

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

# **MONGOLICA**

Памяти академика  
Бориса Яковлевича  
ВЛАДИМИРЦОВА  
1884 – 1931



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
*Москва 1986*

Редакционная коллегия

А. Н. КОНОНОВ (председатель), Л. К. ГЕРАСИМОВИЧ,  
С. Г. КЛЯШТОРНЫЙ, Е. И. КЫЧАНОВ, А. Г. САЗЫКИН,  
В. М. СОЛНЦЕВ

В сборнике, посвященном памяти выдающегося советского ученого-монголоведа Б. Я. Владимирцова, представлены статьи, тематически связанные с кругом важнейших проблем монголистики, исследованием которых занимался Б. Я. Владимирцов. В статьях рассматриваются вопросы языкознания, литературоведения, филологии, истории, письменного наследия монгольских народов.

М  $\frac{1402000000-164}{013(02)-86}$  61-86

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1986.

С. Ю. Неклюдов

ЗАКОНОМЕРНОСТИ СТАДИАЛЬНОЙ ЭВОЛЮЦИИ ЭПОСА  
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И ЮЖНОЙ СИБИРИ

Героический эпос Центральной Азии и Южной Сибири составляет четкий повествовательно-фольклорный ареал, с одной стороны, отмеченный чертами значительного сходства, а с другой — включающий обширную гамму стадиально-типологических формаций, иллюстрирующих практически все этапы эволюции исследуемого жанра.

Прежде всего можно установить стадиальный диапазон жанровых разновидностей: древнейшая богатырская сказка («предэпическая» формация, представленная, например, у угро-самодийских и тунгусо-маньчжурских народов); архаический эпос якутов, бурят, монголов, ойратов и саяно-алтайских тюрков; формирующаяся эпопея более позднего типа (калмыцкий «Джангар», киргизский «Манас», узбекский «Алпамыш», географически находящиеся уже вне пределов ареала, но своим происхождением тесно с ним связанные). Следует отметить, что эта градация до некоторой степени условна. И «Алпамыш», и особенно «Джангар» имеют весьма древние черты, сближающие эти памятники не только генетически, но и типологически с центральноазиатскими фольклорными традициями, не говоря уже о том, что более архаические повествования о тех же героях существуют на Алтае и в Монголии. Достаточно зыбки границы между «предэпической» формацией и собственно эпосом. Показательно, что В. Я. Пропп называл эпосом весь архаический материал (от нивхского до якутского) [Пропп, 1958, с. 32—58], а В. М. Жирмунский, напротив, квалифицировал его (включая героические поэмы монгольских народов и сибирских тюрков) как богатырскую сказку [Жирмунский, 1974, с. 222—348]. Отвлекаясь от полемики по данному поводу, я в дальнейшем вслед за Е. М. Мелетинским [Мелетинский, 1963, с. 15—19] буду употреблять термин «богатырская сказка» исключительно для обозначения «предэпических» повествований, представленных, например, в устном творчестве тунгусо-маньчжурских и угро-самодийских народов.

Начну с дихотомии «миф — история», обуславливающей с самого начала специфику эпического развития. На ранней ста-

дин становления жанра, когда исторические представления еще не сформировались, а мифологическое сознание безраздельно господствует, рубеж между разными типами фольклорного повествования довольно зыбкий. Соотношение временных планов характеризуется противопоставленностью изолированной и замкнутой мифологической «до-временности», с одной стороны, и «со-временности», обозримой реальной или квазиисторической родо-племенной памятью, — с другой (хотя события, квалифицируемые как сопричастные жизненной повседневности, неизбежно осмысливаются в тех же категориях мифологического сознания).

Каковы же эти события? Межродовые и межплеменные столкновения, кровная месть, сватовство, некоторые узловые коллизии хозяйственного и социального быта. Им посвящены повествования, подчас довольно пространные и имеющие не очень четкую композиционную структуру. Представления об их безусловной достоверности отражены в жанровой терминологии, например у самодийских народов: ненецкое *ярабц*, нганасанское *дюруме* и энецкое *дёрёчу*, что значит «весть», «известие» [Долгих, 1961, с. 6]. Данные жанры, содержащие в себе некоторые черты будущих исторических преданий, существуют в синкретическом единстве с постепенно обособляющимся эпическим повествованием (ненецкое *сюдбабц*, энецкое *сюдобичу*, нганасанское *ситаби*; такое обособление в полной мере произошло у ненцев). Это — настоящие богатырские сказки со своими специфическими сюжетами, тематическую основу которых составляет борьба с иноплеменниками и демонами, а также брачные коллизии; в повествованиях о подвигах центрального персонажа приемы героической идеализации уже начинают играть определяющую роль. Временная и пространственная локализация событий здесь не имеет черт историко-географической конкретности (скорее соответствуя мифу). Аналогичное сочетание двух жанровых разновидностей наблюдается в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов, где также трудноразделимы предания богатырские и «исторические» [Василевич, 1966], под которыми следует понимать повествования о «безусловно достоверных» событиях (безотносительно к их действительной реальности и степени мифологизирующей деформации).

Итак, становление начальных форм эпического и исторического сознания происходит в рамках одного жанрового комплекса. Однако в процессе литературно-фольклорного развития их пути расходятся. Так, дистанция между историческим фольклором и героическим эпосом (олонхо) у якутов оказывается несравненно большей — это совершенно различные жанры, имеющие сравнительно мало точек соприкосновения. Не говоря уже о том, что реальная достоверность якутских преданий подчас достаточно высока [Эргис, Попов, 1960, с. 46—52], их континuum соответствует объему коллективной памяти, для которой чередование событий и смена поколений — от родо-племенных пер-

вопредков (Эллэя и Омогоя) до современников повествователя — есть единая последовательность.

Что касается якутского эпоса, то время действия в нем на-следует признаки мифологической эпохи первотворения — замкнутой и не составляющей последовательности в границах самого жанра. События различных олонхо как бы параллельны и независимы друг от друга, хотя их зачины всегда изображают один и тот же пространственно-временной фон, одну и ту же ситуацию «всеобщего начала». При этом некоторые важные со-ответствия между историческими преданиями и якутским эпосом все-таки существуют. Прежде всего основной и древнейшей темой олонхо является заселение Среднего мира человеком и обживание его родоначальниками племени ураангхай саха (т. е. якутов), что прямо перекликается с историческими преданиями о переселении якутов на Лену [Емельянов, 1983, с. 4—6]. Показательно, что один из первопредков (Эллэй Боотур) довольно устойчиво наделяется прозвищем Эр-Соготох («Муж-Одинокий»), являющимся, в свою очередь, именем одного из главных героев олонхо; возможна и прямая генетическая связь между этими образами [Мелетинский, 1963, с. 304—310]. В целом ряде произведений якутского эпоса фигурируют родоначальники якутов (Саха Саалын, Саха Саарын, Сабыйа Баай и др.) — тоже отзвук жанрового родства, уже достаточно далекого.

В бурятском фольклоре, типологически чрезвычайно близком якутскому, а стадияльно несколько более позднем, взаимное удаление начал «исторических» и «эпических» еще больше. Бурятский эпос верен мифологической интерпретации картины мира — прежде всего опять-таки в описании «эпической эпохи», к которой приурочено действие героических поэм: раннего времени, имеющего космогоническую окраску. Дальнейшее же развитие «исторических» жанров у бурят происходит в родословных преданиях и легендах (о Буха-ноён-баабае, Эхирите и Булагате, Барга-баторе, Хоридое и пр.). В них между сказаниями о первопредках и лицах исторического (или квазиисторического) прошлого перекидывается мост.

У монгольских народов эта линия приводит к зарождению летописной литературы. Ее первым образцом является знаменитое «Сокровенное сказание» (XIII в.), первая часть которого (§ 1—68) представляет собой пересказ генеалогической легенды Чингисова дома, типологически близкой бурятским преданиям. Это произведение отличается известной смутностью своей жанровой природы, не вполне еще соответствует требованиям, предъявляемым к хронографической литературе, и сохраняет явные рефлексy эпических конструктивных приемов. Монгольские летописи XVII—XVIII вв. продолжают быть центром притяжения и специфической циклизации небольших эпических сюжетов, приуроченных к разным историческим событиям и историческим лицам. И хотя вся традиция монгольского летописания в значительной мере ориентируется на «Сокровенное ска-

знание» как на образец и источник исторического материала, именно эта «эпичность» в значительной мере утрачивается. Одновременно происходит перестройка вводной части: древнее генеалогическое предание уступает место легендам об индийских и тибетских царях, канонизированных северным буддизмом, в обрамлении уже не шаманской, а буддийской космологии.

Как особая ветвь монгольского летописания складывается историческая литература калмыков (XVIII—XIX вв.) По типу своему эти летописи (Габан Шараба, Батур Убаши Тюме́на) представляют собой дальнейший и весьма сильный отход от историко-эпической тональности; предельная лаконичность их стиля нарушается почти исключительно дидактическими вставками, а «богатырские» мотивы не имеют развития.

С опорой на традицию монгольской хронографии и использование местных генеалогических и родословных преданий в XVIII в. возникает исторический жанр и в бурятской литературе. Однако, даже имея достаточно архаическую экспозицию, отправляющуюся от фольклорной легенды, эти произведения представляют собой поздний этап жанрового развития, сопровождающегося дальнейшей «деэпизацией». Стиль бурятских летописей — суховатый, «протокольный», испытывавший, по всей видимости, влияние канцелярской, деловой письменности. Здесь пути «исторических» и «эпических» начал в литературе находятся, так сказать, в фазе максимального удаления.

Следует отметить, что «малые» формы литературных историко-героических повествований, о которых говорилось выше, имеют непосредственное отношение не столько к эпосу как таковому, сколько к устному историческому (в собственном смысле слова) преданию и к новому, возникающему жанру — исторической песне, испытавшей сильное влияние эпической поэтики. Так, в ойратско-калмыцкой литературе получают письменное закрепление небольшие историко-героические сюжеты, например «Повесть о победе дэ́рбэн-ойратов над монголами» («История Убаши Хунтайджи») или предания об Амурсане. Показательно, что эти сюжеты бытуют параллельно и в устной, и в литературной форме.

Итак, древнейшие формы эпического и исторического сознания связаны между собой, однако они не сразу получают адекватное отражение в соответствующих жанрах. От своего начального состояния «исторический» фольклор наследует известную невыраженность жанрового оформления, нечеткость границ между отдельными группами произведений. Относительная оперативность реакции на действительные события оборачивается некоторой размытостью тематического диапазона, благодаря чему структура «исторического» фольклора больше подвержена трансформациям и деформирующим влияниям со стороны сопредельных жанров. При этом внутри жанрового комплекса происходит постоянная генерация эпических начал, способст-

вующая появлению соответствующей окрашенности в историческом (или квазиисторическом) повествовании и даже приводящая к возникновению специфических историко-эпических жанровых разновидностей, особенно на стадии собственно литературного развития (например, вставные легенды в монгольских летописях).

Подобный процесс совсем не обязательно объясняется непосредственным воздействием героического эпоса, эпическая тоналность в историко-героических хрониках (или исторических эпопеях) [Рифтин, 1970] может развиваться вне всякой зависимости от фольклорных эпических форм, даже при полном их отсутствии. Подобные воздействия становятся наиболее вероятными (хотя и не строго обязательными) лишь при рождении такого относительно позднего жанра, как историческая песня, которая прямо использует уже сложившиеся песенные героико-эпические шаблоны [Тулоханов, 1973, с. 9, 12]; нечто подобное, вероятно, происходило при формировании историзованного «дружинного эпоса» в эпоху, предшествующую сложению Монгольской империи [Неклюдов, 1984, с. 227—229]. Однако на более архаических этапах подобные явления вряд ли возможны; по-казательно, в частности, отсутствие исторической песни в устном творчестве якутов.

Сам героический эпос Центральной Азии и Южной Сибири, очень рано получивший художественное оформление и внутреннюю завершенность, оказывается в противоположность историческим жанрам чрезвычайно устойчивым по своему тематическому диапазону и организующим принципам. Сохраняя верность сложившимся в древности канонам, он продолжает повествовать о событиях все той же «до-исторической» (или, вернее, «вне-исторической») эпохи, сохраняющей мифологический облик, и совершенно не реагирует даже на крупнейшие исторические события в жизни народа.

Иная картина наблюдается в среднеазиатском тюркском эпосе, генезис которого связан с центральноазиатским и южно-сибирским фольклорным ареалом. Условная эпическая эпоха и эпическое пространство заменяются реальными историческими, события увязываются с некоторыми историческими ситуациями (отображаемыми, впрочем, более чем обобщенно), хотя сюжет продолжает сохранять контуры древней богатырской сказки. На следующем этапе встреча эпического и исторического начал завершается прочным синтезом. Это происходит, в частности, в ряде тюркских (ногайских по своему происхождению) сказаний — главным образом в казахском фольклоре [Жирмунский, 1974, с. 387—516]. Характерно, что и по своей поэтической структуре новая жанровая разновидность несколько отличается от «старшего» эпоса (не столь регулярным и обильным использованием эпических шаблонов, большей простотой и т. д.), приближаясь в этом отношении скорее к исторической песне [Орлов, 1945, с. 128—147].

Хотя тематический диапазон эпического повествования достаточно широк, его основу все же составляют воинские коллизии, в обрамлении которых бывают представлены и прочие сюжетные звенья (такие, как богатырское сватовство или деятельность по добыванию культурных благ). Однако на разных этапах развития жанра «удельный вес» воинской героики меняется: в процессе литературной эволюции он постепенно повышается, достигая своего апогея в «историзованных» эпических формах, после чего уступает место авантурным, романическим и другим мотивам, что связано с существенными жанровыми трансформациями.

В архаической богатырской сказке организующим началом служит биография главного героя, событиями которой являются поединки с врагами и брачные приключения. На начальном этапе эти тематические элементы, впрочем, дифференцированы слабо, ибо в процессе жанрообразования экспансия эпических начал приводит к специфической «воинской» окрашенности всей брачной тематики, что может отражаться в соответствующей фольклорной терминологии и номенклатуре. Такое явление наблюдается, например, в хантыйских богатырских сказках [Патканов, 1891, с. 63].

Подобная «открытость» брачного цикла для богатырской разработки имеет свои предпосылки в социальной организации первобытных обществ и в мифологическом сознании [Мелетинский, 1963, с. 21—94], добывание культурных благ мифологическим героем (один из центральных сюжетов мифа!) и добывание жены составляют ближайшую параллель (в волшебной сказке развивается параллелизм поисков сказочных ценностей и поисков невесты). Борьба за невесту выражается в ритуальном конфликте с ее отцом (шире — со всем кланом невесты), а также с соперниками в сватовстве. Вторичным по отношению к этому сюжету является похищение жены врагом и ее возвращение, рассказ о котором обычно представляет собой «второй тур» приключений героя.

Несмотря на этот синкретизм, эпическое повествование еще на древней стадии явственно распадается на два типа: «семейно-брачный» и «воинский». Они могут интерпретироваться как более архаический и менее архаический, исходя из того что в перспективе дальнейшего литературного развития постепенно вытесняющим все прочие мотивы является именно богатырский цикл.

С определенной точки зрения «брачный цикл» наиболее полно воплощает «биографическое» начало в повествовании. Прочие звенья биографической последовательности (чудесное рождение, героическое детство, первый подвиг) обычно получают детальную сюжетно-композиционную разработку позднее и к тому же не имеют самостоятельного фабульного значения. Это, во всяком случае, относится к чудесному рождению и героическому детству; что же касается первого подвига, то именно



здесь пафос личного героизма совпадает с его «общественной» направленностью, что специфично именно для героического эпоса. Героическое детство может слиться с первым подвигом при складывании образа богатыря-малолетки, не имеющего «взрослой» биографии. Приключения же в архаической богатырской сказке носят, как правило, несравнимо более монотонный характер, отдельные звенья повествования еще не выделяются в качестве кульминационных.

Постепенно брачная тематика оттесняется «воинской» на периферию повествования, но длительное время сосуществует с ней в пределах одной жанровой группы, одной эпической традиции или даже в пределах одного произведения, что определяет не только два тематических слоя, закрепленных и в композиционной структуре («матримониальный» цикл часто предшествует воинскому), но и две группы произведений — такая картина наблюдается практически во всем монгольском и тюркском фольклоре Центральной Азии и Сибири. В тюркском эпосе Средней Азии воинская тематика уже явно перевешивает, а семейно-брачная полностью подчинена ей; в некоторых же сказаниях «ногайского» цикла последняя почти отсутствует. И только в процессе поздней «романизации» эпоса, при рождении балладных жанров «личная», на сей раз уже любовная, линия снова начинает играть определенную роль.

Обратимся теперь к тем изменениям, которые происходят в интерпретации центральных образов эпического повествования. В облике героя архаического эпоса еще ощутимы черты мифологического персонажа: первопредка, первого человека, одинокого и не знающего о своем происхождении; культурного героя, сошедшего на землю для обуздания демонических сил; трикстера (подчас с зооморфными чертами), имеющего «низкий статус» [Мелетинский, 1964]. Его наименование может включать следующие семантические составляющие: этноним, вообще человек (что связано, ибо для архаического сознания данные понятия практически совпадают), мужчина, муж (что опять-таки то же самое), богатырь (т. е. как бы «муж, превосходящий других»). Все они в совокупности входят в систему противопоставлений, определяющую фабульные амплуа главного героя повествования: как представитель своего племени, он противопоставит иноплеменикам (сюжет межплеменной борьбы); как человек, он противопоставлен потусторонним силам («демоноборческие» сюжеты); как мужчина, он является потенциальным «брачным партнером» (сюжет героического сватовства); наконец, как богатырь, он резко выделен из среды сородичей и соплеменников.

Однако подобное наименование еще не является собственным именем в точном смысле этого слова: оно носит обобщающий, собирательный характер. Так, в якутском эпосе герои

имеют типовые имена: Эр-Соготох («Муж-Одинокий»), Нюргун-Боотур («Славный богатырь») и Мюлдью-Бегё («Мюлдью-Силач»), причём «герои, носящие имя Эр-Соготох, сначала одиноки; большинство Нюргунов в детстве спускается с неба; большинство Мюлдью в детстве бывают калеками или уродами» [Пухов, 1962, с. 6]. Следовательно, речь идет о собирательных названиях отдельных классов центральных персонажей, объединенных общими чертами.

В бурятском фольклоре « типовые » наименования, возможные для ряда второстепенных персонажей (сестра героя, дядя, слуга-табунщик и пр.), обычно не используются для обозначения главного героя повествования, имя которого уже определяет его самого, а не принадлежность к определенному разряду персонажей. Тем не менее и здесь, и во всем центральноазиатском фольклоре имена эпических героев строятся однотипно, из одинаковых лексических элементов, число которых не слишком велико.

Основными компонентами подобных наименований являются слова со значением « муж », « герой », « силач », семантически параллельные им военно-феодальные титулы (*багатур*, *эр*, *алл*, *мэргэн*, *хан* и пр.), а также эпитеты, которые обозначают признаки и облик персонажа или заключают в себе символический смысл, связанный с некоторыми цветами, металлами, стихиями, зоо- и орнитоморфными образами [Неклюдов, 1984, с. 95, 102]. Пока компоненты собственного имени сохраняют такую семантику, границы между титулом и именем, между эпитетом и именем остаются зыбкими. Имена существуют в полных и кратких вариантах, причём полнота создается дополнительным « нанизыванием » тех же эпитетов или титулов; подчас в подобной развернутой конструкции затруднительно обнаружить основной компонент, это ядро имени легко выделяется лишь в тех случаях, когда оно лишено прямых контекстуальных и семантических расшифровок. Может быть, именно смысловая непрозрачность такого неделимого далее « остатка » пространного наименования делает его в большей степени подобным собственному имени.

Историзация эпических форм приводит этот процесс к завершению — герой окончательно обретает имя. Кроме того, он — естественно, уже не как представитель определенного разряда персонажей эпоса — может выйти за рамки самого эпического жанра и превратиться в объект культа. Так было с некоторыми ойратскими богатырями и в еще большей степени с Гэсэром, являющимся одним из весьма почитаемых божеств в Центральной Азии.

Добавлю, что последующее развитие может привести героя назад, к обобщенно-нарицательному типу — если растущая популярность делает его центром притяжения все большего количества сюжетов. На нашем материале подобный процесс не отмечен; в качестве примера можно привести Марко или Стоя-

на балканского эпоса, имя которого постепенно превратилось в нарицательное наименование популярного персонажа повествовательного фольклора [Смирнов, 1974, с. 37—38].

Обратимся теперь к противнику эпического богатыря. В архаическом фольклоре этот образ складывается из двух компонентов: представления о враждебном иноплеменнике, противопоставленном людям «своего» племени, и о демоническом духе-хозяине, хранителе и обладателе (а впоследствии и похитителе) культурных благ, конфликт с которым организует основной сюжетно-тематический пласт архаической мифологии [Мелетинский, 1963, с. 432 и др.]. Однако уже на древнейшей стадии развития эпических форм эти две ипостаси практически неразделимы, антропоморфизация духа-хозяина и мифологизация образа враждебного иноплеменника идут навстречу друг другу. Это отражается в наименовании эпического противника: «этнонимическом» (название или даже самоназвание враждебного племени) и «мифологическом» (имя соответствующего демонического персонажа).

Трансформационные процессы, связанные с фигурой эпического противника, параллельны тем видоизменениям, которым подвергается образ главного героя. Существенно, однако, что враг в этом отношении несколько «отстает» от центрального персонажа. Мифологическая интерпретация (враг — чудовище) удерживается дольше, лишь постепенно уступая место интерпретации этнической (враг — иноплеменник), которая подготавливает почву для историзации эпического конфликта. Степень обобщенности образа эпического врага также все время остается выше, чем у героя; он чаще представлен «безымянно», «нарицательно»; он скорее не «единственный в своем роде» (как эпический герой), а лишь один из представителей типового ряда персонажей, сменяющих друг друга в серии поединков с героем в порядке их старшинства или возрастающего могущества. В якутском эпосе тип мифологического противника господствует безраздельно; в фольклоре монгольских народов и саяно-алтайских тюрков он если и не абсолютно преобладает, то, во всяком случае, является важнейшим, определяющим облик почти любого эпического врага. Однако уже в калмыцком «Джангаре» жилище врага — совсем не «логово чудовища», а военно-феодалная ставка со своим владыкой, полководцами, послами и пр. В среднеазиатском тюркском эпосе историзация завершается: враг в полной мере обретает конкретную государственно-племенную принадлежность, наделяется «историческим» именем и т. д.

Наиболее древние формы эпического повествования, как правило, отличаются сравнительно небольшим объемом и соответственно небольшим событийно-временным охватом. Однако в силу особенностей сюжетно-композиционной организации ар-

хаического фольклора (возможности сюжетных наращиваний, сокращений, эпической детализации — впрочем, в ограниченном масштабе) размеры богатырской сказки колеблются в довольно больших пределах.

На следующей стадии развития происходит увеличение объема произведений. Эпические поэмы якутов и бурят (эхирит-булагатов) достигают иногда двадцати тысяч строк и больше. Реализуются потенции увеличения событийно-временного охвата эпоса (произведение зачастую описывает почти всю жизнь героя, подчас включая даже фрагменты биографии его отца или сына; таким образом, делается шаг в сторону установления биографической циклизации), однако прежде всего разрастание объема происходит за счет углубления сюжетной детализации и соответственно «разбухания» каждого композиционного звена повествования.

Уже в менее архаической стадияльной формации бурятского фольклора (унгинской) объем эпических поэм снижается до нескольких (двух-трех) тысяч строк; этот объем можно считать средним для ойратского и отчасти для монгольского эпоса. Степень эпической детализации остается примерно прежней, а «событийная емкость» повествования несколько меняется за счет уменьшения количества приключений, не столь, правда, значительного. В пределе процесс этот приводит к появлению «малой» эпической формы, сюжет в которой построен на одном-двух приключениях героя, а объем редко превышает тысячу строк, варьируясь обычно в пределах нескольких сотен стихов (эпос Северной Халхи, Южной и Восточной Монголии).

«Малая» форма создает предпосылки для сложения эпического цикла, немислимого на предыдущих этапах литературно-фольклорного развития. Так, калмыцкий «Джангар» включает ряд героических поэм о подвигах отдельных богатырей, группирующихся вокруг единого эпического центра и эпического владыки. Завершение подобного фабульного синтеза и сложение грандиозной эпопеи произошло в киргизском «Манасе», использовавшем, кажется, все возможности эпической циклизации.

Однако это не единственный путь увеличения объема эпоса на его относительно поздней стадии. Сопоставление огромной узбекской эпической поэмы об Алпамыше с более архаическими и соответственно более краткими алтайскими версиями того же произведения показывает практически неисчерпаемые возможности сюжетной детализации, способной «развернуть» текст до размеров «большой» эпической формы. А на следующем этапе эпического развития (например, казахский эпос) мы опять обнаружим «малую» форму, т. е. наблюдается своего рода «пульсация» форм: каждое звено эволюции (стадияльной! — это важно подчеркнуть) как бы описывает полный и внешне завершенный цикл.

То же самое в общих чертах можно сказать о соотношении поэтической и прозаической форм. В богатырской сказке про-

являются самые разные тенденции ритмического построения: проза; переход к ритмической прозе; выделение стихотворных пассажей; «смешанный» прозопоэтический текст; стихи. В угро-самодийском и тунгусо-маньчжурском фольклоре можно найти примеры всех перечисленных типов.

В якутском олонхо закрепляется архаическая «смешанная» форма, хотя эпос в целом, несомненно, стремится к установлению стихотворной структуры. Она складывается у западных бурят и удерживается у ойратов; у забайкальских бурят мы вновь обнаруживаем прозопоэтическую форму. В дальнейшем «смешанная» форма продолжает конкурировать со стихотворной, более полно выражающей эпическую поэтику. Однако следующим этапом развития опять будет возвращение к прозе, на сей раз означающее полную деградацию жанра: прозаический пересказ эпического произведения сопровождается разрушением эпической поэтики. На базе подобных пересказов может возникнуть новый жанр — сказка о богатырях (иногда также именуемая богатырской сказкой).

Существенные изменения происходят в процессе развития эпоса и по линии типологии исполнения. В архаической богатырской сказке встречается отношение к тексту как к некоему самостоятельно существующему организму, в известном смысле независимому от исполнителя. Так, например, для самодийского фольклора характерны лейтмотивные стилистические формулы типа «слово-песня сказала далее», «теперь речь ушла к тому-то», «речь увидела там» [Долгих, 1961, с. 12—13; Купреянова, 1965, с. 77 и сл.], т. е. эпос как бы «сам себя исполняет».

Анимистическое наделение речи душой (особенно поэтической речи) тесно связано с внетекстовой, культовой стороной исполнения эпоса и с мистической интерпретацией его генезиса. Получение эпического произведения (или целого репертуара) происходит в формах шаманского избраннычества, 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 распространенными.

В силу этого исполнение архаического эпоса окружено строгой системой регламентаций и табу, касающихся места, времени, условий исполнения (например, табу на летнее исполнение эпоса у монгольских народов), а также запретов на произнесение отрывочных фрагментов или, наоборот, целой поэмы. В соответствии с мифологической «специализацией» того или иного эпического героя произведение о нем может «работать» как своего рода шаманское призывание.

Благодаря подобному синкретизму эпического творчества и культово-мифологической практики на древнейших этапах маловероятно появление особого божества, покровительствующего эпической поэзии — такие функции в рассматриваемом регионе

начинает приобретать только монгольский эпический герой Хан-Харангуй. В силу тех же причин не сразу, очевидно, появляется осознание сказительской преемственности, эпической традиции и школы. Действительно, произведение, существующее «само по себе», получаемое вследствие мистического откровения, и «не нуждается» в посредстве мнемотехнических приемов, в усваивании репертуара учителя и пр. Поэтому будущий сказитель не должен обладать выдающимся голосом или незаурядной памятью — совсем наоборот, именно отсутствие этих качеств составляет яркий контраст со способностями, проявляемыми им впоследствии. На следующем этапе развития возможно появление «компромиссного» варианта: сказительская преемственность («от кого перенял») прослеживается на протяжении двух-трех поколений, родоначальник же школы получает свой дар и свой репертуар еще «шаманским» способом.

Более поздним явлением оказывается тематическое проникновение исполнения в эпический сюжет, появление фигуры эпического певца [Гринцер, 1974, с. 15—31]. Подобные примеры нехарактерны для фольклора тюркских и монгольских народов Сибири и Центральной Азии, однако их можно обнаружить в калмыцком эпосе о Джангаре и в эпических традициях Средней Азии. Завершающим этапом будет полная передача произведения в уста певца, фигура которого вынесена за рамки сюжета — в зачинные и заключительные части произведения. Так построен, в частности, средневековый огузский книжно-эпический свод «Китаб-и дэдэм Коркут», представляющий собой цикл поэм «малой» формы, связанных между собой фигурой певца-повествователя Коркута. Весь текст в этом случае приобретает вид «повествования о повествовании», а само произведение становится как бы серией монологов или огромным монологом, произнесение которого в экспозиции часто оправдывается опорой на существующую традицию.

Итак, феномены «архаические» и «поздние» обладают значительным типологическим сходством: на разных уровнях эпос в своем развитии как бы описывает полный круг, возвращаясь (иногда и неоднократно) к исходным формам, тематическим конфигурациям и пр.

Так обстоит дело с соотношением эпических и исторических начал. На начальной стадии они существуют в синкретическом единстве, затем обособляются и постепенно расходятся (не утрачивая, впрочем, некоторой связи, проявляющейся, в частности, в постоянной тенденции к «эпизации» историографической литературы); на позднем этапе исторические начала вновь приходят в соприкосновение с эпосом. Это сходство раннего синкретизма и позднего синтеза нуждается, однако, в оговорке: в первом случае речь идет о «пред-эпических» и «пред-исторических» формах, так как на раннем этапе ни историческое мышление, ни эпические жанры еще не сложились.

Тот же тип схождений и различий прослеживается в характере центральной эпической коллизии — при сопоставлении ее архаических и поздних форм. И там и здесь доминирует «личная» линия героя, однако в первом случае это древний матримонийный цикл, а во втором — любовно-романтические мотивы, вторгающиеся в эпос на позднем этапе его развития. Особенно наглядно совпадение архаических и поздних элементов демонстрируется на примере чередования эпических форм — «малых» и «больших», прозаических, прозопоэтических и стихотворных. Наконец, то же обнаруживается в области типологии исполнения: сходство «самоповествовающего» текста и текста, повествующего о своем исполнении.

Однако в процессе исторического развития эпос не обязательно должен проходить все упомянутые стадии. В архаическом фольклоре не всегда складывается богатырская сказка, и вызываемый ею к жизни соответствующий конструктивный тип тогда не получит развития в данной фольклорной традиции. Эпос вообще подчас возникает сразу в поздних «историзованных» формах, минуя архаические этапы. Кроме того, ряд явлений, особенно ярко выражающих приметы тех или иных этапов стадияльного развития, в некоторых традициях получает весьма специфическое и полное выражение, не будучи характерным для другого национального фольклора. Так, в феномене «самоповествовающего» текста полно проявляется особое отношение к эпическому произведению в архаическом фольклоре, хотя в такой «заостренной» форме оно встречается в данном ареале только у самодийских народов. Это касается и многих других примеров.

Подобные соображения вносят существенные коррективы в возможности исторической интерпретации данных закономерностей. Учитывая этноязыковую и культурную близость тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских народов, чрезвычайно соблазнительно интерпретировать описанную картину как эволюционную последовательность, развернутую в пространстве. Древнейшими в этом случае оказались бы тунгусо-маньчжурские (и угро-самодийские) богатырские сказки, затем эпос якутский, бурятский (сначала западнобурятский с последовательным выделением эхирит-булагатского, унгинского и забайкальского), ойратский, халхаский, саяно-алтайский и т. д. Однако более внимательный анализ этих эпических традиций если не полностью исключает подобную постановку вопроса, то по крайней мере переводит ее несколько в иную плоскость. Прежде всего, не исключено, что богатырские сказки (тунгусо-маньчжурские, во всяком случае) сложились не без влияния более зрелого тюркского и монгольского повествовательного фольклора. Далее архаичность якутского и бурятского эпоса обусловлена не только сохранением его древнего состояния, но и архайзующим влиянием того же тунгусского фольклора. Подобно этому, древние слои в некоторых саяно-алтайских тюркских

эпических традициях, возможно, связаны с самодийским субстратом. Наконец, разительные сходжения между эпосом сибирских тюрков и монгольских народов нельзя рассматривать как реликты древнего эпического единства, они в значительной мере суть результаты более поздних культурных контактов, практически не прерывающихся за всю многовековую историю центральноазиатских кочевых народов.

- Василевич, 1966.— Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. Запись текстов, пер. и коммент. Василевич Г. М. М.— Л., 1966.
- Гринцер, 1974.— *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос: Генезис и типология. М., 1974.
- Долгих, 1961.— Мифологические сказки и исторические предания энцев. Записи, введ. и коммент. Долгих Б. О. М., 1961 (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Новая серия. Т. XVI).
- Емельянов, 1983.— *Емельянов Н. В.* Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М., 1983.
- Жирмунский, 1974.— *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974.
- Купреянова, 1965.— Эпические песни ненцев. Сост., вступит. ст., коммент. Купреяновой З. Н. М., 1965.
- Мелетинский, 1963.— *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
- Мелетинский, 1964.— *Мелетинский Е. М.* О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири.— Проблемы сравнительной филологии. М.— Л., 1964.
- Неклюдов, 1984.— *Неклюдов С. Ю.* Героический эпос монгольских народов: Устные и литературные традиции. М., 1984.
- Орлов, 1945.— *Орлов С. А.* Казахский героический эпос. М.— Л., 1945.
- Патканов, 1891.— *Патканов С.* Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. СПб., 1891.
- Пропп, 1958.— *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1958.
- Пухов, 1962.— *Пухов И. В.* Якутский героический эпос олонхо: Основные образы. М., 1962.
- Рифтин, 1970.— *Рифтин Б. Л.* Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). М., 1970.
- Смирнов, 1974.— *Смирнов Ю. И.* Славянские эпические традиции (Проблемы эволюции). М., 1974.
- Тулоханов, 1973.— *Тулоханов М. И.* Бурятские исторические песни. Улан-Удэ, 1973.
- Эргис, 1947.— Нюргун Боотур Стремительный. Ред., пер., коммент. Эргиса Г. У. Якутск, 1947 (Богатырский эпос якутов. Вып. 1).
- Эргис, Попов, 1960.— Исторические предания и рассказы якутов. Ч. 1. Изд. подгот. Эргис Г. У. Под ред. Попова А. А. М.— Л., 1960.