

ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫЙ ОБЩЕСТВЕННЫЙ ФОНД
«ОБЩЕСТВО БУРЯТСКОЙ КУЛЬТУРЫ АЯ-ГАНГА»

**БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА:
ИСТОРИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ,
ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ИСКУССТВО**

СЕДЬМЫЕ ДОРЖИЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ
БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Материалы конференции

Улан-Удэ

6–8 июля 2016 года

**Санкт-Петербург
2018**

Эпос «Хан Харангуй»: традиция и буддийская интерпретация

В статье рассматриваются особенности буддийской интерпретации сюжета и образов ведущих персонажей в монгольском эпосе «Хан Харангуй» — прежде всего, главного героя, который наделяется чертами «рыцаря буддийской церкви». Данный феномен, согласно анализу и выводу автора, связан с периодом распространения буддизма на территории Монголии и стремлением духовенства увязать произведения устной традиции с буддийским пантеоном взамен шаманских божеств, играющих значительную роль в эпической традиции монгольских народов.

Ключевые слова: эпос, герой, буддийские божества, пантеон, мифология, шаманизм.

«Хан Харангуй» — замечательный памятник эпического творчества монгольских народов. Его письменная версия, составленная безымянным автором, была впервые обнаружена Г. Д. Санжеевым в 1928 г. у окинских бурят, куда она попала из соседней Монголии, как сообщает об этом ученый [8, с. 21]. После публикации Г. Д. Санжеевым окинской рукописи «Хан Харангуй» в 1937 г. с переводом ее на русский язык и соответствующей вводной статьей данное произведение заняло достойное место в ряду наиболее популярных эпических творений монголов.

Сохраняя многие характерные черты монголо-бурятской эпической традиции, «Хан Харангуй» имеет отличительную особенность в трактовке образа одноименного героя, который, согласно формулировке Г. Д. Санжеева, выступает в эпосе как «рыцарь буддийской церкви» [8, с. 15, 28]. Примечательно, что само начало эпоса с его традиционным указанием на мифическое время первотворения заменено зачином в буддийском духе: «Давно это было, в последний период будды Дипанкары, в одно из прекрасных времен будды Шигемуни».

О герое же говорится, что «с самого рождения своего не упустил он свою державу и религию» (имеется в виду буддийскую. — Б. Д.). Его «портретная» характеристика изобилует буддийской символикой: «На темени у него было благословение Дзонхавы, на челе — величие Махакалы, у горла — (величие) Хоншим-бодисатвы, на его двух плечах утвердилась сила двадцати одной Дара-эхе, в груди у него утвердилась мощь тринадцати драконов, на пояснице — сила царей драконов».

Как видим, вышеприведенный фрагмент насыщен именами Будд и бодхисаттв как образами-символами буддийской мифологии, свидетельствующими о хорошей конфессиональной осведомленности автора текста. Не случайно первым упоминается Дипанкара, с которого начинается хроноло-

гическая последовательность в пантеоне Будд, завершающаяся Шакьямуни (монг. Шигемуни) — Буддой настоящего времени [4, с. 191–192], известном среди монгольских племен как Бурхан-багши (Будда-учитель). Также показательно упоминание имени Дзонхавы (Цзонкапы) — основателя секты гелукпа в тибетском буддизме, считавшегося в результате мифологизации воплощением Манджушри — бодхисаттвы мудрости и знания [2, с. 36].

Наиболее выразительно характеризует Хан Харангуя в качестве апологета буддизма сравнение его с Махакалой (санскр. ‘Великий черный’), относящимся к разряду чойджинов — грозных божеств, хранителей буддийского учения. В монгольской иконографии он изображался много-руким, темно-синего цвета, имеющим устрашающий облик. Считалось, что гневная ипостась божества способствовала его особой репутации как антропоморфного божественного символа в пантеоне буддийской мифологии. Вполне закономерно, что Хан Харангуй использует изображение Махагалы (Махакалы) для освящения обряда побратимства с богатырем Хиргис Сайн Буйдэром, владыкой северо-восточной стороны, считавшейся неблагополучной, обиталищем злых духов и демонов, согласно латеральным представлениям шаманской мифологии. Помимо того, Хан Харангуй освящает своего собрата изображением Вачирпани, что также имеет глубокую символику в контексте монгольской буддийской мифологии. Пожалуй, ни один из докшитов — гневных божеств и охранителей буддизма — не имеет столь развернутой семантико-функциональной характеристики в мифологии северного буддизма, как Вачирпани. В ряде космогонических и антропогонических сюжетов он предстает в числе главных действующих персонажей.

Следует сказать, что в описании могущества Хан Харангуя «участвуют» и драконы (монг. лу), которые в центральноазиатском буддизме контаминировали с индийскими нагами — змееподобными полубожествами. Последние нередко выступают в священных текстах как горячие приверженцы учения Будды. В характеристике Хан Харангуя их мощь и сила подчеркивается символикой сакрального числа 13 и указанием на их статус как царей драконов, что соотносится с известным индобуддийским персонажем Нагараджей (санскр. ‘Царь змей’).

Из всех вышеназванных абстрактно-религиозных и антропоморфизированных мифологических лиц, обозначенных в портретной характеристике героя монгольского эпоса, особую роль в развитии сюжета и его идеологической направленности играют два персонажа — бодхисаттва Хоншим и 21 Дара эхэ, или 21 Тара, представляющие обобщенный образ богинь-спасительниц в буддийской мифологии. Из них особенно популярны Зеленая Тара и Белая Тара, выступающие в милостивых ипостасях, остальные — в гневных. Что касается бодхисаттвы Хоншима, то он более известен в народной мифологии под монголизированным именем Арья-Бала, соответствующим

одному из центральных фигур в буддийском пантеоне — Авалокитешваре, олицетворению сострадания.

В эпосе бодхисаттва Хоншим появляется как божество-покровитель в одном из финальных эпизодов, когда требуется помощь для оживления Хан Харангуя, его младшего брата Уладай Мэргэна и побратима Хиргис Сайн Буйдэра, превращенных соответственно в девяностоголового черного мангуса, каменное изваяние и желтого вепря «неким безобразным существом без волос», прибывшим с неба. Родившийся в их отсутствие племянник Хан Харангуя интересуется судьбой трех исчезнувших богатырей, на что его мать и тетя советуют младенцу-витязю отправиться к бодхисаттве Хоншиму, живущему на расстоянии девяноста девяти лет пути внутри «блестящей белой скалы, высящейся до неба». Нужно трижды обойти эту скалу и трижды поклониться, после чего откроются врата, ведущие к многочисленному собранию-богослужению бодхисаттвы Хоншима и двадцати одной Дара эхэ. Следует попросить у первого из них волшебный золотой силкок, красный животворный шарик-рилбу и золотую тарелочку. Мальчик, оседлав своего красночалого коня, «скачет повыше земли и пониже синего серебряного неба», достигает указанного места и в точности исполняет все, что ему было наказано.

С полученными от бодхисаттвы Хоншима тремя волшебными предметами-святынями и под покровительством двадцати одной Дара эхэ младенец возвращается в свое кочевье, где воздвигает кумирню и устраивает шумное собрание-богослужение. Бодхисаттва Хоншим, свыше сопровождавший мальчика, объясняет ему назначение трех буддийских святынь, которые должны вернуть к жизни трех «заколдованных» богатырей. Для этого необходимо над каждым из них красным животворным шариком-рилбу произвести знамение, благословить золотым силком и трижды ударить золотыми тарелочками, что мальчик и делает.

Ожившие Хан Харангуй и его сподвижники принимают свой прежний вид и благодарят мальчика и его божественных покровителей. Сказание завершается описанием счастливой семейной жизни героев в обществе их прекрасных жен и сыновей — наследников богатырской славы. В конце звучит сакраментальная, религиозно-магическая формула: «Манг-га-ла. Ом-ма-ни бад-ме хум!»

Как видно из вышеизложенного, поэма о Хан Харангуе не является типичным образцом устного монгольского эпоса в том плане, что в нем явно чувствуется определенная обработка сюжета и мотивация поступков героев в буддийском духе. Сама былина с ее буддийскими мотивами и символами отражает период распространения буддизма на территории Монголии и стремление ламства «подчинить своему господству все проявления народной жизни», в том числе такой «важный конденсатор народной мысли, как фольклор вообще и героический эпос в частности» [8, с. 14]. Приспособле-

ние произведений устной традиции к интересам и настроениям буддийского духовенства отчетливо прослеживается на примере эпопеи «Хан Харангуй».

Примечательно, что ламская «корректировка» осуществляется на уровне пантеона шаманских божеств, играющих значительную роль в героическом эпосе монгольских народов. Как видно по тексту рассматриваемого нами эпоса, шаманские тэнгри — покровители героя полностью заменены буддийскими божествами, а в роли основного гения-хранителя выступает бодхисаттва Хоншим. Об этом же пишет Б. Я. Владимирцов в отношении подобного рода тенденции, наметившейся в ойратском эпосе: «Вместе с падением шаманства и распространением ламаизма, — отмечает ученый, — началось забвение и искажение героических эпопей», сопровождавшееся вытеснением персонажей шаманского пантеона «духами и святыми ламаизма», в том числе самим Буддой, принимавшим «ойратский облик» [3, с. 41–42]. Ср. западномонгольский эпос «Ирин-Сайн-Гунын-Настай-Мекеле» в записи Г. Н. Потанина, где лик героя освящен изображениями Махагала, Очирвани и Шахджи-мани [7, с. 430, 450]. См. также об индо-тибетских элементах в теонимии персонажного ряда, фигурирующей в хорчинском «Сказании о кальпе» [1, с. 222–223].

Не осталось в стороне от этой общей тенденции, проявившейся в монгольской традиции, и такое популярное сказание, как «Гэсэр». Образ героя увязывается с рядом персонажей буддийского пантеона. По сходству функций или по описанию внешнего облика Гэсэр соотносится с такими буддийскими божествами, как Пехар, Вайшравана, Кубера, Бисман тэнгри. Особенно тесное сближение наблюдается с Джамсараном, воплощением которого, по мнению Ц. Дамдинсурэна, иногда считается Гэсэр [5, с. 43]. Хорошо известны переделки, предпринятые ламством по отношению к монгольской Гэсэриаде «с целью примирения ее с буддийским учением» (пролог в пекинской версии, редакция текста заинской версии) [6, с. 8].

Как уже упоминалось выше, поэма о Хан Харангуйе, в отличие от традиционных эпических произведений, в известной степени вещь авторская. Это обстоятельство было отмечено Г. Д. Санжеевым, чему он уделил особое внимание. По мнению ученого, «Хан Харангуй» представляет собой литературное произведение анонимного автора, монгола-буддиста, использовавшего для своего сочинения устный эпос во всем его многообразии. Ему пришлось творчески подойти к компоновке различных фольклорных сюжетов и мотивов, отчего его творение является своего рода имитацией устного эпоса, но с буддийским направлением.

Поэтому образ Хан Харангуя — это авторское измышление, или, как подчеркивает Г. Д. Санжеев, «образ единичный в эпосе у монголов, фальсифицированный ламством» [8, с. 28–29]. При этом Хан Харангуй в ипостаси «рыцаря буддийской церкви» противопоставляется Эрхим Хара — сыну неба, представителю шаманских тэнгриев, выступающему в эпическом

контексте основным соперником героя. Эта идеологическая направленность образа Хан Харангуя подчеркивается в самом начале эпического повествования, где сообщается, что богатырь был рожден таким могучим, что мог состязаться с тэнгриями (*tengri nerer tasultsan türügen*) [8, с. 81].

Действительно, согласно сюжету, старые тэнгристские божества оказываются бессильными перед новоявленным героем, которому помогают новые, более могущественные боги, привнесенные изошренной буддийской традицией в сакральный мир монгольских кочевников. Таким образом, посредством эпического сюжета происходит искусная дискредитация теологических образов-символов прежней шаманистской мифологии с заменой их на божества буддийского пантеона.

Следует отметить, что инфильтрация буддийских понятий на уровне высшей мифологии сопровождается умелым вкраплением в ткань эпического повествования буддийской лексики индо-тибетского происхождения — например, многожды употребляются слова и выражения «благословенная религия», «субурган», «хадак», «сандал», «рилбу» и т. п. Главная героиня, жена Хан Харангуя, подчеркнута именуется «дагини Толи Гоа», где первая часть имени происходит от санскр. *dakini* (в буддийском пантеоне — особые мифологические персонажи, небесные девы). Примером завуалированной пропаганды буддийских ценностей могут служить золотые Ганджур и Данджур, подаренные в день свадьбы Хан Харангую и его жене Толи Гоа их родителями по просьбе новобрачных. Грузенные на десять тысяч белых верблюдов, эти буддийские святыни сопровождают героев во время их перекочевков, тем самым создавая определенный духовный фон сюжетному действию.

Также примером авторской корректировки является неожиданная вставка в эпизоде, связанном с пребыванием Хан Харангуя на охоте. Герой, объезжая охотничьи угодья и «убивая из изюбрей самого жирного, из соболей самого черного», попутно воздвигает своим волшебством субурган из стекла, высящийся до небес, посреди горно-таежного пространства. Подобного рода инновации в общих местах фольклорного текста характеризуют их сочинителя как ревностного буддиста, одержимого идеей использовать традиционный героический эпос для внедрения в сознание монгольских аратов буддийских постулатов на профанном и сакральном уровнях.

Теперь пора задаться вопросом: каким образом и почему текст поэмы о Хан Харангуе мог оказаться у окинских бурят и насколько он «прижился» у них? Как пишет Г. Д. Санжеев, анонимный автор «Хан Харангуя», по всей вероятности, ставил себе целью создать нечто в противовес традиционной устной словесности, в результате чего у него получился своего рода «памфлет против шаманистической мифологии». С другой стороны, «Хан Харангуй» в полной мере отвечает нормам эпического жанра, сложившегося у монгольских народов, и нисколько не противоречит фольклорным «вкусам» знатоков героического эпоса.

Эти два важных обстоятельства в совокупности побудили, по мнению Г. Д. Санжеева, бурятского ламу Дагва из Оки, ездившего в конце XIX в. в качестве паломника к буддийским святыням восточной Халхи или южной Монголии, привезти переписанную им лично рукопись «Хан Харангуй» на свою родину [8, с. 6, 21–22]. По возвращении домой текст эпопеи был размножен им в 2–3 экземплярах среди окинских грамотеев и получил широкое распространение по всей Оке. Более того, местные рапсоды-сказители слово в слово рассказывали его, хотя и не были грамотными людьми [8, с. 6–7]. Данный факт, сообщенный Г. Д. Санжеевым, свидетельствует и об устной форме бытования поэмы о Хан Харангуйе среди окинских бурят. Также из вышесказанного следует, что расчет ламы Дагва на успех привезенной им рукописи у его земляков оказался верным.

По всей вероятности, лама Дагва был не только хорошим грамотеем и переписчиком (он занимался копированием книг, что составляло его побочный заработок), но и знатоком родного фольклора. Без этого знания он вряд ли бы оценил художественные достоинства «Хан Харангуя», каковые, при их буддийской окрашенности, сподвигли его тщательно переписать весь эпический текст. Разумеется, переписчик, будучи буддийским монахом, руководствовался своими религиозными чувствами, находя в поэме «Хан Харангуй» созвучие своим «ламским умонастроениям».

Таким образом, на примере эпоса «Хан Харангуй» наглядно прослеживается отношение ламства к традиционному фольклору как важному средству внедрения религиозных регламентаций и символики буддизма в сознание монгольских аратов. При этом, несмотря на очевидный буддийский колорит в халха-монгольских эпических произведениях, говорить о «ламском героическом эпосе» как таковом не приходится, так как сама традиционная основа монгольского эпоса оказалась устойчивой и не подверженной буддийским инновациям. Но последних на поверхностном уровне оказалось достаточно для того, чтобы герои эпоса в народном представлении казались «рыцарями буддийской церкви» [8, с. 15]. В этом плане таковым является Хан Харангуй — герой одноименной эпической поэмы, интересной как образец авторской интерпретации традиционного текста в буддийском духе.

Литература

1. Дугаров Б. С. Бурятская Гэсэриада: небесный пролог и мир эпических божеств. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. — 298 с.
2. Жуковская Н. Л. Ламаистская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. — М.: Советская энциклопедия, 1982. — С. 36.
3. Монголо-ойратский героический эпос / пер., вступ. ст. и примеч. Б. Я. Владимирцова. — Пг.: Гос. изд-во, 1923. — 254 с.

4. Мяль Л. Э. Буддийская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. — М.: Советская энциклопедия, 1980. — С. 190–195.

5. Неклюдов С. Ю. Образ Гэсэра в фольклорно-мифологических традициях Центральной Азии и Южной Сибири // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока: материалы Всесоюзной конференции фольклористов / ред. Н. В. Емельянов, В. Т. Петров. — Якутск: Якутский филиал СО АН СССР, 1978. — С. 40–44.

6. Понте Н. Н. Об отношении бурят-монгольского Гэсэра к монгольской книжной версии // Записки ГИЯЛИ. Вып. 5–6. — Улан-Удэ, 1941. — С. 7–19.

7. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. — СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1883. — 1052 с.

8. Санжеев Г. Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. — 170 с.