

СЕРГЕЙ Ю. НЕКЛЮДОВ

Мифологическая семантика в зачинах монгольского эпоса

Abstract

Mythological semantics in the opening passages of the Mongolian epic

A motif can be “mythological” in two possible ways. First, as a part of a mythological plot (that probably does not exist any more but can be reconstructed); second, as an independent unit does not belong to any particular myth but is modeled as such. In the latter case it can be regarded as a “micromyth”. The majority of the motifs presented in this article belong to this type.

The most archaic pattern of the epic’s opening, features the cosmogonic theme rendered as a list of “primary objects” (mountain, tree and water reservoir) and “primary beings” (deer, bird and fish) where every “full” form has an “embryonic” equivalent: “When the big tree was a little bush”, “When the big river Angara was a little stream”, “When the deer was a young one”, “When the huge fish was a young one”. It is the moment when the hero is born or comes to earth. The previous condition of the cosmos is not discussed.

Later this plot is enriched with the aforementioned images. The motif of the world ocean appears and thus, the idea of the “primary reservoir” moves to the higher level of hierarchy than the “primary mountain”, “primary plant” or “primary animal”, turning into a symbol of the primary water chaos.

On the next stage the archaic (shamanistic) cosmogony is fused with the Buddhist one: this is a highly characteristic process in Mongolian folklore. The fusion occurs on a number of levels which are presented in this paper.

1. Appropriation of the Buddhist images that belong to the same type as the indigenous ones (for example, the river Gang is put next to the rivers Angara, Kerulen and Tola; the mountain Sumeru – next to the mountains Hentej and Altaj, and so on). Gradually the new name replaces the old.
2. The ancient Indian mythonims appear together with other motifs. For example, when the Milky Ocean is beaten, this plot produces not only the ocean’s name (*Sun dalai*)

- but also an “additional” motif – the Sun and the Moon rise from its foaming waves. This is another cosmogonical image (“When the Sun and the Moon just begin rise...”).
3. The use of the new, as opposed to the indigenous archaic designations of the “beginnings of time”, such as the notion of kalpa begin to appears. In the folk tradition it can be presented as cosmic universe (the world in its temporary, spatial and essential dimensions), as an embryonic condition of the universe which is about to be born, as primary chaos from which emerges the earth. According to the cyclic time-structure, this chaos is interpreted as a universal cataclysm that assumes an intermediate (not primary) status and thus initiates the next stage of the universe’s existence while simultaneously closing the previous one.

*

В предлагаемых ниже заметках продолжается обсуждение следующей темы: «мифологический мотив в фольклорном тексте, не являющемся специально *мифологическим*». Она была заявлена в докладе на III Международном конгрессе монголоведов [Неклюдов 1977], который проходил Улан-Баторе в сентябре 1976 г. Помимо всего прочего в нем я имел там возможность рассказать специалистам о фольклорных материалах, записанных незадолго до того в экспедициях 1974–1976 гг. от двух восточномонгольских сказителей [Неклюдов, Рифтин 1976; Неклюдов 1981; Неклюдов, Тумурцерен 1982; Nekljudov, Tötmögсеген 1985]. Именно тогда мне посчастливилось познакомиться с профессором Станиславом Калужиньским. Мы работали в одной – филологической – секции, и у нас оказалось достаточно поводов для обсуждения некоторых монголоведческих тем. Меня, в частности, чрезвычайно интересовала проблема якутско-монгольских фольклорных соответствий, и было огромной удачей говорить о них с крупнейшим в мире специалистом по монгольским элементам в якутском языке. На его основополагающую работу по данному вопросу [Kałużyński 1961] я опирался всякий раз, когда случалось возвращаться к этой проблеме, в том числе – на материале новонайденных текстов [Nekljudov 1987; Неклюдов 1996].

Мифологическая (если говорить конкретнее, космогоническая) тема в эпосе монгольских народов бывает заявлена сразу, в зачине эпического текста [Поппе 1937, с. 96–98; Кара 1970, р. 169–177]. 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, зон), 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.

Вот как выглядит этот зачин в наших записях восточномонгольской (джарутской) традиции:

«Песнь о сражении Гесера с Гилби Шар»

Когда мир нашей калпы едва начинался,
 Когда исполненная блаженства гора Сумеру была холмом,
 Когда сандаловое дерево Кальпаврикша было кустом,
 Когда Ганга-река была ручьем,
 Когда Шакьямуни, будда [нашей] калпы, 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 стал.

[Неклюдов, Тумурцерен 1982, с. 77, 129]

Или, например, в халхаском фольклоре:

«Алтан Гургалдай»

Когда море Сун лужей было,
 Когда гора Сумеру камнем (?)
 была,
 Крайнее дерево было кустом,
 Когда пятнистый олень
 олененком был...

[Нарантуяа 1991, № 3]

«Хилин Галдзуу-багор»

Когда солнце и луна только
 всходили,
 Когда листья и цветы только
 распускались...
 Когда гора Сумеру холмиком
 была,
 Когда море Сун лужей было,
 Когда гора Хэнтэй-хан утесом
 была,
 Когда [реки] Керулен и Тола
 лужами были,
 Когда [самый] краешек огня
 только возник,
 Когда бугор земли только
 начинал желтеть,
 Когда Хангайское дерево
 было еще только побегом,
 Когда [скаун] Хатан-Хара
 был еще жеребенком...

[Нарантуяа 1991, № 8]

«Хувэй Буйдар-хүү»

В одно раннее время,
 В начале [райской страны]
 Дивааджинга,
 В стране [будды] Дийпанкары,
 В начале доброго времени,
 В конце дурного времени,
 Когда лама Очир-Даара
 Был в [мистерии] цам,
 Когда многочисленные злые
 [демоны] шулму
 Были заключены в аду,
 В начале нашей калпы,
 При завершении калпы
 Майтрейи,
 Когда солнце еще только
 всходило,
 Когда листва еще только
 распускалась,
 Когда луна еще только
 всходила,

И учение еще только

распространялось...

[Ринчинсамбуу 1960, № 1]

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 изощренных) зачинах ойратского эпоса это «время первотворения» описывается следующим образом [В л а д и м и р ц о в 1923, с. 204]:

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 начали 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, Хормуста, вступил в трехлетний возраст...

[«Эгиль-мэргэн»]

Самая 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. [Тулоханов 1991, с. 56–59; Хомонов 1968, с. 6].

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).

Каждой «завершенной» форме в эпическом зачине соответствует форма «эмбриональная», указание на которую имеет либо объектный, либо процессуальный характер (см. табл. 1).

Таблица 1

	Эмбриональная форма	Завершенная форма
вселенная	едва начинался В начале в завершении	мир нашей калпы нашей калпы калпы Майтрейи
солнце и луна	было звездой еще только восходило впервые пал только восходили еще только восходила	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 Кальпаврикша Хангайское дерево толстое дерево крайнее (первое?) 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	Хормуста, царь тридцати трех небожителей Шакьямуни, будда [нашей] калпы

	Эмбриональная форма	Завершенная форма
	был в [мистерии] цам (?) была богинькой был послушником	лама Очир-Даара Дара-экэ (Матушка-Тара) Далай-лама
первый государь	в материнском чреве шевельнулся еще в колыбели лежал были малыми детьми	десяти стран [света владыка] Гёсер-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

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 дерева, 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 (Крайнее сандаловое дерево) среди деревьев, Хан-Гаруди среди птиц, огромная рыба Аврага Загасан (бур. Абарга Загаһан), царь змей Аврага (Абарга) Могой, царь зверей Арслан (лев) или Аргалан-заан (слон), царь домашних животных Алаг Дааган (пегий лончак [жеребенок]) [Потанин 1893, с. 351; Беннигсен 1912, с. 11; Хангалов 1960, с. 17]. Следует добавить, что эти тексты по своей организации чрезвычайно близки к специфическому жанру монгольской народной афористики – так называемым триадам: «В мире три самых...» (прекрасных, белых, богатых, чистых и т. п.); реже – четыре, даже (совсем редко) пять и шесть [Клюева 1946; Содном 1964; Гаадамба, Цэрэнсодном 1978, с. 21–24].

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 – Джаин (сом)»; или: «Среди одушевленных – сом велик, среди неодушевленных – камыш велик» [Потанин 1972, с. 61, 303 (коммент.)]. Здесь заимствованные образы из исламской и иранской мифологии (гора Каф, птица Симург, дракон Аждархо), находятся в таких же отношениях к автохтонной традиции, как и индо-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»?

Г.Н. Потанин [1893, с. 351] указал также на аналогию между приведенными монгольскими текстами и русским духовным стихом «Голубиная книга» (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?» и т. д. [Селиванов 1991, с. 29–30]). Не исключено, что за этим совпадением стоит нечто большее, чем типология – если учесть широкие, в том числе и древнеиндийские, соответствия русскому духовному стиху [Топоров 1971, с. 9–62]. 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 произведение хуху-хотоского миссионера Гууши Чорджи (XVI в.), сокращенно именуемое «Чихула хэрэглэгчи» («*Īqula kereglegči tegiis udqatu šastir*» – «Шастра, заключающая в себе все действительно необходимое»). Оно же представляет собой выборочный перевод тибетского сочинения «Шейджа рабсал», вероятно принадлежащего перу Пакба-ламы (XIII в.), известного просветителя и религиозного деятеля при дворе императора Хубилая. Этот текст в свою очередь содержит изложение трактата буддийского философа Васубандху «Абхидхармакоша» (V в.), до того времени в Центральной Азии передаваемого лишь изустно и, по преданию, специально записанного для принца Чингима [Ковалевский 1837, с. 13; Пучковский 1941, с. 261–264; Heissig 1959, S. 26–34]. Впрочем, есть и другие источники, даже некоторые рассказы из сборников «обрамленной прозы» (Панчатантры, «Волшебного мертвеца» и т. д.); здесь необходимо отметить, что 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.

Во-первых, это – использование буддийских образов, которые однотипны с существовавшими ранее автохтонными: например, Ганга-река – рядом с реками Ангара, Керулен и Тола; гора Сумеру (*Сүмбэр уул*) – рядом с горами Хэнтэй и Алтай; сандаловое дерево Кальпаврикша – рядом с «Хангайским деревом», «толстым деревом» или «крайним деревом» и т. д. Под несомненным буддийским влиянием появляется эпитет «сандаловое» (*занда[н]*) – о дереве [Кага 1970, р. 103, 302]; выражение «Замби-Земля» (*үлгүн замби дайда*) – *замби* < *jambū* (из санскр. *Jambudvīpa*, название южного, обитаемого людьми континента в буддийской космографии); «внешнее гигантское море» (*газаада эх далай*) – от «внешнего океана» в буддийской картине мира и пр. Вытеснение предшествующих наименований новыми можно расценивать и как фактическое «переназывание»

(скажем, гора Сумеру – вместо горы Хэнтэй-хан; река Ганга – вместо рек Ангара, Керулен или Тола и т. д.).

Находящаяся в центре земли гора Сумеру, согласно буддийской картине мира, в процессе космогенеза возникает первой из гор и исчезает последней при светопреставлении [Ковалевский 1837, с. 89–94, 99–103]; 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 именуется «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 Хормустой [Ковалевский 1837, с. 69]. В народной мифологии область Тушита (*Галдан*) и царство тэнгри на горе Сумеру, очевидно, сближаются, что в свою очередь приводит к появлению сочетания *Галдан-Сумеру*.

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 [Владимирцов 1921, с. 29–30 (прим. 14); Ёндон 1989, с. 54–56]) в монгольский фольклор проникает мифоним «море Сун» (*Сү[н] далай* <тиб. <санскр. *Kṣīroda*). 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 «первоводоем», упоминаемый равноправно с «местными» водоемами (Ангара, Керулен, Тола и т. д.), а затем и 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 всходили...»). 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» (*Сүн 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. *галаб, 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. Светопредставление определяется как «перетекание калпы» (монг. *галав юйлэх*), как «обращение калпы» (бурят. *галаб эрэлтэ*), это – мировой катаклизм, всемирный потоп (бурят. *уһан галаб*, букв. ‘водная калпа’), всемирный пожар (бурят. *гал галаб*, ‘огненная калпа’), всеобщая гибель (бурят. *мяхан галаб*, букв. ‘мясная калпа’).

При этом в народной традиции калпа предстает и как некий космический универсум: вселенная в ее временных, пространственных и содержательных измерениях: «Во время, когда калпа-мир (или «мир [нашей] калпы») еще только начинался» (*galab delxi yertemšiḡi sä бүтэхин үе*) [Неклюдов, Тумурцерен 1982, с. 77, 129]. Однако благодаря своему космогоническому значению, калпа 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» [Беннигсен 1912, с. 12]. Двойственность значений характерна и для зачинных эпических формул; соответственно, когда в первых строках эпического сказания говорится: «До появления неба и земли существовала одна калпа...» [Dulam, Vasek 1983, p. 11, 79], 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 (калпы «основания» и «заселения», калпа «промежуточная», калпы «разрушения» и «пустоты», «великая» калпа [Ковалевский 1837, с. 157–158]). Однако в эпических зачинах обычно фигурирует не больше двух калп – «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 Майтреи: «В начале нашей калпы, при завершении калпы Майтреи...».

Собственно, Майтрея – будда грядущей калпы, будущего гармонического миропорядка, который наступит, когда срок человеческой жизни достигнет 84000 лет, а мир объединится под властью буддийского государя-миродержца (до этого времени Майтрея в состоянии бодхисатвы обитает в уже упоминавшейся райской области Тушита). Следовательно, порядок калп 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 калпы оказывается погрязшим в обмане и прочих пороках. Этим обманщиком, согласно ордосской версии (в отличие от более «правильной» бурятской [Хангалов 1960, с. 9]), оказывается Майтрейя, а не Шакьямуни, как можно было ожидать [Потанин 1893 с. 315–316]. Таким образом, народная традиция вообще склонна «путать» как очередность пришествия в мир будд, так и квалификацию их калп.

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-мангусы жили на земле еще до сотворения света, а затем, в результате решающей битвы с посланниками небес, были низвергнуты в кровавый океан [Vasek, Dulam 1983, р. 67, 124] или в подземный мир [Хомонов 1961, с. 173–179], где пребывают и поныне. Их победителем же чаще всего выступает Гесер [Потанин 1893, с. 267; Беннигсен 1912, с. 11; Неклюдов 1994, с. 264, 266–267], деятельность которого вообще специфически связана с миссией очищения земли от чудовищ.

Таким образом, наиболее архаическая модель эпического зачина представлена в бурятском фольклоре. (Я не беру здесь обстоятельный зачин эпоса о Гесере, своего рода «небесный пролог» с его оригинальным сюжетом, который является инновацией, уникальной не только для бурятских версий, но и для монгольских эпических традиций в целом, и должен рассматриваться отдельно [Неклюдов 1984, с. 215–220]). 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 пятак серой белки будучи, расширяясь-растягиваясь, разрастаясь, рождалась», «таинственно-недоступное лучезарно-белое небо, подобно замшевому *тангалаю*, сверху ниспадая, расширяясь-растягиваясь, сотворилось, оказывается» [Эр Соготох 1996, с. 77; Кыс Дэбилийэ 1993, с. 73]). Предшествующее состояние космоса либо не обсуждается, либо – и это уже, вероятно, следующая фаза развития темы – представляется аморфным, бесструктурным хаосом, олицетворяемым безбрежной водяной стихией.

Таким образом, мифологическая концепция «расширяющейся вселенной» начинает «достраиваться» предшествующими звеньями. Появляется мотив мирового океана, на поверхность которого настилагается земля, возникающая из принесенной откуда-то шепотки 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 записях [Неклюдов, Тумурцерен 1982, с. 282–283; 77, 129; 108, 160; 222–223, 241–242; 226, 245; 228, 247; 230, 249] эсхатологическая тема реализуется при описании битвы героя с чудовищем-мангусом, причем используются те же «космические» сравнения: словно кончается кальпа-мир, словно валится сандаловое дерево Кальпаврикша (*Gälbirragtša sandan modo-n balbardžixün ādal*), словно переворачивается гора Сумеру, словно разливается Ганга-река. 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 становиться как космогоническими, так и эсхатологическими символами. Еще отчетливее эсхатологическая тема проявляется в эпизодах рождения ведьмы-людоедки, ее пути к демоническому ламе, появления ее мула и обучения ее боевым приемам (см. табл. 2).

Таблица 2

Номунхурд, № 1, стк. 1-12 (зачин)	Номунхурд, № 1, стк. 1190-1202 (битва)	Сайнулдзий, № 4, стк. 61-89 (роды ведьмы)	Сайнулдзий, № 4, стк. 191-219 (бег ведьмы)	Сайнулдзий, № 4, стк. 267-274 (бег мула)	Сайнулдзий, № 4, стк. 349-357 (обучение бою)
Когда мир нашей кальпы Едва начинался, Когда испол- ненная бла- женства гора Сумеру Была холмом, Когда сандало- вое дерево Кальпаврикша Было кустом, Когда река Ганг Была ручьем, Когда Шакья- муни, будда [нашей] кальпы, Был банди- послушником,	Когда вдвоем раз за разом Схватывались они, Словно небо и земля Перемешались, Центральное море поворачи- валось, Словно сандаловое дерево Кальпаврикша Обрушивалось, Словно небо и земля Переворачи- вались, Словно вода Ганга-реки	«Ох!» – Высокие горы отрясались, Густые деревья ломались. «Ой!» – стонала, Высокое небо содрогалось, Лисы подальше убегали, На окне бурхан дрожал. Ногами и рука- ми била, [Так] уж дры- гала – Даже скалы и камни подскакивали.	Когда, хищно прыгая, бежала, Словно гиган- тская змея извивалась, Словно горы и скалы обруши- вались, Словно небо и земля соеди- нялись <...> Если высокие горы толкала, Они туда обру- шивались, Если растущие деревья толкала, Они сюда обрушивались,	Горячим и холодным ветром Подуло, Глядь – изда- лека Что-то прибли- жается; Ветром-вихрем дунуло, Горы и скалы загремели, Словно небо и земля соеди- нялись Словно воды кальпы закипели.	Словно воды четырёх морей Кипят, Словно высо- кие-превысо- кие горы обру- шиваются, Словно высокое небо Громом гремит, Словно кальпа разливается И воды хле- шут – Такой шум раздается, да-да!

Номунхурд, № 1, стк. 1-12 (зачин)	Номунхурд, № 1, стк. 1190-1202 (битва)	Сайнулдзий, № 4, стк. 61-89 (роды ведьмы)	Сайнулдзий, № 4, стк. 191-219 (бег ведьмы)	Сайнулдзий, № 4, стк. 267-274 (бег мула)	Сайнулдзий, № 4, стк. 349-357 (обучение бою)
Когда огненно- красное солнце Было звездой...	Разливалась, Словно мир [нашей] кальпы Разваливался...	Словно небо и земля Соединялись, да <...> Каталась- вертелась - Воды [рек] сливались. Растущее прекрасное дерево С корнем [вырванное] падало, Высокие горы вздрагивали, Черный туман тянулся. Фу! Зловоние Уже распро- стрилось, На людей Кровавый дождь моросит, да...	Если, изменив направление, бежала, От самого осно- вания [дере- вья] гнулись, Если в ту сто- рону бежала, Скалы толкала и опрокиды- вала <...> Камни разме- ром с пиалу В воздух взлетали Камни разме- ром с овцу Выворачивались и подскаки- вали, Камни разме- ром с быка Приподнима- лись и отка- тывались. Ну вот! Горы и скалы толкая, Кровавый дождь напуская, Бежала-бежала...		

Помимо обрушивающихся гор, ломающихся деревьев и «кончающейся (разливающейся) кальпы» (*galab yūldedžū*; вспомним бурят. *уһан 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 nildžixīn 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. [Поппе 1932, с. 178; полное совпадение с эпическим зачином!], или при «отделении неба от земли» [Банзаров 1955, с. 76].

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. 3).

Таблица 3

	Зачин	Номунхурд, № 1, стк. 1190-1202 (битва)	Сайнулдзий, № 4, стк. 61-89 (роды ведьмы)	Сайнулдзий, № 4, стк. 191-219 (бег ведьмы)	Сайнулдзий, № 4, стк. 267-274 (бег мула)	Сайнулдзий, № 4, стк. 349-357 (обучение бою)
вселенная	мир нашей кальпы едва начинался	мир [нашей] кальпы разваливался			[воды кальпы закипели]	[кальпа разливается]
небо и земля		небо и земля перемеща- лись, перево- рачивались	небо и земля соединялись	Высокое небо содрогалось, небо и земля соединялись	небо и земля соединялись	высокое небо громом гремит
воды	Ганга-река была ручьем	вода Ганга- реки разливалась, Центральное море поворачи- валось		Воды [рек] сливались	воды кальпы закипели	воды четырех морей кипят, кальпа раз- ливается и воды хлещут
дерево	сандаловое дерево Каль- паврикша было кустом	сандаловое дерево Каль- паврикша обрушивалось	растущие деревья обру- шивались, гнулись	Растущее пре- красное дерево С корнем [выр- ванное] падало, Густые деревья ломались		
горы	гора Сумеру была холмом		высокие горы сотрясались, высокие горы вздрагивали, скалы и камни подскакивали	скалы толкала и опрокидывала, высокие горы обрушивались, горы и скалы обрушивались, камни взлетали, выворачивались, подскакивали, приподнимались, откатывались	Горы и скалы загремели	высокие- превысокие горы обру- шиваются
прочие стихии			кровавый дождь напускал	черный туман тянулся. зловоние распространилось, кровавый дождь моросит	горячим и холодным ветром поду- ло, ветром- вихрем дунуло	шум разда- ется

Проделанный анализ как будто позволяет нам произвести следующую реконструкцию «исходного» мифа, к которому должны бы восходить рассматриваемые 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 малыми 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 никогда не фиксировался, по всей видимости, никогда не существовал, да и не мог существовать – прежде всего, потому что в нем отсутствует главный компонент такого рода мифов, а именно герой, который и осуществляет всю эту 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 мифологической моделью и содержащие мифологическую семантику; в известном смысле подобные мотивы как бы сами по себе можно считать «микромифами».

Литература

- Банзаров 1955 – Банзаров Д., *Черная вера, или шаманство у монголов* // *Собрание сочинений*. М.: Наука, 1955.
- Беннигсен 1912 – *Легенды и сказки Центральной Азии*. Собрал А.П. Беннигсен. СПб., 1912.
- Владимирцов 1921 – Владимирцов Б.Я., *Монгольский сборник рассказов из Panctantra*. Пб., 1921 (Владимирцов Б.Я., *Работы по литературе монгольских народов*. М.: Вост. лит., 2003, с. 77–204).
- Владимирцов 1923 – *Монголо-ойратский героический эпос*. Пер., вступит. ст., примеч. Б.Я. Владимирцова. Пб.-М., 1923 (Владимирцов Б.Я., *Работы по литературе монгольских народов*. М.: Вост. лит., 2003, с. 323–535).
- Гаадамба, Цэрэнсодном 1978 – Гаадамба Ш., Цэрэнсодном Д., *Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг (Их, дээд сургуулийн монгол хэлний ангид узнэ). Нэмэн завсарласан хоёр дахь хэвлэл*. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1978.
- Ёндон 1989 – Ёндон Д., *Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур*. М., 1989.
- Клюева 1946 – Клюева В.Н., *Монгольские триады* // *Ученые записки Монгольского Государственного университета*. Т. II. Вып. I. Улан-Батор, 1946.
- Кыыс Дэбилийэ 1993 – *Якутский героический эпос «Кыыс Дэбилийэ»*. Новосибирск: Наука, 1993.
- Нарантуяа 1991 – *Халх ардын тууль*. Сост., предисл., введение, примеч. Р. Нарантуяа. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1991.
- Неклюдов 1977 – Неклюдов С.Ю., *Сказание о Гесере в восточномонгольской эпической традиции* // *Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал (Третий Международный конгресс монголоведов)*. II боть. Улаанбаатар, 1977, с. 105–111.
- Неклюдов 1996 – Неклюдов С.Ю., *Героический эпос кочевников Монголии* // *Эпос народов зарубежной Азии и Африки* / Отв. ред. Н.И. Никулин. М.: Наследие, 1996, с. 16–64.
- Неклюдов 1981 – Неклюдов С.Ю., *Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций* // „Советская этнография”, 1981, № 4, с. 119–129.
- Неклюдов 1985 – Неклюдов С.Ю., *Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции*. М.: 1984, 309 с.
- Неклюдов 1994 – Неклюдов С.Ю., *Экскур 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. 262–268.
- Неклюдов, Рифтин 1976 – Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л., *Новые материалы по монгольскому фольклору* // *Народы Азии и Африки*, 1976, № 2, с. 135–147.
- Неклюдов, Тумурцерен 1982 – Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж., *Монгольские сказания о Гесере*. Новые записи. М.: 1982.
- Поппе 1932 – Поппе Н.Н., *Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения* // *Записки Института востоковедения Академии наук*. Т. 1 (1932).
- Поппе 1937 – Поппе Н.Н., *Халха-монгольский героический эпос*. М.-Л., 1937.
- Потанин 1893 – Потанин Г.Н., *Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия*. Т. I. СПб., 1893.
- Потанин 1972 – *Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина*. (Архивные материалы и публикации). Алма-Ата: Изд-во «Наука» Каз. ССР, 1972.
- Ринчинсамбуу 1960 – *Монгол ардын баатарлаг туульс. Эмхтгэгч Г. Ринчинсамбуу*. Улаанбаатар, 1960 („Studia folclorica”. Т. I. Fasc. 7).

Селиванов 1991 – *Стихи духовные*. Сост., вступит. ст., подгот. текста и коммент. Ф.М. Селиванова. М.: Сов. Россия, 1991.

Содном 1964 – Содном Б., *Монгол ардын ертөнцийн гурав, дөрвийн тухай*. Улаанбаатар, 1964.

Топоров 1971 – 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.

Тулоханов 1991 – *Бурятский героический эпос. Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон*. Сост. М.И. Тулоханова. Новосибирск: Наука, 1991.

Хангалов 1960 – Хангалов М.Н., *Мифы космогонические и этиологические* // Хангалов М.Н., *Собрание сочинений*. Т. III. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1960.

Хомонов 1961 – *Абай Ёсер-хубун. Эпосея. (Эхирит-булагатский вариант)*. Подгот. текста. пер. и примеч. М.П. Хоимонова. Ч. I. Улан-Удэ, 1961.

Хомонов 1968 – *Еренсей*. Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хоимонова. Улан-Удэ: Бур. книжное изд-во, 1968.

Эр Соготох 1996 – *Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох»*. Новосибирск: Наука, 1996.

Dulam, Vacek 1983 – Dulam S., Vacek J., *A Mongolian Mythological Text*. Praha, 1983 (Studia orientalia pragensia, XII).

Kałużyński 1961 – Kałużyński St., *Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache*. Warszawa, 1961.

Kara 1970 – Kara G., *Chants d'un barde mongol*. Budapest: Akademiai Kiado, 1970.

Nekljudov 1987 – Nekljudov S.Ju., *Das mongolischen Epos und das jakutische Olongho* // *Fragen der mongolische Heldendichtung*. Teil IV. Vorträge des 5. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn 1985. Hrsgb. von W. Heissig. Wiesbaden, 1987 (Asiatische Forschungen, Bd. 101), S. 257–273.

Nekljudov, Tömörçeren 1985 – Nekljudov S.Ju., Tömörçeren Z., *Mongolische Erzählungen über Geser. Neue Aufzeichnungen*. Wiesbaden, 1985 (Asiatische Forschungen, Bd. 92), S. 326.