской книжной версии: история о двенадцатиголовом мангасе в гл. IV (сопоставлена с одной сказкой из собрания братьев Grimm); упоминание в гл. I и III муравьев, собирающих золотой песок (мотив известен со времен Геродота); описание состязаний при сватовстве к Рогмо-гоа (ср. сватовство Зигфрида к Брунгильде в «Песни о Нибелунгах»); эпизод расступящегося моря в гл. III (ср. библейский сюжет исхода израильтян из Египта); подъем Гесера на небо в гл. III (ср. историю Иакова в Библии); смыкающиеся скалы в гл. IV (ср. движущиеся морские утесы в двенадцатой песне «Одиссеи») ³¹. На самом деле количество подобных параллелей гораздо более значительно, но их выявление и интерпретация представляют собой отдельную проблему, выходящую за рамки данной работы, а поэтому ограничусь лишь еще несколькими примерами.

Так, сюжет строительства города (~ церкви; здесь — храма Хомшим-бодхисатвы) с помощью насильно принужденного к тому богатого купца (~ купцов, разбойников) встречается в разных традициях ³², а также, возможно, воспроизводит контуры легенды о северном

³¹ Schubert J. Einige Notizen zu Erzählung von “Geser-chan” // Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. Bd. VII. Heft 3. Berlin, 1960. S. 384, 389–390.

³² Например: «В память же моей к вам милости я велю построить здесь церковь, куда вы должны приходиться каждое воскресенье молиться и благодарить Бога за то, что он избавил вас однажды и навсегда от такого тяжкого греха!» <...> Разбойники, превращенные царским ласковым словом опять в мирных крестьян, в величайшей радости провожали его в путь, восклицая: “Да здравствует отец наш государь! Исполать тебе, православный царь, на веки веков; мы верные рабы твои и во все дни живота нашего будем послушны твоему царскому слову”. Приехавши в Воронеж, государь немедленно распорядился построением каменной церкви на месте сего происшествия; а место, где поселились крестьяне, названо по имени царя селом Петровским» (Петр Великий. Предания, легенды, анекдоты, сказки, песни / Сост., подг. текста, вступ. ст. и примеч. Б.Н. Путилова. СПб.: Азбука-классика, 2008. С. 240).

путешествии Падмасамбхавы³³, который перевоплотился в Ваджрапани и подчинил враждебных духов-хозяев, связав их тантрической клятвой — стать защитниками буддизма в Тибете³⁴. — Разведывательный полет птиц хорского (шарайгольского) государства (в ордосском варианте в птицу онгон-чекчөгей превращается коварная жена Гесера Руг-могай³⁵) представляет собой реализацию мотива птицы-разведчика³⁶: колдун способен превратиться в птицу и проникнуть в дом жертвы в качестве соглядатая (*Зин., III 15*) или даже вредителя (*Зин. 1987, III 7*: в образе коршуна похитить ребенка из чрева беременной женщины); есть и более архаический коррелят такой птицы-посланника: в начале времен, либо после эсхатологической катастрофы, птицы (~ люди, превратившиеся в птиц) отправлены исследовать землю (высохла ли, есть ли оставшиеся в живых, с заданием принести кусочек почвы, и т.п. — Березк., С5А).

Мифологическая концепция короля-избранника, в определенном смысле первого короля и даже первого человека, спустившегося с неба (точнее, вылупившегося из небесного «космического яйца»), восходит к еще

³³ Heissig W. Padmasambhava in der mongolischen Volksreligion // Synkretismus in den Religionen Zentralasiens / Hrsg. von W. Heissig & H. J. Klimkeit. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987. S. 159–168; Charleux I. Padmasambhava's Travel to the North: The Pilgrimage to the Monastery of the Caves and the Old Schools of Tibetan Buddhism in Mongolia // CAJ. Vol. XLVI, № 2 (2002). P.168–232.

³⁴ Davaa-Ochir G. Oboo Worship: The Worship of Earth and Water Divinities in Mongolia. Thesis Submitted for the Degree M. Phil in Tibetan Studies. Department of Culture Studies and Oriental Languages. University of Oslo. Spring 2008. P. 75.

³⁵ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 325.

³⁶ Именно с разведывательными целями гении-хранители трех шарайгольских ханов превращаются в «небесную птицу Ганга» (*Гурван хааны сахиус тэнгэр Ганга шувуунд хувилж*), которую Рогма-гоа сразу опознает как демоническую птицу-оборотня (*мангасын хувилгаан шувуу*) (Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане. С. 141–142; Arban jüüg-ün ejien Geser qaγan-u toγujii orosiba [I]. P. 177–178).

добуддийской традиции³⁷. В монгольских версиях эта тема почти не прослеживается; о ней, может быть, напоминает обращение Гесера к властелину ада Эрлику «старший брат мой» (*aqa minü*³⁸) — если учесть, что царь подземного мира иногда рассматривается как первый умерший и соответственно как первый человек³⁹.

Значительна общность мотивов эпоса с генеалогическими мифами, связанными, в свою очередь, с развитым в Тибете культом горных духов; фактическим земным отцом Гесера часто оказывается горный дух. Связь с божеством священной горы, по концепциям тибетской мифологии, согласуется с небесным происхождением⁴⁰, что в монгольской книжной версии выглядит как разложение сюжетного хода на три этапа: небесное происхождение героя — зачатие от горного духа — рождение в человеческой семье.

С другой стороны, подразумевается связь и с мировой горой, универсально моделирующей космос и фигурирующей в качестве центра мира. В этом случае Гесер выступает как вселенский «правитель центра» (что также соответствует генеалогическим мифам о тибетских правителях), противопоставленный демоническим «правителям окраин», борьба с которыми находится в русле цивилизаторской деятельности культурного героя. Их архаические соответствия — духи-хозяева, хтонические чудовища, враждебные иноплеменники (часто с зооморфными чертами), что объясняет облик многих врагов Гесера. В сложении представлений о «правителях окраин» приняли участие и индийские мифы о хранителях четырех стран света (локапалах); они также сыграли значительную роль в формировании мифологической основы Гесериады⁴¹. Наконец, Гесер становится предводителем воинской дружины (практически во

³⁷ Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P. 245.

³⁸ Arban jüg-ün ejen Geser qayan-u toyuji orosiba [I]. P. 311.

³⁹ Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Porvoo; Helsinki: Werrner Söderström Osakeyhtiö, 1938 (FFC, № 125). S. 353.

⁴⁰ Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P. 185.

⁴¹ Ibid. P. 245–248.

всех версиях), впоследствии его завоевательные походы увязываются с распространением буддизма, а борьба с демонами и чудовищами принимает вид уничтожения по небесному соизволению врагов веры.

Иногда сам Гесер осмысливается как один из властителей четырех стран света, и тогда его локализация относится уже не к космическому центру, а к северу. Эта северная локализация получает поддержку в относительно позднем синтезе с буддийским мифом о райской стране Самбхала (монг. Шамбал⁴²), находящейся на севере, из которой Гесер вернется для возрождения буддизма⁴³; мессианские мотивы о грядущем «втором пришествии» Гесера вообще весьма стойки⁴⁴ (ср. письмо Д. Банзарова А. Бобровникову о французской революции 1848 г.⁴⁵, а также современное калмыцкое преда-

⁴² *Дамдинсүрэн Ц.* Улгэр домгийн жаргалант орон Шамбал // ZAS. Bd. XI (1977).

⁴³ *Stein R.-A.* Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P. 525–528.

⁴⁴ «Гесер сказал: “Теперь я лягу и усну. Пусть никто не будит меня. Я буду спать до тех пор, пока в мире не появится много вреда, злых духов и дурных людей; тогда я проснусь и сокрошу их”. «Он спит там, где восходит солнце (Хийлагана Холи). Он лежит под огромной плоской скалой; вокруг него большая тайга (болотистый сибирский лес). Когда он поворачивается с одного бока на другой, чтобы устроиться удобнее, земля дрожит» (*Curtin J.* A Journey in Southern Siberia. The Mongols, their Religion and their Myths. Boston: Little, Brown, and Co., 1909. P. 128–129, 147). Об этом типе героя, до своего второго пришествия спящего внутри горы (Mot. A571.1), см.: *Неклюдов С.Ю.* Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты. М.: Индрик, 2016 (Литература как традиция, II). С. 110–119.

⁴⁵ «У обитателей Запада настало теперь смутное время, они по-выгоняли своих ханов и владельцев и потом стали враждовать друг с другом. Кажется, такое же время было тогда, когда Гэсэр-хан родился в сем мире. Судя по характеру настоящего времени, не явится ли снова Гэсэр. Тогда нам предстанет случай быть в числе тридцати трех богатырей его» (*Банзаров Д.* Черная вера, или шаманство у монголов // Собр. соч. М.: Наука, 1955. С. 217). Выражение «настало теперь смутное время», несомненно, имеет аллюзивный смысл и прямо отсылает к «прологу» монгольской книжной Гесериады: *yirtinču-yin čay sataγu bolqu* ‘времена мира стали смутными’ (*Arban жүг-үн ејен Geser qaγan-u toγүјi orosiba* [I]. P. 1).

ние, в котором Гесер просыпается от грохота сражения, выходит из-под земли, своими стрелами уничтожает несколько немецких танков и уходит в сторону восхода солнца⁴⁶). Через этот миф, популярный в Тибете и в Монголии, Гесер соотносится с Рамой, сказания о котором также хорошо известны в тибето-монгольском мире⁴⁷. Сходство между данными образами и связанными с ними сюжетами следует считать весьма глубоким⁴⁸, даже, возможно, объясняющим генезис центрального сюжета тибето-монгольской эпопеи о похищении жены героя демоническим противником, ее возвращении и победе над врагом.

Ц. Дамдинсурэн отождествляет Гесера с туфаньским князем Госыло (Северо-Восточный Тибет, XI в.) и предполагает, что поэма была написана еще при его жизни поэтом-панегиристом Норбо Чойбэбом (ранее сближение Гесера и Госыло было предложено Г.Н. Потаниным). Р.-А. Стейн считает это сближение невозможным ни фонетически, ни исторически и подчеркивает, что имя Госыло является лишь китайской передачей тибетского выражения, означающего «сын Будды», а в Гесере видит только «персонажа религиозного фольклора»⁴⁹. Название государства Лин, реально существовавшего в Амдо (XIV–XV вв.), вероятно, возникло как сокращение от Дзамбулин (тиб. *'dzam bu gling* = санскр. *ĵambudvīpa; gling = dvīpa* 'материк') и первоначально обозначало земной мир вообще, правитель которого, естественно,

⁴⁶ Гесер-богд мана цагт // Золотая игла: Сказки / Сост. Э.К. Лиджиев. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995. С. 118–119. См. *Приложение 3: I, № 6*.

⁴⁷ Дамдинсурэн Ц. «Рамаяна» в Монголии. М.: ГРВЛ, 1979.

⁴⁸ Ср. Stein R.-A. *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*. P. 521–524; Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Вост. лит., 2004. С. 444.

⁴⁹ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. С. 106–108, 123–127, 201–212; Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 348–349; Stein R.-A. *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*. P. 143–145, 230, 234 и др.; Stein R.-A. *Bemerkungen zum Geser Khan. Ansprache bei der Ehrendoktorwürde der philosophischen Fakultät der Universität Bonn am 3. Mai 1978* // ZAS. Bd. XII (1978).

является вселенским государем. Не исключено также, что здесь имеет место результат относительно позднего приурочения мифологического сюжета к исторической действительности. Однако по другим версиям локализацией местожительства Гесера (очевидно, более древней) является Кром (от Рум — иранское наименование Византии?). Тогда получает косвенное подтверждение этимология Гесар / Кесар от Кесарь / Кайсар, в чем как будто есть даже смутное отражение образа Александра Македонского, представления о котором могли проникнуть в Тибет через согдийско-тюркское посредство, через Хотан и уйгуров⁵⁰, что, в свою очередь, поддерживается синтезом образа героя с образом *чакравартина*, буддийского государя-миродержца. Следует добавить, что в тюркском эпосе (например, в «Алпамыше») слово *кайсар*, попавшее сюда по персидским каналам, может употребляться в значении «витязь, удалец»⁵¹.

Памятник, видимо, испытал сильное воздействие буддизма тантраяны, следы буддийской мифологии усматриваются в образах дакини (от Рогмо-гоа до небесных сестер Гесера), мотивах заклинаний (мантр) и перевоплощений (хубилганов)⁵². Ламаистские соответствия (Шри Деви и ее две спутницы) имеют три божественные сестры Гесера⁵³, принадлежащие к категории богинь судьбы (Мойры, Парки, Норны, валькирии); их ближайшие архаические параллели — небесные шаманки, сестры героя в якутском эпосе олонхо. Согласно монгольской книжной традиции, они — воплощения трех из тридцати трех богов-тэнгри, составляющих свиту Хормусты; возродившись в мире вместе с Гесером и по его просьбе, сестры оказывают помощь герою

⁵⁰ Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P. 231–235.

⁵¹ Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. М.: Гослитиздат, 1947. С. 305.

⁵² Нармаев Б.М. К вопросу об историзме главы Гэсэриады о войне с хорами // Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока. Тезисы докладов VIII научной конференции. Ленинград, 1978 г. М.: ГРВЛ, 1978. С. 148–149.

⁵³ Heissig W. Schamanen und Geisterbeschworer im Kürie-Banner // Folklore Studies. T. III, № 1 (Peking, 1944). S. 60.

в трудную минуту. Различные жанровые определения монгольских рукописей Гесериады — с общим значением ‘повествование, рассказ о событиях’ (*toyujī* ‘повесть, история, предание’, *čadiy* ‘джатака, житие’, *sudur* ‘сутра, книга [проповедей Будды], книга’, *namtar* ‘биография, жизнеописание’, *šastir* ‘шастра, [философский] трактат, хроника’), по-видимому, не только используются для того, чтобы обосновать самостоятельность данного текста, на самом деле являющегося частью свода, но также отражают понимание текста именно как буддийского сочинения⁵⁴, поскольку Гесер — не только герой эпоса (устного и книжного), но и объект развитого религиозно-мифологического культа со своей иконографией (см. илл. № 22–23; цв. илл. № 4–5, 8), причем обе сферы функционирования образа взаимосвязаны.

С Гесером связан ряд персонажей ламаистского пантеона; сам он выступает как божество войны Далха (тиб. *dGra lha*), по сходству функций или по внешнему облику сближается с Пехаром, Куберой (Вайшраваной), Сульдэ-тэнгри⁵⁵, но особенно тесно — с Джамсараном, воплощением которого этот герой иногда считается. Кроме того, его часто называют (в «дополнительных»⁵⁶ главах монгольской книжной версии) «перерождением Арья-Балы» (т.е. бодхисатвы Авалокитешвары). Подобное буддийское осмысление было длительным процессом и, очевидно, завершилось еще до установления главенства «желтошапочного» буддизма, чем и объясняется не всегда одобрительное отношение к Гесеру со стороны буддийского духовенства⁵⁷.

⁵⁴ Хундаева Е.О. Монгольское книжное сказание о Гэсэре. Сравнительно-текстологическое исследование. Автореф. канд. дис. Улан-Удэ, 1980. С. 5.

⁵⁵ Heissig W. Die Religionen der Mongolei // Tucci G., Heissig W. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1970. S. 405–406.

⁵⁶ Так обычно называют главы, не вошедшие в пекинский ксилограф и составляющие его своеобразное продолжение (подробнее об этом корпусе текстов — в следующем разделе).

⁵⁷ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. С. 15–27. Ц.Ж. Жамцарано вспоминает рассказ своего дяди, который некогда читал экземпляр, вывезенный из Монголии бадарчином



22. Гесар, тибетская икона (танка)



23. Гесар, тибетская икона (танка), ксилография

Наконец, Гесер отождествляется (и в Тибете, и в Монголии) с китайским богом войны Гуань-ди (исторически — Гуань Юй, военачальник времен Троецарствия, 220–280 г.), до этого также включенным в ламаистский пантеон и также идентифицированным с Джамсараном (Куберой, Вайшраваной). Не последнюю роль в данном процессе сыграло строительство храмов Гуань-ди в Монголии, покоренной маньчжурским Китаем, но основным импульсом, по-видимому, явилось наличие в жизнеописании обоих героев сходных демоноборческих сюжетов и общего воинского амплуа. В изображениях воинственного бога, стоявших в этих храмах,

(бродячим ламой). Этот экземпляр был сожжен на глазах дяди ламами из Агинского дацана, гением-хранителем которого считался Джамсаран (Жамсрин), идентифицируемый ими с одним из трех шарайгольских ханов. См.: *Жамцарано*. Конспект улигеров. Л. 138.



24. Изображение Гесера (?), согласно Г.Ц. Цыбикову

монголы видели Гесера⁵⁸, а в шаманских текстах на Гесера были перенесены прозвание *лое* (кит. 'господин'), характеризующее Гуань-ди, и даосская практика прорицаний, раньше связанная с Гуань-ди⁵⁹.

Гесер почитается как божество — одновременно милостивое и грозное, ему молятся воины и монахи, пастухи и охотники⁶⁰; с его могуществом приходилось считаться даже буддийскому духовенству и маньчжурским властям⁶¹. Существовали мистерии, посвященные Гесеру (не только в Тибете, но и в Монголии⁶²). Однако, в отличие от Тибета, где обожествлены также многие соратники и противники Гесера, что обуславливает и более тесную связь культа с сюжетным циклом, у монгольских народов объектом культового поклонения является только сам Гесер⁶³, хотя в шаманских гимнах, посвященных ему, встречается упоминание отдельных персонажей эпоса — его жены (Рогмо-гоа), его воинов, шарайгольских ханов; в подобных текстах есть и

⁵⁸ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. С. 15–28; Ху Сяо-вэй. Народные предания и культ Гуань Юя у северных народностей Китая // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература. К 75-летию акад. Б.Л. Рифтина. М.: РГГУ, 2010 (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности. Вып. XXV). С. 254–257.

⁵⁹ Heissig W. Die Religionen der Mongolei. S. 409.

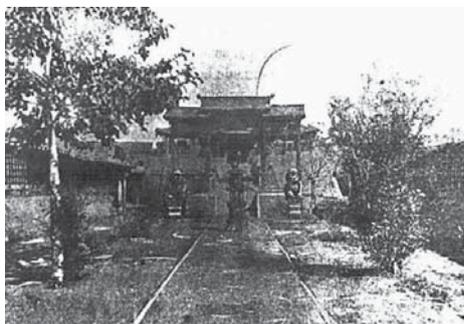
⁶⁰ Rintchen Y. En marge du cult Guesser khan en Mongolie // Journal de la societe finno-ougrienne. Т. LX. Helsinki, 1958. P. 3–26; Heissig W. Die Religionen der Mongolei. S. 401–411.

⁶¹ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. С. 19–28.

⁶² Потанин Г.Н. Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Материалы к турко-монгольской мифологии. Томск: Типо-литогр. Сиб. т-ва печ. дела, 1916. С. 21.

⁶³ Ср.: [Поклонялись 33 богатырям Гэсэра, его женам? Или только ему одному?] «Богатырям и ханшам не поклонялись. Почитали только Гэсэра» [Дондов, 04.08.2008] (см. Приложение 3: II, № 1).

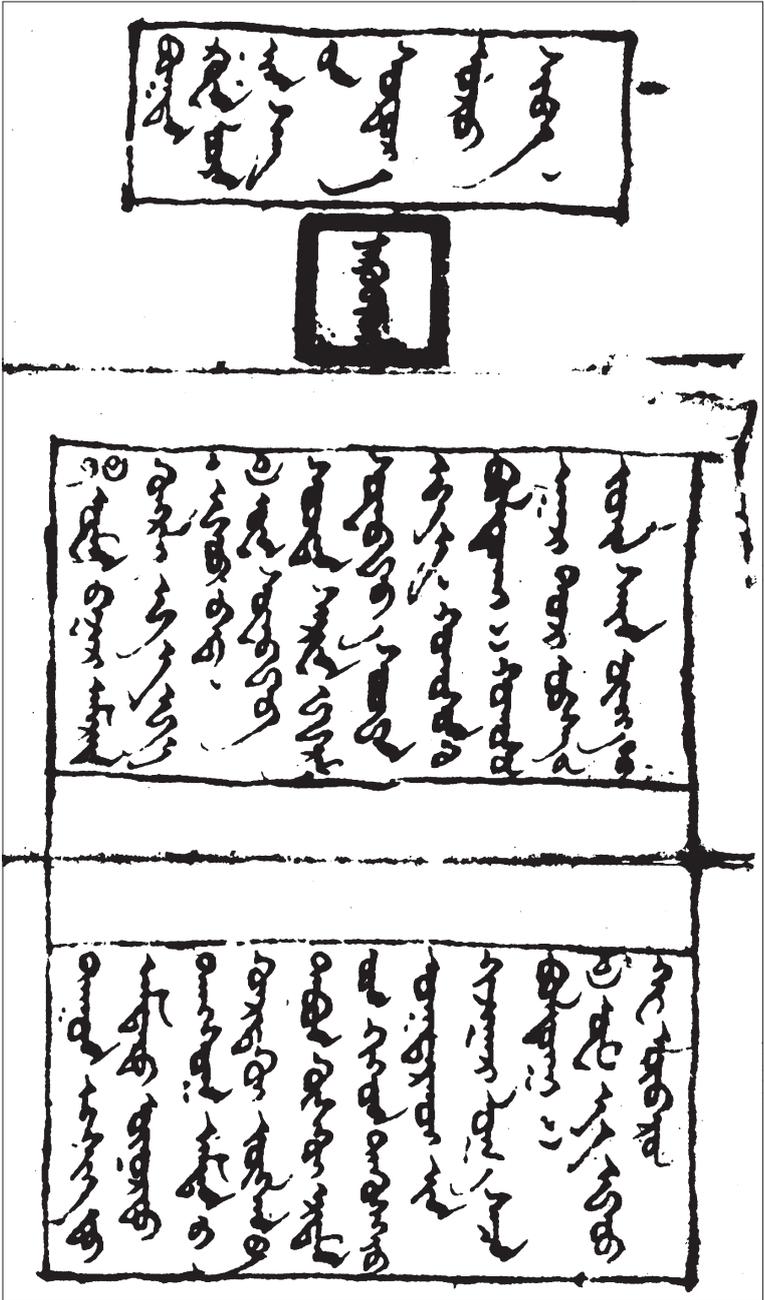
25. Храм Гесера, Кобдо,
1910 г.



26. Храм Гесера, Улан-Батор, 1970-е годы



27. Храм Гесера (внутренний двор), Улан-Батор, 2012 г.



28. Чахарская рукопись молитвы Гесеру

отдельные сюжетные (и даже стилистические) сходжения с эпосом⁶⁴.

Неотъемлемой частью этого культа являются различные жанры тибетской и монгольской религиозной словесности (призывания, молитвы, заговоры и пр.), также существующие в устной и письменной форме⁶⁵, причем их переписывание само по себе является весьма полезным и спасительным делом. Чтение этих текстов лечит от болезней, защищает от злых духов, смиряет недругов; даже само их нахождение в почетном месте жилища или храма уберегает от несчастий. Обрядово-магический, шаманский характер имело и исполнение тибетских сказаний о Гесере — оно мыслилось как инспирированное героем, причем сказители впадали в транс⁶⁶; аналогичные представления (о причастности духа героя, Гесера в том числе, к исполнению эпической поэмы, о его особой связи с певцом) были распространены и среди монгольских народов. Не только устный, но и книжный (рукописный, ксилографический) текст имел охранительное значение, его чтение использовалось в медицинских целях, для изгнания духов и пр.⁶⁷

В амплуа универсального охранительного божества Гесер выступает в шаманских призываниях (устных и письменных), будучи наделенным довольно широким кругом полномочий: покровитель воинов, защитник стад, победитель демонов, податель счастливой судьбы (в том числе — и специально — охотничьей удачи⁶⁸),

⁶⁴ Heissig W. Die Religionen der Mongolei. S. 406–408.

⁶⁵ Ванчикова Ц.П. О сочинении «Подношение благовоний Гэсэру» // Цэндийн Дамдинсүрэн. К 100-летию со дня рождения. М.: Вост. лит., 2008. С. 89–100.

⁶⁶ Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P. 7–9.

⁶⁷ Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л. Новые материалы по монгольскому фольклору // НАА. 1976, № 2. С. 141; Heissig W. Geser Khan als Heilsgottheit // Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium / Ed. by L. Ligeti. Budapest, 1978. S. 173–174.

⁶⁸ Ср.: «Сутра Гэсэра» читается, когда идут на охоту. Ни к какому бурхану не относится. Гэсэр сам охотник. Когда раньше люди отправлялись на охоту, имели такую сутру. <...> Что просят у Гэсэр-бурхана? Просят, чтобы охота была успешной. Долгих лет, здоровья, выздоровления, убрать все плохое не просят.

победы над врагом. В этих текстах он иногда именуется богом (*бурханом* или *тэнгри*), хотя в мифологической иерархии, согласно шаманским представлениям, скорее должен быть *ханом*, т.е. полубогом, сыном тэнгри (последнее вполне согласуется с его эпическим титулом «Гесер-хан»); его называют сыном неба, обитающим поверх высокой белой горной вершины в доме из облаков и туманов⁶⁹. Наконец, согласно некоторым бурятским преданиям, он является небесным отцом тотемного предка булагатов — Буха-нойона⁷⁰.

3.

В монгольской книжной (как и в тибетской) Гесериаде обнаруживается обычная фабульная структура героического эпоса (модель «богатырской биографии»):

- чудесное рождение, героическое сватовство и обретение подлинного богатырского статуса (гл. I);
- первый воинский подвиг (гл. II);
- похищение жены и ее возвращение (гл. IV: уход Аралго-гоа, любимой жены Гесера, к двенадцатиголовому мангасу, гл. V: захват шарайгольскими ханами Рогмо-гоа, гл. VI: измена Рогмо-гоа с ламой-мангасом и превращение Гесера в осла).

В каждом из этих случаев используются несколько разные варианты сюжетного построения: с отличающимися завязками (вынужденный уход жены — ее похищение — ее измена), с различными мотивировками и обстоятельствами вредительства (болезнь героя — его отлучка — его околдование), с разными противниками (двенадцатиголовый людоед — шарайгольские ханы — лама-оборотень); различаются также характер

Только добычи. Гэсэр — это мирянин, богатырь. Гэсэр боролся с шарайгольскими тремя ханами и победил их. Гэсэр если уж воюет, то воюет. Если охотится, то охотится. Такой богатырь. У него просят охотничьей добычи, другого не просят» [Дондов, 04.08.2008] (см. Приложение 3: II, № 1).

⁶⁹ Heissig W. Die Religionen der Mongolei. S. 403–404.

⁷⁰ Curtin J. A Journey in Southern Siberia. P. 124.

разработки описываемых событий и степень их детализации. Однако центральная коллизия в своей основе повсюду остается чрезвычайно сходной. Вообще надо отметить, что фабульное многообразие памятника во многих случаях строится на относительно простых сюжетных редупликациях, варьирующих ситуации и мотивы от повтора к контрасту (контакт героя, проникшего в лагерь врага, с похищенными женами — Аралго-гоа и Рогмо-гоа; вынужденный уход Аралго-гоа к двенадцатиголовому мангасу и добровольный уход Рогмо-гоа к ламе-оборотню; двойное предательство Рогмо-гоа — в шарайгольском плену и при появлении ламы-оборотня, соответственно — ее двукратное наказание)⁷¹, не говоря уже о повторении внутри цикла целых эпизодов (оживление богатырей) и даже глав (в «краткой» и «пространной» редакциях)⁷².

Наиболее строгую сюжетно-композиционную обусловленность имеет расположение глав I (рождение и детство), IV (отлучка Гесера) и V (шарайгольская война). Характерно, что именно этот сюжетный корпус (при той же последовательности событий) лежит в основе тибетской гуйдэской версии, а также изолированно стоящего и обладающего всеми чертами фабульной завершенности монгольского «Лин-Гесера», который, как показал Ц. Дамдинсурэн⁷³, является прямым и довольно поздним (XIX в.) переводом с тибетского.

С точки зрения логики сюжетного построения прочные связи между главами I и IV отсутствуют — место между ними остается вакантным. Его и занимают два изолированных приключения, достаточно нейтральных по отношению к общей сюжетной последовательности: путешествие в Китай (гл. III) и борьба с черно-пестрым тигром (гл. II); ее «нейтральность» и «изолированность», в частности, подчеркиваются тем, что в своей «пространной» редакции она, кроме того, фигурирует как самостоятельная часть в самом конце «продолжения». Включение этого эпизода в цикл сразу после главы I

⁷¹ Heissig W. Geser-Studien. S. 261–272.

⁷² Ibid. S. 7–20.

⁷³ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. С. 75.

обусловлено тем, что в нем большая роль отведена богатырям Гесера, погибающим в шарайгольской войне; следовательно, он не может идти позже главы V и связанной с ней главы IV. Что же касается путешествия в Китай, которое в разных тибетских редакциях следует как до, так и после войны с хорами⁷⁴, то по характеру описанной там брачной коллизии (женитьба на китайской принцессе) и сопутствующих ей приключений, которые играют роль сказочно-эпических свадебных испытаний, она ближе примыкает к главе I, к событиям, происходящим с еще юным Гесером. Таким образом, прочность сюжетно-композиционных связей уменьшается по мере удаления от основной, «ядерной» части сказания — ею, очевидно, надо считать сюжетный корпус глав I, IV и V. Уже меньшей степенью композиционной цельности обладает набор, состоящий из глав I–V, еще несколько меньшей — все семь глав ксилографа.

Обратим внимание и на следующее обстоятельство. Седьмая, завершающая, глава ксилографа посвящена путешествию Гесера в ад, и в том, что сказание начинается «прологом на небе», а заканчивается посещением подземного мира, есть композиционная и, если угодно, космографическая гармония; не случайна, кстати, близость этого последнего сюжета к популярной сутре о хождении на тот свет Молон-тойна⁷⁵, весьма значимой для монгольской культуры. Ван Инуань отмечает особую сюжетно-композиционную функцию данного повествования, которому посвящены глава VII ксилографа и целый том («Ад и Лин») какой-то другой (как он пишет, «многотомной») тибетской версии. Он подчеркивает, что по самому смыслу это — завершающее звено эпопеи (герой с женой и со своим скакуном возвращается на небо). Хотя подобная концовка отсутствует в монгольской версии, исследователь усматривает намек на нее в последнем диалоге Гесера и его коня⁷⁶;

⁷⁴ Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P. 4.

⁷⁵ Понне Н.Н. Об отношении бурят-монгольского Гесера к монгольской книжной версии. С. 13.

⁷⁶ Ван Инуань. Мынвэнь бэйцзинбэнь «Гэсар чжуань» ду хоуци. С. 16.

кстати, мотив возвращения Гесера на небо характерен и для устных бурятских версий⁷⁷. Однако основывается Ван Инуань на китайском переводе, в котором соответствующая фраза оригинала⁷⁸, вероятно, передана как сентенция о том, что миссия героя выполнена. Однако возможно и другое понимание, согласно которому речь идет о выполнении лишь одного конкретного поручения — препровождения души матери на небо⁷⁹. В монгольских редакциях отзвуками данного мотива служит также завершающее главу высказывание о подавлении героем всех врагов и даровании блаженства всем живым существам⁸⁰, звучащее, впрочем, трафаретно. Отсутствие же здесь темы возвращения героя в небесное царство делает сюжет эпоса не абсолютно замкнутым, оставляя возможность разнообразных фабульных наращиваний, дополняющих и продолжающих основной семиглавный корпус.

Среди перечисленных глав относительной простотой сюжетного развития и наибольшим соответствием устным эпическим традициям отличается глава IV. Похищение жены героя часто фигурирует в монгольском героическом эпосе в качестве одного из эпизодов, а в восточномонгольских богатырских поэмах, как правило «одноходовых», подобный фабульный тип можно даже считать доминирующим. Именно это соответствие, как мы убедимся в дальнейшем, сыграло особую роль в сложении целого ряда новых сюжетов монгольской Гесериады.

С другой стороны, однако, бросается в глаза, что при всем своем фольклоризме книжная Гесериада по сравнению с устными эпическими традициями монгольских народов представляет собой несколько иную, причем типологически более позднюю форму. Многие признаки, по которым она должна быть отнесена к эпическому жанру, для монгольских устных героических

⁷⁷ Хомонов М.П. Бурятский героический эпос «Гэсэр». Эхирит-булагатский вариант. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976. С. 53.

⁷⁸ Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u тоуји оросiba [I]. P. 311.

⁷⁹ Так у С.А. Козина (Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане. С. 230).

⁸⁰ Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u тоуји оросiba [I]. P. 312.

поэм как раз нехарактерны. Это относится к наличию у героя дружины вассалов-богатырей, к большей конкретности «исторических» и «географических» реалий, к особому рода сюжетной циклизации, причем следует подчеркнуть, что циклизующий процесс, начавшийся, видимо, еще в устной традиции, далее продолжается и в сфере книжной словесности.

Если фабульную основу Гесериады составляет специфический «биографизм» героического эпоса, то носителем незатухающего конфликтного начала с самого земного рождения Гесера является его злокозненный дядюшка Цотон, на отношениях с которым строится значительное количество сюжетных линий эпоса. Особенности сюжетной функции Цотона — совмещение в одном лице нескольких антагонистических герою действующих лиц, точнее их «ролей». При этом «вредительство» Цотона обычно оказывается именно исходным сюжетным импульсом, в то время как доля его собственного участия в дальнейших событиях, как правило, невелика. Он — причина изгнаний (земных родителей Гесера; ребенка Гесера с матерью; любимой жены Гесера Аралго-гоа), обуславливающих дальнейшее фабульное разворачивание эпизодов. Он посягает на невест и жен героя, что в одном случае приводит к новым циклам свадебных испытаний, а в других — к отторжению от Гесера его жен (хотя каждый раз не самим Цотон). Так, в главе IV мор, насылаемый мангасом на царство Гесера, является отраженным, «рикошетным»: он вызван Цотонем — путем сложной колдовской интриги — и направлен первоначально против самого мангаса, а затем «переадресован» демоном назад. При этом действия Цотона спровоцированы отпором Аралго-гоа, на которую он посягает. Таким образом, в двойной экспозиции и мор, и посягательство исходят от Цотона; не случайно также, что именно предательство Цотона играет решающую роль в победе шарайголов над линскими богатырями.

При этом Цотон выступает в большинстве сюжетов и партнером, и «негативным двойником» Гесера (часто осмысливаемым как комическая фигура), что проявляется в сюжетных функциях неудачного подражания,

соперничества в сватовстве, посягательства на жену, предательства в войне. Он является и «антагонистом», и «ложным героем» одновременно. Показателен в этом плане мотив отождествления Гесера и Цотона, когда Цотон оказывается одним из воплощений (хубилганов) главного героя (в финале истории о победе над Андудма-ханом), что имеет глубинную мифологическую обусловленность. В своеобразном двуединстве этих антагонистических персонажей сконцентрирована большая часть основных сюжетных импульсов (и в тибетских, и в монгольских версиях); по сути дела, вся биографическая линия Гесера проходит через его отношения с Цотонем. Параллельно тому, как данные отношения отходят на второй план — а их «удельный вес» тем меньше, чем дальше от начала, — утрачивает свое организующее значение и биографическая линия Гесера.

3. МОНГОЛЬСКАЯ КНИЖНАЯ ВЕРСИЯ: РУКОПИСИ И КСИЛОГРАФ

1.

Монгольское книжноэпическое сказание о Гесере существует в виде ксилографа, напечатанного в Пекине (1716 г.)¹ и включающего семь глав, а также многочисленных рукописей, представляющих собой либо списки отдельных глав (входящих или не входящих в ксилограф), либо их своды — от двух до десяти глав. Ксилографическое издание, сыгравшее важнейшую роль во всей последующей истории памятника, встречается практически повсюду, где была в ходу старая монгольская письменность, — от Чахара и Ордоса на юге до Бурятии на севере (см. илл. № 29–30; цв. илл. № 6–7).

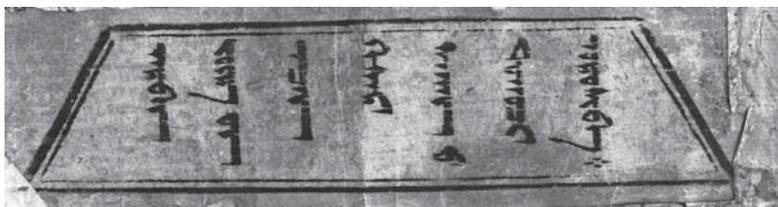
Главы ксилографа скомпонованы в определенной сюжетной последовательности, в общем соответствующей тибетскому эпическому циклу, и, хотя прочные сюжетные связи между ними обнаруживаются лишь в одном случае (отлучка героя в гл. IV оказывается причиной катастрофы в гл. V), все произведение в целом воспринимается как единое произведение. Это:

гл. I — «пролог на небе», рождение на земле, детство, женитьба героя, обретение богатырского статуса;

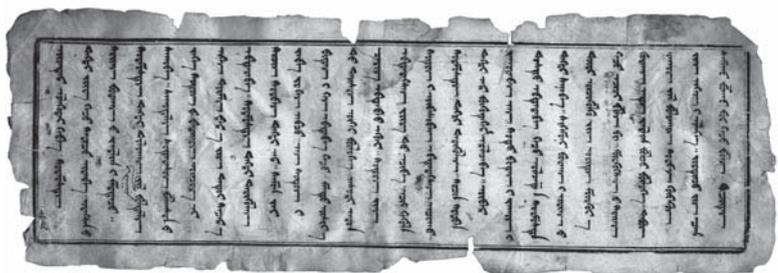
гл. II — сражение с чудовищным черно-пестрым тигром;

гл. III — путешествие в Китай и женитьба на китайской принцессе;

¹ Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toγuǰi orosiba [Begejing, 1716]. Первое европейское издание этого текста и его немецкий перевод были осуществлены акад. Я.И. Шмидтом (Подвиги исполненного заслуг героя Богды Гэсэр-хана, истребителя десяти зол в десяти странах, геройское предание монголов с напечатанного в Пекине экземпляра, вновь изданного иждивением Императорской Академии наук под наблюдением Я. И. Шмидта, члена оной академии. СПб., 1834; Die Taten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Uebel in den zehn Gegenden / Aus dem Mongolischen uebersetzt von I.J. Schmidt, zuerst erschienen Petersburg und Leipzig, 1839).



29. «Сказание о Гесер-хане, повелителе десяти стран [света]». Пекинский ксилограф 1716 г. Титульный лист



30. Пекинский ксилограф, 3-я страница

гл. IV — вынужденный уход Аралго-гоа, любимой жены Гесера, к двенадцатиголовому чудовищу-мангасу и ее освобождение;

гл. V — похищение в отсутствие Гесера его «главной жены» Рогмо-гоа шарайгольскими ханами, война с ними, гибель богатырей Гесера, его возвращение и победа;

гл. VI — уход Рогмо-гоа к ламе-оборотню, превращение им Гесера в осла, освобождение и расколдование героя, наказание Рогмо-гоа;

гл. VII — путешествие Гесера в ад и освобождение его матери от адских мук.

За пределами ксилографа имеется еще не менее девяти глав «продолжения»², из которых две (в списке Ц. Жамцарано; см. ниже) утеряны и известны только по названиям, а две (о демоне Лубсаге и о черно-пестром

² Heissig W. Geser-Studien. Untersuchungen zu dem Erzählstoffen in der "neuen" Kapiteln des mongolischen Geser-Zyklus. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1983.

тигре) являются более полными сюжетными разработками глав II и VI ксилографа. По своему объему главы этой «малой Гесериады» (по выражению Ц. Дамдинсурэна³), не включенные в ксилографическое издание (даже без учета двух утраченных текстов), превышают его примерно вдвое, причем все они несомненно имеют монгольское происхождение.

Необходимо, наконец, упомянуть осуществленное недавно многотомное факсимильное издание текстов книжной Гесериады, в котором кроме пекинского ксилографа и уже известных нам версий («заинской», «жамцарановской», «Номчи-хатун») есть еще 4 рукописных версии памятника: «ордосская» (видимо, обнаруженная в 1956 г., состоящая из 9 глав и включающая 252 листа⁴), манускрипты из монастырей Лунфусы и Устындзу, двухтомная харчинская рукопись⁵. Тексты эти, в том числе включающие «продолжение» ксилографа, начинающиеся с главы VIII, с рассказа об оживлении богатырей, еще подлежат изучению.

2.

Напомню: согласно рассказу о происхождении пекинского ксилографа из «интимной автобиографии» Агван Лобсан-чойндана, изложенному Ц.Ж. Жамцарано со слов ученого ламы С.-Д. Жигжитова, в конце XVII в. от стариков-олётов джанджа-хутухта (видимо, кто-то по его поручению) сделал дословную запись, которую он несколько отредактировал перед публикацией из-за ее

³ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 138–139.

⁴ Сюэ Бу. Мэнгу «Гэсыр чжуань» гэчжун баньбэнь цзяньцзе (Коротко о разных изданиях монгольского «Гесера») // Миньцзянь вэньсюэ луньтань (Трибуна фольклориста). 1982, № 1. С. 88; Хас. Инсюн шиши «Гэсыр» дисаньцы хуэйи цзай Бэйцзин цзюйсин (Третье совещание по вопросам героического эпоса «Гесер» в Пекине) // Миньцзянь вэньсюэ луньтань (Трибуна фольклориста). 1982, № 2. С. 19.

⁵ Lüng Fu Se kiyd-un Geser-ün tuγuǰi. Gereltü, Batu, Onisu emkitgebe kinaba. 2016; Usutu-yin juu-yin Geser-ün tuγuǰi. Gereltü, Batu, Onisu emkitgebe kinaba. 2016; Qaračin Geser-ün tuγuǰi. Buu Yui ju, Batu, Onisu emkitgebe kinaba. 2016.

шаманского духа, примилив с буддийской религией и связав рождение на земле Гесера с повелением Будды⁶.

Данная легенда не может быть вполне точной, и дело не только в том, что Агван Лобсан-чойндан скончался в 1714 г., т.е. за два года до издания пекинского ксилографа (в конце концов подготовленный под его руководством текст мог быть отпечатан и позднее), гораздо важнее другое. Когда у джанджа-хутухты возник план издания Гесериады, не было никакой необходимости в повторной записи всего текста — к концу XVII в. монгольская рукописная традиция бытования памятника уже заведомо существовала — по крайней мере более столетия, и была достаточно широко распространена. В Институте восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург) и в Государственной библиотеке Монголии (Улан-Батор) есть рукописи, которые совпадают с ксилографом, но включают ряд дополняющих его деталей. В большинстве случаев они составлены на письме, отличном от сложившегося в XVII–XVIII вв., а это также свидетельствует о том, что в 1716 г. в Пекине был издан не единственный (и, возможно, не самый древний) из монгольских списков Гесериады⁷. Имеется бурятский извод, который использует диакритику ойратского «ясного письма» и совпадает с еще одним плохо сохранившимся манускриптом, имеющим характерный почерк XIII–XIV вв., что, впрочем, скорее указывает не на эпоху составления текста, а на консервацию архаической манеры письма в Западной Монголии и Западной Бурятии. По археологическим данным, еще на рубеже XVI и XVII вв. в Северо-Западной Монголии (совр. Булганский аймак) были известны версии книжной Гесериады, близкие к «продолжению» пекинского ксилографа⁸. Наконец, самая, по-видимому, старая рукопись («пространная» редакция сюжета о превращении Гесера в осла)⁹ датируется XVI веком (даже его первой

⁶ Жамцарано. Конспект улигеров, л. 136.

⁷ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. С. 133–135.

⁸ Heissig W. Geser Khan als Heilsgottheit // Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium / Ed. by L. Ligeti. Budapest, 1978. S. 89–91, 93, 104–122, 130–134.

⁹ Одна из описанных Ц. Дамдинсурэном (Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. С. 133–134).

половиной), причем и она в свою очередь может оказаться копией более старого оригинала. Язык текста отражает какой-то южномонгольский диалект — вероятно, тот же, что и в пекинском ксилографе¹⁰.

Предположение Ц.Ж. Жамцарано о том, что от олётских сказителей Агван Лобсан-чойнданом «одновременно или в близкое время» были записаны «все пятнадцать глав» (но и в этом виде фабульный корпус остается незавершенным)¹¹, является крайне сомнительным — зачем записывать тексты, которые и так давно существуют в рукописном бытовании? В распоряжении джанджа-хутухты, очевидно, не оказалось только двух сказаний (о гигантском тигре и о Лубсаге) — их-то и пришлось записывать заново, что хорошо объясняет появление и последующее параллельное бытование «кратких» и «полных» редакций данных сюжетов. Запись такого прозаического пересказа рукописной версии выглядит вполне реалистично, в Монголии вплоть до наших дней можно услышать такие пересказы — чаще непрофессиональные и безыскусные¹², однако в устах хорошего сказителя вполне способные обрести весьма совершенную форму, чему есть убедительные примеры¹³.

Кроме того, был, возможно, записан еще и какой-то вступительный фрагмент сказания, предшествующий

¹⁰ *Kara G. Une version ancienne du récit sur Geser change en âne // Mongolian Studies / Ed. by L. Ligeti. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. P. 214, 216.*

¹¹ *Жамцарано. Конспект улигеров. Л. 137.*

¹² См., например: *Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб.: [Имп. РГО], 1883. С. 250–257; Понне Н.Н. Бурят-монгольский фольклорный и диалектологический сборник. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. С. 37–38; Героический эпос о Гэсэре. Учебное пособие для студентов филологического факультета / Сост. Н.О. Шаракшинова. Иркутск: [Изд-во Иркут. гос. ун-та], 1969. С. 41–44; Неклюдов С.Ю. Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций // СЭ, 1981, № 4. С. 120–121; см. также *Приложение 3: 1.**

¹³ *Неклюдов С.Ю. Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций. С. 120–123.*

отправлению Гесера на землю. Согласно первоначальной версии, это, по-видимому, происходило по повелению тэнгриев, а не Будды Шакьямуни — именно данный эпизод, в котором публикатор усмотрел «шаманский дух», должен был подвергнуться редактированию¹⁴. О характере подобного фрагмента можно будет сделать некоторые предположения, когда мы перейдем к рассмотрению устных бурятских версий.

Следует заметить, что двойную разработку (краткую и пространную¹⁵) получают только те главы из вошедших в ксилографическое издание, которые не имеют тибетских соответствий; для остальных пяти глав ксилографа подобные соответствия устанавливаются с полной очевидностью, хотя в их составе и встречается немало эпизодов, имеющих самобытный монгольский генезис. Это может говорить о том, что исходным замыслом Агван Лобсан-чойндана была публикация только тех пяти рукописей монгольского сказания, которые опирались на тибетский источник, что гарантировало их особую авторитетность. И лишь затем было сочтено целесообразным включить в свод еще две главы, отсутствующие в первоначальном наборе текстов; здесь-то и должна была возникнуть необходимость изустной записи отсутствующих сюжетов, о существовании которых было хорошо известно, но рукописных изложений которых под рукой не оказалось.

Не исключено, что монгольские тексты, подобранные в соответствии с каким-то тибетским образцом (типа гуйдеской или ладакхской версий), и нумерацию свою получали не согласно самостоятельно выстраиваемой композиционной последовательности, а «принудительно», следуя тибетскому образцу, — вспомним едва ли случайное совпадение между нумерацией «основных» глав книжноэпического сказания (IV и V)

¹⁴ *Ponne H.H.* Об отношении бурят-монгольского Гесера к монгольской книжной версии // Зап. Бур.-Монг. ГИЯЛИ. Вып. 5–6 (1941). С. 9.

¹⁵ *Heissig W.* Geser-Studien. Untersuchungen zu dem Erzählstoffen in der “neuen” Kapiteln des mongolischen Geser-Zyklus. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1983. S. 21–69.

в ксилографе и в гуйдэской версии. Таким образом, устойчивая нумерация глав, сама идея которой, видимо, возникает при подготовке эпического свода к изданию, не просто отражала композицию цикла, но и играла роль одного из конструктивных элементов его образования.

Иными словами, главы I, IV и V (с очень большой степенью вероятности), а также, возможно, главы III и VII были пронумерованы подобным образом не потому, что этого требовала сюжетная логика, а в соответствии с тибетским книжноэпическим циклом, где данные эпизоды имели как раз такие номера. Тогда мы получаем и дополнительное объяснение причин, по которым понадобилось «дозаписать» главы II и VI: именно в этих местах образовались лакуны в нумерации, которые надлежало чем-то заполнить.

Многочисленные подтверждения особо трепетного отношения к неизменности этой нумерации мы еще получим. В последующей традиции она оказывается структурным ориентиром для некоего ненарушаемого «эпического канона». Как можно будет убедиться, наличие у главы номера призвано указывать на ее место в цикле и соотносить ее с наиболее авторитетным корпусом монгольской Гесериады — пекинским ксилографом.

3.

Многие рукописные своды представляют собой полные или частичные копии ксилографа (это выясняется не столько из текстуальных совпадений, которые в принципе могли бы указывать и на обратную зависимость, сколько из механического воспроизведения переписчиками колофона ксилографа); эти своды часто дополняются одной-двумя главами (VIII и IX — о воскрешении богатырей и о демоне Андулма), впрочем бытующими и самостоятельно. Существует немалое количество рукописных бурятских копий ксилографа и его отдельных глав (явление, не столь характерное для Монголии). Согласно описанию Е.О. Пинуевой, в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН существует (точнее, существовало к началу 1970-х годов) 19 списков

главы об оживлении богатырей, 27 — об Андулма-хане (отдельные тексты явно имеют местную, бурятскую обработку) и 4 — о Лубсаге¹⁶.

Глава об Андулме — одна из самых популярных, причем обилие вариантов данного сюжета наталкивает на мысль о его относительно раннем происхождении¹⁷. В качестве продолжения ксилографа (или отдельно бытующей рукописи) она бывает пронумерована как глава VIII, тогда как стихотворное повествование о воскрешении богатырей (в том же собрании, но не отдельно) — как глава IX, что противоречит логике повествования. Это позволяет предположить, что глава об Андулме, возникшая по крайней мере не позднее ксилографа, но не включенная в свод, все же начинает рассматриваться в качестве его продолжения (как гл. VIII).

Здесь, однако, дает о себе знать некоторая сюжетная несогласованность, поскольку в повествовании об Андулме действуют богатыри, погибшие в шарайгольской войне; согласно фабульной логике складывающегося цикла, ее место — либо до главы V (и связанной с ней IV), либо вместо этих глав (что создает ситуацию «сюжетного ответвления»). Для устранения подобной нелогичности составляется (вероятно, каким-нибудь сказителем) небольшая поэтическая («стихотворная») песнь о воскрешении богатырей, которые затем должны принять участие в походе на Андулму; этот «правильный» порядок отражают некоторые рукописи из Внутренней Монголии. Такова рукопись Гесериады, найденная в коллекции Бельгийской католической миссии и охватывающая три эпизода: воскрешение богатырей, победа над Андулма-ханом, идентификация Гесера и Цотона. По предположению В. Хайссига, который сопоставил ее со списками, включающими те же сюжеты (обычно гл. VIII–IX), данный текст, содержащий все эти эпизоды без разделения на главы, является прототипическим также и для

¹⁶ Пинуева Е.О. Монгольские списки «Гэсэра» Рукописного отдела БФ СО АН СССР // Бурятская литература. Улан-Удэ, 1972 (Труды БИОН СО АН СССР. Вып. 16. Сер. филол.). С. 177–189.

¹⁷ Там же. С. 177–189.

остальных редакций данного сюжета¹⁸. Таким образом, первоначально, видимо, рассказ о воскрешении богатырей появляется лишь как вступительный эпизод в начале сказания об Андулме и лишь затем обретает в рукописной традиции статус отдельной главы; этому обособлению могла, в частности, способствовать стихотворная форма эпического новообразования, сильно отличающая его от прозаического повествования об Андулме.

Однако на север, в Бурятию, песнь о воскрешении богатырей, очевидно, попадает позднее, чем глава об Андулме, и сперва присоединяется к уже существующим спискам чисто механически, в качестве главы IX. Логическая стройность свода устанавливается лишь впоследствии: «Оживление богатырей» становится главой VIII, а «Война с Андулмой» — главой IX. Этой композиции следует и одна из устных бурятских версий («унгинская»). Других глав из «продолжения» ксилографа, кроме этих двух (а также главы XI — «Победа над демоном Лубсагой», являющейся, как мы помним, пространственным и более ранним сюжетным вариантом главы VI ксилографа), на территории Бурятии (и современной Монголии) не встречается¹⁹.

Впрочем, с включением в сюжет эпопеи эпизода воскрешения богатырей логический разрыв не устраняется полностью. Оживление Гесером своего воинства должно было бы происходить сразу после шарайгольской войны (показательно, что рассказ о нем может начинаться с краткого изложения именно этих событий, как непосредственно ему предшествующих). Однако, поскольку ксилографическое издание осознается как единое целое, не подлежащее внутренним изменениям и с неизменной нумерацией глав, эпизод возвращения к жизни павших воинов не вставляется, как следовало бы ожидать, после главы V перед VI и VII главами, а добавляется к концу цикла, оставляя VI и VII главы выпадающими из общей сюжетной последовательности. Таким образом,

¹⁸ Heissig W. Das "Scheuter" Geser-Khan-Manuskript // Zentralasiatische Studien. Bd. V [1971]. S. 43–45.

¹⁹ Lőrincz L. Geser-Varianten in Ulan-Ude, Ulan-Bator und Leningrad // АОН. Т. XXV. Fasc. 1–3 (1972). S. 182–184.

ситуация «сюжетного ответвления» не ликвидируется, а лишь сдвигается с центральной части повествования ближе к его концу, освобождая от логического противоречия только основную часть цикла.

4.

Обратимся к большим рукописным сводам — как опубликованным (Хух-Хот — Пекин, 1956; Улан-Батор, 1960), так и остающимся в архивах. Среди них особой сюжетной полнотой обладают: «версия Номчи-хатун» (NQG); версия, найденная в 1930-е годы в библиотеке халаского Зая-пандиты и потому названная «заинской» (ЃГ); «версия Жамцарано» (ŽG) — рукопись из восьми глав южно-монгольского (сунидского) происхождения, в 1914 г. приобретенная Ц.Ж. Жамцарано в Урге. По его словам, она содержала (в качестве глав XI и XIV) утраченные впоследствии повествования о борьбе Гесера с Тэмэ Улан-ханом (*Gaĵar Tuluma joĵurtai Temegen Ulayan qaĵan*) и о сражении с двадцатипятиголовым мангасом Хонхолай-Хара (первая — «сильная по стилю и богатая по содержанию, одна из лучших из восьми глав, и напоминает несколько главы о Гал Нурмад хане в эхирит-булагатском Гесере, а двадцатипятиголовый мангас Хонхолай Хара напоминает последнюю главу о Тигре северных стран»²⁰; Гал Нурмад — одна из бурятизированных форм имени Андулма). С этими утраченными текстами свод имел бы сплошную нумерацию; к сожалению, они странным образом отсутствуют и во всех других редакциях.

Наконец, в 1956 г. вторым томом «Сказания о Гесере» (первый представлял собой переиздание пекинского ксилографа) во Внутренней Монголии был опубликован еще один вариант «продолжения» — опять-таки все те же главы, кроме последней (о черно-пестром тигре). Вошедшая в него глава о демоне Лубсаге разделена на две части, пронумерованные как X и XI; глава о хане ракшасов обозначена как XIII (а не X), глава о Гумбу-хане вообще не имеет номера, а огромное повествование о Начин-хане, также разделенное на две части, представлено как главы XVI и XVII. К. Танака указывает на

²⁰ Жамцарано. Конспект улигеро, л. 137–138.

необыкновенное сходство текстов из второго тома этого издания и списка Ц.Ж. Жамцарано, на одинаковость порядка повествования в них — несмотря на наличие нескольких мест, имеющих в одном списке, но отсутствующих в другом, и наоборот²¹.

«Версия Номчи-хатун» в первой своей части почти совпадает с ксилографом, хотя иногда дополняет его довольно значительными фрагментами. Это эпизод поиска себе невесты сыном одного из шарайгольских ханов (63 стр.), весьма сходный с соответствующим рассказом тибетской амдоской версии, и большая (91 стр.) вставка после главы V, открывающаяся стихотворной молитвой, далее переходящей в повествование, представленное и во втором томе внутреннемонгольского издания, и в «жамцарановской» версии (гл. VIII, IX, X–XI). Затем композиция ксилографа восстанавливается (гл. VI–VII), включая заглавие и коллофон. В конце следует сутра о встрече Гесера и Ламы-эрдэни, прямо не относящаяся к эпическому сюжету, а также приписка с датой (1614 г.), которая, как показывает К. Танака, относится только к этой сутре, тогда как весь текст восходит к пекинскому изданию (а не наоборот), дополненному еще какой-то рукописью²².

Тем не менее, несмотря на текстуальные совпадения «версии Номчи-хатун» с ксилографом, это все-таки не его копия, а более пространная редакция. Повествования о воскрешении богатырей, о борьбе с Андулмаханом и о демоне Лубсага здесь не присоединены к сюжетному корпусу пекинского издания, а инкорпорированы внутрь него в непрономерованном виде (вероятно, чтобы не нарушать «каноническую» нумерацию глав). Они вставлены после главы о шарайгольской войне (впрочем, тоже непрономерованной), т.е. туда, где согласно сюжетной логике и должен начинаться рассказ о воскрешении богатырей, после чего происходит возврат к композиции ксилографа. Однако это приводит к другой

²¹ Танака К. Гэсэру-моногатари-но монгуруго сёсяхан сёхан-но сого канкэй-ни цуйтэ (О соотношении изданий всех списков [Сказаний о Гэсэре] на монгольском языке) // Хитоцубаси ронсо (Токио). Т. L, № 1 (1963–07–01). С. 114.

²² Там же. С. 118.

несуразности: к непосредственному соседству истории о демоне Лубсага и ее краткой редакции — главы VI. Составитель не отбрасывает ни одной из альтернативных версий приключения (превращение Гесера в осла) и даже не сдвигает историю о демоне Лубсага на самый конец рукописи — очевидно, потому, что относится к инкорпорируемому фрагменту (воскрешение богатырей — Андулма — Лубсага) как к нерасторжимому единству.

Среди прочих монгольских списков особенно сильно отличается от ксилографа «заинская» версия — в стилистическом, а иногда и в сюжетном отношении. Она не воспроизводит упомянутого колофона, имеет более дробную рубрикацию и другую нумерацию (ее первые 13 глав соответствуют первым 5 главам ксилографа), что, как было сказано, является не внешним, формальным признаком, а конструктивным композиционным приемом циклообразования. Ее характеризует особая последовательность повествования, также отличная от всех прочих редакций. «Заинская» версия содержит значительно больше антропонимического и топонимического материала, существенная часть которого легко возводится к тибетским источникам, причем в ряде случаев — к книжным формам; тибетское происхождение имеют некоторые стилистические выражения²³.

Сопоставление глав I–XII «заинской» версии с главами I–IV ксилографа, второго тома издания из Внутренней Монголии и «жамцарановской» версии показывает существенные различия по линии используемого лексического материала при почти полной тождественности их содержания. Главы XIII–XV «заинской» версии и соответственно V–VII главы ксилографа в целом совпадают, хотя и есть некоторые различия. Начиная с главы XIV (т.е. после шарайгольской войны) главы этой версии по событийному охвату не отличаются от соответствующих им глав других редакций. Кроме сюжетного корпуса, совпадающего с ксилографом, здесь имеются еще главы об Андулма-хане, о хане ракшасов и о Начин-хане.

²³ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. С. 62, 67–72; Танака К. Гэсэру-моногтари-но монгоруго сёсяхан сёхан-но сого канкэй-ни цуйтэ. С. 124.

Главы «заинской» версии, не имеющие соответствий в ксилографе (XVI–XVIII), обнаруживаются в «жамцарановской» редакции, причем стихотворная часть есть в версиях «заинской», «жамцарановской» и «Номчи-хатун», занимая в них композиционно одинаковое положение. Кроме того, один и тот же фрагмент, общий для «списка Номчи-хатун» и издания из Внутренней Монголии, отсутствует и в «заинской» и в «жамцарановской» версиях, что позволяет заподозрить тесную связь именно последних двух текстов. Наконец, составители больших сводов Гесериады, кроме «заинского», по-видимому, не имели понятия о возможном продолжении повествования после главы VII (т.е. за пределами сюжетного корпуса пекинского ксилографа²⁴), тогда как составитель «заинской» редакции уже знал о нем и мог пользоваться другими списками, что также свидетельствует о ее более позднем происхождении²⁵.

В целом это самый полный и непротиворечивый из всех монгольских сводов сказания (хотя и он не свободен от нарушений сюжетной логики). Ц. Дамдинсурэн считает, что пекинский ксилограф прямо восходит к нему или имеет общий с ним источник; К. Танака аргументированно предполагает обратную зависимость, видя в стройности и упорядоченности «заинской» версии следы более поздней обработки (а также ставит под сомнение возведение обоих текстов к общему источнику). По его мнению, здесь делается попытка упорядочить сюжетно-композиционную последовательность эпического сказания, используя для этой цели и тибетские версии, и монгольские разрозненные главы, и рукописные своды, и пекинский ксилограф, явно уже не рассматриваемый как неприкосновенная и некорректируемая целостность²⁶.

²⁴ Все они, кроме «списка Номчи-хатун», включают только дополнительные главы, которые в этом списке инкорпорированы внутрь повествования.

²⁵ Танака К. Гэсэру-моногари-но монгурогу сёсяхан сёхан-но сого канкэй-ни цуйтэ. С. 128.

²⁶ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсериады. С. 62–65; Танака К. Гэсэру-моногари-но монгурогу сёсяхан сёхан-но сого канкэй-ни цуйтэ. С. 127.

Главы, следующие за этим наиболее популярным корпусом (ксилограф + две главы его «продолжения»), в рукописных собраниях Улан-Батора и Санкт-Петербурга крайне редки; есть две рукописи о демоне Лубсаге²⁷ и лишь одна содержащая шесть глав (рукопись F 306 из коллекции А.М. Позднеева). Что же касается ойратских рукописей (на «ясном письме»), то они опять-таки включают только главы из набора I–IX, причем все являются списками с монгольских оригиналов и, кроме одной, не охватывают даже целого корпуса ксилографа²⁸.

Существенные композиционно-стилистические модификации текстов, совпадающие с ксилографом, попадаются не часто²⁹. Таким является список, хранившийся в Рукописном отделе Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (шифр МЛ.149), который имеет довольно много стилизованных отличий от ксилографического издания и оригинальную, более не встречающуюся трехчастную композицию: первая часть (утраченная) — гл. I, вторая — гл. II–IV, третья — гл. V–VII³⁰. Отсутствующие в ксилографе подробности содержит манускрипт (шифр С 266) из Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге, включающий текст, в целом идентичный двум завершающим главам ксилографа (VI и VII) и двум главам «продолжения» (VIII и IX), но в оригинальной последовательности: VIII, IX, VI, VII³¹.

²⁷ *Дамдинсүрэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. С. 133–138; *Kara G.* Une version ancienne du récit sur Geser change en âne.

²⁸ *Дамдинсүрэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. С. 138–139; *Lőrincz L.* Geser-Varianten in Ulan-Ude, Ulan-Bator und Leningrad. S. 186, 190.

²⁹ Здесь и далее во избежание путаницы шифры монгольских рукописей и монголоведческих трудов, находящихся в архивных хранилищах Санкт-Петербурга, Москвы, Улан-Удэ и Улан-Батора, сохранены в том виде, в каком они фигурируют в работах Н.Н. Поппе, С.А. Козина, Л. Лёринца, Е.О. Пинуевой (Хундаевой) и других исследователей.

³⁰ *Lőrincz L.* Geser-Varianten in Ulan-Ude, Ulan-Bator und Leningrad. S. 175–177; *Хундаева Е.О.* Монгольское книжное сказание о Гэсэре. Сравнительно-текстологическое исследование. Автореф. канд. дис. Улан-Удэ, 1980. С. 22.

³¹ *Дамдинсүрэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. С. 133; *Lőrincz L.* Geser-Varianten in Ulan-Ude, Ulan-Bator und Leningrad. S. 187.

Монтаж главы о демоне Лубсаге с копией последней главы ксилографа (но без его колофона!) представлен в старинной рукописи из того же собрания (шифр С 441)³².

Другая группа рукописей — своды, составленные только из тех глав (от двух до шести), которые не вошли в ксилографическое издание, дополняют или продолжают его. Идея подобного продолжения отражена в нумерации этих глав (с VIII по XVII), осуществляемой, впрочем, — в особенности после девятой главы — не единообразно, с пропусками, хотя и с ориентацией на их определенную последовательность. Наиболее часто встречается совмещение рассказов о воскрешении богатырей и о войне с Андулма-ханом, иногда даже без разделения на главы — рукопись, опубликованная В. Хайссыгом³³.

Кроме того, мне известно по крайней мере три больших свода «дополнительных» глав, по шесть в каждом³⁴. Первый — упомянутая рукопись из коллекции А.М. Позднеева³⁵ — включает повествования о воскрешении

³² Дамдинсүрэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. С. 133–138; Lőrincz L. Geser-Varianten in Ulan-Ude, Ulan-Bator und Leningrad. S. 187.

³³ Heissig W. Das “Scheuter” Geser-Khan-Manuskript; см. выше, с. 293–294.

³⁴ Когда эта работа уже была закончена, мне стала частично доступна осуществленная в Китае многотомная факсимильная публикация всех известных к настоящему времени «сводных» версий монгольской книжной Гесэриады (Geser-ün бүрин бичиг. Sečenmөngke erkilen nayiraγulba. Übür mongγol-un arad-un keblel-ün qoriγ-a), среди них — ранее не включенные в научный обиход четыре рукописи: из монастырей Лунфусы и Устын-зу, ордосская и двухтомная харчинская (Boγda ejen Geser qaγan. Sečenmөngke emkitgen cγulaγulju tayilburilaba. 2003; Lüng Fu Se kiyd-un Geser-ün tuγuji. Gereltü, Batu, Onisu emkitgebe kinaba. 2016; Usutu-yin juu-yin Geser-ün tuγuji. Gereltü, Batu, Onisu emkitgebe kinaba. 2016; Qaračin Geser-ün tuγuji. Buu Yui ju, Batu, Onisu emkitgebe kinaba. 2016). Если некоторые из них по своей композиции следуют пекинскому ксилографу, то по крайней мере две представляют собой главы «продолжения», входя, таким образом, в ту же группу, что и «жамцарановская» версия, второй том пекинского издания 1956 г. и рукопись F 306 (ИВР РАН). К сожалению, ближе ознакомиться с этими текстами я не успел.

³⁵ ИВР РАН. Шифр F 306.

богатырей, Андулма-хане, хане ракшасов, Гумбу-хане, Начин-хане и о черно-пестром тигре («пространная» редакция), т.е. тот же сюжетный корпус и с теми же номерами глав, что и «версия Жамцарано»; именно по ней, точнее, по ее копии³⁶, Н.Н. Поппе делал свое изложение сюжетов глав X, XII, XIII и XV³⁷. Существует основательное предположение, что это — та самая рукопись, с которой был сделан и неопубликованный перевод С.А. Козина³⁸. Во всяком случае, упоминая данную рукопись³⁹ в своем списке источников, С.А. Козин приводит перечень ее глав под номерами VIII, IX и далее X, XII, XIII, XV, т.е. с пропуском отсутствующих глав XI и XIV⁴⁰. Однако в позднейшем изложении сюжетов⁴¹ (и, очевидно, в переводе, рукопись которого утрачена⁴²) он дает сплошную нумерацию глав (VIII–XIII), специально оговаривая, что вторая половина разделенной на две части главы о Начин-хане ошибочно пронумерована как глава XIII, а не XII⁴³. Кроме того, глава о Гумбу-хане, обозначенная у него как двенадцатая, следует, в отличие от всех прочих версий, после главы о Начин-хане⁴⁴. Трудно сказать, отражает ли эта последовательность какую-то другую, нигде более не фигурирующую рукопись свода, или же С.А. Козин сам производит композиционную перестановку глав о Начин-хане и Гумбу-хане (в этом случае ошибки в исходной нумерации не было) и соответственно изменяет номер последней главы.

Напомню, что последовательность глав, даже слабо между собой связанных в фабульном отношении,

³⁶ ИВР РАН. Шифр Е 238, колл. Жамцарано, № 2.

³⁷ *Поппе Н.Н.* О некоторых новых главах «Гесер Хана» // ВЗ. Т. I (1927). С. 193–200; *Poppe N.* Geserica. Untersuchung der sprachlichen Eigentümlichkeiten der mongolischen Version des Gesser-khan // AM. Vol. III. Fasc. 2 [Lipsiae, 1926]. S. 192.

³⁸ *Дамдинсүрэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. С. 130.

³⁹ Старый шифр Mong. Nova 20.

⁴⁰ Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане. С. 222.

⁴¹ *Козин С.А.* Эпос монгольских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 204–235.

⁴² См. с. 257–258 настоящей книги.

⁴³ *Козин С.А.* Эпос монгольских народов. С. 225.

⁴⁴ Там же. С. 229.

остаётся внутри цикла, за редкими исключениями, неизменной, а систематические пропуски в нумерации свидетельствуют о его неполноте (см. *Приложение 2, табл. II*). Если учесть две главы, о которых Ц. Жамцарано пишет как об утерянных, то его версия (гл. VIII–XV) будет самой полной среди «продолжений» ксилографа, но в ней не находится места для главы о демоне Лубсаге, которая, в свою очередь, располагается сразу после главы о борьбе героя с Андулма-ханом и в «версии Номчи-хатун», и во втором томе внутренимонгольского издания 1956 г. В последнем случае лакуны в нумерации глав особенно велики, однако обозначение последнего повествования (о Начин-хане) как глав XVI и XVII указывает на рамки теоретически мыслимого, «максимально укомплектованного» списка, в который как раз уложились бы и обе «пространные» редакции глав II и VI, и утерянные главы из «жамцарановской» версии — почти в полном соответствии со своими номерами, но с некоторой перестановкой их порядка.

Однако скорее всего такой гипотетический «полный список» никогда не существовал, а разноречивой в нумерации глав X–XVII свидетельствует о некоторых их комбинациях, лишь тяготеющих к определенной последовательности. Особенно надо напомнить о прочности сочетания рассказов об Андулма-хане и о Лубсаге. Она косвенно подтверждается композицией рукописи С 266 (ИВР РАН), в которой после главы об Андулме следуют последние две главы (VI и VII) из сюжетного корпуса ксилографа. Поскольку же глава VI — это краткая редакция истории о Лубсаге, здесь мы имеем дело с таким же сочетанием, что и в «дополнительной» части «версии Номчи-хатун», но без избыточного дублирования сюжета о превращении героя в осла в «краткой» и «пространной» редакциях.

4. СТИЛИСТИКА КНИЖНОЭПИЧЕСКОГО ТЕКСТА

1.

«Обращает на себя внимание слабое развитие метафоры и неологизма, — писал в свое время С.А. Козин о стилистике книжной Гесериады, — составитель всегда довольствуется простейшими лексическими средствами, самыми обычными метафорами, даже в тех редких случаях, где поэт глубоко взволнован поэтическими образами», а «почти сплошь диалогические ее формы, густо насыщенные пословицами и поговорками, отличаются... простотой и изяществом лаконизма»¹.

В своем идеологически мотивированном истолковании Гесериады как «аллегорической поэмы-сатиры» С.А. Козин вообще не увидел в данном памятнике героико-эпического звучания, что не могло не отразиться и на характере его перевода, обладающего, впрочем, самыми высокими литературными достоинствами. Одним из упреков, высказанным сразу же после выхода книги в рецензии В.М. Алексеева, в целом весьма положительной, является невыделение ритмизованных пассажей даже в тех местах, где они совершенно очевидны и безусловны, передача их теми же средствами, что и прозаического текста². Это видоизменяет характерный стилистический облик подлинника, в котором размежевание разных жанрово-стилистических начал (эпических, сказочно-анекдотических, гномических и пр.) до известной степени соответствует подобным ритмическим перепадам. Можно даже сказать, что тональность эпического повествования, в которой С.А. Козин почти совершенно отказал Гесериаде,

¹ Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступ. ст., коммент. С.А. Козина (Труды Института антропологии, этнографии и археологии АН СССР. Т. VIII. Фольклорная серия, 3). М.; Л., 1935/1936. С. 12–14.

² Алексеев В. «Гесериада» (рец.) // Библиография Востока. Вып. 10. М.; Л., 1937.

чаще проявляется как раз в ритмизованных частях текста, «сглаженных» в русском переводе.

Л. Лёринц выделил в тексте пекинского ксилографа с десяток таких небольших «стихотворных» пассажей с анафорическими и внутривстрочными аллитерациями. Чаще всего выделяемые фрагменты представляют собой прямую речь или перечисления, а также простые описания ритмической прозой (короткие фразы, завершаемые глагольными формами), мало отличимой от стиха и отнюдь не всегда содержащей начальную аллитерацию. По мнению Л. Лёринца, это — переходная форма между чисто ритмической прозой и героической песней, сильно отличающаяся от прозапоэтической формы хроник и религиозных сочинений и соответствующая более раннему периоду развития, чем тот, который отражен в пекинском издании. В главах «продолжения» стихов много больше, есть даже почти целиком стихотворная глава (о воскрешении богатырей), но проза не ритмизована, а поэтические фрагменты соответствуют структуре «героической песни»³ — опять-таки свидетельство их фольклорного генезиса.

Специальный анализ «формульности» текста пекинского ксилографа представляет определенную трудность. Прежде всего, даже учитывая наличие здесь ряда ритмических пассажей, следует все-таки исходить из того, что Гесериада — в основном произведение прозаическое, а потому выделение формулы как повторяющейся стилистической фигуры, зависимой от метрической позиции (по Пэрри — Лорду), не может быть принято в качестве исходного критерия. (Это, разумеется, не значит, что формульность в данном памятнике вообще не связана с ритмом, напротив, как можно убедиться, чем выше уровень клишированности текста, тем скорее в нем проступает ритмический рисунок.)

В пекинском ксилографе такие развернутые поэтические клише обнаруживаются, в частности, в следующих эпизодах первой главы:

³ *Lőrincz L. Vers und Prosa im mongolischen Gesser // АОН. Т. XXIV. Fasc. 1 (1971). S. 54–77, 61.*

- истолкование новорожденным Гесером своего необыкновенного облика; просьба героя о помощи, адресованная его небесной родне и покровителям;
- перечень животных, которыми наделены сосланные родители героя;
- ссора Дзуру (Гесера) с отцом после совместного выпаса скота; его охота на полевых мышей перед встречей с семью демонами-албинами⁴; ниже будут приведены еще некоторые случаи.

В «заинской» версии⁵:

- опасение героя, что он не сумеет выполнить свою миссию, и уверения тэнгриев, что они будут все время следить за ним (гл. I);
- славословие Гесеру (в начале гл. VI);
- завершающая стихотворная строфа (в гл. VI).

В «версии Номчи-хатун» — большой, почти полностью ритмизованный кусок (о воскрешении богатырей, павших в шарайгольской войне)⁶.

2.

За минимальную единицу анализа далее был принят простейший лексический повтор: регистрировались все словесные и грамматические конструкции, устойчивые для избранного фрагмента (вступительная часть пекинского ксилографа), параллельно делалась попытка выяснить закономерности их употребления и специфику контекстуальной функционально-семантической обусловленности.

Важный показатель — площадь текста, на которой выявляется повторяемость, а также частота повторений на единицу площади, т.е. их плотность. Наивысшая плотность при типовом для данного фрагмента синтаксическом построении (определяющем и его ритмический рисунок) организует стилистический пассаж, трафаретность которого как бы «замкнута внутри себя».

⁴ Ibid. S. 52–56.

⁵ Ibid. S. 59–60.

⁶ Ibid. S. 61–75.

Например⁷:

altan siregen deger-e
 bars čoqor tuγ-tai:
 bars čoqor malayatai:
 bars čoqor degeltei:
 bars čoqor γutul-tai:
 altan siregen-iyen mögü tusiγu saγuγu
 bars čoqor saqal-iyān kirāγu arcīγu saγuγu:

(Шмидт, с. 7; АЈЕГQ, I, p. 11)

На золотом престоле
 С тигрово-пестрым знаменем,
 В тигрово-пестрой шапке,
 В тигрово-пестрой одежде,
 В тигрово-пестрых сапогах,
 О подлокотники золотого престола своего опираясь, сидел,
 С тигрово-пестрой бороды своей иней счищая, сидел

Формульность описания определяется пятикратным повтором слова в тождественной позиции. Следует добавить, что повтор определения *bars čoqor* («тигрово-пестрый»), становящегося осью стереотипной конструкции, не случаен: подобная «концентрация пестроты», явно связанной с символикой плодородия⁸, возникает при изображении земного отца Гесера, горного хана Ова Гунчида, и приурочена к эпизоду зачатия героя.

⁷ Текст пекинского ксилографа цитируется в этом разделе по шмидтовской публикации (Подвиги исполненного заслуг героя Богды Гэсэр-хана, истребителя десяти зол в десяти странах, геройское предание монголов с напечатанного в Пекине экземпляра, вновь изданного иждивением Императорской Академии наук под наблюдением Я. И. Шмидта, члена оной академии. СПб., 1834; далее в рамках этого раздела — Шмидт), после чего иногда даются также отсылки и на наиболее известное (пекинское) издание памятника (Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toγūji orosiba. Kökeqota; Begejīng, [Т. I]. 1955; Т. II [1956]; далее в рамках этого раздела — АЈЕГQ). Прочие сокращения: NQ — «версия Номчи-хатун», ČG — «заинская версия», ŽG — «версия Жамцарано».

⁸ Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане. С. 32.

В сходной функции выступает это определение (точнее — его часть) несколько раньше — при описании скота, которым наделены сосланные родители Гесера:

čoqor temege čoqor botoyotai:
 čoqor geü čoqor unay-a-tai:
 čoqor ünigen čoqor tuγultai:
 čoqor qonin čoqor qurayatai:
 čoqor noqai čoqor juljajatai dayayulju:

(Шмидт, с. 6; АҢЕГQ, I, p. 10)

Пеструю верблюдицу с пестрым верблюжонком,
 Пеструю кобылу с пестрым жеребенком,
 Пеструю корову с пестрым теленком,
 Пеструю овцу с пестрым ягненком,
 Пеструю собаку с пестрым щенком взял с собой...⁹

⁹ Ср. версию того же мотива в якутских исторических преданиях: Эллэй, изъявив желание жениться на худшей дочери Аан Чынгый, взял ее в жены, а Омогой, рассердившись на то, что он женился на плохой, худшей дочери, проклял его и вы делил в приданое одну белогубую белую кобылицу, одну безрогую, бесхвостую рыжую корову и прогнал их от себя (Исторические предания и рассказы якутов, в двух частях. Ч. 2. Изд. подгот. Г.У. Эргис, под ред. А.А. Попова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 67). «Омогон на это сказал: “Тебе, скверному мужику, эта дурная девка — заслуженная награда. Однако не рассчитывай получить от меня в приданое больше одного паршивого жеребенка и теленка, изъеденного лишаем”»; «Оногой разгневался, дал в приданое за дочьрю одну бесхвостую рыже-пеструю корову и одну бесхвостую пегую кобылицу и прогнал их подальше от себя» (*Ксенофонов Г.В.* Эллейада. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М.: Наука, 1977, № 5, 16 [Хоринский наслег Верхневилуйского улуса]). Мотив жеребенка в первые наделяют личным скотом имеет соответствие в народных обычаях, когда (у тувинцев, например) во время праздника после совершения обряда первой стрижки волос гости дарят малышу что-нибудь из живности (корову, овцу, жеребенка, козу). См.: *Юша Ж.М.* Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. Дисс. ... докт. филол. наук. Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 2017. С. 215.

Пестрота масти домашних животных (учитывая ее символическое значение), несомненно, соотносится с «тигрово-пестрыми» атрибутами Ова Гунчида, как соотносится рождение самого Гесера с появлением чудесного приплода в стаде и с магическим приумножением скота — от «двух-трех голов» (*qoyar yurban mal* — неоднократно повторяющаяся формула!) до «бессчетного множества голов» (*toyolasi ügei olan mal*).

Таким образом, семантика формулы реализуется в последующем повествовании. Однако если общим элементом описания горного хана и стада ссыльных был пятикратный повтор определения *çoqor* («пестрый»), то эпизоды наделения скотом опального семейства и появления приплода объединены самим перечнем животных, который затем повторяется (хотя не полностью и в несколько иной последовательности), составляя стержень постепенно усложняющихся стилистических построений:

tegüni qoyin-a
qonin-i töröbe:
tung çayan quray-a töröbe:
geü ni töröbe:
bilig-ün keger unayan töröbe:
üker ni töröbe:
temür köke kirin üker töröbe:
noqai ni töröbe:
temür qusiγu-tu Jes ölügçin töröbe:

(Шмидт, с. 13; АҗЕГQ, I, р. 20)

После того
Овца родила –
Совершенно белого ягненка родила,
Кобыла родила –
Вещего гнедого жеребенка родила¹⁰,
Корова родила –
Железно-синей масти теленка родила,
Собака родила –
Железномордого медного щенка родила.

¹⁰ Возвращенный впоследствии с неба по молитве Гесера, этот «вещий гнедой» (*bilig-ün keger*) становится его боевым скакуном.

qulusun-u ür-e metü öngge-tei
eyimü sayıqan üker töröçige:

kilayan-a-bar qonin-ıyan çokilaba:
eyimü sayıqan kilayan-a metü olan töröçige geju çokilaba:
qarayın-a-bar qamuıutu temegen-ıyen çokilaba.¹³

(Шмидт, с. 13; AĴEGQ, I, p. 20–21; NQG, p. 22)

Три семерки камышинок собирает,
Три семерки ковылей собирает,
Три семерки репейников собирает,
Три семерки крапивы собирает.

Ковылем свою худую кобылу хлещет:

«Чтобы каждый удар мой
Этими тремя семерками ковыля
Кобыльно-белым табуном вернулся —

для того стегаю!»

Тростником свою худую корову хлещет:

«С хвостами, подобными листьям,
Мастью, как семена тростника, —
Таких прекрасных коров роди!»

Репейником свою овцу хлещет:

«Этому прекрасному репейнику подобно,
Множество роди — для того стегаю!»

Крапивой свою паршивую верблюдицу хлещет...

Построение этого эпизода по сравнению с предыдущим еще более усложнено. Составляющие его новые элементы, опять-таки трафаретные по своей организации (набор растений для колдовских манипуляций), заданы в первых четырех строках, после чего они попарно складываются с четырьмя компонентами лейтмотивной темы, рождая соответственно четыре однотипно разработанных сюжетных звена, также реализующих символику плодородия. Ее «семантическое поле» (центр которого — рождение самого Гесера) оказывается достаточно широким: в формульных построениях тема проходит различные этапы зарождения, развития и финализации (хотя отзвук ее чувствуется и значительно позднее,

¹³ В описании данного эпизода здесь (в пекинском ксилографе) явно отсутствует несколько завершающих строк.

когда герой превращает в благодатное кочевье бесплодную пустошь, куда был сослан Цотоном).

Бросается в глаза, что ключевое определение прилагается к функционально сходным словам (атрибуты горного духа, перечень животных) в тождественной позиции, которые составляют семантически и синтаксически однотипную последовательность. На минимальной «площади» текста содержится наивысшая концентрация простейшей однородности и повторяемости. В процессе дальнейшего разворачивания стилистической конструкции эта концентрация падает: за счет подключения новых «семантических составляющих» растет объем всей конструкции в целом, «исходный» стереотип словно бы расплывается в ней — тема получает сюжетную реализацию и исчерпывается.

Итак, «второй ступенью» стилистической стереотипности (после лексического повтора) оказывается однородность слов и словосочетаний (что, кстати, составляет ядро параллелизма — одного из типовых художественных приемов героического эпоса вообще и монгольского в частности¹⁴). В построенных на ней стилистических конструкциях, подчас довольно пространственных, проявляется своеобразная поэтика каталога, перечня, реестра, также характерная для эпической художественной системы¹⁵.

Так организована, например, просьба героя о ниспослании ему боевого оружия. Она состоит из десяти периодов разной длины (от четырех до десяти слов), однотипно завершающихся глаголом *а́а* («дай»), непосредственно перед которым в безлично-притяжательной форме называется объект просьбы (панцирь, наплечники, шлем, стрелы, лук, сабля и т. д.), а остальная часть фразы представляет собой более или менее развернутые определения данного предмета.

¹⁴ *Poppe N. Der Parallelismus in der epischen Dichtung der Mongolen // UAJb. Bd. XXX (1958). S. 195–228.*

¹⁵ Вспомним «список кораблей» в «Илиаде» (II, 494–759). См. о нем: *Файер В.В. Композиция «Каталога Кораблей» и проблемы гомеровского эпоса. Препринт WP6/2010/04. Сер. WP6 Гуманитарные исследования. М.: Высшая школа экономики, 2010.*

nada sigüderi-yin önggetü kükür qara quyaγ-ıyan ača:
 čakııyan önggetü dalabčıban ača:
 naran saran qoyar-i qamtu-bar ĵergečegül-ün oruγul-un
 kigsen manglai čayan duγulyaban ača:
 oγyun erdeni onitu γučin čayan sumuban ača:
 doγsin qara numoban ača:
 bilig-ün γurban alda qara čuru selemeban ača:
 duγurisqui ner-e-tü altan uruγaban ača:
 yeren γurban čing-ıyan kigsen yeke bolod süküben ača:
 ĵiren γurban čing-ıyan kigsen baγ-a bolod süküben ača:
 yisün salay-a-tu temür uruγaban ača:

(Шмидт, с. 4; AĵEQO, I, p. 5)

Сернисто-черный панцирь свой цвета росы мне дай,
 Молнии цвета наплечники свои дай,
 С забралом, украшенным солнцем и луной, белый шлем
 свой дай,
 С бирюзовыми развилками тридцать белых стрел своих дай,
 Грозный черный лук свой дай,
 Вещую трехсаженную черную саблю свою дай,
 Прославленный золотой укрюк свой дай,
 Девяностотрехджинговый¹⁶ большой булатный топор
 свой дай,
 Шестидесятитрехджинговый малый булатный топор свой дай,
 С девятью ответвлениями железный укрюк свой дай.

Чем дальше от конца периода, тем ощутимее снижается уровень стереотипности его построения. Сперва лексический повтор (*а́ча*), затем перечень однородных предметов с использованием одной и той же грамматической формы, потом однотипные определения — по цвету («сернисто-черный», «цвета росы», «цвета молнии», «белый») или по материалу («золотой», «булатный», «железный»), а после уже более факкультативные характеристики. Они распадаются на три группы: по устройству («с забралом», «с развилками», «с девятью ответвлениями» — эти детали, в свою очередь, получают определения разной степени развернутости), по размеру и весу («трехсаженный»,

¹⁶ *Джинг* (*жинг*, *ĵing*) — мера веса, примерно 0,6 кг.

«девяностотрехджинговый», «большой»), по прочим качественным признакам («свирепый», «вещий», «прославленный»). Данный фрагмент становится лейтмотивным и встречается в дальнейшем при описании боевого снаряжения героя — с соответствующей заменой глагола «дай» словами «надел», «взял» и пр.

Легко заметить, что разница между повтором и перечнем определяется типом и степенью совпадений стилистических элементов: перечень также построен на совпадении, но уже не одного слова, а определенного класса слов, чья однотипность имеет контекстуально-семантическую обусловленность и закреплена тождеством грамматического оформления. Здесь пролегает рубеж между «формульностью грамматической» и «формульностью лексической». В первом случае признаком стилистического трафарета является единообразие синтаксического построения, а в качестве повторяющихся элементов могут сохраняться лишь словоизменительные аффиксы да служебные слова. В отличие от этого «формульность лексическая» тем меньше связана со стереотипностью грамматического оформления, чем сильнее тематическая нагрузка данного слова, чем больший удельный вес имеет оно в повествовании. Слово маркирует важнейшие сюжетные повороты и ситуации, становясь семантически ключевым.

Как можно было убедиться, на поэтике повтора и каталога в значительной мере построены все разобранные выше эпизоды. В каждом из них принимает участие не один формализующий компонент, а два и больше (в зависимости от сложности конструкции). Схематически это выглядит следующим образом:

- (1) перечень (атрибуты горного духа) — повтор («пестрый»)
- (2) перечень (животные) — повтор («пестрый»)
- (3) перечень (животные) — повтор («родила»)
перечень (чудесный приплод)
- (4) перечень (чудесные травы) — повтор («хлещет»)
перечень (животные) — повтор («роди!»)
перечень (приплод)

Одной из «формализующих доминант» здесь оказывается семантически ключевое слово, точнее, основа *törö-* ('родить'), с которой, как было сказано, корреспондирует и прилагательное *šoqor* ('пестрый') в своем символическом значении. Однако оба эпизода появления приплода у скота, безусловно, являются лишь ответвлениями основной темы — в них реализуются своего рода резонирующие мотивы. Основная же тема разворачивается сначала в предсказаниях волхвов о рождении героя и его небесных сестер (Шмидт, с. 5; АЈЕГQ, I, p. 7; ср.: СG. P. 9; NQG. P. 8–9). Эти предсказания построены идентично: имя; набор атрибутивных конструкций, с помощью которых характеризуется персонаж; сообщение о будущем возрождении (*tere törökü bui*); наконец, предначертание — когда возродится (*tere töröküle*), вышних небожителей (*deger-e tngri-ner-i*), драконовых царей (*luusun qad-i*), фей десяти стран света (*arban жүг-үн даkinis-i*) или же, наконец, всего этого мира (*ene čambutiib-i*) владыкой (*ejelegči*) станет (*tere bolqu bui*).

В той же форме (не считая замены 3-го лица на 1-е) воспроизводится данный пассаж, когда Гесер и его сестры из чрева матери предупреждают о своем рождении¹⁷. С ним коррелирует и описание самого рождения — в «авторском» повествовании и в последующем изложении Гэгшэ Амурчи́лы, земной матери Гесера (Шмидт, с. 8–11; АЈЕГQ, I, p. 10–17). Здесь помимо нерегулярно употребляемого ключевого глагола *törö-* в качестве «формульной доминанты» сохраняется лишь упоминание небожителей, фей и драконовых царей, забирающих сестер героя к себе.

¹⁷ Здесь мы опять-таки имеем дело с одним из «бродячих сюжетов»; ср., например, описания чудесного рождения героя африканской сказки — из колена, из пальца, вместе с чудесными предметами (амулетом, оружием) или с животными-помощниками (собакой, конем, ястребом); он разговаривает в чреве матери, сам указывает место, через которое хочет выйти из ее утробы; невероятно быстро вырастает. Он обладает волшебной силой, даром предвидения, может воскресать и воскрешать (Е.С. Котляр. Фольклор народов Африки // Фольклор: структура, типология, семиотика. М.: РГГУ. Т. I. № 1–2 [2018]. С. 184).

Появление на свет Гесера построено на приеме контраста — по отношению не только к чудесному рождению его сестер, но и к предсказанию о его собственном рождении, которое звучит следующим образом:

Geser Serbo Donrub neretei:
degedü bey-e-düni
arban жүg-ün burqan tegüsügen:
dumdadu bey-e tüni
dörben yeke tngri-ner tegüsügen:
dooradu bey-e tüni
dörben yeke luus-un qad tegüsügen:
tere törökü bui:

(Шмидт, с. 5; АҗЕГQ, I, p. 8)

Именуемый Гесер Сербо Донруб:
Верхняя часть тела его
Будд десяти стран света исполнена,
Средняя часть тела его
Четырех великих небожителей исполнена,
Нижняя часть тела его
Четырех великих драконовых царей исполнена –
Он родится.

На самом же деле:

yosutu күrdün-iyer töröbe:
barayun nidüben kilijü:
jegün nidüben qaraju:
barayun yar-iyen dalayiju:
jegün yar-iyen adquju:
barayun kol-iyen degegsi ergüju:
jegün kol-iyen jigiiju;
doçin tabun tung çayan südüben jayuyşayar töröbe:

(Шмидт, с. 10; АҗЕГQ, I, p. 15)

Обычным кругом воплощений родился.
Правым глазом косо глядя,
Левым глазом прямо глядя,
Правой рукой замахнувшись,
Левую руку сжав,
Правую ногу подняв вверх,
Левую ногу вытянув,
Сорок пять совершенно белых зубов стиснув, родился.

Именно в противоположность сестрам, которые «родятся воплощением всех будд» (*bultu burqad-un qubilyan töröjü*), Гесер, по мнению матери, «родится воплощением демона» (*čidkür-ün qubilyan törökü*)¹⁸.

Поводом для подобного заключения является, очевидно, прежде всего асимметрия внешности новорожденного (которая вообще-то и в самом деле есть признак демонизма¹⁹), но младенец дает этой наружности

¹⁸ Шмидт, с. 10; АҖЕГО, I, р. 15. Этот эпизод получил отражение в сибирской русской сказке:

Ладно. Дожила до девяти месяцев; пришло время родить ей. Вот она начала мучиться. Дело было эдак еще солнце только садилось; родила у ей мальчик. Прекрасно. Родила она мальчика, обмыла его, завернула в пеленки, положила. Сама больная лежит. Вдруг этот мальчишка зашевелился, вскакивает на задницу и говорит: «Мама, позволь мне по лесу погулять, вам я годок нарвать». Она испугалась: «Это, говорит, дух. Зачем он живой родился, лучше бы умер. Надо его задавить». «Зачем, мама, меня давить, — говорит мальчишка, — лучше пусти меня». Он, как мышонок, проскользнул в дверь и ушел. Пришла полночь, она родила второго, а этот тоже так: поднялся, вскочил и скользнул в дверь. «Сгиньте вы с моих глаз» — говорит бедная мать, — и откуль что уж это со мной сделалось». Видит, уж зорька стала, светать начинат. Она начала мучиться опять, и опять родила третьего сына; и этот опять так же в лес погулять (Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: Волшебные. О животных / Сост. Р.П. Матвеева, Т.Г. Леонова. Новосибирск: Наука; Сиб. изд. фирма, 1993. С. 54).

¹⁹ Неклюдов С.Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). Л.: Наука, 1979. С. 133–141. Ср.: «Омогой <...> за жмурил правый глаз, правую руку держал в согнутом виде, правую ногу приподнял, язык высунул и скривил свое лицо. Элэй, окончив молитву, три раза глотнул из кумыса и возгласил “урууй”. При вторичном возгласе урууя у Омогая стянуло жилы, и он остался в том виде, в каком стоял; при третьем возгласе он свалился на землю» (*Ксенофонтов Г.В. Эллейада*, № 11). Согласно легендам, именно таким — кривобоком, с ногами разной длины и с зубами — родился будущий Ричард III; последнюю деталь упоминает и

иную интерпретацию, и далее формульное описание разворачивается по уже известным нам законам.

barayun nidün-iyen kiligsen minü:
 eliy-e simnus-i tasu kiliigsen minü buyu:
 jегün nidüben qaraysan minü:
 ene jayayan tere jayayan qoyar-i tegsi qaraysan minü buyu:
 barayun yar-iyen dalayiysan minü
 esergülegçi bügüdeyi tasu dalayiysan minü buyu:
 jегün yar-iyen adquysan minü
 bügüde-yi ejelen bariqu minü buyu:
 barayun köl-iyen degegsi ergügsen minü:
 şasin-i manduyulqu minü buyu:
 jегün köl-iyen jигigsen minü
 tere buru-γu nom tan-i doroyitayul-un giskigsen minü buyu:
 dočin tabun tung çayan südüben jayuyşayar törögsen minü
 doysin simnus-un sür-i tasu jalkiysan minü buyu...

(Шмидт, с. 11; АҗЕГQ, I, 16–17)

Правым глазом косо гляжу —
 На дьяволов и демонов косо гляжу,
 Левым глазом прямо гляжу —
 Судьбы настоящего и будущего провижу,
 Правой рукой замахнулся —
 Всех противников поражу,
 Левую руку сжал —
 Всех в своей власти удержу,
 Правую ногу вверх поднял —
 Правую веру возвышу,
 Левую ногу вытянул —
 Лживые учения растопчу,
 Сорок пять совершенно белых зубов стиснув, родился —
 Свирепых демонов величие сокрушу (букв. «пожру»).

Каждая фраза предыдущей формулы получает здесь в параллельной строке символическое истолкование

Томас Мор в его жизнеописании (*Томас Мор. Эпиграммы. История Ричарда III* / Изд. подгот.: М.Л. Гаспаров, Е.В. Кузнецов, И.Н. Осинский, Ю.Ф. Шульц. М.: Наука, 1973 [Лит. памятники]).

путем использования либо переносных значений того же глагола, либо синонимичных ему конструкций. Однако первый и последний компоненты описания имеют и прямую сюжетную реализацию в последующем повествовании, когда новорожденный герой уничтожает двух демонов-оборотней: ворона, выклеывающего глаза, и ламу, откусывающего языки. В первом случае Гесер, «скосив один глаз» (*nigen nidüben gilijü*), ставит ловушку, во втором — «стиснув сорок пять совершенно белых зубов» (*dočin tabun tung čayan sidüben jaγuju*), откусывает демону язык (Шмидт, с. 12; АҗЕГQ, I, p. 19).

3.

Как было сказано, отправным пунктом анализа стилистической стереотипности являлся лексический повтор. Не претендующие на особую точность подсчеты показывают, что более 40% рассматриваемого фрагмента составляет повторяющаяся лексика. Около 30% относится к наименованию персонажей, вспомогательным глаголам, служебным словам и пр., лишь 10–15% падает на семантически значимые повторы, лежащие в основе тематических лейтмотивных конфигураций и стилистических стереотипов. Доля же каждого слова совсем невелика и составляет даже для наиболее частых слов 0,5–2% всего лексического материала. Это усредненные показатели; концентрация тех или иных повторяющихся слов сильно колеблется, достигая в пределах отдельных стилистических конструкций, примеры которых были приведены выше, 30–50%. Тогда наблюдается своеобразное нагнетание темы, сменяемое спадом, причем размер площади, на которой встречается семантически ключевое слово, также различен. Это особенно важный показатель, он свидетельствует об удельном весе и развернутости той или иной темы, не обязательно связанной с какой-либо трафаретной стилистической конструкцией.

Так, частотность глагола *čidaqu* («мочь, быть в состоянии») резко повышается в определенной части повествования, примерно до 1,5% на площадь в тысячу слов, а затем стремительно падает. Однако развернутых стилистических трафаретов здесь нет. Кроме сравнительно устойчивого выражения *qan oron saγuju ülü čidaqu* («на

ханский престол воссесть не смогу» — речь идет о первоначальном отказе сыновей Хормусты от миссии на Земле), данный глагол входит в ряд более свободных сочетаний. Об Уйле Бутугегчи (будущем Гесере) говорится, что он не только все может (*aliba yaγum-a-yi ene čidanam ĵ-a, bultu ene čidaqu*), но и его никто не одолеет — букв. «не превозможет» (*nigeči kümün čidaqu ügei, egüni čidaqu ügei, ülü čidaqu*). Подобное все-могущество весьма показательно для центрального персонажа героического эпоса; именно исключительное обладание этим качеством становится здесь приемом выбора главного героя.

Это в свою очередь связано с более широким семантическим противопоставлением «одного» и «множества», или, точнее, «единственного» и «остального», что выражается языком числовых обозначений: «один» (*nigen*), «три» (*γurban*), «тридцать три» (*γučin γurban*), «триста» (*γurban ĵayun*) — «один из трех сыновей» (*γurban köbegün-iyen nigen*), «один прекрасный конь, живыми существами непревосходимый» (*amitan-du ülü γartaqu nigen sayin mori*), «три небожителя из тридцати трех небожителей» (*γučin γurban tngri-neriün: γurban tngri-ner*). Той же цели служит описание некоего состояния, свойственного «множеству»: «все тридцать три небожителя, между собой доискивающиеся» (*γučin γurban tngri-ner bügüdeger erilčebe öber ĵayura-ban*), «триста живых существ, каждый со своим языком» (*γurban ĵayun öber[-e öber-e] keleten amitan*), «звери, один другого (букв. “между собой”) хватающие и пожирающие» (*görügesün öber ĵayuraban [nigen nigen-iyen] bariĵu idekü*). Активность здесь как бы «замкнута на себя», хаотична, а потому нерезультативна и даже разрушительна, точнее — саморазрушительна.

Таким образом, появляется еще один аспект противопоставления «единичности» и «множественности»: Хормуста, верховное божество монгольской мифологии и небесный отец Гесера, вспомнивший о повелении Будды, и тридцать три небожителя, безрезультатно гадающие о смысле знамения; небесная дева с тремя гадателями, провидящие волю небес, и триста разноязыких живых существ, ее не знающие; один из сыновей Хормусты, чье восшествие на престол должно прекратить смуту, и земные твари, пожирающие друг друга. Все эти «выделительные» конструкции сконцентрированы в самом начале повествования и,

даже не относясь непосредственно к центральному персонажу, безусловно, связаны с семантическим полем экспозиционной темы «представление героя».

Что же касается сюжетной динамики, то она выражается прежде всего в глаголах движения, среди которых около половины приходится на долю *eĉikü* («отправиться»); интересно, что «заинская версия» дает в этом плане большее разнообразие (как, впрочем, и в ряде других аналогичных случаев) за счет несколько большего богатства синонимических словоупотреблений — вероятно, следствие более поздней литературной обработки, о чем говорилось выше. По частотности глагол *eĉikü* здесь превосходит только глагол *törökü* («родиться»), причем он появляется в тексте, когда наивысшая концентрация глагола *eĉikü* уже позади.

Подобная закономерность прослеживается и в дальнейшем, что не случайно, так как именно «отправление на землю» получает свое продолжение и реализацию в «возрождении на земле» (уместно напомнить, что в том же семантическом поле находится ряд стилистических конструкций, связывающих рождение героя с появлением приплода у домашних животных и приумножением отцовского стада).

Вообще, если говорить об исходных формах основных лейтмотивов, организующих сюжет рассматриваемого фрагмента, то, в сущности, все они заданы несколькими фразами «повеления Будды», имеющего выраженный экспозиционный характер. При этом начальная, так сказать «описательная», часть «повеления» посвящена характеристике «смутных времен», наступление которых в будущем и должно вызвать необходимость отсылки на землю одного из трех сыновей Хормусты. Тема времени здесь, таким образом, усилена до предела; это разработка (с использованием элементов буддийской мифологии) более широкой темы эпического неблагополучия, наступление которого дает толчок для развития героико-эпического сюжета.

4.

Хотя универсальной пространственной дихотомией «земного» и «небесного» в известной степени

определяется тематическая структура всей Гесериады, содержание которой — миссия небесного посланника на земле, особую роль она играет во вводной части сказания, где как раз осуществляется перевоплощение героя в человеческом мире. Бинарная структура характерна и для художественного времени: оно также распадается на два периода, рубеж между которыми (наступление эпохи эпического неблагополучия) соответствует перенесению действия с неба на землю. Можно говорить, однако, не только о совпадении пространственных и временных ориентиров, но даже о синкретической слитности общего пространственно-временного континуума²⁰. Показательна в этом отношении лейтмотивная формула вводной части: «мирские времена (времена мира) стали смутными», или: «времена всех живых существ мира» (*yirtinču-yin čay* [ČG: *ǰambutiib yirtinču-yin ene amitan-a čay*] *samaγu bolqu*), где характеристика пространственная выступает в качестве определения к временной.

Бинарный характер «пространственной морфологии» вводной части корректируется наличием третьего, медиативного звена. Композиционно оно располагается между «небесным прологом» и «земной экспозицией», действие приурочено к священному холму — обо²¹, около которого тремстам разноязыким земным существам через трех гадателей открывается небесное предназначение. Эпизод отделен от «пролога на небе» формулой членения временного потока *tegüini qoyina* («после того»).

Вводная формула «в одно раннее время» (*erte nigen čay-tur*), с которой начинается «пролог на небе», по сути дела, открывает и все повествование в целом, относя его к изначальным, древним временам — своего рода замкнутой эпической эпохе, связанной (и типологически, и генетически) с мифологическим «временем

²⁰ Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. С. 192–193.

²¹ Обо (монг. *овоо*, *обуу-а*, букв. 'куча') — насыпная пирамида из камней, веток и прочих подручных предметов, воздвигаемая в честь духов на вершинах, перевалах, росстанях и в других сакрализуемых местах (см.: Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. С. 335–433).

первотворения». Подобная семантика выражения «раннее время» (*erte čay*) раскрывается при его рассмотрении в более широком контексте сказочно-эпического зачина, весьма распространенного в устном творчестве монгольских народов²² и, как правило, построенного сходно. После вводной формулы «В одно раннее время, когда...» однотипными синтаксическими периодами дается перечень компонентов изначального, рождающегося мира, конкретизирующий и разворачивающий картину «ранних времен», причем этот набор может быть довольно велик: описание возникновения или своеобразного эмбрионального состояния земли и воды, мирового океана, мирового древа, небесных светил, первых живых существ и даже богов — например, «когда Будда еще был послушником»²³. Последний пример демонстрирует вытеснение персонажами и реалиями ламаизма более архаических элементов шаманской космологии; параллельно происходит их адаптация, приспособление к тем же структурным условиям, в которых находились вытесненные элементы. Включение вводной формулы в текст книжной Гесериады производится сходно: «В одно раннее время, прежде чем Будда Шакьямуни явил вид нирваны», однако фигура Шакьямуни имеет здесь существенно иную функцию — не орнаментального компонента зачина, но субъекта действия, дающего своим «повелением» исходный импульс сюжетного развития.

Если «собрание живых существ» отделено от «пролога на небе» формулой членения временного потока *tegüni qoyina* ('после того'), то с «нижней границей» этого эпизода дело обстоит сложнее. Действие прерывается, когда становятся известными результаты гадания, после чего временным переключением *tere čay-tur* ('в то время') открывается рассказ о событиях на земле. Заключение эпизода дано уже после зачатия Гесера: убедившись, что пророчество начало сбываться, все расходятся. Этот маленький завершающий фрагмент не имеет ни начальных,

²² См. выше, с. 137–147.

²³ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982. С. 77, 129.

ни — что важнее — конечных формул. В текст он инкорпорируется как вневременное отступление: основное повествование возобновляется с того самого момента, в который оно было прервано («Гэгшэ Амурчила, взглянув, испугалась и поспешно воротилась» — с той же точки, спустя несколько строк, рассказ продолжается: «После возвращения домой чрево Гэгшэ Амурчилы выросло — ни стоять, ни сидеть не могла»). Забегая вперед, скажу, что здесь разделен на две части стилистический трафарет, часто используемый в тексте для связи отдельных звеньев событийно-временной последовательности.

Если временную систему повествования — от его начала до зачатия Гесера — представить графически, получится следующая картина:

Небо —————

«В одно

раннее время...»

Обо —————

«После того...»

Земля —————

«В то время...»

Выражение *tere čay-tur* ('в то время'), открывающее здесь рассказ о событиях на земле, вообще отделяет значительные (не столько по объему, сколько по своему удельному весу в фабульной структуре и внутренней завершенности) повествовательные фрагменты. С него начинаются достаточно лаконичные, но важные в сюжетном отношении описания двух первых младенческих подвигов Гесера. Формула *tegüni qoyina* ('после того') также отмечает переход к новому сюжетному блоку (ею, в частности, открывается эпизод рождения чудесных первенцев у скота), однако в отличие от формулы *tere čay-tur* ('в то время') она является совершенно очевидным сигналом связи событий, происходящих последовательно. Если в рассмотренном фрагменте «пролог на небе» и «собрание живых существ», соединенные формулой *tegüni qoyina* ('после того'), безусловно следуют одно за другим, то событийные ряды «собрания» и «земной предыстории возрождения Гесера», которая

начинается формулой *tere čay-tur* ('в то время'), как бы сходятся в одной точке (исполнение пророчества), что предполагает если не их одновременность, то по крайней мере отсутствие строгой последовательности.

Обычно в силу принципа «хронологической несовместимости»²⁴ эпос избегает описывать параллельные во времени события. При этом в нем могут быть выделены, с одной стороны, замкнутая и неподвижная в своих основах «эпическая эпоха» — своего рода «временной фон», а с другой — динамическая событийно-временная последовательность, в которой реализуется сюжетное движение²⁵.

Выражение *tere čay-tur* ('в то время') является отсылкой не к каким-либо конкретным звеньям этой последовательности, но, скорее, к общему временному фону, к некоей «внесобытийности», коррелируя таким образом с вводной формулой *erte nigen čay-tur* ('в одно раннее время'). «В то время Тус, Донсар и Лиг были тремя областями государства» — не именно тогда, когда происходили предшествующие события, а вообще в эпоху, к которой приурочено эпическое повествование. «В то время черный ворон, перерождение демона, выклеывая у годовалых детей глаза, оставлял их слепыми»; «В то время демон с козлиными зубами и собачьей переносицей... возлагал руки на головы двухлетних детей и, откусив кончик языка, оставлял их немыми» (AĴEQ, I, p. 9, 18, 19), т.е. опять-таки не в момент только что описанного события, а в то самое «раннее время» вступительной

²⁴ «Закон этот в самой общей своей форме гласит так: у Гомера никогда рассказ не возвращается к точке своего отправления. Отсюда следует, что параллельные действия у Гомера изображаемы быть не могут; подобно рельефу древнейшему в противоположность к александрийскому, подобно рельефу готическому в противоположность к рельефу Гиберти и его последователей, поэтическая техника Гомера знает только простое, линейное, а не двойное, квадратное измерение» (Зелинский Ф.Ф. Закон хронологической несовместимости и композиция Илиады // *Χαριστήρια*. Сборник статей по филологии и лингвистике в честь Ф. Е. Корша. М., 1896. С. 106).

²⁵ Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. С. 189–193.

формулы, ставшее «смутным временем» (одним из проявлений этого и является возросшая активность демонических сил). Подобная семантика выражения *tere ėay-tur* подчеркивается иногда употребляемой с ним глагольной формой *ajyu* в значении «давнопрошедшего» от глагола *a-* ('быть'). В этом случае стилистический стереотип обретает рамочную структуру: *tere ėay-tu... ajyu*.

Итак, речь здесь должна идти не о последовательности и параллельности, а, скорее, о последовательности и «внепоследовательности», в конечном счете о конъюнктивности и дизъюнктивности фабульных элементов, ибо если одна формула служит для соединения событий во временной ряд, то другая, напротив, разрывает последовательно связанные звенья повествования, выводя рассказ за рамки обусловленности предшествующим развитием сюжета путем включения принципиально новой сюжетной ситуации.

Эффект течения времени создается имплицитным противопоставлением предшествующего и последующего, заключенным в антонимической паре *urida* ('прежде') — *qoyina* ('после') при преимущественном использовании правого члена оппозиции, что естественно, так как выделение в событийном потоке предшествующего звена всегда будет указывать на временной «заворот», для эпического сюжета вообще не характерный. Сочетание же обоих временных наречий в отдельных случаях может указывать на более точную временную локализацию событий, что встречается достаточно редко и используется при изображении особенно значительных происшествий. Например: «после полудня перед вечером» (*üde-yin qoyina üdesi-yin urida*) родился Гесер (Шмидт, с. 8; АҗЕГQ, I, р. 12); подобная же точность локализации во времени сопровождает «повеление Будды»: прежде чем Шакьямуни явил облик нирваны — после того как Хормуста прибыл к нему на поклон (*urida — qoyina*; Шмидт, с. 1; АҗЕГQ, I, р. 1).

Выше рассматривалась формула временной последовательности с послелогом *qoyina* ('после') — *teğünü qoyina* ('после того'), используемая для соединения более или менее значительных композиционных звеньев. Что же касается связи в один логический ряд минимальных сюжетных движений, то ее средством часто является

оформленная тем же послелогом стереотипная конструкция следующего вида:

- tabun jaγun jil boluysan-u qoyina...* ('По прошествии пяти-
сот лет...'; Шмидт, с. 1; АҖЕГQ, I, p. 1),
yirtinčü-du törögsen qoyina... ('После рождения в мире...';
Шмидт, с. 4; АҖЕГQ, I, p. 6),
amitan-i tusa бүтүгсен-ү qoyina... ('После принесения
пользы живым существам...'; Шмидт, с. 6),
qormusta tngri jarlig boluysan-u qoyina: ('После повеления
Хормусты...'; Шмидт, с. 3; АҖЕГQ, I, p. 4).

Иногда в форме причастия прошедшего времени на *-γsan / -gsen* повторяется сказуемое предыдущей фразы, до предела увеличивая силу сцепления элементарных единиц сюжетного ряда, которой наделен данный композиционно-стилистический трафарет:

- qormusta tngri burqan-dur morgüy-e geјü ečibe: kürčü mör-
gүgsen qoyina:* ('Хормуста отправился, чтобы поклон-
ниться Будде. После того как, прибыв, поклонился...';
Шмидт, с. 1; АҖЕГQ, I, p. 1),
yurban γool-yin belčir-tü čölejü ilegebe: ilegegsen qoyina...
(‘К месту слияния трех рек сослали. После того как
сослали...’; АҖЕГQ, I, p. 10),
mov-a guusi tölge orkiba: tölge orkiysan-u qoyina... ('Мова
Гуши жребий бросил. После того как жребий бро-
сил...’; АҖЕГQ, I, p. 7).

Если выше говорилось о конъюнктивных и дизъюнктивных временных формулах, то подобный «подхват», вне всякого сомнения, создает эффект «максимальной конъюнкции» сюжетных звеньев. Следует напомнить, что именно в центр подобного стилистического клише был инкорпорирован фрагмент, завершающий сцену собрания. Если его убрать, расчлененный на две части синтаксический стереотип обнаружится со всей рельефностью:

- gegse amurčila üјged ayiју dutaγaју qariју irebe: <...>
ger-te iregsen qoyina gegse amurčila-yin kebelin-i yekedčü
bosču saγuју ülü čidaqu aјуу:*

(‘Гэгшэ Амурчила, взглянув, испугалась и поспешно убежала. <...>

После того как убежала домой, чрево Гэгшэ Амурчилы выросло — ни стоять, ни сидеть не могла’; Шмидт, с. 7, 8; АҗЕГQ, I, p. 11–12).

Хотя одновременность действий, составляющая логическую пару к их последовательности, для эпического сюжета в целом не характерна и практически невысказана для более или менее крупных фабульных построений, она вполне возможна на уровне сцепления минимальных сюжетных звеньев. В качестве примера приведу стилистический трафарет, чрезвычайно близкий по своей структуре к предыдущему и также воспроизводящий в форме причастия сказуемое предшествующей фразы, но оформленный суффиксом дательного-местного падежа притяжательного склонения *-dayan / -degen*:

qoyar yurban mal-iyān ijēji yabunam: yabuqu-dayan... (‘За двумя-тремя скотами своими присматривая, ходит. Пока ходит...’; Шмидт, с. 13; АҗЕГQ, I, p. 20),

yeke dalai doturaki irmeg-tii qara čilayubar abču oytaiba: oytaiqu-dayan. <...>

küiki inü čayan ebesün-iyer boyoba: boyoqu-dayan... (‘Из великого моря острый черный камень взяв, резала. Пока резала <...>

Пуповину его белой травой обвязывала. Пока обвязывала...’; Шмидт, с. 10; АҗЕГQ, I, p. 16).

В заключение обзора временных формул следует упомянуть еще две формулы, также образующиеся путем воспроизведения предшествующего глагола, однако на этот раз в форме деепричастия предела на *-tala / -tele* или условного деепричастия на *-qula / -küle*:

yüčin yurban tngri-ner bügüdeger erilčebe / <...> / erilčetele... (‘Между собой все тридцать три небожителя доискивались. <...> Пока доискивались...’; Шмидт, с. 1; АҗЕГQ, I, p. 2),

qormusta tngri doluyan jayun jil boltala sayuba: sayutala... (‘Хормуста семьсот лет прожил. Пока жил...’; Шмидт, с. 1; АҗЕГQ, I, p. 1),

ekeni abai minü üneden burqan aysan aji bayinam geju uyilaba / uyilatala... ('Старшая моя действительно буддой оказалась! — заплакала мать. Пока плакала...'; Шмидт, с. 9; АҖЕГQ, I, p. 14),

eken-i barayun yar-ıyan ergüju oroi-ban daraba: darutala... ('Мать, правую руку подняв, темя прижала. Пока прижимала...'; Шмидт, с. 9; АҖЕГQ, I, p. 14),

gau bayan-i ökin-i gegse amurçila dutayaju yarba: yarçu eçitele... ('Тэгшэ Амурчила, дочь Го Баяна, убежала. Когда стала убежать...'; Шмидт, с. 6; АҖЕГQ, I, p. 9),

qoton-ıyan ebderegsen jüg-tü eçibe:eçim geküle... ('К разрушенной стороне своего города отправились. Когда отправились...'; Шмидт, с. 1; АҖЕГQ, I, p. 1),

...tere törökü bui: tere töröküle... ('...он возродится. Когда возродится...'; Шмидт, с. 5; АҖЕГQ, I, p. 8).

Итак, с точки зрения своей поэтической структуры книжная Гесериада обладает теми признаками, которые в своей совокупности составляют формульный стиль не только фольклорного повествования, но и зависимой от него (или типологически сходной с ним) письменной словесности: трафаретностью изобразительных средств, повторяемостью стилистических конструкций, идентичностью выражения некоторых ключевых понятий, семантической стилистических средств и конфигураций. При этом позиции тематико-символической акцентуации и стилистической стереотипности совпадают; показательно, что по приведенным примерам (а основанием для их выделения из текста был только высокий уровень клишированности текста) можно составить впечатление о фабульной канве всего фрагмента, хотя в чисто процентном отношении эти цитаты составляют ничтожную долю его лексического состава.

5.

Наличие поэтических вставок (поучений, повелений, стихотворных афоризмов и т.п.) — характерная черта традиционной монгольской книжной словесности, начиная с первой монгольской хроники «Сокровенное сказание» (1240). По своему характеру эти вставки весьма

неоднородны²⁶. С одной стороны, это стихи книжного происхождения, включенные в повествование как цитаты из авторитетных источников или, возможно, сочиненные самим автором-составителем, в какой-то мере ориентирующимся на правила литературной версификации, в том числе — на своего рода «графическую аллитерацию», по выражению Н.Н. Поппе²⁷. С другой стороны, это ритмизованные фрагменты, обычно — речи персонажей или некоторые описания, соотносимые с устной традицией и даже прямо восходящие к тем или иным фольклорным произведениям; именно таковы поэтические вставки в «Сокровенном сказании», первом литературном памятнике монголов²⁸.

Впрочем, было бы методологически неточным считать все подобные «поэтические пассажи» именно вставками в собственном смысле этого слова, т.е. некими «фольклорными цитатами» в письменном тексте. Составители монгольской начальной хроники, по крайней мере первой ее половины — до избрания Тэмуджина ханом (§ 123–141)²⁹, по-видимому, никаких материалов, кроме устных, для изложения своей истории не имели, и их переход от «прозы» к «стихам»

²⁶ *Gabelenz H.C.* Einiges über mongolische Poesie // *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Bd. I. Göttingen, 1837. S. 20–37; *Krueger J.R.* Poetical Passages in the *Erdeni-yin tobči*. A Mongolian Chronicle of the Year 1662 by *Sayang Sečen*. 's-Gravenhage, 1961 (Central Asiatic Studies. T. VII). P. 25–32.

²⁷ *Krueger J.R.* Poetical Passages in the *Erdeni-yin tobči*. P. 23.

²⁸ *Lőrincz L.* Ein historisches Lied in der Geheimen Geschichte der Mongolen // *Researches in Altaic Languages* / Ed. by L. Ligeti. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975. P. 117–126; *Heissig W.* Die mongolischen Heldenepen — Struktur und Motive. Opladen, 1979 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge, G 237). P. 14–20; *Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М.: ГРВЛ, 1984. С. 231–232; *Он же.* Заметки о повествовательной структуре «Сокровенного сказания» // *Mongolica*. К 750-летию «Сокровенного сказания» / Ред. В.М. Солнцев и др. М.: Наука; Вост. лит., 1993. С. 234–237.

²⁹ *Poucha P.* Die Geheime Geschichte der Mongolen als Geschichtsquelle und Literaturdenkmal. S. 8–9; *Буря III.* Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М.: ГРВЛ, 1978. С. 25–35, 57–58.

подсказывался не литературным заданием, а жанром источника. Надо, наконец, учитывать и такие случаи, когда поэтические фрагменты вообще слабо отграничены от остального текста — ритмизация словно бы проступает в тех местах повествования, где устойчивая тематическая структура, возможно, позволяет в максимальной степени удержать стилистику его фольклорного прототипа. Именно этот тип наиболее характерен для монгольской книжной Гесериады.

Соответственно, преобладание, по словам С.А. Козина, «тона простой сказки, былины³⁰, басни, анекдота над высоким подъемом эпического сказания»³¹ — все это признаки прозаического фольклора, точнее следы, оставленные в литературной записи предшествующим устным бытованием текста; лишнее доказательство неперевода характера текстов монгольского книжного эпоса. Однако еще в большей степени подобными следами являются упомянутые ритмизованные фрагменты, которые либо представляют собой остатки этого некогда бытовавшего «эпического сказания», либо, напротив, возникают как плод поэтического мастерства рассказчика, в прозапоэтической форме излагающего известный ему сюжет. Как бы то ни было, стилистическая и языковая фактура памятника свидетельствует об устном характере прототипической редакции монгольской книжной Гесериады.

О фольклорно-эпических традициях устной Гесериады можно судить по ее бурятским (унгинским, эхирит-булагатским), восточномонгольским, монгорским редакциям, до недавнего времени еще сохранявшимся в живом бытовании. Хотя бурятские и восточномонгольские тексты несомненно испытали влияние книжной Гесериады (а в конечном счете, возможно, и восходят к ней), наличие некоторых параллелей, устанавливаемых «через голову» рукописной традиции и не вполне объясняемых всемонгольским арсеналом эпических общих

³⁰ Имеется в виду, конечно, не одноименный эпический жанр, скорее всего, речь идет о современных преданиях («былинах сего времени», по выражению автора «Слова о полку Игореве»).

³¹ Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане. С. 13.

мест, не позволяет исключить распространение данной традиции в форме устного эпоса.

С другой стороны, давнее существование в монгольском фольклоре профессиональных прозапоэтических сказов тоже представляется чрезвычайно вероятным. Как уже упоминалось, в 1976 г. нам посчастливилось записывать сказ по Гесериаде — с многочисленными лирическими или лиро-эпическими партиями, распеваемыми на разные мотивы, причем границы между прозаическими и поэтическими частями зачастую были достаточно нечеткими (поющий фрагмент сначала плавно переходил в речитатив, а затем в речь без музыки)³². Истоки формальной структуры жанра, в рамках которого был составлен и исполнен сказ (*бэнсэн улигэр / bengersen-ü üliger*)³³, остаются не вполне понятными, но наличие среди разнообразных параллелей к ней (эвенкийских, якутских, тибетских) убедительных бурятских (хоринских) соответствий³⁴ позволяет констатировать присутствие данной формы у монголов, что, возможно, объясняет и структурно-стилистические особенности «Сокровенного сказания», и последующее литературное пристрастие в монгольских книжных традициях к монтажу прозаического и стихотворного текстов.

³² Неклюдов С.Ю. Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций. С. 119–129.

³³ Ринчен Б. Жанр *bengersen-ü üliger* в монгольском фольклоре. Улаанбаатар, 1959 (SM. T. I. Fasc. 19); Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. I–II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972. S. 835–895; Рифтин Б.Л., Цэрэнсодном Д. Сказ «бэнсэн улигэр» и проблема литературно-фольклорных взаимосвязей // Литературные связи Монголии / Редколл.: П.А. Гринцер, П. Дамдинсүрэн и др. М.: ГРВЛ, 1981. С. 280–314.

³⁴ Неклюдов С.Ю. Монгольский эпос и якутское олонхо // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil IV. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987 (AF. Bd. CI). S. 257–273.

5. СЮЖЕТЫ, БЕРУЩИЕ НАЧАЛО В МОНГОЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ (КНИЖНЫЕ И УСТНЫЕ РЕДАКЦИИ)

Обратимся к проблеме сложения самобытных частей монгольского книжноэпического сказания. Как уже упоминалось, тибетский прототип есть у сюжетного корпуса пекинского ксилографа, за вычетом двух глав — второй (о черно-пестром тигре)¹ и четвертой (о превращении героя в осла, сопровождающемся похищением его жены), т.е. именно тех, которые кроме того фигурируют в составе «продолжения» в пространных и, как теперь доказано, более ранних редакциях. Не обнаруживается тибетский источник у образа третьей жены Гесера — амазонки Аджу-мэргэн, описание знакомства и брака с которой в ксилографе изложено лишь кратко (рассказ героя о своих детских и юношеских подвигах), а в «заинской» версии занимает отдельную, хотя и небольшую главу [СГ, р. 110–120]. Наконец, отсутствуют тибетские соответствия у всех без исключения «дополнительных» глав Гесериады, повествующих о превентивных походах на потенциальных агрессоров и нечистивых владык далеких земель, а также у главы о воскрешении Гесером богатырей, павших в шарайгольской войне.

Не исключено, что фрагменты монгольского космогонического (собственно астрального) предания можно обнаружить в сказании о китайском Гумэ-хане и женитьбе героя на китайской принцессе; в уничтожении Гесером семи черных кузнецов отражен конфликт восточных и западных тэнгриев, а связь этого сюжета со сватовством и жестокими испытаниями героя основана на героических сказаниях Центральной и Восточной Азии. Соответственно, предшественниками Гесера в местных традициях были бурятские эпические герои, имена которых впоследствии заменились его именем; сюжеты же о нисхождении тэнгрия на землю

¹ *Heissig W. Geser-Studien. Untersuchungen zu dem Erzählstoffen in der "neuen" Kapiteln des mongolischen Geser-Zyklus. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1983. S. 379–394.*

распространены во многих районах Бурятии. Места верховных божеств занимали Манзан Гурмэ и Эсэгэ Малан, ставший затем главой западных тэнгриев. Независимость от письменной версии и соответственно шаманскую окраску сохранила эхирит-булагатская версия². Имеется связь сюжета о земном рождении Гесера с представлениями о человеческом воплощении души тэнгрия, пока он спит³.

ЧЕРНО-ПЕСТРЫЙ ТИГР

Предположение о том, что изложенный в ксилографе рассказ о черно-пестром тигре является сокращенной редакцией более «пространного» повествования, возникшего до издания 1716 г., подтверждает сравнение главы II ксилографа с чахарской рукописью из копенгагенской Королевской библиотеки, а также с отсутствующим в данной рукописи фрагментом из главы XV версии Ц.Ж. Жамцарано. Как показывает опыт, прозаическая, с остатками стихотворного эпоса богатырская сказка⁴

² Танака К. Буря:то ко:сё: Гэсэру моногатари-ни араварэта футацу-но бункасо (Два культурных слоя, обнаруживаемые в бурятской фольклорной версии сказания о Гэсэре) // Миндзокугаку кэнкю: (Этнографические исследования), 1965. Т. XXIX, № 3. С. 278–283.

³ Хомонов М.П. Бурятский героический эпос «Гэсэр»: эхирит-булагатский вариант. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976. С. 53.

⁴ Напомню, что «богатырская сказка» (*Heldenmärchen, heroic fairy tale, conte heroïque*), о которой здесь идет речь, — это небольшие (как правило, прозопоэтические) эпические тексты, возникающие в результате частичной прозоизации эпической песни (*Heldenlieder*) (*Lórinicz L. Übergangskategorien zwischen den Heldenliedern und den Heldenmärchen* // *Acta Orientalia*, XXXII, Leiden (1970). P. 141–145; *Kara G. Chants d'un barde mongol*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970 (ВОН. Т. XII). P. 210), а не архаический тип героического эпоса (*Жирмунский В.М.* Сказание об Алпамыше и богатырская сказка // *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. С. 117–348) или «предэпическая» форма повествовательного фольклора (*Мелетинский Е.М.* [рец.:] *В.М. Жирмунский.* Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., ИВЛ, 1960 // *Проблемы*

обычно отражает эпические мотивы в более примитивной форме и представляет собой сокращенное изложение основного содержания эпоса без использования его стилистических средств. Текст чахарской рукописи не сплошь охвачен начальной аллитерацией, причем его нерифмованные места большей частью составлены ритмической прозой. Сходная картина обнаруживается в устных монгольских героических песнях, где подобная смешанная форма (сочетания аллитерированных и ритмизованных частей) присутствует наряду с формой полнотой стихотворной⁵.

В чахарской рукописи есть большие периоды аллитерированных строк, отсутствующих в главе II ксилографа⁶ (в других его главах они периодически появляются), причем как раз те места рукописи, которые разработаны с большей, чем в главе II ксилографа, эпической детализацией и поэтичностью, представляют собой характернейшие мотивы монгольского эпоса. Это:

- седлание коня и вооружение героя;
- изображение того, как богатыри догоняют уехавшего вперед Гесера;
- рассказ Гесера о грозном виде тигра;
- беседа между героем и его конем;
- плач Дзасы по якобы погибшему Гесеру, следующий традиции старого монгольского погребального плача, классической формой которого является знаменитый плач Кулугэтэй-багатура по Чингису.

Сильное ламаистское влияние в «пространной» редакции данного сюжета не затрагивает характерных

востоковедения. 1961, № 1. С. 177), из которой вырастает и собственно героический эпос, и волшебнo-героическая сказка (AaTh 300–301, отчасти 550–551). См. также раздел «Архаический эпос и богатырская сказка» этой книги.

⁵ Heissig W. Das Epenmotiv vom Kampf Gesers mit dem schwarzgefleckten Tiger // *Studia orientalia*. Helsinki, 1977 (FOS. Vol. XLVII). S. 89–91, 94–96.

⁶ Это лишной раз доказывает, что перед нами — запись прозаического пересказа.

поэтических клише монгольской героической поэзии, что полностью исключает мысль о переводе этого текста с тибетского; вне рассматриваемой главы «черно-пестрый тигр» упоминается лишь в главах о Начин-хане⁷ и Гумбу-хане⁸; ср. также упоминание «коричнево-пестрого тигра» в главе о воскрешении богатырей⁹.

В тибетской Гесериаде (миф о творении Лина) однажды встречается мотив укрощения тигрицы-людоедки, тематическое ответвление которого обнаруживается и во вступительной части монгорской версии: три тигра поселяются в различных областях Тибета; однако вообще тигр в качестве людоеда и противника героя у монголов за пределами Гесериады не встречается. По мнению В. Хайссига, далекие аналогии данному сюжету можно усмотреть даже на скифо-хуннских золотых пластинках V–I вв. до н.э. и на ордосской бронзе, хотя здесь нет мотива борьбы тигра с человеком или проглатывания им человека; мотив же использования тигровой шкуры для изготовления шлемов и панцирей мог иметь своим источником одну из сцен буддийской мистерии цам, где Белый старец убивает тигра, чтобы воспользоваться его шкурой, — в этом случае происхождение данного эпического сюжета должно относиться к XVII в., когда в Монголии стали исполняться мистерии цам¹⁰. Надо добавить, что шкурой черно-пестрого тигра (*хар цоохор барсын арьс*) покрыта «походная ставка» Убаши Хунтайджи в воинской повести XVII в. о разгроме монголов дэрбэн-ойратами¹¹; по летописной легенде, Абатаю также подарили юрту, покрытую шкурой тигра (*барсын арьс*)¹².

⁷ Heissig W. Das Epenmotiv vom Kampf Gesers mit dem schwarzgefleckten Tiger. S. 96–97.

⁸ Козин С.А. Эпос монгольских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 233.

⁹ Arban жүг-үн ежен Geser qaγan-u тоуцји оросiba. Kökeqota; Begejing, 1956. Т. II. P. 16.

¹⁰ Heissig W. Das Epenmotiv vom Kampf Gesers mit dem schwarzgefleckten Tiger. S. 97–99.

¹¹ Дамдинсүрэн Ц. (подгот.). Убаши Хунтайжийн тууж. Улаанбаатар, 1956. С. 8.

¹² Благодарю А.Д. Цендину, указавшую на эту параллель.

По весьма правдоподобному предположению Ц. Дамдинсурэна, повествование о борьбе с черно-пестрым тигром монгольской версии имеет отношение к главе о войне Гесера с тагзигами (таджиками, восточными иранцами): тибетское название их государства получает на монгольской почве ложноэтимологическое истолкование — «страна тигров и леопардов» (*bars ibris-un ulus* — от тиб. *tag* [sTsaŋ] ‘тигр’ и *zig* [gZigs] ‘леопард’) ¹³. Есть еще несколько фактов, возможно, проясняющих процесс сложения данного сюжета. Прежде всего это наличие в устной амдоской версии следующего эпизода: к новорожденному Гесеру приходит гигантская собака, посланная демоном Дырем, и пытается его проглотить; однако ребенок, упершись руками и ногами, застревает у нее в горле, а затем выпрямляется, и чудовище, задохнувшись, гибнет ¹⁴. Мотив проникновения Гесера в пасть гигантского зверя и его удушения является кульминационным в повествовании о борьбе с черно-пестрым тигром. Согласно книжной традиции, тигр является «воплощением мангаса Севера» ¹⁵, т.е. в прототипическом плане того же самого персонажа, что и амдоский Дыррь.

Сказочный сюжет о проглатывании человека тигром встречается на востоке региона — в корейском фольклоре (но отсутствует в китайском). Так, среди записей Н.Г. Гарина-Михайловского есть история о молодом охотнике, который для выполнения задания своего будущего тестя (добывания ста тигровых шкур) дает проглотить себя царю тигров, доводит зверя до бешенства, находясь в его брюхе, и, дождавшись, пока тот в иступлении передышит нужное количество своих подданных, убивает его самого ¹⁶. С нашим сюжетом эта сказка соприкасается не только мотивами проглатывания героя тигром и убийства зверя изнутри, но и мотивом

¹³ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 70.

¹⁴ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 6.

¹⁵ Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toγujı orosiba. [I]. P. 94.

¹⁶ Гарин-Михайловский Н.Г. Корейские сказки // Собр. соч. Т. V. М., 1958. С. 485–486, № 25.

добывания тигровых шкур как цели всей операции. Таким образом, разработка аналогичной темы встречается в устной традиции, относящейся к близкой географической и этнокультурной зоне.

Наконец, некоторый параллелизм есть между данной главой Гесериады и китайским сюжетом об убийстве чудовищного тигра-людоеда силачом У Суном на горном перевале (напомню об эпитете тигра в Гесериаде: «подобный горе»). Эта история известна (в том числе и монгольской литературно-фольклорной традиции нового времени) по роману «Речные заводы» Ши Найяня (XIV в.)¹⁷, однако она, имея гораздо более давнее происхождение, могла бытовать в Монголии и значительно раньше, перерабатываясь в национальном фольклоре. Один из путей подобной, хотя и поздней переработки демонстрируется в творчестве восточномонгольских хурчи, исполнителей «книжных сказов». В редакции Паджая этот эпизод предстает как стихотворное повествование, разворачивающееся по принципам эпической детализации и гиперболизации¹⁸. Интересно, что тот же певец дает (на основе книжного текста) и свою редакцию второй главы Гесериады¹⁹; оба описания имеют естественные соприкосновения, более близкие, чем у их литературных прототипов. Обратим только внимание, что У Суну в нашем сюжете соответствует скорее не хитрец Гесер, проникающий в пасть тигра, а отважный силач Дзаса, вскочивший верхом на чудовище и схвативший его за уши; ср. также современное предание, сюжет которого вполне характерен и для монгольского или бурятского эпоса (выполнение трудных поручений будущего тестя, см. AaTh 650A; Mot. F615.1, 615.2.1–615.2.5) и довольно близко напоминает мифы об Эриманфском вебре или Цербере, укрощаемых

¹⁷ *Рифтин Б.Л., Семанов В.И.* Монгольские переводы старинных китайских романов и повестей // Литературные связи Монголии. М.: ГРВЛ, 1981. С. 268–269.

¹⁸ *Ринчен Б.* Жанр *bengsen-ü üliġer* в монгольском фольклоре. Улаанбаатар, 1959 (SM. T. I. Fasc. 19). С. 10–15.

¹⁹ *Kara G.* Chants d'un barde mongol. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970 (ВОН. Т. XII). Р. 65–78.

Гераклом и приводимых Эврисфею, который после этого отпускает героя на свободу (Apollod. I: 5, 4; II: 5, 12; Polyæn. Stratag. I: 3, 2; Hygin. Fab. 30):

Один монгол устроил бунт против китайцев, его отправили в Китай, он там работал, пас скот. Каждый день он возвращал верблюдов, однажды недосчитались одного верблюда. Послали его искать. Он нашел тигра, который съел верблюда. Он кнутом-ташуром замкнул пасть тигра, пояс завязал на его шее и привел китайцу: «Я привел вам хозяина вашего верблюда, берите вместо верблюда тигра». Китаец испугался и велел отпустить тигра. «Нет, это же он съел вашего верблюда», — [сказал монгол] и привязал тигра. Они начали спорить: «Накажите тигра, тогда отпущу!» В конце концов китаец сказал: «Отпусти тигра и уходи сам». Так он вернулся на родину [Цэрэн-Ойдов, 31.07–01.08.2011].

БОГАТЫРСКАЯ ДЕВА

Один из ярких образов монгольской версии Гесериады — третья жена героя Аджу-мэргэн (Ачу мэргэн, Алу-мэргэн, Ана-мэргэн, бурят. Алма-мэргэн). С ней связано несколько эпизодов эпопеи, за пределами которых она почти не фигурирует.

1. Аджу-мэргэн встречает Гесера и выходит за него замуж.
2. Возвращаясь из страны двенадцатиголового мангаса, Гесер проезжает, не заходя, мимо ее юрты; она стреляет вслед ему из лука, сбив шишак со шлема, а затем убивает своего малолетнего сына, указавшего ей неверное направление пути героя.
3. Аджу-мэргэн пытается отбить наступление войска шарайгольских ханов, посягающих на Рогмо-гоа.
4. По просьбе богатырей (или самого Хормусты) хитростью и волшебством вызволяет Гесера, превращенного в осла, из плена мангаса.
5. В облике сестры Гумбу-хана перед генеральным наступлением на него Аджу-мэргэн вместе с Гесером, обернувшимся мальчиком Хухэдэй-цэцэном, проникает в ставку демона.

6. Во главе шестерых ханш, Лайджаба и Цотона она выступает в разведывательный поход на Начин-хана, знакомится с его дочерью Найхулай, принимает ее облик и хитростью уничтожает священное дерево врага.

Отметим, что первые два эпизода не включены в общую сюжетную последовательность Гесериады и имеют вид изолированных приключений, не связанных с окружающим повествованием.

Первый эпизод в пекинском ксилографе содержится лишь в виде краткого изложения — когда Гесер рассказывает Рогмо-гоа о своих детских и юношеских подвигах. Примерно половина его монолога конспективно повторяет предшествующее повествование, а затем начинается новый, ранее не упоминавшийся сюжет. Он открывается перечислением трех побед Гесера над демонами болезни, с которого начинается сокращенная редакция эпоса, базирующаяся на каком-то более полном варианте. Его реальность подтверждается «заинской» версией (СГ. Р. 110–120), в которой история встречи Гесера с Аджу-мэргэн, составляющая содержание отдельной главы (VI), богаче оснащенной подробностями и персонажами (отец героини — государь белых лусов, брат героя — Дзаса Шикир, двенадцатиголовый черный шимнус, в которого превращается Гесер, чтобы испытать Ачу-мэргэн, и др.), представляет собой не «прямую речь» героя, а «авторское повествование», хотя встречаются и текстуальные совпадения с ксилографом.

Черты Аджу-мэргэн чрезвычайно рельефны. Она вводится в повествование как переодетая в мужское платье дева-богатырша (Mot. K1837)²⁰ и удалая охотница²¹; воительницей и непревзойденным стрелком

²⁰ Отдаленную параллель к этому образу богатырши можно усмотреть в фигуре героической девы Хонгор-дзула, надевшей мужское платье и идущей на войну вместо своего престарелого отца, — согласно восточномонгольским преданиям, народной драме и историко-эпической повести Инджинаша «Синяя книга» (гл. 7, 11, 32); см. с. 516 этой книги.

²¹ Ср.: «Женщины, во время зэгэтэ-аба, наравне с мужчинами, принимали участие в облавах на зверей и в различных

из лука она остается на протяжении всей эпопеи, во второй половине которой (начиная с истории о превращении Гесера в осла) она, кроме того, проявляется как колдунья и оборотень. Мотивы знакомства-соствязания, опознания пола богатырши (выпрастывание волос из-под шлема) и ее укрощения-борьбы, в которой герой сначала терпит поражение, в общем соответствуют известной в мировом эпосе сюжетной схеме (ср. Сохраб и Гурдафарид в «Шах-наме», Дунай и Настасья в русской былине и т.д.)²², хотя ее конкретные истоки здесь не ясны, во всяком случае, в фольклоре монгольских народов за пределами устного эпоса о Гесере она не распространена. Героиня надолго сохраняет свою «богатырскую строптивость» и некоторую враждебность по отношению к Гесеру (в гл. I и V покушается на его жизнь, в гл. VI сначала отказывается идти ему на выручку), что, в свою очередь, согласуется с ее несомненным демонизмом. В устных версиях, бурятской²³ и кукунорско-ойратской²⁴, Гесер, в соответствии с эпическими фабульными шаблонами, сначала принимает незнакомку за мужчину — из-за ее богатырского вида, а обнаруживает истину во время протекающего с переменным успехом поединка, но опознает ее не по

военных действиях. По-видимому, они иногда даже соперничали с мужчинами, а нередко и превосходили их в стрельбе из лука, в верховой езде, в умении владеть мечом, копьем и пр., что можно предполагать на основании некоторых преданий» (Хангалов М.Н. Юридические обычаи у бурят // Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1960. Т. I. С. 183).

²² АaTh 519; СУС —650F*; Mot. K1837, K1837.4, H331.6.1, H332.1.1, H332.1.4, H345; ср.: Березк. F45, F9G.

²³ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 44–113 (зап. М.Н. Хангалова от Н. Хангалова и П. Тушемилова); Бурчина Д.А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск: Наука, 1990. С. 88–89.

²⁴ С этой версией (в записи от кукунорских олётов) я имел возможность ознакомиться во время научной командировки в Пекин и Хух-Хото (1990) благодаря любезности моих китайских коллег. К сожалению, точные архивные или библиографические данные у меня не сохранились.

выпроставшимся из-под шлема волосам, а по обнажившимся грудям (Mot. H331.6.1.1), которые у противницы оказываются закинута за спину (характерная черта фольклорной ведьмы!).

По своему происхождению Аджу-мэргэн является существом потустороннего мира — дочерью государя белых лусов, т.е. драконов или хтонических духов-хозяев. Характеристика героини как дочери царя драконов заставляет вспомнить исходную форму имени «главной жены» Гесера — Бругмо, что по-тибетски значит «дракониха»²⁵; это, может быть, проясняет и некоторые аспекты происхождения образа Аджу-мэргэн.

Брак с ней сохраняет реликтовые черты матрилокального брака с демонической женщиной (AaTh 707C*), к числу которых относится убийство ею ребенка после того, как сам герой оказывается недоступен:

Только стал Гесер подъезжать к урочищу Нулум-тала, как у самой дороги стоит белая юрта-дворец. В полном вооружении Гесер останавливается у ее дверей. Выходит маленький мальчик:

«Чья это юрта, мой милый?» — спрашивает Гесер. «Это, — отвечает мальчик, — это юрта Аджу-Мэргэн, супруги государя десяти стран света Гесер-хана». — «Дома твоя мать?» — «Матушка моя состязается с Гедергу-хара'ем. То побеждает Гедергу-хара, то побеждает матушка». — «Ты, милый, передай ей, что я хотел было остановиться на некоторое время у нее, но недосуг мне: надо преследовать своего кровного врага; передай ей также, что я поехал на запад». И с этими словами он помчался галопом на восток.

В это время появляется Аджу-Мэргэн с луком и стрелой наготове. «Милый, — спрашивает она мальчика, — в какую сторону поехал тот человек?» — «Он поехал на запад!» — отвечает мальчик. Посмотрела она на запад — ничего не видно; посмотрела на восток: за тринадцатую холмами виднеется удаляющийся шишак

²⁵ *Damdinsüren C. Einige Bemerkungen zur Erforschung der Geseriade // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII). S. 228–229.*

шлема, называемого дагорисхой. Тогда ударом стрелы Аджу-Мэргэн сбивает шишак с его шлема. «Эта окаянная, — говорит Гесер, на скаку поднимая свой шишак, — эта окаянная имеет основание гневаться!»

«Что же это? — говорит Аджу-Мэргэн. — Видно, если отец зловредный, то зловредны у него и дети уже с малых лет!» И она пристрелила мальчика²⁶.

Более архаическую редакцию данного эпизода (AaTh 485A) сохранил устный унгинский «Абай Гэсэр»²⁷:

Едет и едет Абай Гэсэр хан,

отправляется

и по своей долине Хатан

спускается.

Когда доехал до дому,

его ребенок играл.

«Чем мама твоя занята?» — спросил он у дочки.

«Выпуклое берет и вытягивает,

вогнутое берет и сгибает».

«И кто кого одолевает?»

«Иногда мать побеждает,

иногда выпуклое побеждает».

«Скажи, что я поднялся

на северную гору», — сказал он

и, у дочки глаза повернув²⁸, ускакал на южную гору.

Алма Мэргэн хатан,

²⁶ Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступ. ст., коммент. С.А. Козина (Труды Института антропологии, этнографии и археологии АН СССР. Т. VIII. Фольклорная серия, 3). М.; Л., 1935/1936. С. 178–179.

²⁷ Абай Гэсэр / Вступ. ст., подгот. текста, пер. и коммент. А.И. Уланова. Улан-Удэ: БК НИИ СО АН СССР, 1960. С. 134–135.

²⁸ По-видимому, это магическое «поворачивание глаз» дочки как-то соотносится с именем Гедергу-хара (*gedergü qara*) — чудесного противника Аджу-мэргэн в соответствующем эпизоде монгольской книжной версии (AĵEGQ, I, p. 242), которое, вероятно, можно понять как 'назад-смотрение', 'обернутость взгляда назад'.

на лук тетиву натянув, вышла:
«Куда твой отец ушел?» — спросила.
«На северную гору поднялся».
Алма Мэргэн хатан
села на неоседланного
огненно-рыжего коня
и поскакала на северную гору.
За северной горой
Абай Гэсэра не оказалось.
И когда повернула [коня],
посмотрела на южную гору,
то за южной горой
кисточка шапки мелькнула.
Вослед пустила стрелу
и кисточку шапки
Абай Гэсэр хана срезала.
Алма Мэргэн хатан сказала:
«Раз в Гэсэра величиной с гору стрелой не попала,
пусть женщина после этого
век лук и стрелы не держит!»
Разломала она лук и стрелы,
бросила и домой вернулась.
У дома маленького ребенка своего
с головы [до ног] разорвала
и бросила, сказав:
«Половина твоя отцовская,
другая половина моя».
И дочка ее сказала:
«Отцу, Абай Гэсэру, одну помощь я окажу,
а матери, Алма Мэргэн,
не окажу помощи никакой!»
И ввысь вознеслась.

Это, как показывает сравнительный материал²⁹, есть остаток эпизода бегства героя из плена дикой (лесной) женщины или ведьмы (обычно на острове), от брака с которой был рожден ребенок, чаще всего — сын. Преследовательница разрывает его пополам и половину

²⁹ Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М.: Типо-литогр. Т-ва И.Н. Кушнерев, 1899. С. 692–700.

бросает вслед герою; труп попадает на плот, и он начинает тонуть, но герой сталкивает труп и спасается (AaTh 485)³⁰. Данный сюжет хорошо известен монгольскими традициям. Нам случалось записывать халхаские, бурятские, баргутские варианты предания о похищении человека женщиной-алмасом, которая держит пленника в пещере, закрывая вход огромным валуном, и начинает выпускать его после рождения их общего ребенка. Он бежит от нее, переправляясь через реку, а алмас, не умея плавать и боясь воды, разрывает ребенка на две части, одну из которых иногда кидает ему вслед (см. *Приложение 3: III*). Еще более архаическая редакция мотива супруги делят ребенка представлена в австронезийской мифологии: супруги, один или одна из которых связан с небом, а другой (~ другая) — с землей, делят пополам своего ребенка³¹.

Как уже говорилось, эпизод покушения Аджу-мэргэн на Гесера и убийства ею своего ребенка стоит в главе V совершенно изолированно, вне непосредственных

³⁰ Левинтон Г.А. К проблеме эпического подтекста // Фольклор и этнографическая действительность / Отв. ред. А.К. Байбурун. СПб.: Наука, 1992. С. 165; *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. С. 125–126; см. варианты: севернорусский (Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / Сост. М.Н. Власовой. СПб.: Пушкинский Дом, 2015. С. 132, 208–209), украинский (*Белова О.В.* Представления о монстрах-полулюдях в народной традиции славян // Миф в культуре: человек — не-человек / Ред. Л.А. Софронова, Л.Н. Титова. М.: Индрик, 2000. С. 49), грузинский (*Вирсаладзе Е.Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М.: ГРВЛ, 1976. С. 286–287). Ср. также мотив детоубийства Медеи, покинутой Ясоном (по Еврипиду и Сенеке), а до того — убийство ею малолетнего брата, расчлененное тело которого она бросает в воду, чтобы задержать корабль отца, настигающего Арго (*Еврипид.* Медея: 1316–1322; *Сенека.* Медея: 131–132, 1024; *Цицерон.* О природе богов. Кн. III, 67).

³¹ *Березкин Ю.Е.* Четыре фольклорных мотива из трех эпох в истории Филиппин и Индонезии // *Pilipinas muna!* Филиппины прежде всего: К 80-летию Геннадия Евгеньевича Рачкова / Отв. ред. и сост. М.В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 136–172 (Маклаевский сборник. Вып. 4). С. 148–155.

композиционно-логических связей с окружающим повествовательным контекстом. Поскольку же его исходным смыслом является бегство героя от демонической женщины, этим эпизодом, возможно, сначала и завершалась история третьего брака Гесера: он уезжал на родину, покинув разгневанную жену, не сумевшую удержать или погубить его. Данное предположение подтверждается обидой Аджу-мэргэн на героя, нежеланием выручать его из беды (гл. V) и крайней удаленностью ее жилища (посланный к ней «за месяц проходит девятимесячный путь»), а также — косвенно — одной неопубликованной бурятской версией, в которой выстрел вслед Гесеру (стреляет, правда, не жена, а ее отец) происходит именно при отъезде героя из ставки тестя на родину³².

Имя рассматриваемого персонажа неустойчиво. В ксилографе (и в близких к нему вариантах) она зовется Аджу-мэргэн (Ачу-мэргэн), в «дополнительных» главах — Алу-мэргэн, в устной унгинской версии — Алма-мэргэн. Прозрачных семантических расшифровок эти формы не имеют, однако соблазнительно сблизить Алу с *алма* и далее с *аламжи* в имени эпического героя Аламжи-мэргэна, под видом которого выступает его сестра — переодетая в мужское платье героическая дева, чья роль в воскрешении погибшего брата до известной степени аналогична роли Алу-мэргэн в вызволении из беды Гесера, превращенного в осла. В свете сказанного выше можно даже предположить генезис формы *аджу* из монгорского *аджи* / *аджа* ‘старшая сестра’ (ср. *аджиа* ‘старший брат’, *аджиу* ‘дядя по отцу’³³).

С другой стороны, не исключено, что в имени Алма-мэргэн отразилась семантика названия *алмас*, которое может осмысливаться как ‘половиннотелая’ (*алман* ‘полу-’); соответственно, ведьма алмас оказывается одногрудой; ср. представление об одногрудости греческих амазонок (одна грудь девочкам выжигалась для лучшего владения луком), откуда якобы и

³² Кузьмина Е.Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск: Наука, 1980. С. 62–63.

³³ Тодаева Б.Х. Монгорский язык. М.: ГРВЛ, 1973. С. 313.

происходит их название⁵⁴. Напомню, что слово *мэргэн* в имени героини надо понимать не только как 'мудрая [дева]', но и как 'лучница, [дева-]стрелок'. Не исключено, что обе стороны образа — амазонка-охотница и хтоническая ведьма-оборотень — указывают на его изначальную двукомпонентность. Во всяком случае, можно с большой степенью уверенности утверждать, что в амплу колдуньи и оборотня она существовала в монгольской версии эпоса еще до сложения сюжета о превращении Гесера в осла, где ей отведено одно из центральных мест.

Обратим, наконец, внимание на таких персонажей бурятской мифологии, как Алма Саган-тэнгэри, возможно, как-то связанный с луной (ср. *алман сар* 'лунный серп'), тем более что назван он в паре с «золотым солнечным сиянием» (*Алтан наран туяа*)⁵⁵; одна из почитаемых западных шаманских онгонов Алмахан⁵⁶, а также Алма-гохон-абаха, дочь западного Арак Саган-тэнгэри (согласно одной из версий бурятского «Абай Гэсэра», похищение ее души тремя восточными тэнгэри явилось причиной небесной «титаномахии» и завязкой всего сюжета⁵⁷).

ПРЕВРАЩЕНИЕ В ОСЛА

Рассказ о превращении Гесера в осла (Mot D.132, D.661) интересен для истории монгольской Гесериады тем, что именно он сохранился в самом, по-видимому,

⁵⁴ Тахо-Годи А.А. Амазонки // Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I–II. М.: Сов. энциклопедия, 1987–1988. Т. I. С. 63.

⁵⁵ Балдаев С.П. Родословные предания и легенды. Забайкальские буряты / Отв. ред. и сост. Т.Е. Санжиева. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2010. С. 22.

⁵⁶ Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1960. Т. I. С. 451, 470.

⁵⁷ Хангалов М.Н. Отрывок из повести об Абай-Гэсэр-богдо-хане // Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1960. Т. III. С. 149.

раннем списке среди изводов эпопеи³⁸, а это проливает свет на время возникновения и других связанных с ним частей.

Сопоставление двух редакций данного сюжета — «краткой» (гл. VI ксилографа) и «пространной» (глава о демоне Лубсага) — также демонстрирует зависимость сокращенного варианта от развернутого, имеющего несколько иной конец (Гесер убивает мангаса на поле боя, а не уничтожает его хитростью, как в первом случае) и более мотивированное начало (околдование героя задумано в качестве мести старшей сестрой Лубсаги)³⁹.

Исходным для сложения рассматриваемого сюжета был, по-видимому, эпизод из главы V ксилографа (встреча Гесера с ведьмой-оборотнем, теткой побежденного чудовища, попытавшейся превратить героя в осла)⁴⁰, причем там есть некоторое нарушение фабульной логики: встреча с теткой мангаса происходит уже после того, как раньше (в конце гл. IV) было сказано о полном искоренении членов семьи чудовища; подобная нелогичность предположительно объясняется поздними интерполяциями⁴¹. По мнению Л. Лигети, происхождение этого эпизода восходит к одной танской новелле X в.; его сходство с китайским сказочным сюжетом может быть подкреплено лексикологическими сопоставлениями⁴².

Однако гораздо более убедительной является тибетская параллель из комментариев к дидактическому трактату «Капля, питающая людей» (Табл. X):

³⁸ *Kara G. Une version ancienne du récit sur Geser change en âne // Mongolian Studies / Ed. by L. Ligeti. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970 (BOH. T. XIV).*

³⁹ *Heissig W. Geser Khan als Eselmensch // Fabula. Bd. XXI. Heft 1/2 (1980). S. 88–93.*

⁴⁰ *Ibid. S. 88–93.*

⁴¹ *Ligeti L. Un épisode d'origine chinoise du "Geser-qan" // AOH. T. I. Fasc. 2–3 (1951). P. 343–346.*

⁴² *Ibid. P. 346–351.*

Таблица X

<p>Едут они верхами, как вдруг на самой дороге стоит белая юрта-дворец, а возле нее удивительной красоты женщина.</p>	<p>[Когда-то] давным-давно к одной женщине по делу пришел друг ее мужа.</p>
<p>Выходя навстречу, эта женщина говорит: <i>«Пожалуй, грозный Богдо-Мерген-хан, государь десяти стран света, пожалуй отведай для дальнейшего пути чаю и супу-шюлю!»</i> <i>«Тумен-джиргаланг! — говорит Гесер. — Ты поезжай прямо, а я остановлюсь!»</i> И он останавливается. Пока Гесер сидел осматриваясь,</p>	<p><i>Она пригласила его в дом, чтобы накормить.</i></p>
<p><i>женщина запрягла в плуг рогатых навозных жуков, вспахала пашню и, вырастив овес и пшеницу, стала засыпать в котел и поджаривать.</i></p>	<p><i>Она полила очаг водой, посеяла [там] семена, вспахала, прополола, собрала всходы, намолотила, сразу же намолотила, сделала лепешку и дала этому человеку.</i> Он съел, и тогда женщина, ударив его палкой, сказала: <i>«Цаг!»</i> Человек превратился в осла, и женщина [стала использовать его как] вьючное животное. После этого она захотела сделать еще одного человека ослом.</p>
<p>И вот вышли у нее два печеня: одно с печатью, а другое без печати. Положив в чашку печатное печенье, она поставила его перед Гесером, а себе поставила печенье без печати и вышла.</p>	<p>Она сделала все, как прежде. <i>Отложила в сторону одну лепешку, а себе сделала другую. После того, как она вышла, чтобы помыть руки,</i></p>
<p>Тогда три Гесеровы победоносные сестрицы, обернувшись одною птицей-кукушкой, садятся на дымник и говорят ему: <i>«Понимаешь ли ты, наш соплячок, в чем дело? Эта злодейка ведь не дает тебе, родимому, годной еды, а дает пищу с подмешанным ядом! Ведь эта негодница — родная тетка двенадцатиглавого Мангуса!»</i></p>	<p>этот человек подумал: <i>«А не дагиня ли она? Боюсь, эта женщина причинит мне вред»,</i></p>

Тогда Гесер-хан <i>подвинул женщине свое печатное печенье, а печенье без печати поставил перед собой.</i>	– и поменял лепешки местами.
Входит женщина и, видя, что Гесер не ест, хватает свою трехалданную дубину, подходит к нему и говорит: «Сок-сок! Чего же ты сидишь, Гесер-хан? Кушай!»	Женщина вернулась и
Он взял печенье без печати , стал его пробовать и говорит: «Ешь и ты свое!» Женщина, не заметив, что у нее печенье с печатью, взяла и съела.	отдала свою лепешку ему, а предназначенную ему съела сама.
«Сок-сок!» — произносит она и хватается за свою трехалданную дубину, которую со словами «Гуру-сок!» трижды ударяет Гесера по голове.	Затем она схватила палку и, сказав: «Цаг!», ударила его.
Тогда и Гесер, произнеся «Гуру-сок!», потянул ее за голову, и женщина вдруг превратилась в ослицу.	Он тоже схватил палку и сказал: «Не на меня “цаг!”, а на тебя “цаг!”». Женщина сама превратилась в осла,
Поволок он тогда ослицу и, в присутствии Тумен-джиргаланг, стал сжигать ее на огромном костре: превратится та в женщину — вопит; обернется опять в ослицу — ревет. Опалив ее до потери сознания, он без остатка сжег ее на костре. Так искоренил он Мангусово племя, ибо пересилили Гесеровы гении-хранители ⁴³ .	и человек увел ее. По дороге им встретился ее муж. Женщина узнала мужа и потянулась к нему, закричав: «Хунг, хунг!» Он понял, что это его жена, отвел осла домой и расколдовал его («О волшебстве дагини» ⁴⁴).

⁴³ Arban jüg-ün eĵen Geser qaĵan-u toĵuĵi orosiba. [I]. P. 236–237; Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане, искорени-теле десяти зол в десяти странах света / Пер., вступ. ст., коммент. С.А. Козина (Труды Института антропологии, этнографии и археологии АН СССР. Т. VIII. Фольклорная серия, 3). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935/1936. С. 175.

⁴⁴ Дамдинсурэн Ц., Цендина А. Тибетский сборник рассказов из «Панчатантры». Улан-Батор, 1983 (CSM. Т. XX. Fasc. 3), № 23; Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. М.: ГРВЛ, 1989. С. 70. Другая сюжетная версия: ж е н а п р е в р а щ а е т м у ж а в с о б а к у (АаTh 449).

Само описание пути Гесера из ставки двенадцатиголового мангаса домой (середина гл. V) заполнено тремя приключениями, выпадающими из основной сюжетной линии и не связанными между собой. Первое из них — упомянутая встреча с колдуньей, второе — угон табуна совместно с неким Сэгэлтэем⁴⁵, третье — эпизод с Аджу-мэргэн, о котором речь шла выше. Все они «не на своем месте»; применительно к последнему случаю этот вопрос уже был обсужден; локализация в повествовании инцидента с угоном табуна не представляет интереса в силу своей тривиальности; что же касается рассказа о встрече с ведьмой, то он является принципиально важным для понимания процесса сюжетопрождения в монгольской версии.

Данный тип «путевого вредителя» — ведьма, обернувшаяся красавицей и пытающаяся отравить путника, — сам по себе весьма характерен для устных монгольских эпических традиций, причем часто встреча происходит не при возвращении богатыря домой, а по пути к логову врага. Однако по логике развития эпического сюжета в первом случае у вредителя гораздо меньше шансов добиться успеха, чем во втором: именно здесь богатырь может оказаться околдованным или убитым, а жена его — похищенной (Mot 8.6.5)⁴⁶. Возможно, рассматриваемый эпизод встречи с ведьмой сначала и был одним из «путевых приключений» Гесера, случившимся по дороге к двенадцатиголовому мангасу, а не на его обратном пути.

Тема превращения в осла⁴⁷, реализованная в сюжете, заимствованном из китайской или тибетской новеллистики, вероятно, возникла здесь не случайно. На эту

⁴⁵ *Сэгэлтэй* — ‘самодовольный’; ‘имеющий соломенную подстилку для скота’.

⁴⁶ *Heissig W.* Die mongolischen Heldenepen — Struktur und Motive. Opladen, 1979 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge, G 237). S. 10; *Неклюдов С.Ю.* Темы и вариации. М.: Индрик, 2016. С. 205–232.

⁴⁷ О ней см.: *Heissig W.* Geser Khan als Eselmensch. S. 31; *Scobie A.* Eselmensch // *Enzyklopaedie des Märchens.* Bd. IV. Lieferung 4/5. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1984. S. 445–452; *Левинская О.Л.* Античная Asinaria: история одного сюжета. М.: РГГУ, 2008.

мысль наталкивают слова Чжарсэй-чжаву, одного из линских богатырей, когда он говорит, что для возвращения былого величия Лина надо «царю Дырю надеть на рот ослиный намордник» (устная амдоская версия)⁴⁸. Выражение имеет, очевидно, лишь метафорический смысл: подавить, сделать покорной рабочей скотиной — ср. формулу в халхаской былине (мольба побежденного чудовища-мангата): «Буду путами для свирепого коня, буду недоуздом для смиренного коня!»⁴⁹. Однако несомненно существует и возможность сюжетной реализации подобной метафоры; так, в якутском олонхо демон-абааһы, побежденный сыном героя, аналогичным образом вымолив у богатыря жизнь, действительно превращается в рабочую скотину — в быка. Кстати, несколько раньше этот самый демон, приняв облик красавицы, предлагающей усталому путнику еду и питье, заманивает героя в ловушку и похищает его жену⁵⁰, т.е. речь идет о том же самом сюжетном типе.

Тематическое соседство обеих форм чудесного превращения, негативной и позитивной, т.е. превращение в осла героя и превращение в осла самого вредителя, представляется самоочевидным и, в свою очередь, связано с оборотническими способностями колдуна⁵¹: ведьма в облике красавицы пытается превратить Гесера в осла, но превращена в ослицу сама; лама, превращающий в осла Гесера и уводящий его жену, сам оказывается мангасом-оборотнем; характерно, что оборотнем является и демон-абааһы из упомянутого эпизода якутского олонхо. Учитывая сделанные выше сопоставления, можно с большой уверенностью утверждать, что

⁴⁸ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 4.

⁴⁹ Амстердамская Л.А. Восточно-халхаские народные сказки. Текст и перевод. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 18, 47.

⁵⁰ Якутский фольклор / Тексты и переводы А.А. Попова. М., 1936. С. 90–91, 82–83.

⁵¹ Неклюдов С.Ю. Оборотничество: «природа вещей», объем понятия, региональные версии // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 5 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: Индрик, 2016. С. 16–17.

рассмотренные мотивы («надевание ослиного намордника» на демона; превращение в ослицу тетки демона, пытавшейся превратить в осла героя; превращение героя в осла самим демоном) составляют единый семантический ряд, причем не только мыслимый теоретически, но и абсолютно реальный в рассматриваемом историко-литературном процессе.

Схематически сюжет околдования и спасения Гесера согласно монгольской книжной традиции представлен в табл. XI.

Таблица XI

Эпизод из главы V	Ведьма-оборотень пытается превратить героя в осла		Колдовство разоблачается чудесными сестрами героя	Ведьма-оборотень сожжена героем
Сказание о демоне Лубсаге	Ведьма придумывает способ превратить героя в осла: превращает мангаса в ламу	Мангас-лама превращает Гесера в осла	Героя спасает чудесная жена	
Глава VI		Мангас-лама превращает Гесера в осла	Героя спасает и расколдовывает чудесная жена	Демон-оборотень сожжен героем

Совершенно очевидно, что эпизод из гл. V при всем своем лаконизме содержит в себе «рамку» для сюжета околдования в обеих его редакциях — «пространной» («сказание о Лубсаге») и «краткой» (гл. VI); некоторое сходство есть даже между ролью чудесных сестер героя, разоблачающих обман, и чудесной жены-спасительницы. Однако наибольшее совпадение наблюдается в начале и в конце сюжета, причем начало соответствует «пространной» (и старейшей) фабульной версии, а конец — зависимой от нее «краткой» редакции.

Обратим, кстати, внимание на весьма значительное и едва ли случайное совпадение самих описаний

сожжения ведьмы, превращенной в ослицу, в гл. V («став женщиной, вопит; став ослицей, воет; [Гесер] мангасово племя искоренил») и ламы-мангаса, превратившего героя в осла, в гл. VI («став человеком, вопит; став волком, воет; [Гесер] дьявольское племя искоренил»⁵²).

Существенно, что демон, если учесть генезис его образа, во всех рассмотренных выше случаях «один и тот же». Так, двенадцатоголовый мангас, тетка которого пыталась околдовать Гесера, в главе V ксилографа и девятирогий Дырь устной амдоской версии — это «один и тот же» Северный демон, борьба с которым предшествует шарайгольской (хорской) войне; *дырь*, *дурь*, *рдурь* = тиб. *dud*, *bDud*, что значит просто «демон», т.е. понятие, эквивалентное монгольскому *мангас* / *tangγus*, причем, как мы помним, эта эквивалентность устанавливается в самих межнациональных связях устных традиций, когда олётская сказительница употребляет слово *мус*⁵³ вместо амдоского *дырь*⁵⁴. Не следует, впрочем, забывать и о мифологическом значении Севера, о северной локализации демонического мира, как и о северном направлении многих походов Гесера (см. в восточномонгольской устной традиции: гонясь за ведьмой, Гесер достигает южной стороны перевала, т.е. едет на север; когда он возвращается домой, преследовательница видит его в южной стороне степи, т.е. направляется он на юг; разыскивая мангаса, псы Гесера бегут на север, и т.д.⁵⁵).

В тибетских редакциях демон обычно носит имя Лубцан (*kLu-bcan*); в форме Лубсага (Лобсага) то же самое имя обнаруживается и у мангаса, превратившего Гесера в осла, — согласно «пространной» редакции данного сюжета, где, кстати, чудовище сохраняет свое амплуа хозяина далекого северного края, лишь временно превращенного старшей сестрой-колдуньей в великого ламу. В «краткой» редакции (гл. VI ксилографа) при

⁵² Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toγuji orosiba [I]. P. 237, 305.

⁵³ Ойратский коррелят названия *мангас*.

⁵⁴ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 114.

⁵⁵ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982. С. 85, 137, 115, 167, 187, 203.

сложении более «экономных» повествовательных форм демон утрачивает и имя, и мифологическое амплуа владыки Севера, оставаясь только ламой-оборотнем. Одновременно, уже в порядке «семантической компрессии», уменьшается роль ведьмы — авторство колдовской интриги полностью передается самому демону, она же остается нужна в сюжете главным образом потому, что именно ее облик принимает Алу-мэргэн, приехавшая спасать Гесера. Сюжетная симметрия образов ведьмы, превратившейся в красавицу, чтобы околдовать героя, и Алу-мэргэн, превратившейся в эту самую ведьму, чтобы его вызволить и расколдовать, весьма показательна.

ПОХИЩЕНИЕ И ВОЗВРАЩЕНИЕ ЖЕНЫ

Остановимся подробнее на теме похищения и возвращения жены героя, одной из центральных тем героического эпоса, особенно архаического.

Мотив похищения жены Гесера в главе IV ксилографа акцентирован слабо: как уже говорилось, женщина, вероятно, и изначально была женой Северного демона, лишь впоследствии переходящей на сторону героя, — такая интерпретация сюжета сохранена в «Лин-Гесере»⁵⁶. В устных амдоских версиях данная ситуация определяется непоследовательно: соответствующий персонаж представлен то как жена Гесера, «взятая им у Дыря», то как жена Дыря, «которую он похитил у Гесера»⁵⁷, — мотив похищения уже входит в «эпическое знание», но, как ни странно, с известным безразличием к направленности самой этой акции. Двойственность чувствуется в «заинской» версии, где Аралго-гоа в перебранке между ней и героем, решившим возвращаться на родину из страны мангаса, называет его «пришельцем из Тибета», а сама собирается «оставаться на своей земле» (СГ. Р. 321–322). Следы предшествующей

⁵⁶ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 92.

⁵⁷ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 19, 23, 39, 42.

фабульной разработки можно усмотреть и в словах побежденного демона-мангаса: «Ведь я не похищал твоей жены!» Кстати, говорит он правду — согласно монгольской книжной версии, Тумэн Джиргалан сама уходит к нему (тоже остаток амбивалентной разработки образа), хотя и вынужденно: чтобы спасти Гесера и весь народ от порчи, которая, как выяснилось, исходит от этого самого мангаса. (Впрочем, и здесь инициатором вредительства является опять-таки не он, а Цотон, злокозненный дядюшка Гесера, домогательства которого Тумэн Джиргалан отвергла. В отместку он колдовским способом насылает порчу на мангаса, а тот, выяснив, в чем дело, «переадресовывает» ее обратно, в царство Гесера.) В сущности, двойственность ощутима и в сохраненном большинством версий эпизоде опаивания Гесера «забвенным зельем» и его жизни в ставке побежденного мангаса⁵⁸, где женщина — в свете более широких фольклорно-мифологических параллелей — имеет вид не бывшей пленницы, а хозяйки демонического мира, своего рода Цирцеи, с помощью колдовских чар удерживающей героя в любовном плену⁵⁹.

Можно предположить, что здесь слились воедино два образа: девушки, которую Дзуру-Гесер хитростью и шантажом вынудил выйти за себя замуж, подсунув ей, спящей, под подол мертвого жеребенка, якобы ею рожденного (гл. I ксилографа), и жительницы Северного края тибетских версий. Это подтверждается наличием у героини в монгольской версии двух имен — Аралго-гоа и Тумэн Джиргалан, — из которых второе представляет собой кальку с тибетского Мэза Бумджид, а первое, вероятно, монгольское по происхождению, не имеет ясной этимологии (возможно, от *аралжи* ‘менять, переменить, изменить’⁶⁰).

⁵⁸ Heissig W. Geser-Studien. Untersuchungen zu dem Erzählstoffen in der “neuen” Kapiteln des mongolischen Geser-Zyklus. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1983. S. 273–298.

⁵⁹ Об этом типе персонажа см.: Неклюдов С.Ю. Темы и вариации. М.: Индрик, 2016. С. 246–254, 260–261.

⁶⁰ Ligeti L. Un episode d’origine chinoise du «Geser-qan» // АОН. Т. I. Fasc. 2–3 (1951). P. 342.

Превращение жены демона в его пленницу, бывшую жену героя, соответствует универсальной трансформации мотива добывания объекта у первоначального хозяина, когда добывание начинает интерпретироваться как возвращение ранее похищенного⁶¹. Уход Аралго-гоа к мангасу, хотя и недобровольный, допускает в дальнейшем его двойное осмысление: как похищение женщины чудовищем и как ее измена. Обе сюжетные ситуации для Гесериады абсолютно реальны, но, естественно, альтернативны друг другу.

Сопоставление с устными традициями показывает, что мотив измены в данном сюжете может и не присутствовать. В унгинской версии Урмай-гохон (= монг. Рогмо-гоа) тоже является причиной околдования Гесера, но причиной невольной: она уговаривает его пойти на поклонение к ламе-оборотню не по злему умыслу, а под влиянием сна, навянного самим демоном — черным мангадхаем Лобсогоем (= Лубсага / Лубсан), после чего рассказывается о превращении героя в осла и насильственном уходе Урмай-гохон мангасом. План всех этих козней исходит от старшей сестры чудовища⁶².

Надо добавить, что использованный здесь мотив принятия посвящения государем под влиянием жены, ранее уже принявшей подобное посвящение, зафиксирован и в монгольской исторической литературе. Так, согласно легенде, изложенной в монгольском грамматическом сочинении XVIII века «Изъяснение сердечного покрова» (*jirüken-ü tolta-yin tayilburi*), император Хубилай, преодолевая недоверие, принимает посвящение от Пакба-ламы по наущению императрицы, уже обращенной этим ламой в буддизм⁶³. Сюжетные совпадения весьма значительны (Табл. XII):

⁶¹ Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Вост. лит., 2004. С. 68.

⁶² Абай Гэсэр / Вступ. ст., подгот. текста, пер. и коммент. А.И. Уланова. Улан-Удэ: БК НИИ СО АН СССР, 1960. С. 208–242.

⁶³ Козин С.А. Эпос монгольских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 25–27; Балданжапов П.Б. *Jirüken-ü tolta-yin tayilburi*. Монгольское грамматическое сочинение XVIII века. Монгольский текст и перевод. Введение и примечание. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1962. С. 66–67.

Таблица XII

«Изъяснение сердечного покрова»	Гесериада, гл. VI
<p>Приезд Пагба-ламы, мудреца и обладателя секрета «сакьяского обета».</p> <p>Императрица уговаривает Хубилая принять от него посвящение. Хубилай посылает императрицу сначала саму принять посвящение. Императрица принимает посвящение вместе с еще 24 людьми. Императрица убеждает Хубилая принять посвящение от Пагба-ламы.</p>	<p>Приезд мангаса под видом великого чудотворца Хутухта-ламы.</p> <p>Рогмо-гоа уговаривает Гесера поклониться ему. Гесер посылает Рогмо-гоа саму поклониться ламе. Рогмо-гоа идет кланяться в сопровождении всего улуса. Рогмо-гоа убеждает Гесера поклониться и принять посвящение от ламы.</p>

Устные традиции наталкивают также на мысль, что фигура ведьмы как активного персонажа появляется в этом повествовании очень рано, еще до приписывания ей попытки околдования Гесера. Ведьма, мать демона, есть в устной амдоской версии: она гадает ему и сообщает о появлении Гесера⁶⁴; ей соответствует мать демона-людоеда (*ududni amani*; *udud* = амдоск. *рдурь, дырь*) монгорской версии⁶⁵. Восточномонгольская (джарутская) версия⁶⁶ рассказывает о том, как ведьма Гилбан Шар, дочь двенадцатиголового мангаса-людоеда («дикий-саженный, ростом с гору» = двенадцатиголовый мангас гл. IV монгольского книжного сказания = девятирогий восемнадцатисажженный людоед Дырь устного амдоского варианта = демон Севера тибетских книжных редакций), похищает жену Гесера, когда тот отсутствует; далее, вплоть до ее освобождения, сюжет развивается достаточно близко к главе IV ксилографа⁶⁷, после чего следует сражение с ведьмой и ее уничтожение.

⁶⁴ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 25.

⁶⁵ Heissig W. Geser Khan als Eselmensch // Fabula. Bd. XXI. Heft 1/2 (1980). S. 31.

⁶⁶ Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982, № 1.

⁶⁷ Неклюдов С.Ю. Сказание о Гесере в восточномонгольской эпической традиции // Олон улсын монголч эрдэмтний III их

В эхирит-булагатской версии дочь пятидесятилетнего мангадхая, ведьма Эрэхэ Тайжа-басаган, приходит к жене Гесера, когда тот находится на охоте, подговаривает ее упросить мужа превратиться в лошадь, которую затем уводит к сыну — желтому пятидесятисемиголовому шестирогому мангадхаю Йобсоголдою⁶⁸ (= Лобсоголдой = Лобсогой унгинской версии = Лубсага монгольских книжных редакций = Лубсан тибетской Гесериады, т.е. тот же самый демон Севера). Этот мотив (ж е н щ и н а у г о в а р и в а е т м у ж а п р е в р а т и т ь с я в л о ш а д ь) имеет близкое соответствие в Панчатантре (жена царя Нанды после любовной ссоры вкладывает ему в рот уздечку, взбирается на спину, погоняет, а он бежит и ржет как лошадь⁶⁹) и в восходящих к ней монгольских комментариях к дидактическому трактату «Субхашита» (девушка, которую излечил и взял в жены царь Прадъета, однажды забралась ему на спину и попросила, чтобы он заржал, как конь⁷⁰). Гесера выручает его первая жена. После этого он побеждает чудовище и жестоко наказывает жену-изменницу, а также ведьму; данное раньше обещание героя «породниться» с ней⁷¹ становится понятным

хурал (Третий Международный конгресс монголоведов). II боть. Улаанбаатар: ШУАХ, 1977. С. 105–108.

⁶⁸ Абай Гэсер-хубун. Эпопея. (Эхирит-булагатский вариант) / Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хомонова. Ч. I. Улан-Удэ: БКНИИ СО АН СССР, 1961. С. 128–134.

⁶⁹ Панчатантра IV, 6.

⁷⁰ Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. С. 152. — Кстати, эта история, известная также как средневековый анекдот об Аристотеле (Филида, любовница Александра, в ответ на домогательства философа велела ему стать на четвереньки и, оседлав, прогнала по дорожкам сада), неоднократно воспроизводилась в разных формах; в русской традиции существует соответствующая лубочная картинка «Немка едет на старике», см.: Русские народные картинки / Собрал и описал Д. Ровинский. В двух томах. СПб.: Тропа Троянова, 2002 (репринт 1900). С. 61 (№ 106), 148; *Оболенская С.В.* Образ немца в русской культуре XVIII–XIX вв. // Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. 1991. М., 1991. С. 168–169.

⁷¹ Абай Гэсэр-хубун. С. 148–149, 117.

только из сопоставления с книжной версией, в которой Гесер иногда и действительно временно женится на сестре побежденного мангаса.

Сходство между собой обоих устных повествований (восточномонгольского и бурятского) несравнимо ближе, чем у их книжных сюжетных вариантов — глав IV и VI ксилографа; см., например, описания появлений ведьмы, собирающейся увести жену героя (в обоих случаях она прибывает тайком, перед жилищем скрывает своего скакуна, сама проявляет оборотнические способности и т.д.⁷²). Следует добавить, что и начало повествования о Лобсогое (т.е. о превращении героя в осла) в унгинской версии имеет определенные, очевидно, неслучайные соответствия с упомянутой джарутской былиной о Гилбан Шар (получение демоном сведений о жене Гесера посредством священной книги или сна и гадания; намерение овладеть ею, которым он делится со своей сестрой или дочерью; пассивная роль самой женщины — не изменницы, а жертвы). Аналогичными соответствиями, возможно, являются мотив насылаемого на Урмай-гохон (= Рогмо-гоа) сонного наваждения (повествование о Лобсогое в унгинской версии) и мотив мора, насылаемого мангасом на страну героя (гл. IV ксилографа), что в обоих случаях приводит к отчуждению от Гесера его жены. Напомню еще раз, что Лобсогой унгинской версии, двенадцатоголовый мангас версии джарутской и ксилографического издания — это в прототипическом плане один и тот же персонаж. Возможно, о какой-то связи джарутско-хорчинских и бурятских традиций говорят следующие параллели: имя ведьмы Ашата Шара («Благодетельная-Желтая») в эпосе «Осодор Мэргэн»⁷³ и эпитет *ачитан* («благодетельная») у Гилбан Шар («Сияюще-Желтая»)⁷⁴, имя мангадхая Шара Милагар в бурятском улигере⁷⁵ и

⁷² Абай Гэсэр-хубун. С. 134; Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 81–82, 133–134.

⁷³ Осодор Мэргэн. Улан-Удэ: Бурят-Монг. НИИ культуры, 1956 (Материалы по бурят-монгольскому фольклору. Вып. 2). С. 23 и сл.

⁷⁴ Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 229.

⁷⁵ Уланов А. К характеристике героического эпоса бурят. Улан-Удэ: Бурят-Монг. кн. изд-во, 1957. С. 71.

имя ведьмы Милтгар Шар в восточномонгольском эпосе «Богатырь Огромный-Каменный» (разновидность того же образа, что и Гилбан Шар)⁷⁶.

В некотором отношении названные устные версии, вероятно, сохранили большую близость к своему общему сюжетному прототипу, о характере которого, разумеется, трудно судить определенно. Скорее всего, в его фабуле присутствовали темы отторжения жены Гесера демоном при помощи ведьмы и расправы с ними обоими после ее возвращения (или сначала «временной женитьбы» Гесера на ведьме для более успешной борьбы с демоном, ее родственником?). Именно здесь, надо думать, повествование о борьбе с демоном Севера обогатилось перспективным эпизодом, посвященным попытке околдования Гесера ведьмой, и уже далее сюжет радикально изменил свое развитие.

Примечательны некоторые трансформации образа самого демона. В «полной» рукописной редакции Лубсагу превращает в ламу его сестра, в «краткой» редакции (гл. VI ксилографа) мангас сразу появляется как лама-оборотень. Однако согласно устной восточномонгольской традиции в осла превращал Гесера не мангас-оборотень, а особый демонический лама⁷⁷, образ которого обстоятельно разработан в хорчинской традиции⁷⁸. Вероятно, ему соответствуют лама демона Дыря в устной амдоской версии, называемый там Ламангурю⁷⁹, и тарничи-лама (лама-заклинатель), брат двенадцатиголового мангаса, в главе IV книжной Гесериады; в унгинской версии облик даянша-ламы (ламы-созерцателя) принимает сам мангас Лобсогой⁸⁰. Вероятнее всего, фигура

⁷⁶ Heissig W. Mongolische Epen VIII. Übersetzung von sechs ostmongolischen Epen. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (AF. Bd. LX). S. 188–189.

⁷⁷ Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л. Новые материалы по монгольскому фольклору // НАА. 1976, № 2. С. 138.

⁷⁸ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере, № 4.

⁷⁹ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 26.

⁸⁰ Абай Гэсэр. С. 213 и сл.

демонического ламы (модификация демонического шамана?), «магического специалиста» в стане мангаса, для данной ситуации является переходной, и лишь затем новация становится маской мангаса.

Кстати, не вполне ясно, почему место жены-изменницы занимает Урмай-гохон (т.е. Рогмо-гоа), а не Тумэн Жаргалан — более естественный партнер Гесера в повествовании о его борьбе с демоном Севера (Лубсаном / Лубсагой). Может быть, процесс фабульного новообразования как раз требовал «расподобления» центральных персонажей в соответствии с обычным приемом традиционного сюжетосложения: варьирование примерно тех же событий, но уже с другими героями, затем обособление каждого нового повествования и обретение ими самостоятельной жизни. Не исключено также, что дело в уже устоявшемся к тому времени эпическом амплуа Рогмо-гоа как жены-изменницы; ср. появление ее в этом качестве, хотя и немотивированное, в плену у шарайголов после проникновения в их ставку замаскированного Гесера (монгольская книжная версия); сходный мотив — в устной амдоской версии⁸¹. Это амплуа, в свою очередь, могло сложиться благодаря инерционной разработке эпической сюжетной ситуации: герой в неузнанном виде разыскивает жену (сестру, мать), ставшую любовницей врага — как вынужденно, так и добровольно; ср. «второй ход» халхаской былины «Ана Мэргэн-хан»⁸². Впрочем, установить последовательность этих фаз развития теперь невозможно. Добавлю, что устная традиция отражает крайнюю неустойчивость «распределения женских ролей» в данных сюжетах. Если унгинская версия здесь в общем совпадает с монгольской книжной традицией, то жаргутская былина называет похищенную жену героя Хас Шихэр (это имя «любимой жены» героя происходит от имени его «любимого брата» Дзаса Шикира; ср. переосмысленную монгольскую устную форму

⁸¹ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 37.

⁸² Ардын аман зохиолын эмхтгэл / Г. Багаева (сост.), Ч. Лхамсурэн (ред.). Улаанбаатар: УХУ, 1949. С. 17–21.

этого имени — Цас Чихир⁸³), а в эхирит-булагатской версии жена-изменница именуется Гагурай Ногон — ср. имя Гагруй, которое, согласно преданиям (тибетским?), изложенным Сумба-хамбо Еши-Балджором, носит мать героя⁸⁴.

Спасительницей Гесера в эхирит-булагатской версии является его первая жена Санхан-гохон — персонаж, не встречающийся в других версиях: превратившись в золотую пташку, она ослепляет мангадхая и его мать, уводит и исцеляет околдованного мужа⁸⁵; вспомним кукушку, в которую превращаются небесные сестры героя, чтобы предупредить его об опасности, в эпизоде из главы V, прототипическом по отношению к этому сюжету. Предыдущая редакция, видимо, представлена в унгинской версии, где жаворонком становится Алма-мэргэн: она летит на разведку в страну Лобсогоя, после чего принимает облик его сестры, вызволяет и с небесной помощью расколдовывает героя⁸⁶; аналогичным образом дело обстоит в повествовании о демоне Лубсаге монгольской книжной Гесериады.

Как уже говорилось выше, роль Аджу-мэргэн (Алу-мэргэн, Алма-мэргэн) в амплуа спасительницы героя позволяет сблизить ее с девой-богатыршей, выступавшей под именем своего брата Аламжи-мэргэна. И действительно, ситуация героиня в чужом облике едет к врагу, пленившему ее мужа, хитростью вынуждает передать ей его, увозит и расколдовывает (Гесериада) не только сходна с ситуацией героиня в чужом облике едет свататься, хитростью вынуждает выдать ей невесту-целительную, увозит ее и с ее помощью оживляет брата («Аламжи-мэргэн»), но и прямо может совпадать в одном сюжете (вспомним русскую былинку о Ставре Гоудиновиче).

⁸³ Дондов, 04.08.2008 (*Приложение 3: II, № 1*).

⁸⁴ Дамдинсүрэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. С. 193.

⁸⁵ Абай Гэсэр-хубун. С. 136–140.

⁸⁶ Абай Гэсэр. С. 228–235.

ЭПОС «ПРЕВЕНТИВНОГО УДАРА»

Сказание об Андулме — одно из самых популярных не только в книжном бытовании, но и в устных традициях (бурятских и ойратских, а также тюркских — алтайской, тувинской). В нем разрабатывается исключительно воинская тематика и полностью отсутствуют мотивы, связанные с эпическим матримониумом (добывание жены, ее похищение, ее измена). Соответственно, большое место здесь занимает описание богатырского похода и сражения с врагом, значительную роль играет и дружина Гесера, а также Дзаса Шикир, помогающий герою прикончить чудовище. Сказание довольно трафаретно по своему построению и характерно для богатырского эпоса поздней формации. В этом смысле сложение данного сюжета не представляет особой загадки, поскольку оно могло опираться на развитую и, вероятно, достаточно богатую монгольскую устную эпическую традицию. Фольклорный источник, несомненно, имеют многие образы и мотивы сказания, например Аргай (Иргай) и Ширкай — богатыри Андулмы (или богатырь Архай-Шаргай)⁸⁷; ср. Аргай и Ширгай (Архай и Шархай), силачи тестя героя, в эпосе «Хан-Харангуй»⁸⁸ или Иргай-Ширгай, соперник героя, в агинском сказании о молодце Булат-хурэ⁸⁹.

Используются некоторые фабульные построения самой Гесериады, прежде всего повествование о борьбе с демоном Севера — двенадцатиголовым мангасом. Об этом свидетельствует и сходство имени соответствующего персонажа в унгинской версии (Абарга-сэсэн) с прозвищем Андулмы (*aburyusun qaγan*) в монгольской

⁸⁷ Arban жүг-үн ејен Geser qaγan-u тоγүји оросйба. Көкеqота; Begeјing, 1955 [Т. I]. Р. 28; Козин С.А. Эпос монгольских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 211; Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 131.

⁸⁸ Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. М.; Л., 1937 (ТИВАН. Т. XXII). С. 55; Халх ардын тууль / Ред. П. Хорлоо. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны Академийн хэвлэл, 1967. С. 33.

⁸⁹ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб.: [Имп. РГО], 1883. С. 393.

книжной традиции, например в «жамцарановской» версии (ЖГ. Р. 67). Первое (*абарга сэсэн* ‘гигантский-мудрый’) выглядит как переосмысление второго (*aburyusun* [qayun]), которое надо понимать как «государь ракшасов» (*aburyus* ‘ракшас’⁹⁰); напомним, что именно так (государем рансагов, т.е. ракшасов) зовется тот же самый демон Севера в «заинской» версии (гл. IX–X; соответствуют гл. IV ксилографа). Примечательно, что Андулму в книжной традиции и Абарга-сэсэнa в унгинской версии убивают сходным образом — выстрелом в «жизненный центр», находящийся между глаз (Андулма-хан), в срединный белый глаз или в звездно-белый глаз на макушке (Абарга-сэсэн), а также то, что первым проявлением Гал Дулмэ (т.е. Андулмы) в унгинской версии, как и двенадцатиголового мангаса в главе IV ксилографа, оказываются распространяемые демоном болезни и мор.

Имя Андулма, в рукописных редакциях варьируемое незначительно (Анг-долмо, Анг-долма, Ангдолман, Андалма, Нанг-долма), в близкой форме воспроизводится в фольклоре монгольском (Андулум), ойрат-калмыцком (Андалма), алтайском (Андалма) и тувинском (Ланг-Долба), но радикально трансформируется в бурятских традициях (Гал Долмо, Гал Дулма, Гал Дулэн, Гал Дулмэ, Гал Дурмэ, Гал Нурман), причем переосмысливается: *гал дулэн* ‘пылающее пламя’, *гал нурман* ‘пылающий жар’ (в алтайском фольклоре, напротив, Андалма-муус — морское чудовище). Имя Андулма / Андалма может быть возведено к имени Ландармы (*Glan Darma* ‘бык Дарма’), тибетского государя (836–842), врага и гонителя буддизма⁹¹. Его, согласно распространенному преданию, убил монах-отшельник выстрелом в лоб из лука; можно сопоставить этот рассказ с упомянутым

⁹⁰ Ковалевский О. Монгольско-русско-французский словарь. Т. I–III. Казань: Унив. тип., 1844–1849. Т. I. С. 48а.

⁹¹ Poppe N. Zur Erforschung der mongolischen Epenmotive // Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung (Ein Symposium). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (AF. Bd. LXVIII). S. 36. В Ордосе это имя («дядюшка Дарма») употребимо как эвфемистическое обозначение волка (Poppe N. On some Mongolian Names of Wild Beasts // CAJ. Т. IX. № 3 [1964]. P. 167).

эпизодом убийства Андулмы выстрелом меж глаз (или в «срединный глаз»); отметим, кстати, что Андулма тоже является несправедливым государем, узурпировавшим власть над народом на реке Ганга.

Во всех случаях чудовище убивает не Гесер, а его брат Дзаса Шикир (Дашин Шохор, Заса Шухэр, Заса-мэргэн, Хабата Хасар-мэргэн), посланный по божественному повелению. Он здесь не земной (как во всех предшествующих сюжетах), а «небесный» брат героя (и в этом качестве попадает в устный монгольский эпос, уже не связанный с Гесериадой⁹²). Данное амплуа Дзасы Шикира является не исконным, а обусловленным сюжетной ситуацией — его гибелью в шарайгольской войне и последующим водворением в небесном царстве Хормусты, что, во-первых, предполагает композиционное расположение главы об Андулме после сказания о битве с шарайголами, а во-вторых, показывает, что причисление этого персонажа к небожителям в прологе бурятской Гесериады могло произойти только после сложения рассматриваемого сюжетного узла.

Однако в конце главы об Андулме (конфликт богатырей из-за прекрасной пленницы — жены побежденного демона; попытка расправы с Цотоном, оказывающимся двойником Гесера) Дзаса без достаточной фабульной мотивировки выступает как живой. Остается открытым вопрос о том, является ли это поздней интерполяцией или, напротив, отражает более раннюю фазу сложения сюжета, еще не соотнесенного с историей шарайгольской войны. Аргумент в пользу существования такой

⁹² Жангарын туульс / Удиртгал ба тайлбар сэлт уйлдэж хэвлэлд бэлтгэсэн У. Загдсүрэн. Улаанбаатар, 1968 (SF. T. VI. Fasc. 15). С. 50–52. — Вообще, под влиянием монгольских книжных редакций Гесериады (в особенности гл. IV) и устных сюжетов о Гесере, возможно, складывается целый ряд произведений восточномонгольского эпоса (джарутского, чахарского, баргутского) об освобождении похищенной жены героя и последующем уничтожении чудовища, в частности «Сказание о подавлении мангаса» и эпос «Авраг Чулун-батор, витязь Алтан Гэрэл-хана» (см.: *Heissig W. Mongolische Epen VIII. Übersetzung von sechs ostmongolischen Epen*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 [AF. Bd. LX]. S. 29).

фазы — разработанный в виде отдельной главы эпизод воскрешения богатырей, который возникает именно для увязывания повествования об Андудме с ксилографом⁹³.

ПРОЧИЕ СЮЖЕТЫ

Как уже было сказано, решительно ничего не известно об упомянутых Ц. Жамцарано главах, посвященных двадцатипятиголовому мангасу Хонхолай-Хара и Тэмэ Улан-хану. Обратим только внимание, что в одном из ун-гинских вариантов Гесериады имя Тумэ Улан-хана носит отец первой жены героя — Төмөн Жаргалан⁹⁴; может быть, сюда имеет какое-то отношение и царь Тэмэ(н) Улан-хан из бурятской сказки о лисе-помощнице⁹⁵.

Прочие три «дополнительные» главы существуют лишь в незначительном количестве рукописных вариантов, причем только в составе больших сводов «продолжения». Они посвящены походам против далеких демонических государей, которым при этом изменяют их жены и дочери, их министры и богатыри, переходящие на сторону Гесера. По своему объему эти главы особенно значительны (превышают все главы ксилографа вместе взятые), а по сюжету, что неоднократно отмечалось, шаблонны, представляя собой, как и сказание об Андудме, типовые образцы воинского эпоса, отчасти сходные с некоторыми калмыцкими песнями о походах Джангара и его богатырей. Здесь в отчетливом и развернутом виде есть такие эпические трафареты, как описания вступительных и заключительных пиров у Гесера, поединков и походов, многочисленные напутствия, славословия, благопожелания, плачи.

В устных традициях эти три главы почти не встречаются, хотя по своему происхождению связаны с фольклором особенно тесно. Так, С.А. Козин писал, что

⁹³ *Lőrincz L. Geser-Varianten in Ulan-Ude, Ulan-Bator und Lenin-grad // АОН. Т. XXV. Fasc. 1–3 (1972). S. 182–184.*

⁹⁴ *Хангалов М.Н. Абай-Гэсэр-богдо-хан // Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1960. Т. II. С. 264–267.*

⁹⁵ *Хангалов М.Н. Сказки о животных // Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1960. Т. III. С. 353–355.*

«точные записи подлинного народного эпоса монголов, и притом в наиболее изысканных и элегантных его формах, восходящих при этом к глубокой монгольской древности, выделяются еще сильнее и ярче именно во второй части, нежели в первой»⁹⁶. Устные параллели здесь весьма выразительны. Когда Гесер в облике безродного мальчишки вместе с Алу-мэргэн проникает в ставку Гумбу-хана, на пиру умело распределяет пищу между гостями, чего не может сделать сановник царя, а также побеждает всех его силачей и стрелков⁹⁷, он берет себе имя Хухэдэй-цэцэн. Оно представляет собой трансформацию имени Хухэдэй-мэргэн (*цэцэн* и *мэргэн* частично совпадают по значению), принадлежащего популярному фольклорно-мифологическому герою монгольских народов, алтайцев и тувинцев, кстати, иногда называемому «сиротой»⁹⁸; с ним сопоставим Кокетей, соратник киргизского Манаса, и еще в большей степени — богатырь Когутей / Когюдей-Мерген в алтайском эпосе⁹⁹. В Гесериаде (гл. IV ксилографа) использован один из связанных с Хухэдэй-мэргэном мифологических мотивов — охота за тремя маралами, в которых скрывается душа мангаса¹⁰⁰, что, несомненно, восходит к мифу о происхождении созвездия Орион¹⁰¹. Может быть, в сказание о Гумбу-хане попал целый фрагмент

⁹⁶ Козин С.А. Эпос монгольских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 187.

⁹⁷ Поппе Н.Н. О некоторых новых главах «Гесер Хана» // ВЗ. Т. I (1927). С. 125; Козин С.А. Эпос монгольских народов. С. 229.

⁹⁸ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб.: [Имп. РГО], 1883. С. 204.

⁹⁹ Алтайский эпос Когутэй / Сказитель М. Ютканаканов, пер. Г. Токмашова, ред. В. Зазубрина, коммент. Н. Дмитриева. М.; Л.: Academia, 1935; Маадай-кара. Алтайский героический эпос / Зап. текста, пер. и прил. С.С. Суразакова; подгот. тома и вступ. ст. И.В. Пухова. М.: ГРВЛ, 1973. С. 435, 383.

¹⁰⁰ Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toγujı orosiba. Kökeqota; Begejing, 1955 [Т. I]. P. 164–165.

¹⁰¹ Неклюдов С.Ю. Небесный охотник в мифах и эпосе тюркомонгольских народов // Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока. Тезисы докладов девятой научной конференции, Ленинград, 1980. Ч. 1. М.: Наука, 1980. С. 145–155.

из не дошедшего до нас эпоса о Хухэдэй-мэргэне (например, о его жизни под видом мальчика-сироты при дворе демонического государя)?

Наконец, имя царевны Сайхулай, дочери ханши Сайхагчи и жены демонического двенадцатиголового хана ракшасов, затем переходящей на сторону героя¹⁰², сопоставимо с именем «калмыцкой» девы-богатырши Сайкал (Ак-Сайкал) в «Манасе», что дает основание ставить вопрос о тюрко-монгольских (киргизско-ойратских?) фольклорных параллелях, исторической предпосылкой для которых могло быть то обстоятельство, что киргизы Иссык-Куля в первой половине XVI в. находились в подчинении у калмыков и монгольских ханов Могулистана; не исключена, впрочем, возможность и более глубоких фольклорных отношений. По некоторым предположениям, этот образ может относиться еще к древнейшему, «енисейскому» слою киргизской эпопеи (VI–XIV вв.)¹⁰³.

Очевидно также инерционное использование в «дополнительных» главах сюжетов, эпизодов, мотивов из более ранних глав самой Гесериады — имеются в виду сказания о борьбе с северным мангасом и о шарайгольской войне, составляющие содержание глав IV и V ксилографа. Можно думать, что первое из них, точнее, его центральная, «ядерная» часть, не включающая завязки (отторжение жены Гесера) и концовки (опаивание его «забвенным зельем»), дает для глав «продолжения» фабульные и композиционные контуры, тогда как второе определяет сюжетную разработку: описания дозоров и разведок богатырей, походов, единоборств, сражений.

Как уже говорилось, есть все основания полагать, что мангас с двадцатью одной головой — «государь ракшасов» из «продолжения» ксилографа (гл. X по списку Ц. Жамцарано и рукописи F 306) — представляет собой модификацию все того же демона Севера, которому посвящен один из центральных сюжетов Гесериады. Во всяком случае, в «заинской» версии (гл. XVII) он назван «северным мангасом», тогда как демон Севера (в гл. IX–X,

¹⁰² Козин С.А. Эпос монгольских народов. С. 217–218.

¹⁰³ Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. С. 40, 46, 53, 72, 80, 81, 90.

соответствующих гл. IV ксилографа) имеет прозвище «государь рангасов» (т.е. ракшасов). Это согласуется с уже упоминавшимся предположением о том, что имя соответствующего персонажа бурятских версий Абарга-сэсэн является переосмыслением прозвища *aburyusun qaγan*, т.е. «государь ракшасов». Следует добавить, что в рассматриваемой главе борьба также ведется за находящуюся в ставке врага женщину (Сайхулай-гоа), симпатии которой полностью на стороне героя и которая выдает ему тайну местонахождения душ чудовища. Наконец, чудесные препятствия (передовые заставы, караулы) на пути к ставке мангаса чрезвычайно сходны с аналогичными «сторожевыми постами» (они же — воплощения демона, его «внешние души») в главе IV ксилографа; абсолютно одинаковыми являются и эпизоды встречи героя с карликом-кудесником. По существу, подобная ситуация наблюдается и в сказании о Начин-хане («Соколе-государе»), причем царевне Сайхулай-гоа здесь соответствует дочь врага — Найхулай-гоа. Начин-хан — опять-таки «северный государь».

Укажу еще на некоторые параллели. Прибытие Алу-мэргэн в ставку Гумбу-хана (в начале соответствующей главы) под видом его сестры близко воспроизводит ситуацию сказания о превращении Гесера в осла (и в «пространной» и в «краткой» редакциях); положение же привезенного ею героя в облике мальчика-сироты при дворе вражеского государя весьма напоминает эпизоды повествования о войне с шарайголами (Олджибай у шарайгольских ханов), как, впрочем, и вообще положение эпического героя, в образе безродного мальчишки находящегося в ставке врага или своего будущего тестя. Издевательства над Цотоном, увязавшимся в поход на Начин-хана вместе с ханшами, чрезвычайно сходны с мучениями, которым подвергает его Гесер, взяв с собой в поход на шарайголов. Воспроизводятся, варьируясь в объеме, эпизоды воскрешения богатырей (глава о государе ракшасов), вхождения в пасть чудовища с целью испытать своих воинов (главы о государе ракшасов и о Гумбу-хане), встречи Гесера и Дзасы, сошедшего с небес ему на помощь (глава о государе ракшасов; ср. в сказании об Андулме).

6. УСТНЫЙ ЭПОС О ГЕСЕРЕ

МОНГОРСКАЯ ВЕРСИЯ

До сравнительно недавнего времени в распоряжении исследователей были только бурятские версии устной Гесериады¹. О монгольской версии знали лишь по отдельным упоминаниям в работах впервые записавшего ее Д. Шрёдера², о других ее редакциях стало известно гораздо позднее³.

Особенности монгольской версии, связанные прежде всего с предысторией возрождения Гесера на земле, осознаются самими носителями данной традиции, которые знают о существовании разных редакций эпоса (монгольских и тибетских), но считают свою версию

¹ См. весьма полный (с использованием неопубликованных материалов) обзор Н.О. Шаракшиновой бурятских вариантов, а также снабженный большой библиографией обширный очерк, который посвящен изучению Гесериады и обзору ее версий: Героический эпос о Гэсэре. Учебное пособие для студентов филологического факультета / Сост. Н.О. Шаракшинова. Иркутск: [Изд-во Иркут. гос. ун-та], 1969. С. 31–44. Среди более поздних работ — указатель западнобурятских вариантов Гесериады Д.А. Бурчиной (*Бурчина Д.А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов*. Новосибирск: Наука, 1990).

² Записи Д. Шрёдера были введены в научный обиход в 1980 г. В. Хайссыгом, издавшим материалы покойного собирателя (факсимильное воспроизведение его транскрипции и переводы начала эпоса — первые 2450 строк). Публикация сопровождается большой вступительной статьей, где рассказано о производстве, изложено содержание почти половины записи (4574 строки), даны описание формы исполнения эпоса, его мелодий, его образов, локализация его событий, а также приведен широкий сопоставительный контекст монгольских, тибетских и китайских традиций: Geser Rödzia-wu. Dominik Schröders nachgelassene Monguor (Tujen) -Version des Geser-Epos aus Amdo, in Facsimilia und mit der Einleitung herausgegeben von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980 (AF. Bd. LXX). S. 7–56.

³ Kevin Stuart Ch., *Limusishiden*. China's Monguor Minority: Ethnography and Folktales // Sino-Platonic Papers, № 59, December, 1994 (Department of East Asian Languages and Civilizations University of Pennsylvania, Philadelphia). P. 42, 148, 152.

самой большой, а в Гесере видят родоначальника, учредившего ряд культовых практик и свадебных обрядов, возводят построй женских одежд к одеждам тринадцати жен Гесера. Ака Цидон (*Akā Tsi'dōŋ*; = монг. Цотон) здесь не дядя Гесера, как в монгольских и тибетских версиях, а сын некой женщины по имени Каму Серён (*Kamu serën*), изгнавший старого государя Хамлуо Царгэна (*Hamluo-tsargän / hsiergän*; = монг. Царкин) и захвативший власть в Лине. В его образе совместились черты мангаса-людоеда и «дурного правителя» китайской литературы — романа и новеллы⁴.

Имя ламы Аран-сундзи (*Arañ sündzi* ‘самозародившийся’), с описания которого начинается эпопея и который может быть сопоставлен с Пань-гу, первосуществом китайской мифологии, указывает на эпический мотив автогенеза, а ближайшей параллелью к нему является эпитет Синего Вечного Неба из монгольских шаманских призываний — *ebesüben egüdegsen* ‘самовозникший’ (< тибет. *rang byung* < санскр. *svayambhu*). «Инцестуальное» происхождение людского рода (Mot. A1273.1) от пережившихся между собой сыновей и дочерей трех небесных сестер сопоставимо с мотивом живущих вместе брата и сестры или героя и его сестры-помощницы в монгольском, бурятском, алтайском и якутском эпосе, а отдельные мотивы (материнское молоко; волшебные волосы; птица, в которую перевоплощается персонаж или которую убивают выстрелом из лука; трехлетний возраст героя и др.) имеют ближайшие параллели в монгольских эпических традициях; наконец, в монгурском «Гесере» обнаруживаются фразеологические клише, более или менее подобные формулам монгольского эпоса⁵.

Ряд соответствий связывает данный текст (особенно в начале повествования) с устной амдоской версией Гесериады⁶. Как в амдоской версии (и в отличие от всех прочих), Гесер сам выбирает себе родителей для своего земного воплощения; далекий отзвук данного мотива

⁴ Geser Rëdzia-wu. S. 26, 29.

⁵ Ibid. S. 28–29, 47–56.

⁶ Ibid. S. 46.



31. Гесер (~ *Erh-län*) в изображении монгорского сказителя

можно обнаружить в монгольской книжно-эпической редакции — в эпизоде встречи Гэгшэ Амурчилы с одним из воплощений (хубилганов) будущего Гесера⁷. При этом в монгорском «Гесере» герой принимает облик кукушки, который в монгольской книжной редакции имеют его небесные сестры. Отдаленное сходство с амдоской версией можно обнаружить и в имени матери героя (*Maṅkäg* — амдоск. *Ma'gags thza*⁸, ср. *Амангыгза / гзынга*⁹, монг. *Gegše Amurčila*), также

отличном от прочих версий. Чудесную помощь Гесер получает от старшей сестры, которая здесь, как и в тибетских редакциях, фигурирует в единственном числе; трем же небесным сестрам монгольской версии соответствуют три сошедшие на землю небесные девы, забеременевшие от выпитой воды и положившие начало человеческому роду. Наконец, отмечается отождествление Гесера с Эр-ланом¹⁰, духом вод из поздних китайских поверий, чему способствует ложноэтимологическое сближение компонента его имени *лан* с названием эпического государства Лин¹¹ (монгор. *glan*).

⁷ Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toyūji orosiba. Kökeqota; Begejing, 1955. [Т. I]. P. 10–11.

⁸ Hermanns M. Das National-Epos der Tibeter. Glin König Gesar. Regensburg: Verlag Josef Habbel, 1965. S. 418.

⁹ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 5.

¹⁰ Kevin Stuart Ch., *Limusishiden*. China's Monguor Minority. P. 148.

¹¹ Geser Rëdzia-wu. S. 31–35.

ВЕРСИИ НАРОДОВ ВНУТРЕННЕЙ МОНГОЛИИ

По имеющимся данным, устная Гесериада была распространена среди джарутов, хорчинов, бааринов, есть свидетельства о ее бытовании в Ордосе — так, исполнение эпоса о Гесере монгольский филолог Д. Батаа слышал там (конкретно в Джунгарском хошуне¹²) еще в конце 1930-х годов; это было описание детства героя и его первого подвига — убийства мангаса¹³. По словам Чойнхора, вплоть до 1930-х годов исполнение «Гесера» было популярно во Внутренней Монголии (особенно среди джарутов), но впоследствии эта традиция прервалась. Части данного цикла не имели заглавий, а весь он именовался «сказ о подавлении мангаса» (*manguus-i daruusan üliger*) — название, в сущности, собирательное и очерчивающее, скорее, определенный жанрово-тематический диапазон¹⁴; так, в частности, именовалось небольшое богатырское сказание из репертуара Паджая, не относящееся к «Гесеру», хотя и близкое по содержанию и некоторым деталям к песне о сражении Гесера с Гилбан Шар, исполненной Чойнхором¹⁵. Кроме сюжета о «подавлении мангаса», в цикл, по мнению Чойнхора, входили еще «Война с тремя шарайгольскими ханами», «Приключение у китайского Гумэ-хана» и «Превращение Гесера в осла» (т.е. сюжетный корпус глав III–VI ксилографа). Наконец, в нашем распоряжении есть тексты известного джарутского хурчи Паджая, а также, как неоднократно упоминалось, записи джарутского и хорчинского сказаний Чойнхора и Самбуудаши — о сражениях Гесера с двенадцатиголовым Атар Алдин-мангасом и с его дочерью, демонической девой Гилбан Шар.

¹² Совр. Джунгар-Ци на востоке округа Ордос (КНР).

¹³ Личное сообщение (Улан-Батор, 1974 г.).

¹⁴ Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л. Новые материалы по монгольскому фольклору // НАА. 1976, № 2. С. 138.

¹⁵ Heissig W. Zur Frage der individuellen Idiomatik der Rhapsoden: "Erzählung, wie der Menschenfresser unterdrückt wurde". Eine Ependichtung des ostmongolischen Sangers Paĵai (1902–1960) // ZAS. Bd. VI (1972). S. 145.

Версия Паджая, опубликованная под названием «Богатырь Гесер»¹⁶, воссоздана им на основе знакомства с книжной редакцией сказания; однако существует основательное предположение, что еще задолго до того он мог слышать распространенный в Восточной Монголии эпос о Гесере. Наличие соответствий между версией Паджая, литературной Гесериадой и образцами традиционного восточномонгольского эпоса наглядно демонстрирует наличие у Паджая двух источников: книжноэпического текста, фабульные контуры которого полностью сохранены, и устной традиции, дающей произведению стилистическое оформление из арсенала фольклорной поэтической техники¹⁷. В экспедиционной записи песни Паджая о сражении с черно-пестрым тигром основная, сюжетная часть обнаруживает множество текстуальных совпадений с пекинским ксилографом, тогда как вступительные фрагменты («космогонический» зачин, описание коня, шатра и жены героя) почти совсем независимы от книжного текста и могут рассматриваться в контексте обильных фольклорных параллелей¹⁸.

Песнь о сражении Гесера с Гилбан Шар Чойнхор слышал в молодости (видимо, в 1920–1930-х годах). В ней говорится о похищении Хас Шихэр, любимой жены Гесера (осуществляемом по поручению Атар Алдин-мангаса его дочерью Гилбан Шар — это выясняет Аджу-мэргэн, кинув свои золотые гадательные кости); о походе Гесера в край демона и его убийстве (чему активно содействуют небесные сестры героя, а затем и сама Хас Шихэр); о нападении Гилбан Шар, которому подвергается герой на обратном пути, и о ее уничтожении с помощью охотничьих псов Асара и Усара¹⁹. Таким образом, речь идет о том же сюжете, что и в главе IV книжного

¹⁶ Geser bayatur. Paĵai kelebe. Ćimeddorĵi temdeglel emketbe. Kōkeqota, 1959.

¹⁷ Heissig W. Mongolische Epen VIII. Übersetzung von sechs ostmongolischen Epen. Wiesbaden, 1979 (AF. Bd. LX). S. 29–40.

¹⁸ Kara G. Chants d'un barde mongol. Budapest: Akadémiai Kiady, 1970 (ВОН. Т. XII). P. 169–188.

¹⁹ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982, № 1.

свода, причем песнь имеет с ней очевидные тематические и стилистические схождения:

- богатырский конь Гесера Бильгун-Хэр ('Мудрый-Гнедой');
- гадание мангаса, посредством которого он узнает о жене Гесера;
- помощь «небесных сестриц» героя при преодолении им препятствий;
- укрощение волшебным кнутом «чертовой речки»;
- убийство пауков-оборотней, стерегущих похищенную жену;
- уничтожение души мангаса, в виде золотых рыбок выходящей из его ноздрей во время сна (в этом случае — почти буквальное совпадение мотивов) и т.д.

Вместе с тем разработка темы здесь иная: вместо вынужденного ухода любимой жены Гесера к двенадцатиголовому мангасу — ее похищение, причем Тумэн Джиргалан (Аралго-гоа) заменена новым персонажем — Хас Шихер; важную роль в повествовании играет дочь мангаса Гилбан Шар (она сама и все связанные с ней сюжетные повороты отсутствуют в ксилографе), а ряд фабульных построений и персонажей книжной традиции вообще не имеет здесь аналогий.

К сюжету о сражении Гесера с Гилбан Шар примыкает сообщенное Самбуудашем предание о рождении у похищенной мангасом Хас Шихер, жены Гесера, двух сыновей; один из них, Хасак-мангас²⁰, бился с грозной буддийской богиней Балдан-лхамо и прострелил круп ее мула. Она вынула стрелу, произнесла заклинание, и простреленное место стало глазом (благодаря чему мул смог предупредить ее об опасности, грозящей сзади). Победив Хасак-мангаса, она прочла ему наставление («Как же ты, сын жены Гесера, выступаешь против веры? Сразу видно, мангасово отродье!»), затем содрала с него кожу и из кожи сделала чепрак для своего мула. Здесь использован «медеевский» сюжет

²⁰ Имя Хасак (*Хасаг*) представляет собой производное от компонента *Хас* в имени его матери (*Хас Чихэр*). Совпадение со словом *хасаг* 'казах, казахский; казак, казацкий', видимо, не имеет семантической мотивации.

буддийской легенды, посвященный этому и ныне популярному божеству²¹: в ней рассказывается об убийстве героиней сына с целью пресечь род его безбожного отца и о выстреле мужа ей вслед; вспомним инверсированную ситуацию: выстрел разгневанной Аджу-мэргэн вдогонку уезжающему мужу (Гесеру). Примечательно, что согласно преданию, рассказанному хубсугульским хотогойтом (Бат-Очир, 23.08.2007), Балдан-лхамо является одной из жен Гесера («А одна его ханша была Лхам-бурханом», т.е. Балдан-лхамо), замещающей в этом качестве Аджу-мэргэн (см. Приложение 3: I, № 3).

Кроме того, близкой параллелью в амдоской версии является рождение у Нчжугмо (Рогмо), плененной хорами (шарайголами), демонического сына, который затем пытался застрелить Гесера²². По-видимому, именно мотив выстрела вдогонку спровоцировал тематическую ассоциацию эпического сюжета и буддийской легенды, что привело к сближению Аджу-мэргэн с Балдан-лхамо и даже к замещению персонажа эпоса фигурой из пантеона народного буддизма. Показательно, что этот процесс протекает уже за пределами самой

²¹ «Во время Цагаан-сара люди клали на юрту три черных и белых вещи, говоря, что придет Лхам-бурхан <...> И сейчас монголы говорят, что Лхам-бурхан придет» (Лханаажав, 21.08.2007); *цагаан сар* 'белый месяц', первый весенний месяц, праздник нового года по лунному календарю. «На Новый год бурхан Балдан-лхам облетает землю, заходит в семьи и встречает с ними Новый год. Когда он так летает, его конь испытывает жажду. Вот люди и кладут лед на юрту, чтобы тот попил воды в вечер битуна (накануне Нового года). <...> Бурхан Булдан-лхам имеет женский образ, она защитница вод» (Анага, 22.08.2007); «Отец поклонялся Лхам-бурхану, и я тоже поклоняюсь. Лхам-бурхан ездит на посвященном (*сэтэртэй*) скакуне. <...> Он имеет мужской образ. На Цаган-сар, утром рано, он обходит все дома. Поэтому вечером зажигают что-нибудь возле дома, и кладут лед, чтобы он мог напиться. На рисунке он изображается на лошади <...> Еще он пьет водку, поэтому ставят маленькую рюмочку. <...> Лхаму посвящают лошадь со звездочкой на лбу (*халзан*), потому что у него самого лошадь такой масти» (Адьаа, 04.08.2010).

²² *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 37.

эпической традиции, в устном предании, гораздо более податливом к такого рода изменениям.

Сказание о рождении Гилбан Шар, ее обучении у демонического ламы колдовскому и боевому мастерству было усвоено Самбуудашем в прозаической форме в 1930-е годы от некоего старика-хорчина (но изложено нам эпическим речитативом). Мать Гилбан Шар, Ногоон-мангас («Зеленое чудовище»), никак не могла разрешиться от бремени, и, когда наружу показалась голова новорожденной, пришлось тянуть пятисам быкам, чтобы вытащить ее на свет. Родившись, девочка не пила молока, ее кормили мясом детей, которых похищал для этой цели мангас-отец. Чтобы прекратить подобное бесчинство, Гесер украл у мангаса самого младшего из пятисот сыновей, придавил его горой Сумбер и уселся сверху в облике бродячего ламы (*бадарчина*). Когда мангас, разыскивающий пропавшего сына, наткнулся на него, герой заставил чудовище выслушать наставления следующего содержания: «Чужих похищал, не жалел, а свое потерял, бережливым стал!.. Люди, потерявшие детей, у домов-очагов своих оставшись, жалуются и плачут... [Всех] родителей и детей чувства одинаковы». После этого он вернул сына, взяв клятвенное обещание, что мангас больше не будет поступать столь жестоко, а если нарушит клятву, то добровольно отдастся в его руки²³.

Отметим: в зачине этого сказания мангас «спускается в мир» на мучения людям, что вызывает необходимость ниспослания на землю Гесера²⁴; можно предположить

²³ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 234–237, 253–257.

²⁴ Там же. С. 221–222, 240–241. — Попутно отмечу, что многочисленные упоминания в текстах Чойнхора и Самбудаши неба (*тэнгэр*) позволяют судить о довольно значительной сохранности древнемонгольских уранических представлений. Нет речи о множественности тэнгри, небо всегда фигурирует как единое, слабо персонифицированное божество (или как деифицированная часть космоса) с несколькими устойчивыми определениями: синее серебряное небо (*хөх мүнхэн тэнгер*) — данный термин, очевидно, представляет собой семантически мотивированную фонетическую модификацию названия Синее вечное небо (*köke möngke tngri*). В качестве комментария к этому Чойнхор привел следующее выражение: *ulan mangnagan ogtorgui / sar altan delxii /*

близкую аналогию (если не тождество) данного мотива с «мифологическим прологом» бурятских версий: низвержение темных тэнгриев с небес и их превращение на земле в зловредных демонов, для уничтожения которых в мир спускается Гесер. Кроме того, сказание Самбуудаша как-то связано с хорчинским «Сказанием о кальпе» (к нему мы обратимся ниже), в котором фигурирует дочь мангаса Галвин Сөөрий, весьма сходная с Гилбан Шар (ср. Каму Серён, мать Ака Цидона в монгорской версии эпоса), а также с эпосом «Богатырь Тушибалту» (хорчинским?)²⁵; поскольку же имя центрального персонажа (Тэгус Цогто) в этом последнем произведении совпадает с именем одного из «небесных братьев» Гесера в монгольской книжной версии, возможно и его причастность к «гесеровскому циклу»²⁶.

По преданию, сообщенному Чойнхором, когда Гесер бился с мангасом, тот отстрелил ему золотой джинс (шарик на шапке), и с тех пор богатыри носят на шлеме трезубец, предохраняющий от злых духов. Напомню, что в гл. V ксилографа, откуда, по-видимому, и заимствован этот мотив, маковку (*oroi*) со шлема Гесера сбивает его жена, богатырша Аджу-мэргэн²⁷; таким образом, мотив этого выстрела многократно обыгрывается в сюжетах Гесериады. Наконец, в своеобразном мифо-эпическом каталоге — «историческом холбоо» (*түүхийн холбоо*)²⁸ Чойнхор перечисляет еще несколько мотивов, связанных с именем

xöх мiнгeн тeнгeр ('Алое шелковое воздушное пространство, желтая золотая земля, синее серебряное небо'), причем *ogtorgui* было объяснено как пространство между небом и землей, состоящее между прочим из воздуха, ветра, а также пыли (*tos*), поднимающейся от земли, но не достигающей неба.

²⁵ Внутренняя Монголия, аймак Чжирим (Tusibaltu bayatur: Boljinim-a kelebe: Dorongγ-a emkitgebe: Ündüsüten-ü kelbel-ün qoriy-a. [Begejing, 1982]).

²⁶ Heissig W. Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung. Teil 1–2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988 (AF. Bd. C). Teil 1. S. 374–407.

²⁷ Arban жүг-үн ејен Geser qayan-u toyuji orosiba [I]. Kökeqota; Begejing, 1955. P. 200–201.

²⁸ Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л. Мифо-эпический каталог как жанр восточномонгольского фольклора // П.И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение (К 100-летию со дня смерти). Материалы конференции. Ч. II. М.: ГРВЛ, 1979. С. 105–106. См. также с. 21–22.

Гесера. Согласно первому, Гесер убил змея, похищающего яйца птицы Галандава (~ Галбинга, одно из обозначений птицы Гаруди)²⁹, гнездившейся на сандаловом дереве Галбаррагча³⁰ в центре земли — широко распространенный сказочно-эпический мотив, который в подобном контексте выглядит отзвуком героического мифа, вполне соответствующего демоноборческой миссии Гесера.

Далее сказитель упоминает о восхождении Гесера на вершину некой Козлиной горы и о ее расщеплении (вероятно, выстрелом из лука). По данному поводу Чойнхор пояснил, что на этой горе, якобы расположенной к северо-востоку от Чаньани (ср. отрицательное значение севера и востока по монгольским мифологическим представлениям), жил некто по прозванию Дайван (или Тайван) — так, якобы, именуют обитающего в горах разбойника и предводителя «вольницы», не подчиняющейся никакому государству. С четырех сторон горы, места пребывания Дайвана, были надписи: «Кто подъехал верхом, слезай с коня; кто пришел пешком, становись на колени». Двадцать восемь человек «вольницы» (каждый — тоже «дайван») ассоциировались с двадцатью восемью звездами³¹; сказитель предположил, что Гесер отправился на эту гору, чтобы уничтожить их³². Вспомним один из «детских» подвигов героя в пекинском ксилографе и рукописных изводах сказания — победу над шайкой горных разбойников. Расщепление этой горы выстрелом (известный топонимический мотив, объясняющий наличие седловин на вершинах некоторых гор) находит

²⁹ *Галандава* — «мифическая “сладкозвучная” птица Калпинка», ее изображение на фасаде храма могло быть симметрично (т.е. противопоставлено) изображению дракона (*Руднев А.Д.* Материалы по говорам Восточной Монголии. СПб.: Типогр. В.Ф. Киришаума, 1911. С. 164, 249), что, видимо, объясняет и использование ее образа в данном мотиве.

³⁰ *Галбаррагча* (*Галбурвас*, *Галбарвасан*) — от санскр. *kalpavrkṣa* ‘дерево кальпы’), см. с. 131, 232.

³¹ Двадцать восемь звезд (созвездий), спустившихся с неба, становятся героями сказаний о начале династии Тан (*Неклюдов С.Ю.*, *Рифтин Б.Л.* Мифо-эпический каталог как жанр восточномонгольского фольклора. С. 109).

³² *Неклюдов С.Ю.*, *Рифтин Б.Л.* Мифо-эпический каталог как жанр восточномонгольского фольклора. С. 105–123.

аналогии в том же эпизоде книжной версии: чтобы запугать разбойников, Гесер кидает в вершину горы куском скалы, отломанным от вершины другой горы.

Хорчинское «Сказание о кальпе» («Галвын улгэр»; название дано публикатором), записанное С. Дуламом в 1977 г., было исполнено непрофессиональным сказителем по имени Чунраа, который усвоил его в родных местах (хошун Сүрүг во Внутренней Монголии) от своего дяди, в прошлом — настоятеля монастыря Гэгээн-хийд; в Халхе (как, очевидно, и в Западной Монголии) оно вообще неизвестно. Скорее всего, оно не было особенно распространенным даже на родине сказителя в 1910–1920-е годы, которыми, вероятно, следует датировать его знакомство с текстом; во всяком случае, Чунраа не встречал людей, помнящих данное произведение³³, а какие-либо его варианты, кроме упомянутой записи, нам также пока не попадались.

Данный текст — продукт синтеза разнородных (монгольских, тибетских, индийских) фольклорно-мифологических элементов. Хронологически он охватывает эпоху первотворения вплоть до появления на свет Гесера, включает мотив нисхождения небожителей на землю и разрабатывает демоноборческую тему. Таким образом, он аналогичен

- «мифологическому прологу» бурятской Гесериады;
- космогоническому зачину, завершающемуся земным рождением Гесера, в каждой песне гипотетического восточномонгольского цикла (по словам Чойнхора, подобное вступление, повествующее о начале мира и нисхождении на землю Гесера, должна была иметь каждая песня устной Гесериады);
- начальному фрагменту монгорского «Гесера» (стк. 1–3402)³⁴.

³³ *Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. Praha: Universita Carlova, 1983 (Studia orientalia pragensia, XII; = Ulaanbaatar, 2008). P. 7, 133; Раднаев В.Э. [рец.:] Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. Praha, 1983 // НАА. 1987, № 2. С. 205.*

³⁴ *Geser Rödžia-wu. Dominik Schröders nachgelassene Monguour (Tujen) -Version des Geser-Epos aus Amdo, in Facsimilia und mit der Einleitung herausgegeben von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980 (AF. Bd. LXX). S. 13–18.*

Тема усмирения мангасов как первобытных чудовищ органично вырастает из темы структурирования первобытного хаоса (персонализациями которого здесь и являются мангасы). Это актуализует (в рамках все того же мифологического «начального времени») демоноборческий сюжет, богатые ресурсы разработки которого есть в архаической эпике. Существенно, что такая «титаномахия» (развернутая в устных бурятских версиях Гесериады) остается именно «первичным» подавлением хтонических чудовищ и предполагает наличие «второго акта»: их окончательное уничтожение уже в рамках собственно эпического хронотопа (возможное мифологическое дополнение к этой схеме — их реванш в эсхатологическом финале). Однако это происходит за пределами сформировавшегося сюжета с его исходной матрицей, заданной мифологическим зачином эпоса. Обогащаясь образами буддийской космогонии и демоноборческими мотивами, он все же сохраняет характер предыстории героической эпохи, эпохи деяний и подвигов Гесера.

К фабульной линии Алтан Галав Сандал хана — первого ниспущенного с неба государя, который был похищен ведьмой-людоедкой Галвин Сөөрий, впоследствии родившей от него трех шарайгольских ханов — есть любопытные параллели. В начале монгольского анонимного исторического сочинения «Хрустальное зеркало» («*Bolor toli*», 1830-е годы) между мифической генеалогией древнеиндийских царей и жизнеописанием будды Шакьямуни пересказывается легенда о дочери царя мангасов³⁵, возможно, являющаяся монгольской редакцией тибетского этногонического сюжета о горной ведьме и обезьяньем царе (в буддийской трактовке — ипостась бодхисатвы Авалокитешвары или его ученика)³⁶; эту «дочь царя мангасов» соблазнительно сопоставить с Галвин Сөөрий — дочерью демонического государя Лан[г]-аа Ринджуу

³⁵ Пучковский Л.С. Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения. 1. История, право. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 62.

³⁶ Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги Страны снегов. М., 1975. С. 19–20, 199; Märchen aus Tibet / Herausg. von H. Hoffmann. Düsseldorf; Köln, 1975, № 2.

(вероятно, «Ланкский [государь] с десятью шеями», т.е. Равана³⁷; вспомним также о сближении слова *лан* с эпическим топонимом *Лин*). Не исключено, что какой-то из вариантов данной легенды оказал влияние и на формирование рассматриваемого сюжета. Наконец, сам мотив похищения человека демонической женщиной находит весьма точное подтверждение в монгольских преданиях об огромной, покрытой шерстью дикой женщине, обитающей в горной пещере; она похищает и уносит к себе одиноких мужчин, дичающих и обрастающих шерстью в ее плену³⁸. Это весьма напоминает соответствующее приключение Алтан Галав Сандал хана.

Отметим некоторые параллели между хорчинским «Сказанием о кальпе» и монгурской версией Гесериады. Так, послание в мир Шагджамуни (т.е. Будды Шакьямуни) неким «великим учителем», «владыкой пяти законов»³⁹, аналогично отправлению в Чаву-глан (= Джамбулин, т.е. земной мир) будущего «идеального правителя» Хамлуо Царгэна мифологическим «первосуществом» — «самовозникшим ламой»⁴⁰; приказ Хормусты двум своим дочерям спуститься на землю для устранения там неблагополучия⁴¹ отчасти подобен распоряжению небесного государя Шденлатиен-сана (*Šdenlatsien sān*) его трем дочерям отправляться в Глан (= Глин, т.е. Лин) для основания там человеческого рода⁴²; рождение женой Алтан Дулга-баяна чудесных младенцев, чернолицего Хар Сандала и белолицего Цаган Сандала⁴³, весьма напоминает рождение «чернолицего» (*Naxu doñdi Sañ*) и «белолицего» (*Sierdzi-siergän sañ*) сыновей у спустившихся на землю небесных дев⁴⁴.

³⁷ *Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. P. 141–142.*

³⁸ Подробнее об этом персонаже: Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. М.: Индрик, 2019. С. 259–263.

³⁹ *Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. P. 11–14.*

⁴⁰ Geser Rödzia-wu. S. 13, 27, 383–388.

⁴¹ Дулам С. Образы монгольской мифологии и литературная традиция. Канд. дис. М., 1982. С. 154; *Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. P. 15–17.*

⁴² Geser Rödzia-wu. S. 13, 28, 388–397.

⁴³ *Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. P. 18–20.*

⁴⁴ Geser Rödzia-wu. S. 394.

Упомянем, наконец, мотивы рождения трех шарайгольских ханов от ведьмы Галвин Сөөрий и рождения трех хорских государей у демонической женщины, давшей обет уничтожить буддизм, в одной из тибетских редакций эпоса⁴⁵. Этот последний и довольно безусловный пример демонстрирует, вероятно, прямое влияние тибетской традиции на монгольскую.

«Сказание о кальпе» представляет собой прозаическое повествование довольно большого объема (свыше 60 страниц печатного текста, т.е. примерно 2–3 часа неспешного устного рассказа). По словам сказителя, раньше произведение имело форму стихотворного эпоса, исполнявшегося вполне традиционно — под аккомпанемент морин-хура, даже с элементами ритуального сопровождения: когда рассказывалось о борьбе с чудовищем-мангасом (конкретно — об отрубании его голов), зажигали лампаду (зул). При ежедневных сеансах (очевидно, двух-трехчасовых) исполнение продолжалось с неделю. По приблизительным подсчетам, это должно составить более 15 тысяч строк эпического речитатива. Эпос подобных размеров в монгольских традициях встречается (прежде всего у бурят), и, хотя именно для фольклора данного региона «большая эпическая форма» не слишком характерна, ее появление вполне может быть объяснено результатом относительно позднего процесса, активно протекающего здесь в области устной словесности; таков, например, уже упоминавшийся восточномонгольский эпос «Богатырь Тушибалту»; то же относится и к огромной (свыше 90 тысяч строк!) версии эпоса о Гесере, исполненной бааринским хурчи Джамбаджамсо⁴⁶.

Эта версия, включающая примерно 90 тыс. строк, состоит из 37 частей, в издании именуемых «главами» (*bülüg*). По своему сюжетному охвату она соответствует

⁴⁵ Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris: Presses Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises. Vol. XIII). P. 43.

⁴⁶ Boyda eġen Geser qaγan: ĵimbaĵamso qoγurtan qayilaba: Seĉenmōngke ĉuγlayulun emkidkeĵü tayilburilaba. Übür mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 2003 (Geser-ün бүрин биĉig: dede boti).

монгольской книжной версии в ее наиболее полном составе, включающем и «дополнительные» главы (Табл. XIII). Бросается, однако, в глаза, что порядок следования эпизодов здесь существенно иной, чем в пекинском ксилографе: сюжеты о черно-пестром тигре и китайском Гумэ-хане (гл. II–III книжной версии) располагаются после шарайгольской войны, а не до нее, в то время как рассказ о пленении героя демоном Лубсагой и его вызволении амазонкой и колдуньей Алу (Аджу)-мэргэн, напротив, стоит в самом начале, вскоре после завершения цикла «детских» приключений; далее, в частях, соответствующих главам «продолжения», обычный порядок восстанавливается (Андулма, Гумбу-хан, Начин-хан). Не исключено, что подобная последовательность подсказана композицией какого-то другого свода книжной версии. Наконец, следует обратить внимание, что три хана, вторгшиеся в Северный край героя, названы здесь не шарайголами, как принято в монгольской Гесериаде, а на тибетский манер — желтыми хорами (*sir-a qor*); за этим, видимо, стоит несколько большая близость к тибетской традиции, как и в хорчинском «Сказание о кальпе».

Таблица XIII

Версия Джамбаджамсо	Монгольская книжная версия
гл. 1–11	гл. I (возрождение на земле, детство и женитьба)
гл. 12	гл. VI и ее развернутая редакция (пленение Гесера демоном Лубсагой)
гл. 14–17	гл. V (шарайгольская война)
гл. 18	гл. VII книжной версии (путешествие в ад)
гл. 19	гл. II книжной версии (черно-пестрый тигр)
гл. 20	гл. III (китайский Гумэ-хан)
гл. 22	гл. IX (Андулма)
гл. 24	гл. XII (Гумбу-хан)
гл. 25	гл. XIII (Начин-хан)

Прочие «главы» (что составляет не меньше трети их общего количества), похоже, не имеют прямых

соответствий в монгольской книжной версии; в этом плане рассматриваемый текст несколько напоминает бурятские версии Гесериады.

ХАЛХАСКАЯ ВЕРСИЯ

О бытовании устной халхаской версии Гесериады в разных районах Монголии (северных, западных и восточных) упоминает Ц. Дамдинсурэн⁴⁷; по его рассказам, песнь о рождении, необыкновенно быстром росте (с каждым днем увеличивалось количество овчин, в которые надо было пеленать ребенка) и детстве Гесера исполнялась, например, на востоке страны напевным речитативом без аккомпанемента. Пока, однако, единственной доступной нам устной халхаской версией Гесериады остается прозаическое, с немногочисленными стихотворными вставками сказание «Уран-гоа дагина», записанное в Северной Монголии Н.Н. Поппе⁴⁸.

Оно включает следующие сюжеты: сватовство за Уран-гоа героя, имеющего вид сопливого мальчишки, и принятие им подлинного облика; женитьба на богатырше Аджу-мэргэн; женитьба на Тумэн Джиргал, ее похищение пятнадцатиголовым черным Атагалджин-мангасом и ее освобождение; шарайгольская война. Имена главных героев здесь деформированы и переосмыслены. Рогмо-гоа звучит как монгольское имя Уран-гоа (Урунгуа; ср. также форму Роман-гоа в восточномонгольской версии и Урмай-гохон в бурятской). Гесер Богдо-хан превратился в Алтан Богдо-хана, т.е. Золотого Августейшего государя, что вызвано ложноэтимологическим

⁴⁷ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 6 (примеч. 5).

⁴⁸ Произведения народной словесности халха-монголов. Северо-халхаское наречие / Собрал Н.Н. Поппе (Образцы народной словесности монголов. Т. III). Л.: Изд. АН СССР, Ин-та культ. Бурят-Монг. АССР, 1932. С. 105–132; *Poppe N. Mongolische Volksdichtung. Sprüche, Lieder, Märchen und Heldensagen. Khalkha-mongolische Texte mit Übersetzung und Anmerkungen.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. VII). S. 188–223.

истолкованием имени Гесер, сближенного с тиб. *gSer* 'золото' — сказитель, в каких-то пределах знавший тибетскую письменность, счел нужным «перевести» иностранное имя на монгольский⁴⁹. Это, в свою очередь, повлекло вторичное, уже сюжетное объяснение имени героя: обретя свой подлинный вид, он становится столь прекрасен, что словно бы источает сияние, «подобное свету сияющего солнца, подобное блеску блещущего золота»⁵⁰; данная стилистическая фигура повторяется несколько раз, слегка варьируясь. Мотив «златоцветности» тела Гесера, впрочем, не является семантически изолированным в традиции; герой становится «златоцветным» также после того, как его благословляет Будда в старейшей монгольской рукописи о демоне Лубсаге⁵¹. К этому надо добавить, что эпитет *алтан* ('золотой') присутствует в молитвенной формуле («Ай, Золотой Гесер, прости меня!», «Гесер мой, Золотой Гесер мой, прости!»), которую вспомнил житель сомона Мунххаан (Сухэбаторский аймак), рассказывая о местном культе Гесера, прекратившем свое существование осенью 1937 г.⁵²

Соляная символика золота особо подчеркивается в рассматриваемом тексте. Когда герой по указанию трех небесных дев («Ты мучаешь людей, яви теперь [им свою] милость!») принимает свой истинный облик, он трое суток проводит в закрытой юрте, после чего его теща «перед рассветом» обнаруживает протянувшуюся оттуда к небу пятицветную радугу и через щель видит внутри помещения «золотой блеск, подобный солнечному». Здесь сидение взаперти есть, несомненно, шаманский акт, примеры которого известны еще по киданьским преданиям⁵³, а весь сюжет в целом имеет много общего

⁴⁹ Произведения народной словесности халха-монголов. С. 165; *Poppe N. Mongolische Volksdichtung*. S. 3.

⁵⁰ *Poppe N. Mongolische Volksdichtung*. S. 194, 195.

⁵¹ *Kara G. Chants d'un barde mongol*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970 (ВОН. Т. XII). P. 239.

⁵² Дондов, 04.08.2008 (см. Приложение 3: II, № 1).

⁵³ Мэн да бэй лу («Полное описание монголо-татар»). Факсимиле ксилографа / Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. Н.Ц. Мункуева. М.: ГРВЛ, 1975 (Памятники письменности Востока, XXVI). С. 103.

с солярным мифом (ср. предрассветный час, который как время, специфически связанное с солярным божеством, фигурирует еще в «Сокровенном сказании», § 21). По предположению Л. Лёринца, солярный аспект есть у Гесера и в бурятской мифологии⁵⁴.

Существенно также и то, что солярные черты героя указывают на его небесное происхождение, ранее в этом тексте не отмеченное. В сказании «Уран-гоа дагина», начинающемся, кстати, не с героя, а с героини, полностью отсутствуют мотивы земного рождения Гесера и всей предыстории данного события. Вообще, несмотря на наличие многочисленных и прямых соответствий с книжной версией (главным образом в самом пространном эпизоде — шарайгольской войне), сюжетная линия здесь выглядит упрощенной, больше соответствующей канонам сказочно-эпического фольклора. Это касается первого и второго сюжетов (женитьба), но особенно третьего (похищение и возвращение жены), дающего существенно иную фабульную разработку повествования, которое известно по главе IV ксилографа: мангас сам приходит к Тумэн Джиргал и собирается биться с ее мужем, но, не застав его дома, попросту забирает женщину к себе. Алтан Богдо-хан (т.е. Гесер) отправляется вслед за похитителем, тот выезжает навстречу и гибнет в единоборстве с героем. Здесь есть некоторые соприкосновения с рассмотренной выше устной джарутской версией (включая сходство имен похитителя: халх. Атагалджин-мангас — джарут. Атар Алдин-мангас), но имеется и важное различие: халхаский текст дает целый свод сюжетов, причем их последовательность соответствует книжной версии, а их набор — главам I (частично), IV и V, т.е. основному фабульному костяку эпопеи. Остается неясным, каков был источник данного текста и какова в данном случае глубина устной традиции.

⁵⁴ *Lőrincz L. Sonnenmythos, Sonnen- (Solar) heros und Kulturheros in der mongolischen Mythologie // АОН. Т. XXXI. Fasc. 3 (1977). S. 376–389.*

БУРЯТСКИЕ ВЕРСИИ

Исследование фольклорных бурятских вариантов существенно дополняет картину распространения Гесериады на север, хотя сам характер прототипической редакции (редакций?), чье проникновение в местные эпические традиции дало толчок сложению основных бурятских версий памятника — унгинской и эхирит-булагатской, — еще подлежит обсуждению. При этом следует иметь в виду, что известна только одна полноценная запись эхирит-булагатского текста (М. Эмэгэнова) и еще два кратких изложения Дж. Кёртена (третий сюжет также записан им от того же М. Эмэгэнова⁵⁵). Все прочие многочисленные западнобурятские редакции либо прямо относятся к унгинской традиции исполнения Гесериады, либо по своему типу чрезвычайно близки к ней.

Л. Лёринц выделяет четырнадцать центральных тем унгинской версии и сопоставляет их с соответствующими местами монгольского книжного памятника. Основная сюжетная линия, относящаяся к детству Гесера, в общем едина, однако есть отличия в деталях; ряд мотивов, особенно буддийских, в унгинской версии отсутствует. Брачные приключения развернуты, причем сватовство к Тумэн Яргалан (= монг. Тумэн Джиргалан), отсутствующее в ксилографе, наполняется мотивами, специфическими для сватовства к Рогмо-гоа (= бурят. Урмай-гохон), а сватовство к Алма-мэргэн (= монг. Аджу-мэргэн) развернуто в мифологическом ключе, что опять-таки показывает наличие здесь богатой мифологической базы. Композиционное расположение эпизода победы над чудовищем Орголи лишний раз убеждает в незнакомстве автора унгинской версии с тибетскими редакциями, хотя для самого имени Орголи не исключен тибетский источник. Сюжеты об Абарга-сэсэне, шараблинских ханах, Гал Дулма-хане, чудовище Лобсогодое и Гумэн-хане в общем идентичны соответственно главам IV, V, IX, X и III монгольского

⁵⁵ Героический эпос о Гэсэре. Учебное пособие для студентов филологического факультета / Сост. Н.О. Шаракшинова. Иркутск: [Изд-во Иркут. гос. ун-та], 1969. С. 37–38, 139.

книжного свода (отличаются отдельные персонажи и детали). История же борьбы с демоном Ширэм Минатой может быть сопоставлена (но не идентифицирована) с главами «продолжения» ксилографа, имеющими шаблонное построение и описывающими походы против хана ракшасов, Гумбу-хана или Начин-хана. Таким образом, унгинская версия последовательно соответствует главам I, II, IV, V ксилографа, главам VIII, IX, X, XIV (борьба с черно-пестрым тигром) «продолжения» и — в самом конце — главе III ксилографа. Совсем не имеют монгольских аналогов эпизоды унгинской версии о «четырёх последышах» и об «одинокоем дереве». Итак, в основе рассматриваемого варианта лежит не ксилограф, а какая-то иная редакция, причем использованы многие монгольские или бурятские мифы, лишь в малой степени сводимые к пекинскому ксилографу⁵⁶.

Наблюдаются также некоторые схождения между эхирит-булагатской версией и книжноэпическими редакциями (что позволяет установить их глубокую, хотя, вероятно, и не непосредственную, связь): тождественность эпизодов рождения героя на земле, его увечного вида (который, впрочем, имеет несколько разные сюжетные функции), его детских подвигов; скрывание им своего подлинного облика от жены; история победы над чудовищем Андулмой (бурят. Галхан Нурман) и убийства его жены, на которую претендуют богатыри Гесера; превращение Гесера в осла (в бурятских версиях — в коня) и победа над демоном Лубсагой (бурят. Йобсогдой)⁵⁷. Наконец, характерная для бурятского эпоса форма имени героя Абай Гесер встречается, хотя и редко, и в монгольском книжном памятнике («Абай Гэсэр мой» называет его Дзаса в своем горестном монологе⁵⁸); в предшествующей традиции она, возможно, была распространена шире.

Отмечается принципиальная общность начала версий эхирит-булагатской и унгинской, что, вероятно,

⁵⁶ *Lőrincz L.* Die burjatischen Geser-Varianten // АОН. Т. XXIX. Fasc. 1 (1975). S. 65–78.

⁵⁷ *Ibid.* S. 85–91.

⁵⁸ Arban жүг-үн ејен Geser qaγan-u тоγүји оросiba. Kökeqota; Begeјing, 1955. [Т. I]. P. 222.

отражает состояние монгольской Гесериады, предшествующее ее ламаистской обработке⁵⁹, тогда как прочие обильные сюжетные параллели между разными устными вариантами наблюдаются лишь в тех эпизодах, которые имеют соответствия и в монгольской книжной версии. Эпизоды, не имеющие таких соответствий, совпадают по разным вариантам лишь в единичных случаях, причем существенные несовпадения наблюдаются не только в разных традициях, но и у представителей одной территориальной группы, даже одного рода⁶⁰. Есть, конечно, и некоторое количество проблематичных сопоставлений, например эпизоды с чудесными деревьями (сандалом, березой) в унгинской (П. Дмитриева) и боханской (А. Тороева) версиях эпоса, которые, быть может, восходят к описаниям встреч с деревьями-оборотнями в главе IV ксилографа и в главе о Начин-хане из его «продолжения»⁶¹; ср. сходный мотив в устной восточномонгольской традиции⁶². Впрочем, в этих случаях речь идет лишь о «путевом приключении» героя или его жен, как правило, не относящемся к наиболее устойчивым, доминантным, «сильным» сюжетным элементам устного текста.

Кроме того, существуют параллели между разными бурятскими редакциями эпоса, с одной стороны, и другими монголоязычными фольклорными версиями Гесериады, с другой, хотя их и недостаточно, чтобы твердо установить факт устной передачи произведения. Так, сходно представлен эпизод заключения побежденных героем чудовищ под землю в эхирит-булагатской версии М. Эмэгэнова⁶³ и в кровавый океан — в хорчинском «Эпическом предании о

⁵⁹ *Lőrincz L.* Die burjatischen Geser-Varianten. S. 84–85.

⁶⁰ Героический эпос о Гэсэре / Сост. Н.О. Шаракшинова. С. 42–43 (табл.), 62–63.

⁶¹ *Arban jüg-ün eĵen Geser qaγan-u toγujı orosiba.* [I]. P. 149–150; Т. II. P. 501 и сл.

⁶² *Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982. С. 95–98, 147–150.

⁶³ Абай Гэсэр-хубуун. Эпопея (Эхирит-булагатский вариант) / Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хомонова. Ч. I. Улан-Удэ: БКНИИ СО АН СССР, 1961. С. 173–179.

кальпе»⁶⁴. В близких выражениях описано людоедство мангаса в версии М. Эмэгэнова⁶⁵, в джарутской версии Чойнхора и в хорчинском сказании Самбуудаша о рождении Гилбан Шар⁶⁶. Распространяемые мангадхаями мор и порча как завязка эпической коллизии, а также мотивы погоны Гесера за Лобсогодоем и поединков с ним в бурятском предании⁶⁷ напоминают соответствующие эпизоды в джарутской версии Чойнхора: мор, насылаемый Галдан-мангасом, сражение с чудовищем и его преследование⁶⁸.

В качестве монгорско-бурятских соответствий можно отметить отношение к Гесеру как к учредителю свадебных обрядов⁶⁹ и к прародителю⁷⁰; впрочем, осмысление эпических героев как пришельцев с неба, дающих начало человеческому роду⁷¹, весьма характерно и для якутского эпоса⁷², все параллели с которым могут носить неслучайный характер⁷³. Кроме того, три небесные девы монгорской версии, очевидно, особенно близко соответствуют трем дочерям небесной жительницы в эхирит-булагатском варианте Дж. Кёртена⁷⁴.

⁶⁴ *Dulam S., Vacek J.* A Mongolian Mythological Text. Praha: Univerzita Carlova, 1983 (Studia orientalia pragensia, XII; = Ulaanbaatar, 2008). P. 67.

⁶⁵ Абай Гэсэр-хубун. С. 57.

⁶⁶ *Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. С. 79, 131, 235–236, 254–255.

⁶⁷ *Балдаев С.П.* Избранное. Улан-Удэ, 1961. С. 59, 63–64.

⁶⁸ *Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. С. 182, 186–196, 199, 203–213.

⁶⁹ Героический эпос о Гэсэре / Сост. Н.О. Шаракшинова. С. 129; *Szynkiewicz S.* Le mariage, rite sanctionné par le passé culturel // *Etudes mongoles et sibériennes. Cahier 9.* Paris, 1978. P. 91–92.

⁷⁰ *Хомонов М.П.* Бурятский героический эпос «Гэсэр». Эхирит-булагатский вариант. Улан-Удэ, 1976. С. 53.

⁷¹ Mot. A1205, 1215, 1230, 1231, 1275.9; Березк., E5C.

⁷² *Емельянов Н.В.* Сюжеты якутских олонхо. М.: Наука, 1980. С. 6.

⁷³ *Неклюдов С.Ю.* Монгольский эпос и якутское олонхо // *Fragen der mongolische Heldendichtung. Teil IV. Vorträge des 5. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn 1985 / Hrsgb. von W. Heissig.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987 (AF. Bd. Cl). S. 257–273.

⁷⁴ *Curtin J.* A Journey in Southern Siberia. The Mongols, their Religion and their Myths. Boston: Little, Brown, and Co., 1909. P. 125–128.

Имеются параллели и с тибетской традицией (через голову монгольской книжной версии). Можно назвать железного брата Гесера, специально сотворенного богами для спасения героя (согласно одному из эхирит-булагатских вариантов, пересказанных Дж. Кёртенем), и Кала-Мэмбыра, железного брата Гесера, пытающегося отбить шарайгольское нашествие, в устной амдоской версии⁷⁵, а также мотив возвращения Гесера на небо в устных бурятских⁷⁶ и в тибетских версиях⁷⁷.

Впрочем, нужно подчеркнуть еще раз: формы устной передачи Гесериады в Бурятию пока остаются невыявленными, а часть приведенных параллелей (количество которых можно и увеличить) способна скорее показать близость приемов эпического текстопорождения при значительной общности исходных данных, нежели убедить в наличии прямых фольклорных связей.

Обратимся к композиции бурятских версий, напомним, что их реальный состав совершенно не соответствует распространенному представлению о «девяти ветвях» бурятской Гесериады⁷⁸. Если взять только те части, которым установлены очевидные соответствия в книжной редакции (см. Приложение 2, табл. III; сведения о некоторых неопубликованных текстах заимствованы из упомянутых трудов Н.О. Шаракшиновой

⁷⁵ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 20.

⁷⁶ Хомонов М.П. Бурятский героический эпос «Гэсэр». С. 53.

⁷⁷ Ван Инуань. Мынвэнь бэйцзинбэнь «Гэсар чжуань» ду хоуцзи (Заметки после чтения пекинского «Гесера») // Миньцзянь вэньеюэ луньтань (Трибуна фольклориста). 1982, № 2.

⁷⁸ Уланов А. Бурятская унгинская версия «Гэсэра». М.: ИВЛ, 1960 (XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР). С. 9–10. Ср.: «Деление текста [версии Альфора (А.О. Васильева) в зап. С.П. Балдаева] на “ветви” и главы принадлежит С.П. Балдаеву. Текст, по всей вероятности, подвергался редактированию и имеет сводный характер» (Бурчина Д.А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск: Наука, 1990. С. 88–89).

и Д.А. Бурчиной⁷⁹), то мы обнаружим совершенно одинаковый порядок в большинстве унгинских вариантов: П. Петрова, П. Дмитриева и почти тот же — в обоих вариантах П. Тушемилова (с отсутствием эпизода о Лубсаге / Лобсогодое и с перестановкой в одном случае последних двух эпизодов):

- вступление — рассказ о событиях на небе, рождении на земле, детских подвигах и женитьбе (соответствует главе I ксилографа);
- повествования о Пестром тигре / Белом хищнике Орголи (= гл. II);
- о чудовище Абарга-сэсэне (= гл. IV);
- о шараблинских (т.е. шарайгольских) ханах (= гл. V);
- о Гал Дулме (= Андулме);
- о Лобсогодое (= Лубсаге);
- о Гумэ-хане (= гл. III).

Та же последовательность отражена в эхирит-булагатской версии М. Эмэгэнова (в с т у п л е н и е; Г а л Н у р м а н - х а н; Л о б с о г о л д о й), а также в боханском варианте А. Тороева (в с т у п л е н и е; Ж е л т ы й п е с - ч у д о в и щ е (= Черно-пестрый тигр?); т р и ш а р а б л и н с к и х х а н а; Г а л Н у р м а н - х а н). Некоторое соответствие этой композиции в книжноэпической традиции — «версия Номчи-хатун», включающая после главы о шарайгольской войне повествование об Андулме и Лубсаге (п р е в р а щ е н и е в о с л а), а затем возвращающаяся к заключительной главе о хождении в ад; неслучайность такой сюжетной последовательности косвенно подтверждается двумя рукописями ИВР РАН: С 266 (А н д у л м а; п р е в р а щ е н и е в о с л а; х о ж д е н и е в а д) и С 441 (Л у б с а г а; х о ж д е н и е в а д). Для этого порядка характерна тенденция разместить за историей шарайгольской войны повествование об Андулме (= Гал Дулмэ), после чего рассказать о превращении Гесера в осла (~ в коня).

⁷⁹ Героический эпос о Гэсэре / Сост. Н.О. Шаракшинова. С. 38–44; Бурчина Д.А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск: Наука, 1990. С. 70–380.

Иную композицию дает сводная унгинская версия П. Тушемилова — Н. Хангалова в записи М.Н. Хангалова:

- вступление (= гл. I);
- Таежный пестрый (~ кривой-пестрый) тигр / лев (*эрен бар*) Октор (= гл. II);
- Гомэн-хан (= гл. III);
- Лобсогой (превращение в осла);
- Абарга-сэсэн (= гл. IV);
- шарабульские ханы (= гл. V);
- Гал Долмо (= Андулма).

Тот же порядок (но в менее полном виде) — в агинской версии Ж. Самаева: в с т у п л е н и е; п р е в р а щ е н и е в о с л а; т р и к и т а й с к и х (! = ш а р а й г о л ь с к и х) х а н а.

Данная композиция больше соответствует монгольской книжной традиции (возможно, вследствие ее редактирования М.Н. Хангаловым при составлении этой сводной версии), но отличается тем, что рассказ о превращении в осла вставляется перед повествованием об Абарга-сэсэне (= гл. IV) и шараблинской войне (= гл. V). В варианте Ж. Самаева, весьма близком, по оценке Н.О. Шаракшиновой, к книжному монгольскому варианту (даже прямо — к пекинскому ксилографу), история околдования Гесера пятнадцатиголовым мангасом занимает место главы IV⁸⁰, что небезынтересно в связи с высказанным выше предположением о возникновении этой истории из рассказа о борьбе с демоном Севера Лубсаном, соответствующего главе IV. Наконец, в одном случае (обусинский вариант М. Шобонова) борьба Гесера с «тигрово-черным хищником» следует уже после встречи с Гал Дурмэ-ханом, что заставляет вспомнить о размещении главы о Черно-пестром тигре («пространная» редакция) в самом конце «продолжения» ксилографа («жамцарановская» версия и рукопись F 306).

Можно с полной уверенностью утверждать, что бурятские версии, как и предполагает Л. Лёринц, имеют своим источником не ксилографическое издание. Об

⁸⁰ Героический эпос о Гэсэре / Сост. Н.О. Шаракшинова. С. 41.

этом свидетельствуют не только композиционные отличия от ксилографа, но и явная опора на более ранние редакции сюжетов о превращении героя в осла и о победе над черно-пестрым тигром, чем те, которые вошли в ксилограф. Сличение вариантов расположения эпизодов позволяет предположить существование в Бурятии (еще до появления ксилографа, прямого влияния которого, за редким исключением, здесь не ощущается) сюжетных сводов, имеющих своим ядром следующие эпизоды:

- о черно-пестром тигре;
- о демоне севера Абургасун-хане, превратившемся здесь в Абарга-сэсэна;
- о шарайгольской войне;
- об Андулма-хане;
- о Лубсаге (превращение в осла).

Последнее приключение, однако, могло размещаться и перед перечисленными сюжетами, но не после них (судя по версиям М.Н. Хангалова и Ж. Самаева), а первое, напротив, иногда занимало место после главы об Андулме (ср. вариант М. Шобонова).

Что же касается реже встречающегося повествования о Гумэ-хане, то его положение, вероятно, было еще менее устойчивым: в начале свода, после рассказа о черно-пестром тигре (ср. вариант М.Н. Хангалова; влияние ксилографа?), или в его конце (ср. варианты П. Петрова и П. Дмитриева; результат более позднего появления в Бурятии этой главы?). Впрочем, «подвижность» данных эпизодов может свидетельствовать не о наличии нескольких прототипических сводов с разным расположением глав (хотя полностью исключать этого нельзя), а о композиционном варьировании внутри самой устной традиции и об отдельных случаях влияния каких-либо поздних списков (в том числе ксилографа или его «продолжения»).

Однако состав такой предположительной «прототипической версии» представляется почти несомненным. Это главы:

- вступительная («небесный пролог», рождение на земле, детские подвиги, женитьба);

- о черно-пестром тигре («пространная» редакция);
- о северном демоне;
- о шарайгольской войне;
- об Андулме;
- о Лубсаге.

Подчеркну еще раз: повествование об Андулме (Гал Дулмэ) без всякого насилия над сюжетом занимает место после рассказа о шарайгольской войне, частью которого является и эпизод воскрешения богатырей (унгинские версии). Это не могло быть следствием переконпоновки корпуса из девяти глав (ксилограф + 2 главы «продолжения») — бурятские традиции восприняли более старую версию, вероятно уже включавшую и названный эпизод, возникновение которого в общем-то логически вытекает из ситуации встречи возвращающегося Гесера с духами своих павших соратников. Уже в сложившемся виде он был использован также впоследствии — при согласовании сюжета ксилографа с не вошедшей в него главой об Андулме, как это описано Л. Лёринцем⁸¹.

Одной из самых оригинальных частей бурятской Гесериады является мифологический пролог, в котором содержится описание божеств шаманского пантеона⁸² и излагается предыстория возрождения героя в Среднем мире: борьба светлых и темных богов, низвержение побежденных темных богов на землю, где из их останков возникают чудовища, которых и надлежит уничтожить небесному посланнику. Существует (по записям в Унгинской долине) якобы полный перечень всех тридцати трех богатырей Гесера и пославших их тридцати трех тэнгриев, сыновьями которых они являются. Обстоятельная экспозиция сводного сюжета бурятских преданий о борьбе Гесера с Лобсогoldem дополняет прочие бурятские варианты «пролога» эпопеи (и несколько отклоняется от них), а финал осложнен этиологическими и эсхатологическими мотивами⁸³.

⁸¹ *Lőrincz L. Geser-Varianten in Ulan-Ude, Ulan-Bator und Leningrad // АОН. Т. XXV. Fasc. 1–3 (1972). S. 182–184.*

⁸² Героический эпос о Гэсэре / Сост. Н.О. Шаракшинова. С. 115–119.

⁸³ *Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961. С. 55–65.*

Вообще версии эхирит-булагатская (по Дж. Кёртену и по Ц. Жамцарано) и унгинская (М.Н. Хангалова, П.Д. Дмитриева и др.) отражают разные варианты пантеона небесных богов, а также разные соотношения конкретных персонажей и их «мифологических амплуа». Верховное божество (как и отец Гесера) часто, но не всегда, именуется Хормустой; в других случаях на этом месте находится шаманское божество Эсэгэ Малан-тэнгри. Он и Хухэдэй-мэргэн вместе со своими женами могут фигурировать в качестве предков бурят, а не родителей Гесера; Хормуста же отодвигается на второй план. По другим вариантам, Эсэгэ Малан — предок Гесера и верховное божество, разделившее богов на восточных и западных⁸⁴.

«Небесный пролог», имеющий черты принципиальной общности практически во всех бурятских версиях (хотя далее их сюжеты могут довольно сильно различаться), полностью отсутствует в монгольских книжных редакциях, где ему композиционно и функционально соответствует весьма лаконичный эпизод «забытого повеления Будды».

В некое раннее время, прежде чем Шакъямуни-бурхан явил облик нирваны, Хормуста-тэнгри пришел, чтобы поклониться бурхану. Когда, придя, поклонился, бурхан Хормусте-тэнгри повеление сделал: «По прошествии пятисот лет мирские времена станут смутными. Домой к себе возвращайся, и когда пятьсот лет пройдет, пошли одного из трех своих сыновей, пусть он станет ханом того мира. Сильные бессильных хватать и пожирать будут, дикие звери один другого хватать и пожирать будут. Из трех твоих сыновей пусть один отправится, ханом-владыкой того мира станет. Пятьсот лет, удовольствиям своим предаваясь, живи, но мое поручение сразу исполни», — так сказал. «Хорошо», — сказал

⁸⁴ *Танака К.* Буря:то ко:сё: Гэсэру моногатари-ни араварэта футацу-но бункасо (Два культурных слоя, обнаруживаемые в бурятской фольклорной версии сказания о Гэсэре) // Миндзокугаку кэнкю: (Этнографические исследования), 1965. Т. XXIX, № 3. С. 274–278.

Хормуста-тэнгри и ушел. Вернувшись, повеление бурхана забыв, жил, и семьсот лет прошло⁸⁵.

Как уже говорилось, существует основательное предположение, что данный эпизод появился в результате буддийской обработки вступления, которое до того было более пространным, возможно, даже ближе стоящим к бурятскому «мифологическому прологу». Во всяком случае, самопроизвольное (и внешне необъяснимое) разрушение угла «небесного града» книжной версии⁸⁶ имеет убедительное истолкование в устных бурятских вариантах, где небесный дворец трескается и накреняется от заброшенных на него шаманкой слез и мокроты больных людей — знак неблагополучия на земле, возникшего в результате небесной борьбы⁸⁷. Косвенным указанием на былое существование «небесного пролога» в книжной Гесериаде является также упоминаемый в главе о воскрешении богатырей⁸⁸ сюжет, касающийся «трех еретических (*ters-üd-ün*) тэнгриев», которые перерождаются на земле в облике трех шарайгольских ханов, чтобы отомстить Гесеру и его богатырям за свои давние (небесные?) поражения, — это созвучно бурятской Гесериаде. Практически вопрос упирается в нерешенную проблему местного происхождения данного бурятского мифологического сюжета или же отражения в нем гипотетической монгольской (общемонгольской?) мифологии⁸⁹. Напомню также о зачине хорчинского сказания о рождении Гилбан Шар, где говорится, что

⁸⁵ Arban жүг-үн ејен Geser qaγan-u тоγүји оросиба. [I]. P. 1. — Согласно махаянистским представлениям, обитатели небесных сфер, предаваясь наслаждениям, теряют память о своем истинном предназначении.

⁸⁶ Arban жүг-үн ејен Geser qaγan-u тоγүји оросиба [I]. P. 1.

⁸⁷ Хангалов М.Н. Абай-Гэсэр-богдо-хан // Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1960. Т. II. С. 246; Абай Гэсэр / Вступ. ст., подгот. текста, пер. и коммент. А.И. Уланова. Улан-Удэ: БК НИИ СО АН СССР, 1960. С. 30; ср. Танака К. Буря:то ко:сэ: Гэсэру моногатари-ни араварэта футаци-но бункасо. С. 277.

⁸⁸ Arban жүг-үн ејен Geser qaγan-u тоγүји оросиба. Т. II. P. 8–9.

⁸⁹ Lőrincz L. Die burjatischen Geser-Varianten. S. 66–67.

мангас именно «спустился в мир» на мучения людям⁹⁰. Впрочем, за вычетом этих параллелей, в монгольской традиции нет отчетливых соответствий мифологическому прологу бурятской Гесериады; в них вообще нет мотивов противостояния и борьбы светлых и темных богов, а также низвержения побежденного божества на землю.

Существуют различия и в эпизодах возрождения героя на земле. В унгинской версии земная мать Гесера — дочь солнца, а ее история связана с бурятской мифологией. В монгольском ксилографе она — обыкновенная женщина, а описание всего приключения, вполне реалистическое, ближе стоит к тибетскому «Лин-Гесеру». Различается и интерпретация мотива превращения в птицу: солнечной девы Наран Гохон в унгинском варианте и самого Гесера в ксилографе. С древними (этиологическими) мифами связаны и детские подвиги Гесера в унгинской версии (происхождение мышей, ос и комаров), хотя в целом рождение героя описано сходно с ксилографической редакцией (см. также мотивы появления мыши ростом с быка, убийства семерых или четырнадцати демонов⁹¹).

Амплуа Ата (Атай) Улан-тэнгри как главы темных богов в шаманской мифологии не очень устойчиво. У кудинских эхиритов в этом качестве фигурирует Хамхир Богдо-тэнгри⁹²; сам Ата Улан не всегда является злым восточным божеством: некоторыми бурятами, в частности агинскими⁹³, он почитается как добрый гений, покровитель коневодства и табунов, причем подобная интерпретация единообразна во всей монгольской

⁹⁰ Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982. С. 221–222, 240–241.

⁹¹ Lőrincz L. Die burjatischen Geser-Varianten. S. 67–69.

⁹² Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1960. Т. I. С. 291, 421; Манжигеев И.В. Бурятские шаманские и дошаманские термины. Опыт атеистической интерпретации. М.: Наука, 1978. С. 49.

⁹³ Понне Н.Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // ЗИВАН. Т. I. (Л., 1932). С. 159.

шаманской рукописной традиции — от Алари до Чахара и Ордоса⁹⁴, где данное имя (Атауа тнгри) является одним из имен или эпитетов древнемонгольского неперсонифицированного уранического божества Мунх (Мөнх)-тэнгри (Вечное небо), как, кстати, и имя Милян (Малия, Мальян)-тэнгри, тождественное бурятскому Эсэгэ Малан-тэнгри⁹⁵. Далее сдвиг Ата-тэнгри в область «отрицательных значений» произошел, возможно, под натиском нового для бурятской мифологии божества — Хормусты (бурят. Хан Хурмас, Хан Тюрмас); ср. один из вариантов разноречивого мифа, истолковывающего разделение богов на темных и светлых после смерти их всеобщего главы и спора о старшинстве между Хан Тюрмасом и Ата Уланом⁹⁶. Это объясняет, однако, лишь противостояние данных персонажей, но не всю «дуалистическую» систему пролога бурятской Гесериады, причем мотив борьбы западных и восточных тэнгриев в мифологии бурят (как и образ Хормусты), по-видимому, особо связан именно с эпосом о Гесере⁹⁷.

Широко варьируют имена трех (или двух) сыновей небесного владыки, одним из которых является Гесер⁹⁸. Иногда, например в одной из записей М.Н. Хангалова⁹⁹, они довольно близко воспроизводят соответствующие монгольские книжноэпические формы, в свою очередь являющиеся точными кальками с тибетских.

⁹⁴ Там же. С. 155, 159, 162–163, 165, 166, 189–190; *Манжигеев И.В.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 21.

⁹⁵ *Heissig W.* Ein Innermongolisches Gebet zum Ewigen Himmel // ZAS. Bd. VIII (1974). S. 541–542; *Понне Н.Н.* Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения. С. 170.

⁹⁶ *Хангалов М.Н.* Общественные охоты у северных бурят // Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1960. Т. I. С. 55–58; *Он же.* О шаманстве у бурят // Собр. соч. Т. II. С. 117–118.

⁹⁷ *Михайлов Г.И.* Мифы в героическом эпосе монгольских народов // КСИНА. № 83 (1964). С. 109–110. См. обстоятельное исследование этой системы: *Дугаров Б.С.* Мифология бурятской Гэсэриады: восточные тэнгри. Улан-Удэ, 2005; *Он же.* Мифология бурятской Гэсэриады: западные тэнгри. Улан-Удэ, 2007.

⁹⁸ *Танака К.* Буриа:то ко:сё: Гэсэру моногатари-ни араварэта футацу-но бункасо. С. 276.

⁹⁹ *Хангалов М.Н.* Абай-Гэсэр-богдо-хан. С. 229 (примеч. 2–4).

Чаще фигурируют совсем другие имена. Это Хабата Хасар-мэргэн, Бохо Бэлгэтэ (будущий Гесер) и Шингис Шэрэтэ-богдо¹⁰⁰ — т.е. Чингис-хан (Престольный августейший Чингис), и его два брата, Хабуту Хасар и Бухэ Бэлгутаю, все — со своими прозвищами, известными по монгольским летописным легендам, из которых они сюда проникли и в которых, кстати, Чингис бывает прямо назван сыном Хормусты¹⁰¹. В других вариантах (унгинских, осинском) небесное имя или прозвище Гесера — Тугэлдэр (Тэхэлтэр, Тугдэр; от *түгэт* 'близнец'¹⁰²), что может быть увязано с близнечным культом¹⁰³. Старший «небесный брат» героя обычно именуется Заса Шухур (Заса Шухэр, Дашин Шоохор и т.д.), т.е. Дзаса Шикир.

Разумеется, все эти столь широко варьируемые персонажи появились здесь в результате поздних процессов. Как мы помним, Дзаса Шикир в книжной монгольской версии становится «небесным братом» после шарайгольской войны, в которой он гибнет; проявляется же в этом качестве он только в главе об Андудлме. Следовательно, данный персонаж мог занять свое место в мифологическом прологе лишь задним числом; тем более это относится к Хасару, Бэлгутаю и Чингису¹⁰⁴.

Близкая аналогия теме противоборства темного и светлого начал из мифологического пролога бурятской Гесериады имеется в мифологическом вступлении к ладакхской версии эпоса: борьба белой небесной птицы, в которую воплощается бог Бангпо, и демонической черной птицы; герой из страны Лин вмешивается в сражение и убивает черную птицу, в

¹⁰⁰ Там же. С. 229.

¹⁰¹ Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Собр. соч. М.: Наука, 1955. С. 60.

¹⁰² Ср. Хангалов М.Н. Абай-Гэсэр-богдо-хан. С. 237.

¹⁰³ Митрясова Н.А. История изучения Гэсэра // Зап. Бур.-Монг. ГИЯЛИ. Вып. 5–6. Улан-Удэ, 1941; Понне Н.Н. Об отношении бурят-монгольского Гесера к монгольской книжной версии // Зап. Бур.-Монг. ГИЯЛИ. Вып. 5–6 (1941). С. 12; Героический эпос о Гэсэре / Сост. Н.О. Шаракшинова. С. 120 и сл.

¹⁰⁴ *Lőrincz L. Sonnenmythos, Sonnen- (Solar) heros und Kulturheros in der mongolischen Mythologie* // АОН. Т. XXXI. Fasc. 3 (1977). S. 387–389.

благодарность за что бог посылает в Лин царем одного из своих сыновей¹⁰⁵.

Это широко распространенный фольклорный сюжет¹⁰⁶: герой вмешивается в конфликт (борьбу, спор) двух соперников, помогает одному из них и обретает помощника в лице победителя (~ наделяется чудесной женой, чудесным знанием, исполнением желаний), хотя иногда потом все же гибнет из-за собственной неосмотрительности (Березк., К90; АaTh 738). В Тибете он известен по повествованию о быкоголовом Масанге, который помогает светлому богу в его борьбе с демоном, имеющим облик черного яка; этот подвиг вознаграждается появлением на земле государя небесного происхождения¹⁰⁷.

По книжным каналам (в составе сказочного сборника «Волшебный мертвец») первая часть рассказа о Масанге проникает в монгольскую словесность, обретает этиологический финал и включается в астральную мифологию. Светлый бог здесь зовется Хормуста, а демон — шимнус, что небезынтересно, если учесть этимологию обоих теонимов, восходящих к именам центральных противоборствующих божеств иранской мифологии: светлого (Ахура-Мазда — Хурмазта) и темного (Ангро-Майнью — Шимну). Однако в Монголию данные образы попадают уже как буддийские персонажи (Индра и Мара) в их согдийско-уйгурском варианте, причем воздействие

¹⁰⁵ Franke A.H. Der Frühlingsmythos des Kesar-sage, ein Beitrag zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Tibet // MSFOu. T. XV. Fasc. 1. Helsingfors, 1900. S. 1–2.

¹⁰⁶ Засвидетельствован в Китае, Тибете, Монголии, Южной Сибири, Средней Азии и на Кавказе.

¹⁰⁷ Огнева Е.Д. Масанг // Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I–II. М.: Советская энциклопедия, 1987–1988. Т. II. С. 122. — Кстати, мотив вмешательства героя в поединок двух чудесных зверей встречается еще в Рамаяне, в том числе в ее юговостоазиатских и центральноазиатских изводах, см.: Осипов Ю.М. Сказание о Раме в Сиаме (Таиланде) // Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти акад. Н.И. Конрада. М.: ГРВЛ, 1974. С. 271–276; Сказание о Сери Раме. Индонезийская Рамаяна / Пер., предисл. и прим. Л.А. Мерварт. М.: ИВЛ, 1961. С. 176–177; Дамдинсүрэн Ц. «Рамаяна» в Монголии. М.: ГРВЛ, 1979. С. 44, 123, 165, 181, 192, 202, 209, 215.

иранской мифологии на северный буддизм могло быть достаточно глубоким¹⁰⁸, в том числе по линии ее центральной темы — противоборства светлого и темного начал. Еще О. Ковалевский усматривал выражение этой темы в непрекращающейся войне тэнгриев и асурьев, согласно северобуддийской мифологии¹⁰⁹.

Сражающиеся Хормуста и шимнус в сюжете о Масанге представлены как белый и черный быки, поочередно осиливающие друг друга¹¹⁰. В монгольской книжной Гесериаде (гл. IV) есть тот же мотив: на берегу трехцветного Великого моря борются, попеременно побеждая друг друга, два быка: белый — гений-хранитель Гесера и черный — гений-хранитель мангаса; герой выстрелом из лука убивает черного¹¹¹. Мотив имеет разнообразные параллели в «гесеровских» и в близких к ним традициях. С одной стороны, эта борьба белой и черной змей, которые выходят из ноздрей того же демона и борются у него на лбу, а герой выстрелом из лука убивает и черную змею, и самого демона (в предании, изложенном Сумба-хамбо¹¹²), или борьба змей, которых демон Дырь видит во сне выходящими из своих ушей, причем белая змея — это душа Гесера, а черная — душа самого демона¹¹³; заметим,

¹⁰⁸ *Gaben, A. von.* Iranische Elemente im zentral- und ostasiatischen Volksglauben // *Studia orientalia.* Helsinki, 1977 (FOS. Vol. XLVII). S. 57–70.

¹⁰⁹ Буддийская космология, изложенная О. Ковалевским. Казань: Университетская типография, 1837 (перепеч. из Уч. зап. Казан. ун-та). С. 74–75.

¹¹⁰ Надо отметить, что в индонезийской версии Рамаяны поединку Балии (= Валина) и Сугривы предшествует борьба двух буйволов, а затем единоборство победившего буйвола и Балии, причем кровь первого — красная, а второго — белая, и именно по цвету текущей крови надлежит определить, кто именно победил (Сказание о Сери Рапе. С. 163–166). Эпизод восходит к Рамаяне Вальмики (предшествующая конфликту с Сугривой победа Балина над демоном-ракшасом Дидубхи, принявшим облик гигантского быка).

¹¹¹ *Arban jüg-ün efen Geser qaγan-u toγūji orosiba* [I]. P. 159–162.

¹¹² *Дамдинсурэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 194.

¹¹³ *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и

что борьба черной и белой змей, в которую вмешивается герой, приходя на помощь белой змее, – специфический мотив тюрко-монгольского сказочного фольклора Центральной Азии и Южной Сибири¹¹⁴. С другой стороны, это борьба на берегу Байкала тотемного первопредка булагатов и эхиритов – сивого быка Буха-нойон-бабая, являющегося воплощением одного из светлых западных тэнгриев (или хатов), с пестрым быком, воплощением одного из темных восточных тэнгриев¹¹⁵. Показательно, кстати, что сюжеты о Гесере и о Буха-нойоне, оказывающемся активным участником небесной баталии, в бурятском фольклоре иногда вступают в синтез¹¹⁶.

Если представить себе, что монгольская версия Гесериады до редактирования содержала на месте «повеления Будды» описание каких-то событий, повлекших за собой перерождение на земле трех «еретических» тэнгриев в виде шарайгольских ханов, нисхождение на землю мангаса и разрушение небесного дворца Хормусты, то весьма вероятно, что событиями этими было сражение (на небе?) между светлым божеством и демоническими силами; далекий отзвук данной темы можно усмотреть в единоборстве белого и черного быков, гениев-хранителей Гесера и мангаса. Скорее всего, она была слабо акцентирована, иначе трудно объяснить ее столь полное исчезновение не только из монгольской Гесериады, но и вообще из монгольских традиций.

Предположение о «прототипической» версии Гесериады, попавшей в Бурятию и уже содержащей в каком-то виде сюжет небесной «титаномахии», никак не противоречит тому, что здесь она была встречена созвучными мифологическими сюжетами. Во всяком случае, разделение

Центральная Монголия. Т. II. С. 26.

¹¹⁴ *Рифтин Б.Л.* Источники и анализ сюжетов дунганских сказок // Дунганские народные сказки и предания / Сост. М. Хасанов, И. Юсупов. Под ред. Б.Л. Рифтина. М.: ГРВЛ, 1977. С. 405–406.

¹¹⁵ *Жуковская Н.Л.* Буха-нойон бабай // Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I–II. М.: Советская энциклопедия, 1987–1988. Т. I. С. 199–200.

¹¹⁶ *Позднеев А.М.* Отрывок из Гысырхана (АВ ИВР РАН. Ф. 44, оп. 1, ед. хр. 228, лл. 4–23).

богов, духов, кузнецов, шаманов на «белых» и «черных» существует тут и без связи с Гесериадой (хотя отсутствует в Монголии!), оно аналогично тому, которое наблюдается, например, в мифологии алтайцев: противопоставление духов «чистых» духам «черным»¹¹⁷. Но особенно показательно, что сюжет космической борьбы светлых и темных божеств, а также их расселения в Верхнем мире в довольно близкой форме известен якутам¹¹⁸, а якутско-монгольские (и конкретно — якутско-бурятские) фольклорно-мифологические соответствия, видимо, базируются на весьма значительной этнокультурной общности¹¹⁹.

Наконец, в контексте бурятской мифологии, сюжеты которой сосредоточены прежде всего во вступительных частях эпоса, Гесер (именуемый в своей небесной ипостаси Бухэ Бэлигтэ), возможно, имеет солярную природу (по земной генеалогии он — внук солнечного божества) и наделен, кроме того, функциями культурного героя. В этом плане он сопоставим с другим мифологическим персонажем бурят, также сыном верховного небесного божества, — Хан Шаргай-нойоном, легенда о котором по многим мотивам сходна с мифологическим прологом бурятской Гесериады. Возможно, предшественником Гесера был именно Хан Шаргай-нойон, на исконно солярный характер которого указывает его имя (от *шар* ‘желтый’)¹²⁰. Вспомним также о солярных признаках героев в халхаской устной версии.

¹¹⁷ *Верблицкий В.И.* Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. М.: Скоропечатня А.А. Левенсон, 1893. С. 43; *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 годах по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. М. [Изд. Росс. акад. наук], 1924 (Сб. МАЭ. Т. IV. Вып. 2). С. 1.

¹¹⁸ *Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. С. 107–108, 127–130.

¹¹⁹ *Неклюдов С.Ю.* Монгольский эпос и якутское олонхо. S. 257–273.

¹²⁰ *Lórinz L.* Sonnenmythos, Sonnen- (Solar) heros und Kulturheros in der mongolischen Mythologie. S. 376–379, 387–389.

7. ГЕСЕРИАДА И ПРОБЛЕМА ЭПИЧЕСКИХ НОВООБРАЗОВАНИЙ

1.

Как было показано выше, многочисленные эпические новообразования в монгольской Гесериаде имеют разные источники и возникают различными путями. Однако подчиняется этот процесс неким общим закономерностям сюжетосложения, причем используются вполне определенные (и, видимо, достаточно универсальные) сюжетопорождающие модели. Проведенный анализ позволяет реконструировать механизмы формирования подобных новаций. Дело, очевидно, происходило следующим образом.

I. Согласно мифологической логике, добывание чего-либо у первоначального обладателя (хранителя) со временем начинает осмысливаться как возвращение ранее похищенного¹. Отбирание Гесером жены у северного демона превращается в борьбу за освобождение жены самого Гесера, оказавшейся во власти мангаса; это, кстати, объясняет, почему женщина (изначально — жена демонического противника) столь легко переходит на сторону героя: делается первый шаг к указанному переосмыслению. Именно в подобном виде сюжет входит в монгольский эпос и фиксируется книжным сводом (гл. IV).

Фазы данного процесса могут быть представлены примерно так:

а) у демонического владыки Северного края есть жена, с ее помощью Гесер убивает демона и забирает ее себе;

б) со временем здесь начинает ощущаться некий «этический диссонанс» (негоже герою заниматься ничем не спровоцированным разбоем), и для его снятия вводится мотив, хорошо знакомый эпическому фольклору: женщина уже ранее принадлежала герою, но была отторгнута от

¹ Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Вост. лит., 2004. С. 68.

н е г о; осуществление этого сюжетного хода приводит к объединению в одно лицо двух изначально различных персонажей: Тумэн Джиргалан (жены мангаса) и Аралго-гоа (любимой жены Гесера);

с) однако предшествующая фабульная ситуация, по-видимому, не может быть просто вытравлена из «эпической памяти» и заменена п о х и щ е н и е м; в результате возникает компромиссная интерпретация: жена Гесера сама уходит к демону;

д) хотя этот мотив вроде бы соответствует амбивалентному характеру данного женского образа, чисто логически он недостаточен и сам нуждается в сюжетном объяснении; так возникает мотив с а м о - п о ж е р т в о в а н и я для спасения Гесера и всего народа от мора, насланного мангасом;

е) следующая мотивация, снимающая с демона ответственность и за этот мор, не только и не столько является рудиментарным отзвуком «безвинности» демона перед Гесером, сколько устанавливает сюжетное соответствие эпизода с основной «семантической доминантой» всей эпопеи — перманентным конфликтом с злокозненным дядюшкой Цотоном, который является воплощением и источником всех бед и несчастий;

ф) наконец, за пределами книжного памятника в устных традициях, еще более «выравнивающих» описанный процесс сюжетосложения, фазы (b), (d), (e) редуцируются почти без остатка, заменяясь широко охватывающим мотивом похищения жены. Разобранный пример показывает, какими путями мог проходить процесс эпической импровизации, хотя, надо подчеркнуть, дело здесь еще не идет дальше вариационной разработки одного сюжета.

II. В тибетских редакциях рассказ о северном походе Гесера может включать еще один женский персонаж — ведьму, родственницу демона (устный «амдоский» вариант). При описанной разработке сюжета она начинает играть в нем довольно значительную роль, пытаясь — уже в монгольской версии — околдовать возвращающегося на родину героя (модификация

мотива опаивания «забвенным зельем»?). Для разработки этого сюжетного хода используется инородное включение в текст — эпизод из средневековой тибетской (или китайской) новеллистики. Сохранившийся в главе IV книжного свода, он далее разрастается в новую главу (о превращении Гесера в осла). Околдовав Гесера, демон похищает его жену.

Таким образом, разворачивание «тройной» мотивировки северного похода (необходимость вернуть похищенную жену) дает подробно проанализированное выше фабульное наращение в рамках той же главы, а разработка мотива отторжения жены (хорошо знакомого устной монгольской традиции) далее происходит уже автономно, как отдельный сюжет. Мотив похищения ассимилируется с не менее продуктивным мотивом околдования, причем этот последний оказывается в препозиции, как бы объясняя и обстоятельства похищения. Рудиментом прототипической конфигурации мотивов следует считать роль жены Гесера во вновь возникшем сюжете: именно по ее вине или даже из-за ее измены демону удастся околдовать героя — вспомним об уходе Тумэн Джиргалан к мангасу, хотя бы и вынужденном. Итак, в результате подобного процесса сюжетообразования на месте одной главы появляется две.

III. Интерпретация добывания как возвращения потерянного дает, так сказать, моральное оправдание северному походу Гесера. Существуют, однако, и другие возможности оправдать его причины. К таковым, в частности, относится представление об исконной зловредности демона, от которого земля должна быть очищена, что, кстати, совпадает с культурно-героической миссией Гесера. В соответствии с последующей разработкой этого архаического мотива демонический северный государь теперь осмысливается не как исконный демонический владыка своего демонического мира, а как узурпатор, подданные и даже близкие которого в любой момент готовы избавиться от его несправедливой власти. Теперь Гесер выступает уже в амплу государя-миродержца, владыки идеальной буддийской империи и установителя

гармонического порядка на земле. Следующий шаг в подобном переосмыслении — и он сделан — оценка завоевываемого Гесером государства как изначально (и / или в принципе) ему принадлежащего, т.е. тот же самый процесс, что с «завоевываемой-возвращаемой» женщиной.

Выстраивается следующий ряд интерпретаций изначально архаического мотива:

- «чужой» мир демоничен, но обладает ценностями, которые могут быть оттуда заимствованы;
- «чужой», демонический мир обладает ценностями, которые были ранее похищены из мира «своего» и должны быть возвращены;
- демоническое начало «чужого» мира по природе своей агрессивно и потенциально угрожает целостности и самому существованию «своего» мира, а потому должно быть обезврежено и уничтожено;
- «чужой» мир может быть очищен от демонической скверны и использован как часть «своего» мира;
- «чужой» мир есть «демонизированная» часть «своего» мира, которая должна быть очищена и возвращена в его лоно;
- весь мир — в принципе «свой» (= «принадлежащий Гесеру»), и все «чужое» (= демоническое) в нем признается незаконным и подлежит уничтожению².

Эта мифологическая логика, вообще говоря, имеет универсальный характер и прослеживается отнюдь не

² Так, в эпосе «Хувэй Буйдар-ху» из того, что северо-восточным краем владеют мангас и будущий тесть героя, а юго-западным — его отец, следует, что северо-восток был захвачен мангасом (*Sagaster K. Das mongolische Epos Khuwei Buidar khü. Eine symbolkundliche Untersuchung // CAJ. Vol. XXI, № 3–4 (1977). S. 237–243*), хотя вообще-то, согласно более архаической картине мира, это вполне «нормальное» для монголов распределение «своего» и «чужого» между хорошим, светлым юго-западом и дурным, темным северо-востоком (*Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. М.: Индрик, 2019. С. 50, 58–59, 220, 227*).

только в развитии эпических традиций, но в народном «политическом мышлении», включая современное⁵.

Следовательно, демон потенциально опасен Гесеру и может проявить по отношению к нему враждебность. В этом случае поход против него расценивается как превентивный, но вынужденный удар. Сюжетное развитие такого рода также соответствует общей эволюции эпического повествования, хотя и в менее архаических формах (вспомним, в частности, многие песни о превентивных походах Джангара и его богатырей). Однако если первая фаза фабульной разработки в упомянутых главах связана с историей похода против северного демона, то его вторая фаза в такой же степени зависима от главы о шарайгольской войне. Сюда относятся эпизоды походов, проникновений в ставку врага, описаний битв и поединков; все это, в сущности, занимает основную часть текста.

Итак, на базе продуктивных тематических и композиционно-стилистических моделей, содержащихся в двух исходных главах, возникают еще четыре новые

⁵ «Судя по многочисленным пословицам о Боге и царе, в представлениях крестьян русскому государю принадлежала власть над всей землей, над всеми народами. Иноземных и иноверных государей в народе считали как бы вассальными правителями. После русско-турецкой войны 1877—1878 гг. старые солдаты объясняли причины войны тем, что турок “взбунтовался” и что царь приказал “усмирить” его» (*Буганов А.В.* Личности и события истории в памяти русских крестьян XIX — начала XX века // Вопросы истории, 2005, № 12. С. 124). Ср.: «Пушкин спросил раз старого солдата, что он делал в Париже. “А мы, говорит, старого Дизвитского посадили на престол. Ведь где беспорядки, всегда уж наш царь все приводит в порядок”. Это напоминает разговор дьякона с капитаном у Мятлева. “Где ныне царская фамилия, — спрашивает дьякон у капитана. — В Константинополь едет царь. — Неужто турки взбунтовались? — Нет, нет, а только их постращать”» [*Дизвитского — Людовика XVIII (фр. dishuit — восемнадцать)*] (*Смирнова-Россет А.О.* Автобиографические записки // *Смирнова-Россет А.О.* Дневник. Воспоминания / Издание подготовила С.В. Житомирская. М.: Наука, 1989 [«Лит. памятники»]. С. 133, 660 [примеч.].)

главы (об Андулме, о хане ракшасов, о Начин-хане, о Гумбу-хане), большей частью весьма значительные по объему.

IV. Непосредственно из монгольской устной традиции в книжноэпический свод большими фрагментами входит не дошедший до нас в самостоятельном виде сюжет о встрече богатыря с девой — амазонкой и колдуньей, дочерью хтонического божества. Примеров использования монгольских устных традиций в Гесериаде, естественно, много, но, пожалуй, только этот случай является не только использованием определенных фольклорных мотивов, принадлежащих всему жанровому фонду, но и достаточно полным включением в текст книжного памятника целого сказания или по крайней мере значительной его части (что приводит к слиянию его центрального персонажа с Гесером). Это позволяет нам говорить еще об одном эпическом новообразовании, но уже иного типа, нежели те, которые были описаны выше.

V. При компоновке монгольского эпического свода, точнее при присоединении к нему сюжета об Андулма-хане, возникает определенная сложность: герои, павшие в шарайгольской войне, фигурируют здесь как живые. Соответственно, возникает необходимость как-то устранить эту несуразность. Так появляется эпизод воскрешения богатырей.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что во всех упомянутых примерах новация почти наверняка возникает в устной традиции как однократный акт в творчестве того или иного сказителя, а именно в следующих случаях:

- когда вариантная разработка сюжета заходит столь далеко, что далее не воспринимается как изложение того же текста, и продолжает свое бытование уже в статусе нового произведения;
- когда редупликация эпизода в новой разработке становится новым эпизодом;
- когда какой-либо эпический персонаж прямо отождествляется с Гесером, передавая ему свою биографию — даже без кардинальной перестройки текста;

- когда необходимость устранения сюжетной несообразности, возникающей в результате композиционной компоновки эпизодов, приводит к появлению новой главы, и т.д.

2.

Хотя существующие материалы и опыты сравнительного исследования дают возможность установить наличие подобного процесса с довольно большой уверенностью, тем не менее о том, как реально он протекал, мы можем судить лишь умозрительно, на основании косвенных данных. Воссоздать точную картину того, что происходило в южномонгольском фольклоре несколько столетий назад, естественно, не представляется возможным. Некоторую уверенность в том, что дело обстояло примерно так, дает материал экспедиционных записей 1970-х годов (от Чойнхора и Самбуудаша), о которых рассказывалось раньше. Оба хурчи продемонстрировали незаурядные возможности сказительского новотворчества, что позволяет предметно оценить его технические навыки.

Источником для первого текста Чойнхора была устная традиция (эпическое сказание, слышанное им в молодости); определенное влияние могла оказать на него и читанная накануне публикация версии джарутского хурчи Паджая. Конечно, мы не имеем возможности судить о прототипическом для Чойнхора фольклорном источнике, однако есть основания полагать, что, несмотря на большую временную дистанцию (несколько десятилетий), он был достаточно близок к тому тексту, который исполнил нам сказитель. Основанием для такого предположения является его традиционализм (вкуче с феноменальной памятью), по крайней мере слабое знакомство с другими произведениями «классического» монгольского героического эпоса (при наличии в воспроизведенном тексте значительных совпадений с ними⁴), а также лишь сравнительно небольшое

⁴ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982. С. 105, 107, 109.

влияние на исполняемую поэму его основного репертуара («книжные сказы»)⁵.

Источниками второго текста, очевидно, следует считать, во-первых, ту же самую устную традицию, и во-вторых, — если опираться на собственное признание певца, — книжный текст, с которым ему довелось ознакомиться лет за десять до нашей встречи. Наконец, источниками для Самбуудаша были прозаический устный рассказ и, разумеется, все только что услышанные сказания о Гесере, исполненные Чойнхором.

Имя Галдан (во втором сказании), тибетское по своему происхождению, является, по мнению сказителя, вполне «обычным для мангаса»⁶. В первом сказании (о сражении с Гилбан Шар) мангас, ее отец, строго говоря, имени не имеет, его, как это часто бывает в эпосе монгольских народов⁷, заменяет описательное прозвище (точнее, два параллельных прозвища): «Двенадцатиголовый / Атар Альдин (Дикий-гигантский) мангас, / Двадцатичетырехголовой / Хо Хальджин (Рыжий-плешивый) мангас»⁸. Не исключено, что в прототипическом тексте оба эти прозвища были лишь эпитетами демона, в то время как имя звучало именно как Галдан.

За отмеченным безразличием к проблеме наименования эпических чудовищ стоит представление о них как о слабо различимом множестве или нечетко

⁵ Там же. С. 54–55.

⁶ Как полагал Ж. Тумурцэрэн, использование этого имени применительно к демону-мангасу обусловлено тем, что его носил ойратский хан Галдан-Бошокту (1651–1697), который вел жестокую войну против Цинской империи и подчиненных ей восточномонгольских княжеств; ср. «непопулярное» у хорчинов имя Лубсан, что связано с воспоминаниями об антиманьчжурском восстании 1675 г., возглавляемом потомками чахарского Лигден-хана Бурнаем и Лубсаном, в борьбе с которыми принимал активное участие и хорчинский аймак (Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере). С. 285).

⁷ *Lőrincz L.* Die Mangus-Schilderung in der mongolischen Volksliteratur // *Mongolian Studies* / Ed. by L. Ligeti. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. S. 325–331.

⁸ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 31.

дифференцируемой общности⁹; поэтому, обозначая одного из них по-разному (хотя и обобщенно — эпитетами, характерными для монгольского фольклора, или типичным «демоническим именем»), певец, очевидно, не делает смысловой ошибки. Однако именно это открывает путь к редупликации подобного персонажа, что, впрочем, опять-таки не противоречит общему смыслу произведения, а появление вместо одного персонажа нескольких ведет к разработке новых эпизодов и в пределе — новых сюжетов.

Интересная внутрисюжетная параллель — несколько раз встречающийся в тех же текстах мотив появления новых демонов из крови разрубленного чудовища: нечисть множится под ударами меча героя, пока он с помощью своих волшебных псов не уничтожает ее всю (недоистребление хотя бы одного из подобных демонов чревато скверными последствиями)¹⁰. Такое описание — как часть рассказа о поединке с демоном — может вставляться в повествование без всякого ущерба для его смысла, вызывая лишь некоторое замедление действия. Однако, повторим еще раз, появление вместо одного персонажа нескольких ведет к разработке новых эпизодов, а в пределе — новых сюжетов.

Каким же образом оказалась возможна столь вольная вариация исходного текста и как технически она была осуществлена? Предлагая еще одну вариацию прототипического текста и опираясь практически на тот же самый стилистический материал, Чойнхор сознательно подает ее как новое произведение. Песня о сражении с Галдан-мангасом поется в качестве непосредственно продолжения сюжета о сражении с Гилбан Шар: в ее

⁹ См. выше, с. 120–121.

¹⁰ Мотив демонов из крови (Heis. 1979, № 11.3.3) представлен в очень близких произведениях одной и той же восточномонгольской традиции (Heissig W. Zur Frage der individuellen Idiomatik der Rhapsoden: “Erzählung, wie der Menschenfresser unterdrückt wurde”. Eine Ependichtung des ostmongolischen Sangers Paĭai [1902–1960] // ZAS. Bd. VI [1972]). S. 162–163; Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 122, 126, 174, 178).

экспозиции содержатся указание на данный сюжет («В первый раз...», т.е. предшествующий данному приключению), его краткое «резюме» (стк. 30–40), прямая опора на него: Галдан-мангас — это тот мангас, который «непобежденным остался <...> в стране ранее побежденно-го мангаса» (Табл. XIV).

Таблица XIV

I. Песня о сражении с Гилбан Шар	2. Песня о сражении с Галдан-мангасом
<p>1917. Мангуса- дьявола победил... Стада-табуны все свои</p> <p>1920. По барханам и кочевьям распространил</p> <p>1898. Три своих северных аймака Табунами-стадами наполнил,</p>	<p><u>В первый раз</u> 30. <i>В темное дурное дьявольское кочевье</i> Хас Шихер похищена была, Владыка Гесер-богдо погнался, Бешеного дьявола победил, Жену свою Хас Шихер возвратил,</p> <p>35. <i>В своих трех северных аймаках</i> <i>Мирно-прекрасно, счастливо зажил,</i> <i>Табуны-стада умножал,</i> <i>В своем доме жил-поживал.</i> Когда весь народ</p> <p>40. <i>В мире-покое пребывал,</i> <u>В стране ранее побежденного мангаса</u> <u>Один ужасный мангас</u> <u>Непобежденным остался,</u> По прозванию Галдан-мангас (с. 199).</p>

Песня о сражении с Галдан-мангасом содержит специальные ссылки на некоторые эпизоды предшествующего сказания: конь Гесера останавливается «на том же самом месте» (стк. 371), что и в песне о сражении с Гилбан Шар; небесные сестрицы дают герою чудесное оружие «с прежним поучением» (стк. 397), конь, «как и прежде», отвечает Гесеру (стк. 421)¹¹. Показательно, что эти корреспондирующие элементы занимают в обоих текстах места, примерно равноудаленные от начала. Зачин и концовка (а также описания погони и поединка) имеют множество текстуальных совпадений со сказанием о Гилбан Шар (Табл. XV).

¹¹ Проявление своего рода «интертекстуальности традиции».

I. Песня о сражении с Гилбан Шар	2. Песня о сражении с Галдан-мангасом
<p>Когда мир нашей кальпы Едва начинался, Когда исполненная блаженства гора Сумеру Была холмом, 5. Когда сандаловое дерево Галбиррагша Было кустом, Когда река Ганг Была ручьем, <u>Когда Шахьямуни, будда [нашей]</u> <u>кальпы,</u> 10. <u>Был банди-послушником,</u> <u>Когда огненно-красное солнце</u> <u>Было звездой,</u> От небесного Хормусты- тенгрия Великий, могучий 15. Десяти стран [света владыка] Гесер-богдо На золотую землю спустился, В материнском чреве шевельнулся, <i>Владыкой мира стал.</i> <i>Если говорить [далее]:</i> 20. Четыре законных жены было [у него]: Старшая жена Арлан-гоа, Любимая жена Роман-гоа, Грозная жена Аджу-мерген, Любимая жена Хас Шихер. 25. Десяти стран света [владыка] Гесер-хаган Милую жену Хас Шихер Больше всех любил. Северными краями управлять В далекие земли отбыл...</p>	<p>Когда мир [нашей] кальпы Едва начинался, Когда исполненная блаженства гора Сумеру Была холмом, 5. Когда сандаловое дерево Галибар Было кустом, Когда река Ганг Была ручьем, <u>Когда огненно-красное солнце</u> 10. <u>Было звездой,</u> <u>Когда Шахьямуни, будда [нашей]</u> <u>кальпы,</u> <u>Был банди-послушником,</u> От небесного Хормусты- тенгрия Благодетельный мудрый Гесер 15. На золотую землю спустился, В материнском чреве шевельнулся, <i>В мир спустился.</i> <i>Если о десяти стран [владыки]</i> <i>Великого, могучего Гесера</i> 20. Законных женах говорить, [это:] Законная жена Арлан-гоа, Любимая жена Роман-гоа, Грозная жена Аджу-мерген, Милая жена Хас Шихер. 25. Владыка Гесер-богдо Трием северными аймаками владел, Табуны-стада умножал, Мирно-прекрасно жил.</p>

Вариационный повтор мотива (к тому же в композиционно симметричной позиции) весьма наглядно получает статус «другого действия», становясь таким образом сюжетообразующим (Табл. XVI).

Таблица XVI

I. Песня о сражении с Гилбан Шар	2. Песня о сражении с Галдан-мангасом
<p>Когда дальше отсюда 475. Поехал, Некой большой реки / Берега достиг. <...> Той реки 495. Берега достигнув, Владыка Гесер-богдо Трем победоносным сестрицам своим Опять стал молиться: «О такой погибели, 500. Когда в земной Мир спускались, Почему раньше Не сообразовали предупредить?» <...> Гесеру своему слово молвили:</p> <p>«Если прежде врученной мухогонкой Трижды махнешь, На скакуна Вещего-гнедого 540. Хорошенько сядешь, Быстрее прежнего поспешишь, То преодолеть сумеешь». Победоносным трем сестрицам своим Великую молитву вознес, 545. На драгоценного скакуна своего Вещего-гнедого Снова вскочил, [Прежде] врученную мухогонку Высоко поднял, Над той рекой [поскакал], 550. Глядящие глаза зажмурил; Когда владыка Гесер-богдо Назад обернулся И взглянул, Сестриц трех победоносных 555. Не увидел, Эту реку Не усмотрел. Двух видов Зло-препятствие одолел...</p>	<p>Продолжаю говорить улигер: Владыка Гесер-богдо Во второй раз [препятствие встретил]. 565. Ядовитой реки достигнув, Победоносным трем Сестрицам своим помолился, Три сестрицы победоносные В земной мир спустились. 570. «Неумелому младшему братцу своему Об этой реке В прошлых своих речах Что же не сказали?» — <...> 575. Победоносные три сестрицы Владыке Гесеру своему [говорят]: «Если прежде врученную мухогонку возьмешь И трижды [ею] взмахнешь, Зверского дьявола 580. Ядовитая река На две стороны расступится; Меж тем на драгоценном скакуне Вещем-гнедом своим В это время перейдешь». <...> Владыка Гесер-богдо Трех сестриц победоносных Снова почтительно проводил, На драгоценного скакуна 600. Вещего-гнедого своего вскочил; Когда сестрицами врученную Драгоценную мухогонку [Он] вверх поднял, Когда, сестрицами наученный, 605. Трижды [Ею] махнул, [тут же] / Ядовитая река На две стороны расступилась, <...> Второе препятствие — Кровавую реку преодолел...</p>

Мотив посягательства мангаса на жену Гесера здесь свернут до минимума («одну из его законных жен взять пришел») и не имеет фабульной реализации: самого похищения не происходит, таким образом, мангас наказывается только за намерение. Вместо него появляется мотив насылаемого чудовищем мора, отсутствующий в песне о сражении с Гилбан Шар, но соответствующий главе IV книжной версии. Однако там он был обусловлен колдовской интригой Цотона, что связано с особенностями сюжетного развития памятника, а здесь, по описанной выше мифологической логике, мор является просто проявлением зловредности чудовища, его естественной эманацией. Эпический конфликт получает целый спектр мотивировок: демон должен быть уничтожен не только потому, что он остался «недопобежденным» в предыдущий раз (т.е. дело, оказывается, было не вполне завершено), но и в силу своей агрессивности и злонамеренности: сам пришел в страну Гесера, напустил на нее порчу и к тому же посягнул на его жену.

Следует подчеркнуть: совершенно неясно, был ли мотив мора, насылаемого мангасом, заимствован Чойнхором из книжной Гесериады (читанной, как мы помним, с медицинскими целями) или он уже присутствовал в некогда слышанной прототипической песне — оба варианта возможны. Отметим, однако: в книжном тексте завязка включает и мор, и похищение жены Гесера, а устные версии Чойнхора альтернативно разрабатывают лишь один из этих мотивов — либо мор, либо похищение жены; в какой мере такая альтернативная разработка принадлежит именно Чойнхору, использовавшему ее как один из приемов варьирования сюжета, установить, повторяю, невозможно.

Сказание Самбуудаша в стилистическом отношении также является новообразованием, но в отличие от Чойнхора, опиравшегося на ритмизованный эпический текст, он имел своим источником прозаический рассказ, может быть, даже не один; на это указывает некоторая немонолитность его текста, легко распадающегося на две почти равные части.

Многослойным выглядит уже начало сказа: обшее вступление, после которого следует трафаретная

«инициальная» сказительская формула и сообщается тема произведения; традиционный «космогонический» зачин (который, согласно эпическому канону, должен был бы открывать текст) и завязка (появление на земле злокозненного мангаса, нисхождение в мир Гесера); развернутая сказительская ремарка и начало фабульного повествования. Все это, возможно, является результатом синтеза двух вступлений, первое из которых относилось к первой части сказания (рождение Гилбан Шар), а второе — ко второй (встреча мангаса с Гесером). Сами эти части между собой связаны слабо, переход от одной к другой звучит сбивчиво, а на их границах речитатив в очередной раз превращается в прозаическую речь. Оба центральных антагонистических персонажа даже не сталкиваются в повествовании (если в первой части вообще ничего не говорится о Гесере, то во второй не фигурирует Гилбан Шар); мангас, действующий в первой части как персонаж безымянный, во второй начинает называться по имени, т.е. как бы заново вводится в повествование, причем обозначается он то как Асар-мангас, то как Атар Хальджин-мангас — модификация прозвища, использованного в первом тексте Чойнхора. В этом опять-таки можно усмотреть как прямую опору на исполнение предшественника (для включения в тот же тематический цикл), так и известное безразличие к наименованию демонического персонажа. Все сказанное выше позволяет думать, что синтез частей был осуществлен (или завершен) самим Самбуудашем, слышавшим некогда не одно, а два предания, из которых второе, кстати говоря, восходит к популярной в Центральной Азии дидактической истории о похищении детей ракшасом-людоедом и его прозрении в результате проповедей благочестивого царевича Сутасомы («Сутра о мудрости и глупости», гл. 36; «Море притч», гл. 37; комментарии к «Субхашите»). Ср.:

И мангас, с того дня начиная, /
Теперь [с помощью] мангасова /
Волшебства ведь / В трех север-
ных аймаках / Теперь детей / Во-
ровал и ел, / Воровал и приносил
Гилбан Шар кормить... (стк. 392–
398) / Зверский детеныш Гилбан
Шар / В один прием / По пятьсот
съедала... (стк. 405–407)

«Ну вот! / Если ребенка своего най-
ти / И встретить хочешь, / Прежние
свои грехи / Передо мной признай!
/ Чтобы сына своего после того /
Встретить, / Лживые-дурные по-
мыслы / Преодолей, смотри! / Что-
бы свое дитя / Встретить, / Людских
детей / Воровать и кормить [ими
дочь] / Прекрати! / Если сына сво-
его здоровым / Встретить хочешь,
/ Также и [детей] тех людей / Похи-
щать ты прекрати!» — «Да, да, пре-
кращу, пусть [все] будет по вашим
словам» (стк. 559–580)¹².

На Калмашападу, сына царя Ва-
ранаси и львицы наложено закля-
тие: на протяжении двенадцати
лет питаться человечиной. Царь
стал похищать у своих поддан-
ных детей и пожирать их мясо,
а потом превратился в ракшаса
и улетел на гору, где обзавелся
большой компанией ракшасов.
Договорившись устроить пирше-
ство из мяса тысячи царевичей,
они стали хватать царских сыно-
вей и сажать их в пещеру.
Калмашапада схватил и унес
царевича Сутасому, когда тот
слушал поучение брахмана. Су-
тасома попросил ракшаса разре-
шить ему дослушать проповедь,
и тот отпустил его на семь дней.
Дослушав поучение, царевич
радостный возвратился к Калма-
шападе и пересказал ему все то,
что слышал от брахмана. Растро-
ганный его проповедью, ракшас
дал слово больше не питаться
человечьим мясом и отпустил
всех схваченных царевичей¹³.

3.

Итак, по счастливому стечению обстоятельств мы оказались в той точке традиции, где в устном бытовании возникает разветвление (два текста Чойнхора вместо одного прототипического текста) или, напротив, вероятный синтез двух произведений, которые сливаются воедино (текст Самбуудаши). Можно предположить, что возникновение новаций — и наблюдаемых в живой традиции, и протекавших несколько веков назад при формировании новых глав монгольской Гесериады — происходило более или менее одинаково. Важнейшие механизмы процесса сказительского новаторства имеют характер либо дифференцирующий, либо

¹² Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 550–580.

¹³ Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. М.: ГРВЛ, 1989. С. 113–114.

интегрирующий, причем оба случая могут касаться как персонажей (героя, его партнера и его антагониста), так и сюжетных элементов (от мотивов до эпизодов).

I. В центре интеграционного процесса стоит фигура главного героя (Гесера), который ассимилируется с героями других повествований (с неизвестными нам богатырями устного монгольского эпоса, с безымянными персонажами центральноазиатских или дальневосточных редакций «апулеевского» сюжета, с увещающим людоеда царевичем Сутасомой в дидактическом рассказе и т.д.). Для их отождествления (если исключить несвойственную традиции свободную игру творческой фантазии) должны существовать особые условия — от понимания одного персонажа как ипостаси или манифестации другого до перенесения в биографию героя приключений безымянного персонажа и даже до простого сближения сходно звучащих имен. Менее регулярным выглядит объединение в одной фигуре двух партнеров героя (его жены Аралго-гоа и жительницы Северного края Тумэн Джиргалан): оно обусловлено описанными выше специфическими фабульными обстоятельствами. И совсем уж нехарактерна (хотя, разумеется, и не исключена) ассимиляция враждебных персонажей — в эпических новообразованиях процесс направлен в противоположную сторону.

II. Основным объектом дифференциации является фигура врага (ср. сходную картину в приключенческих телесериалах). Выше были перечислены условия этого процесса (отношение к эпическим демонам как к слабо различимому множеству или общности нечетко разделяемых особей), его механизмы (отслоение эпитетов, прозвищ и имен чудовищ) и его результаты (появление новых персонажей). В меньшей степени объектом дифференциации является партнер героя (единственный в нашем материале случай: роль жены Гесера, похищаемой мангасом, играет новый персонаж — Хас Шихэр; однако Аралго-гоа, от которой этот персонаж произошел, также упоминается в данном тексте). И совсем не затронута дифференцирующим процессом фигура героя (хотя вообще в технике сюжетобразования это не является универсальным правилом).

III. Интегрирующий процесс в области сюжетосложения — инкорпорирование в повествование новых фабульных элементов, соединение и слияние одного текста с другим, сюжетные контаминации и циклизация, — естественно, симметричен и тесно связан с ассимиляцией соответствующих персонажей (прежде всего речь идет о главном герое).

IV. То же касается и процесса сюжетной дифференциации — повторного воспроизведения фабульной модели, редупликации эпизода с его последующими разрастанием и автономизацией; подобный процесс, естественно, связан с процессом редупликации персонажей — прежде всего враждебных.

V. Отдельным дифференцирующим приемом сюжетосложения следует считать фабульные мотивировки, которые при всем их, казалось бы, вспомогательном характере являются в этом отношении чрезвычайно продуктивными и способны разворачиваться в самостоятельное повествование.

Наконец, надо напомнить, что всякий акт эпического новообразования осуществляется в рамках импровизационного сказительского творчества, первоначально в виде вариационной разработки каких-либо тематических элементов текста, когда максимальное увеличение амплитуды варьирования приводит к диссимилиации, расподоблению исходной формы и возникновению новой редакции. Противоречие, однако, заключается в том, что вариация предполагает сохранение смыслового тождества старой и новой редакций, тогда как полная диссимилиация (автономизация новообразования) возможна только на основе нарушения этого тождества. Есть основание предполагать, что подобный отрыв совершается не в подаче сказителем текста, а в восприятии его аудиторией, среди которой находятся потенциальные восприимчивики и которая «узаконивает» в последующей традиции уже совершившийся *de facto* акт новотворчества.

8. ГЕСЕР В ТЮРКСКИХ ТРАДИЦИЯХ

Значительный интерес для расширения и уточнения картины бытования Гесериады представляют сюжеты о Гесере в фольклоре тюркских народов, соседствующих с монголами. Знакомство с этими сюжетами может дать косвенные сведения и о некоторых отраженных в них, но не сохранившихся монгольских вариантах. Рассмотрим их несколько подробнее.

ТУВИНСКАЯ ВЕРСИЯ

Наиболее пространная среди тюркских версий — тувинская («Сказание о благородном Кезер-мэргэне, владыке десяти стран света, победителе десяти темных сил»¹). Весь ее облик указывает на прямую зависимость от монгольского книжного свода, но не от ксилографа, а от какой-то неизвестной нам рукописной редакции, так как компоновка глав в ней представлена другая: после шарайгольской войны рассказывается о победе над пятнадцатиголовым Ланг-Долба ханом (= монг. Нанг-Дулма, Андулма), и лишь затем композиция ксилографа восстанавливается. Напомню, что сходная последовательность наблюдается в «версии Номчи-хатун», где повествования об оживлении богатырей, борьбе с Андулма-ханом и демоном Лубсагой также вклиниваются после главы о шарайгольской войне, а также в большинстве устных бурятских редакций. Двенадцатиголовый мангыс Орунзаа тувинской версии, соответствующий двенадцатиголовому мангасу главы IV монгольского книжноэпического свода, своим именем также обязан не ксилографу, где этот персонаж является безымянным, а какой-то другой рукописной редакции. Так, в «Заинской версии» (гл. IX–X) он называется «ханом рансагов» (т.е. ракшасов); возможно, подобная форма и является источником тувинского Орунзаа (< *Арансаг* < *рансаг?*).

¹ Героический эпос о Гэсэре. Учебное пособие для студентов филологического факультета / Сост. Н.О. Шаракшинова. Иркутск: [Изд-во Иркут. гос. ун-та], 1969. С. 59–60.

Появлению этой тувинской версии предшествовала традиция бытования устной Гесериады, проникавшей сюда из Монголии еще с начала XVIII в.², причем традиция ее исполнения на монгольском языке сохранилась до самого недавнего времени³. Один фрагмент устного тувинского сказания был записан и опубликован В.В. Радловым⁴. Этот небольшой ритмизованный текст (170 строк) представляет собой рассказ о детстве и женитьбе героя. С монгольскими версиями совпадает ряд мотивов: подсовывание спящей девушке под подол новорожденного жеребенка с целью вынудить ее выйти замуж за героя; охота на дикого быка как одно из свадебных испытаний; избегание женой мужа из-за его «нечистоплотности»; раздельная ночевка молодоженов; мнимое загрызание героя собаками тестя и разыскивание его женой.

По сравнению с монгольской версией повествование сильно сокращено, а три женитьбы героя слиты в одну. Так, подсовывание жеребенка в ксилографе и близких к нему редакциях относится к первой жене — Аралго-гоа; имя тестя Талай-хан («Море-государь»), возможно, связано с Аджу-мэргэн, являющейся дочерью водяного царя; что же касается остальных мотивов, то они восходят к фабульной линии Рогмо-гоа. В целом сюжет имеет сказочную разработку, что вообще характерно для прозаических, в частности западномонгольских сказаний о Гесере, к которым он в конечном счете, вероятно, и восходит.

Монгольской книжной версии соответствует имя богатырского коня — Пилигин Хэр (от монг. *Билгийн хээр* 'Вещий-гнедой'). Земного отца героя здесь зовут

² Куулар Д.С. Бытование «Гэсэра» в Туве // Уч. зап. Тув. НИИЯЛИ. Вып. IX. Кызыл, 1961. С. 191.

³ Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. Дисс. ... докт. филол. наук. Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 2017. С. 94.

⁴ Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. I. Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черновых и лебединских татар, шорцев и саянцев / Собрал В.В. Радлов. СПб.: Типогр. Акад. наук, 1866. С. 424–429.

Сэгэлэнг, что почти совпадает с вариантами произношения этого имени в фольклоре монгольском (Сэнгэлэн в нашей записи халхаского сказания [Доржсурэн, 12.10.1976]) и особенно западномонгольском (Сэглэнг в тексте монгольских урянхайцев [Улэмж, осень 1973])⁵. Место Цотона занимает Кара Сан аттыг хан, т.е. «Государь, именуемый Кара (“черный”) Сан»; ср. имя этого персонажа в бурятской традиции: Хара Сотон (Сутан, Зутан и т.д.). При этом он здесь не дядя, а всемогущий царь, Сэгэлэнг ему не брат, а раб, что совпадает с аларско-бурятским прозаическим рассказом⁶ и более отдаленно — с монгорской версией⁷. Нет также мотива сбывания старику увечной женщины — будущей матери Гесера; напротив, хан отбирает у своего раба красавицу-жену (ср. популярный сказочный мотив АaTh 465A).

Само имя *Гесер* здесь не упоминается. Лишь однажды героя называют Погдо Кайркан, т.е. Милостивый Погдо (от монг. *богдо* ‘святой, августейший’), что семантически совпадает с одним из его прозвищ в монгольской традиции. Совпадает с ней и имя верховного бога, его небесного отца, — Хан Курбустан Тэнкэркэй (соответствует монг. Хан Хормуста-тэнгэр). Герой фигурирует все время под прозвищем Пагай Тьюру (Тйюру), которое еще А. Шифнером было идентифицировано с «детской» кличкой Гесера — Джуру (Джоро)⁸. Пагай значит «дурной», что функционально соответствует эпитету *нухай* («сопляк») в «детском имени» Нухай Джуру у монгольского Гесера.

Интересно, что прозвище Пагай Тьюру практически повторяет «бранное имя» Гесера Магай Джори

⁵ См. Приложение 3: I, № 2.

⁶ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб.: [Имп. РГО], 1883. С. 251.

⁷ Geser RödZIA-wu. Dominik Schröders nachgelassene Monguor (Tujen) -Version des Geser-Epos aus Amdo, in Facsimilia und mit der Einleitung herausgegeben von W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980 (AF. Bd. LXX). S. 13–19.

⁸ Schiefner A. Vorwort // Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, St. Petersburg (Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. I). S. XI.

в изложенном Г.Н. Потаниным устным «тангутском» (т.е. северотибетском) варианте⁹, который для собирателя на монгольский язык переводился саньчуанским монгором («широнгольцем»). Однако оно звучит как цитация совсем из другой традиции — тюркоязычных желтых уйгуров (сарыг югуров), которым сказания о Гесере также известны; это в свою очередь указывает на некоторые неясные пока вопросы устных тюркомонголо-тибетских взаимодействий в процессе распространения Гесериады.

АЛТАЙСКАЯ ВЕРСИЯ

В эпосе алтайцев рассказывается о встрече богатыря Кан Пудая с «золотоволосым Андалмой», лежащим по ту сторону семи гор. Герой не вступает с ним в борьбу, как это было ему велено, а становится его другом. Далее в том же тексте Кан Пудай сталкивается с разорителем своей родины — богатырем Сэдэнгкай Кэээром¹⁰. Здесь Кэээр, т.е. Гесер, контаминирован с Сартактаем — персонажем алтайских и западномонгольских легенд, устройтелем рельефа, водоемов и мостов¹¹. По наблюдениям Г.Н. Потанина, в этой функции он у тувинцев сменяется Кезером (Гесером), а у алтайцев сливается с ним¹². Однако согласно другой легенде Сартактай и Козор (Гесер?) были богатырями Эдзен-хана (т.е. китайского императора), но при отделении от императора его сестры Козор ушел с ней, а Сартактай остался. Богатыри поссорились, и Сартактай прострелил Козору грудь навылет; кровь обагрила камни, ставшие после этого красными. Добавлю, что в одной тувинской легенде Кезер (Гесер) отождествлен с Чингисом и выступает уже не только как «землеустроитель», но и как

⁹ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 7.

¹⁰ Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. I. С. 85, 87.

¹¹ Там же. С. XI, 188.

¹² Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. С. 839–840.

мифологический «культурный герой». Ему отрубает голову захвативший его владения Эджен-Кайркан (китайский император), после чего Кезер поднимается на небо, предсказав своему убийце такой же конец¹³.

Возможно, есть определенная логика в том, что эпос «Кан Пудай» локализует место жительства Кэзэра / Гесера «по ту сторону неба», а также в том, что его герой вступает в дружеские отношения с Андалмой (врагом Гесера в монгольских версиях), но борется с Кэзэром. Отождествление и взаимозамещение Сартактая и Гесера, вероятно, базируется на совмещении их функций в преданиях о происхождении особенностей ландшафта, а их расподобление и даже конфликт есть результат вышеописанных внутрифольклорных процессов. Взаимоотношения с Эдзэн-ханом, в которых явно отложились исторические воспоминания о сражениях с маньчжурским Китаем, отдаленно напоминают о поездке Гесера к китайскому Гумэ-хану. Съедание Козора китайской собакой, как и все покушения на жизнь героя со стороны китайского хана или верного ему богатыря, сопоставимы, с одной стороны, с мнимым загрызанием юноши Гесера собаками его тестя, а с другой — с истязаниями, которым по приказу китайского императора Гумэ-хана подвергают героя.

Более сильный отзвук сказаний о Гесере обнаруживается в алтайском предании о персонаже по имени Тюрун Музыкай, который возрождается на земле человеком, называемым Тямаа Тюрун, чтобы уничтожить перерождение злого божества Эрлика — морское чудовище Андалма-Муус, высывающее из моря язык, схватывающее и пожирающее людей. Герой вытаскивает его за ноги и разбивает о камни (обагренные кровью, они становятся разноцветными — вспомним о сходном этимологическом мотиве в предании о Козоре и Сартактае), после чего сгибает в дугу и разрезает на мелкие части, превращающиеся в червей, мошек, пауков, комаров¹⁴.

¹³ Там же. С. 208, 285–288, 799.

¹⁴ Устойчивый сибирский мотив, и не только, ср., например: «В олонечкой легенде о св. Егории королевна Олесифия сжигает приведенного в город змея и развеивает по ветру его пепел, от

Во второй части рассказа Тюрун Музыкай ходит по земле, никем не опознанный. Его узнает только китайский хан, который получает за это в качестве благословения новое имя. Вручив ему книгу о начале мира и предсказав «кончину века», Тюрун Музыкай удаляется неизвестно куда¹⁵.

Тюрун Музыкай — это, конечно, Гесер. Он — владыка среднего из девяноста девяти миров (что соответствует эпитету Гесера «владыка десяти стран света»), один из трех богатырей верховного бога Ульгения (в чем легко усмотреть трансформацию мотива «один из трех сыновей верховного бога»), его эпитет — «имеющий коня Бильгын-кере» (от монг. *Билгийн хээр*; ср. Пилигин Хэр устной тувинской версии). Можно быть уверенным, что имя Тюрун Музыкай произошло от монгольского Джурю Нухай (детское прозвище Гесера Нухай Джурю — Сопливый Джурю; ср. тувинскую форму этого имени — Пагай Тьюру).

Созвучен Гесериаде мотив ухода Тюрун Музыкая с земли после завершения его земной миссии (ср., в частности, финал одной из эхирит-булагатских версий памятника¹⁶). Этот глобально распространенный легендарный мотив опирается в данном случае на синтез сюжета Гесериады с буддийским мифом о райской стране Шамбала, куда герой удаляется и откуда вернется для возрождения буддизма¹⁷. Поэтому может быть не случайно, что, уходя с земли, Тюрун Музыкай вручает

которого и зародились все змеи. В македонской легенде пастух св. Димитрия по имени Нестор убивает “алу” (дракона), из чрева которой вышло множество змей, мышей, ящериц и других гадов, расплодившихся по всей земле» (*Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. С. 282).

¹⁵ *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. М.: Скоропечатня А.А. Левенсон, 1893. С. 91, 101; ср. *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 114.

¹⁶ *Curtin J.* A Journey in Southern Siberia. The Mongols, their Religion and their Myths. Boston: Little, Brown, and Co., 1909. P. 124.

¹⁷ *Stein R.-A.* Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris: Presses Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises. Vol. XIII). P. 525–528.

хану книгу о происхождении мира, составленную Майдере, т.е. бодхисатвой Майтрейей (буддой грядущих времен) и полученную от «небесных писарей», в числе которых упомянут Шигимини, т.е. Будда Шакьямуни. Ср. также поднятие Кээра/Гесера на небо после обезглавливания его китайским ханом в приведенной выше тувинской легенде.

Имя земной матери Тюрун Музыка — Эрке Шудюнь. Оно восходит к имени Эрхэ Субэн, дочери Буха-нойонбаабая в бурятской мифологии, которая была предметом раздора между западными и восточными полубогами-хатами¹⁸; именно данное обстоятельство, очевидно, и явилось причиной ее включения в этот сюжет: напомним, что центральная тема бурятской Гесериады — соперничество западных и восточных божеств. Бурятской Гесериаде соответствует этиологический финал борьбы с чудовищем, из останков которого возникают различные вредные насекомые (ср. разрубание ребенком-Гесером чудовищных мыши, осы, комара на мелкие части и возникновение из них «современных» мышей, ос, комаров). Бурятским версиям в общем созвучно и нисхождение героя с неба для подавления чудовища, порожденного враждебным божеством. Наконец, вытаскивание Андалмы за ноги сопоставимо с финалом борьбы Гесера с Лусуга-мангадхаем (согласно уже упоминавшейся эхирит-булагатской версии).

Однако само имя Андалма-Муус — совершенно не бурятское, как уже говорилось, в бурятском фольклоре оно вообще сильно трансформировано и переосмыслено: Гал Дулмэ, Гал Дурмэ, Гал Нурман. Форма *Андалма* — ойратская, а слово *муус* является именно ойратским обозначением чудовища. Предложенная выше этимология имени Тюрун Музыка также отсылает скорее к ойратской или монгольской традиции, чем к бурятской, где соответствующее имя чаще звучит как Нюхата Зурхай (Зурха, Зура), Нюхата Нюсгай (т.е. с метатезой).

¹⁸ Хангалов М.Н. Новые материалы о шаманстве у бурят // Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958–1960. Т. I. С. 448–449; Он же. О шаманстве у бурят // Собр. соч. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. Т. II. С. 120.

Менее понятен генезис второй части рассказа — посещение китайского хана, отдаленно сближающееся с алтайскими легендами о Сартактай-Кезере и (через финальное эсхатологическое предсказание) с упомянутым тувинским преданием об удаляющемся на небо Кезере, а также с поездкой Гесера к китайскому Гумэ-хану. Форма имени хана Мэргэдиин-тэмэнэ-коо — опять-таки скорее ойратская; ср. в устном калмыцком рассказе о женитьбе Гесера имя его министра Ооть Мергн Темн¹⁹. В монгольской Гесериаде данное прозвище (*Мэргэн Тэбэнэ* ‘Мудрая Игла’) получает Буйдон, один из главных богатырей Гесера. Согласно композиции ксилографа, это происходит перед самой поездкой к Гумэ-хану, в конце предыдущей главы, хотя данное сближение может быть и случайным. Наделяя Буйдона прозвищем Мудрая Игла, Гесер так истолковывает его: богатырь столь зорок, что ночью не пропустит воткнутой иглы, и столь мудр, что постигает все языки²⁰.

В алтайском рассказе хан в общем соответствует этой характеристике: единственный из людей узнает в герое правителя среднего из девяноста девяти миров. Тут Тюрун Музыкай (Гесер) тоже дает персонажу «за зоркость» прозвище, но уже другое: Тюмень-асты-эдень-поудо — вероятно, от монг. (ойрат.?) *түмэн ачта эзэн богдо* (‘августейший владыка, имеющий десять тысяч благоденствий’, где «августейший владыка» — это китайский император). Таким образом, мотив «наделения прозвищем за зоркость» сохраняется, однако в инвертированном виде: первоначальное имя и прозвище меняются местами, причем и то и другое, вероятно, десемантизировано. Это проявляется в «женской» форме первоначального имени хана, заканчивающейся частицей *-коо* (монг. *-гоа* ‘краса’) — очевидно, под влиянием имени сказочно-эпической красавицы Темене-коо²¹. Результат какого-то

¹⁹ Хальмг туульс. II боть. Келмрч Манжин Санжас Бембэн Шура бичж авсн ут туульс. Элст, 1961. С. 190–198.

²⁰ Arban жүг-үн ејен Geser qayan-u тоуји оросiba. Kökeqota; Begeјing, 1955. [Т. I]. P. 100.

²¹ Ср. Алтайский эпос Когутэй / Сказитель М. Ютканакон, пер. Г. Токмашова, ред. В. Зазубрина, коммент. Н. Дмитриева. М.; Л.: Academia, 1935. С. 50, 180 (прим. 146).

переосмысления обнаруживается и в форме *мэрьгэдиин* (вместо *мэргэн*) — ‘мудрых, мудрецов’, так что все имя можно перевести как «Прекрасная игла мудрых».

Итак, судя по всему, сюжеты о Гесере на Алтае имели своим источником западномонгольские традиции, но с сильным бурятским привнесением. Отмечу, что в рассматриваемом рассказе убийство Андалмы является первым, притом «детским» подвигом героя, следующим сразу за возрождением на земле в человеческом облике. Посещением же китайского хана сюжет завершается, а все промежуточные звенья опущены. Подобная композиция, если видеть в этом изложении сильно редуцированное повествование, а не искусственную контаминацию собирателя, является нетривиальной для Гесериады, хотя нечто подобное, в частности оттеснение на конец свода поездки к китайскому хану, в некоторых вариантах (в том числе бурятских) все же встречается.

ВЕРСИЯ ЖЕЛТЫХ УЙГУРОВ

Как уже упоминалось, сюжет о Гесере известен и северотибетским желтым уйгурам (сарыг-югурам, ёгурам)²². По своей направленности записанные тексты суть исторические предания, хотя собственно «историческими» являются вступительные и заключительные фразы, в то время как их основные части в той или иной мере прямо опираются на сюжеты Гесериады.

Более пространная версия повествует о рождении Гесара у бедной девушки-сиротки, которая жила вместе с двумя помощными животными — белой кобылой и черной собакой. Однажды она почувствовала себя беременной, причем одновременно в том месте, где мочилась кобыла, появился зеленый росток сосны. Злой дядя-монах изгнал ее в горы на верную гибель, но там обнаружился благодатный край, где она и родила мальчика-богатыря,

²² Тенишев Э.Р. Строй сарыг-югурского языка. М.: Наука, 1976. С. 223–224; Blue Cloth and Pearl Deer: Yogur Folklore / Transl. by Zhang Juan et al. Ed. by Ch. Kevin Stuart. Department of East Asian Languages and Civilizations University of Pennsylvania. Philadelphia, 1996 (Sino-platonic Papers, 73). P. 44–50.

растущего не по дням, а по часам, которого она назвала Гэсар. Дядюшка безуспешно пытался погубить их, но ребенок хитростью и силой справлялся и с ним, и с подосланными им агентами (гигантскими орлами, гигантской собакой). Далее Гэсар, также с использованием хитрости, магических приемов и демонстрации своего воинского мастерства, женился на младшей из трех дочерей соседнего государя, а затем убил живущего на острове девятиголового людоеда и — с помощью небесных сил — обитающего на восемнадцатом ярусе ада людоеда с головой льва и телом человека.

Во время отсутствия Гэсара его жену похищает Белый Хан. Герой отправляется на выручку, проникает во вражеский стан, вступает в битву с тамошними воинами и с самим похитителем, а после победы в единоборстве с ним возвращается домой вместе с освобожденной супругой. Умирая, старый государь завещает ему свой трон²³. Повествование, таким образом, имеет сказкообразную форму; помимо типового сюжетного построения (ср. AaTh 300, 530 и др.), это проявляется также в отсутствии собственных имен почти всех персонажей, кроме Гэсара и его основного антагониста — Белого Хана.

Краткая версия рассказывает о передвижении сарыг-югуров с запада к местам их нынешнего обитания. Она представляет собой краткое описание шарайгольской войны и включает ряд мотивов, характерных для данного сюжета: многолетнее и неизвестное отсутствие героя; пособничество врагам со стороны дяди Чотына (сообщение им об отсутствии Кесера / Гесера), даже прямое подстрекательство к похищению его жены; появление героя на пиру у похитителей в измененном виде; истребление им вражеских полчищ²⁴.

Повествование сильно сокращено. Так, не имеет сюжетной реализации мотив обмена нарядами хана и героя, явившегося к нему на пир в облике нищего, в шапке из воробьиных перьев и с четками из овечьего помета на шее. Хан решает обменяться с ним одеждой, поскольку этот вид героя вызывает смех женщины, за период

²³ Blue Cloth and Pearl Deer. P. 44–50.

²⁴ Тенишев Э.Р. Строй сарыг-югурского языка. С. 223–224.

трехлетнего плена ни разу не улыбнувшейся; Кесер же наряжается так именно по совету жены, с которой он еще раньше установил телепатическую связь. Этот эпизод, прямо восходящий к центральноазиатскому сказочному фонду, имеет очень близкое соответствие в заключительном сюжете ойратского «Волшебного мертвеца»²⁵. Вся логика фабульного разворачивания сказочной темы «несмеющейся принцессы» (AaTh 559; СУС —154А***) предполагает появление хитро подстроенной ловушки для хана-похитителя, приводящей к обмену «ролями» (Mot. D45), однако на эпизоде обмена одеждами эта линия обрывается. Можно подумать, что источником для данного пересказа послужила какая-то более обстоятельная версия, разрабатывающая данный сюжет.

Рассказ ведется не с позиции героя, а от имени потомков того самого народа, князь которого некогда похитил жену Гесара / Кесара и который после этого был им почти полностью истреблен. Они (ёгуры / желтые уйгуры) помнят легенду о том, что именно Гесар убил Белого (Белояуртого?) Хана, и каждый потомок данного племени, проходя мимо его храма, должен остановиться и взмахнуть мечом²⁶. Такая самоидентификация с хорами имеет реальное историческое обоснование. По мнению монгольского ученого монаха Сумба-хамбо Еши Балджора, подержанному Ц. Дамдинсурэном²⁷, «желтоюрты» (*гур сэр*) хоры — это и есть желтые уйгуры. С.Е. Малов (со ссылкой на Г.Н. Потанина, но без точного указания) приводит имя «легендарного уйгурского хана» Хор-Гусер-чаву²⁸, который несомненно идентичен Кусэр-чжаву из устного амдоского варианта²⁹ и Гур сэру («Желтоюртому») книжных

²⁵ Волшебный мертвец. Монголо-ойратские сказки // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 306.

²⁶ Blue Cloth and Pearl Deer. P. 44.

²⁷ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 217.

²⁸ Малов С.Е. Язык желтых уйгуров. Словарь и грамматика. Алма-Ата: Изд-во АН Каз. ССР, 1957. С. 137.

²⁹ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 16.

редакций. При этом в некоторых тибетских версиях весь хорский народ именуется «желтыми хорами» (*хор сэр*)³⁰. Добавлю к этому, что то же тибетское название (*хорсер*) носит один из уйгурских родов³¹. Б.Н. Нармаев полагает, что все хоры идентичны уйгурам (а не только «желтоуртые» — желтым уйгурам)³².

Однако в рассматриваемом здесь втором тексте и князь, и его подданные называются «красными» (*кызыллыг*). Может быть, имеются в виду сторонники «красношапочного» буддизма? Ср., кроме того, древний и ныне вымерший народ Кыз из уйгурского предания о старых городищах, а также сказку о проповеднике Картампа³³, в которой, впрочем, Кызыл-хан является монгольским, а не уйгурским правителем.

Дядюшка героя зовется здесь Хака Чотын (Ака Чотын); в словаре о нем сказано «тесть героя», хотя в тексте он назван словом *таге* 'дядя (со стороны матери)'³⁴. Оба случая (если только первый не есть результат ошибки) отклоняются от обычной сюжетной ситуации, согласно которой данный персонаж — брат отца Гесера. С.Е. Малов и Э.Р. Тенишев определяют эту форму имени как «тангутскую» («тибетскую»)³⁵; во всяком случае она очень близка к Ака Чотон из устного амдоского варианта эпоса³⁶.

Приведенное С.Е. Маловым «имя девицы — матери Гесер-хана» Миза Мишкит³⁷ является модификацией имени Меза Бумджид, принадлежащего в тибетских версиях обычно не матери, а одной из жен Гесера. Это

³⁰ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. С. 215.

³¹ Малов С.Е. Язык желтых уйгуров. Словарь и грамматика. С. 137.

³² Нармаев Б.М. К вопросу об историзме главы Гэсэриады о войне с хорами // Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока. М.: ГРВЛ, 1978. С. 58–59.

³³ Малов С.Е. Язык желтых уйгуров. Тексты и переводы. М.: Наука, 1967. С. 217; Тенишев Э.Р. Строй сарыг-югурского языка. М., 1976. С. 252–256.

³⁴ Тенишев Э.Р. Строй сарыг-югурского языка. С. 211.

³⁵ Малов С.Е. Язык желтых уйгуров. Словарь и грамматика. С. 144, 145; Тенишев Э.Р. Строй сарыг-югурского языка. С. 171.

³⁶ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 41.

³⁷ Малов С.Е. Язык желтых уйгуров. Словарь и грамматика. С. 77.

опять-таки отзвук иной сюжетной разработки, реальность которой подтверждается бурятским вариантом в изложении Дж. Кёртена, где мать Гесера названа Тумун Яригул³⁸ (монг. Тумэн Джаргал = тиб. *bum skyid*), т.е. тем же самым именем. Г.Н. Потанин пишет, что «олёты и ёгуры около Ганьчжоу и Сучжоу рассказывают Гесера в тангутской редакции»³⁹, — это иллюстрируют сделанные выше сопоставления.

* * *

Таковы в общих чертах сюжеты и мотивы Гесериады в тюркском фольклоре. Следует напомнить: источники очень скудны, по ним с трудом и часто сугубо гипотетически восстанавливается картина бытования самих произведений. Традиция желтых уйгуров базируется на северотибетских версиях, а тувинская и алтайская прямо восходят к монголоязычным. Это монгольская книжная редакция, а также ойратские и бурятские устные повествования, причем все три источника могут ощущаться в одном и том же тексте; пути подобного синтеза часто остаются неясными. Не исключено, что рассмотренные материалы сохраняют следы каких-то неизвестных нам монгольских вариантов, но судить об этом трудно, так как все отмеченные специфические черты фабульного разворачивания могли возникнуть и просто в процессе адаптации заимствованных образов и сюжетов в местном фольклоре.

³⁸ *Tumun Yarigul* (Curtin J. A Journey in Southern Siberia. P. 128).

³⁹ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 114.

9. НЕМНОГО ИСТОРИИ И ГЕОГРАФИИ

1.

Подведем итоги. Ядро монгольской Гесериады сформировалось в фольклоре древнейших монголоязычных обитателей Северо-Восточного Тибета (Амдо, Кукунор) свыше пяти столетий назад, — вероятно, на основе устной тибетской (амдоской) версии памятника, когда там окончательно завершилась кристаллизация сюжетного корпуса эпopeи¹. Именно к Северо-Восточному Тибету относится ряд топонимов монгольской книжной версии; амдоское происхождение имеют и имена ее основных персонажей, а между одним из ее центральных сюжетов (гл. IV) и устной амдоской версией произведения есть весьма показательные параллели².

Рассмотренные данные свидетельствуют о том, что «исходная» монгольская редакция Гесериады скорее всего была устной³, а ее ответвлением можно считать сохранившуюся в живом бытовании монгольскую версию. Однако предысторию возрождения Гесера на земле она, как и устная амдоская редакция, излагает иначе, чем это имеет место в бурятских традициях. Космогоническое вступление в монгольском «Гесере» логически не связано с неблагополучием на земле, в котором повинен исключительно Ака Цидон (= Цотон): когда состарился «идеальный правитель» Хамлуо, он узурпировал власть, разбазарил богатства страны и вступил в сговор с демоническими силами. Не включает небесной баталии и хорчинское

¹ Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris: Presses Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises. Vol. XIII). P. 241–299, 586–588.

² Roerich G.N. The Epic of King Kesar of Ling // Избранные труды. М.: ГРВЛ, 1967. P. 200–206; Heissig W. Mongolische Epen VIII. Übersetzung von sechs ostmongolischen Epen. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (AF. Bd. LX). S. 29–40; Пинужева Е.О. Взаимоотношение бурятской и монгольской версий Гесериады // Востоковедные исследования в Бурятии. Новосибирск: Наука, 1981. С. 149–158.

³ Ср.: Мэнгуцуу вэньсюэ цзяньши (Краткая история монгольской литературы). Хух-хото, 1960. С. 61–62.

«Сказание о кальпе». Необходимость возрождения на земле героя (не Гесера! Гесер появляется на свет лишь в самом конце повествования) обусловлена постепенным оскудением человеческого рода из-за расплодившихся мангасов-людоедов; это опять-таки никак не связано с космогоническим прологом в данном произведении.

В известных нам сюжетных формах монгольская версия, легшая в основу книжной Гесериады, по-видимому, сложилась среди территориально и культурно близкого к Тибету монголо-ойратского населения, со второй половины XV в. проникающего сюда через Ордос, а также тумэтов Алтан-хана (середина XVI в.) и хошутов Гуши-хана, которые в 30–40-е годы XVII в. откочевали из Джунгарии в Северо-Восточный Тибет, к оз. Кукунор. Здесь они могли воспринять популярные сказания о Гесере, что, впрочем, не исключает более раннего знакомства с ними монгольских народов через буддийских миссионеров⁴. О том же свидетельствует язык монгольской книжной Гесериады (в том числе — и в ксилографическом издании) — не «классический», на котором написана большая часть литературы монголов, но и не язык устного эпоса, а своего рода «литературное наречие», возникшее под влиянием одного из южномонгольских (или южноойратских) диалектов и близкое к разговорному языку кукунорских ойратов⁵. Б. Ринчен даже

⁴ Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступ. ст., коммент. С.А. Козина (Труды Института антропологии, этнографии и археологии АН СССР. Т. VIII. Фольклорная серия, 3). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935/1936. С. 33–34.

⁵ *Poppe N. Geserica. Untersuchung der sprachlichen Eigentümlichkeiten der mongolischen Version des Gesserikhan* // AM. Vol. III. Fasc. 2 [Lipsiae, 1926]. S. 192–193; *Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского старописьменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика* // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. С. 439; *Козин С.А. Введение. Социальные мотивы в Гесериаде* // Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане... С. 12–13; *Дамдинсүрэн Ц. Исторические корни Гэсэриады*. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 56; *Kara G. Chants d'un barde mongol*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970 (ВОН. Т. XII). P. 206–210.

предполагал, что экспрессивные разговорные формы монгольского памятника сформировались под влиянием устного тибетского языка, что, по его мнению, явствует из их синтаксической структуры⁶.

Как показывают сопоставления монгольских книжных и бурятских устных редакций, сюжетный корпус этой «исходной» монгольской версии, вероятно, включал следующие эпизоды:

- борьба темного и светлого богов;
- рождение, детские подвиги и женитьба Гесера;
- поход в страну северного демона Лубсана;
- война с хорами (шарайголами).

Датировка старейшей монгольской рукописи (сказание о Лубсаге, первая половина XVI в.), возможно, восходящей к оригиналу XV в., указывает на тот рубеж, когда должен был закончиться процесс первичной переработки произведения в монгольской традиции (начаться же он мог, естественно, лишь после того, как сформировалась в своих основах восточнотибетская, амдоская версия). Условно этот процесс датируется серединой XV — серединой XVI в.; впрочем, некоторые главы явно были созданы позднее. Видимо, тогда же в эпосе возникает тема возрождения на земле низверженного темного божества, получившая особое развитие в устных бурятских традициях («мифологический пролог»). В тот же период могло появиться и сказание о победе над демоническим государем Андудмой, которое в книжных монгольских и устных бурятских сводах, как правило, располагается перед повествованием о Лубсаге.

Политическое возвышение ойратов на рубеже XVI–XVII вв. и завоевание ими Северного Тибета обуславливает направление последующих культурных движений и миграций. По-видимому, «исходный» эпический свод воспринимается ойратским фольклором и распространяется далеко на север по западной части монгольских земель. В этот период Гесериада проникает

⁶ Приватные беседы, Улан-Батор, начало 1970-х годов.

сначала к западномонгольским ойратам, а оттуда — в Халху и Прибайкалье⁷.

Дополнительные сведения об истории монгольской книжной версии могут быть получены при рассмотрении ее связи с культом Гесера, во всех текстах которого фигурируют эпитеты, персонажи и события эпоса⁸. Так, процитированный Б. Ринченом текст бурятской рукописи начала XIX в. со следами влияния старокалмыцкой письменности имеет близкие (но специально не отмеченные автором) соответствия с книжной Гесериадой в эпитетах и атрибутах ее персонажей: «десяти стран владыка Гесер», «с сорока четырьмя белыми, словно раковины, зубами», «тело, исполненное [признаков] восьми царей драконов», «бог-отец Брахма-Хормуста», «бабушка Абсагурдзе», «чистая богиня Аламкари, толковательница», «три победоносные сестрицы Бова Данцунг гармо»⁹.

Приложенная к «списку Номчи-хатун» и датированная 1614 г. сутра о встрече Гесера и Ламы-эрдэни (тибетский текст в монгольском переводе), которая начинается как одна из новых песен о борьбе Гесера в Уддияне с девятиголовым мангасом, свидетельствует о том, что ко времени ее составления персонажи и эпизоды тибетской Гесериады были хорошо известны в южных областях Внутренней Монголии. Как и в других подобных случаях, при составлении подобного псевдоламаистского текста нельзя было обойтись без знания монгольского

⁷ *Дугаров Р.Н.* «Дэбтэр-чжамцо» — источник по истории монголов Куку-нора. Новосибирск: Наука, 1983. С. 19–21, 25–29, 37; *Нармаев Б.М.* К вопросу об историзме главы Гэсэриады о войне с хорами // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М.: ГРВЛ, 1978. С. 148–149. Сошлюсь здесь также на мнение Б. Ринчена, высказывавшееся им в частных беседах (Улан-Батор, начало 1970-х годов).

⁸ *Heissig W.* Geser Khan als Heilsgottheit // Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium / Ed. by L. Ligeti. Budapest, 1978. S. 125; *Heissig W.* Geser-Studien. Untersuchungen zu dem Erzählstoffen in der “neuen” Kapiteln des mongolischen Geser-Zyklus. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1983. S. 512–526.

⁹ *Rintchen Y.* En marge du cult Guesser khan en Mongolie // Journal de la societe finno-ougrienne. T. LX. Helsinki, 1958. P. 18–24.

эпоса о Гесере, о чем говорит совпадение эпитетов, отдельных выражений и имен, причем иногда их форма указывает и на знание тибетской Гесериады¹⁰.

Еще более ранняя датировка этих совпадений устанавливается на основе анализа «Воскурения Богдо Гесеру», которое было найдено в Булганском аймаке среди прочих берестяных текстов 1603–1639 г. археологами Х. Пэрлээ и Е.В. Шавкуновым (1970 г.) и представляло собой запись устной передачи обрядового призывания Гесера. Его первые 70 строк буквально совпадают с пространственным «Воскурением Гесеру», находящемся в конце «заинской» версии Гесериады (тематические и фразеологические соответствия касаются использования образа птицы Гаруди и связанных с ним мотивов; описание одеяния и вооружения героя; совпадения отдельных выражений, имен персонажей и пр.). Текст «Воскурения Богдо Гесеру» свидетельствует, что уже на рубеже XVI и XVII вв. в Северо-Западной Монголии были распространены версии эпоса, близкие к «продолжению» пекинского ксилографа, к редакциям «заинской» и «жамцарановской»; тем же периодом датировал окончательное формирование памятника и С.А. Козин¹¹.

В XVII–XVIII вв. сюжеты Гесериады адаптируются у северных бурят. Произойти это могло в результате перекочевки в Бурятию из Монголии, Джунгарии, Восьмиречья (Секизмурен) хонгодоров, зунгаров и других племен; в XV–XVII вв. эти переселенцы появляются в долине р. Унга и оседают в Алари, входя в соприкосновение с аларскими, нукутскими и унгинскими булагатами. Напомню, что по крайней мере на рубеже XVI и XVII в. в близком соседстве с Бурятией уже была распространена какая-то редакция эпоса.

В Приангарье гипотетический монгольский прототип Гесериады, скорее книжный, чем устный, но, возможно, уже включавший первоначальный эскиз

¹⁰ Heissig W. Geser Khan als Heilsgottheit. S. 130, 135–136, 151.

¹¹ Heissig W. Geser Khan-Rauchopfer als Datierungshilfen des mongolischen Geser Khan-Epos // ZAS. Bd. XII (1978). S. 89–91, 93, 104–122, 130–134; Козин С.А. Введение: Социальные мотивы в Гесериаде. С. 33.

мифологического «пролога на небе», испытывает мощное архаизирующее влияние бурятского эпоса, породив эпические песни («девять ветвей») об Абай Гесере, используемые также и для изгнания злых духов¹². В результате унгинские варианты сохранили двойственный характер: их сюжеты выдают монгольское происхождение, отмечается сходство или соответствие имен их персонажей и монгольской книжной редакции (это касается и эхирит-булагатской версии) и общность некоторых мотивов, тогда как их лексика, фразеология, синтаксическое построение и изобразительные средства не имеют с монгольской Гесериадой почти ничего общего — по своей форме эти тексты не отличаются от древних бурятских улигеров¹³.

Еще позднее в цикл бурятской Гесериады были вовлечены первоначально самостоятельные сказания о сыновьях героя Ошор Богдо и Хурин Алтай¹⁴, мало и очень поверхностно связанные с личностью самого Гесера. Из них «Хурин Алтай» имеет чрезвычайно показательные сюжетные схождения с эпосом «Еренсей», записанным от того же сказителя (М. Эмегенова); эти совпадающие элементы, в свою очередь, составляют схему самостоятельной «одноходовой» былины, характерную как для бурятских, так и вообще для монголызычных эпических традиций¹⁵. Сопоставление монгольской Гесериады и эхирит-булагатского «Абай Гесера» с эпосом «Еренсей» выявляет сходство некоторых имен

¹² *Rintchen Y.* En marge du cult Guesser khan en Mongolie. P. 18, 25.

¹³ Уланов А. К характеристике героического эпоса бурят. Улан-Удэ: Бурят-Монг. кн. изд-во, 1957. С. 104–106; 1960. С. 4–8; Героический эпос о Гэсэре. Учебное пособие для студентов филологического факультета / Сост. Н.О. Шаракинова. Иркутск: [Изд-во Иркут. гос. ун-та], 1969. С. 66–68; *Tsydendambaev Ts.B.* On the Language of the Mongol and Buriat Versions of the Geser Epic // *Mongolian Studies* / Ed. by L. Ligeti. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. С. 576–579; *Lőrincz L.* Die burjatischen Geser-Varianten // АОН. Т. XXIX. Fasc. 1 (1975). S. 57, 64–67.

¹⁴ Героический эпос о Гэсэре / Сост. Н.О. Шаракинова. С. 35.

¹⁵ Лёриц Л. «Хурин Алтай» и «Еренсей» // Исследования по восточной филологии. К семидесятилетию проф. Г.Д. Санжеева. М.: ГРВЛ, 1974. С. 119–125.

(Тэгус Цогто — небесный брат Гесера в монгольской книжной версии, Ханхан Согто — герой эпоса «Еренсей»), факт «знания» Гесера о существовании Ханхан Согто, общность некоторых второстепенных или только упоминаемых персонажей (Нарин Хузун Гулдумэй, Нашин Хуймар-хубун), а также близость некоторых мотивов (небесное происхождение героя, его рождение у престарелых родителей, получение от небожителей одежды и боевого снаряжения и др.)¹⁶. Все это говорит о процессе циклизации в эхирит-булагатской традиции, продолжающемся после проникновения в нее сюжетов о Гесере и, вероятно, на ее основе.

Есть основания считать, что параллельно происходит переработка сказания в южно- и восточномонгольском фольклоре, причем здесь его ядром становятся сюжеты похищения жены Гесера, его столкновения с ведьмой, родственницей мангаса, и превращения героя в осла демоническим ламой. На восток эпос мог распространяться через Ордос (где обнаруживаются следы его бытования) и Тумэт к бааринам, хорчинам и джарутам.

2.

Монгольские рукописные версии сказания создаются на материале уже сложившихся устных монгольских редакций, но в подражание тибетской книжной Гесериаде и композиционно следуя тибетскому прототипу; так формируется первичный эпический свод, последовательность частей которого, вероятно, сохранена бурятским эпосом («небесный пролог»; рождение, детство и женитьба Гесера; гигантский тигр; северный демон; шарайгольская война; воскрешение богатырей; Андулма, Лобсага). К началу XVII в. весь этот сюжетный корпус, видимо, уже существовал в рукописной форме. Сюжетно-композиционный цикл явно начал складываться до появления ксилографа (о чем говорят небольшие своды с иным расположением глав) из разрозненных

¹⁶ Хомонов М.П. О взаимосвязи улигеров «Гэсэр» и «Еренсэй» // Исследования по бурятской филологии. Улан-Удэ: ИОН БФ СО АН СССР, 1978. С. 51–55.

рукописей, а возможно, и из устных текстов¹⁷; вспомним утраченные тексты из «жамцарановской» версии (о Тэмэ Улан-хане и о Хонхолай-Хара), вероятно, весьма близкие к фольклорным редакциям эпоса. Очевидно, лишь затем возникают и получают ограниченное распространение монгольские редакции повествований о китайском Гумэ-хане и о путешествии в ад. Первая попадает в бурятские версии только в качестве заключительного эпизода (что противоречит композиции монгольских книжных сводов), а вторая вообще не встречается в устной традиции.

Когда в конце XVII в. появилась идея издания Гесериады, под рукой составителя, вероятно, не оказалось двух сказаний (о гигантском тигре и о Лобсаге), которые пришлось записать заново, — так возникли их «краткие» редакции. Рукопись, подготовленная для ксилографического воспроизведения, имела семь глав и по своей композиции следовала за тибетскими редакциями, хотя и включала ряд оригинальных монгольских сюжетов. При редактировании текста джанджа-хутухта убрал вступительный эпизод, заменив его лаконичным «повелением Будды». Характер вычеркнутого повествования (небесная «титаномахия» и низвержение темных божеств на землю?) остается неясным, но едва ли оно было таким же пространным, как в устной бурятской Гесериаде; ее красочный и богатый по сюжету «мифологический пролог», очевидно, сложился уже в местной («унгинской») традиции. Поскольку в ксилографическое издание 1716 г. попадают не все главы, существующие в рукописном бытовании, появляются попытки дополнить сюжетный свод (прежде всего сказаниями об Андудме и о воскрешении богатырей, а также сказанием о Лобсаге), причем иногда используются более старые и более полные рукописи, хотя нумерация глав и колофон ксилографа могут воспроизводиться («версия Номчи-хатун»). Особняком стоит сводная «заинская версия», представляющая стилистически несколько иную рукописную традицию.

¹⁷ Хундаева Е.О. Монгольское книжное сказание о Гэсэре. Сравнительно-текстологическое исследование. Автореф. канд. дис. Улан-Удэ, 1980. С. 11–12.

Наибольшее распространение — вплоть до Бурятии — получает корпус из девяти глав (семь глав ксилографа; воскрешение богатырей; Андулма; по датировкам рукописей прослеживается процесс установления их «правильной» нумерации¹⁸). Однако имеются еще три главы «продолжения» (о хане ракшасов, о Гумбу-хане и о Начин-хане), которые существуют лишь в составе нескольких больших сводов (в них, кстати, может включаться и «пространная» редакция главы о черно-пестром тигре). Они не встречаются на севере региона, обычно не попадают в фольклор и явно сложились в монгольской традиции позднее, с прямой опорой на сюжетно-композиционные шаблоны, отработанные в предшествующих главах Гесериады¹⁹, но их датировка затруднительна. Можно только констатировать, что в сказании о хане ракшасов обнаруживается влияние повествований о черно-пестром тигре, о демоне Севера, о шарайгольской войне и об Андулме; в сказании о Гумбу-хане — о черно-пестром тигре, о шарайгольской войне, о Лобсаге и о хане ракшасов, а в сказании о Начин-хане — о демоне Севера, о шарайгольской войне и о хане ракшасов²⁰. Можно также предположить, что глава о хане ракшасов предшествовала двум другим (о Кумбу-хане и о Начин-хане), обусловив и их сюжетный стереотип, причем этот процесс протекал уже в рамках литературной традиции²¹. В этом виде памятник ощутимо отходит от канонов архаической богатырской эпикей, приобретая — особенно во второй части, не связанной с тибетскими источниками, — черты циклизированного воинского эпоса, сходного с калмыцкой Джангириадой.

3.

Доминирующая тема Гесериады — эпическое демоноборчество, очищение земли от чудовищ, а сам Гесер становится символом освобождения мира от

¹⁸ Там же. С. 11–12.

¹⁹ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. С. 65.

²⁰ Heissig W. Geser-Studien. Untersuchungen zu den Erzählstoffen in den “neuen” Kapiteln des mongolischen Geser-Zyklus. Opladen, 1983.

²¹ Хундаева Е.О. Монгольское книжное сказание о Гэсэре. С. 6–8.

всяческого зла²². Это значение образа возникает в результате развития мифа о культурном герое типа Геракла (в его поздней, «эпической» ипостаси)²³; совершенно естественны для него и черты мифологического трикстера — плод двойственной разработки образа, героической и комической. В иных случаях персонаж как бы раздваивается, тогда носителем комической, негативно-пародийной стихии становится фигура, дублирующая героя и одновременно противопоставленная ему²⁴; подобная ситуация также известна Гесериаде — в отношениях Гесера и Цотона, когда злокозненный дядюшка оказывается двойником героя (финал главы об Андулма-хане).

Войдя в монгольские традиции как эпический герой, очищающий землю от чудовищ, сын божества, посланник неба, восстановитель гармонического миропорядка, Гесер противостоит хаосу, демоническим и хтоническим силам, и это мифологическое амплуа у него сохраняется, в какие бы сюжетно-жанровые контексты он ни попадал. В книжноэпической Гесериаде данное значение центрального образа, а следовательно — основной смысл всего повествования, интерпретируется на самых различных уровнях, начиная со стилистического, анализ которого выявляет противопоставление губительного хаоса «смутных времен» и продуцирующей, животворящей, организующей деятельности возрождающегося на земле героя.

Демоноборческий пафос пронизывает все произведение, но в некоторых эпизодах тема очищения земли от чудовищ трактуется как борьба с демоническими правителями реальных и мифических государств. В позднейших главах монгольской версии она

²² *Sagaster K.* On the Symbolism in the Mongolian Geser Epic // Олон улсын монголч эрдэмтний III Их хурал. Третий международный конгресс монголоведов. Т. II. Улан-Батор, 1977. P. 302.

²³ *Lőrincz L.* Heracles in Mongolia? // Jubilee Volume of the Oriental Collection 1951–1976. Budapest, 1978.

²⁴ *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Вост. лит., 2004. С. 32, 57–58.

приобретает новый оттенок: уничтожение по небесному предначертанию врагов буддийской религии, которые начинают восприниматься уже не как чудовища, властвующие в своем демоническом мире (таков, скажем, двенадцатиголовый людоед в главе IV), а как демоны-насилъники (например, Андулма-хан), чье вторжение в различные области человеческого мира вынуждает Гесера наносить по ним превентивные удары. Сам Гесер оказывается при этом правителем идеального буддийского государства, чуть ли не вселенским монархом, «единственным сыном Будды Шакьямуни». Но легко заметить, что при всех этих интерпретациях исходный смысл (герой — сын небесного бога, очищающий землю от чудовищ и устанавливающий гармонический миропорядок) остается прежним.

Чем шире географическое и этнокультурное распространение произведения, чем богаче диапазон его варьирования, тем меньше сходств наблюдается в калейдоскопе многообразных редакций и версий. К популярному герою приурочиваются новые сюжеты, постепенно вытесняя прежние; иногда в результате этого фабульный корпус обновляется почти полностью. Часто — за вычетом всевозможных различий — остается только сама фигура центрального персонажа: его имя и важнейшие атрибуты. Подобный персонаж, как бы существующий «сам по себе», в состоянии обрести значительную свободу, проникая в смежные религиозно-мифологические и литературно-фольклорные традиции, он способен стать объектом осмысления и интерпретации в текстах, внешне почти не связанных с «исходным» произведением и независимых от него. Все это в полной мере относится к Гесеру. Его универсальное символическое значение (сын небесного божества, ниспосланный на землю для борьбы с заповлотившим мир злом) остается постоянным, в какие бы повествовательные и культурные контексты он ни попадал — от устного предания до шаманской молитвы, от архаического богатырского сказания до циклизированной книжной эпопеи.



ГЛАВА IV ЭПИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. У ИСТОКОВ ЖАНРА

С самого своего возникновения монгольская «эпическая литература» развивалась почти исключительно в рамках летописания; еще Г. Габеленц в 1837 г. обратил внимание на то, что в тексте хроники Саган Сэцэна содержатся части «монгольского эпического цикла»¹. Это «литературно-эпическое» направление, центральной фигурой которого является Чингис, восходит к «дружинному эпосу», сложившемуся среди предводителей древнемонгольских кланов и их нукеров, а в XIII в. ставшему достоянием монгольской аристократии. О характере данного «эпического цикла», видимо, состоящего из исторических преданий и песен, можно судить по некоторым фрагментам «Сборника летописей» Рашид ад-Дина. Речь идет о тех местах, где составители «Сокровенного сказания» почти не выходят за пределы генеалогического списка, в то время как персидский историограф приводит целый цикл преданий, записанных, вероятно, со слов монголов — знатоков родной старины (может быть, «эмира» Пулат-чинсяна или самого Газан-хана). Фольклоризм этих рассказов (о Мунулун, Хамбакай-каане,

¹ См. *Gabelenz H.C.* Einiges über mongolische Poesie // *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Bd. I. Göttingen, 1837. S. 20–37; см. также: *Понне Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937 (ТИВАН. Т. XXVI). С. 5–22; *Krueger J. R.* Poetical Passages in the Erdeni-yin tobci. A Mongolian Chronicle of the Year 1662 by Sayang Sečen. 's- Gravenhage: Mouton & Co, 1961 (Central Asiatic Studies. Т. VII); *Heissig W.* Die mongolischen Heldenepen // *Struktur und Motive*. Opladen, 1979 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge, G 237). S. 15.

Кабул-хане, Кадан-бахадуре и Кутула-каане) уже отмечался исследователями².

Ссылки на монгольскую традицию есть в самом тексте историографа: «событий и рассказов, касающихся Кабул-хана, много», «рассказов об их (сыновей Кабул-хана. — С.Н.) молодечестве много», «поэты монголов сложили в восхваление ему (Кутула-каану. — С.Н.) много стихов и описали его отвагу и храбрость»³. Здесь дается даже характеристика этой традиции: рассказы «о молодечестве» и хвалебные стихи, описывающие отвагу героя, т.е. прозаические легенды и стихотворные словословия. Летописец приводит примеры и того и другого. Легенды повествуют о племенных междоусобицах и кровной мести. Описания сражений в достаточной мере стереотипны (удар копья героя — падение с коня его противника⁴) и типологически близки (но не совпадают) с изображениями битвы в «Легенде о разгроме трех тайчиудских сотен». Расспросы врагов о Кутула-каане, Кадан-бахадуре и их нукерах («Что же они за люди, что так отважно подъезжают?»⁵) весьма сходны с вопросами Таян-хана о Чингисе и его сподвижниках, адресованными Джамухе в аналогичной ситуации: «Что это за люди, которые так подгоняют?» (Сокр. сказ., § 195; см. ниже).

Образец героического панегирика, у Рашид ад-Дина, естественно, изложенный прозой⁶, рисует образ богатыря-великана типа халхаского Эринцэн-мзртэна⁷, при-

² Михайлов Г.И. Литературное наследие монголов. М.: ГРВЛ, 1969. С. 12–13, 18; Кичиков А.Ш. Исследование героического эпоса «Джангар» (Вопросы исторической поэтики). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. С. 5–13.

³ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952 (т. I); 1960 (т. II); 1946 (т. III). Т. I. Кн. 2. С. 35, 36, 41.

⁴ Там же. С. 37, 41.

⁵ Там же. С. 37.

⁶ Там же. С. 41–42.

⁷ Произведения народной словесности халха-монголов. Северо-халхаское наречие / Собрал Н.Н. Поппе (Образцы народной словесности монголов. Т. III). Л.: Изд. АН СССР, Ин-та культ. Бурят-Монг. АССР, 1932. С. 58–93; *Poppe N. Mongolische Volksdichtung. Sprüche, Lieder, Märchen und Heldensagen. Khalkha-mongolische Texte mit Übersetzung und Anmerkungen.* Wiesbaden:

чем использованы характерные эпические трафареты: герой кладет в костер целые деревья; о жгущих его тело углях думает, что это кусаются вши; крик его слышен за семь холмов и похож на эхо, отдающееся в другой горе; руки по своей силе подобны лапам медведя. В легенде о кровной вражде с меркитами несколько иной вариант последнего эпического трафарета — опять-таки применительно к Кутула-каану (эхо гор слабее его голоса, а от силы руки слабеет лапа медведя⁸) — использует Кадан-тайши в своей речи послам Токтая, откуда можно понять, что первоначально она также имела стихотворную структуру⁹. Следовательно, легенда (как и прочие, однотипные с ней легенды) представляла собой смешанный прозапоэтический текст, в котором «авторское» повествование могло перемежаться стихотворными «речами» персонажей. Сказанное подтверждает и возможность бытования исторической песни (в данном случае — эпического славословия герою прошлого) как в виде самостоятельного произведения, так и в составе прозаической легенды. Поскольку же сами события происходили примерно с конца X до конца XI в., а записаны легенды были не ранее конца XIII в. (время появления в Иране Пулат-чинсяна), жизнь данных историко-эпических произведений в устном бытовании, включая процесс обретения ими тех форм, в которых они были зафиксированы, исчисляется двумя-тремя веками, т.е. примерно той же временной дистанцией, которая отделяет записи «старших» ойратских и бурятских исторических песен от лежащих в их основе событий.

Итак, жанровой основой «эпической литературы» монголов, вероятно, является историческое предание. В отличие от древнемонгольских генеалогических и этногонических легенд, известных нам по китайским источникам и построенных на внутриплеменной (или

Otto Harrassowitz, 1955 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. VII). S. 124–169.

⁸ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. 2. С. 39.

⁹ Ср. Кичиков А.Ш. Исследование героического эпоса «Джангар». С. 11.

даже внутриродовой) проблематике, исторические предания монголов Трехречья, как свидетельствуют материалы Рашид ад-Дина, по крайней мере с X в. разрабатывают темы межплеменных отношений, причем исторические события передаются через описания деяний некоторых племенных вождей и происшествий из их жизни. Вокруг образов этих вождей и их соратников складывается героическая поэзия — восхваления и монологи, собственно и являющиеся историческими песнями, которые связаны с сюжетами прозаических легенд. Не исключено, что при своем возникновении данная смешанная форма имела опору в традициях прозапоэтического архаического эпоса (или богатырской сказки), в котором прозаическое повествование перемежается стихотворными «речами» и описаниями; что же касается стилистического влияния традиционного эпоса на исторический фольклор, то оно, насколько можно судить по «Сборнику летописей» и, главным образом, по «Сокровенному сказанию», было несомненным и сильным.

Так складывается тот жанр, который Н.Н. Поппе называет «дружинным эпосом»¹⁰. Его запись становится ядром «эпической литературы», появляющейся в XIII в. и — особенно на первых порах — продолжающей испытывать воздействие устного народного эпоса, сюжетно-композиционная канва и стилистическая манера которого, как мы убедимся, прослеживаются в «Сокровенном сказании».

¹⁰ Поппе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 57.

2. «СОКРОВЕННОЕ СКАЗАНИЕ» КАК ЭПИЧЕСКИЙ ПАМЯТНИК XIII В.

1.

С «Сокровенного сказания» начинается история известной нам монгольской литературы. Существование предшествующих, предположительно однотипных с ним произведений лишь на шаг в глубь истории отодвигает проблему возникновения данной жанровой формы, но не решает ее; модели же иноязычные, на которые могли бы ориентироваться составители данного произведения, похоже, отсутствуют (во всяком случае, историографические традиции Китая и Тибета имеют совсем иной характер). Таким образом, у «Сокровенного сказания» выявляются источники только двух типов: устные предания и документы имперских правительственных канцелярий¹, чему соответствует и его двучленная композиция (первая часть — «народная память о своем прошлом», вторая — современные авторам события)².

Устные источники весьма разнообразны — от генеалогических легенд, мифов, меморатов до устных рассказов о совсем недавнем прошлом, даже, видимо, воспоминаний очевидцев и участников описываемых событий; по приблизительным подсчетам, среди подобных фольклорных фрагментов (прежде всего стихотворных) в количественном отношении преобладают «эпические»³. Вступительная часть (до рождения Тэмуджина) представляет собой родословную, прерываемую генеалогическими и племенными преданиями, а заключительная часть (после его смерти) — это краткое, почти протокольное (если не считать эпизодов болезни Угэдэя и конфликта Батыя с Гуюком) изложение

¹ *Бира Ш.* Монгольская историография (XIII—XVII вв.). М.: ГРВЛ, 1978. С. 25–35, 57–58.

² *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Монгол Ниууса Товсйян*. Юань чао би ши. Монгольский обыденный сборник. Т. I. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии. М.; Л., 1941. С. 34–36.

³ Там же. С. 34.



32. Угэдэй-хан.
С китайского рисунка XIII в.

событий царствования первого преемника основателя империи (§ 272, 276–277). Устные источники безраздельно господствуют в первой половине произведения, примерно до эпизода избрания Тэмуджина ханом (§ 123), вскоре после чего, кстати, в повествовании появляется твердая хронология (с § 141) — далее авторы следуют ей неукоснительно⁴; впрочем, устные предания (как и другие фольклорные источники) в дальнейшем не исчезают из повествования, хотя их

удельный вес, несомненно, падает. Возникает ощущение, что составители памятника, переходя к этому второму периоду времени, получают возможность пользоваться какими-то письменными материалами, в том числе датированными, а до этого вынуждены довольствоваться устными рассказами, хотя и вполне «авторитетными», имеющими, видимо, примерно тот же ста-

тус, что и писанные документы. Вообще, «историзм» памятника в значительной мере представлен в преломлении эпического (а «предыстория» — еще и мифологического) сознания; лишь к концу произведения собственно историческое, хроникальное изложение, как было сказано, становится решительно преобладающим.



33. Чингис-хан.
С китайского рисунка XIII в.

Вся основная часть (209 параграфов из 282) посвящена жизнеописанию Чингиса — от

⁴ *Poucha P.* Die Geheime Geschichte der Mongolen als Geschichtsquelle und Literaturdenkmal. Prag: Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, 1956 (Archiv Orientalni. Supplementa. T. IV). S. 8–9; *Буря III.* Монгольская историография. С. 56–57.

рождения до смерти. Судьба объединителя монгольских племен и основателя империи имеет, следовательно, надличностное, общеплеменное, а затем и общегосударственное значение. Его жизнеописание простейшим (и поначалу, очевидно, единственно доступным) способом передает своего рода «исторический процесс» — от мифической «предыстории», представленной в родовом предании, до современных автору событий. Моделью для такого повествования мог послужить архаический эпос, сюжет которого имеет выраженный биографический характер (вспомним структуру «богатырской сказки»!), а герой воплощает в себе общеплеменные интересы и идеалы — несмотря на такие присущие ему черты, как жестокость, необузданность, строптивость, иногда недалёковидность, даже малодушие и коварство. Это, как мы выяснили, не противоречит «богатырскому» характеру, тем более — характеру «эпического владыки», фигура которого может возникнуть в русле прямого развития образа эпического героя; применительно к монгольским традициям стоит вспомнить Джангара с его характерной эволюцией в поздних фазах фольклорно-эпического развития⁵.

Отношение к «Сокровенному сказанию» как к эпическому произведению установилось практически с самого открытия памятника — от П. Кафарова до В.В. Бартольда⁶ и отчасти удержалось в дальнейшем. Б.Я. Владимирцов видел в нем «богатырское сказание, образчик степного эпического творчества, получившего литературную обработку», но не «настоящую эпопею», для которой произведение слишком исторично, хотя и наполнено эпическими настроениями и эпическими мотивами; показательно, что социально-политическая

⁵ Кудияров А.В. К вопросу о монгольских записях «Джангара» // Фольклор. Издание эпоса. М.: Наука, 1977. С. 282–283.

⁶ Палладий (Кафаров П.) Старинное монгольское сказание о Чингис-хане // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. IV. СПб., 1886; Бартольд В.В. Образование империи Чингиз-хана // Сочинения. Т. V. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: ГРВЛ, 1968. С. 255 (= ЗВОРАО. Т. X, 1896).

структура, отраженная в «Сокровенном сказании», чрезвычайно сходна с той, которая обнаруживается в картине мира ойратского эпоса⁷. Оно есть создание «периода эпического творчества», переживаемого монголами в XII–XIV вв.⁸, и появляется в результате стремления к созданию национальной истории, еще не могущей отделиться от воспевания отдельных богатырей, родов, битв и т.д.⁹ В основе данного памятника лежит цикл «устного исторического эпоса», начавший складываться в историческую эпопею, формирование которой было приостановлено распадом империи и клерикализацией общества¹⁰, а его пафос — прославление могучих вассалов еще более могущественного сеньора, беззаветно ему преданных, но при этом как бы заслоняющих его, что характерно для развитого феодального эпоса; то же явление отмечается и в калмыцком «Джангаре»¹¹.

Факт существования у монголов героико-эпического повествовательного фольклора в эпоху составления «Сокровенного сказания» может быть подтвержден связью данного памятника с традициями «степного эпоса», отражение которого обнаруживается еще в древнетюркских надписях, что в свою очередь предполагает наличие культурной непрерывности и преемственности следующих друг за другом кочевых обществ. Ко времени появления «Сокровенного сказания» в монгольской среде, вероятно, уже складываются героические песни (прежде всего о Чингисе), известные составителям хроники и используемые ими, особенно в прямой речи¹².

⁷ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 366–367.

⁸ Там же. С. 327–328.

⁹ Владимирцов Б.Я. Монгольская литература // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 60–63.

¹⁰ Козин С.А. Эпос монгольских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 97, 244.

¹¹ Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937 (ТИВАН. Т. XXVI). С. 10–11.

¹² Lőrincz L. Ein historisches Lied in der geheimen Geschichte der Mongolen // Researches in Altaic Languages. Budapest, 1975. S. 117–126.

Эпический «биографизм» — это описания чудесного рождения, героического детства, первого подвига, богатырского сватовства, утраты и обретения жены, войн с враждебными иноплеменниками и пр. Внимательный взгляд легко обнаруживает аналогии этим сюжетным звеньям в «Сокровенном сказании», а именно в жизнеописании Чингиса. Эпические коллизии определяют структуру повествования, особенно в той его части, которая включает рассказ о сиротстве и трудном детстве Чингиса, утрате его семьей имущества и подданных, пленении и бегстве из плена, женитьбе на сговоренной еще в детстве невесте¹³, похищении и возвращении жены, о взаимоотношениях с братьями, союзниками и соперниками на пути к власти. Существует предположение, что в тексте памятника (§ 104–115) прямо сохранены фрагменты исторической песни со сквозным сюжетом возвращения похищенной жены, соответствующим типовой тематике второй части тех монгольских героических песен, которые имеют «двухчастную» структуру (1. Детство и женитьба. 2. Похищение и возвращение жены), или тех «одночастных» песен, которые могут возникать путем обретения самостоятельности второй частью и забвения первой. С этой точки зрения вводная часть «Сокровенного сказания» содержит предысторию реконструируемого эпического сюжета (детство, воспитание и женитьба Тэмуджина), хотя и изложенную прозой — ее остатков не обнаруживается в стихотворных вставках, имеющих в начале и вообще не составляющих конкретной героической песни¹⁴. Эпическим стереотипам соответствует также выступающее своеобразным прологом жизнеописание Чингисова отца, умерщвленного коварным врагом (ср., например,

¹³ Ср. сохранившийся у тувинцев, алтайцев, хакасов, башкир и других народов обычай брачного сговора малолетних детей, скреплявшего родовые отношения (Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. Дисс. ... докт. филол. наук. Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 2017. С. 230–231).

¹⁴ *Lórinicz L.* Ein historisches Lied in der geheimen Geschichte der Mongolen. S. 117–126.

бурятский эпос «Еренсей»), и сюжетная линия его «соперника-побратима» Джамухи.

В повествовательной ткани памятника есть довольно разнообразные по тематике стихотворные вставки (различные описания, монологи, клятвы, плачи, горестные переживания, размышления и пр.)¹⁵, среди которых отчетливо выделяются образцы поэзии панегирической (восхваления, благопожелания) и гномико-дидактической (поучения)¹⁶. Это:

- благодарственная молитва Тэмуджина горе Бурханхалдун (§ 103),
- война с меркитами и возвращение Тэмуджином похищенной жены (§ 104–115)¹⁷,
- избрание Тэмуджина (Чингиса) ханом (§ 123–126),
- найманское побоище (§ 193–196)¹⁸,
- приказ Субэтая о наступлении (§ 199)¹⁹,
- смерть «соперника-побратима» Джамухи (§ 200–201),
- легенда о преданности Бугурчи (§ 205)²⁰,
- хвала Чингисом своей гвардии (§ 230),
- назначение наследника (§ 254–255).

Все они неотделимы от своего ближайшего прозаического контекста, выступающего по отношению к ним

¹⁵ О проблеме изучения их ритмики см.: *Poucha P.* Die Geheime Geschichte der Mongolen als Geschichtsquelle und Literaturdenkmal. S. 47–48, 185–187.

¹⁶ *Дамдинсурэн Ц.* Монголын уран зохиолын тойм. Т. I. XIII–XVI зууны үе. Улаанбаатар, 1957. С. 57–61.

¹⁷ *Lőrincz L.* Ein historisches Lied in der geheimen Geschichte der Mongolen. S. 118–122.

¹⁸ *Гаадамба Ш.* Нууц товчооны нууцаас. Улаанбаатар, 1976. С. 129–170; *Гаадамба Ш.* «Сокровенное сказание» и проблема литературных связей // Литературные связи Монголии. М.: ГРВЛ, 1981. С. 79–82.

¹⁹ *Poucha P.* Die Geheime Geschichte der Mongolen als Geschichtsquelle und Literaturdenkmal. S. 47–48, 185–187; *Гаадамба Ш.* Нууц товчооны нууцаас. С. 129–170; *Хомонов М.П.* Устойчивые фольклорные элементы «Сокровенного сказания» // Востоковедные исследования в Бурятии. Новосибирск: Наука, 1981. С. 54–62.

²⁰ *Ponne H.H.* Халха-монгольский героический эпос. С. 5–22.

в роли обрамляющих легенд, и в общем соответствуют узловым точкам развития эпической биографии, причем уровень их сюжетной автономности весьма невелик.

К этим и многим другим фрагментам «Сокровенного сказания» (от отдельных выражений, мотивов, образов до целых эпизодов) могут быть приведены убедительные фольклорно-этнографические и эпические параллели²¹, что в свою очередь является доказательством сохранения монгольской устной традицией весьма древних элементов²²; по отношению к калмыцкому «Джангару» и к книжноэпическому сказанию о Гесере ряд подобных сопоставлений был предложен С.А. Козиным²³. Их могут дополнить такие сугубо эпические параллели:

- рождение со сгустком крови в кулаке, с одной стороны, Тэмуджина²⁴, с другой — ойратского богатыря Эгиль-мэргэна, калмыцкого Хошун-Улана, ойратского Амурсаны²⁵;
- неоднократно встречающееся в «Сокровенном сказании» и в современных записях традиционного эпоса устойчивое выражение «с огнем в глазах, с сиянием в лице»²⁶;

²¹ Гаадамба М. «Сокровенное сказание монголов» как памятник художественной литературы XIII в. Автореф. канд. дис. М., 1961; *Он же*. Нууц товчооны нууцаас.

²² Поппе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 5–22.

²³ Козин С.А. Сокровенное сказание. С. 68–75.

²⁴ Михайлов Г.И. «Сокровенное сказание» и «Алтан товч» // Труды Бурятского комплексного НИИ СО АН СССР. № 8, Улан-Удэ, 1962. С. 97–99; *Он же*. Литературное наследие монголов. М.: ГРВЛ, 1969. С. 23; *Он же*. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста: Типогр. Сов. Мин. КАССР, 1971. С. 64–67; *Он же*. Древняя поэзия // История калмыцкой литературы в двух томах. Т. I. До-октябрьский период. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1981. С. 53–57.

²⁵ Владимирцов Б.Я. Монгольские сказания об Амурсане // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 275.

²⁶ Поппе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 5–22; Гаадамба Ш. Нууц товчооны нууцаас. С. 129–170; Гаадамба Ш. «Сокровенное сказание» и проблема литературных связей. С. 79–82; Михайлов Г.И. «Сокровенное сказание» и «Алтан товч».

- формульное описание воинов «с желчью в печени, / с искусством [стрельбы из лука] в большом пальце, / с отвагой в сердце, / с легкими, полными гнева, / с устами, полными гнева, / со всеми мужскими искусствами, / с телесной силой...» (§ 139)²⁷, упоминание чудовища-мангаса и зооморфные сравнения (со львом, волком, барсом) в речах Оэлун сыновьям-братоубийцам²⁸;
- унижительное пленение врагами ребенка-сироты (Тэмуджина тайчиудами [§ 80–81] и Ханхан Сокто Желтым мангадхаем в бурятском эпосе «Еренсей») и его спасение симпатизирующим ему персонажем (Сорган-Шира в «Сокровенном сказании» [§ 82–87] и Орьел-богдо в «Еренсее»²⁹);
- фольклорно-эпические эквиваленты (в частности, бурятские) мотиву побратимства, а также наказу Чингиса Субэтая, клятве Субэтая Чингису и некоторым другим фрагментам «Сокровенного сказания»³⁰.

Весьма характерен указанный еще Б.Я. Владимирцовым параллелизм образа Джамухи и эпических «вторых богатырей», часто встречающихся в ойратском фольклоре³¹. Учитывая более широкую типологическую перспективу, к его наблюдениям следует добавить несомненную дуплановость фигуры «второго богатыря» в эпосе: по отношению к главному герою этот спутник, друг, побратим

С. 97–99; Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. С. 23; Михайлов Г.И. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 64–67; Михайлов Г.И. Древняя поэзия. С. 53–57.

²⁷ Гаадамба Ш. Нууц товчооны нууцаас. С. 129–170; Он же. «Сокровенное сказание» и проблема литературных связей. С. 79–82.

²⁸ Михайлов Г.И. «Сокровенное сказание» и «Алтан товч». С. 97–99; Он же. Литературное наследство монголов. С. 23; Он же. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 64–67; Он же. Древняя поэзия. С. 53–57.

²⁹ Еренсей / Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хомонова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. С. 51–54.

³⁰ Хомонов М.П. Устойчивые фольклорные элементы «Сокровенного сказания». С. 54–62.

³¹ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 361–362.

потенциально является и помощником и соперником, даже врагом (стоит вспомнить хотя бы полярно противоположные разработки образа Караджана в разномациональных версиях сюжета об Алпамыше). Соответствующую двойственность имеет и фигура Джамухи в «Сокровенном сказании»; показательно, что у Рашид ад-Дина и в последующей летописной традиции он и разрабатывается прежде всего как персонаж отрицательный: интриган, предатель, коварный злодей.

После гибели Джамухи тип повествования постепенно меняется. Хроника все больше становится хроникой, больше места занимают государственные дела и военные кампании, хотя вообще завоевательные походы (в особенности далекие) волнуют авторов «Сокровенного сказания» относительно мало. Исключение представляет разгром тангутского государства, к которому непосредственно — в соответствии с исторической правдой — примыкает описание смерти Чингиса (в более поздних легендах эти события, богато орнаментированные фольклорно-мифологическими мотивами, соединяются причинно-следственными связями), а также некоторые другие эпизоды, имеющие простейшую фабульную организацию — от сюжетного описания какого-либо инцидента до своеобразных «микророманов». К ним, в частности, относятся:

- умыкание Оэлун, горестное прощание с Чилэду, ее прежним женихом³², рубашка как памятный подарок девушки³³, увещевания Даритая, обращенные к Оэлун после ее умыкания (§ 54–56)³⁴,
- стговор мальчика Тэмуджина с его будущей женой Бортэ, вещей сон свата Дэй-сэчэна, матримониальная символика в упоминании им верблюда, которого

³² Михайлов Г.И. «Сокровенное сказание» и «Алтан товч». С. 97–99; Он же. Литературное наследство монголов. С. 23; Он же. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 64–67; Он же. Древняя поэзия. С. 53–57.

³³ Poucha P. Die Geheime Geschichte der Mongolen als Geschichtsquelle und Literaturdenkmal. S. 47–48, 185–187.

³⁴ Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 5–22.

запрягают в одноколку, чтобы везти невесту к жениху³⁵ (§ 61–66),

- жалкое положение и одиночество Оэлуна после гибели мужа (§ 74)³⁶,
- порицание матерью сыновей-братоубийц (§ 78)³⁷,
- обряд побратимства Тэмуджина и Джамухи (§ 116–117)³⁸,
- рассказ об аресте Чингисом его брата Хасара и при-
мыкающий к этому эпизод убийства всемогущего
придворного волхва Тэб-тэнгрия (§ 243–246).

Возникновение «микророманов», которым в перспективе дальнейшего развития повествовательной прозы было суждено большое будущее, открывало широкий простор и для внутреннего сюжетного разрастания отдельных частей исторических сочинений, и для прямого включения в них легенд и преданий, почерпнутых извне и получивших фабульное оформление. Однако и в «основном» повествовании о Чингисе также могут быть выделены фрагменты, отличающиеся относительной сюжетной завершенностью (например, найманское побоище); потенциал фабульного разворачивания, естественно, далеко не исчерпаны, не говоря уж о том, что даже наиболее «крепкая» биографическая сюжетная канва произведения остается чрезвычайно пронизываемой для различных инородных включений. Наконец, как отмечалось, в «Сокровенном сказании» встречаются и различные

³⁵ Там же; Михайлов Г.И. «Сокровенное сказание» и «Алтан товч». С. 97–99; Он же. Литературное наследие монголов. С. 23; Он же. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 64–67; Он же. Древняя поэзия. С. 53–57.

³⁶ Михайлов Г.И. «Сокровенное сказание» и «Алтан товч». С. 97–99; Он же. Литературное наследие монголов. С. 23; Он же. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 64–67; Он же. Древняя поэзия. С. 53–57.

³⁷ Поппе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 5–22.

³⁸ Михайлов Г.И. «Сокровенное сказание» и «Алтан товч». С. 97–99; Он же. Литературное наследие монголов. С. 23; Он же. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 64–67; Он же. Древняя поэзия. С. 53–57; Хомонов М.П. Устойчивые фольклорные элементы «Сокровенного сказания». С. 54–62.

образцы древней поэзии. В лоне исторической прозы все они также имеют большие перспективы для сюжетного развития.

Итак, в «Сокровенном сказании» присутствует несколько повествовательных типов:

- сконцентрированная в начале памятника генеалогия (легендарно-мифологическая, историческая), представляющая собой перечень поколений;
- связанное с ней биографическое описание, выступающее либо как разворачивание какого-нибудь из «промежуточных звеньев» генеалогического списка (Бодончар), либо как завершение этого списка. Данный список оказывается, таким образом, квази-историческим прологом к биографии героя (Чингиса), судьба которого, тесно переплетенная с судьбами племени и государства (как в героическом эпосе), находится в фокусе повествования;
- разрастающаяся изнутри или инкорпорированная в текст извне «малая» сюжетная форма (вместе с ней в произведение вовлекаются панегирические, гномические, дидактические жанры) — объект обрамления и циклизации;
- наконец, относительно слабо выраженное хронографическое описание с погодной или пособытийной регистрацией.

Следует повторить: подобная нарративная модель (не только в «Сокровенном сказании», но и во всем круге близкой к нему словесности, насколько о ней можно судить по Рашид ад-Дину и по позднейшей историографической традиции) сохраняет тесную связь с фольклорной стихией. Это касается и прямого использования фольклорного материала, и фольклорной техники сюжетосложения (простейшая редупликация сюжетных ходов, когда один и тот же мотив повторяется дважды, применительно к разным персонажам), и генеалогического списка как формы организации повествовательного материала (известной устным генеалогиям и родословным), и, наконец, биографической циклизации.

2.

Нет никакого сомнения в том, что «Сокровенное сказание» является произведением, имеющим определенную литературную организацию. Как уже отмечалось, истоки этой организации — в фольклоре того времени; можно даже предположить, какие именно жанры (предание, эпос, песня; поучения, восхваления; гномические сентенции и т.д.) легли в основу данного текста³⁹. Выявление подобных истоков происходит обычно в виде регистрации параллелей между «Сокровенным сказанием» и монгольскими устными традициями (речь идет об отдельных фольклорных мотивах и образах)⁴⁰, а также в виде анализа более обширных фрагментов текста как рудиментов не дошедшего до нас фольклорного произведения⁴¹, т.е. по существу — палеофольклорной реконструкции.

Целесообразно рассмотреть те конструктивные принципы, которые использованы при составлении эпической хроники и прослеживаются если не в сквозной организации всего текста, то по крайней мере в значительных его частях; они являются тем более очевидными, чем ближе к началу произведения.

«Сокровенное сказание» изобилует разного рода фабульными повторами, которые представляют собой редупликации (или мультипликации) сюжетных звеньев и

³⁹ См., в частности: *Неклюдов С.Ю.* Устное предание в становлении исторической литературы монгольских народов // Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии. М.: ГРВЛ, 1988. С. 48–53.

⁴⁰ *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос. С. 366–367; *Понне Н.Н.* О древне-монгольской эпической литературе // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сб. статей / Отв. ред. И.Ю. Крачковский. Л.: Изд-во АН СССР, 1934. С. 429–431; *Козин С.А.* Сокровенное сказание. С. 69–75; *Хомонов М.П.* Устойчивые фольклорные элементы «Сокровенного сказания». С. 54–62; *Гаадамба Ш.* К вопросу об особенностях монгольских пословиц и поговорок // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М.: ГРВЛ, 1985. С. 70–73.

⁴¹ *Lőrincz L.* Ein historisches Lied im der geheimen Geschichte der Mongolen. S. 117–126.

отражают соответствующие устно-поэтические (мифологические, сказочно-эпические) модели. Таковы следующие эпизоды:

1. «Местнические» амбиции двух чванливых ханш — Орбай и Сохатай на поминальной тризне (§ 70–71) и Хороджин и Хуурчин на пиру в Ононском лесу (§ 130); эпизоды включают и сходно звучащие сентенции («Не потому ль, что умер Есугэй-багатур...», «Не потому ль, что умер Амбагай-хаган...», «Не потому ль, что умерли Есугэй-багатур и Нэжун-тайджи...»).
2. Ссора единокровных или единоутробных братьев-сирот — двух старших сыновей Алан-гоа с тремя младшими сыновьями, рожденными после смерти Добун-мэргэна, и двух сыновей Оэлун (Тэмуджина и Хасара) с их братьями по отцу (Бэктэром и Бэлгүтэем); эпизоды в обоих случаях заканчиваются поучениями вдов детям и материнскими призывами к согласию и единению (§ 18–22, 76–78).
3. Гибель старшего в роде (Амбагай-хагана, Есугэй-багатура) от рук врагов (татар) во время матримониальной поездки — первый отвозил в замужество дочь, второй ехал сватать невесту сыну. Оба эпизода завершаются предсмертными заветами героев и темой родовой мести, которую сперва осуществить не удастся (§ 53, 58; 67, 68).
4. Неоднократно — в соответствии с бытовой практикой — описываются различные откочевки (и подкочевки) кланов, родовых подразделений (§ 9, 11, 28, 72, 118–123 и др.), причиной чему обычно служат семейные или межплеменные распри, а итогом оказывается образование новых родо-племенных единиц; иногда перед этим появляется матримониальный мотив (§ 9, 28).
5. Повторяется мотив отдавания сына в услужение. В одном случае мальчика уступает Добун-мэргэну встречный бедняк за кусок оленьей туши, в свою очередь подаренной неким охотником-урянхайцем; появление мальчика в доме в качестве слуги дает основание старшим сыновьям заподозрить мать после смерти отца в незаконной связи (§ 12–16, 18); для этого эпизода не исключен фольклорно-мифологический источник.

В покинутую всеми семью Тэмуджина старик-урянхадаец — кузнец (?) Джарчиудай (он появляется с кузнечным мехом за плечами) отдает в услужение своего сына Джэлмэ — «коней седлать и двери открывать» (§ 97); впоследствии Джэлмэ становится одним из основных сподвижников Чингиса.

Победителю Чингис-хану пленные джалаиры Гуун Ува и Чилаун Хайчи вручают своих сыновей (Мухали и Буху, Тункэ и Хаши) — опять-таки чтобы они стали дверниками, «рабами порога», «стражами золотого порога» (§ 137); первому также суждено со временем занять очень важное место среди приближенных и вельмож великого хана. Эти два последних описания (особенно § 137) имеют ярко выраженную эпическую тональность.

6. Близок к предыдущему мотив найденыша, которого обнаруживают на оставленной стоянке и отдают ханше (матушке Оэлун): мальчика Кучу в меркитских кочевьях (§ 114), Кокочу — в тайчиудских (§ 114), Шишикан-хутухту — в татарских (§ 135), Бороула — в джуркинских (§ 137); иногда упоминается незаурядный облик ребенка («во взгляде — огонь»), подробно описывается его наряд («соболья шапка, сапоги из маралых лапок, шуба из собольих шкур», «подбитая соболем телогрейка из парчи с золотыми кольцами на шнурах»), позволяющий сделать вывод о благородном происхождении. Сходный мотив есть в книжном «Сказании об Убаши-хунтайджи» (XVII в.): монгольские воины обнаруживают в ойратских кочевьях мальчика-семилетку («подпоясан лентою атласною, ноговицы на нем бархатные»), который оказывается гением-хранителем ойратов⁴². В устном эпосе «Богдо нойон Джанграй-хан» герой во время охоты находит плохонького мальчика (*мучхан*

⁴² Козин С.А. Ойратская историческая песнь о разгроме халхаского Шолой-Убаши хунтайджи в 1587 г. // Советское востоковедение. Т. IV. М.; Л., 1947. С. 96, 104; Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники: Пер. с калм. / Сост., ред., вступ. ст., предисл., коммент. А.В. Бадмаева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. С. 39, 50, 66.

боролзої хуу), отвозит его домой и, как можно понять, отдает ханше; он также оказывается спустившимся на землю сыном небесной феи — дагини⁴³. Эти параллели позволяют предположить, что и в «Сокровенном сказании» мы имеем дело с использованием рационализированных форм фольклорного мотива.

7. **Отверженность родоначальника.** Этот мифологический мотив, известный не только генеалогическим преданиям монгольских народов, но и вообще мировому фольклору, в «Сокровенном сказании» особенно обстоятельно разработан применительно к фигуре предка Чингиса — Бодончара. Согласно легенде, он имеет небесное происхождение (см. ниже), но братья подозревают, что он — сын домашнего раба, так как родился уже у вдовствующей Алан-гоа. После смерти матери братья обделяют Бодончара в его доле наследства, и он удаляется в изгнание. Всеми этими обстоятельствами, а также своим положением младшего сына и прозвищем «простак» (*tungqay*) он весьма напоминает героя волшебной сказки⁴⁴. Показателем униженности героя (опять-таки вполне фольклорным!) является жалкий облик его коня «со ссадинами на спине, с хвостом как стрела-годоли» (§ 24); подобная дрянная лошадка — неременная принадлежность «низкого» сказочно-эпического персонажа («сопляка», «паршивца»), облик которого в определенных ситуациях (именно — вне дома, в чужих землях) принимает богатырь⁴⁵. В сильно сокращенном виде

⁴³ Образцы монгольской народной литературы. Вып. 1. Халхаское наречие / Ред. Ц.Ж. Жамцарано, А.Д. Руднев. СПб.: Типогр. В.Ф. Киршбаума, 1908. С. СХХVII–СХХХVI.

⁴⁴ Михайлов Г.И. «Сокровенное сказание» и «Алтан товч». С. 97–99; *Он же*. Литературное наследство монголов. С. 23; *Он же*. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 64–67; *Он же*. Древняя поэзия. С. 53–57.

⁴⁵ См., например, Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. 465–466; Poppe N. Mongolische Volksdichtung. Sprüche, Lieder, Märchen und Heldensagen. Khalkha-mongolische Texte mit Übersetzung und Anmerkungen. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur.

комплекс аналогичных мотивов, указывающих на отверженность героя, повторяется в рассказе о сыне Бодончара — Джоурэдае: сомнения в его «законнорожденности» (рожден от наложницы, к тому же подозреваемой в связи с неким урянхадайцем по имени Аданха), отстранение на этом основании от участия в родовом жертвоприношении, образование его потомством особого родового подразделения (§ 43–44).

8. Небесное происхождение родоначальника. Этот мотив используется в «Сокровенном сказании» дважды: по отношению к основателю монгольской княжеской фамилии Бортэ-чино, появившемуся на свет «по соизволению Верховного Тэнгри» (§ 1), и по отношению к Бодончару, непосредственному предку Чингиса, рожденному в результате связи праматери Алан-гоа с небесным (солнечным) божеством (§ 21).
9. Дважды (и оба раза в связи с матримониальной темой) встречается следующий мотив: видение (обнаружение) прекрасной женщины в крытой повозке или кибитке. В первом случае Дува-сохор благодаря необыкновенной зоркости своего единственного глаза⁴⁶ с вершины горы Бурхан-халдун видит в крытой повозке замечательной красоты девушку — Алан-гоа и посылает своего брата Добун-мэргэна посвататься к ней (§ 5–6); впоследствии, как мы помним, у Алан-гоа родится Бодончар.

Во втором случае прекрасную девушку в повозке (Оэлун) обнаруживает Есугэй и вместе с братьями умыкает ее (§ 54–55); от этого брака рождается Тэмуджин. Сходство эпизодов усиливается из-за специфической роли братьев в данной

Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. VII). S. 174–175; Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982. С. 166–167.

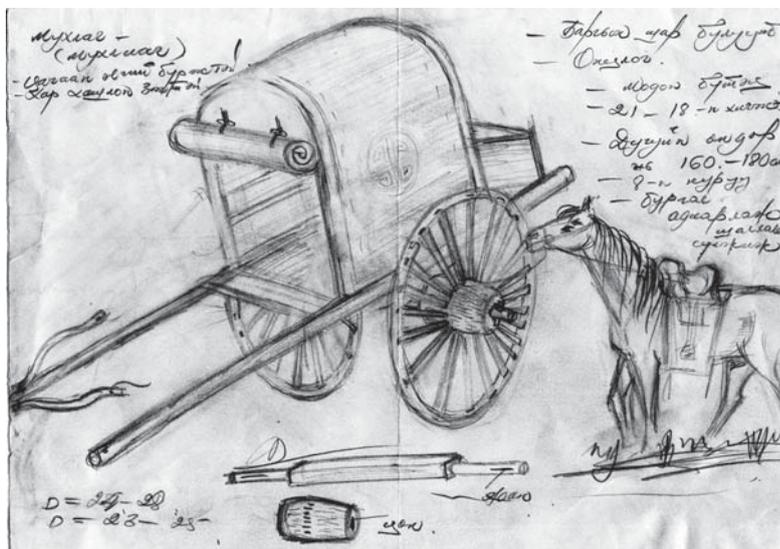
⁴⁶ Михайлов Г.И. «Сокровенное сказание» и «Алтан товч». С. 97–99; Он же. Литературное наследие монголов. С. 23; Он же. Проблемы фольклора монгольских народов. С. 64–67; Он же. Древняя поэзия. С. 53–57.

матримониальной коллизии. Реальность рассматриваемого мотива подтверждается устойчивым оборотом «Девушки в каждом возке, жены в каждой кибитке [найдутся]» в прощальных словах Оэлун, которые она адресует своему первому жениху — меркиту Чилэду (§ 55); на несколько ином (и более развернутом) варианте той же сентенции о прекрасных девах, которых везут в замужество в повозках и крытых возках, построена далее вся «сватальная» речь Дай-сэчэна, отца Бортэ, будущей жены Чингис-хана (§ 64).

В свете сказанного едва ли случайно, что меркиты, напавшие на кочевье Тэмуджина и захватившие его жену Бортэ, обнаруживают ее именно в крытом возке, в котором она пыталась спастись от плена (§ 100). Этот захват, кстати, является местью за умыкание Оэлун (§ 102, 111), т.е. оба эпизода связаны отношениями симметрии. Кроме того, к врагам попадают также служанка и мачеха Тэмуджина — ситуация, характерная для монгольского эпоса, в котором противник, разорив стоянку и кочевье героя, угоняет его скот и подданных, а также обязательно забирает себе его мать, жену, сестру, служанку; овладение женщинами вражеской семьи является одной из главных целей нападения, символизирует полноту победы над врагом (как и разорение вражеского очага), а в более общем плане имеет глубинное архетипическое значение.

Можно поставить вопрос о мифологическом смысле и самого образа красавицы в крытой повозке — наряду с его возможным этнографическим истолкованием⁴⁷. В соответствующем месте тюркского сказания о Чингисе (джагатайская рукопись) Шяба-сокур, караульщик Тумакул-мэргэна, своим единственным зорким глазом замечает вдалеке золотой корабль без входов и выходов, в котором находится необыкновенная красавица Гулямалик, ранее жившая в закрытом со всех сторон дворце и там забеременовавшая от солнечного луча; она становится женой

⁴⁷ Гаадамба III. К вопросу об особенностях монгольских пословиц и поговорок. С. 70.



34. Монгольская кибитка. Рисунок с пояснениями.
Д. Адыа, сомон Хулунбуир Восточного аймака, 2010 г.



35. Монгольские повозки-одноколки. Сухэбаторский аймак, 2008 г.

Тумакул-мэргэна. Переводчик и комментатор текста считает данное место сказочным мотивом, в свою очередь аналогичным, например, герметически закупоренной бочке, в которой заключена царица с царевичем в «Сказке о царе Салтане»⁴⁸. По О.М. Фрейденберг, плавающий в воде ящик, мифологический

⁴⁸ Богатырские сказания о Чингис-хане // Автобиография Тимур. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире / Пер., вступ. ст. и коммент. В.А. Панова. [М.:] Academia, 1934. С. 244–247, 338.

прототип корабля, означает материнство, рождение, регенерацию, а повозка слита с женским плодотворяющим началом⁴⁹. В.Я. Пропп — в соответствии со своими воззрениями на обрядово-мифологические истоки сказки — тоже видит в бочке (и ее многочисленных аналогах) чрево, но не материнское, а чрево животного; девушка внутри столба, стеклянного гроба и т.д. (соответствует пребыванию внутри животного) находится в состоянии временной смерти, что есть условие брака и часто — условие власти⁵⁰. Впрочем, на аналогии между свадьбой и похоронами указывает и О.М. Фрейденберг⁵¹.

Выше были указаны случаи сравнительно близких тематических совпадений, охватывающих небольшие отрезки текста (от мотива до эпизода) и иногда имеющих отчетливые (или не очень отчетливые) фольклорные соответствия. Перечень их можно было бы продолжить, придя в конце концов к составлению полного каталога повествовательных элементов «Сокровенного сказания» (по выражению В. Хайсига⁵²). Ограничимся здесь, однако, приведенными примерами и обратим внимание на то, что в тексте памятника есть и гораздо более широкие, но формально менее явные фабульные повторы, позволяющие говорить о следовании его составителей определенным сюжетно-композиционным моделям и обсудить вопрос о происхождении подобных моделей.

Как можно было заметить, имеются прямые соответствия между жизнеописаниями Чингис-хана и его предка Бодончара. Кроме приведенных выше параллелей (обстоятельства женитьбы отцов того и другого, ссора братьев и поучение матерей) есть и другие, не менее показательные:

⁴⁹ Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л.: ГИХЛ, 1936. С. 232, 210.

⁵⁰ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. С. 244–245.

⁵¹ Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. С. 78.

⁵² Из личной беседы, 1970-е годы.

- Сверхъестественное происхождение Бодончара (§ 17, 21) и наличие при рождении у Тэмуджина признака необыкновенного ребенка — зажатого в кулаке сгустка крови (§ 59);
- Матери обоих (Алан-гоа и Оэлун) — мудрые женщины, которые, вдовствуя, воспитывают сыновей (вспомним опять-таки их поучения детям!);
- Оба растут сиротами, претерпевая всевозможные обиды: Бодончар — от родных братьев, обделивших его при дележе имущества (§ 23), Тэмуджин — от близкородственного клана «братьев тайчиудов», захвативших весь улус Есугэя после его смерти (§ 72–73);
- наконец, изгнаннической жизни Бодончара в травяном шалаше (§ 24) до известной степени соответствует бегство в горный лес Тэмуджина при налете тайчиудов и его последующее пленение (§ 79–88).

Следует подчеркнуть, что сходство этих фабульных элементов, на первый взгляд отнюдь не столь очевидное, выявляется лишь при учете их позиции в каждом из биографических описаний, с одной стороны, и их соответствия сюжетным шаблонам устной повествовательной традиции, с другой. Наверное, нет необходимости доказывать, что рассмотренная цепь мотивов (небесное происхождение и отмеченность героя при рождении — вдовство матери — сиротство и обездоленность в детстве) прямо указывает на повествовательную структуру сказочно-эпического типа («героическое детство»), причем каждое ее звено может иметь мифологические корреляты⁵³.

Рождение ребенка со сгустком крови в кулаке, как показывает более широкий эпический контекст, есть устойчивое указание на его героическую сущность. Так рождаются богатырь ойратского эпоса Эгиль-мэргэн⁵⁴, калмыцкий Хошун в «Джангаре»⁵⁵, легендарный Амурсана

⁵³ См. подробнее: *Неклюдов С.Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. С. 47–84.

⁵⁴ *Владимирицов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос. С. 493.

⁵⁵ Джангар. Калмыцкий народный героический эпос. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. Элиста, 1988. С. 70.

в баитском книжном предании⁵⁶, Абатай-хан в исторической легенде⁵⁷, а также Хасар в монгольской летописи XVIII в.⁵⁸, для которого этот мотив явно «отобран» у Чингиса — очевидно, в силу большего соответствия Хасара представлениям о богатырском характере и особых симпатий к нему автора летописи⁵⁹. При этом есть основание считать подобный сгусток крови знаком не только будущей «героической судьбы», но и демонического начала, точнее — демонических черт, вообще характерных для образа эпического богатыря; подобная семантика мотива особенно очевидна в якутском эпосе⁶⁰. Не случайно Оэлун в «Сокровенном сказании», гневно порицая за братоубийство Тэмуджина и Хасара, в первую очередь вспоминает о кровавом сгустке, с которым появился на свет ее первенец: «Этот-то родился, яростно вырвавшись из моей утробы и рукой черный сгусток крови сжимая!» (§ 78)⁶¹.

⁵⁶ Владимирцов Б.Я. Монгольские сказания об Амурсане // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 275.

⁵⁷ История Эрдэни-дзу / Факсимиле рукописи. Пер. с монг., введ., коммент. и прилож. А.Д. Цендиной. М.: Вост. лит., 1999 (Памятники письменности Востока, CXVIII). С. 64.

⁵⁸ Балданжапов П.Б. Altan tobči. Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ: БИОН СО АН СССР, 1970. С. 143–144.

⁵⁹ Цендина А.Д. Монгольские летописи XVII–XIX вв.: повествовательные традиции. М.: РГГУ, 2007 (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности. Вып. XII). С. 57, 66.

⁶⁰ Nekljudov S.Ju. Die Helden Der “Finstere” und “Der Wütende” im mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. T. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981. С. 65–66; Неклюдов С.Ю. Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам. VII (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 394). Тарту, 1975. С. 71.

⁶¹ Процесс трансформации данного мотива в монгольской историографической традиции, его переосмысления, обрастания новыми символическими значениями и сюжетным материалом, подчеркивающим сверхъестественное (небесное) происхождение Чингиса, подробно рассмотрел К. Загастер в своем докладе «Рождение Чингис-хана. Развитие мотива от “Сокровенного сказания” до “Синей книги” Инджанаша» на

Надо полагать, наличие общих тематических «опор» в жизнеописаниях Бодончара и Чингис-хана далеко не случайно, как не случаен и тот факт, что среди всех предков Тэмуджина полноценной (хотя и лаконичной) биографией наделен только Бодончар. В генеалогическом списке Чингисова «золотого рода» первыми называются супруги Бортэ-чино и Хоо-марал (Сивый Волк и Каурая Лань), в именах которых, очевидно, отразились родовые тотемы центральноазиатских народов. Кроме того, о Бортэ-чино сказано, что он родился «по соизволению Верховного Тэнгри», т.е. к тотемическому мотиву, видимо, уже не актуальному ко времени составления хроники, присоединилась мифологическая концепция небесного происхождения родоначальника и самого рода. Однако со смертью Добун-мэргэна в родословной Чингиса возник разрыв, в нее вторглись матриархальные представления о праматери Алан-гоа, которые вступили в противоречие с уже установившимся патрилинейным счетом родства.

Бодончар, родившийся после смерти Добун-мэргэна, — ему не сын, а следовательно, не является и потомком Бортэ-чино, рождения которого «по соизволению Верховного Тэнгри», таким образом, недостаточно для обоснования небесного происхождения рода самого Чингиса. По существу, как это осознавали и многие монгольские историографы нового времени, его подлинный основатель — это только Бодончар, родоначальник борджигитов, первый мужской предок

международном симпозиуме в Улан-Баторе, посвященном «Сокровенному сказанию» (1993). См. также: *Steiner J.* “...Und dadurch ist er so ganz anders”. Bemerkungen zu Tschinggis Khan in den Quellen. Erstmals abgedruckt // Mitteilungen der Grazer Morgenländischen Gesellschaft / Hrsg. J. Gießauf, H. Aigner. Bd. XIII (2006). S. 80 u. a. (= http://munx-tenger.de/fileadmin/Redaktion/Dokumente/02_Geschichte/021A_Die_Klassische_Zeit/Steiner_Xingisxaan.pdf); *Steiner J.* Das Bild Dschinggis Khans in zeitgenössischen Quellen und rezeptionsgeschichtliche Aspekte in der Literatur der Gegenwart / Diplomarbeit zur Erlangung des akademischen Grades eines Magisters der Philosophie. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz, 2005 (<https://ru.scribd.com/document/364332716/Dschinggis-pdf>).

данной фамилии (ср. калм. *бодънцър* — «предок»⁶²). По этому происхождение и биография Бодончара имеют особое значение. К его имени приурочивается комплекс мотивов мифологической агиографии родоначальника знатной фамилии (хотя и представленный в «Сокровенном сказании» в весьма рационализированном виде, что вообще характерно для данного памятника).

В первую очередь следует, конечно, назвать глобально распространенный мотив зачатия от солнечного луча (свет, исходящий от желтого человека, который появляется через дымник юрты, проникает в чрево Алан-гоа; ср. миф о Данае и «золотом дожде», представляющем собой форму или эманацию верховного небесного бога — Зевса⁶³). Он хорошо известен центрально- и восточноазиатским традициям (древнетюркская легенда об Огузе и древнекорейская — о Чжумыне⁶⁴) и здесь как бы заново обосновывает небесное происхождение рода. Тотемический аспект в разработке темы (вспомним Бортэ-чино!) также отчасти сохранен — желтый человек уходит перед восходом солнца, «словно желтый пес» (§ 21).

Интересна судьба данного сюжета в последующих традициях. Тюркские книжные сказания, о которых упоминалось выше и которые, кстати сказать, воспроизводят этот миф ближе к его «классической» форме (к древнегреческой, а также и к корейской), по-своему преодолевают указанную нелогичность. Во-первых, мотив чудесного зачатия редуцируется, известные нам по «Сокровенному сказанию» сюжетные элементы распределяются по двум эпизодам, связанным с Гулямалик (у которой родится «небом данный» Дуюн Баян) и с Алангу (у которой от Дуюн Баяна сначала родятся

⁶² *Ramstedt G.J.* Kalmükisches Wörterbuch. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1935 (LSFU. Т. III), 1935. S. 48; Калмыцко-русский словарь / Под ред. Б.Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. С. 104.

⁶³ Соф. Антиг. 944–950; Гигин. Мифы 63

⁶⁴ *Короглы Х.Г.* Огузский героический эпос. М.: ГРВЛ, 1976. С. 74–76; *Бичурин Н.Я.* (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I–III. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. Т. II. С. 50.



36. Даная и золотой дождь. Изображение на древнегреческой вазе (450–425 до н. э.)



37. Франциск де Реца. Даная в башне (1487–1488)

Боденджар с двумя старшими братьями и — уже после смерти мужа — Чингис)⁶⁵. Во-вторых, светом, который нисходит с неба к вдовствующей Алангу, а удаляется гигантским светлогривым серым волком (вспомним опять-таки «Сивого Волка» — Бортэ-чино и «желтого пса» из § 21 «Сокровенного сказания»!), оказывается сам умерший Дуюн Баян, как это и было им предречено перед смертью⁶⁶.

Не случайно, что в монгольской летописной традиции XVII–XVIII вв. происходит, с одной стороны, процесс демифологизации образов Бортэ-чино и Гоа-марал (Хоо-марал) при одновременном включении их в легендарную генеалогию буддийских государей Индии и Тибета, а с другой — сюжет, связанный с ними, разворачивается, вероятно испытывая влияние жизнеописания Бодончара. Так, у Лубсан-Дандзана Бортэ-чино — младший сын одного из семи тибетских «престольных государей» — Златопрестольного (Алтан Сандалиту хаган); в результате ссоры со старшими братьями он уходит в землю Джад, где женится на девушке по имени

⁶⁵ Богатырские сказания о Чингис-хане. С. 248, 255.

⁶⁶ Там же. С. 250, 255; *Короглы Х.Г.* Огузский героический эпос. С. 75–76.

Гоа-марал⁶⁷. Мэргэн-гэгэн называет ее «госпожой Марал из рода Гова», которая осталась вдовствующей (*бэлбэсэн*) после смерти мужа⁶⁸. Бортэ-чино оказывается в положении пришельца, занявшего княжеский престол у народа, по каким-либо причинам не имеющего государя. Земля же, где он находит «народ без владыки» и «женщину без мужа» (невесту или вдову), именуется «чужой» (Джад — от тюрк. *jad* 'чужой', Бэд — от кит. *бэй-ди* 'северные варвары'⁶⁹).

Этот мотив имеет и более широкие соответствия в мифо-эпических описаниях чужих / далеких земель. Так, в якутском олонхо «Тонг Саар Бухатыыр» герой на своем пути встречает страну, жители которой «указ свой правильно применяющего правителя не имеют, в законах разбирающегося судью не имеют», «справедливо судящего голову не имеют, правдиво судящего старшину (князца) не имеют»; увидев все это, герой испытывает отвращение и возмущение⁷⁰. Вспомним в «Сокровенном сказании»: «Добро человеку быть с головой, а шубе с воротником! Давешние-то люди, что стоят на речке Тунгелик, живут — все равны: нет у них ни мужиков, ни господ; ни головы, ни копыта. Ничтожный народ. Давайте-ка мы их захватим!» (§ 33, 35). Этот мотив захвата «бесхозной» земли и никем не управляемого народа встречается в бурятском эпосе, где о герое сказано: «стал владыкой над землей без хозяина», «страной без хозяина завладев, сел он ханом над народом, не имевшим хана» (*ежін-үбєі дайдајā ежінін болоң түрүбедā; ежін-үбєі дайдєјі ежлєі, хāн-үбєі албатєјі албаталжєі сууба*)⁷¹.

⁶⁷ Лубсан-Дандзан. Алтан тобчи / Пер. с монг., введ., коммент., прил. Н.П. Шастиной. М.: ГРВЛ, 1973. С. 53.

⁶⁸ Балданжапов П.Б. Altan tobci. С. 137, 310. Благодарю А.Д. Цендину за уточнение в переводе этого места.

⁶⁹ Там же. С. 214–215.

⁷⁰ Емельянов Н.В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. М.: Наука, 1990. С. 116.

⁷¹ Эхирит-булагатские эпопеи «Пятнадцатилетний Айдурай Мерген и его сестра Агу Гохон», «Аламжи Мерген хубун и сестрица Агу Гохон Духэй» / Пер. Ц. Жамцарано. Улаанбаатар, 1959. С. 24, 4 (SF. T. 1. Fasc. 2); Произведения народной словесности бурят. Собрал Ц.Ж. Жамцарано. Эпические произведения

Примечательно, что фольклорное подтверждение получает и мотив, предвещающий появление Бодончара у его будущих подданных:

«При северо-западном ветре летят сюда, словно снежные хлопья по ветру, пух и перья гусей и уток, пойманных соколом. Должно быть, он здесь недалеко: сейчас подходит время его обычного прихода» (§ 31).

В якутском предании отец перед смертью наказывает Эллэю:

В низовьях этой речки живут дикие якуты («ураангхайсаха»), тоже люди, имеющие дыхание и душу. Они, глядя на приплывающие сверху щепы и перья, подумают, что в верховьях ихней реки живет богатырь и поникнут духом. Когда придешь ты, будут смотреть на тебя как на своего повелителя и начальство. Потому-то я и велю тебе бросать в воду щепы и перья⁷².

Очевидно, не менее устойчивый характер имеет тема обретения трона и царства через женитьбу, возникающая «при таком положении в обществе, когда знатность передается только по женской линии — другими словами, счет родства ведется по линии матери, а не по линии отца»⁷³; это — более древняя форма престолонаследия, отразившаяся в соответствующих сказочно-эпических мотивах⁷⁴.

Итак, мотивы, известные нам по истории Бодончара, составляют некую фабульную парадигму биографии родоначальника. Это справедливо как в плане литературном — возникновение сюжетных новообразований, так и в плане мифологическом — жизнеописание Тэмуджина до его

эхирит-булагатов (Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т. I). Вып. 1. СПб.: Типогр. Росс. Акад. наук, 1913. С. 10; Вып. 2. Пг.: Типогр. Росс. акад. наук, 1914. С. 159.

⁷² Ксенофонов Г.В. Эллейада. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М.: Наука, 1977, № 4.

⁷³ Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Изд-во полит. лит.-ры, 1986. С. 152.

⁷⁴ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 332–335.

свадьбы в значительной степени ориентировано на воспроизведение семантически значимых событий мифа о родовом первопредке (включая и обстоятельства женитьбы отца героя и эпизоды поучения вдов детям, причем Оэлун тут прямо ссылается на «праматерь Алан»).

Ограничение подобных соответствий в основном до-свадебным периодом опять-таки обусловлено и мифологически, и логически. Во-первых, рассказ о Бодончаре завершается браком и перечислением сыновей, на этом функции его как родоначальника исчерпываются и далее сообщается лишь о его смерти. Во-вторых, именно период детства и юности, период созревания человека, становления его социального и семейного статуса находится в фокусе наиболее пристального внимания мифопоэтических традиций, начиная с древнейших времен (что соответствует более общему и характерному для данного типа сознания принципу передачи сути предмета или явления посредством рассказа о его происхождении). Этим, в частности, объясняется и то, почему биография Бодончара имеет столь отчетливые параллели со сказочным повествованием, которое как раз и венчается свадьбой.

Однако аналогичные эпизоды жизнеописания молодого Тэмуджина по своей тональности напоминают скорее первый тур героического эпоса, сюжетная канва которого вообще весьма ощутима в «Сокровенном сказании», о чем уже писалось, так что ограничусь здесь лишь несколькими замечаниями, касающимися образа эпического богатыря в данном памятнике и дополняющими характеристику фольклорно-мифологических традиций, которые отразились в его повествовательной структуре.

Полностью — и стилистически, и семантически — соответствуют устно-поэтическим канонам все описания воинов-богатырей. Напомню, например, уже приводившуюся выше характеристику джуркинских витязей (S 139):

- С желчью в печени,
- С искусством [стрельбы из лука] в большом пальце,
- С отвагой в сердце, с легкими, полными гнева,
- С устами, полными гнева,

Со всеми мужскими искусствами,
С телесной силой...

А в эпосе «Хилин Галдзу-батор» боевое исступление героя изображается следующим образом:

Гнев его охватил,
Легкие его расширились,
Ярость его всколыхнулась,
Силы его еще больше возросли...⁷⁵

Весьма показательна аттестация, которую Джамуха дает четверем сподвижникам Чингиса (§ 195):

Тэмуджин, побратим мой, четырех псов, человеческим мясом откормив, на железную цепь посадил...

С бронзовыми лбами,
С рылами, [подобными] долотам,
С языками, [подобными] шилам,
С железными сердцами,
С мечами [в качестве] плетей;
Питаюсь росой,
На ветрах ездят они,
Во время сечи
Мясо людское едят они,
Во время схватки
Мясом человеческим
Питаются они!

С цепи спущены, теперь не удержать; глотая голодную слюну, радостно подбегают они!

Ср. хвалу ойратским витязям в «Сказании об Убаши-хунтайджи»: «Зубы скрежещут, глотая слюну: “Где же для травли нам зверь, или где недруг для смертного боя?”»⁷⁶.

И далее в речи о Хасаре тема людоедства, используемая при метафорическом описании воинских

⁷⁵ Намнандорж О. Хилин галэуу баатар. Улаанбаатар, 1960 (SF. Т. I. Fasc. 9). С. 9.

⁷⁶ Лунный свет. С. 41, 53; Козин С.А. Ойратская историческая песнь о разгроме халхаского Шолой-Убаши хунтайджи в 1587 г. С. 97–98.

доблестей, развивается обстоятельно и подробно («Матушка Оэлун одного из сыновей своих человечьим мясом выкормила...»). Все это, несомненно, признаки героико-эпического характера в его демонической ипостаси, когда именно наиболее последовательное воплощение в образе богатыря эпического идеала зачастую приводит к парадоксальному уподоблению его демону — вспомним «исступленно-гневных» и «сумрачных» Хилэн Галдзу-батора и Хан-Харангуя в монгольском эпосе, «кровавого» или «кровожадного» киргизского Манаса, якутского Нюргун-ботура, сопровождаемого «духами кровопролития» и «духами несчастья», а также сгусток крови в кулаке у новорожденного Тэмуджина. Не случайно поэтому Оэлун в своей гневной речи уподобляет его демону-мангасу (§ 77), а Джамуха, завершая свою характеристику Хасара, говорит, что он рожден не человеком, а Гурэлгу-мангасом (*gürelgü* 'бронзовый').

Любопытно также, что и появившийся здесь образ богатыря, сидящего на цепи («С цепи спущены...»), имеет вполне определенные повествовательные соответствия: так, в якутском олонхо «Эр-Соготох» демон-абааһы держит на железной цепи в железном амбаре своего сына и выпускает его, чтобы тот сразился с героем⁷⁷, а в устном амдоском варианте эпоса о Гесере младший брат героя Кала-мэмбыр скован до срока железной цепью в железном доме и постепенно становится железным, чтобы быть способным на борьбу с «железным человеком хорской земли»⁷⁸.

Вообще железные (медные, бронзовые, каменные) тела или части тела (головы, сердца и т.д.) указывают на хтоническую природу персонажа — уместно вспомнить меднолицего демона-мангаса Хара Бургуда (эпос «Хан-Харангуй»), демона-абааһы из Нижнего мира Темир Дьесинтея («Железно-медного») в якутском олонхо⁷⁹,

⁷⁷ Якутский фольклор / Тексты и переводы А.А. Попова. [М.:] Сов. писатель, 1936. С. 51–52.

⁷⁸ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 20.

⁷⁹ Нюргун Боотур Стремительный / Текст К.Г. Оросина. Ред. текста, пер. и коммент. Г.У. Эргиса. Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947 (Богатырский эпос якутов. Вып. 1). С. 171.

древнекитайского богатыря Чи-ю — демона с медной головой и железным лбом⁸⁰. Каменные сердца имеют некоторые богатыри монгольского эпоса: Хиргис Сайн Буйдэр (эпос «Хан-Харангуй»), Хувэй Буйдар хүү (из одноименного эпоса). Соответствующие признаки закрепляются в эпитетах, а эпитеты — в именах: Дайни Хурэл («Боевая бронза»), Тэмур Зэв («Железное острие»)⁸¹ и др.

Наконец, вот еще два примера, иллюстрирующих использование в «Сокровенном сказании» стилистических и сюжетных шаблонов героического эпоса. Первый — наказ Чингис-хана Субэтэю о преследовании сыновей меркитского Тохтоа-бэки (§ 199):

Пусть хоть крылатыми станут и, взлетев,
Под небеса уйдут,
Ты, Субэтэй, соколом став
И взлетев, разве их не поймаешь?
Пусть хоть тарбаганами станут и, зарывшись,
Под землю уйдут,
Ты, став лопатой и откопав,
Разве их не настигнешь?
Пусть хоть рыбами станут и в море уйдут,
Ты, Субэтэй, сетью-неводом став,
Разве их не выудишь?

Обратив внимание на этот пассаж, М.П. Хомонов справедливо сопоставляет его с эпизодом из бурятского «Гесера», в котором герой и преследуемый им противник прибегают к серии аналогичных превращений⁸²; можно привести и другие примеры из эпических традиций монгольских народов⁸³. Описание подобного «шаманского поединка» встречается и в монгольской

⁸⁰ Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М.: ГРВЛ, 1987. С. 95.

⁸¹ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 403, 482.

⁸² Хомонов М.П. Устойчивые фольклорные элементы «Сокровенного сказания». С. 55–56.

⁸³ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 385; Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. С. 176.

исторической литературе нового времени — в рассказе о гибели тангутского государства (Шидургу превращается в змея, а Чингис — в птицу Гаруди, Шидургу — в тигра, а Чингис — в льва, Шидургу — в юношу, а Чингис — в старца⁸⁴). Данный сюжет мирового фольклора (ч у д е с н о е б е г с т в о, АaTh 325, II) зарегистрирован и в сказках монгольских народов⁸⁵. Л. Лёринц считает, что он восходит к книжным источникам⁸⁶; действительно, в приведенных примерах он весьма близок к эпизоду из обрамляющего сюжета тибетского и монгольского «Волшебного мертвеца»⁸⁷. Однако наличие аналогичного мотива уже в древнемонгольской эпической традиции вызывает сомнения в его литературном происхождении и, во всяком случае, не позволяет считать эту проблему окончательно решенной.

Второй пример касается проанализированного выше эпизода умыкания Оэлун (§ 55). Фольклорный эквивалент одного из входящих в него мотивов («рубашка в качестве дара») ранее уже отмечался⁸⁸. Следует также обратить внимание на слова, адресованные героиней ее первому жениху, с которым она вынуждена расстаться: «Дело идет о твоей жизни. Был бы ты жив-здоров, а девицу-жену найдешь. Придется, видимо, тебе тем же именем Оэлун назвать девушку с другим именем. Спасайся, поцелуй меня и езжай!» Здесь использован популярный эпический мотив обращения к герою его

⁸⁴ *Лубсан-Дандзан*. Алтан тобчи. С. 237; *Цендина А.Д.* Монгольские летописи XVII–XIX вв. С. 69–70.

⁸⁵ *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб.: [Имп. РГО], 1883. С. 199, 583; Медноволосяя девушка. Калмыцкие народные сказки / Пер., сост., примеч. М. Ватагана. М.: ГРВЛ, 1964. С. 66.

⁸⁶ *Lőrincz L.* Mongolische Märchentypen. Budapest: Akadémiai kiadó; Wiesbaden: Otto Harrassowitz (AF. Bd. LXI), 1979. 122, 241.

⁸⁷ Игра Веталы с человеком / Пер., предисл. и примеч. Ю. Парфионовича. М.: ГРВЛ, 1969. С. 15; Волшебный мертвец. Монголо-ойратские сказки // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 233.

⁸⁸ *Bawden C.R.* The Repertory of a Blind Mongolian Storyteller // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Bd. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). S. 122.

жены, захваченной врагом; оно также обычно содержит призыв спасти свою жизнь, не ездить за ней и жениться снова («думай о нашей любви, не губи свою милую жизнь из-за меня», «не возьмешь ли в жены одну из трех фей государя Синих Лусов? За мной не ездят, не губи свою жизнь» и т.п.⁸⁹). Да и сама ситуация, согласно которой у героя похищают жену в то время, когда они едут к нему домой после свадьбы, сыгранной на ее родине, является типично эпической и встречается в центральноазиатском фольклоре множество раз.

Подводя итог, надо еще раз подчеркнуть, что в повествовательной организации «Сокровенного сказания» обнаруживается многоаспектная ориентация на самые разные традиции эпохи его создания (от мифологических до эпических). Во многих случаях подобная ориентация проявляется в прямом (и, вероятно, довольно точном) воспроизведении фольклорных текстов или их фрагментов. В других случаях, не менее многочисленных, речь должна идти о влиянии различных повествовательных моделей фольклора, его сюжетов и мотивов, причем, как правило, имеет место их значительная рационализация и редукция. Зачастую это влияние обнаруживается лишь при сравнении «Сокровенного сказания» с книжными или устными текстами из других повествовательных традиций, а также при выявлении повторов разных уровней в самом памятнике. Опыт показывает, что возникновение всякой тематической и стилистической стереотипности в произведении, стоящем у истоков литературного процесса, всегда прямо или косвенно связано с предшествующей ему фольклорной стихией.

3.

Вернемся к поэтическим ритмизованным вставкам («стихам») внутри прозаического текста «Сокровенного сказания», весьма многочисленным (122, по подсчету С.А. Козина⁹⁰). Размеры их различны, от двух до тридца-

⁸⁹ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 392; Porre N. Mongolische Volksdichtung. S. 256–257; ср. Образцы монгольской народной литературы. С. СХСIV–СХСV.

⁹⁰ Козин С.А. Сокровенное сказание. С. 33.

ти строк, но чаще всего (свыше шестидесяти случаев) — от четырех (пяти, шести) до десяти с лишним строк; четыре раза встречаются более значительные фрагменты (37, 67, 73, 74 строки). Кроме того, в некоторых местах серия стихов идет, чередуясь с небольшими прозаическими периодами (иногда — также до известной степени ритмизованными) и в обрамлении прозаического текста, составляя с ним художественное единство. Таковы «посольская речь» Чингиса, обращенная к Ван-хану (§ 177), найманское побоище (§ 195), хвала, воздаваемая Чингисом своим сподвижникам (§ 230–244), — от шести до одиннадцати перемежающихся прозой поэтических вставок разной длины (если их сложить, получится соответственно 22, 67 и 50 строк).

Почти всегда «стихотворение» — это речь персонажа, в редких случаях — «авторская» речь повествователя: хвала вдове Оэлуи, матери Чингиса, в нужде и опасностях сумевшей воспитать сыновей (§ 74–75), несколько кратких эпических фрагментов — описание битвы с меркитами и победы над ними (§ 109, 112, 115), описание джуркинских богатырей (§ 139). Впрочем, часто монолог, в основном стихотворный, либо открывается и / или завершается прозаическим текстом различной длины (речи, которыми обмениваются Ван-хан, Тэмуджин и Джамуха; § 104–108), либо дается в смешанной, чередующейся прозапоэтической форме (упомянутая «посольская речь» Чингиса Ван-хану; § 177), либо, напротив, «авторской» речью является часть стихотворной вставки (вводная, завершающая), а речью персонажа — «основной» текст; вспомним моление Тэмуджина на горе Бурхан-халдун (§ 103). Отмечу, наконец, что поэтические вставки — это почти исключительно монологи, диалогические же формы (обмен стихотворными репликами) не встречаются, за редким исключением — таков, в частности, разговор Ван-хана с Ачих-Шируном (§ 174).

Стихотворные «речи» произносятся довольно широким кругом персонажей. В первую очередь это главный герой «Сокровенного сказания» Тэмуджин-Чингис; затем — его «соперник-побратим» Джамуха; далее — ке-реитский Ван-хан, побратим Есугэя и названный отец Тэмуджина, оказавшийся потом в лагере его врагов;

наконец, трижды говорит стихами Оэлун, мать Тэмуджина. Около двух десятков персонажей (разумеется, это далеко не все имеющиеся в произведении) произносят стихотворные монологи и реплики лишь по одному разу. Из клана Чингиса это его дядя Даритай, тесть Дэй-сэчэн, братья Хасар и Бэлгутаи, приближенные и нойоны (Джэбэ, Субэтэй, Кок Цос, Дэгаи, Гучугур, Наяя), ханши Бортэ и Есуй. Из стана его противников это найманский Таян-хан и его сын Кучулук, тангутский государь, меркитский Чилгир-Боко, кереитский Ачих-Ширун, джуркинские Гуун-Ува и Чилаун-Хайчи. Кроме того, есть «групповые» стихотворные «речи»: обращение к Тэмуджину Алтана, Хучара, Сача-бэки и других знатных людей, решивших избрать его ханом; постановление Великого семейного совета об участии татарского племени; поношение Оэлун вдовами Амбагай-хагана — ханшами Орбай и Сохатай. Обратим внимание, что стихами изъясняются почти исключительно мужчины; кроме монологов матушки Оэлун есть только три реплики ханш Бортэ, Есуй, Орбай и Сохатай.

Естественно, наибольшее количество стихотворных «речей» принадлежит центральным героям (самому Чингису, Джамухе, Ван-хану), однако нельзя сказать, чтобы во всех прочих случаях был сохранен тот же конструктивный принцип, т.е. чтобы более активные персонажи чаще прибегали к поэтическому языку. Этого не наблюдается, ритмизованные реплики и монологи подчас вкладываются в уста случайных лиц, в то время как у других героев, гораздо больше фигурирующих в повествовании, стихотворные вставки в прямой речи вообще не встречаются.

Появление поэтических пассажей имеет скорее содержательную обусловленность, в стихотворных вставках тема развивается следующим образом:

- с § 56 до 64: умыкание Оэлун (ее плач и обращения к ней увещевания Даритая) — сватовство к Бортэ (сватальная унгиратская песня);
- с § 71 по 78: поношение Оэлун вдовами Амбагай — авторская хвала Оэлун, воспитавшей детей, — поношение ею детей-братоубийц и наставление им;

- с § 96 по 108: юношеские невзгоды Тэмуджина (кульминация — его молитва на горе Бурхан-халдун) и тройственный союз с Ван-ханом и Джамухой;
- с § 109 по 115: разгром меркитов и т.д.

Существенно, что некоторые фрагменты повествования, причем весьма насыщенные событиями (например, § 80–95: тайчиудский плен и бегство из него, угон соловых мерингов и их возвращение), вовсе лишены стихотворных вставок, что подтверждает мысль о гетерогенности различных фрагментов «Сокровенного сказания», первоначально, возможно, имевших и различную форму.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что по отношению к основной фабульной линии стихотворные вставки, как правило, являются факультативными — многие из них без особого ущерба для сюжета могут быть опущены, а иногда сюжетное звено прямо дублируется в стихотворном и в прозаическом изложении (например, § 112). Их функция, таким образом, ретардирующая, хотя тип происходящей при этом детализации описания предмета различен — соответственно жанровой природе самих поэтических пассажей, среди которых, как было сказано, есть эпические описания, послания, панегирики, плачи, присяги, поучения и т.д. При этом эпические фрагменты, несомненно, преобладают⁹¹ — и в количественном отношении, и по своему удельному весу в произведении.

Этот тип стихотворных вставок известен монгольскому фольклору; он соответствует «переходной категории» между героической песней и богатырской сказкой, согласно определению Л. Лёринца⁹². Фольклорное происхождение большинства из них не вызывает сомнения, хотя столь же очевиден факт их авторского отбора и определенной литературной обработки, что особенно чувствуется в полном отсутствии фантастических элементов и даже в относительно небольшом количестве гипербол⁹³.

⁹¹ Там же. С. 34.

⁹² *Lőrincz L. Übergangskategorien zwischen den Heldenliedern und den Heldenmärchen // Acta orientalia. Т. XXXII. Leiden (1970). S. 142.*

⁹³ *Козин С.А. Сокровенное сказание. С. 34–35.*

Стих не имеет регулярных ритмических показателей, чаще всего строки соединены начальной аллитерацией, иногда — тождеством синтаксического построения, изредка возникающей «грамматической рифмой» и относительным равнословием (по 2–3 слова в строке). Признаков какой-либо силлабической организации не прослеживается — количество слогов в строках (даже соседних) бывает весьма различным (например, в § 64: 13–10–7– 8–9–7 и т.д.). Вероятнее всего, стих ориентирован на изохронность строк, на рецитацию примерно того типа, который известен по дожившим до нашего времени монгольским эпическим традициям.

Ближайшей фольклорно-эпической аналогией этих вставок будет, несомненно, историческая песня, обычно имеющая относительно небольшой объем, малый событийный охват, иногда даже — один только панегирик герою, плач по нему или элегический монолог, использующие лишь некоторые характерные мотивы, относящиеся к данной теме. Такая песня отличается принципиальной сюжетной неполнотой и зависима от прозаической легенды, либо сообщаемой предварительно, либо просто известной заранее и не обязательно отлившейся в четкие композиционно-стилистические формы. Весьма близка к песням такого рода, например, жалоба меркитского Чилгир-Боко вместе с предшествующим прозаическим текстом, который мог бы и в устной традиции функционировать как объяснительная легенда к песне (§ 111).

Литературный монтаж исторического предания и исторической песни вполне допустим. Во всяком случае, традиция их письменной фиксации существовала еще до недавнего времени. Так, есть несколько рукописных вариантов ойратского предания об Амурсане⁹⁴; что же касается исторических песен, то особенно

⁹⁴ Владимирцов Б.Я. Монгольские сказания об Амурсане. С. 275–279; Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Уланбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэх үйлдвэр, 1975. С. 82–86; Бадмаев А.В. Возникновение ойратской литературы // История калмыцкой литературы в двух томах. Т. I. Дооктябрьский период. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1981. С. 219–222.

выразителен факт превращения одной из них даже в героическую поэму (или стихотворную воинскую повесть) — имеется в виду «Повесть об Убаши Хунтайджи», в которой, кстати, применен прием гиперболизированного описания ойратских витязей, весьма сходный с тем, который, как мы помним, использован в «Сокровенном сказании», в эпизоде найманского побоища (речи Джамухи, обращенные к Ван-хану, § 195)⁹⁵.

Однако, возвращаясь к поставленной проблеме — к сложению эпической хроники в целом, нужно сказать, что объяснение генезиса смешанного прозапоэтического текста «Сокровенного сказания» из исторической песни и предания, во-первых, покрывает не все случаи (многие стихотворные вставки не могут быть истолкованы как историческая песня), а во-вторых, как было сказано, не объясняет его возникновения как некоего композиционного целого. «Сокровенное сказание», даже в своей первой половине, все-таки не является простой записью цикла или свода устных преданий — они могут расцениваться только как органические части единого произведения, входящие в его ткань как определенная, хотя и обширная категория составных элементов. Стройность фабульной структуры обеспечивается тем, что — безотносительно к степени достоверности описываемых событий (которая здесь, очевидно, в целом достаточно высока) — организация самого материала производится в соответствии с канонами эпического сюжетосложения и даже может быть прямо, хотя скорее всего и неосознанно, ориентирована на них.

Рискуно высказать по этому поводу одно предположение.

Выше были рассмотрены две формы бытования эпоса монгольских народов: во-первых, целиком ритмизованное повествование, исполняемое напевным речитативом, — таково подавляющее большинство монгольских эпических традиций; во-вторых, смешанный прозапоэтический текст, при воспроизведении которого чередуются рассказ и пение с использованием различных «лейтмотивов», — таковы хори-бурятские

⁹⁵ Бадмаев А.В. Возникновение ойратской литературы. С. 215–219.

улигеры, восточномонгольские «книжные сказы» (*бэн-сэн үлгэр*) и монгорская версия эпоса о Гесере. Лежащий в основе второй формы конструктивный принцип предполагает возможность сюжетно-жанрового синтеза, стягивание гетерогенных и гетероморфных образцов устного и литературного творчества, а именно таким и должен был быть путь сложения «Сокровенного сказания», о чем говорит его синтетическая форма, в особенности обилие разножанровых стихотворных вставок. Чисто формальное сходство с «книжными сказами» здесь довольно велико. Дело не только в пестром жанровом составе поэтической части текста, но и в некоторой неоднозначности распределения речей персонажей и «авторского» повествования между прозаическими и ритмизованными фрагментами.

Это позволяет думать, что авторы «Сокровенного сказания» ориентировались на эпическую традицию и при записи отдельных его частей, и при составлении всего произведения в целом. В пользу этого говорят не только его многократно отмечаемая эпическая тональность, не только эпическое построение жизнеописания героя (по типу «богатырской биографии»), не только эпический облик некоторых персонажей (прежде всего Джамухи), но и, возможно, воспроизведение эпической формы также на уровне композиционно-стилистическом, что, в частности, доказывается наличием целых серий идущих подряд эпических описаний — таковы эпизоды разгрома меркитов (§ 105–110) и особенно найманского побоища (§ 195). Разумеется, сказанное не предполагает сознательного использования эпических текстов в качестве образцов и тем более устного бытования данного произведения до его записи. Скорее всего имело место спонтанное влияние определенных сюжетных и композиционно-стилистических трафаретов, по которым, кстати, — если предложенная гипотеза правомочна — можно составить определенное представление и об устных монгольских эпических традициях XIII в.

3. «МАЛЫЕ ФОРМЫ» ЛИТЕРАТУРНОГО ЭПОСА XIV–XVII ВВ.

1.

«Сокровенное сказание» сохранило нам единственный для монгольского средневековья образец большой литературно-эпической формы. В последующей традиции возобладала другая жанровая разновидность, которую уместно определить как «малую форму» литературного сказания, до известной степени аналогичную «малым формам» устного эпоса, но поэтически гораздо более ошлифованную¹. Все эти произведения представляют собой цельные эпические повествования XIII–XIV вв. о Чингисе и его девяти богатырях², сложенные аллитерационным стихом; встречаются в них мотивы, известные по монгольскому эпическому фольклору (сон, предвещающий близкое несчастье³; взаимные распрсы противников о направлении и цели пути; единоборство двух

¹ *Понне Н.Н.* О древне-монгольской эпической литературе // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сб. статей / Отв. ред. И.Ю. Крачковский. Л.: Изд-во АН СССР, 1934. С. 429–436.

² См.: *Цендина А.Д.* Чингис-хан в устном и письменном наследии монголов // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. С. 406–424. Этот «дружинный эпос», исторически предшествовавший дошедшему до нас устному эпосу, был сохранен письменной традицией в виде «древнемонгольской письменной эпической литературы» (*Понне Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937 [ТИВАН. Т. XXVI]. С. 40, 57–58); именно XIII–XIV вв. Б.Я. Владимирцов считал «периодом эпического творчества» монголов, а его главным созданием — «Сокровенное сказание», после чего наступил упадок этого творчества (*Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 326–328).

³ *Цендина А.Д.* Монгольские летописи XVII–XIX вв.: повествовательные традиции. М.: РГГУ, 2007 (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности. Вып. XII). С. 69.

богатырей; молитва небу после победы; хвала герою; образ мудрого мальчика)⁴.

Подобные образцы эпической литературы, сохранившиеся в составе исторических хроник XVII–XIX в., реже — в форме самостоятельных рукописей⁵, весьма сходны с рассмотренными эпическими фрагментами из «Сокровенного сказания» и по тематическому облику, и по специфической прозапоэтической структуре, но сильно отличаются от них степенью сюжетно-композиционной завершенности и автономности. При этом их связь с «Сокровенным сказанием», принадлежность к той же традиции, даже к тому же тематическому циклу совершенно очевидна: большая их часть просто включается в состав исторических произведений, восходящих к «Сокровенному сказанию», прямо опирающихся на него или даже воспроизводящих значительные части его текста, а потому сохраняющих некоторые черты эпического свода, хотя в целом их «эпичность», несомненно, ниже, чем у «Сокровенного сказания».

В центре почти всех этих произведений — описание битв, а пиров и бесед, причем очень силен в них элемент дидактики⁶, а идея единодержавия и безоговорочного подчинения государю, прозвучавшая еще в «Сокровенном сказании», обретает в них все более полную и последовательную разработку.

Вот наиболее известные произведения такого рода⁷:
 «Легенда о верности Богурчи»⁸,
 «Легенда об Аргасун-хурчи»⁹,

⁴ Heissig W. Die mongolischen Heldenepen // Struktur und Motive. Opladen, 1979 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge, G 237). S. 14–18.

⁵ Владимирцов Б.Я. Монгольская литература // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 60–63; Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 57.

⁶ Heissig W. Die mongolischen Heldenepen. S. 14–18.

⁷ Цендина А.Д. Монгольские летописи XVII–XIX вв. С. 85–86.

⁸ Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 12–22; Heissig W. Die mongolischen Heldenepen. S. 14–18.

⁹ Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 12–22; Дамдинсүрэн Ц. Монголын уран зохиолын тойм. Т. I. XIII–XVI зууны үе. Улаанбаатар, 1957. С. 79–85; Krueger J. R. Poetical Passages in the

«Шастра о мудрой беседе мальчика-сироты» с девятью витязями Чингиса¹⁰,

«Легенда о разгроме трех тайчиудских сотен»¹¹,

«Повесть о двух скакунах Чингиса»¹²,

«Шастра славословий и поучений августейшего Чингиса», поучения Чингиса младшим братьям, сыновьям и приближенным¹³,

«Хвала шести монгольским туманам»¹⁴

«Предания о разгроме тангутов и смерти Чингиса»¹⁵,

«Плач Кулугэтэй-багатура»¹⁶,

а также относительно более поздние и не связанные с личностью Чингиса (конец XVI в.):

Erdeni-yin tobči. A Mongolian Chronicle of the Year 1662 by Sayang Sečen. 's-Gravenhage: Mouton & Co, 1961. P. 173–174 (Central Asiatic Studies. T. VII); Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М.: ГРВЛ, 1969. С. 32–34; Heissig W. Die mongolischen Heldenepen. S. 14–18.

¹⁰ Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 12–22; Гаадамба М. Чингис богдын есөн өрлөгтэй өнчин хүүгийн цэцэглсэн шашдирын тухай үндсийн асуудалд // МС. Т. VII (1970); Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. С. 37–39; Heissig W. Bolur erike. “Eine Kette aus Bergkristallen”. Eine mongolische Chronik der Kienlung-Zeit von Rasipungsuy 1774/75. Peiping, 1946 (Monumenta serica. T. X); *Idem*. Die mongolischen Heldenepen. S. 14–18.

¹¹ Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 12–22; Дамдинсурэн Ц. Монголын уран зохиолын тойм. С. 79–85; Гаадамба М. Чуу мэргэн гэгч хэн бэ? (Гурван зуун тайчуудыг дарсан домгийн түүхэн асуудалд) // МС. Т. VII (1970); Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. С. 34–36; Бадмаев А. Калмыцкая дореволюционная литература. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1975. С. 44–45; Heissig W. Die mongolischen Heldenepen. S. 14–18.

¹² Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 12–22; Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. С. 39–42; Heissig W. Die mongolischen Heldenepen. S. 14–18.

¹³ Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 12–22; Heissig W. Bolur erike. “Eine Kette aus Bergkristallen”. Eine mongolische Chronik der Kienlung-Zeit von Rasipungsuy 1774/75. Peiping, 1946 (Monumenta serica. T. X); Дамдинсурэн Ц. Монголын уран зохиолын тойм. С. 79–85.

¹⁴ Дамдинсурэн Ц. Монголын уран зохиолын тойм. С. 139–141.

¹⁵ Krueger J. R. Poetical Passages in the Erdeni-yin tobči. P. 73–75, 89–91, 151–152.

¹⁶ *Ibid*. P. 104–111.



38. Сыновья Чингис-хана у постели умирающего отца. Миниатюра XIV в.

«Плач Тогон-Тэмура»,
 «Легенда о Мандухай-сэчэн»¹⁷,
 «Повесть о халхаском богатыре Хатан-Бубэе» («Повесть о Хув-Нагварале») ¹⁸
 «Повесть об Убаши Хунтайджи»¹⁹.

Сохранились они, как правило, в различных редакциях (обычно по две-три, но иногда и до семи), что подразумевает достаточно длительное бытование. В них весьма заметны результаты литературного синтеза, причем соединяются вместе как однородные (по своему типу и по времени своего возникновения), так и гетерогенные и гетероморфные фрагменты²⁰. Например,

¹⁷ Heissig W. Bolur erike; Дамдинсурэн Ц. Монголын уран зохиолын тойм. С. 139–141.

¹⁸ Heissig W. Die mongolischen Heldenepen. S. 20

¹⁹ Понне Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 12–22; Дамдинсурэн Ц. Монголын уран зохиолын тойм. С. 152–157; Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. С. 67–68; Бадмаев А. Калмыцкая дореволюционная литература. С. 60–64; Heissig W. Die mongolischen Heldenepen. S. 20.

²⁰ Жамцарано Ц.Ж. Монгольские летописи XVII века. М.; Л., 1936 (ТИВАН. Т. XVI). С. 82, 100, 106–108 и др.; Heissig W. Bolur erike; Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 79–85, 91–99; Krueger J. R. Poetical Passages

«Сказание об Аргасун-хурчи» состоит из двух малосвязанных частей (первая — Чингис у солонгоской царевны Хулан-хатун, вторая — гнев Чингиса на Аргасун-хурчи), вероятно восходящих к XIII–XIV вв.; «Шастра о мудрой беседе мальчика-сироты» включает три разновременных куска (первый — высказывания девяти витязей о вреде пьянства, второй — спор безымянного мальчика-сироты с кичливым вельможей, третий — поучения и сентенции Чингиса). Из строф, относящихся к разному времени (начиная с XIII в.), составлены и обе части эпического плача по Чингису сунитского Кулугэтэй-багатура, то же касается «Шастры славословий и поучений августейшего Чингиса». Как можно предположить, «ядерные» части этих повествований возникли главным образом во второй половине XIII или в XIV в., о чем свидетельствуют отдельные устаревшие грамматические формы, архаические словоупотребления и фразеология, а также некоторые характерные искажения текста позднейшими переписчиками.

Есть основания полагать, что рассматриваемые произведения, даже в своих самых старых, гипотетически реконструируемых редакциях, сложились все-таки позднее «Сокровенного сказания», во всяком случае, они остались неизвестны его авторам²¹, равно как и Рашид ад-Дину (или, что менее вероятно, не были ими использованы); оба эти источника дают другие, более краткие и реалистические версии повествования о действительных событиях (женитьба на Хулан-хатун и гибель тангутского государства) и не упоминают некоторых (возможно, вымышленных) персонажей (например, Аргасун-хурчи, Кулугэтэй-багатур).

Как уже говорилось, по своей ритмической структуре они аналогичны «Сокровенному сказанию» и также имеют смешанную прозопоэтическую форму, причем

in the Erdeni-yin tobči. P. 63, 89–91, 98–102 a. u.; *Гаадамба III*. «Сокровенное сказание» и проблема литературных связей // Литературные связи Монголии. М.: ГРВЛ, 1981; *Лубсан-Дандзан*. Алтан тобчи («Золотое сказание») / Пер. с монг., введ., коммент., прил. Н.П. Шастиной. М., 1973. С. 351, 352, 358, 361, 363, 364 и др.

²¹ *Цендина А.Д.* Монгольские летописи XVII–XIX вв. С. 87.

стихами переданы почти исключительно речи персонажей, а прозой — «авторский» текст²². Соотношение прозаических и поэтических частей выглядит наиболее «уравновешенным» в «Легенде о разгроме трех тайчиудских сотен», подобно их соотношению в героико-эпических частях «Сокровенного сказания» (разгром меркитов [§ 104–113]; найманское побоище [§ 193–196] и др.). Однако в других произведениях это «равновесие» предстает нарушенным, проза резко сокращается в объеме, а значение ее сводится к значению ремарки, открывающей (или завершающей) стихотворную прямую речь («Шастра о мудрой беседе мальчика-сироты»); наконец, стихами начинают передаваться не только «речи», но и повествовательные части («Повесть о двух скакунах Чингиса»). В этих внешних, формальных отличиях от «Сокровенного сказания» можно опять-таки усмотреть признаки литературной эволюции эпического стиля.

Вторая часть плача Кулугэтэй-багатура о Чингисе построена на реминисценциях, отсылающих к предшествующим мотивам гипотетического «эпоса о Чингисе» (точнее, эпического цикла). Прежде всего, надо отметить его параллелизм с первой частью «Легенды об Аргасун-хурчи». В ней повествуется о том, как государь, пойдя походом «в страну восходящего солнца», вопреки неодобрению приближенных вступил там в брак с солонгоской (корейской) царевной Хулан-хатун и на три года задержался вдали от своего «великого народа», от своей «встреченной в юные годы» Бортэгэлджин-хатун и от своих сыновей. Увещевания по этому поводу вложены в уста Аргасун-хурчи (ср. причитания о застрывшем в мангасовом краю Гесере его «встреченной в шестилетнем возрасте» Рогмо-гоа²³).

Монолог Кулугэтэй-багатура, вторая часть его «Плача...», произносится как увещевание, адресованное Чингису, телега с телом которого по пути на родину застряла у горы Муна-хан. Задержке, объясняемой в летописной легенде тем, что Чингис некогда залюбовался

²² Там же. С. 81–85.

²³ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: ГРВЛ, 1982. С. 216, 219.

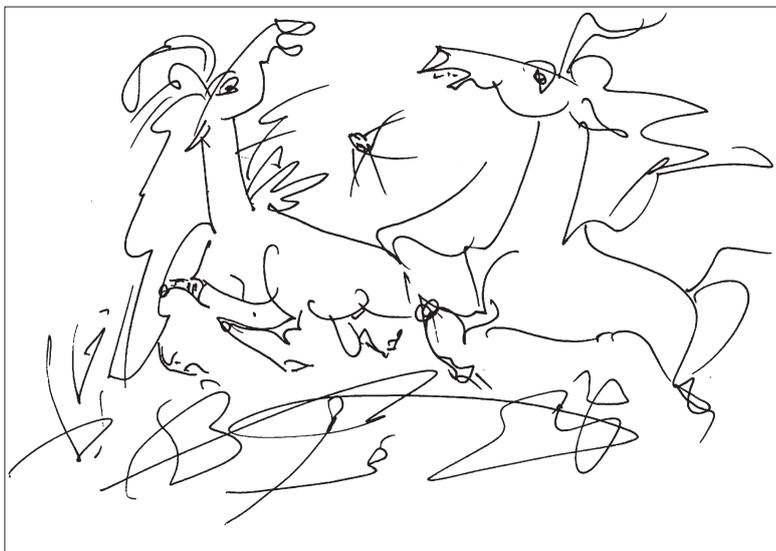
этим местом²⁴, в монологе придается особое значение: здесь высказывается предположение, что из-за «преlestей Гурбэлджин-хатун», из-за «чужих тангутов» государь отвернулся от «раньше всех повстречавшейся» Бортэгэлджин-хатун, от «чудесным образом встреченной» Хулан-хатун, от своих монголов, «земель и вод», державы, друзей и т.д. Все это осталось «там», на родине, а «августейший владыка покинул свой великий народ», не только скончавшись («достигнув высшего рождения»), но и ради порицаемого брака в далеких чужих краях, причем, подчеркну это, мертв не только Чингис, мертва Гурбэлджин-гоа, наложившая на себя руки, а по некоторым вариантам, ранее погубившая (оскопившая) его²⁵, разорен и уничтожен весь тангутский народ, названный в монологе «многочисленным». Таким образом, женитьба предстает как метафора смерти, совмещенность обеих тем — «смерти» и «брака», имеющая многоаспектную мифологическую обусловленность, здесь очевидна, как очевиден параллелизм данного пассажа с первой частью легенды об Аргасун-хурчи, что подтверждает реальность существования цикла эпических сказаний о Чингисе, которые если и не были жестко связаны между собой, то, во всяком случае, непосредственно влияли друг на друга. Вспомним также о порицаемой в эпосе (но вполне принимаемой в сказке) модели матрилокального брака героя²⁶, отражение которой можно видеть и в рассматриваемой ситуации.

На подобную же связь указывает, в частности, повеление Чингиса о священном коне: «Коня моего,

²⁴ Лубсан-Дандзан. Алтан тобчи. С. 241–242; Шара туджи. Монгольская летопись XVII века / Сводный текст, пер., введ., примеч. Н.П. Шастиной. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 137; Желтая история (Шара туджи) / Пер. с монг., транслит., введ и коммент. А.Д. Цендиной. Факсимиле рукописи (список А). М.: Вост. лит., 2017. С. 245–246 (вставка в текст).

²⁵ О мифологической семантике этого образа см.: Bawden C.R. The Supernatural Element in Sickness and Death According to Mongol Tradition (Part 1) // AM, New Series. Vol. VIII (1961). P. 237–239.

²⁶ Включая сюжеты, относящиеся к эпическим циклам о Гесере и о Джангаре.



39. Кони. Рисунок А. Тумур-Очира.
Пос. Баруун-Урт Сухэбаторского аймака, 2008 г.



40. Кони у коновязи. Убурхангайский аймак, 2006 г.

оставленного под покровительством Неба, вы не уничтожайте» (из фрагментов гномико-дидактического свода «Поучения Чингиса», приведенных Лубсан-Дандзаном²⁷), которое прямо перекликается с этиологическим финалом «Повести о двух скакунах Чингиса»: «Чингис-хан малого скакуна встретил... жизнь его сделал неприкосновенной, посвятив духам...»²⁸. Несомненным признаком циклической связи произведений является и упоминание в «Повести...», стоящей несколько особняком среди памятников «эпической литературы», имени Аргасун-хурчи, сопровождавшего Чингиса на облавную охоту (хотя прочие персонажи, кроме коней, здесь вообще по именам не названы). Надо добавить, что и сам Аргасун-хурчи за пределами легенды о нем обычно не фигурирует.

2.

Рефлексы устного эпического стиля, конструктивные приемы и мотивы героических сказаний прослеживаются в древнейших частях рассматриваемых произведений. Это прежде всего касается начального фрагмента «Легенды о разгроме трех тайчиудских сотен», построенного по эпическому сюжетному трафарету: охота перед боевым походом, трижды повторяющийся мотив видения вдали «чего-то неясного» (в устном эпосе это обычно столб пыли), с которым сопряжен мотив вещи-сна героя (ср. начала былин об Ареяту Номун-хане, Агула-хане, Ягандаре и др.²⁹), встреча посланного богатыря с вражеской ратью (ср. былинку о Джанграй-хане³⁰), вопрос о происхождении, имени, обычаях противника и его отказ отвечать. Фольклорный характер имеет (и также соответствует монгольскому топонимическому узусу) многократно повторяющееся обозначение

²⁷ Лубсан-Дандзан. Алтан тобчи. С. 192.

²⁸ Хоёр загалын тууж (Повесть о двух скакунах Чингис-хана) / Ц. Дамдинсүрэн (подгот. к изд.), Б. Содном (ред.). Улаанбаатар, 1956. С. 83 (= Повесть о двух скакунах Чингиса / Пер. Б. Соднома, Л.С. Пучковского // Современная Монголия. 1935, № 4).

²⁹ Потте Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 69, 74, 79.

³⁰ Там же. С. 48–49.

Желтое плато (*Sira tabsang*³¹; ср., например, эпический топоним Желтая долина Тамчи [*Tamtšij šar tal*] в былине о Мани Бадар-дзанги³²).

Мотивами архаической эпикки, как уже упоминалось, полна легенда о гибели тангутского государства. В «Сокровенном сказании» рассказ о ней не имеет ни самостоятельного значения, ни внутренней замкнутости. Там упоминается о «невыполнении союзнических обязательств» со стороны тангутов как о непосредственной причине войны, рассказывается о начале похода, о болезни Чингиса, о разгроме тангутского войска, смерти Чингиса и предшествующей ей казни пленного тангутского государя, которого перед смертью нарекают именем Шидургу. В последующей традиции («Алтан тобчи», «Шара туджи» и пр.) легенда может начинаться с трафаретного эпического вступления (о х о т а п е р е д п о х о д о м); здесь есть стихотворная вставка, которая выглядит почти как прямая цитата из устного эпоса, — это монолог схваченного при облавной охоте тангутского богатыря, посланного Шидургу-хаганом в разведку. Его имя Хара Бодон (Черный Вепрь) прямо указывает на фольклорный источник: так же зовется фигурирующий в западномонгольских (баитских, урянхайских) традициях эпический герой («Талын Хар Бодон»³³).

Далее выясняется, что у Шидургу есть собака-предсказательница (сообщающая и о наступлении вражеских войск) и охраняющая границу старуха-волшебница³⁴, которую убивает Хасар, ранее арестованный

³¹ Altan Tobči: A Brief History of the Mongols by bLo-bzai bsTan'jin / With a Critical Introduction by A. Mostaert. Ed. by F.W. Cleaves. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1952. P. 97–99.

³² Произведения народной словесности халха-монголов. Северо-халхаское наречие / Собрал Н.Н. Поппе (Образцы народной словесности монголов. Т. III). Л.: Изд-во АН СССР, Ин-та культ. Бурят-Монг. АССР, 1932. С. 128; *Poppe N. Mongolische Volksdichtung. Sprüche, Lieder, Märchen und Heldensagen. Khalkha-mongolische Texte mit Übersetzung und Anmerkungen.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. VII). S. 226.

³³ Фонд ИЯЛ, № 379, 425, 426, 427.

³⁴ Подробнее об этом персонаже: *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. М.: Индрик, 2019. С. 123, 126–127.

Чингисом; отношения Хасар — Чингис (безотносительно к тангутскому походу) разрабатываются Мэргэн Гэгэном с «прохасаровской» и до известной степени «античингисовской» позиции автора³⁵ (случай почти уникальный в монгольской литературе³⁶) — в стиле противопоставления могучего и мудрого богатыря ничтожному и неблагодарному владыке. Вполне соответствуют эпическому сюжету поручение Хасару добыть перья орла и затем баклана (ср. добывание перьев Гаруди как одно из трудных заданий в эпосе)³⁷ и роль в этом (явно вставном) эпизоде слуги Чингиса — Мэчина, интригующего против Хасара³⁸; последнее соответствие, впрочем, явно относится к поздним фазам эпического развития. «Неверность союзническому долгу» как причина конфликта отодвигается на задний план и уступает место сказочно-эпическому мотиву посягательства Чингиса на жену Шидургу, сказочную красавицу Гурбэлджин-гоа (тот же мотив разработан в легенде об Элбэг-хагане и Улдзэйту-гоа в «Шара туджи»). К этому его подстрекает Джамуха (на самом деле погибший значительно раньше). Доставшись победителю, женщина кончает с собой, бросившись в реку; она пишет письмо на хвосте жаворонка, чтобы тело ее искали вверх по течению реки; эпизод увязывается с названием реки Хатун-гол, т.е. «госпожа-река».

Сам Шидургу оказывается оборотнем, меняющим в течение дня образы змеи, тигра и юноши, — Чингис вступает с ним в «шаманский поединок»,

³⁵ Балданжапов П.Б. Altan tobči. Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ, 1970. С. 7.

³⁶ Встречается еще в летописи Джамба-Дорджи «Болор толь» («Хрустальное зеркало», XIX в.).

³⁷ Heissig W. Geser Khan-Rauchopfer als Datierungshilfen des mongolischen Geser Khan-Epos // ZAS. Bd. XII (1978). S. 104–109; Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: миф и обряд. С. 126.

³⁸ Лубсан-Дандзан. Алтан тобчи. С. 235–236. Об отношении Чингиса и Хасара, согласно интерпретации летописных и устных легенд, см.: Цендина А.Д. Монгольские летописи XVII–XIX вв.: повествовательные традиции. М.: РГГУ, 2007 (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности. Вып. XII). С. 57–67.

последовательно превращаясь в Гаруди, льва и могучего старца (~ в Хормусту); кроме того, он обладает магической неуязвимостью и может быть убит единственным, известным только ему способом. Будучи побежденным и схваченным, Шидургу тщетно пытается откупиться своим знанием природных тайн, которым он владеет, а также предупреждает, что от его жены, которая достанется Чингису, победителю грозит опасность. Действительно, Гурбэлджин-гоа наносит Чингису рану (оскопляет его, приложив к своему «тайному месту ножницы»³⁹), что и оказывается причиной смерти владыки, а затем уже кончает с собой («Шара туджи»)⁴⁰.

Так исторические рассказы о смерти Чингиса и тангутском походе связываются в единый сюжетный узел (по Рашид ад-Дину, Чингис умирает раньше, и согласно его распоряжению это скрывают от тангутов — тоже легендарно-эпический мотив!). Они оказываются центром притяжения как для других эпизодов, почерпнутых из той же историографической традиции, так и для многочисленных фольклорных мотивов, с помощью которых конструируется развернутое фабульное повествование, следующее законам эпической биографической циклизации.

«Эпичность» прочих рассматриваемых сказаний, если говорить о параллелях с устным эпосом, несравнимо меньше. Кроме прямо попавших туда из фольклора стереотипных выражений (вроде «в трое суток достиг он места, куда надо было ехать три месяца»⁴¹; «смотря прямо на него — смеялся, смотря в сторону — плакал»⁴²), к подобным соответствиям относятся прежде всего исходные сюжетные ситуации: охота («Повесть о двух скакунах Чингиса»), богатырская поездка («Легенда о верности Богурчи»), поход («Легенда об Аргасун-хурчи»), пир

³⁹ Трансформированный мотив *vagina dentata* (Leach M. *Vagina dentata* // Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend / Entry by E.W. Voegelin. New York: Funk & Wagnalls, 1972. P. 1152).

⁴⁰ Желтая история (Шара туджи). С. 81.

⁴¹ Лубсан-Дандзан. Алтан тобчи. С. 202.

⁴² Хоёр загалын тууж. С. 82.

(«Шастра о мудрой беседе мальчика-сироты», «Шастра славословий и поучений августейшего Чингиса»), а также некоторые типы: безымянный, но обладающий необыкновенными качествами мальчик-сирота (ср., например, эпос «Богдо-нойон Джанграй-хан»⁴³), конь в качестве центрального персонажа повествования (ср. в халхаском эпосе «Аргил Цаган-овгон»), но прежде всего фигура самого «эпического владыки» (Чингиса), типологически в наибольшей степени соответствующая Джангару (скорее монгольских, чем калмыцких, версий).

Однако данные параллели уже далеко не столь близки между собой, как в предыдущих случаях, а главное — практически все они относятся к повествовательной статике, к элементам, не получающим дальнейшего сюжетного развития. Истинным содержанием сказаний становятся гномическая сентенция, поэтическое поучение (*сургаал*) и славословие (*магтаал*) — именно они чаще всего звучат в стихотворных монологах и диалогах, обрамленных лаконичным прозаическим текстом. Панегирики и тем более дидактические стихи занимают совсем небольшое место среди стихотворных пассажей «Сокровенного сказания». С.А. Козин насчитывает лишь десять магталов и пять сургалов среди 122 стихотворений памятника⁴⁴. Это, конечно, не столь точные подсчеты, но они хорошо показывают удельный вес вставок данного вида соотносительно с общим количеством поэтических текстов всего произведения. В рассматриваемых же «малых формах» эпической литературы стихотворные славословия, наставления и изречения житейской мудрости господствуют почти безраздельно, причем процесс их циклизации, набравший силу уже во второй половине XIII в., вскоре после создания «Сокровенного сказания», надолго сохраняет жизнеспособность.

⁴³ Образцы монгольской народной литературы. Вып. 1. Халхаское наречие / Ред. Ц.Ж. Жамцарано, А.Д. Руднев. СПб.: Типогр. В.Ф. Киршбаума, 1908. С. СХХVII и сл.

⁴⁴ Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Монгол Ниγуса Тобсйан*. Юань чао би ши. Монгольский обыденный сборник. Т. I. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии. М.; Л., 1941. С. 33–35.

Произносимые Чингисом славословия шестерым сайдам из «Легенды о разгроме трех тайчиудских сотен» своими ситуативными, реминисцентными характеристиками, опирающимися на уже известные мотивы жизнеописания Чингиса, равно как и относительной простотой своих зоо- и орнитоморфных сравнений, весьма напоминают восхваления сподвижникам Чингиса из «Сокровенного сказания» (§ 204–214) — вплоть до почти текстуальных совпадений: «В дни битв был щитом моим, был щитом моим против врагов» (§ 208) и «Ставший щитом от выпущенных стрел, ставший завесой от свистящих стрел» в «Легенде...»⁴⁵; они явно являются развитием того же жанрово-стилистического направления. Но ощутимы и некоторые различия. Прежде всего по сравнению с предельно лаконичными (2–7 строк) восхвалениями «Сокровенного сказания» объем поэтических славословий «Легенды...» возрастает в два-три раза (4–25 строк), занимая ее почти всю целиком. Не случайно (и, во всяком случае, показательно), что если в «Сокровенном сказании» (§ 210) прямо использован мотив оборотничества («Черной ночью черным вороном, белым днем волком оборачивается...»), то в «Легенде...» в аналогичной позиции стоит сравнение («Подобно ястребу... подобно соколу... подобно кречету...»⁴⁶). Мотивы того же типа использованы и в первой части эпического плача по Чингису: «Обернувшись крылом парящего ястреба... хватающего добычу ястреба... щебечущей птички, ты отлетел, государь мой!»⁴⁷; в основе образа, несомненно, лежит представление о душе-птице.

Уже в стихотворных панегириках, которыми обмениваются государь и его приближенные в «Шастре славословий и поучений августейшего Чингиса», удельный вес реминисцентных, ситуативно обусловленных мотивов несравнимо ниже (прежде всего в обращениях Чингиса к Джэлмэ и Торхун Шира), а большая часть стихов имеет однотипную структуру развернутых определений и уподоблений (многие из которых навеяны

⁴⁵ Лубсан-Дандзан. Алтан тобчи. С. 104.

⁴⁶ Там же. С. 105.

⁴⁷ Там же. С. 240–241.

образами буддийской мифологии: «Ты — моя гора Сумбэр... мое море Анабад... мое дерево Калбираварс...» и т.д.), особенно в обращениях к Чингису⁴⁸. Это говорит об относительно позднем сложении данного текста, возможно возникшего как кардинальная переработка древнего произведения (типа упомянутых восхвалений сподвижникам Чингиса из «Сокровенного сказания» и из второй части «Легенды о разгроме трех тайчиудских сотен»); его фрагменты проглядывают сквозь перечни буддийских эпитетов, символов и выражений⁴⁹.

Гномико-дидактическая стихия — поучения, повеления, афоризмы, аллегории — представлена прежде всего в «речах» Чингиса, а также некоторых других персонажей из его ближайшего окружения. Напомню, что в «Сокровенном сказании» все подобные образцы имеют ситуативную обусловленность и, так сказать, вторичны по отношению к основному сюжету, даже не вполне понятны вне контекста. В последующей же «эпической литературе» количество такого рода сентенций, назиданий и притч резко возрастает, они складываются в пространные тирады, представляющие собой фрагменты неписаного кодекса правил этического, политического, бытового поведения. Сюжетная ситуация занимает теперь подчиненное по отношению к ним положение и зачастую сводится лишь к указанию повода, по которому произносится то или иное рассуждение. Они могут соединяться друг с другом вообще не сюжетными связями, но на основании своего тематического, структурного и функционального подобия. Более сложные случаи относительно редки. Это вопрос-ответная форма (Чингис спрашивает сыновей о том, что, по их мнению, является наивысшим наслаждением), форма спора («Шастра о мудрой беседе мальчика-сироты») и, наконец, ситуация спровоцированного повода для высказывания («Легенда о верности Бугурчи»).

Предположению о несколько более позднем формировании гномико-дидактического эпоса не противоречит то обстоятельство, что многие составляющие его

⁴⁸ Об образе Чингиса как покровителя буддизма см.: *Цендина А.Д.* Монгольские летописи XVII–XIX вв. С. 125–130.

⁴⁹ *Heissig W.* Bolur erike. S. 58.

компоненты явно восходят к достаточно древним фольклорным, прежде всего паремиологическим, традициям. Передавая полную иносказаний и назиданий речь Матукун-сэчэна на собрании тайчиудов, Рашид ад-Дин характеризует ее как ряд «рифмованных изречений, пословиц и наставлений»⁵⁰. О древности традиций монгольского дидактического фольклора мы имеем свидетельство «Сокровенного сказания» (§ 78), где поучение матушкой Оэлу сыновей-братоубийц прямо квалифицируется как «разъяснение старых слов, распространение древних слов». Но как самостоятельная жанровая разновидность «эпической литературы» дидактический свод явно возникает позднее, уже после появления «Сокровенного сказания».

3.

Яркое воплощение традиции «эпической литературы» получили в стихотворной «Повести об Убаши Хунтайджи» (другое, вероятно, более точное, название — «Повесть о разгроме монголов дэрбэн-ойратами») ⁵¹. Событие, описанное в ней, но не подтверждаемое другими историческими источниками, очень точно датировано в ее последней строке (1587 г.)⁵². По существующим предположениям, она прямо восходит к ойратской исторической песне; кроме того, у калмыков данное произведение сохранилось в устном бытовании (в поэтическом и прозаическом виде), причем устная версия значительно полнее по сюжету и включает описание

⁵⁰ *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952 (т. I); 1960 (т. II); 1946 (т. III). Т. I, кн. 2. С. 45.

⁵¹ Есть и другие варианты названия; о них и о разных списках сказания см. в кн.: Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники: Пер. с калм. / Сост., ред., вступ. ст., предисл., коммент. А.В. Бадмаева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. С. 34–37.

⁵² Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста: Калм. НИИЯЛИ, 1969. С. 40–41, 97–98; Лунный свет. С. 37–63; *Бадмаев А.В.* Возникновение ойратской литературы // История калмыцкой литературы в двух томах. Т. I. Дооктябрьский период. Элиста, 1981. С. 215–219. Ср. «Повесть о халхаском богатыре Хатан-Бубэе» («Повесть о Хув-Нагварале»), описывающую, напротив, победу монголов над ойратами (*Heissig W.* Die mongolischen Heldenepen. S. 20).

последующих событий монголо-ойратской междоусобной борьбы⁵³. «Фольклоризм» книжного текста несомненен, в нем весьма ощутимо влияние устного эпоса⁵⁴.

С эпическим влиянием следует прежде всего связать образ безымянного мальчика, найденного в степи у истока реки и оказавшегося божеством-хранителем ойратов⁵⁵; можно опять-таки вспомнить безродного мальчика из халхаской былины «Богдо-нойон Джанграй-хан», встреченного героем на Можжевеловой горе и оказавшегося впоследствии сыном небесной девы⁵⁶; сходство усугубляется тем, что в обоих случаях мальчик выступает как предсказатель: Убаши Хунтайджи предрекается гибель от руки хошутского хана Байбагуса, а Джанграю — разрушение его дворца и бой с четырьмя богатырями; эти пророчества сбываются. Есть и чисто стилистические схождения, вспомним отмеченное Н.Н. Поппе выражение «Нет ли антилоп, на которых поохотиться, нет ли врага, с которым повоевать?» в «Повести...» и в халхаском эпосе об Эринцэн-мэргэне⁵⁷. Постоянный эпитет урянхайского Сайн Маджика «горным черным тигром ставший» (*уулын хар барс болсон*⁵⁸) напоминает, с одной стороны, имя Барс-Хара («Тигр-Черный»), сановника Далай-хана из ойратского эпоса «Дайни Кюрюль»⁵⁹, а с другой — характеристику чудовища из главы II книжной Гесериады «горе подобный черно-пестрый тигр» (*ayula-yin činegen qar-a eriyeen bars*), включающую те же лексические компоненты (гора — черный — тигр), но в несколько иной конфигурации.

Вообще тигр в «Повести...» при изображении монгольских и ойратских богатырей упоминается

⁵³ Лунный свет. С. 63–78.

⁵⁴ Бадмаев А.В. Возникновение ойратской литературы. С. 218–219.
⁵⁵ Heissig W. Die mongolischen Heldenepen. S. 20.

⁵⁶ Образцы монгольской народной литературы. Вып. 1. С. СХХVII–СХХХV.

⁵⁷ Поппе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. С. 44.

⁵⁸ Дамдинсүрэн Ц. (подгот.). Убаши Хунтайжийн тууж. Улаанбаатар, 1956. С. 7–8.

⁵⁹ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 107.

неоднократно. Шкурой чернопестрого тигра (*хар цоохор барс*) покрыта походная юрта Убаши Хунтайджи, «голос десяти тигров имеющим, из ужасных пяти тигров старшим» назван хошутский Байбагус-хан⁶⁰. Первый из этих мотивов опять-таки заставляет вспомнить книжную Гесериаду, но уже не столько «черно-пестрого тигра» из главы II, сколько «тигрово-пестрые» атрибуты (знамя, шапка, одежда, сапоги, борода) горного духа, земного отца героя, в главе I⁶¹. Прозвище «пять тигров» (*табун барс*) получили при своем возмужании, согласно калмыцкой традиции, пятеро осиротевших сыновей хошутского хан-нойона Хонгора (XVI в.), старшим из которых был фигурирующий здесь Байбагус⁶².

Следует, однако, еще раз подчеркнуть, что при всем этом «Повесть об Убаши Хунтайджи» создается в традициях монгольской «эпической литературы». Так, хвала ойратским витязям, вложенная в уста семилетнего мальчика, по композиционному построению (вопросо-ответная структура) и стилистической манере близка к хвале Чингису и его сподвижникам, которую произносит Джамуха во время найманского побоища, вплоть до использования сходных образов: «скрежеща зубами, глотая слюну... со взглядом голодного орла...» («Повесть...»⁶³) — «глотая слюну, словно голодный сокол...» («Сокровенное сказание», § 195).

⁶⁰ Лунный свет. С. 37–39, 40, 42; *Дамдинсүрэн Ц.* (подгот.). Убаши Хунтайжийн тууж. С. 8–9.

⁶¹ *Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toγujī orosiba* [I]. *Kökeqota; Begejīng*, 1955. С. 11.

⁶² Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. С. 105, 143, 152; Лунный свет. С. 42, 54. Это прозвище, возможно, имеет китайский источник. По разъяснению Б.Л. Рифтина (приватная беседа, 1970-е годы), «пятью тиграми-полководцами» (*у-ху цзянцзюнь*) зовутся, еще по историческим источникам, центральные герои «Троецарствия» (сопоставление полководца с тигром является обычным для китайской традиции); существует роман «Пять тигров усмиряют юг» (XVI–XVII вв.); сочетание «пять тигров» (*у-ху*) часто используется в топонимике для обозначения пяти однородных географических объектов. По сообщению А.Д. Цендиной, встречается также и у тибетцев.

⁶³ Лунный свет. С. 41, 53.

4. ОТ ЛЕТОПИСИ К РОМАНУ

1.

Рассматриваемое как первый литературный памятник монголов, «Сокровенное сказание» не было единственным произведением исторического жанра¹. Известна (по названию) другая хроника — «Золотая тетрадь» («Алтан дэбтэр»), на которую как на источник опирался Рашид ад-Дин при составлении своего «Сборника летописей»; существовали, возможно, и более ранние хроники. Некоторые из несохранившихся текстов еще были в распоряжении летописцев XVII–XVIII вв., и хотя многое оказалось утраченным, скорее всего безвозвратно, хотя в наших знаниях об истории монгольского летописания остается огромная лакуна — «темный период» XIV–XVI вв., все же по имеющемуся материалу можно сделать некоторые наблюдения, касающиеся отдельных тенденций развития повествовательной техники и сюжетно-композиционной организации в историографической литературе.

Как уже было сказано, в монгольском летописании прослеживается определенная преемственность². Лубсан-Дандзан прямо включает в свое сочинение большую часть «Сокровенного сказания»; в отношениях преемственности с ним находится и другая летопись, анонимная, — тоже «Алтан тобчи» (XVII в.). Фрагменты из этой последней встречаются в халхаской «Шара туджи» (XVII в.), на которую, в свою очередь, опирался ордосский летописец Саган Сэцэн («Эрдэнийн тобчи», XVII в.). Какую-то из «Алтан тобчи», а также «Шара

¹ Жамцарано Ц.Ж. Монгольские летописи XVII века. М.; Л., 1936 (ТИВАН. Т. XVI). С. 5–6.

² Михайлов Г.И. «Сокровенное сказание» и «Алтан товч» // Труды Бурятского комплексного НИИ СО АН СССР. № 8. Улан-Удэ, 1962. С. 97–101; Он же. Литературное наследство монголов. М.: ГРВЛ, 1969. С. 46–57; Он же. Древняя поэзия и средневековая литература Монголии // Михайлов Г.И., Яцковская К.Н. Монгольская литература. Краткий очерк. М.: ГРВЛ, 1969. С. 22–35; Он же. Литературное наследие монгольских народов. Докт. дис. М., 1970. С. 8–12.

туджи» и «Эрдэнийн тобчи» использовал уратский Мэргэн Гэгэн в своей «Алтан тобчи» (XVIII в.); то же относится к историографам XIX — нач. XX в. В полной мере на национальную историографическую традицию опирались Ванчинбал и Инджинаш, авторы монгольской исторической эпопеи «Синяя книга» (XIX в.). Особое место занимают бурятские и калмыцкие хроники, с монгольскими летописями связанные относительно мало и существенно отличающиеся от них своим построением³. Наконец, в историографической традиции, кроме опоры на своих предшественников, встречается использование в качестве источников китайской и тибетской литературы (исторического и религиозно-философского характера), а также устных преданий. Это, в свою очередь, влияет на специфическую сюжетно-композиционную и стилистическую фактуру монгольских летописей.

Следует отметить, что эти произведения — вопреки устоявшемуся в научной литературе жанровому обозначению — летописями не являются; по крайней мере фрагменты, летописные в точном смысле этого слова, количественно не столь значительны, чтобы обусловить жанровую природу текстов. Временные отметки несистематичны, а зачастую и вовсе отсутствуют. Хронологический принцип не строг, подчас с большой легкостью пропускаются довольно значительные периоды и, соответственно, многие важные исторические события. С организующим повествованием хронологическим принципом успешно конкурирует генеалогический, гораздо ближе стоящий к фольклорной стихии (от устно бытующих родовых генеалогий до генеалогической циклизации в героическом эпосе). Когда авторы подробнее останавливаются на том или ином историческом персонаже, из генеалогии вырастает биография,

³ Буряадай түүхэ бэшэгүүд / Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев. Улаан-Удэ: Буряадай номой хэблэл, 1992; Бурятские летописи / Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995; Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники: Пер. с калм. / Сост., ред., вступ. ст., предисл., коммент. А.В. Бадмаева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. С. 80–154.

которая, начиная с исторического или мифологического предания и анекдота вплоть до подробнейшего жизнеописания, занимает основное место в монгольских хрониках. При этом их главным героем, за редким исключением, остается Чингис.

В литературной традиции, продолжающей «Сокровенное сказание», каждый из ранее выделенных повествовательных типов (генеалогия, биография, «малая» сюжетная форма вместе с сопутствующими жанрами — панегирическими, гномическими, дидактическими) имеет свою судьбу. Генеалогия переосмысливается в соответствии с духом более поздних эпох (XVII–XVIII вв.). Сакрализация Чингисова «золотого рода» требует возведения его уже не к тотемным первопредкам родоплеменной мифологии, но к легендарным буддийским династиям Индии и Тибета, и в качестве своеобразной экспозиции в текст втягиваются сюжеты буддийской космологии и космогонии, т.е. «предыстория» возводится к «абсолютному началу» (в «Алтан тобчи» Лубсан-Дандзана, «Шара туджи» и в подавляющем большинстве поздних летописей). Это, в свою очередь, открывает дорогу (все в той же экспозиционной части) религиозно-философской тематике в столь значительном количестве, что в отдельных случаях подобные вводные главы могут составить добрую половину всего произведения — так в «Алтан тобчи» Мэргэн Гэгэна.

У Галдана в «Эрдэнийн эрхи» (сер. XIX в.)⁴ Чингис является сыном Хормусты, причем эпизод его чудесного рождения воспроизводит — довольно близко к тексту — соответствующие фрагменты книжноэпической Гесериады, включая забытое повеление Будды, след ноги божества, рождение ребенка со сгустком крови в руке.

Хормуста-тэнгри, исследуя [причину] разрушения одного из городов, установил, что оно произошло вследствие

⁴ Позднеев А. М. Монгольская летопись «Эрдэнийн Эрхэ». [Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 г.] СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1883.

того, что был забыт наказ святейшего Бурхана: «В будущем времени в нижней стране [т.е. на земле] появятся двенадцать сильных народов, ханы которых будут угнетать народы своим ханским именем. В то время, по-слав одного из сыновей, заставь его водворить порядок». Хормуста спустился чудесным образом на землю и за-теял с Угэлэн-хатун спокойное пребывание. Угэлэн-хатун, проснувшись [от сна], подумала, был ли это сон или действительно к ней являлся Хормуста. И только выйдя из дома и обнаружив на снегу след ноги, поверила в действительность явления [Хормусты]. От этого в год водяной лошади, названный «шим» [1162 г.], входящий в третий шестидесятилетний цикл, начинающийся с года огненного зайца, названного «совершенным», родился [у нее] одаренный, с необыкновенными признаками мальчик, держащий [в руке] черный сгусток [крови] размером с ладошку⁵.

Существенные изменения претерпевает и само «биографическое» повествование. «Сокровенное сказание» посвящено Чингису; кроме его жизнеописания довольно обстоятельно передана только легендарная биография Бодончара (внутри генеалогического списка) и биография Есугэя — уже без участия сказочно-мифологических мотивов (которые, кстати, минимально использованы и в повествовании о Чингисе, хотя оно, как было сказано, и построено в соответствии с конструктивными принципами эпического сюжетосложения). Но уже биография Угэдэя, современника составления памятника, не является основой фабульно-композиционной организации.

В дальнейшем образ Чингиса, главного героя «биографических» повествований, переосмысливается⁶: как идеальный правитель, устроитель государства, творец мудрых законов, он продолжает быть центром все

⁵ Галдан. История, именуемая Эрдэний эрихэ. Исслед., комментированный пер. на рус. яз. П.Б. Балданжапова, Ц.П. Ванчиковой. Улан-Батор; Улан-Удэ, 2012. С. 145–146.

⁶ Ср. *Montgomery D.C. Mongolian Heroic Literature // The Mongolia Society Bulletin. Vol. IX, № 1 (1970). P. 31.*

большого притяжения гномических и дидактических жанров с соответствующими обрамляющими сюжетами. Так, вслед за «Сокровенным сказанием» Лубсан-Дандзан разрабатывает мотивы различного рода «наставлений» и «поучений» Чингиса (сборники подобных «поучений» существовали с давних времен — возможно, еще с эпохи Хубилая — и бытовали самостоятельно или монтировались вместе с историческими сочинениями⁷). Примером такого рода дидактической поэзии (образцы которой связаны несложным обрамляющим сюжетом) является упоминавшаяся «Шастра о мудрой беседе мальчика-сироты» в летописи того же Лубсан-Дандзана. Как объект государственного культа, учрежденного при Хубилае, как грозное охранительное божество, Чингис становится персонажем мифологизированных легенд (устных и литературных), приобретая черты культурного героя, богатыря, обладающего шаманским могуществом. Одновременно выветривается «биографизм» жизнеописания, разрушается его сюжетность, оно становится лаконичным («Шара туджи»), делится на эпизоды, легко меняющиеся местами и слабо связанные между собой, а легендарно-исторические рассказы получают свою собственную, автономную сюжетную организацию и новые фабульные связи, как это было показано выше.

2.

Если рассматривать возникновение эпических форм в литературе в качестве некоторых завершающих этапов развития традиционной словесности, можно отметить определенные закономерности эпического жанрообразования.

В формировании литературного эпического повествования как специфического сюжетно-композиционного единства особую роль играют процессы циклизации, т.е. втягивания гетерогенных и гетероморфных произведений в рамку общего тематического обрамления (от анекдота и мифологического предания до панегирика или поучения). Здесь открывается и

⁷ Жамцарано Ц.Ж. Монгольские летописи XVII века. С. 8–9.

возможность использования такого простейшего приема сюжетосложения, каковым является фабульная редупликация, включение одних и тех же сюжетов с небольшими модификациями в разные места повествования. Подобные циклизующие процессы характерны для литературных и фольклорных позднеэпических форм (историография, «книжные сказы»).

Еще в большей мере основой сюжетно-композиционного единства произведения является специфический «биографизм» его фабульной организации. Он прямо унаследован литературой от эпоса, от богатырской сказки с ее биографическими коллизиями (детство, первый подвиг, женитьба). Сюжетное натяжение обусловлено чередованием незатухающих конфликтных ситуаций (соперничество, посягательство, нападение и пр.), для которых необходимы группы антагонистических персонажей или даже один антагонист, участвующий в завязке большинства сюжетных коллизий (например, Цотон в Гесериаде).

Оба процесса — сюжетная циклизация и биографическая организация сюжета, — до известной степени противоположные друг другу, впоследствии синтезируются в произведениях литературы Нового и Новейшего времени. Впервые этот синтез был осуществлен в творчестве первого монгольского романиста Инджинаша. С его именем связано появление больших прозаических форм, решительно отходящих от канонов средневековых традиций (для центральноазиатского региона подобные традиции сводятся в основном к историографической, агиографической и дидактической литературе). Инджинаш написал несколько романов, которые по своей жанровой природе могут быть определены как исторический, бытовой, авантюрный⁸.

⁸ Первой пробой сил Инджинаша в области больших прозаических форм был незаконченный автобиографический роман «Слезы влюбленных» (букв. «Слезы красных»), писавшийся под влиянием «Сна в красном тереме» Цао Сюэ-циня. Ориентация на китайскую традицию преобладает и в следующем романе — «Одноэтажный павильон» (и в его продолжении под названием «Палата красных слез»), причем произведение

Историческая эпопея (или «историко-героическая повесть»⁹) «Синяя книга» («Köke sudur»)¹⁰, начатая Ванчинбалом, отцом Инджинаша, посвящена образованию Великой Монгольской империи и Юаньской династии. Дошедший до нас вариант из 69 глав (это в современном издании две тысячи с лишним страниц) не считается законченным. Повествование обрывается на царствовании Угэдэя, сына Чингис-хана. Существует мнение, что в целом произведение должно было включать 120 глав, но часть их не сохранилась¹¹.

Будучи связана с традициями монгольского летописания и отчасти героического эпоса, «Синяя книга» ориентируется на китайскую повествовательную традицию. Помимо чисто стилистического влияния «Троецарствия»¹² эта ориентация обнаруживается прежде всего в том, что именно пример Ло Гуань-чжуна побудил Ванчинбала и вслед за ним Инджинаша взяться за переложение материала национальной историографии в жанре исторической эпопеи, до того в монгольской словесности не существовавшей¹³. Успех этого предприятия был в значительной мере обусловлен тем, что

китайского писателя послужило уже объектом прямой творческой переработки; кроме того, в рассказ о детстве и юности героя, его служебной деятельности и личной судьбе Инджинаш внес много биографических мотивов (*Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. I–II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972. С. 293–294; Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. С. 85–93; Скородумова Л.Г. Китайские традиции в романе В. Инджинаша «Одноэтажный павильон» // Литературные связи Монголии. М.: ГРВЛ, 1981. С. 318–319).*

⁹ Мелетинский Е.М. Средневековый роман. Происхождение и классические формы. М.: ГРВЛ, 1983. С. 3, 272–273.

¹⁰ Точнее, «Синяя книга[–хроника] установления великой Юаньской империи» (*Injannasi. Köke sudur [Yeke yuwan-ulus-un manduγsan törü-yin köke sudur]. Köke-qota: Übür mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1957).*

¹¹ Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. С. 95.

¹² *Heissig W. Geschichte der mongolischen Literatur. Bd. I. S. 286.*

¹³ Ср.: *Heissig W. Einige Bemerkungen über die Köke sudur, eine neuere mongolische Darstellung der Yüan-Zeit // Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies. Vol. VIII (1943). S. 244–259.*

в русле летописной литературы, имеющей в Монголии давнюю письменную традицию, к тому времени уже сформировались некоторые композиционно-стилистические модели сюжетной прозы.

В известной степени «Синяя книга» наследует «мифологизм» и «фольклоризм» предшествующей исторической литературы. Использование фольклорно-мифологических мотивов, связанных с различными повествовательными традициями, прослеживается с самого начала произведения. Зачатие от солнечного луча — древнейший сюжет центральноазиатских генеалогических легенд, который в монгольских летописях, начиная с «Сокровенного сказания», обычно приурочивается к рождению Бодончара, предка Чингиса, фигурирует здесь применительно к появлению на свет самого Чингиса. Эпизод получает специфическую разработку и орнаментируется мифологическими деталями: луч золотой звезды, отражающийся от очага (т.е. устанавливается симметрия небесного света и земного огня); белый всадник на белом коне, появляющийся вместо желтого пса (тотемического образа монгольских летописных преданий) и оказывающийся важнейшим персонажем культа Чингиса — Цагаан Сульдэ. В его описании использован китайский изобразительный трафарет («ростом в девять чи, с пятиструйной бородой»), приложимый к герою «Троецарствия» Гуань Юю, но встречающийся в устной, а не в книжной традиции (летопись и эпоса Ло Гуань-чжуна), что указывает на интересный аспект межнациональных литературно-фольклорных взаимосвязей¹⁴.

В эпическом стиле дается сцена чудесного рождения героя, причем набор мотивов здесь чрезвычайно сходен с тем, который использован в аналогичной ситуации книжной Гесериады: для перерезания и перевязывания пуповины берутся острый камень и трава; начинает идти дождь; мать плачет и произносит благопожелания. Кроме того, младенец сжимает в кулаке сгусток крови величиной с баранью лопатку — это, как мы помним, распространенный мотив (он есть еще в

¹⁴ Пояснение Б.Л. Рифтина.

«Сокровенном сказании»), указывающий на некоторые демонические черты, характерные для эпического богатыря, в том числе для Гесера. Однако в остальном мотивы, составляющие эпизод чудесного рождения в «Синей книге», выглядят полярно противоположными соответствующим мотивам Гесериады; так, дождь здесь не «ледяной», а «ароматный», связанный с другими «вселенскими» знаменами (громом и белым лучом), которые наблюдают астрологи окружающих царств: Сунского, Тангутского, Чжурчжэньского; лишены мрачной окраски и прочие упомянутые элементы.

Как уже было сказано, «Синяя книга» использует творческий опыт национального летописания, но, представляя собой некий новый этап в развитии повествовательных форм монгольской литературы, произведение уже отличается значительной композиционной монолитностью. Прежде всего, автор отказывается от «генеалогического» пролога; с самого начала в фокусе изображения находится сам Чингис. С кратким рассказом о Есугэе (гл. 1) связаны лишь некоторые коллизии, получающие дальнейшее развитие уже в жизнеописании Чингиса (отношения с керейтским Ван-ханом; непримиримая вражда с татарами; ср. «Сокровенное сказание», § 59, 105). Составляющее стержень фабульной организации жизнеописание Чингиса и тесно слитая с ним история империи разработаны весьма обстоятельно, эпопея достигает огромных размеров, многократно превосходящих обычные монгольские хроники.

Важным шагом на пути сложения большой повествовательной формы является переход от рассмотренных выше «микророманов», полностью исчерпывающих свою экспозиционную ситуацию и таким образом как бы замкнутых внутри себя, к сквозным фабульным линиям, разворачивающимся параллельно основному сюжету. Они строятся как авантюрно-романтические повествования, в которых личные, биографические коллизии находятся в теснейшей связи с событиями эпохи. Речь идет прежде всего об истории найманского царевича Алтаншага и керейтской принцессы Солонгоа (гл. 5–7, 10), участвующих в сюжете на протяжении почти всего романа (см. гл. 23, 29, 30, 32–34, 38, 40), а также о

приключениях героической девы Хонгордзул, надевшей мужское платье и идущей на войну вместо своего престарелого отца (гл. 7, 11, а также 32)¹⁵. Обратим внимание на фольклорно-эпический характер всех этих имен, что позволяет предположить прямое обращение к устной традиции. В Юго-Восточной Монголии последний сюжет бытует и отдельно — в качестве пьесы или устной легенды. Что же касается самих автономных «микронovelл» (такова, например, легенда-притча о переламявании пяти стрел, фигурирующая в гл. 1), то обычно автор также использует их по-новому, вставляя отдельными частями в различные места произведения¹⁶.

Необходимо, наконец, подчеркнуть, что при создании крупномасштабной прозы — не только историко-эпической, но также бытовой и авантюрной — Инджинаш с большим изяществом и талантом использовал богатые ресурсы монгольского литературного языка. Это можно оценить, если вспомнить, что лишь много десятилетий спустя, пройдя сквозь освоение возможностей фольклорных повествований, сквозь трансформации первых литературных новелл, документальных и аллегорических повестей, монгольская литература вплотную подошла к созданию романа. И, может быть, значение Инджинаша для современной монгольской прозы еще не вполне понято и оценено.

¹⁵ Ср. аналогичный сюжет в китайских преданиях и балладах о деве-воительнице Му Лань (*Смертин Ю.Г.* Легенда о Хуа Му-лань: моральные ориентиры и ориентализм // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012, № 5 (19): в 2-х ч. Ч. I. С. 176–181 [http://scjournal.ru/articles/issn_1997-292X_2012_5-1_40.pdf]).

¹⁶ *Gombojab H.J.* Köke sudur (The Blue Chronicle). A Study of the First Mongolian Historical Novel by Injannasi. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1973 (AF. Bd. XXXVIII). P. 28.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Попытаемся наметить общие контуры исторической эволюции монгольского эпоса. Его истоки относятся к еще доскотоводческой эпохе, причем, как считается, ближе всего к этим истокам стоит эпос западных бурят — эхиритов и булагатов, хотя отсюда не следует, что эхирит-булагатские традиции донесли до нас фольклор древнемонгольских охотников, так сказать, в его лабораторной чистоте. На протяжении своего многовекового бытования он, естественно, испытывал самые разные этнокультурные влияния, как модернизирующие, так и архаизирующие, что неизбежно должно было приводить к соответствующим структурно-семантическим изменениям в его текстах.

В сюжетном отношении ранние формы эпоса монгольских народов, насколько позволяют судить его наиболее архаические образцы, представляют собой *богатырскую сказку*, которая включает два основных тематических цикла, имеющих биографический характер: героическое сватовство и борьба с иноплеменником или чудовищем. Контуры богатырской биографии проступают и при анализе памятников, типологически гораздо более поздних, а потому ее можно рассматривать как ядерную повествовательную формацию центральноазиатского эпоса. Существенное значение в этой сюжетной структуре имеет противопоставление героя и его противника (зачастую демонического), чьи антагонистические отношения — главная пружина развития действия, а борьба — излюбленный предмет эпического повествования.

Древнейшим, по-видимому, является герой, обладающий чертами мифологического первого человека, созданного верховным божеством, порожденного небом и землей; одинокого, сироты, чье принципиальное

«эпическое малолетство» симметрично изначальности космического универсума, описываемого во вступительных частях повествования; наконец, культурного героя, очищающего землю от чудовищ¹, и даже воплощения родового предка, проходящего через реинкарнацию горного духа².

Основное название эпического демона (*мангас / tangyus*), вероятно, восходит к этнониму какого-то чужого племени и связано с топикой древних межэтнических столкновений; в монгольской традиции этот персонаж появляется очень давно, во всяком случае, он упоминается еще в «Сокровенном сказании». В полной мере сохраняя признаки врага-чужеродца (обитателя и владыки далеких областей Среднего мира, насильника, разорителя родины героя, похитителя его жены, семьи и подданных), он сливается с такими мифологическими персонажами, как хтонические чудовища или демонические духи-хозяева, утрачивая при этом антропоморфный облик. Такая многоаспектность семантики образа облегчает возможность его последующих разнонаправленных разработок: «феодализации» в новых социальных условиях или, напротив, архаизации под влиянием традиций шаманской мифологии.

В мотивах монгольского эпоса усматривается отражение переходов от каменного века к бронзовому и от бронзового века к железному³. Есть сближения (правда, немногочисленные) отдельных изобразительных

¹ Ср. Мелетинский Е.М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири // Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания. [3-е изд., доп.]. М.: РГГУ, 2018.

² Heissig W. Felsgeburt (Petrogenese) und Bergkult // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII).

³ Cerensodnom D. Zur Frage der Entstehung und Entwicklung des mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982 (AF. Bd. LXXII). S. 78–80; Лунец Р.С. Проблема взаимосвязей тюрко-монгольского эпоса с изобразительным искусством кочевников Евразии (Труды советских археологов 40–50-х годов) // Очерки истории русской этнографии. Вып. 9. М., 1982.

композиций на металлических изделиях Южной Сибири (V–III вв. до н.э.), Ордоса (III– I вв. до н.э.) и Приуралья (середина I тысячелетия н.э.), с одной стороны, и некоторых эпизодов центральноазиатского эпоса — с другой⁴. Данные параллели в равной мере относятся к монгольскому и к тюркскому эпосу, что согласуется с представлением об относительном единообразии повествовательно-фольклорных традиций кочевников Центральной Азии и Южной Сибири, а также косвенно свидетельствует о развитии у них воинской тематики, присутствующей в упомянутых композициях. Наконец, особое значение для истории монгольского эпоса имеют его сходжения с эпосом тех тюркских народов (узбеков, киргизов, казахов, особенно якутов), предки которых покинули Центральную Азию достаточно давно, — это позволяет предположить, что еще задолго до эпохи Чингис-хана монгольские героико-эпические традиции были вполне сформированными. О том же свидетельствуют тексты «Сокровенного сказания» (XIII в.) и «Сборника летописей» Рашид ад-Дина (XIV в.). Данные памятники содержат ряд стилистических трафаретов, доживших в устном бытовании до нашего времени, и явно опираются на эпическую традицию, местами даже воспроизводя ее фрагменты, которые восходят к историзованному «дружинному эпосу», сложившемуся на базе более архаичной богатырской эпики. Как было показано, «историческое» направление эпического творчества, начавшееся с «Сокровенного сказания», далее, вплоть до второй половины XIX в., существует исключительно в сфере книжной словесности (хотя и в несомненной связи с фольклором).

Первые хронологически надежные свидетельства о бытовании богатырского эпоса (примерно в том виде,

⁴ Rostovzeff M. The Great Hero of Middle Asia and His Exploits // *Artibus Asiae*. T. IV (1930–1932); Грязнов М.П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // *Археологический сборник*. Вып. 3. Эпоха бронзы и раннего железа Сибири и Средней Азии. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1961; Heissig W. Der “Literarische” Tierstil // *Ethnologie und Geschichte: Festschrift für Karl Jettmar* / Herausg. von P. Snoy. Wiesbaden: F. Steiner, 1983.

в каком он дожил до нашей эпохи) относятся к XVI–XVII вв. — времени появления книжных редакций Гесериады, прямо опирающихся на какие-то южномонгольские эпические традиции, очевидно уже воспринявшие и адаптировавшие данный сюжет. Памятник, который формируется как общемонгольский книжноэпический свод, ощутимо отходит от канонов архаической эпики, приобретая, особенно во второй части, не связанной с тибетскими источниками, черты позднего циклизованного воинского эпоса, в этом плане весьма сходного с калмыцкой Джангариадой.

Свое окончательное оформление устные монгольские эпические традиции получают в эпоху феодальных междоусобиц (главным образом в XVI–XVII вв.), отражение которых накладывается на структуру архаического богатырского эпоса с его семейно-родовыми конфликтами и демоноборческими коллизиями, несколько модифицируя его сюжеты и образы, но не меняя их принципиально. Этот облик эпос сохраняет вплоть до Нового и Новейшего времени, когда появляются отдельные попытки обновить пафос и тематику жанра, отмирающего вместе с той традиционной культурой, в лоне которой он существовал. В Юго-Восточной Монголии XVIII в. устная эпика определяет форму, а отчасти и тональность новой жанровой разновидности — «книжных сказов», создание и исполнение которых становится уделом профессиональных (или полупрофессиональных) народных певцов и музыкантов⁵. В силу специфической тематики данных произведений (китайские исторические и приключенческие сюжеты) они так и не выходят за пределы своих локальных традиций, однако по их поэтическим моделям в XX в. начинает складываться своеобразная форма устного «народного романа»⁶, тоже, впрочем, не получившая общемонгольского распространения.

⁵ Heissig W. *New Mongolian Minstrel Poems*. Roma: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1972 (Orientalia Romana, IV).

⁶ Неклюдов С.Ю. Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций // СЭ. 1981, № 4. С. 123–129.

Подчеркну несколько важных, как мне кажется, моментов в проделанном исследовании.

1. Героико-эпические традиции монгольских народов, между собой чрезвычайно близкие, восходящие к какому-то общим для них типам устного повествования, все же довольно сильно различаются степенью своей архаичности. Это дает возможность представить историко-фольклорный процесс как бы развернутым в пространстве, сохранившим в живом бытовании различные фазы своей эволюции.

Монгольский эпос в целом отражает ранние этапы племенной консолидации и становления этнического сознания. Это «догосударственный» эпос степных скотоводов, вчерашних охотников, сохраняющий в своем составе отражения патриархально-родовых отношений и элементы архаической мифологии. Как жанр он явно сформировался еще в дочингисову эпоху (хотя, конечно, сами дошедшие до нас богатырские повествования сложились много позднее); некоторыми исключениями являются калмыцкий «Джангар» и «дополнительные» главы монгольской Гесериады, где изображено идеальное царство воинов-кочевников во главе с идеальным государем-воином. Это, однако, не делает данные эпические циклы «историческими», т.е. отражающими — естественно, в доступных для эпоса формах — память о реальных событиях и персонажах прошлого; подобное становится возможным только в текстах эпической литературы, «исторической» по своей исходной установке, а также в поздних жанровых разновидностях исторических преданий и баллад⁷.

2. Сюжеты монгольского эпоса строятся вокруг двух основных тем: матримониальные приключения героя и борьба с демоном или с враждебным иноплеменником. Верность этим темам до некоторой степени сохраняют образцы позднего воинского эпоса (включая новые главы книжной Гесериады) и даже памятники эпической

⁷ Неклюдов С.Ю. Историческое предание в центральноазиатских традициях // V Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, сентябрь 1987). Доклады советской делегации, II. Филология. М.: Наука, 1987. С. 89–96.

литературы (влияние устных богатырских повествований в «Сокровенном сказании»). Это относится также к основным эпическим типажам, попадающим в произведения эпической литературы из фольклора.

3. Книжноэпическая форма не только генетически связана с устным эпосом (при своем возникновении она прямо отражает устную традицию), механизмы ее сложения и бытования чрезвычайно близки к тем, которые хорошо известны нам по исследованиям фольклорного процесса. Сюда относятся вариативность и анонимность рукописных текстов, способы их циклизации, составления новых произведений по фольклорным моделям и т.д. Книжноэпическое повествование может сохранять некоторые качества прямой записи устного текста, это, так сказать, еще «полуфольклор». Оно словно бы сохраняет обратную связь с фольклором, будучи готово в любой момент вновь раствориться в нем.

Сколько бы ни включала фольклорных элементов эпическая литература, она уже полностью оторвана от своих устных истоков и упомянутой «обратной связи» с ними почти не имеет. Обладая в полной мере эпическим пафосом и эпической тональностью, она обычно не способна вернуться в фольклорную стихию и вновь обрести формы, сходные с теми, которые были для нее прототипическими; исключение возможно разве что для некоторых книжных преданий, пересказываемых в фольклоре. Хотя принципиальная гетерогенность компонентов эпической литературы подразумевает активное использование самых разных фольклорных жанров, дальнейшее ее развитие происходит исключительно по законам литературного творчества, в конечном счете — индивидуально-авторского. Инджинаш как автор «Синей книги» приходит на смену автору-историографу, компилятору и интерпретатору (Лубсан-Дандзан, Саган Сэцэн и др.), преемнику неизвестного составителя «Сокровенного сказания» — первой монгольской эпической хроники.

4. Рассмотрение устного и книжного эпоса показывает, что развивается он в самобытных национальных традициях отнюдь не изолированно. При всем своем консерватизме эпос достаточно чувствителен к восприятию

созвучных его природе идей, образов и мотивов, причем подобное восприятие является обогащающим фактором. На примере Гесериады можно проследить, как знакомство с тибетским эпическим сказанием и переработка его сюжетно-тематического ядра послужили исходным импульсом для создания общемонгольской эпопеи, обусловили возникновение книжноэпической формы, интенсифицировали взаимосвязи монголоязычных литературно-фольклорных традиций. Однако этот особенно яркий пример — не единственный, количество фольклорно-мифологического и литературного материала, попадающего в народный эпос извне, бывает достаточно большим, и на определенных этапах исторического развития подобное положение следует считать нормой, а не отступлением от нее.



ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ 1 (К ГЛ. II, РАЗД. 3)

ОБРАЗЦЫ ЭПИЧЕСКОЙ ЭКСПОЗИЦИИ (ТАБЛ. I–III)

Таблица I

Халхаский эпос

АЛАТАН ГУРГАЛДАЙ

В старое давнее время, в доброе время,
Когда снег тонким был, а бумага толстой была,
Когда океан Сун лужей был,
Когда гора Сумбэр камнем (?) была,
Крайнее дерево было кустом,
Когда пятнистый олень олененком был...
Западным материком владеть рожденный
Алтан Гургалдай-хан был, говорят...¹

ХИЛИН ГАЛДЗУ-БАТОР

В некое стародавнее время,
Когда солнце и луна только всходили,
Когда листья и цветы только распускались,
В начале доброго времени,
В конце дурного времени,
Когда гора Сумбэр была холмиком,
Когда океан Сун был лужей,
Когда гора Хэнтэй-хан была утесом,
Когда [реки] Керулен и Тола были лужами,
Когда [самый] краешек только возник,
Когда бугор земли только начинал желтеть,
Когда Хангайское дерево было еще только побегом,
Когда Хатан-Хара был еще жеребенком,

¹ Халх ардын тууль / Сост., предисл., введ., примеч. Р. Нарантуяа. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1991, № 3 («Алтан Гургалдай»).

В эпоху Дипанкара,
 В стране Диваджин,
 В начале нашей кальпы,
 В истории (?) кальпы Майтрейи,
 Всех-всех ханов величайший,
 Всех ханов величайший,
 Всех-всех владык первейший,
 Энх Болд-ханом именуемый некий хан был².

ХУВЭЙ БУЙДАР-ХУ

В одно раннее время,
 В начале [райской страны] Дивааджинга³,
 В стране [будды] Дийпанкары,
 В начале доброго времени,
 В конце дурного времени,
 Когда лама Очирдара
 Был в [мистерии] цам,
 Когда многочисленные злые [демоны] шулму
 Были заключены в аду,
 В начале нашей кальпы,
 При завершении кальпы Майтрейи,
 Когда солнце еще только восходило,
 Когда листва еще только распускалась,
 Когда луна еще только восходила,
 И учение еще только распространялось⁴.

Таблица II

Ойратский эпос

БУМ-ЕРДЕНИ

В промежутке между концом давних, прежде минувших, истинно прекрасных десяти тысяч веков
 и началом теперь приходящих прекрасных тысяч веков,
 в одно хорошее время, непоколебимое, истинно спокойное,
 когда жили сотни тысяч многих лет мира и благополучия,
 когда обладали десятью тысячами полных, нерасходуемых даров добродетели,
 во время, преисполненное спокойной великой радости,
 время богатых, широкославных богатырей-воителей...
 В одно прекрасное время,

² Там же, № 8 («Хилин Галдзу-батор»).

³ *Дивааджинг* — райская страна буддийской космогонии.

⁴ Монгол ардын баатарлаг туульс / Эмхтгэгч Г. Ринчинсамбуу. Улаанбаатар, 1960 (SF. Т. I. Fasc. 7), № 1 («Хувэй Буйдар-ху»).

когда заново утвердились лучи солнца,
 когда заново начали жить по восьмидесяти тысяч лет,
 когда сызнова стали проповедывать собрание восьмидесяти четырех
 тысяч учений, утвердились, говорят, держава правления и вера.
 Возвышается пятидесятиголовый, сокровенный Хангай, выросший
 сразу без скатов-увалов;
 поднимаются нагроможденные Алтайские горы, выросшие все вместе
 без проходов-перевалов;
 возвышаются семьдесят глухих белых утесов,
 темнеют пятьдесят непроходимых черных зарослей кустарников;
 радостные леса-чащи услаждают глаз;
 белеют пятьдесят возвышенностей со снеговыми хребтами;
 возвышаются восемьдесят утесов с ледяными обухами.
 Вот радостная, прекрасная отчизна!
 Плавно колышутся десять великих, целительных вод-морей;
 белеют кругами десять тысяч прозрачных озер-прудов;
 текут, крутятся, сто больших рек, которым дали имена;
 сливаются, кипят и пеняся, сотни тысяч пробившихся ключей;
 цветы всех красок распускаются и колышутся;
 текут, струятся, источники, целебные от всех болезней.
 Вот каковы благословенные воды:
 преисполнены они восьми разных вкусов.
 Алоэ и кипарисы повырастали вместе, и не было, говорят, имени и
 числа другим прекрасным деревьям.
 Степные полынь и ковыль повырастали вместе, и в тучной, прекрас-
 ной траве
 совсем не было, говорят, пустого промежутка-пространства⁵.

ДАЙНИ-КЮРЮЛЬ

В промежутке между концом давних, прежде минувших, истинно пре-
 красных десяти тысяч веков
 и началом теперь приходящих, спокойных и прекрасных тысяч веков,
 в одно хорошее время, непоколебимое, истинно спокойное,
 когда жили сотни тысяч многих лет мира и благополучия,
 время, преисполненное десятью тысячами изобильных и полных да-
 ров благоденствия и спокойной великой радости,
 время богатых, широкославных богатырей-воителей;
 в то время, когда заново утвердились стопы-лучи солнца,
 когда сызнова начали жить по десяти тысяч лет и когда снова было
 произведено собрание восьмидесяти четырех тысяч учений,
 — тогда, в то прекрасное время, утвердились, говорят, держава прав-
 ления и вера.
 Была отчизна, говорят, Кок-Гюйдюль-Хангай (Хангай-синий-бег), ве-
 личайшая из гор;
 было восемь нектарных морей Цаган (Белых), величайших из вод.

⁵ *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 369.

Возвышается бело-сандаловый Хангай,
 громоздится двойной Хангай,
 темнеют островами тринадцать лесов-чащ.
 Подымаются семьдесят двойных гор отчизны Алтая, выросших вме-
 сте, подпирая друг друга, без перевалов и проходов.
 Воздымаются пятьдесят сокровенных гор отчизны Хангая, выросших
 вместе без перевалов и проездов.
 Возвышаются семьдесят сплошных белых утесов, темнеют пятьдесят
 черных кустарниковых зарослей.
 Дают радость восемнадцать веселых роц-лесов,
 белеют пятьдесят возвышенностей со снежными хребтами,
 сияют семьдесят скал-высот с ледяными обухами.
 Ровно возвышаются семьдесят двойных осыпавшихся красных песков,
 которых прославленный конь не может проскакать из конца в конец;
 расстилаются тридцать три великих, пространных гоби, которых здесь
 рожденный витязь не может обойти кругом.
 Расстилаются обвеваемые ветром прекрасные черные увалы, которых
 не пройдешь, иди хоть целые месяцы;
 восемь желтых степей затягиваются мглою, восемь радостных желтых
 степей, которых не пройдешь, иди хоть целые годы.
 Такая прекрасная, блаженная была страна⁶.

ЕГИЛЬ-МЕРГЕН

Береза-дерево становится красою,
 лебеди-лебедихи творят радость;
 лиственница-дерево становится красою,
 коршуны-птицы творят радость.
 Бьют ключи-источники,
 кричат олени-маралухи,
 распространяется добродетель и счастье,
 толпятся сотни тысяч подданных...
 Во время, когда Дайбун-хан был малым ребенком,
 когда все великие народы этого мира начинали подрастать,
 во время, когда море Бум (Сто тысяч) было лужицей,
 а седой аргали был теленком,
 в то время, когда впервые пал луч желтого солнышка,
 когда стала расти вера тысячи будд этой калпы,
 когда жители этого подсолнечного мира только что начали расти-мно-
 житься,
 во время, когда стала распространяться вера Шакьямуни,
 в то время родился славный витязь, которому подчинились народы
 этого мира.
 Лебедиха радость творит, цветы, листочки красуются.
 Было, говорят, Хрустальное море,
 было Сахарное море,
 было, говорят, Молочное море,
 было море Бум; родился владыкою их славный витязь.

⁶ Там же. С. 408.

В то время, когда гора Сумеру была малым перевалом,
 когда великое Молочное море было лужицей,
 в то время, когда семьдесят семь царей нижней стороны были малыми
 детьми,
 когда Дара-еке была богинькой,
 а Далай-лама был послушником,
 в то время, когда царь тридцати трех небожителей, Хормуста, вступил
 в трехлетний возраст,
 славный витязь родился, говорят, безраздельно завладев этим подсол-
 нечным миром.
 Стал он славным витязем подсолнечного мира,
 родился он, став владыкою этого подсолнечного мира.
 Выходя на свет из желтой утробы матери своей,
 держал он во рту алмазный черный меч; таким родился он, говорят⁷.

Таблица III

Бурятский эпос

ДЕВЯНОСТОЛЕТНИЙ СТАРЕЦ ВЕЛИКАН
 ЕРЕНСЕЙ И СТАРУХА УНТАН ДУРАЙ

Давным-давно это было —
 в пору великого совершенства,
 когда высокое небо необъятное
 пестрым и перистым было,
 когда широкая Замби-Земля —
 жирным слоем покрыта была,
 когда внешнее гигантское море
 лишь заливчиком было,
 когда Земля и Вселенная
 тучностью колыхались,
 родился-появился, говорят,
 Еренсей, старец-великан.
 Вслед за тем,
 когда Ангара-большое море
 только ручейком была,
 когда прекрасная золотая земля
 сытными травами зарастала,
 меж временем тем,
 когда сандаловое дерево крайнее
 лишь кустиком было,
 когда изюбрь с темными полосами
 еще детеньшем был,
 родился он, говорят.

⁷ Там же. С. 493.

Вслед за тем:
 родился он под крыльями
 девяноста пяти тэнгриев,
 родился он под перьями
 семидесяти семи тэнгриев.
 Так это было!
 Вслед за тем,
 камни с гор отломив,
 дворец со стенами заложил,
 камни с бугра отколов,
 дворец с углами поставил.
 Так обосновался⁸.

АЛАМЖИ МЭРГЭН МОЛОДОЙ И ЕГО СЕСТРИЦА АГУЙ ГОХОН

Он родился, говорят,
 В стародавние времена,
 В пору славного времени,
 Когда бумага была [совсем] тонкой,
 Тогда родился он, говорят,
 Тогда появился на свет, говорят.
 Когда без поясов было легко,
 Когда без рукавиц было тепло,
 Тогда родился он, говорят,
 Тогда появился на свет, говорят.
 Вслед за тем:
 В старое доброе время,
 Когда снег был [совсем еще] белым,
 Когда бумага была [совсем] тонкой,
 Родился-появился он, говорят,
 Вслед за тем:
 Как не сказать «ай!».
 Под крыльями семидесяти семи тэнгриев
 Он родился,
 Под крыльями девяноста семи тэнгриев
 Он родился.
 Вслед за тем:
 Как не сказать «ай!».
 Когда распускалось
 Первое дерево,
 Когда отелилась
 Могучая изюбриха,
 Родился он, говорят.
 Когда толстое дерево
 Еще кустиком было,
 Когда старший из ханов
 Еще в колыбели лежал,

⁸ Еренсей / Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хоимонова.
 Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. С. 6.

Родился он, говорят.
Когда река Ангара широкая
Еще ручейком текла,
Когда абарга рыба огромная
Еще мальком была,
Родился он, говорят.
Вслед за тем:
Вот чудеса какие!
Когда мангадхай могучий
Еще бедным-неможным был,
Когда птица тураг громадная
Еще с жаворонка была,
Родился он, говорят.
Вот чудеса какие!
На берегу
Огромного внешнего моря он родился,
На краю
Великой земли-матери он родился,
Родился и зажил счастливо.
В стороне восточного хана,
На земле стороны восточной
Родился он, появился.
На тех тридцати холмах, —
На перепутье трех сторон
Родился и зажил счастливо.
Он родился хозяином
Богатой, привольной земли,
С бурливыми горными [реками],
С несчетными выдрами.
Он родился хозяином
Широкой, привольной земли,
С говорливыми горными [ручейками],
С несчетными соболями —
Вот каким он родился!
Он родился-поднялся
На земле целебной, питающей,
С несчетными ягнятами.
Он хозяином обосновался
На земле целебной, врачующей,
С несчетными козлятами.
Он родился хозяином
Цветущей, прекрасной земли,
С лунной стороны обдуваемой.
Он родился владельцем
Зеленой, цветущей земли,
С солнечной стороны овеваемой.
Он родился у подножий
Пяти могучих гор,
Он родился у истока
Таежного студеного родника.
Близ таежного

Студеного родника
Целебная красная лиственница выросла:
С северной стороны
Золотые листья у нее распустились,
С южной стороны
Серебряные листья у нее распустились.
Близ высокой черной горы,
Близ огромного черного моря
Он родился.
На берегу великих вод морских
Он родился.
Вслед за тем:
«Человеком рожден я,
Сыном людей рожден я,
Мужчиной рожден я,
Сотворен Эсэгэ Маланом!» —
Так он говорил-сказывал.
Поднялся он
На холм из цельного серебра,
На котором никто еще не бывал,
На который скакун еще не ступал,
Которым никто еще не владел.
После всего этого:
Он отправился в лес,
Стал лесные деревья
Валить и складывать в кучу,
Под корень их срезая,
Верхушки им обрубая.
Вслед за тем:
Он собирал деревья,
В большую кучу их сваливая
На холме из цельного серебра,
Которым еще человек не владел...⁹

⁹ Бурятский героический эпос «Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон» / Сост. М.И. Тулохонов. Новосибирск: Наука, 1991. С. 56–61.

Таблица IV

СООТНОШЕНИЕ ОБЪЕМОВ ЭПИЧЕСКОГО ТЕКСТА
И ЕГО ЭКСПОЗИЦИИ
(ПО ТРАДИЦИЯМ)

Название эпического текста	Общий объем (к-во строк)	Объем зачина (к-во строк)	Соотношение
«Аламжи-мэргэн» (бурят.)	5297	317	1/16
«Еренсей» (бурят.)	9520	236	1/40
«Эргиль-Тюргюль» (ойрат.)	1724	178 (600*)	ок. 1/10 (1/3)
«Эгиль-мэргэн» (ойрат.)	1815	200 (400*)	1/9 (1/4,5)
«Буджин Дава-хан» (ойрат.)	2200	1000	ок. 1/2
«О победе над Замбал-ханом» («Джангар», калм.)	1930	857	ок. 1/2
«Черный князь» («Джангар», калм.)	3143	964	ок. 1/3
«О поражении Шара Гюргю» («Джангар», калм.)	2630	239	ок. 1/10
«Абай Хэлэн Галдзу-батор» (монг.)	430	210	1/2
«Хэлэн Галдзу-батор» (монг.)	850	173	1/5
«Хилин Галдзу-батор» (монг.)	990	180	1/5
«Престольный-мудрый государь» (монг.)	1370	270**	1/5
«Трехлетка Красный богатырь» (1, монг.)	696	120**	св. 1/5
«Трехлетка Красный богатырь» (2, монг.)	380	145	св. 1/3
«Трехлетка Гунан Улан-батор» (3, монг.)	240	34	св. 1/3
«Алтан Гургалдай» (монг.)	1729	52	1/33

* Если считать до выезда героя из дома.

** Если считать до появления врага.

ОБЪЕМЫ ЭПИЧЕСКОЙ ЭКСПОЗИЦИИ (ПО УБЫВАНИЮ)
И ВСЕГО ЭПИЧЕСКОГО ТЕКСТА

Объем зачина (к-во строк)	Общий объем (к-во строк)	Название эпического текста
1000	2200	«Буджин Дава-хан» (ойрат.)
964	3143	«Черный князь» («Джангар», калм.)
857	1930	«О победе над Замбал-ханом» («Джангар», калм.)
317	5297	«Аламжи-мэргэн» (бурят.)
270**	1370	«Престольный-мудрый государь» (монг.)
239	2630	«О поражении Шара Гюргю» («Джангар», калм.)
236	9520	«Еренсей» (бурят.)
210	430	«Абай Хэлэн Галдзу-батор» (монг.)
200 (400*)	1815	«Эгиль-мэргэн» (ойрат.)
180	990	«Хилин Галдзу-батор» (монг.)
178 (600*)	1724	«Эргиль-Тюргюль» (ойрат.)
173	850	«Хэлэн Галдзу-батор» (монг.)
145	380	«Трехлетка Красный богатырь» (2, монг.)
120**	696	«Трехлетка Красный богатырь» (1, монг.)
52	1729	«Алтан Гургалдай» (монг.)
34	240	«Трехлетка Гунан Улан-батор» (3, монг.)

* Если считать до выезда героя из дома.

** Если считать до появления врага.

Таблица VI

СООТНОШЕНИЯ (ПО УБЫВАНИЮ) ОБЪЕМОВ
ЭПИЧЕСКОГО ТЕКСТА И ЕГО ЭКСПОЗИЦИИ

Соотношение	Название эпического текста
1/2	«Абай Хэлэн Галдзу-батор» (монг.)
ок. 1/2	«О победе над Замбал-ханом» («Джангар», калм.)
ок. 1/2	«Буджин Дава-хан» (ойрат.)
св. 1/3	«Трехлетка Гунан Улан-батор» (3, монг.)
св. 1/3	«Трехлетка Красный богатырь» (2, монг.)
ок. 1/3	«Черный князь» («Джангар», калм.)
св. 1/5**	«Трехлетка Красный богатырь» (1, монг.)
1/5	«Хэлэн Галдзу-батор» (монг.)
1/5	«Хилин Галдзу-батор» (монг.)
ок. 1/5**	«Престольный-мудрый государь» (монг.)
1/9 (1/4,5*)	«Эгиль-мэргэн» (ойрат.)
1/10 (ок. 1/3*)	«Эргиль-Тюргюль» (ойрат.)
ок. 1/10	«О поражении Шара Гюргю» («Джангар», калм.)
1/16	«Аламжи-мэргэн» (бурят.)
1/33	«Алтан Гургалдай» (монг.)
1/40	«Еренсей» (бурят.)

* Если считать до выезда героя из дома.

** Если считать до появления врага.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2 (К ГЛ. III)

СООТНОШЕНИЯ ИМЕН ПЕРСОНАЖЕЙ
 В ТИБЕТСКИХ И МОНГОЛЬСКИХ ВЕРСИЯХ ГЕСЕРИАДЫ
 (КНИЖНЫХ И УСТНЫХ)

Персонажи	Исходные тибетские формы – книжные и устные (амдоские)
Герой	Ke-sar dKar-po Don-'grub ('белый делополнитель') Ge-sar Ser-po Don-grub ('желтый делополнитель')
	Ѓо-ру, Džo-ру; Чжори (амдоск.)
Брат	rGya-ca Jal-dkar ('Белолицый внук китайца')
Жена (1-я)	Brug-mo ('Дракониха')
Жена (2-я)	Bum-skyid ('Десять тысяч блаженств')
Мать	Gag- (Gog-) bza
Отец	Seng-blon ('Лев-сановник')
«Хороший» дядюшка	Khra-rgan ('Старый сокол'); Чагэн (амдоск.)
«Дурной» дядюшка	Khro-tung ('Гневный коротышка'); Чотонг (амдоск.)
Враги	Gur-nag (Gur-ser, Gur-kar) rgyal-po 'Государь, имеющий черный (желтый, белый) шатер'
	Klu-bcan, Лубцан ('Могущественный дракон')
	Gong-ma [rgyal-po] ('Китайский [букв. 'верхний'] государь'), Гома-чжаву (амдоск.)
«Небесная бабушка» героя	Gung-sman (bKur-dman), Ane Gurman (ладакх.) sMan-(bcun?), sMan (dMan) ryal-mo; Манчжаму (амдоск.)

Таблица I

Монгольские формы	
Книжные	Устные
Ke-sar dKar-po Don- 'grub Üyile Bütügegçi (калька)	Гэсэр, Абай Гэсэр (бурят.) Алтан(-хан) 'Золотой [хан]' (монг.) < тибет. gSer 'Золотой' < Гэсэр (переосм.)
Джору (Джуру, Дзуру)	Джуру, Дзуру (монг.); Зура, Зурха(й) (бурят.)
Јasa (Джэсэ, Дзаса) Šikür	Сэсэ Шикэр (калм.), Цас Чихэр (монг.) 'Снежный сахар' (переосм.); Цасан Шүхэр, Дашин Шоохор, Зат Шүхэр, Заса-мэргэн (бурят.)
Roүmo гоa	Роман-гоа, Уран-гоа (монг.); Урмай-гохон (бурят.)
Tүmen jirgalang (калька)	Түмэн Джиргал (монг.); Түмэн Жаргалан (Яргалан, Яргал) (бурят.)
Gegše (Kekše) [Amurčila]	Какша (калм.)
Sanlun	Сэнглун, Сэнгэлэн, Сэглэн (монг.); Сэнгэлэн, Синдэлэй (бурят.)
Čargin (Царкин)	Саргал (бурят.); Циэрган, Царгэн (монгор.)
Čotong (Цотон)	Цидон (монгор.), Чотон, Цотон (монг.); Зутан, Сотон, Сута (бурят.)
Qara (Šara, Šayan) Gertü qan (калька)	Хара (Шара, Сагаан) Гэрэлтэй хан (бурят.) — «Государь, имеющий черное (желтое, белое) сияние» (переосм.)
Lobsaya	Лусуга, Лобсогой, Лобсоголдой, Йобсоголдой (бурят.) (?)
Gүme [-qan (калька)]	Гүмэ(н)-хан (бурят.)
[Absa] Gүrče (Gүrce, Kүrce)	[Манзан] Гүрмэ (бурят.) (?) Манзан [Гүрмэ] (бурят.)

КОМПОЗИЦИЯ ГЛАВ В МОНГОЛЬСКИХ «СВОДНЫХ»
ВЕРСИЯХ КНИЖНОЙ ГЕСЕРИАДЫ

Главы книжной Гесериады	Монгольские сводные версии				
	Ксило- граф	РО БИОН М. I. 149	ИВР РАН I. 86, Н 283, РО БИОН М. II. 611, (М. I. 161, М. П. 655)	Номчи- хатун	Заин- ская
Возрождение на земле, детство и женитьба*	I	[I]	I	I	I-VI
Гумэ-хан*	III	II	III	III	VIII
Двенадцатиголовый мангас*	IV		IV	IV	IX-X
Шарайгольская война*	V		V	a	XI-XIII
Путешествие в ад*	VII		VII	e	XV
Воскрешение богатырей			VIII (IX)	б	XVI
Андулма			IX (VIII)	в	
Хан ракшасов					XVII
[Тэмэ Улан-хан]					
Гумбу-хан					
Начин-хан					XVIII- XIX
[Хонхолай-Хара]					

Последовательность глав внутри сводов отражена в их нумерации (римские цифры), последовательность нумерованных глав отмечена буквами. Квадратные скобки указывают на то, что глава утеряна и известна

Таблица II

Монгольские сводные версии							
Хайссиг 1971	ИВР РАН I. 19, H 114, C 174, D53; РО БИОН M. II. 100	ИВР РАН I. 19, H 114, C 174	ИВР РАН C 441	Сказание о Гесере, т. II	«Жамца- ранов- ская»	ИВР РАН F 306	Козин 1948 (пере- сказ)
		г	б				
а-б	VIII	а		VIII	VIII	VIII	VIII
	IX	б		IX	IX	IX	IX
				XIII	X	X	X
					[XI]		
				а	XII	XII	XII
				XVI- XVII	XIII	XIII	XI и XIII
					[XIV]		

лишь по названию; звездочками отмечены главы, имеющие тибетские соответствия. Повторяющиеся сюжеты («полные» и «краткие» редакции) выделены светло- и темносерым тоном

КОМПОЗИЦИОННАЯ СТРУКТУРА БУРЯТСКИХ ВЕРСИЙ

Эпизоды и номера соответствующих глав книжной Гесериады	Устные бурятские версии*			
	Унгинская П. Петрова	Унгинская П. Дмитриева	Унгинская (сводная) Н. Хангалова/ П. Тушемилова	Унгинская П. Тушемилова (И.Н. Мадасона)
Небесный пролог, возрождение на земле, детство, женитьба (I)	1	1	1	1
Черный (пестрый, белый) тигр (лев, хищник) (II)	2	2	2	2
Двенадцатиголовый мангас (Абарга-сэсэн) (IV)	3	3	5	3
Шарайгольская (шараблинская) война (V)	4	4	6	4
Андулма (Гал Дулма, Гал Дурма, Гал Нурман) (IX)	5	5	7	6
Лубсага (Лобсогой, Лобсоголдой) (X/XI) = превращение в осла	6	6	4	
Гумэ (Гумэн, Гумэл)-хан (III)	7	7	3	5

*Арабские цифры указывают на последовательность эпизодов в каждой версии.

Таблица III

Устные бурятские версии*					
Унгинская П. Туше- милова (Т.М. Бол- доновой)	Унгинская П.У. Сте- панова	Обусинская М. Шобо- нова	Боханская А. Тороева	Эхирит- булагатская М. Эмэгэ- нова	Агинская Ж. Са- маева
1	1	1	1	1	1
2		3	2 (? Желтый пес)		
3					3
4	2		3		4
5	3	2	4	2	
				3	2
6					

ПРИЛОЖЕНИЕ 3 (К ГЛ. III)

I. УСТНЫЕ РАССКАЗЫ О ГЕСЕРЕ

1.

Давным-давно жил хан по имени Гесер. Он родился у истоков Хатун-гол в семье Санлуна. Четверо родилось. У него было три старших сестры по имени Гурбан-ухуй¹.

Когда Гесер был маленьким, он был очень сопливый, поэтому его звали Нусхай-Джур. Гесер-хан, когда ему было 7 лет, на наадоме боролся и занял первое место. Так как он занял первое место, он женился на Уран-го хатан. Поскольку он был очень соплив, она не хотела идти за него замуж и жить с ним. По закону он должен был идти в дом невесты, а когда пришел, теща была недовольна этим (его видом). Она бросала на пол кухонную посуду, всячески показывая свое недовольство, и ушла из юрты. Когда она ушла, Гесер сказал жене: «Твоя мать очень сердится. Если в вашем очаге живут черти (*буг, чутгур*), я могу их изгнать».

Уран-го спрятала его под корзину для аргала, и ночью он убежал. По соседству было две юрты, где были две большие (опасные) собаки, он подошел туда. Собаки такие, что к ним подходить опасно — съедят. Он зарезал теленка, который был на привязи, кинул собакам сердце и легкие; и прошел мимо них. Утром теща, увидев около собак легкие и сердце, решила, что собаки съели мальчика. Она испугалась и сказала дочери, что будут неприятности, поскольку собаки съели чужого мальчика, и ушла искать его. Она нашла его в пещере, он сидел там, а к распушенным соплям прилипли остатки крупы. Его привели назад, и он жил там несколько лет.

Он все время ездил охотиться. Однажды к нему присоединился другой охотник. Они стреляли, стрела Гесера, поразив зверя, воткнулась в скалу, а стрела охотника — в землю. Они стали бороться, и охотник трижды бросил Гесера на землю. Гесер решил, что это сильный человек, подружился с ним, и они стали охотиться вместе.

¹ Уменьшит.-ласкат. форма.

Гесер все никак не мог понять, мужчина это или женщина. Однажды они ночевали в пустынном месте. Утром Гесер увидел, что ожеребилась кобыла, которая очень долго рожала, он спрятал новорожденного жеребенка под полу, принес и засунул под полу спящему охотнику, после чего позвал: «Пойдем!» Тот встал, жеребенок выпал. Гесер сказал: «От женщины рождается ребенок, а от тебя — жеребенок? Я всем расскажу об этом». — «Не говори, — ответила она, — я за тебя замуж пойду». Так они договорились о замужестве. Ее звали Аджу-мэргэн. Они поженились; после этого старший дядюшка (*аха*) Чотон-нойон привез ему третью жену по имени Арлан(г)-го.

У Гесера стало три жены: Уран-го², Аджу-мэргэн и Арлан-го³. Чотон-нойон не любил Арлан-го. Он сказал ей: «Гесер тебя выгоняет». Она взяла с собой продовольствие и ушла. По пути начался очень сильный ветер и желтая пыль. Она встретила с пятнадцатиголовым мангасом. Он привез ее к себе домой. Гесера в это время не было дома, и он ни о чем не знал. Когда же он вернулся и узнал обо всем, он решил поехать и вернуть Арлан-го.

У Гесера было три сестры, которые жили на небе (*тэнгэрт*). Гесер ехал на своем коне Бильгун-хэре и, когда устал, лег спать. Пришел дикий буйвол (*бух гөрөөс*) и обсосал Бельгун-хэра, слизал гриву и хвост коня, а потом — оперение стрел. Гесер спал, прикрыв лицо полой, и буйвол испражнился ему на лицо куском навоза величиной с гору. Тогда пришли его три сестры и разбудили его: «Почему ты так долго спал? Если у тебя дела, иди дальше». Когда он поднял голову, навоз, который лежал как гора, стал как ровная степь. Гесер поехал дальше. Подъехал к аршану, омыл в нем коня и стрелы, и все стало по-прежнему.

Когда он отправился дальше, сестры сказали: «На северной стороне есть гора, на ней живет старик-гадатель величиной с палец. Спроси у него, как ехать дальше».

² Далее в рассказе это имя варьируется: *Арган-го, Роман-гоа*.

³ Далее в рассказе это имя варьируется: *Аргалан-го, Арал-го-го, Аргам-го, Аран-го*.

Гесер засомневался, откуда бы быть такому человеку, который все знает. И увидел маленькую юрту, а на почетном месте (*хоймор*) сидел маленький старичок. Гесер сказал: «Я на желтой дороге ищу желтого жеребца, на черной дороге — черного жеребца. На каких дорогах я их найду?» Старик погадал и сказал: «По желтой дороге, это твоя дорога, а черная дорога — это мангасова дорога; тебе будет победа». Гесер хотел идти, но старик сказал: «Подожди, ты думаешь, что нет такого маленького старика, который все знает?» Гесер отвечал: «Да, я не верил, простите меня за это». И ушел.

Он пошел к пятнадцатиголовому. Там было много маленьких юрт, а среди них был огромный дворец. Как туда попасть — неизвестно. Он спросил коня... Конь стал маленьким, как золотой альчик (*алтан шагай*). Гесер подошел к зданию в поисках щели и понял, что мангаса нет дома, а Арлан-го дома. Он встретился с ней и узнал про все. Мангас очень чувствует издали, кто приехал и зачем. Тогда его конь начинает копать землю, нюхает и ржет.

Мангас, погадав, узнал, что Гесер приехал и находится под очагом в яме шестиалданной глубины. На нем каменная гора, а сверху — море. Значит, Гесер умер три года назад.

В то время Гесер убил мангаса и собрался возвращаться, взяв с собой Аргалан-го, но она не хотела уходить, так как мангас был очень богатый, а она была жадная, и она дала Гесеру забвенную пищу (*бад идээн*). Гесер съел это и забыл все.

Однажды, несколько лет спустя, Гесер сидел на *субурган-уул*, над ним пролетали журавли, Гесер следил за ними. В это время вдруг появилась черная туча и пошел град. Тогда Аргалан-го убежала под субарган. Гесер взял одну градинку в рот. Тогда он почувствовал тошноту, и его вырвало всем, что было в желудке. После этого он очнулся и вспомнил все, что осталось дома: юрту, скот, родителей, родных и пр. Гесер сразу собрался вернуться домой.

Пока его не было дома, там случилась беда. Были три шарайгольских хана (*шарайголын гурван хан*). Одного звали Хар Гэртэ-хан, другого — Шар Гэртэ-хан, третьего — Цаган Гэртэ-хан. Шар Гэртэ-хан собрался женить

своего сына Алтан Гэрэла и послал посланников (*элчи*): к небу — лису, на землю — ворона [рассказчик путается]. В течение трех лет от них не было вестей, а через три года ворон вернулся и сказал: «Я был у Отхон-тэнгэр, у него три дочери, они все втроем, лежа на животе, считают друг у друга седые волосы, поэтому, наверное, не годятся в жены моему хану. Летел над землей: во дворце Гесера есть одна прекрасная женщина по имени Арган-го. Она одна из его жен. Гесер уехал за женой Арган-го в страну мангаса, прошло несколько лет, а он еще не вернулся. Она годится сыну нашего хана».

Он [хан] попросил ворона сесть на землю, но тот не садился. Тогда одну корову закололи и дали ему. Но он не сел. Тогда Шар Гэртэ-хан рассердился, схватил свой лук и стрелы, собираясь убить его. Ворон, узнав, сел на южную сторону, на кучу пепла, и рассказал: «У Гесера двадцать и двое слуг, все они сильные. Жена его очень красива. С солнечной стороны будто тает (*наран тал нь хайлах мэт*). С теневой стороны — будто шелк без узоров (*сүүдэр тал нь хээгүй торго мэт*).

Чтобы еще лучше узнать, три хана послали птицу по имени Небесная... (*тэнгрийн...?*). Три хана поместили в нее своих гениев-хранителей (*сахиусыг шингэж*). В то время Аралго-го хатан жила вместе с Бар-батормом в одной большой юрте, которая покоилась на двух столбах — серебряном и золотом. Вдруг юрта вздрогнула, и один из столбов (*багана*) подогнулся. Роман-гоа, выйдя, посмотрела на небо, где летела огромная птица: грудь у нее белая, перепоясана желтым, а хвост — черный. Огромная, как туча, птица сделала три круга, тогда она вызвала Бар-батора. Он выстрелил, но промахнулся, только много перьев упало вниз. Они собрали их; погрузили на тридцать мулов и двадцать ослов и поехали показать Дзас Чихиру. Тот обычно видит их [гостей] с расстояния суток пути и разговаривает [с ними] с расстояния полудня.

Дзас Чихир, узнав, что она приедет к нему, вышел навстречу. И разговаривал с расстояния полудня. Аргам-го рассказала о случившемся, и Дзас Чихир отвечал: «Недавно, когда я был очень занят, я видел одного ворона, а другую птицу не видел». Тогда Аргам-го

рассказала ему, какая это была птица. Дзас Чихир понял и сказал: «Ее послали Шар Гэртэ-ханы. Они ищут красивую женщину, чтобы женить Алтай Гэрэл-тайжа». Они сразу созвали всех двадцать двух богатырей, всех обсудили, а потом втроем поехали в разведку: Дзас Чихир, Бар-батор, Буйбун-батор.

Они взобрались на гору и стали смотреть, как наступают вражеские воины. Воины Шар Гэртэ-хана показались как пламя, Хар Гэртэ-хана — как черный дым от пожара, а Цаган Гэртэ-хана — как кипящее молоко. Три хана мобилизовали всех своих подданных — от восьмилетних до восьмидесятилетних, а потом призвали всех от восемнадцатилетних до сорокапятилетних. Всего их было триста тысяч (*гучин бум*). Три богатыря, удвоив это количество, послали против них своих. Они убили всех вражеских разведчиков. На следующий день три хана не успевали собрать их тела, так было много их (убитых).

[Когда] Шар Гэртэ-хан собирался ехать, чтобы забрать Аран-го, Цаган Гэртэ-хан говорил ему: «Эти двадцать два героя Гесера очень сильные — словно рубят лес в щепки, словно пришедший волк среди овец (*ой модыг хиартал цавчсан мэт олон хонинд чоно орсон мэт*). Нельзя ехать. Лучше найти другую красивую женщину». Шар Гэртэ-хан [тогда] не согласился. И теперь, когда они не успевали собирать трупы воинов, Цаган Гэртэ-хан сердился на Шар Гэртэ-хана: «Я же говорил — и вот что вышло!»

Пока они еще не успели в течение нескольких дней собрать трупы воинов, Чотон-нойон приехал, чтобы угнать табун и захватить в плен [шарайгольских] воинов, но сам попался в руки разведчиков. Тогда Чотон сказал им: «Я вернусь домой, распущу героев Гесера, только вы дайте мне самых худших лошадей, а я им скажу, что три шарайгольских богатыря (*шарайголын гурван баатар*) оставили таких плохих лошадей. Теперь нам можно жить спокойно». Чотон вернулся. За ним пошли пятнадцать воинов во главе с Алтай Гэрэл-тайжем, чтобы украсть госпожу Аргам-го.

Тогда Чотон, вернувшись, сказал свое слово, и они [богатыри Гесера] собрались распустить своих воинов. Но Арган-го сказала: «Подождите, мой Гесер часто говорил нам, что у Чотона сердце черное, кровь коричневая.

Ему нельзя доверять. Надо [еще] проверить». Они [богатыри] сказали: «Как можно не доверять своему человеку, тем более родственнику. Нельзя так обижать человека». И распустили своих воинов.

У Аргам-го остались только Бар-батор и госпожа Аджу-мэргэн. Тогда Аргам-го сказала Аджу-мэргэн: «Взберись на гору, посмотрим оттуда. Шар Гэртэ-хан ушел или нет?» Когда Аджу-мэргэн взошла на гору, [то увидела, что] воины Шар Гэртэ-хана были [совсем] близко. Она стреляла в них одной стрелой в течение шестнадцати дней и всех уничтожила. Среди них был и Алтан Гэрэл-тайж, сын Шар Гэртэ-хана.

Потом приехали много воинов и забрали Аргам-го хатан. Все воины Гесера погнались за ними. У истока Хатан-гол они сражались с воинами трех шарайгольских ханов, и двадцать два богатыря были убиты. Дзас Чихир остался один, он сражался с [вражескими] воинами и пил воду из Хатан-гол, а река текла человечесьей кровью. Поэтому он упал, опьянев, и ему враги отрубили голову и играли ею. Арлан-го, взяв у них голову Дзас Чихира, его душу вселила в сокола и оставила ее там, велев ждать Гесера.

Между тем Гесер вернулся на родину, остановился недалеко от Чотона. Увидев его, Чотон послал старика Сэнглуна: «Иди узнай, кто это». Старик вошел и сразу узнал сына, много плакал. Гесер дал отцу отведать «мангасов чай» (*мангасын бад идээн*), чтобы тот все забыл. Гесер не хотел дать знать о себе Чотону, и дал отцу заднюю часть коровы. Сэнглун, погоняя его коня, приехал к Чотону с криком: «Мой сын вернулся. Или не вернулся?» На следующий день Гесер в чужом облике пришел к Чотону. (Тот подозревал, что Гесер вернулся.)

Гесер, узнав обо всем, уехал сражаться с тремя ханами и взял с собой Чотона. Гесер заставил своего коня проглотить Чотона, и его конь проглотил Чотона. Гесер сказал коню: «По прошествии долгого времени испражнись им!» И отправился дальше, и по пути встретился с Дзасой Чихиром в облике птицы. Узнав от него все, что произошло, поехал дальше, превратился в бедного мальчика и жил среди вражеских воинов несколько лет, узнал про все силы и положения шарайгольских

ханов. И, сражаясь с [вражескими] воинами, уничтожил их всех и вернул свою жену.

Тогда его жена родила сына, ему было около восьми лет. Он был против Гесера. Он убил этого мальчика, и они с женой вернулись домой. Приехав к слиянию трех рек, [Гесер] оставил жену, превратив ее в синичку (*хэх цэцгий*). Спустя несколько месяцев Сэнгэлен сказал Гесеру: «Ты преврати ее в человека, зачем ты так мучаешь ее?» Гесер поехал к ней, сетью накрыл дымник юрты, потом попил молока из котла, оставив след бороды, откусил урюм, оставив след зубов. Увидев их, Арлан-го сама с собой разговаривала: «Борода и след зубов как у Гесера. Если он, то это ничего, а если другой, пусть превратится в птицу». Услышав слова жены, Гесер вернул ей человеческий облик.

Арлан-го была обижена на Гесера за то, что он превратил ее в птицу. Однажды она встретила с одним Даянча-ламой, она договорилась превратить Гесера в животное. Лама обещал ей: если он ко мне придет и поклонится, я могу превратить его в животное. Арлан-го уговорила Гесера и привела его к ламе. Тот превратил его в осла.

Этот осел много мучился у ламы. Тогда Аджу-мерген, узнав об этом, купила осла у ламы за большие деньги и вернула ему человеческий облик. Потом Гесер стал учеником этого ламы. Тот не узнал его. Гесер поставил ему большую юрту, каждый кончик жерди обернул ватой, пропитанной маслом. Устроил большой пир и поджег эту вату. Во время пожара лама превращался в собаку и других животных, но это не помогло ему, он сгорел. После этого Гесер со своими двумя женами жил счастливо (Доржсурэн, 12.10.1976 [халхасец; со слов матери]).

2.

Когда родился Гесер-хан, он победил одиннадцать шулмасов.

Когда он был маленький, у него был старший брат Арагшин. Их отец был Сэглэнг. Он думал: «У меня двое детей. Кто умней?» Потом он поехал с Арагшином, они пошли на пастбище коров, отец притворился мертвым. Арагшин вернулся и сказал, что отец умер. Нухай Джур (Гесер) встретил китайского крестьянина. Он

сказал: «Если бы вы здесь не сажали пшеницы, мой отец не умер бы». Крестьянин спросил: «Почему?» Гесер сказал: «Сначала вы здесь посадили дерево, и на нем сидели сороки, которых пугались коровы». Китаец понял, что Гесер — умный человек.

Гесер сделал золотой курум (куртка?). Он встретил в то время пятьсот купцов, их предводитель попросил его дать ему золотой курум — «Я дам своему ребенку, а завтра верну». Нусхай обещал. Предводитель обещал в случае потери возместить чем угодно. Гесер дал, но сказал, что ничего, кроме курума, ему не надо. Дети играли им, а на ночь накрыли двумя котлами, утром же его не обнаружили. Гесер стал требовать назад, они признались, что курум потерял. Купцы стали предлагать любую компенсацию, но Гесер требовал только свой курум. Они бежали. Гесер узнал об этом и наслал на них желудочную болезнь. Китайские купцы вернулись и стали просить их вылечить. Гесер велел строить храм с девятью коньками. Они выстроили, и Гесер их отпустил, остался там и встретил черную собаку — посланца Чотона и притворился мертвым.

Птица рассказала собаке о купцах и о том, что Гесер умер, а собака и город с храмом остались без хозяина. Собака вернулась и рассказала все Чотону, который приехал сюда захватить город и встретил Нусхая, который связал ему ноги под брюхом коня; надел на голову колпак и прогнал. Конь бежал три года.

В это время в Тибете был большой праздник. Там была красавица Орогмога — самый сильный женится на ней. В это время сюда приехал Нусхай. Было три условия: первое — поставить на шапку Орогмога в качестве золотого *отого* (украшения?) перо, которое надо добыть у небесной птицы (павлина?). Многие стреляли, но никто не попал. У Нусхая были специальные [плохие] лук и стрелы, сделанные из прутьев (*дэрсэн нум хулсан сум*). Он стрелял и добыл золотое украшение — перо с девятью кружками (*ёсон дугуйт алтан отго байжээ*).

Второе условие — за один день убить тысячу оленей и их мясо приготовить в одном *сангирцаг* (сычуг?). Нусхай один пошел на охоту, а Чотон пошел с другими богатырями. Один раз Нусхай ночевал на берегу реки

и в это время прибежала черная собака Чотона. Тогда Нусхай сказал: «Завтра я возьму березу (*хус*) с Березовой реки (*Хустан гол*) и тростник (*хулс*) с Тростниковой реки (*Хустан голоос хус авна, хулстан голоос хулс авна*)». Сказав так, он сжег свои лук и стрелы — «Сегодня они мне не нужны». Собака рассказала все это Чотону, который тоже велел своим богатырям сжечь свои луки и стрелы, так как они завтра не понадобятся ворам (?). Они послушались, но на Березовой реке не нашли берез, а на Тростниковой — тростников. Чотон снова послал собаку к Нусхаю, который в это время ел и сказал: завтра утром на восходе солнца выйдет черно-лысый олень (*хар халзан буга*), если его убить, можно в его сычуг положить мясо тысячи оленей. Собака донесла Чотону, а тот передал своим богатырям. Они искали-искали такого оленя, но не нашли, а Нусхай к тому времени уже выполнил поручение.

Третье условие — конские соревнования, у Нусхая был чесоточный гнедой годовалый жеребенок (*хамуутай хээр даага*). В этом соревновании победил Нусхай и женился на Орогмого.

Нусхай все время вытирал текущие сопли рукавом, был очень грязен, и у него был чесоточный жеребенок. Невеста отказалась идти за него. На свадебном пиру Нусхая и его мать Гэгсэн Амарзана посадили на самые крайние, непочетные места, на них даже не хватило подстилки и стола, и поэтому Нусхай сделал себе подстилку из тростника и стол из лошадиного навоза. Чотон сказал тогда своему ламе: надо убить Нусхая. Тот послал пчелу, чтобы влетела к нему в ноздрю, но Нусхай поймал ее в кулак, лама чуть не умер и попросил освободить [ее].

И они все (Нусхай, его мать и жена) вернулись в свое кочевье и жили дружно [Улэмж, 1973 (урянхаец)].

3.

Если вы хотите что-то узнать о Гесере, есть такая книга. Большая повесть. В один день не прочитаешь. Расскажу, что знаю.

Бился, говорят, хан мангасов с Гесером. У Гесера было две-три жены — Аралмо, Аджигма. Гесер пошел на войну с ханом мангаса, и тот его увел в плен. Гесер и

рабом был, и ездовым животным, даже в черного осла превратился. А одна его ханша была Лхам-бурханом.

В то время младший брат мангаса собирался уйти от брата. Тогда мангас взял Гесера и повел его в горы, где охотился на антилоп. «Сиди на этой горе. Когда появится марал с белым пятнышком на лбу размером с отпечаток большого пальца, ты стреляй в него. Только попробуй упусти!»

На ту гору пришла Лхам-бурхан. Гесера нет. А марал с белым пятнышком на лбу размером с отпечаток большого пальца ходит там спокойно. Посмотрела — шишак Гесерового шлема уходит за гору. Она выстрелила из лука, стрела попала в [шишак] шлема. Лхам осталась. А Гесер вернулся к мангасу.

Гесер вернулся к мангасу, а Лхам-бурхан за ним. Смотрит — жена Гесера Аджигма стала ханшей мангаса. Гесер стал слугой. [Она приняла вид матери мангаса.] «Мой сынок победил врагов, получил титул дархана. Я такая счастливая. Я пришла встретиться с сыном», — так стала она говорить. А ее в дом мангаса не пускают. «Пришла какая-то старуха, говорит всякое и не отстает», — передали мангасу.

Мангас решил посмотреть, что это за старуха такая. «У моей матери грудь свисает до коленей. Челюсть, как мотыга. Белые глаза в 9 пядей. Такая?» — спросил он.

Лхам-бурхан приняла такой облик. Мангас принял ее за мать и привел домой. Мать мангаса встретилась с сыном, как мать. Тогда ханша Гесера, которая стала ханшей мангаса, сказала: «Точно это твоя мать? Или не твоя? Кто она такая? Наша старуха может принять любой вид. Хорошенько проверь».

Мать встретилась с мангасом и сказала: «Ну, что же, теперь матушка твоя пойдет назад. Дома нет никого. Надо возвращаться». Мангас сказал: «Мамаша! Как же я вас отпущу! Что вам нужно?» — «Что мне может быть нужно от сыночка? Ездовое животное разве что. Пусть ноги отдыхают. Отдай мне этого черного осла». Мангас: «Зачем вам нужен этот плохенький осел из всего этого добра?» — «Ничего, ничего, ноги вытяну хоть». Она повела осла. Тогда другая ханша сказала: «Однако, точно ли это твоя мать?»

Мангас заподозрил что-то и послал следом за ними двух черных воронов, чтобы они проверили, его это мать или нет. «Если это моя матушка, пойдет она в мой город или нет? Узнайте!» Два ворона мангаса полетели с криками «гааг-гууг». Лхам-бурхан в виде матери вошла в ворота, в которые и должна была войти мать мангаса. Тогда два ворона сказали: «Ну, точно она». И они вернулись.

После того как два ворона улетели, Лхам-бурхан вернулась в свой вид, обмыла осла в десяти и пяти чистых аршанах и с трудом вернула Гесеру его вид. Опять посадила Гесера на гору и сказала: «Когда придет олень с пятнышком, если ты не сможешь его убить, я расколю твою черную башку!» Она затащила на гору мать мангаса, но Гесер не смог попасть в ту и упустил. Тогда Лхам-бурхан погналась за Гесером, чтобы убить его. Гесер стал убежать, и Лхам попала стрелой в шапку. Гесер вновь убежал к мангасу. Тот же убил своего маленького сына, а выбросить не может. Положил его на язык, и тот стал Лхам-бурханом.

В общем, я забыл сказку о Гесере и все напутал⁴.

— Как вы ее узнали?

— Мой старший брат рассказывал. Я старик, на следующий год буду жив или нет? Хотелось бы, чтобы вы это все восстановили. Рассказали людям, обогатили. Расскажите всем. Есть ли в нашей стране кто-нибудь, кто расскажет о Мял-богде, о Гесер-хане? Надеюсь, вы все уточните. Пусть эти рассказы будут ценными. Мне 83 года. Лучше вам завтра встретиться с другими людьми в других местах.

(Бат-Очир, 23.08.2007 [хотогойт]. Пер. А.Д. Цендиной.)

4.

Гесер был сыном Хормуста тэнгэри. Он сначала жил на небе с родителями, братьями и сестрами. Из-за происков злых восточных тэнгэринов на земле распространились разные болезни и напал мор, погибло много

⁴ Бат-Очир, действительно, рассказывал очень сбивчиво и невнятно — в некоторых местах понять его мог только тот, кто знает данный сюжет.

лошадей и рогатого скота. Шуlmусы и мангасы решили истребить всех земных обитателей.

Потом они стали посылать на землю зной, дождей не было, вся земля высохла, трава не росла, реки высохли. Настал голод, люди умирали целыми родами.

Гесер был послан на землю по решению большого совета тэнгэринов, он был снабжен всем необходимым для успешного ведения войн. Тэнгэрины обещали ему постоянную помощь.

Гесер спустился на землю, однако об этом никто не знал. Чтобы не открыли его, он принимал разный вид: то ходил старцем, то бегал мальчиком, то превращался в птицу, то в траву и пр. Наконец, он воплотился, вошел в утробу одной старухи и родился человеком (очеловечился) — *хүн түрэлөөр түрэбэ*. Иначе он не мог жить на Земле. Мангусы и шуlmусы развели то, что он превращается и принимает различные виды. Когда же он родился и лежал в юрте старухи, то мангасы и шуlmусы являлись в виде ламы, комара и разных чудовищ. Гесер узнавал и уничтожал.

Наконец, когда Гесер вне человеческих усилий и при помощи тэнгэринов победил мангасов и шуlmусов, он решил подняться как небожитель на тэнгэри. Тэнгэрины запретили ему подниматься, говоря, что, живя на Земле, связывался с красавицами Земли и потому опоганился — *бурхидаа, ошхон болоо*. Чтобы подняться и жить на небе, он должен второй раз родиться.

Второе рождение Гесера будет во втором его пришествии (агинск. бурят.)⁵.

5.

В давние-предавние времена в наших землях [жил] человек по имени Гесер Богдо — богатырь-исполин, едва родившись из утробы матери (*экин геснд үүджэ төрэд*), с могучим вражеским шуlmусом-алмасом сражался.

В начале жили три брата, старшего брата не стало, и жена его осталась вдовой. Оставшаяся вдовой женщина

⁵ Балдаев С.П. Родословные предания и легенды. Забайкальские буряты / Отв. ред. и сост. Т.Е. Санжиева. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2010. С. 22–23.

жила, [и через какое-то время] понесла. У нее день ото дня стал расти живот, а сама женщина стала очень сильно стесняться и робеть, что у нее без причины (*юн угаһас* — букв. 'из ничего') стал заметен [живот], начала стыдиться родственников: «Да, в таком положении, как я, нельзя оставаться здесь жить дальше, надо уйти умирать в безлюдную степь», — [подумав так], отправилась в дорогу.

Шла она, шла, долго шла, и когда уже вконец утомилась, обессилела от голода и жажды, и уже была близка к смерти, [как вдруг] в безлюдной степи перед ней показалась белая юрта без веревок и креплений. «Как бы то ни было, добыть бы теперь глоток водицы», — подумав так, подошла ближе [и видит] — справа у входа стоит на привязи черно-гнедой конь, в конской сбруе с богатырским снаряжением. Вошла она внутрь дома, а там по правую и левую сторону — приготовленное мясо, арза, чай, фрукты. «Раз я испытываю жажду, то налью-ка я себе того чаю и выпью, немного приду в себя, посижу, отдохну, а затем пойду», — едва подумала так, как внезапно подошло время родов, — почувствовала недомогание, отчего ей стало совсем плохо.

Тем временем вдруг внутри нее раздался голос: «Матушка, матушка, снимите шапку, сейчас через макушку выйду». От того женщина испугалась еще больше. «Что это может быть?» — подумала она и сняла шапку. [Тогда] через ее макушку вылетел воробей и улетел вверх.

Спустя длительное время: «Матушка, матушка, поднимите руку (*сууһан өрг*), через подмышку сейчас выйду», — закричал кто-то. От этого женщина сильно испугалась. «Что же это происходит?» — от безысходности подняла руку — из подмышки вылетел воробей и улетел вверх. Время спустя, вновь внутри кто-то закричал: «Матушка, матушка, поднимите другую руку». — «Видимо, ничего не поделаешь, так он должен выйти», — подняла другую руку — воробей вылетел и улетел вверх.

В это время снова изнутри что-то закричало: «Ой, матушка, матушка, поднимите подол, через пупок ваш собираюсь выйти». Не зная, что и делать, [женщина] подняла свой подол — из пупка ее вылетел воробей и улетел вверх.

«Сейчас что за странное [существо] может там находиться?», — думая так, стала мучиться [она], как изнутри снова что-то кричит: «Ой, матушка, матушка, собираюсь появиться на свет, тем же способом, которым обычно рождаются [дети], рожайте меня лежа». Ей стало плохо, стало видно, что наступили роды, она легла, и положенным образом родился мальчик.

Родив сына, стала с колыбели растить его, а мальчик с рождения начал говорить: «Матушка, матушка, вы ничего не бойтесь, это наш дом и мы здесь будем жить, — стоящий на улице конь — тоже наш конь. Вышедший через вашу макушку — это мой старший брат Нека Шикир⁶. А вышедшие через обе подмышки и пупок — это мои три сестры, [в утробу] матери вошли и соединились мы. Я же, родившийся от вас, как положено, в этой стране нижнего мира буду жить, сражаться с алмасами-шулмусами, защищать свою страну призван я», — так сказал мальчик.

Стал мальчик расти по дням и месяцам, а когда ему исполнилось три года, оседлал коня, самостоятельно стал выезжать на охоту — пострелять зверя-птицу, посмотреть, не угрожает ли какой враг.

Когда возраст его приблизился к семи годам, он сказал: «Матушка, сейчас я должен ехать, вы поживите здесь. Что-то очень угрожающе страшное должно появиться, всех людей в мире собирается завоевать и пленить. Намерен отправиться и вступить с ним в сражение — я тот человек, который призван пойти и спасти свою страну». Сказав так, сел на норовистого черно-гнедого коня, взял боевое оружие и умчался вдаль.

Ехал он, ехал, поднялся на холм Сагсуна Мон, спешился с коня, привязал коня, взял [в руки] свой синий дальнострельный лук и встал наготове. Возле местности, называемой Пять гор, в стороне, в одной высокой горе обитал пятиголовый мус по имени Андалма. «Если он выйдет из логова, то не оставит ничего живого на земле [всех истребит]», — поэтому Гесер Богдо сидел, поджидая [его]. — «Если он выйдет, то будет очень могучий и сильный, если выйдет, то его невозможно будет

⁶ Далее — Зеся (~ Зека) Шикир (< ʒasa ŕikür).

осилить, его надо одолеть прежде, чем он выйдет», — думая так, дожидался [его]. Подкараулил и, когда мус выходил, выстрелил с холма Сагсуна Мон — гору ту разорвало и пять голов Андалмы оторвало.

«Теперь, когда [голова чудовища] оторвана, подходящий момент пойти и сразиться с ним», — подумав так, сел верхом на норовистого гнедого коня, поскакал и стал ожидать, когда [мус] выйдет. Тем временем лишившийся пяти голов, десятиголовый мус вышел и вступил [с ним] в схватку. Бились они, бились, но, будучи еще совсем молодым [и полным сил], мус стал одерживать верх. Сверху [все] увидел ушедший наверх брат Зекя Шикир, понял, что брату стало совсем худо, подплыл на облаке, что размером с потник, и выстрелил из лука — еще пяти голов лишил [муса]. Следом Гесер Богдо, вынув свой искусный черный меч, оставшиеся пять голов срубил, разрубил их на мелкие части и раскидал по лужам. Так могучего врага Гесер Богдо подавил и спас от большой угрозы свою страну.

Выбравшись оттуда, стал он по стране своей разъезжать, — алмасы-шулмусы, враждебно к нему настроенные, стали преследовать его, пытаясь во чтобы то ни стало [его] уничтожить. Одна шулмуска, превратившись в прекрасную девушку, соблазнила Гесера. Гесер Богдо, поддавшись [ее] чарам, спутав четыре ноги норовистому гнедому коню, отпустил [на выпас]. Пока находился под воздействием чар, сын и дочь появились у него. Пока жил он так, родив сына и дочь, обитавшие на небе сестры узнали, что Гесер оваян чарами, превратились в трех лебедей и стали кружиться над [домом], где жил Гесер Богдо, а одна намеренно стала отставать. Тогда две сестры стали звать ее: «Ну что с тобой, ты же не Гесер Богдо, потерявший семью, лети сюда скорее». Гесер Богдо слышал все, узнал сестер и задумался: «Ой, странно! Видно, я — человек, потерявший семью, ведь это были мои сестры! Все так, должно быть, я тоже человек, имеющий свои владения, кочевья, что же это я — забыл народ свой, что я здесь делаю?»

На норовистого доброго коня своего верхом сел, хотел было помчаться в путь, но жена-шулмуска угрожала остаться, не пускала его. Не послушавшись,

Гесер Богдо все же выехал и помчался. Тогда та женщина, приняв свой истинный облик шулмуски, погналась за ним — стальной клюв свой обнажив, преследовала его. Гналась за ним, и как бы стремительно ни бежал конь, шулмуска почти настигла [их]. Тогда нововистый гнедой конь сказал: «У меня нет больше сил скакать быстрее, опережая ее, теперь попытайся сам и найди способ [выйти из положения]». Тогда [Гесер] вынул искусный черный меч свой, на круп коня стал на колени, рубанул, насилу отрубил ей стальной клюв. Превратившись в желтую козу (*шар яманд хуврад*)⁷, она упала и издохла.

Гесер Богдо повернул назад, сошел с коня: «Как бы то ни было, ведь там осталось двое детей, [родившихся] от меня. Какой бы алмаской-шулмуской она ни была, но это их родная мать», — подумав так, снял шкуру, шкуру желтой козы, и отвез [детям]. Обоих детей посадил на кровать, за кроватью на стене прибил шкуру желтой козы, свесив две груди вниз: «Кормитесь от нее, это мать, родившая вас, когда будете голодны или будете испытывать жажду, она поможет вам», — такой дал наказ и оставил их двоих, а сам отправился в родные кочевья.

В то время стране его грозила большая опасность, пришла весть о надвигающейся угрозе — огненном верблюде, который уже уничтожил много народу. Гесер Богдо отправился на его поиски, вступил с ним в поединок — искусным черным мечом по голове рубанул и свалил [его]. Говорят, что когда тот верблюд свалился, то перекрыл [своим телом] устье семи рек.

Те мальчик с девочкой, питаюсь от шкуры желтой козы, выросли и стали взрослыми. Оставшись одни, те двое детей там же создали свой род и кочевали. Говорят, что так от них пошло племя мангатов, отчего мангаты поклоняются шкуре желтой козы — у мангатов нет божества (бурхана). Говорят, что от тех двоих детей Гесера Богдо произошел народ мангатов. Еще говорили, что те

⁷ Ср. образ шулмуски в ойрат-калмыцкой мифологии: на козких или косульих ногах, со стальным клювом и висячими грудями (*прим. пер.*).

двое детей будут все время перерождаться среди мангатов⁸ (калм.; пер. Ц.Б. Селеевой).

6.

Война пришла в пределы Калмыкии. Слышны были разрывы снарядов, перестрелка, от взрывов сброшенных сверху бомб земля дрожала и сотрясалась. От грохота сражений и сотрясения земли пробудился Гесер-богдо. Пробудившись, хотел было встать, но не может. Ему показалось, что в доме нет ни дверей, ни дымохода-отверстия. Кромешная тьма кругом. Пощупав руками вокруг себя, наткнулся на меч, серебряный лук с колчаном стрел нащупал он. Повернулся и встал на четвереньки. Напряг все силы и, выпрямив спину, поднялся. Земная кора набухла, загрохотала. В то время множество солдат [одного] полка готовились к бою. [Вдруг около них] земля вспучилась и превратилась в огромный холм. Увидев это, командир полка закричал по-русски, отдавая команду: «Товарищи бойцы, здесь находится мощное оружие подземного базирования, чтобы не рассекречивали враги, это место надо оставить». И солдаты ушли на другое место.

Гесер-богдо раскидал землю, насыпанную сверху. Выбрался наружу, снял с себя одежду, отряхнулся, очистился от пыли и грязи, закрепил свой меч на боку. Свой серебряный лук со стрелами на спину повесил и подошел к солдатам, готовившимся к бою.

Спросили солдаты: «Вы кто будете?» — «Я Гесер-богдо», — ответил он. — «А-а, вы артист, театральный актер, видимо, играете роль Гесера-богдо». — «Да нет, я и есть Гесер-богдо», — сказал. «Хорошо, будьте Гесером-богдо, [только] уходите отсюда, скоро начнется сражение, вы погибнете от пуль». — «А с кем вы воюете?» — «Вон с теми наступающими танками».

Гесер-богдо взглянул и сказал: «Вы собираетесь сразиться с этими наступающими черепахами?»

⁸ Хальмаг туульс. 4-гч боть. [Сост. Б.Б. Оконов, Е.Д. Мучкинова.] Элст: [Калм. НИИЯЛИ], 1974. С. 114–118 [в другом, несколько сокращенном переводе: Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки / Сост. и пер. Т.Г. Басанговой. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. С. 94–97].

И засмеялся. Один [солдат] крикнул: «Прячьтесь в окопы, иначе вас застрелят». — «Вы боитесь этих наступающих черепах?» — посмеялся он над [солдатами].

Некоторые из солдат сказали: «Он, верно, глупец, не понимает, что ему говорят». — «Хорошо, “Гесер-богдо”, оставайтесь мишенью для выстрелов (букв. ‘отдайтесь огню’)». Прозвучала команда: «Нацельте орудия, броня у “Тигра” толстая, стреляйте с близкого расстояния — шестисот-семисот метров».

Гесер-богдо спрашивает: «Семьсот метров — это примерно сколько?» Солдат, разозлившись, крикнул: «Полкилометра». — «Вблизи и слепой попадет в цель, боитесь черепах», — промолвил Гесер-богдо.

Гнев его охватил, взял он свой серебряный лук, наложил синюю стрелу, натянул так, что она [раскалилась] добела, посыпались искры, на большом и указательном пальцах выступил пот, — и пустил синюю стрелу. Синяя стрела сверкнула и помчалась со свистом, от которого [у всех] заложило уши. Взмыла к небесам, сверкнула — башню «Тигра» вместе с орудием подбросило вверх, словно шапочку.

Стоявшие рядом солдаты стояли в недоумении, открыв рты, [только] пожимая плечами и переглядываясь. Стоявшие вдалеке солдаты спорили: «Это снаряд стамиллиметрового калибра — стапятидесятимиллиметрового калибра — двухсотмиллиметрового калибра».

Гесер-богдо во второй танк выстрелил. Танк также был разбит. Третий танк перевернулся. Солдаты, находившиеся рядом с Гесером, стояли в недоумении и переглядывались, пожимая плечами. Гесер-богдо четвертый, пятый танки также поразил, остальные танки, развернувшись, стали уходить [с поля боя].

Гесер-богдо сказал: «Надо же — с каким твердым панцирем черепахи оказались». Покачал головой: «Ну, парни, пойду домой, много черепах уничтожил я». Сказав так, ушел в сторону восхода солнца.

После того как он ушел, солдаты дивились: «Это ведь и правда был Гесер-богдо». И еще долго вели разговоры об этом⁹ (калм.; пер. Ц.Б. Селеевой).

⁹ Гесер-богд мана цагт // Золотая игла: Сказки / Сост. Э.К. Лиджиев. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995. С. 118–119.

II. СОВРЕМЕННЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА О КУЛЬТЕ ГЕСЕРА¹⁰

1.

В нашем сомоне, то есть во всей Монголии только здесь почитали Гесера. Я расскажу. Наш Гесер — не даосский Гесер. Это настоящий монгольский Гесер. Китайцы стучат (?) по деревянной палке и так поклоняются Гесеру. Мы не так. В старину в Монголии только в нашем хошуне Далай-вана поклонялись Гесеру. Мой отец 25 лет был в храме Гесера служителем, отвечавшим за жертвоприношения (*тахилч*) Гесеру. До самого закрытия. Как почитали и поклонялись Гесеру, теперь только я и знаю. П. Хорлоо-багш приезжал сюда и у меня расспрашивал. П. Хорлоо расспрашивал, узнал, что у нас здесь поклонялись Гесеру, и приехал сюда изучить это. Единственный человек, который знает настоящее место, где поклонялись монгольскому Гесеру, это я. П. Хорлоо изучил и сказал, что только здесь у вас поклоняются настоящему Гесеру. Один человек из нашего сомона, который живет в Улан-Баторе, сказал П. Хорлоо о том, что у нас в хошуне почитают Гесера, что у нас есть храм Гесера, что он сам участвовал в скачках на жеребьях на надоме Гесера, а сейчас единственно кто знает о поклонении Гесеру, это Ч. Дондов-гуай. Вот П. Хорлоо к нам и приехал.

— Храм Гесера и сейчас есть?

— В 1937 году был разрушен. Гесер-бурхан имел образ хана-героя на красно-рыжем коне. У него большая свита. Он на коне в середине. Много всего изображено. Это был священный бурхан, которого не показывали людям. Один раз в год летом, 13 числа среднего месяца, устраивали жертвоприношение Гесеру и надом Гесера. Боролись борцы, устраивались скачки. 15 числа последнего месяца лета здесь делали цам Майдари. Гесер-бурхан изображался очень величественно — на красно-рыжем коне, с коричневой бородой и усами, с красноватым лицом, в панцире.

— Похож на образ Джамсаран-бурхана?

¹⁰ Все экспедиционные записи в этом разделе даны в переводе А.Д. Цендиной.

— У него борода как у человека. Сейчас поклоняются бурхану на белом коне — Далха, Гобийскому Лха (*Гобилха*) как хозяину Алтан-обо. У него, как у них, темно-красное лицо. В дугане Гесера была квадратная статуэтка перед бурханом. Похож на Гобийского Лха. Людям Гесера не показывали. Я был сыном тахилча, поэтому свободно разглядывал изображение Гесер-бурхана.

— Считалось, что Гесера послали с небес (*тэнгэрээс илгээсэн*)?

— Говорят, что он был послан судьбой с небес (*тэнгэрээс заяатай*). Был котел Гесера с треногой. Здесь был очаг Гесера, так говорили. Вроде бы здесь жил потомок Гесера. Его очаг в том монастыре хранили как святыню. Поэтому похоже, что это правда. Было даже ведро для призывания Гесера (*Гесерийн даллага*). В день жертвоприношения Гесеру красно-рыжего необъезженного пятилетнего коня треножили, надевали на него уздечку и привязывали к ограде около храма Гесера. К холке этого пятилетнего коня привязывали пять хадаков разных цветов. В обычное время на этом коне никто не ездил. Его пас специальный человек.

Когда делали Гесеру жертву, я и узнал, что Гесер был на самом деле. Считается, что здесь жили потомки Гесера. Ц. Дамдинсурэн-гуай исследовал Гесера и приезжал сюда. Настоящее место, где почитают Гесера, — наш хошун.

Нашего Гесера поддержал маньчжурский император и дал ему бумагу «Чийга». У него была Чийга. Перед храмом Гесера была четырехугольная ограда. В центре ограды стоял столб, как нынче телеграфные столбы. На конце этого столба был высокий короб. У него впереди было стекло, как на божнице у бурханов. Говорили, что в том коробе лежала Чийга. Так маньчжурский император почтил храм нашего Гесера и пожаловал ему грамоту Чийга. В наш храм Гесера приходило много китайцев. Их называли «Пекин-торговля» (*Бэйжин найма*). Они приносили конфеты и печенье в подарок. Их в храм Гесера не пускали. Печенье брали и клали в качестве приношений Гесеру, а самих не пускали.

— Почему маньчжурский император дал такую Чийга?

— Официальное свидетельство, вот что это такое. Храм Гесера построили во времена маньчжурского

императора, а разрушили в 1937 году. Мой отец 25 лет был его тахилчем. Поэтому я хорошо знаю.

— Как почитали Гесера?

— Убивали желтоватого барана с пятном на лбу, не разрезая живота, вытаскивали все внутренности через рот, между передними и задними ногами протягивали тонкую палку, на улице разжигали большой огонь и клали его на спину на огонь. Всю шерсть состригали. Как готовят в огне голову. И как бодог из тарбагана, так же жарили его до коричневого цвета. Клали его перед Гесер-бурханом, повернув задом, подогнув ноги, как кладут обычно овцу. Это называют «дзум». Подносили Гесер-бурхану «дзум» самым большим бараном-производителем с пятном на лбу. Барана для «дзум» пас специальный человек. После того, как, пригласив Гесера, совершали ему жертвоприношение, мясо барана делили среди лам, которые читали службу, тех людей, которым полагалось дать, смешав с печеньями боов, ячменным тестом (*чамар*). Я видел это своими глазами. Чамар — это боов. Неготовое мясо «дзума» доваривали и ели. Хорошо опаленное мясо вкусное. Внутри оно красное, неготовое, поэтому его доваривали. «Дзум» выглядел как лежащий баран, была большая деревянная подставка, на которую укладывали барана.

— Вы говорите «ухаа хонь». Какого барана так называют?

— Есть такие стихи — «Буйдан-батор», написал Г. Сэр-Од. Там есть такие слова:

В давние времена
 Алый Буйдан-батор
 Первалил через гребень горы,
 Пошел на долгую охоту,
 С закрученными рогами
 Барана аргали (Ухаа аргаль ирэг)
 Завалив, разделал и положил в сумку,
 Черного гневного скакуна,
 Дав выстояться, оседлал,
 Собак Хасара и Басара
 Позвал и повел за собой,
 Белую, как камень халцедон, юрту

Объехав кругом,
Жену и двух сыновей
Поцеловав, отправился...

Желтоватый баран (*ухаа аргал*), о которых там говорится, это и есть «ухаа» баран с белым пятном. Буйдан-батор — один из 33-х богатырей Гесера. Там же есть Цас Чихэр, Буйдан и прочие.

— Ухаа халзан — это что за масть?

— Не очень желтая. Ухаа — это саврасый, светло-желтый, такого цвета. Шея саврасая, а сам желтый с пятном. По-русски оранжевый...

— Когда почитают Гесера, используют что-то из письменных источников, например, «Повесть о Гесере» («Гэсэрийн тууж»)?

— Нет. Из книг не читают. Есть молитвы (*унилага*) Гесеру. Есть всякие тарни — Таре, Красному гению-хранителю, бурханские, шаманские тарни. А Гесеру таких тарни нет. На монгольском языке есть «Сутра Гесера». Там-то и говорится про него: на красно-рыжем коне, с рыже-коричневой бородой, батор Гесер... «Сутра Гесера» читается, когда идут на охоту. Ни к какому бурхану не относится. Гесер сам охотник. Когда раньше люди отправлялись на охоту, имели такую сутру. Гесер был мирянином, охотником. Гесер ни к какой религии не относится.

— Что просят у Гесер-бурхана?

— Просят, чтобы охота была успешной. Долгих лет, здоровья, выздоровления, убрать все плохое не просят. Только добычи. Гесер — это мирянин, богатырь. Гесер боролся с шарайгольскими тремя ханами и победил их. Гесер если уж воюет, то воюет. Если охотится, то охотится. Такой богатырь. У него просят охотничьей добычи, другого не просят.

— В какой день делают жертвоприношение Гесеру?

— 13-го числа среднего летнего месяца. Один раз в год. Приносят жертвы и горе Мунххаан. Когда делали жертвоприношение Мунххаану, то несли туда картину с изображением богатыря в одежде Гесер-батора. Мой отец как тахилч Гесера обязательно участвовал в почитании горы Мунххаан.

— Средний летний месяц, это который?

— Первый месяц лета — 5-й месяц. Средний — на границе 6 и 7-го месяцев. Весенние месяцы — 2, 3, 4 месяцы. 5, 6, 7 месяцы — летние. 8, 9, 10 — осенние. 11, 12 — зимние.

— Почему стали так поклоняться Гесеру?

— Гесер сражается с внутренними и внешними врагами. Защищает родину. Когда свободен, охотится. По сути — богатырь-патриот. Ц. Дамдинсурэн написал про «Монгольского Гесера». Гесер — это монгольский национальный герой, национальный богатырь. Поэтому ему поклонялись. Гесер жил намного раньше Чингиса.

— Значит, Гесер жил здесь?

— Этого я хорошо не знаю. Но в храме Гесера, который здесь был, хранились котел, ведро для призываний — как очаг Гесера. Получается, что эти места — очаг Гесера. Гесер жил до Чингиса. Я думаю, здесь жили потомки Гесера. Жители нашего хошуна считали себя «очагом Гесера». Поэтому они говорили: «Ай, Золотой Гесер, прости меня!» В моем детстве, когда конь спотыкался или еще что-то происходило такое же, перед тем как сказать «Прости, бурхан!», говорили «Гесер мой, Золотой Гесер мой, прости!» Это особый монгольский обычай. Сейчас уже не стало людей, которые знают это. Храм Гесеру находился на юго-западной стороне монастыря, стоял обособленно, за круговой дорогой, к буддизму никакого отношения не имел.

— Вы помните про то, как Гесер победил мангаса, о чем рассказывается в «Повести о Гесере»?

— В «Сутре воскурений Гесеру» нет про то, как он покорил мангаса. Есть про то, как он охотился. В книге, которую опубликовал Ц. Дамдинсурэн-гуай, есть про его победу над мангасом.

— В ваших местах есть какие-то места, связанные с Гесером?

— Нет. До того, как разрушили храм, были ружье, панцирь Гесера. Все уничтожили. Длинное ружье с пестрым затвором, длинная сабля, богатырская шапка сверкали. На макушке шапки был шлем (?). Панцирь блестел. У седла золотые украшения. Большое седло с четырехугольными луками. Все было на самом деле.

— Храм (сум) Гесера?

— Храм (дуган) Гесера.

— В Улан-Баторе есть храм Гесера. Отличный от него?
— Совершенно. Там это храм даосской религии. Другого Гесера там не было. А Гесер был монгольским богатырем.

На северо-востоке нашего храма-дугана Гесера был стяг (туг) Гесера. Был стоячий богатырь, стяг, оружие. Половина в том доме. Гесер был в действительности, он был богатырем на территории Далай-вана. На восток от сомона Баян-обо тоже было знамя Гесера. Там тоже говорят «Золотой Гесер мой!».

— Сейчас проводят каждый год жертвоприношение Гесеру?

— Нет. После 1937 года не делали.

— Значит, сейчас нет храма-дугана, где поклоняются Гесеру?

— Ничего нет. Нынешняя молодежь не знает, что надо говорить «Гесер мой, прости!».

— Вы были монахом в храме Гесера?

— Нет. Когда делали жертвоприношение Гесеру, выносили изображение Гесер-бурхана, четверо лам читали молитвы. Не цорджи и ундзады. Была «Сутра Гесера» на тибетском языке. Есть и «Сутра о гадании». Гадают на бамбуке в коробочке (?). Встряхивают бамбуковые палочки (?), и выходит какое-то число.

Один раз в год четверо лам доставали изображение Гесера, разворачивали, читали молитвы и снова складывали. Каждый год прибавляли один хадак.

Есть «гадание Гесера». На китайских бамбуковых палочках, надписи на монгольском языке.

— Гесера могли почитать только мужчины?

— И мужчины и женщины обходили кругом и поклонялись. Но в храм никого не пускали. Во время жертвоприношения Гесеру были скачки разных коней трех возрастов. Был надом. Жеребцы и взрослые кони скакали.

— Поклонялись 33 богатырям Гесера, его женам? Или только ему одному?

— Богатырям и ханшам не поклонялись. Почитали только Гесера. Из его 33 богатырей самые могучие — Нанджин-батор, Цас Чихэр, Буйдан. Но Нанджина и Цас Чихэра не почитают.

— В «Сутре Гесера» точно говорилось о его 33 богатырях? Или только упоминалось?

— Говорилось. Но не написано, мол, было так и так. Были «Малая сутра Гесера» и «Большая сутра Гесера». В каждом айле была «Сутра Гесера».

— Говорят, что Гесеру молились, испрашивая хорошую охотничью добычу. В ваших краях так много людей охотились?

— В старое время охотников было много. Не было айла без ружья. Много охотились.

— Поклонялись только Гесеру?

— В общем, только Гесеру.

— А не поклонялись, например, хозяину Хангая или кому-нибудь еще?

— Здешние люди много чему поклоняются. Был здесь монастырь Далай-вангийн-хурэ. Было много религиозных центров.

— В «Сутре Гесера» был такой бог охоты по имени Манхан-тэнгэр, или Манахан-тэнгэр, Манихан-тэнгэр?

— Был. Манахан-тэнгэр, Манихан-тэнгэр, есть такой...

— А знаете, что такое шаманские погремушки?

— Не знаю такого. У шамана Хурэла было полно колокольчиков.

— Как у дархатского шамана?

— Дархатские шаманы это хубсугульские. Вот такие были лук и стрелы. *(Рисует.)* У Гесера были такие украшения.

(Перед отъездом в центр Сухэбаторского аймака)

— В этом монастыре было четыре общины *(аймак)*. Община святыни, община северо-восточного Майдара и пр. В каждой общине был свой колодец. Это колодец святыни. В нашем монастыре было 1000 лам, два дацана, 12 дацанов общин: чойр, цанид, ламрим, Майдар, Мамба, Джуд и так далее.

Тут рядом, у высокого холма жили мы. За круговой дорогой был храм Гесера, вот его стоянка. Отец был тахилчем Гесера, я был послушником Дуйнхэра.

На месте, где стоял монастырь, сейчас буйно растет трава. Всё покрыла. На северо-востоке от общины святыни была община Майдара. Там очень высокая трава.

(Ч. Дондов ведет нас по юго-востоку центра сомона.)

— Вот эти холмики — места, где стояли юрты и дома лам. Был цанидский дуган 11 саженой с длину и ширину. За Дуйнхором — Ламрим. Святыни майдарской обшины. В центре — цанидский дуган.

Я пойду пешком на запад. Вы поезжайте с машиной.

Семьдесят лет тому назад было, а сейчас кончилось. Все, что можно, отсюда забрали. Вот навалили камни, чтобы из них построить каменный дом. Мне было девять лет, когда этот монастырь был закрыт. Осенью года быка. То есть осенью 1937 года. В 1937 году начались репрессии, организованные Х. Чойбалсаном, уничтожили монастыри, все пропало. Я той осенью пошел в школу.

Машины ездят, куда хотят, разбили всю землю.

Травой все поросло, ничего не видно. Ну ладно, хватит. На запад от колодца святыни был храм Гесера за дорогой. Вершина горы Мунххаан — вон. Место, где приносят великую жертву, видно. На юге от него — место малой жертвы. Южную гору называют Баян-ул нойон (Дондов, 04.08.2008 [халхасец]).

2.

Наш сомон Мунххаан был территорией Шолой-сэцэн-хана. Восточные три нынешних аймака раньше входили в Сэцэнхановский аймак. Потом сомон Мунххаан вошел в состав даригангского хошуна Сурэгчин. Нойоном Сэцэнхановского аймака был Шолой-сэцэн. У Шолой-сэцэна было 11 детей. Этот аймак включал все три нынешних восточных аймака. Большой. Сомон Мунххаан был хошуном Далай-вана. Самым младшим сыном Шолоя был Буджав, он образовал хошун Далай-вана. Центр этого хошуна и есть наш сомонный центр. Перед смертью Шолой поделил свое имущество среди 11 сыновей. Младшему Буджаву дал бурхана Гесера, которого тот почитал. С тех времен в хошуне Буджава стали почитать и поклоняться Гесеру.

— Какие это годы?

— Я об этом пытался написать книгу. Вот.

— Значит, с тех пор как дал наследство младшему сыну, построили монастырь (*хийд*) Гесера?

— В 1666 году был построен дворец Далай-вана или монастырь (*хурэ*). Сначала появился монастырь, потом

около него появился хошун Далай-вана. По размерам в Монголии это был десятый монастырь. Особый храм Гесеру построил Буджав-нойон. Внутри круговой дороги построили храм и 13-го числа среднего (так. — А.Ц.) месяца лета устраивали надом Гесера. На надоме Гесера боролись борцы, устраивались скачки жеребцов-трехлеток.

— Гесер-бурхан был из камня? Какой он был?

— Говорят, это было изображение, которое можно сложить, свернуть.

— Храм Гесера был центром для всех монголов?

— П. Хорлоо в журнале «Известия Академии наук» описал храм Гесера. Он написал, что центр монгольского Гесера был здесь. По своему ритуалу он был особенный.

— А в других храмах почитали Гесера?

— Говорят, был храм монгольского Гесера, храм китайского Гесера. Почему П. Хорлоо назвал это монгольским Гесером? Наверное, был свой особый ритуал. До 1930-х годов храм Гесера был здесь. Надом Гесера проводился здесь.

— Вы इसे прочитали из книг? Или слышали?

— Рассказывали наши старики. Я записал от наших стариков, которые видели надом Гесера.

— А в каких книгах вы читали об этом?

— Есть две книги Б. Улзийсурэна «История Сэцэн-хана». Ее читал. Еще есть такая книга — «Шастра нойонов». До наших дней дошла шастра, в которой записаны все нойоны всех хошунов. Читал «Историю Монголии», книги Г. Сухэбататора, Ч. Далая.

— О Гесере где написано?

— Ц. Дамдинсурэн-гуай написал. «Шастру нойонов» брал из аймачного архива. До 1970-х годов она была у нас в аймаке. Вы спросите: почему до 1930-х годов у нас непрерывно устраивали надом Гесера? Последний 14-й нойон нашего хошуна младший Наваанцэрэн приветствовал народную власть. Он жил как простой арат, репрессиям не подвергся и умер у себя на родине. Когда он был жив, он самолично производил жертвоприношение Гесеру и устраивал надом Гесеру.

— Наваанцэрэн — это сын Буджава?

— Он был 14-м нойоном...

— А что испрашивали у Гесера?

— Чтобы родные места были благополучны, богаты. Просили все хорошее. После жертвоприношения Гесеру более 10 лам грузили на верблюдов Ганджур и Данджур и обходили кругом весь хошун, очищая окружающие места от нечисти (*аюул тотгорыг* 'опасности и препятствия'), читали молитвы, просили блага. В те времена наш хошун простирался на север за реку Онон до русской границы. То, что грузили на верблюдов, не случайно. Если грузить на телеги, запряженные лошадьми или быками, то на севере пройти было трудно — там много скал, болот. Поэтому навьючивали на верблюдов бурханы, книги, священные предметы и шли.

— Можно понять вас так, что в старину люди совершали воскурение Гесеру (*сан*) и читали ему молитвы, для того чтобы укротить лусов и савдаков?

— Параллели в почитании Гесера, жертвоприношениях ему, чтении сутр воскурений с жертвоприношениями лусам и савдакам есть. Одинаково испрашивают всего хорошего, просят, чтобы исчезло все противное, плохое.

После Буджава был Ёндонринчин, после него его внук Басу-нойон, потом старший сын Басу Дарджа, потом старший сын Дарджа Содномванджилдордж, его старший сын Ойдовцэвэн, потом Пунцагдордж, второй сын Соднованджилдорджа, потом Дэджиддордж, его старший сын Гончигджав — все они были нойонами хошуна. У Гончигджавы не было сыновей, нойоном стал его младший брат Лхавандордж, потом его старший сын Дэджидбалджир, потом его младший брат Гомбосурэн. Потом Намсрайджав стал нойоном в 1911 году, а последний уже — Наваанцэрэн.

О надоме Гесера — перед жертвоприношением готовили целую тушу. Желтый баран-производитель с меткой на лбу, с толстыми, как большой палец, изогнутыми рогами — его подносили Гесер-бурхану. Айл, который дал такого барана, в тот год не платил налогов. Ходили по айлам и искали такого барана.

— Вы читали об этом в книгах или слышали от стариков?

— Что-то из книг. Но в основном слышал от стариков наших местных и записал. У меня в книге есть разное.

— А молились Гесеру, чтобы отвратить чутгуров?

— В поклонении Гесеру есть идея отвращения всего плохого, просьбы показать путь плохих вещей, поэтому в широком смысле есть и желание подавить чутгуров и шуламов. Гесеру делали жертвоприношение с тем, чтобы уничтожить чутгуров, шуламов, все плохое, все препятствия, воровство и все дурное...

Рассказывают, что когда устраивали надом Гесера, забивали барана, желтого и с меткой на лбу, варили его отдельно, и это называлось «дзум». Его живот разрезали по диафрагме, кишки и прочее варили, а потом все клали на место. Затем диафрагму зашивали хадаком. Клали тушу перед Гесер-бурханом головой в сторону бурхана. И поклонялись ей...

Когда поклоняются горе Мунххаан, считается, что является Гесер-бурхан. 13 числа первого (так. — А.Ц.) летнего месяца совершают жертвоприношение Гесеру и устраивают надом Гесера. За день до этого один колодец наполняется водой, так говорят. Хозяин этой горы — Гесер. Тот колодец считают водопоем коня Гесера. Он поит коня из того колодца и приходит на свою гору. Поклоняются Мунххаану, потом устанавливают дни поклонения ее отрогам. Водопой коня Гесера входит в «Воскурение Гесеру». «Воскурение Гесеру» я обнаружил, переписал и отдал Дондов-гуаю. Он говорит, что не может найти. Два колодца, про которые говорят, что это водопой Гесера, — это ключи. Один такой колодец находится за Алтан-булагом, он перестал существовать. Сейчас его и не найти. Один колодец находится на территории Тувшинширэ-сомона Сухэба-торского аймака...

У нас говорят, что Гесер приходит с запада. Еще говорят, что приходит с Гималаев, с той стороны, где живут три шарайгольских хана. Нойон-хутухта Д. Равджа здесь написал свои стихи «Медная гора западной стороны, достигающая неба», остановившись здесь. Я про себя думаю, он специально приехал сюда, в наши степные горы, чтобы представить себе Гималаи.

— Управа хошуна организует жертвоприношение Гесеру, а ламы совершают обряд, чтение молитв (Дандарбаатар, 06.08.2008 [халхасец]).

3.

— В этом хошуне поклоняются Гесеру. Говорят, раньше, уходя в солдаты, поклонялись Гесеру. Гесер — герой. В 1911 г., отправляясь на бессрочную военную службу, местные молодые люди молились Гесеру.

— Каждый по одному молился Гесеру перед уходом на военную службу? Или все вместе?

— Говорят, все вместе. Надом Гесеру называли надомом Далай-вана, надомом хошуна. 13-го числа Гесера устраивался надом Гесера. В храме Гесера был бурхан. В храме лам не было.

— Все жители вашего района молились в этом храме?

— Все.

— Что вы знаете про надом Гесера?

— Во время надома Гесера в начале скачек не кричали (*углах*). Молились: «Гесер, Гесер!», а кричали уже на финише. Наездники, дети, кричали во время скачек: «Гесер, Гесер, Гесер, Гесер, Гесер, Гесер!» Настоящие жители нашего сомона учили детей говорить: «Прости меня, Гесер!»

— Сейчас устраивают надом Гесера?

— В настоящее время бывает только сомонный надом. Надома Гесера не стало.

— Как приносили жертвы Гесеру?

— Не знаю. Я молитвы Гесеру не знаю. Говорят, была молитва «Воскурение Гесеру» на монгольском языке.

— А вы знаете «Воскурение Гесеру»?

— Слышал. Но забыл.

— Знаете, как родился Гесер?

— Гесер — бурхан. Бурхан-герой. Жители нашего хошуна, когда пугаются, или конь спотыкается, шепчут: «Мой Гесер!»...

— Вы видели изображение Гесера?

— Изображение святыни видел. На коричневом коне с отметиной. Держит пику. В накидке.

— Почему Гесеру молились только жители хошуна Далай-вана?

— Не знаю. Наверное, у каждого хошуна были свои культы. На северо-западе тоже где-то устраивают жертвоприношение Гесеру. Место, где стояла юрта Гесера, где он пил чай... Не знаю (Пурэв, 05.08.2008 [халхасец]).

4.

— Знаете о Гесере? Говорят, в сомоне Мунххан был храм Гесера.

— Так говорят. Люди шли на поклон в храм Гесера и проходили через эти места, шли из Ламын-хурэ. Ламын-хурэ был в удзумчинском Цэцэн-хошуне (Мунхоо, 06.08.2008 [удзумчин]).

5.

— В ваших местах был храм Гесера?

— Этот Гесер... Много во Внутренней Монголии. Во Внутренней Монголии поклоняются Гесеру. Когда я в 1945 году во время освободительной войны был во Внутренней Монголии, видел много субурганов Гесера. Пройдешь немного — и субурган Гесера. Монголы Внутренней Монголии поклоняются Гесеру. Туда подальше. Поближе нет. В 1945 г., когда достигли дороги на Хинган, вот там-то — много храмов Гесера. Там и поклоняются Гесеру. А буряты не так много поклонялись Гесеру. Во Внутренней Монголии таких храмов много.

— А в Халхе много было храмов Гесера?

— Не знаю. Только когда был во Внутренней Монголии, там видел много храмов Гесера. Пройдешь немного — храм Гесера (Юмжав, 14.08.2008 [хори-бурят]).

III. ПРЕДАНИЯ О ЖЕНЩИНЕ-АЛМАС

(*хар хүн, хүн хар гөрөөс, мам*)¹¹

1.

Баргутское предание о том, как на Хингане дикая волосатая женщина (*хар хун* или *алмас*) украла мужчину и держала его в пещере, заваливая вход камнем. Она вылизывала пленника, и в этих местах вырастала шерсть. Однако она боялась воды и когда ее бдительность ослабла, мужчина убежал, преодолев протекающую рядом реку. В ярости она разорвала родившегося от их связи ребенка (Сумъяа, 09.08.2010 [баргут]).

¹¹ Экспедиционные записи (№ 1–7) даны в переводе А.Д. Цендиной.

2.

Люди говорят по-разному: дикий человек (*хүн хар гөрөөс*), алмас, человек-медведь. Был один охотник — то ли на Ононе, где есть скалы, то ли в каком-то другом месте. Его украли такая дикая женщина. Жили они вместе в пещере, а когда она уходила на охоту, то закрывала вход в пещеру, и убежать он не мог. Прошло года 2–3, женщина забеременела, родился ребенок. Когда этот ребенок начал ходить, она стала разрешать пленнику прогулки. С одной стороны там была отвесная скала, с другой — река. Мужчина хотел вернуться домой, а это существо не умело плавать и боялось воды. Из огромного дерева рядом с пещерой он начал строить лодку, однако женщина не понимала, что это такое. Когда охотник доделал лодку и поплыл на ней, она стала кричать и звать его обратно, размахивая ребенком. Но он уплыл, и она в ярости разорвала ребенка на две части. Мужчина вернулся домой. Ночами, зимой, она облизывала его — чтобы кровообращение было хорошим. От бурят здесь слышал лет 40 назад (Санжаасурэн, 10.08.2010 [удзумчин]).

3.

Говорят, в сомоне Цогт Гоби-Алтайского аймака проживает 96-летний старик, который когда-то был украден алмасом. У этого старика на спине растут волосы. Рассказывают, что в молодости сыграл свою свадьбу и через три дня исчез. Оказалось, его украли алмас (*алмас хүн хар гөрөөс*), живущая в горной пещере на Эж-Хайрхан. По описаниям, она была похожа на женщину, но полностью покрыта волосами. Держала его алмас в пещере, закрывая вход огромным валуном. Родился ребенок. Через три года она начала ему доверять и стала выпускать его из пещеры. Однако она боялась воды или не умела плавать. Он решил сбежать и, когда алмас была далеко, стал переплывать реку. Обнаружив это, она стала кричать, потом принесла ребенка, разорвала его, одну половину бросила ему, а другую оставила себе. Парень пришел домой, никто не узнал его, потому что он был весь в шерсти, только мать узнала. Она долго мыла его горячей водой, и наконец вся шерсть сошла, кроме этой полоски на шее сзади (Тогтохбаатар, 12.08.2010 [халхасец]).

4.

Мам — это чутгур женского пола. У них длинные черные груди. В цаме¹² они бегают, закинув на плечи груди с красными кончиками. Мамы очень быстро бегают. Мамы воруют мужчин, путешествующих в одиночку. Обнимают украденного мужчину, прижимают к печени и лижут. Где полизут, там вырастают волосы — столько, сколько полизала. <...>

Как-то довольно много людей вышли из Монголии с караваном в Китай. И вот одного мужчину, который ушел один, погнавшись за антилопой, украли мам. Она прижала его к печени и легла. Его друзья стали расспрашивать некоего знающего, опытного человека. Тот сказал, что в пещере на южном склоне поблизости находящейся черной горы живет мам. Она прижимает украденного человека к печени и лижет. Где полизет, там вырастают волосы. Когда утром появляется солнце, мам выходит и греет печень на солнышке. Тогда ее легко подкараулить и убить. Один хороший стрелок подкараулил ее и убил, спас того товарища. А тот человек зарос волосами полностью. Его привезли и отдали родным. <...>

Мам украли человека в пути днем. Если нет женщины рядом, то она и ворует мужчину. [Мам похожа на человека?] Похожа, кажется; бежит, забросив две груди на плечи. [Следы мам похожи на человеческие?] Я же не видел. Не знаю. Раз они имеют человеческое обличье, то и следы, наверное, человеческие. [Может родиться ребенок от мам и человека, которого она украдет?] Говорят, может. [Какой ребенок родится?] Как обыкновенный ребенок, наверное. Рассказывают, что если мужчина бросит мам и ребенка и уйдет, они пустятся в погоню, но мам не может перебраться через реку, поэтому она остается на берегу, сердится и рвет ребенка на части. [У мам и мужчины может родиться ребенок с хвостом, обросший шерстью?] Не знаю. Может, и родится (Намжил, 27.08.2006 [халхасец]).

¹² Цам (от тиб. *'cham*) — буддистская мистерия, маскированная танцевальная пантомима, имеющая охранительную функцию; маски изображают грозных охранительных духов (*докшитов*).

5.

Один пастух пас скот, мам его заперла в пещере, жила с ним, и он сам превратился в дикого человека. У них появился ребенок. Мам пошла за едой, он отвалил камень, убежал, она за ним. Так они расстались (Мандалжав, 02.08.2011 [халхасец]).

6.

Алмас — у него есть тело, груди закидывает на бегу за спину. Мужчины-алмасы забирают женщин, женщины — мужчин. Наверное, рождаются дети (Эмээл, 28–29.07.2011 [халхасец]).

7.

Женщины-алмасы воруют мужчин, и у них рождаются дети. Алмас не может перейти через воду. Если человек перешел через воду, то алмас его не может уже забрать назад. Если мужчина уходит через воду, алмас ребенка на глазах мужчины разбивает о землю [Гарма, 30.07.2011 (олёт)].

8.

В предыдущей экспедиции по Монголии наш проводник рассказал о монголе, который в конце 1970-х годов 4 года прожил в пещере в плену у самки алмаса, которая закрывала вход в пещеру огромным камнем. Из-за того, что самка непрерывно лизала ему спину, у него на спине выросли густые волосы. «Этого человека зовут Самдан, все знают об этом», — этими словами монгольский проводник закончил длинный рассказ об этом случае.

В экспедиции 2003 г. мы целенаправленно расспрашивали старых людей об алмасах. <...> У нескольких разных монголов повторился примерно одинаковый рассказ о длинных отвисших грудях у самок алмасов — когда они убегают от людей, то забрасывают длинные груди за плечи. Снова рассказывали о похищении самкой алмаса мужчины, который был сиротой, поэтому добровольно остался жить с алмаской. На этот раз рассказ отличался и содержал некоторые подробности, отличающие этот рассказ от первого. Мужчина жил с

алмаской добровольно, у него был конь, и его часто видели местные жители. Через 40 лет совместной жизни с самкой алмаса он вышел к людям, и его узнали жители сомона. Пересказ подобных рассказов можно продолжать и дальше¹⁵.

¹⁵ [Волков С.] Среди песков и мифов Центральной Азии — в Гобийскую экспедицию: Таинственные алмасы Центральной Азии // Байкальская земля (<http://baikal.irkutsk.ru/index.php?rubr=14&doc=55>).

ПРИЛОЖЕНИЕ 4 (К ВВОДНОЙ ГЛАВЕ)

РАССКАЗ ЧОЙНХОРА

Старик заболел, и его одолел страх. Ночью, когда жены и сына не было дома, он ушел, взяв с собой лишь маленький котелок, ножовку, зубило, плащ и большой острый нож. Идти было недалёко — здоровому мужчине хватило бы полутора суток, но в своем пожилом возрасте, да еще ослабленный болезнью, он шел очень долго, шел только ночью, а днем лежал, оглядывая вокруг пустынную степь. На второй день вддали показались всадники — они направлялись прямо к нему. Спрятаться было негде, и оставалось только молиться видному оттуда священному обо, чтобы его не заметили. Всадники проехали мимо, но один задержался, крикнув: «Я догоню!» Он слез с коня в нескольких шагах от старика и стал подтягивать подпругу. Старик лежал, держа в руке нож — с твердым намереньем перерезать себе горло, если тот заметит его. Верховой был из местных и непременно убил бы его, если бы увидел. Но он не увидел. Подтянув подпругу, он вскочил на коня и ускакал прочь. Старик долго смотрел ему вслед.

Через несколько дней кончилась вода. Он шел, изнывая от жажды, и когда уже совсем ослабел, набрел на нору тарбагана, в которой лежал кусок еще не растаявшего снега. Старик ел его, а потом днем — днем не видно огня — вскипятил чай, найдя кусок дерева, годный для костра.

Он шел уже шесть дней. У него распухли ноги, кончилась еда и не было воды. Время от времени он вновь находил куски льда в сусликовых норах, отбивал их зубилом и ел. Он слабел все больше и больше. Приходилось ползти, таща за собой на веревке свой небольшой багаж. На шестой день он прошел распаханную полосу, но никого не встретил. Кроме той первой встречи со всадниками, он в течение двадцати пяти дней не видел ни одной живой души. Несколько раз являлась мысль о самоубийстве, но он еще медлил.

Однажды его нагнал степной пожар. Он плотно закутался плащом и сидел так, пока полоса огня не прошла

мимо. Потом вылез из-под своего укрытия и убедился, что на нем ничего не обгорело.

Через много дней, накануне последних суток его странствий, пошел сильный дождь. Старика промочило до нитки, у него начался озноб. Стало совсем плохо.

Он набрел на степной колодец, утолил жажду и, увидев невдалеке на холме деревянный геодезический столб, в отчаянии решил повеситься на нем. Однако когда он с трудом добрал до него, понял, что слишком слаб для исполнения этого решения. Он прилег заснуть и перед сном помолился — небу, богу, священному обо: «Пусть мне привидится благой сон! Если он приснится, это будет добрым предзнаменованием». Ему приснились ламы и два больших начальника, которые жали ему руку, — это был хороший сон, и он пробудился в приподнятом настроении.

Старик опять спустился к колодцу и напился воды. Вдруг вдали послышался шум мотора, и в облаке пыли показалась машина — газик. Значит, молитвы были услышаны, и сон не замедлил сбыться. Однако он испугался, что машина проедет мимо и люди издалека не заметят его. Сорвав шапку с головы, он принялся размахивать ею. Автомобиль притормозил и повернул в его сторону. Старик хотел поклониться подъехавшим солдатам, но не удержался на ногах и упал навзничь. «Кто ты? Что ты тут делаешь?» — раздался голос. «Я монгол, бежал из Китая», — едва смог он вымолвить. В голове у него помутилось, и он потерял сознание.

Это был двадцать шестой день его пути.

Зап. в г. Мандалгоби, 11.1974

(На этом моя запись обрывается. Восстанавливаю по памяти ход последующих событий).

Старика доставили в какой-то дом временного содержания, где продержали месяц или два, иногда допрашивая: по какой причине, зачем явился, очевидно, подозревая наличие у беженца некоего тайного умысла. Через какое-то время его отвезли на то самое место, где он был подобран, и сказали: «Возвращайся туда, откуда пришел». Он упал на колени: «Лучше сразу убейте». После некоторого совещания ему все же было позволено

остаться. Его поселили в Среднегобийском аймаке, где спустя несколько лет и произошла наша встреча.

Остается добавить, что жизнь эта была нелегкой, но постепенно налаживалась до вполне терпимого уровня — во всяком случае во время наших двух последних визитов в 1976 и 1978 г. старый сказитель выглядел вполне удовлетворенным своим положением и ни на что не жаловался.



СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Помимо коллекций эпического фольклора монгольских народов, которые были собраны нашими предшественниками и коллегами, материалом для исследования в этой книге послужил корпус устных текстов, записанных в фольклорных экспедициях, которые проводились (в рамках совместных проектов с Институтом языка и литературы Академии наук МНР / Монголии) Институтом мировой литературы АН СССР (1974–1978) и Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ (2006–2011):

1974, 1976, 1978 гг. (г. Мандалгоби и Лус-сомон Среднегобийского аймака Монголии). Участники: С.Ю. Неклюдов, Б.Л. Рифтин, Ч. Догсурэн¹.

2006 г. (Убурхангайский аймак, сомоны Худжирт, Дзунбаян-Улаан, Улдзийт, Дзуйл),

2007 г. (Хубсугульский и Булганский аймаки),

2008 г. (Центральный, Хэнтэйский, Сухэбаторский аймаки: сомоны Ундэрхан, Баруун-Урт, Мунххаан, Эрдэнэ-Цагаан, Дариганга, Дадал, Биндэр, местности Ганга-нуур, Суугийн тасал),

2009 г. (Среднегобийский и Убурхангайский аймаки: города Мандалгоби и Даландзадагад, сомоны Лус, Хулд, Хан-Богдо, Манлай, Улдзийт, местности Гурвансайхан, Шара-Тойром),

2010 г. (Центральный и Восточный аймаки: город Чойбалсан, сомоны Хулунбуир, Цагаан-Овоо, местности Билэд-Хошуд, Эрхэтын Бург),

2011 г. (Центральный, Архангайский, Булганский, Хубсугульский аймаки: города Хархорин, Мурэн, сомоны Улдзийт, Хатгал, местности Хайрхан, Джанхайт).

¹ Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л. Новые материалы по монгольскому фольклору // НАА. 1976, № 2. С. 135–147; Неклюдов С.Ю. Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций // СЭ. 1981, № 4. С. 119–129.

Участники: А.С. Архипова, Б. Дариймаа, И.Л. Дашицыренова, Д. Дорж, Е.Н. Дувакин, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, С.Ю. Неклюдов (руководитель), В.В. Олзоева, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, А.Д. Цендина, Е.Б. Чекменева, Р. Чултэмсүрэн.

Список не подчинен строгой унификации. Получая при знакомстве биографические сведения от наших собеседников, мы старались не превращать первый разговор в процедуру анкетирования, в связи с чем полнота подобных сведений оказывалась довольно сильно различающейся. Однако при составлении списка не хотелось отказываться от некоторых неравномерно представленных подробностей, в определенных случаях весьма уместно дополняющих характеристики носителей изучаемой традиции.

Адьяа Дамбын, 63 года, баргут. Сомон Хулунбуир Восточного аймака Монголии, зап. 04.08.2010.

Анагаа, 67 лет, урянхаец из Кобдоского аймака, зоотехник. Пос. Хатгал Хубсугульского аймака Монголии, зап. 22.08.2007.

Бат-Очир, 83 года, хотогойт (жена — Дуужий). Пос. Хатгал Хубсугульского аймака Монголии, зап. 23.08.2007.

Гарма Тундэвийн, 78 лет, олёт, родился и всю жизнь жил в Улдзийте, работал бухгалтером с 1959 по 1990 г. Сомон Улдзийт Убурхангайского аймака Монголии, зап. 30.07.2011.

Дандарбаатар Дамбын, 56 лет, халхасец, учитель черчения, затем завуч, затем директор школы, затем начальник сомона. Пос. Баруун-Урт Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 06.08.2008.

Дашжамц, 39 лет, халхасец. Сомон Сэргэлэн, Центральный аймак, зап. 04.09.1976.

Дондов Чойровын, 80 лет, халхасец, в течение 40 лет работал учителем истории и географии. Сомон Мунххаан Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 04.08.2008.

Доржсүрэн Галсангийн, 63 года, хори-бурят из рода Хуацай (мать родилась в России), учитель математики и физики. Дадал-сомон Хэнтэйского аймака Монголии, зап. 14–15.08.2008.

Дугарсүрэн Давхайн, 59 лет, дариганга, учитель математики, затем начальник природоохранного ведомства. Пос. Дариганга Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 10.08.2008.

Лханаажав, 73 года, халхасец (родом из Баянхонгорского аймака), скотовод, сейчас живет в Улан-Баторе. Гор. Мурэн (Мөрөн) Хубсугульского аймака Монголии, зап. 21.08.2007.

Мандалжав Тогтохын, 82 года, халхасец, родился и всю жизнь прожил в Рашаане (родители тоже местные), скотовод, работал на ферме. Пос. Рашаан сомона Гурванбулаг Убурхангайского аймака Монголии, зап. 02.08.2011.

Мунхоо, 74 года, западный удзумчин из рода Нямарка (родился во Внутренней Монголии, откуда семья откочевала в 1945 г.), скотовод, бывал в России. Сомон Эрдэнэ-Цагаан Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 06–07.08.2008.

Намжил Жагдсумын, 89 лет, халхасец (?). Центр сомона Улдзийт Убурхангайского аймака Монголии, зап. 24–27.08.2006.

Пурэв Насангийн, 63 года, халхасец, скотовод, коренной местный житель. Сомон Мунххаан (Мөнххаан) Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 05.08.2008.

Санжаасурэн Хадын, 78 лет, восточный удзумчин, актер. Гор. Чойбалсан Восточного аймака Монголии, зап. 10.08.2010.

Содномдорж, 89 лет, 6 лет был учеником в монастыре, служил в армии, работал в администрации. Сомон Хан-Богдо Убурхангайского аймака Монголии, зап. 04–05.08.2009.

Сумъяа Дугаржавын, 82 года, баргут, скотовод из Хулунбуира, гор. Чойбалсан, зап. 09.08.2010.

Тогтохбаатар Энэбишийн, 35 лет, халхасец из сомона Дэглэрцогт Среднеобийского аймака, шофер экспедиции, зап. 12.08.2010.

Тумур-Очир Айлтгийн, 50 лет, дариганга, народный поэт из семьи знатоков фольклора. Пос. Баруун-Урт Сухэбаторского аймака, зап. 09.08.2008.

Улэмж, урянхаец из Баян-Ульгийского аймака. Фонотека Института языка и литературы АН Монголии, зап. осенью 1973.

Хурэл-Очир, 60 лет, дархат, родом из Рэнчин-Лхумбэ, музыкант. Гор. Мурэн Хубсугульского аймака. Зап. 25.08.2007.

Цэрэн-Ойдов Мишигдоржийн, 84 года, халхасец, местный; был партийным работником. Пос. Рашаан сомона Гурванбулаг Убурхангайского аймака Монголии, зап. 31.07–01.08.2011.

Эмээл Дондогийн, 67 лет, халхасец, родом из Убурхангайского аймака, скотовод. Сомон Хархорин Убурхангайского аймака Монголии, зап. 28–29.07.2011.

Юмжав, 98 лет, в 1939 г. — начальник местного Госхоза, скотовод, хори-бурят. Родился в Бурятии на р. Хилок, в 9-летнем возрасте приехал в Монголию. Дадал-сомон, зап. 14.08.2008.



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВ ИВ РАН — Архив востоковедов Института восточных рукописей (до 2007 — Санкт-Петербургского Филиала Института востоковедения) РАН, Санкт-Петербург.

АС — Аларские сказки.

Березк. — *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>).

БИОН (БФ СО АН СССР) — Бурятский институт общественных наук Бурятского филиала Сибирского отделения АН СССР. Улан-Удэ.

БКНИИ (СО АН СССР) — Бурятский комплексный научно-исследовательский институт Сибирского отделения АН СССР. Улан-Удэ.

Бордж. 1978 — *Борджанова Т.Г.* О жанровой специфике монголо-ойратского героического эпоса // Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста: КНИИЯЛИ, 1978.

БС — Бурятские сказки.

БЭ — Бурятский эпос.

ВЗ (АН СССР) — Восточные записки (Академии наук СССР). Л.

ВХС — Восточнохалхаские сказки.

ГИХЛ — Государственное издательство художественной литературы. Москва.

ГРВЛ — Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». Москва.

ДС — Дархатские сказки.

ЗВОРАО — Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества. Санкт-Петербург, Петроград.

ЗИВАН (СССР) — Записки Института востоковедения АН СССР. Л.

Зин. — *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и

бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. С. 305–320.

ИВЛ — Издательство восточной литературы. Москва.

ИВР РАН — Институт восточных рукописей РАН (Отдел рукописей и документов). Санкт-Петербург.

Калм. НИИЯЛИ — Калмыцкий научно-исследовательский институт языка, литературы, истории. Элиста.

КДж — Калмыцкий «Джангар».

Кич. 1978 — *Кичиков А.Ш.* О тууль-улигерном эпосе (к постановке вопроса) // Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста: КНИИЯЛИ, 1978.

КС — Калмыцкие сказки.

КСИНА (АН СССР) — Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. Москва.

МАЭ — Музей антропологии и этнографии АН СССР. Санкт-Петербург, Ленинград.

МКИ — Материалы Комиссии по исследованию Монгольской и Танну-Тувинской Народных Республики Бурят-Монгольской АССР. Л.

МС — Монголын судлал. Улан-Батор (= SM).

МСк — Монгольские сказки.

МЭ — Монгольский эпос.

НАА — Народы Азии и Африки. История, экономика, культура. М.

ОЭ — Ойратский эпос.

РО ИВ РАН — Рукописный отдел Института восточных рукописей (до 2007 — Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения) РАН, Санкт-Петербург.

СВМ — Сказки Внутренней Монголии.

Сокр. сказ. — «Сокровенное сказание».

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост.: Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979.

СЭ — Советская этнография. М.

ТИВАН (СССР) — Труды Института востоковедения АН СССР.

Туд. 1982 — *Тудэв Л.* Национальное и интернациональное в монгольской литературе. М., 1982.

УЗ ИВАН (СССР) — Ученые записки Института востоковедения АН СССР. М.; Л., М.

Фон. ИЯЛ — фонотека Института языка и литературы АН МНР. Улан-Батор.

Хак. НИИЯЛИ — Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории. Абакан.

ХЗС — Хэл зохиол судлал. Улан-Батор.

Шмидт — Подвиги исполненного заслуг героя Богды Гесер-хана, истребителя десяти зол в десяти странах света, геройское предание монголов с напечатанного в Пекине экземпляра, вновь изданное иждивением Императорской Академии наук под наблюдением Я.И. Шмидта, члена оной академии. СПб., 1836.

ШУАХ — Шинжлэх ухааны Академийн хэвлэл. Улан-Батор.

AaTh — The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC N 3). Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (FFC, № 184).

AF — Asiatische Forschungen. Wiesbaden.

AǰEGQ, I — Arban jüg-ün eǰen Geser qaγan-u toγujǰi orosiba (Сказание о Гесер-хане, повелителе десяти стран [света]). Kökeqota-Begeǰing, 1955 (Т. I).

AǰEGQ, II — Arban jüg-ün eǰen Geser qaγan-u toγujǰi orosiba (Сказание о Гесер-хане, повелителе десяти стран [света]). Kökeqota-Begeǰing, [1956] (Т. II).

AM — Asia Major. Leipzig.

AOH — Acta orientalia Academiae scientiarum hungaricae. Budapest.

Bawd. 1981 — *Bawden C.R.* The Repertory of a Blind Mongolian Storyteller // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Bd. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII).

BOH — Bibliotheca orientalis hungarica. Budapest.

CAJ — Central Asiatic Journal. The Hague; Wiesbaden.

CSM — Corpus scriptorum mongolorum Instituti linguae et litteraturum Academiae scientiarum Reipublicae Populi Mongolici. Улан-Батор.

ČG — Čay-a-yin Geser. Čay-a Version of Kesar Saga. Улаанбаатар, 1960 (Corpus scriptorum mongolorum. Т. IX, fasc. 2–2a).

FFC — Folklore Fellows' Communications. Helsinki.

Heis. 1979 — *Heissig W.* Die mongolischen Heldenepen // Struktur und Motive. Opladen, 1979 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge, G 237).

Heis. 1981 — *Heissig W.* Wiederbeleben und Heilen als Motiv im mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Bd. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981 (AF. Bd. LXXII). S. 93–100.

- Mot — *Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fables, Jest-books, and Local Legends. Revised and Enlarged Edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.*
- MSFOu — *Memoires de la Societe Finno-ougrienne. Helsinki.*
- NQG — *Nomči qatun-u Geser. Nomči qatun's Version of Kesar Saga. Улаанбаатар, 1960 (Corpus scriptorum mongolorum. T. IX, fasc. 4–4a).*
- Pop. 1979 — *Poppe N. Zur Erforschung der mongolischen Epenotive // Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung (Ein Symposium). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (AF. Bd. LXVIII).*
- SF — *Studia folclorica Instituti linguae et litteraturum Academiae scientiarum Reipublicae Populi Mongolia. Улан-Батор*
- SM — *Studia mongolica Instituti linguae et litteraturum Academiae scientiarum Reipublicae Populi Mongolia. Улан-Батор*
- UAJb — *Ural-altaische Jahrbücher. Wiesbaden.*
- ZAS — *Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn. Wiesbaden*
- ZDMG — *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. Lpz., Wiesbaden.*
- ŽG — *Zamcarano's Version of Kesar Saga. Улаанбаатар, 1960 (CSM. T. IX. Fasc. 3).*



СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. Чойнхор (Номунхурд) и Самбуудаш (Сайн-Улдзий). Среднегобийский аймак, пос. Лус, 1976. Фото автора
2. Сказители Чойнхор (Номунхурд) и Самбуудаш (Сайн-Улдзий) с участниками экспедиции Б.Л. Рифтиным и Ч. Догсурэном за работой. Среднегобийский аймак, пос. Лус, 1976. Фото автора
3. Сказитель Чойнхор (Номунхурд). Среднегобийский аймак, г. Мандалгоби, 1974. Фото автора
4. Монгол, XIII в. Персидская перерисовка китайского изображения (Путешествие в восточные страны Платона Карпини и Рубрука / Ред., вступ. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. М.: Гос. изд. географ. лит., 1957. С. 32–33)
5. Всадник на верблюде. Орхон, 1972. Фото автора
6. Монгольский всадник. С китайского рисунка (XVII в.; Путешествие в восточные страны Платона Карпини и Рубрука. С. 115)
7. Всадник на лошади. Хархорин, 1972. Фото автора
8. Мангадхай, с монгольской гадальной карты (Легенды и сказки Центральной Азии, собранные графом А.П. Беннигсен. СПб.: Типогр. А.С. Суворина, 1912. Прилож., № 12)
9. Мангус (*Manğudzë mägän*) в изображении монгольского сказителя (Geser Redzia-wu. Dominik Schröders nachgelassene Monguor [Tuijen]-Version Geser-Epos aus Amdo, in Facsimilia und mit der Einleitung herausgegeben von W. Heissig. Wiesbaden, 1980 [AF. Bd. LXX]. S. 41)
10. Отец мангаса (*Udud tšędzäl rędziawu*) в изображении монгольского сказителя (Geser Redzia-wu. S. 42)
11. Резная голова дракона-луу. Черенок деревянной ложки для кумыса. Среднегобийский аймак, пос. Лус, 1978. Фото автора
12. Птица Гаруди, терзающая змею. Рисунок на знамени 3-го Донского Калмыцкого полка (*Батырева С.Г.* Старокалмыцкое искусство. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991, № 34)

13. Священное дерево Онгон мод (по другой информации, Ооно мод, т.е. 'Мужик-дерево') около монастыря Егүзэрийн хийд. Сухэбаторский аймак, 2008. Фото автора
14. Дерево Гальбар-Басын (Галбарвасан = Галбаррагча < Кальпаврикша), с монгольской гадальной карты (Легенды и сказки Центральной Азии. Прилож., № 5)
15. Космограмма с бурятского онгона водяных ханов (*Иванов С.В.* К семантике изображений на старинных бурятских онгонах // Сб. МАЭ. Т. XVII. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 110–111)
16. Бааринский сказитель Чойнхор (Номунхурд). Среднегобийский аймак, г. Мандалгоби, 1974 (экспедиционная зарисовка)
17. Удзумчинский сказитель Цэнд. Улан-Батор, 1978. Фото автора
18. Хучир — инструмент хурчи, певца и сказителя. Среднегобийский аймак, пос. Лус, 1978. Фото автора
19. Положение пальцев и смычка при игре на хучире. Среднегобийский аймак, пос. Лус, 1978 (экспедиционная зарисовка)
20. Исполнение магтала «Хвала Священной [горе] Дунжингарбо» («Богд Дунжингарав магтаал» [Дашжамц, 04.09.1976])
21. Морин-хур — монгольский национальный инструмент. Среднегобийский аймак, пос. Лус, 1978. Фото автора
22. Гесар, тибетская икона — танка (*Цыбиков Г.Ц.* Буддист паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденным в 1899–1902 гг. Петроград: РГО, 1918. С. 68)
23. Гесар, тибетская икона (танка), ксилография (оттиск конца 1980-х годов; из личной колл. автора)
24. Изображение Гесера (?), согласно Г.Ц. Цыбикову (*Цыбиков Г.Ц.* Буддист паломник у святынь Тибета. С. 70)
25. Храм Гесера, Кобдо, 1910 г. (https://mongoloved.org/2014/10/31/bakula_pic/)
26. Храм Гесера, Улан-Батор, 1970-е годы (фото автора)
27. Храм Гесера (внутренний двор), Улан-Батор, 2012 г. (<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0f/GeserTemple.jpg>)
28. Чахарская рукопись молитвы Гесеру (Mongolische Volkreligiöse und Folkloristische Texte. Aus europaeischen Bibliotheken mit einer Einleitung und Glossar. Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966. Tafel XIX)

29. «Сказание о Гесер-хане, повелителе десяти стран [света]» (Arban жүг-үн ејен Geser қауан-у тоуцї оросїба). Пекинский ксилограф 1716 г. Титульный лист. Из колл. акад. Ц. Дамдинсурена (Улан-Батор, мемориальный музей его имени)
30. Пекинский ксилограф, 3-я страница. Из колл. акад. Ц. Дамдинсурена (Улан-Батор, мемориальный музей его имени)
31. Гесер (~ *Erh-län*) в изображении монгорского сказителя (Geser Redzia-wu. S. 37)
32. Угэдэй-хан. С китайского рисунка XIII в. (Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. С. 32–33)
33. Чингис-хан. С китайского рисунка XIII в. (Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. С. 32–33)
34. Монгольская кибитка. Рисунок с пояснениями. Сомон Хулунбуир Восточного аймака (Адъяа, 04.08.2010)
35. Монгольские повозки-одноколки. Сухэбаторский аймак, 2008. Фото автора
36. Даная и золотой дождь. Изображение на древнегреческой вазе (450–425 гг. до н. э.)
37. Даная в башне (*Franciscus de Retza. De generatione Christi, sive de jensorium inviolatae castitatis* V.V.M., 1487–1488)
38. Сыновья Чингис-хана у постели умирающего отца. Миниатюра XIV в. из кн.: *Le livre des Merveilles du Monde* (Марко Поло. Путешествие / Пер. со старофранц. И.П. Минаева. Вступ. ст., коммент. и ред. пер. К.И. Кунина. Л.: ГИХЛ, 1940. С. 76–77)
39. Кони. Рис. А. Тумур-Очира (09.08.2008). Пос. Баруун-Урт Сухэбаторского аймака
40. Кони у коновязи. Убурхангайский аймак, 2006. Фото А.С. Архиповой

ЦВЕТНЫЕ ИЛЛЮСТРАЦИИ

1. Рассказывание сказки детям. Сомон Дзунбаян-Улан, Убурхангайский аймак, 2006. Фото автора
2. Хурэл-Очир, народный музыкант с хучиром, Хубсугульский аймак, 2007. Фото автора
3. Музыкант с морин-хуром на рынке в Улан-Баторе, 2007. Фото А.А. Соловьевой
4. Морин-хур около портрета Чингис-хана. Монголия, Среднегобийский аймак, г. Мандалгоби, 2009. Фото автора
5. Гесар, тибетская икона (танка), современная аппликация из цветной ткани. Личная колл. автора

6. «Сказание о Гесер-хане, повелителе десяти стран [света]» (Arban жүг-үн ејен Geser qaγan-u тоујї orosiba). Пекинский ксилограф 1716 г. Начало вводной главы (1-я страница). Из колл. акад. Ц. Дамдинсурена (Улан-Батор, мемориальный музей его имени)
7. Пекинский ксилограф. Продолжение вводной главы (2-я страница). Из колл. акад. Ц. Дамдинсурена (Улан-Батор, мемориальный музей его имени)
8. Гесар, тибетская икона (танка) (Macdonald A. W., *Pema Tsering*. A Note in Five Tibetan Than-kas of the Ge-sar Epic // Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung. Ein Symposium. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 [AF. Bd. LXVIII]. S. 156)

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ НЕКЛЮДОВ

ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЛАНДШАФТ
МОНГОЛИИ
ЭПОС КНИЖНЫЙ И УСТНЫЙ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИНДРИК»

Редактор *Т.А. Аникеева*
Оригинал-макет *А.С. Старчеус*

По вопросу
приобретения книг
издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:
+7(495)938-01-00
www.indrik.ru
market@indrik.ru

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
www.indrik.ru

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.
37,5 п. л. Тираж 300 экз.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87



«Монгольские фольклорные экспедиции (1974, 1976, 1978)... Разумеется, лучше один раз увидеть, а я наблюдал изучаемую культуру множество раз, бывая в Монголии практически ежегодно; позднее посчастливилось посетить и китайскую («Внутреннюю») Монголию. Повезло и в экспедициях. Было записано нескольких редких эпических текстов — их наиболее интересную часть мы с синологом Б.Л. Рифтиным, моим постоянным соавтором по полевой работе, а также с монгольским лингвистом-диалектологом Ж. Тумурцереном публиковали в Москве и в Германии. Но главным результатом общения с монгольскими сказителями стало живое соприкосновение с таким эпосом, который в западно-европейской культуре угас много веков назад и известен лишь по книжным памятникам».

(«Свой путь», 2004)

