

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт востоковедения

# ***MONGOLICA***

К 750-летию  
«Сокровенного сказания»



Москва  
"НАУКА"  
Издательская фирма "Восточная литература"  
1993

ББК 63.3  
М61

Редакционная коллегия

*В.М.Солнцев (председатель),  
Л.К.Герасимович, С.Г.Кляшторный (зам.председателя),  
Е.И.Кичанов, А.Г.Сазимин, К.Н.Яковская*

Редактор издательства

*С.М.Аникеева*

**Mongolica: К 750-летию "Сокровенного сказа-**  
**М61 ния". — М.: Наука. Издательская фирма "Восточ-**  
**ная литература", 1993. — 343 с.**  
ISBN 5-02-017395-9

Статьи сборника посвящены истории изучения древнейшего и уникального памятника монгольской письменности — "Сокровенного сказания", его значению как литературного и исторического памятника, его фонетической реконструкции и языковым особенностям. Ряд статей характеризует историографические, этнографические и фольклорные сюжеты, связанные с "Сокровенным сказанием".

М  $\frac{0502000000-082}{013(02)-93}$  26-92

ББК 63.3

ISBN 5-02-017395-9

© Издательская фирма  
"Восточная литература"  
ВО "Наука", 1993

С.Ю.Неклюдов

ЗАМЕТКИ О ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ  
"СОКРОВЕННОГО СКАЗАНИЯ"

Нет никакого сомнения в том, что "Сокровенное сказание" является произведением, имеющим определенную литературную организацию (если, конечно, под литературой понимать "функциональную" словесность средневекового типа). Как неоднократно отмечалось, истоки этой организации — в фольклоре того времени; можно даже предположить, какие именно жанры (предание, эпос, песня; поучения, восхваления; гномические сентенции и т.д.) легли в основу данного текста (см., в частности, [Неклюдов, 1984, с. 223–238; Неклюдов, 1988, с. 48–53]). Выявление подобных истоков происходит обычно в виде регистрации параллелей между "Сокровенным сказанием" и монгольскими устными традициями (речь идет об отдельных фольклорных мотивах и образах) [Владимирцов, 1923, с. 46–47; Поппе, 1934, с. 429–431; Козин, 1941, с. 69–75; Хомонов, 1981, с. 54–62; Гаадамба, 1985, с. 70–73], а также в виде анализа более обширных фрагментов текста как рудиментов не дошедшего до нас фольклорного произведения [Лёринц, 1975, с. 117–126].

Помимо этого, целесообразно рассмотреть конструктивные принципы, использованные — скорее всего, неосознанно — при составлении эпической хроники. Некоторые из них прослеживаются если не в сквозной организации всего текста, то по крайней мере в значительных его частях, причем они становятся тем более очевидными, чем ближе к началу произведения.

"Сокровенное сказание" изобилует разного рода фабульными повторами, представляющими собой редупликации (или мультипликации) сюжетных звеньев и отражающими соответствующую историческую реальность или устно-поэтические (мифологические, сказочно-эпические) модели; одно, кстати, не противоречит другому. Таковы, например, следующие эпизоды:

1. "Местнические" амбиции двух чванливых ханш — Орбай и Сохатай на поминальной тризне (§ 70–71) и Хороджин и Хуурчин на пиру в Ононском лесу (§ 130); эпизоды включают и сходно звучащие сентенции ("Не потому ль, что умер Есугэй-багатур...", "Не потому ль, что умер Амбагай-хаган...", "Не потому ль, что умерли Есугэй-багатур и Нэ-кун-тайджи...").

2. Ссора единокровных или единоутробных братьев-сирот —

двух старших сыновей Алан-гоа с тремя младшими сыновьями, рожденными после смерти Добун-мэргэна, и двух сыновей Оэлун (Тэмуджина и Хасара) с их братьями по отцу (Бэктером и Бэлгутэем); эпизоды в обоих случаях заканчиваются поучениями вдов детям и их призывами к согласию и единению (§ 18–22, 76–78).

3. Гибель старшего в роде (Амбагай-хагана, Есугэй-багатура) от рук врагов (татар) во время матримониальной поездки – первый отвозил в замужество дочь, второй ехал сватать невесту сыну. Оба эпизода завершаются предсмертными заветами героев и темой родовой мести, которую сперва осуществить не удается (§ 53, 58; 67, 68).

4. Неоднократно – в соответствии с бытовой практикой – описываются различные откочевки (и подкочевки) кланов, родовых подразделений (§ 9, 11, 28, 72, 118–123 и др.), причиной чему обычно служат семейные или межплеменные распри, а итогом оказывается образование новых родо-племенных единиц; иногда перед этим появляется матримониальный мотив (§ 9, 28).

5. Повторяется мотив отдавания сына в услужение. В одном случае мальчика уступает Добун-мэргэну встречный бедняк за кусок оленьей туши, в свою очередь подаренной неким охотником-урянхайцем; появление мальчика в доме в качестве слуги дает основание старшим сыновьям заподозрить мать после смерти отца в незаконной связи (§ 12–16, 18). Для всего этого эпизода не исключен фольклорно-мифологический источник. В покинутую всеми семью Тэмуджина старик-урянхадаец – кузнец(?) Джарчиудай (он появляется с кузнечным мехом за плечами) отдает в услужение своего сына Джэлмэ – "коней седлать и двери открывать" (§ 97); впоследствии он становится одним из основных сподвижников Чингиса. Победителю Чингис-хану пленные джалаиры Гуун Ува и Чилаун Хайчи вручают своих сыновей (Мухали и Буху, Тункэ и Хаши) – опять-таки чтобы они стали дверниками, "рабами порога", "стражами золотого порога" (§ 137); первому также суждено со временем занять очень важное место среди приближенных и вельмож великого хана. Эти два последних описания (особенно § 137) имеют ярко выраженную эпическую тональность.

6. Близок к предыдущему мотив найденьша, которого обнаруживают на оставленной стоянке и отдают ханше (матужке Оэлун): мальчика Кучу в меркитских кочевьях (§ 114), Кокочу – в тайчиудских (§ 114), Шишिकан-хутухту – в татарских (§ 135), Бороула – в джуркинских (§ 137); иногда указывается на незаурядный облик ребенка ("во взгляде его – огонь"), подробно описывается его наряд ("соболья шапка, сапоги из маральных лапок, шуба из собольих шкур", "подбитая соболем телогрейка из парчи с золотыми кольцами на шнурах"), позволяющий сделать вывод о благородном происхождении. Сходный мотив есть в книжном "Сказании об Убаши-хунтайджи": монгольские воины обнаруживают в ойратских кочевьях мальчика-семилетку ("подпоясан лентою атласною, ноговицы на нем бархатные"), который

оказывается гением—хранителем ойратов [Козин, 1947, с. 96, 104]. В устном эпосе "Богдо нойон Джанграй-хан" герой находит плохонького мальчика (*муучсан боролдзой хүү*) во время охоты, отвозит его домой и, как можно понять, отдает ханше; он также оказывается спустившимся на землю сыном небесной феи — дагини [Жамцарано, Руднев, 1908, с. СХХVII—СХХХVI]. Эти параллели позволяют предположить, что и в "Сокровенном сказании" мы имеем дело с использованием рационализированных форм фольклорного мотива.

7. Отверженность родоначальника. Этот мифологический мотив, известный не только генеалогическим преданиям монгольских народов, но и вообще мировому фольклору, в "Сокровенном сказании" особенно обстоятельно разработан применительно к фигуре предка Чингиса — Бодончара. Согласно легенде, он имеет небесное происхождение, но братья подозревают, что он — сын домашнего раба, так как родился уже у вдовствующей Алан-гоа. После смерти матери братья обделяют Бодончара в его доле наследства, и он удаляется в изгнание. Всеми этими обстоятельствами, а также своим положением младшего сына и прозвищем "простак" (*мунгхаг*) он весьма напоминает героя волшебной сказки. Показателем его униженности (опять-таки вполне фольклорным!) является жалкий облик его коня "со ссадинами на спине, с хвостом как стрела-годоли" (§ 24); подобная дрянная лошадка — непременная принадлежность "низкого" сказочно-эпического персонажа ("сопняка", "паршивца"), облик которого в определенных ситуациях (именно — вне дома, в чужих землях) принимает богатырь (см., например, [Владимирцов, 1923, с. 240; Поппе, 1955, с. 174—175; Неклюдов, Тумурцерен, 1982, с. 166—167]). В сильно сокращенном виде комплекс аналогичных мотивов, указывающих на отверженность героя, повторяется в рассказе о сыне Бодончара — Джоурздае: сомнения в его "законорожденности" (рожден от наложницы, к тому же подозреваемой в связи с неким урянхадайцем по имени Аданха), отстранение на этом основании от участия в родовом жертвоприношении, образование его потомством особого родового подразделения (§ 43—44).

8. Небесное происхождение родоначальника. Этот мотив используется в "Сокровенном сказании" дважды: по отношению к основателю монгольской княжеской фамилии Бортэчино, появившемуся на свет "по соизволению Верховного Тэнгри" (§ 1), и по отношению к Бодончару, непосредственному предку Чингиса, рожденному в результате связи праматери Алан-гоа с небесным (солнечным) божеством (§ 21).

9. Дважды (и оба раза в связи с матримонильной темой) встречается следующий мотив: видение (обнаружение) прекрасной женщины в крытой повозке или кибитке. В первом случае Дува-сохор благодаря необыкновенной зоркости своего единственного глаза с вершины горы Бурхан-халдун видит в крытой повозке замечательной красоты девушку — Алан-гоа и посылает своего брата Добун-мэргэна посвататься к ней (§ 5—6); впоследствии, как мы помним, у Алан-гоа родится Бодончар.

Во втором случае прекрасную девушку в повозке (Оэлун) обнаруживает Есугэй и вместе с братьями умыкает ее (§ 54–55); от этого брака родится Тэмуджин. Сходство эпизодов, несомненно, усиливается из-за специфической роли братьев в данной матримониальной коллизии. Реальность рассматриваемого мотива подтверждается устойчивым оборотом "Девушки в каждом возке, жены в каждой кибитке (найдутся)" в прощальных словах Оэлун, которые она адресует своему первому жениху — меркиту Чилэду (§ 55); на несколько ином (и более развернутом) варианте той же сентенции о прекрасных девах, которых везут в замужество в повозках и крытых возках, построена далее вся "сватальная" речь Дайсэчэна, отца Бортэ, будущей жены Чингис-хана (§ 64).

В свете сказанного едва ли случайно, что меркиты, напавшие на кочевье Тэмуджина и захватившие его жену Бортэ, обнаруживают ее именно в крытом возке, в котором она пыталась спастись от плена (§ 100). Этот захват, кстати, является мстью за умыкание Оэлун (§ 102, 111), т.е. оба эпизода прямо связаны отношениями симметрии. Кроме того, к врагам попадают также служанка и мачеха Тэмуджина — ситуация, крайне характерная для монгольского эпоса, в котором противник, разорив стоянку и кочевье героя, угощает его скот и подданных, а также обязательно забирает себе его мать, жену, сестру, служанку; овладение женщинами вражеской семьи является одной из главных целей нападения, символизирует полноту победы над врагом (как и разорение вражеского очага), а в более общем плане имеет глубинное архетипическое значение.

Можно поставить вопрос о мифологическом смысле и самого образа красавицы в крытой повозке — наряду с возможным этнографическим его истолкованием [Гаадамба, 1985, с. 70]. В соответствующем месте тюркского сказания о Чингисе (джагатайская рукопись) Шяба-сокур, караульщик Тумакул-мэргэна, своим единственным зорким глазом замечает вдалеке золотой корабль без входов и выходов, в котором находится необыкновенная красавица Гулямалик, ранее жившая в закрытом со всех сторон дворце и там забеременевшая от солнечного луча; она становится женой Тумакул-мэргэна. Переводчик и комментатор текста считает данное место сказочным мотивом, в свою очередь аналогичным, например, герметически закупоренной бочке, в которой заключена царица с царевичем в "Сказке о царе Салтане" [Панов, 1935, с. 244–247, 338]. По О.М.Фрейденберг, плавающий в воде ящик, мифологический прототип корабля, означает материнство, рождение, регенерацию, а повозка слита с женским плодотворящим началом [Фрейденберг, 1936, с. 202, 210]. В.Я.Пропп — в соответствии со своими воззрениями на обрядово-мифологические истоки сказки — тоже видит в бочке (и ее многочисленных аналогах) чрево, но не материнское, а чрево животного; девушка внутри столба, стеклянного гроба и т.д. (что соответствует пребыванию в животном) находится в состоянии временной смерти, что есть условие брака и часто — условие власти [Пропп, 1986,

с. 244–245]. Впрочем, на аналогии между свадьбой и похоронами указывает и О.М.Фрейденберг [1936, с. 78].

Выше были указаны случаи сравнительно близких тематических совпадений, охватывающих небольшие отрезки текста (от мотива до эпизода) и иногда имеющих отчетливые (или не очень отчетливые) фольклорные соответствия. Перечень их можно было бы продолжить, придя в конце концов к составлению полного каталога повествовательных элементов "Сокровенного сказания" (по выражению В.Хайссига). Ограничимся здесь, однако, приведенными примерами и обратим теперь внимание на то, что в тексте памятника есть и гораздо более широкие, но формально менее явные фабульные совпадения, позволяющие говорить о следовании его составителей определенным сюжетно-композиционным моделям и обсудить вопрос о происхождении подобных моделей.

Как уже можно было заметить, имеются прямые соответствия между жизнеописаниями Чингис-хана и его предка Бодончара. Кроме приведенных выше (обстоятельства женитьбы отцов того и другого, ссора братьев и поучение матерей) есть и другие, не менее показательные:

– Сверхъестественное происхождение Бодончара (§ 17, 21) и наличие при рождении у Тэмуджина признака необыкновенного ребенка – зажатый в кулаке сгусток крови (§ 59), о чем я скажу ниже несколько подробнее;

– Матери обоих (Алан-гоа и Оэлун) – мудрые женщины, которые, вдовствуя, воспитывают сыновей (вспомним опять-таки их поучения детям!);

– Оба растут сиротами, претерпевая всевозможные обиды: Бодончар – от родных братьев, обделивших его при дележе имущества (§ 23), Тэмуджин – от близкородственного клана "братьев тайчиудов", захвативших весь улус Есугэя после его смерти (§ 72–73);

– Наконец, изгнаннической жизни Бодончара в травяном шалаше (§ 24) до известной степени соответствует бегство в горный лес Тэмуджина при налете тайчиудов и его пленение (§ 79–88).

Следует подчеркнуть, что сходство этих фабульных элементов, вообще отнюдь не столь безусловное, выявляется лишь при учете их позиции в каждом из обоих биографических описаний, с одной стороны, и их соответствия сюжетным шаблонам устной повествовательной традиции – с другой. Наверное, нет необходимости доказывать, что распространенная цепь мотивов (небесное происхождение и отмеченность героя при рождении – вдовство матери – сиротство и обездоленность в детстве) прямо указывает на повествовательную структуру сказочно-эпического типа ("героическое детство"), причем каждое ее звено может иметь мифологические корреляты (см. подробнее: [Неклюдов, 1974, с. 129–139]).

Рождение ребенка со сгустком крови в кулаке, как показывает более широкий эпический контекст, есть устойчивое указание на его героическую сущность. Так рождаются бога-

тырь ойратского эпоса Эгиль-мэргэн [Владимирцов, 1923, с. 204–205], калмыцкий Хошун в эпосе "Джангар" [Басангов, 1988, с. 70], легендарный Амурсана в баитском книжном предании [Владимирцов, 1927, с. 275], а также Хасар в монгольской летописи XVIII в. [Балданжапов, 1970, с. 143–144], для которого этот мотив явно "отобран" у Чингиса — очевидно, в силу большего соответствия Хасара представлениям о богатырском характере и особых симпатий к нему автора летописи. При этом есть основание считать подобный сгусток крови знаком не только будущей "героической судьбы", но и демонического начала, точнее — демонических черт, вообще характерных для образа эпического богатыря [Неклюдов, 1981, с. 65–66]; подобная семантика мотива особенно очевидна в якутском эпосе [Неклюдов, 1975, с. 71]. Не случайно Оэлун в "Сокровенном сказании", гневно порицая за братоубийство Тэмуджина и Хасара, в первую очередь вспоминает о кровавом сгустке, с которым появился на свет ее первенец: "Этот-то родился, яростно вырвавшись из моей утробы и рукой черный сгусток крови сжимая!" (§ 78). Процесс трансформации данного мотива в монгольской историографической традиции, его переосмысления, обрращения новыми символическими значениями и сюжетным материалом, подчеркивающим сверхъестественное (небесное) происхождение Чингиса, подробно рассмотрел К. Загастер в своем докладе "Рождение Чингис-хана. Развитие мотива от „Сокровенного сказания" до „Синей книги" Инджанаша" на международном симпозиуме в Улан-Баторе (1990), посвященном "Сокровенному сказанию".

Но, надо полагать, наличие общих тематических "опор" в жизнеописаниях Бодончара и Чингис-хана далеко не случайно, как не случаен и тот факт, что среди всех предков Тэмуджина полноценной (хотя и лаконичной) биографией наделен только Бодончар. Почему так происходит? Вглядимся пристальнее в генеалогический список Чингисова "золотого рода". Первыми в нем называются супруги Бортэ-чино и Гоамарал (Сивый Волк и Каурая Лань), в именах которых, очевидно, отразились родовые тотемы центральноазиатских народов. Кроме того, о Бортэ-чино сказано, что он родился "по соизволению Верховного Тэнгри", т.е. к тотемическому мотиву, уже не актуальному ко времени составления хроники, присоединяется мифологическая концепция небесного происхождения родоначальника и самого рода. Однако со смертью Добун-мэргэна в родословной Чингиса возникает разрыв, в нее вторгаются матриархальные представления о праматери "золотого рода" Алан-гоа, которые вступают в противоречие с уже установившимся патрилинейным счетом родства.

Бодончар, родившийся после смерти Добун-мэргэна, — не сын его, а следовательно, не является и потомком Бортэ-чино, рождения которого "по соизволению Верховного Тэнгри", таким образом, недостаточно для обоснования небесного происхождения рода самого Чингиса. По существу, как это осознавали и многие монгольские историографы нового



времени, его подлинный основатель — это только Бодончар, первый мужской предок данной фамилии (ср. калм. *бодончар* — "предок" [Рамстедт, 1935, с. 48в; Муниев, 1977, с. 104а]). Поэтому происхождение и биография Бодончара имеют особое значение. К его имени приурочивается комплекс мотивов мифологической агиографии родоначальника знатной фамилии (хотя и представленный в "Сокровенном сказании" в весьма рационализированном виде, что вообще характерно для данного памятника).

В первую очередь следует, конечно, назвать глобально распространенный мотив зачатия от солнечного луча (свет, исходящий от желтого человека, который появляется через дымник юрты, проникает в чрево Алан-гоа; ср. миф о Данае и Зевсе). Он хорошо известен центрально- и восточноазиатским традициям (древнетюркская легенда об Огузе и древнекорейская — о Чжумыне [Короглы, 1976, с. 74–76]) и здесь как бы заново обосновывает небесное происхождение рода. Тотемический аспект в разработке темы (вспомним Бортэ-чино!) также отчасти сохранен — желтый человек уходит перед восходом солнца, "словно желтый пес" (§ 21).

Интересна судьба данного сюжета в последующих традициях. Тюркские книжные сказания, о которых упоминалось выше и которые, кстати сказать, воспроизводят этот миф ближе к его "классической" форме (к древнегреческой, а также и к корейской), по-своему преодолевают указанную нелогичность. Во-первых, мотив чудесного зачатия редуцируется, известные нам по "Сокровенному сказанию" сюжетные элементы распределяются по двум эпизодам, связанным с Гулямалик (у которой рождается "небом данный" Дуюн Баян) и с Алангу (у которой от Дуюн Баяна сначала рождаются Боденджар с двумя старшими братьями и — уже после смерти мужа — Чингис) [Панов, 1934, с. 248, 255]. Во-вторых, светом, который нисходит с неба к вдовствующей Алангу, а удаляется гигантским светлогривым серым волком (вспомним опять-таки "Сивого Волка" — Бортэ-чино и "желтого пса" из § 21 "Сокровенного сказания"!), оказывается сам умерший Дуюн Баян, как это и было им предсказано перед смертью [Панов, 1934, с. 250, 255; Короглы, 1976, с. 75–76].

Не случайно, что в монгольской летописной традиции XVII–XVIII вв. происходит, с одной стороны, процесс демифологизации образов Бортэ-чино и Гоа-марал при одновременном включении их в легендарную генеалогию буддийских государей Индии и Тибета, а с другой — сюжет, связанный с ними, разворачивается, вероятно испытывая влияние жизнеописания Бодончара. Так, у Лубсан Данзана Бортэ-чино — младший сын одного из семи тибетских "престольных государей" — Златопрестольного (Алтан Сандалиту хаган); в результате ссоры со старшими братьями он уходит в землю Джад, где женится на девушке по имени Гоа-марал [Шастина, 1973, с. 53]. Мэргэн-гэгэн называет ее "госпожой Марал из рода Гова", которая осталась беременной после смерти мужа [Балданжапов, 1970, с. 137]. Бортэ-чино ока-

зывается в положении пришельца, занявшего княжеский престол у народа, по каким-либо причинам не имеющего государства. Земля же, где он находит "народ без владыки" и "женщину без мужа" (невесту или вдову), именуется "чужой" (Джад — от тюрк. *йад* "чужой", Бэд — от кит. *бэй-ди* "северные варвары" [Балданжапов, 1970, с. 214—215]). Кстати, этот мотив имеет и более широкие соответствия в мифо-эпических описаниях запредельных земель. Так, в якутском олонхо "Тонг Саар Бухатыыр" герой на своем пути встречает страну, жители которой "указ свой правильно применяющего правителя не имеют, в законах разбирающегося судью не имеют", "справедливо судящего голову не имеют, правдиво судящего старшину (князца) не имеют"; увидев все это, герой испытывает отвращение и возмущение [Емельянов, 1990, с. 116]. Вспомним в "Сокровенном сказании": "Добро человеку быть с головой, а шубе с ворогником!.. Давешние то люди, что стоят на речке Тунгелик, живут — все равны: нет у них ни мужиков, ни господ; ни головы, ни копыта. Ничтожный народ" (§ 33, 35) [Козин, 1941, с. 82]. Очевидно, не менее архетипический характер имеет тема обретения трона и царства через женитьбу, возникающая "при таком положении в обществе, когда знатность передается только по женской линии — другими словами, счет родства ведется по линии матери, а не по линии отца" [Фрэзер, 1986, с. 152]; это — более древняя форма престолонаследия, отразившаяся в соответствующих сказочно-эпических мотивах [Пропп, 1986, с. 332—335].

Итак, мотивы, известные нам по истории Бодончара, составляют некую фабульную парадигму биографии родоначальника. Это справедливо как в плане литературном (возникновение сюжетных новообразований), так и в плане мифологическом: жизнеописание Тэмуджина до его свадьбы в значительной степени ориентировано на воспроизведение семантически значимых событий обстоятельств мифа о родо-вом первопредке (включая и обстоятельства женитьбы отца героя, а также эпизоды поучения вдов детям, причем Оэлун при этом прямо ссылается на "праматерь Алан"). Ограничение подобных соответствий именно досвадебным периодом опять-таки обусловлено и мифологически, и логически. В первых, рассказ о Бодончаре завершается браком и перечислением сыновей; на этом функции его как родоначальника исчерпываются и далее сообщается лишь о его смерти. Во вторых, именно период детства и юности, период созревания человека, становления его социального и семейного статуса находится в фокусе наиболее пристального внимания мифо-поэтических традиций, начиная с древнейших времен (что соответствует более общему и характерному для данного типа сознания принципу передачи сути предмета или явления посредством рассказа о его происхождении). Этим, в частности, объясняется, почему биография Бодончара имеет столь отчетливые параллели со сказочным повествованием, которое как раз и венчается свадьбой.

Однако аналогичные эпизоды жизнеописания молодого Тэ-

муджина по своей тональности напоминают скорее первый тур героического эпоса, сюжетная канва которого вообще весьма ощутима в "Сокровенном сказании", о чем писалось уже неоднократно (см., в частности, [Неклюдов, 1984, с. 223–226, 230–232, 236–238]). Ограничусь в заключение лишь несколькими замечаниями, касающимися образа эпического богатыря в данном памятнике и дополняющими характеристику фольклорно-мифологических традиций, которые отразились в его повествовательной структуре.

Полностью — и стилистически, и семантически — соответствуют устно-поэтическим канонам все описания воинов-богатырей. Вот, например, как характеризуются джуркинские витязи (§ 139):

С желчью в печени,  
С искусством [стрельбы из лука] в большом пальце,  
С отвагой в сердце, с легкими, полными гнева,  
С устами, полными гнева,  
Со всеми мужскими искусствами,  
С телесной силой...

А в эпосе "Хилин Галдзу-батор" боевое исступление героя изображается следующим образом:

Гнев его охватил,  
Легкие его расширились,  
Ярость его всколыхнулась,  
Силы его еще больше возросли...

[Намнандорж, 1960, с. 9]

Весьма показательна аттестация, которую Джамуха дает четырем сподвижникам Чингиса (§ 195): "Тэмуджин, побратим мой, четырех псов, человеческим мясом откормив, на железную цепь посадил...

С бронзовыми лбами,  
С рылами, [подобными] долотам,  
С языками, [подобными] шилам,  
С железными сердцами,  
С мечами [в качестве] плетей;  
Питаюсь росой,  
На ветрах ездят они,  
Во время сечи  
Мясо людское едят они,  
Во время схватки  
Мясом человеческим  
Питаются они!

С цепи спущены, теперь не удержать; глотая голодную слюну, радостно подбегают они!" (ср. хвалу ойратским витязям в "Сказании об Убаши-хунтайджи": "Зубы скрежещут, глотая слюну: „Где же для травли нам зверь, или где недруг для смертного боя?" [Козин, 1947, с. 97–98]). И далее в речи о Хасаре тема людоедства как одного из метафорических проявлений богатыря развивается весьма обстоя-

тельно и подробно ("Матушка Оэлун одного из сыновей своих человечьим мясом выкормила..."). Все это, несомненно, признаки героико-эпического характера в его демонической ипостаси, когда именно наиболее последовательное воплощение в образе богатыря эпического идеала зачастую приводит к парадоксальному уподоблению его демону — вспомним "исступленно-гневных" и сумрачных Хилэн Галзу-батора и Хан-харангуя в монгольском эпосе, "кровоавого" или "кровожадного" (*канкор*) Манаса в киргизском эпосе, сопровождаемого "духами кровопролития" и "духами несчастья" Нюргун-ботура в якутском олонхо, а также сгусток крови в кулаке у новорожденного Тэмуджина. Не случайно поэтому Оэлун в своей гневной речи уподобляет его демону-мангусу (§ 77), а Джамуха, завершая свою характеристику Хасара, говорит, что он рожден не человеком, а Гурэлгу-мангусом.

Любопытно также, что образ демонического богатыря, сидящего на цепи, имеет и вполне определенные повествовательные соответствия: так, в якутском олонхо "Эр-Соготох" демон-абаасы держит на железной цепи в железном амбаре своего сына и выпускает его, чтобы тот сразился с героем [Попов, 1936, с. 51-52]; в устном амдоском варианте эпоса о Гэсэре младший брат героя Кала-мэмбыр скован до срока железной цепью в железном доме и постепенно становится железным, чтобы быть способным на борьбу с "железным человеком хорской земли" [Потанин, 1893, с. 20].

Вообще железные (медные, бронзовые, каменные) тела или части тела (головы, сердца и т.д.) указывают на хтоническую природу персонажа — уместно вспомнить меднолицего демона-мангуса Хара Бургуда (эпос "Хан-Харангуй"), демона-абаасы из Нижнего мира Темир Дьесинтея ("Железно-медного") в якутском олонхо [Эргис, 1947, с. 171], демонического богатыря Чи-ю в древнекитайской мифологии, имеющего медную голову и железный лоб [Юань Кэ, 1987, с. 95]. Каменные сердца имеют некоторые богатыри монгольского эпоса: Хиргис Сайн Буйдэр (эпос "Хан-Харангуй"), Хувэй Буйдар хуу (из одноименного эпоса); кроме того, соответствующие признаки закрепляются в эпитетах, а эпитеты — в именах: Дайни Хурэл ("Боевая бронза"), Тэмур Зэвэ ("Железное острие") [Владимирцов, 1923, с. 103, 191] и др.

И, наконец, еще два примера, иллюстрирующих использование в "Сокровенном сказании" стилистических и сюжетных шаблонов героического эпоса. Первый — наказ Чингис-хана Субэтэю о преследовании сыновей меркитского Тохтоа-бэки (§ 199):

Пусть хоть крыльями станут и, взлетев,  
Под небеса уйдут,  
Ты, Субэтэй, соколом став  
И взлетев, разве их не поймаешь?  
Пусть хоть тарбаганами станут и, зарывшись,  
Под землю уйдут,  
Ты став лопатой и откопав,  
Разве их не настигнешь?

Пусть хоть рыбами станут и в море уйдут,  
Ты, Субэтэй, сетью-неводом став,  
Разве их не выудишь?

Обратив внимание на этот пассаж, М.П.Хомонов справедливо сопоставляет его с эпизодом из бурятского "Гэсэра", в котором герой и преследуемый им противник прибегают к серии аналогичных превращений [Хомонов, 1981, с. 55-56]; можно привести и другие примеры из эпических традиций монгольских народов [Владимирцов, 1923, с. 74-75; Неклюдов, Тумурцерен, 1982, с. 176]. Описание подобного "шаманского поединка" встречается и в монгольской исторической литературе нового времени — в рассказе о гибели тангутского государства (Шидургу превращается в змея, а Чингис — в птицу Гаруди, Шидургу — в тигра, а Чингис — в льва, Шидургу — в юношу, а Чингис — в старца [Шастина, 1973, с. 237]). Данный сюжет, известный в мировом сказочном фольклоре (тип АТ 325, II "Чудесное бегство"), зарегистрирован и в сказках монгольских народов [Потанин, 1883, с. 199, 583; Ватагин, 1964, с. 66]. Л.Лёринц считает, что в них он восходит к книжным источникам [Лёринц, 1979, с. 122, 241]; действительно, в приведенных примерах он весьма близок к эпизоду из обрамляющего сюжета тибетского и монгольского "Волшебного мертвеца" [Парфионович, 1969, с. 15; Владимирцов, 1958, с. 16-17]. Однако наличие аналогичного мотива уже в древнемонгольской эпической традиции вызывает некоторые сомнения в его неавтохтонном характере и, во всяком случае, не позволяет считать эту проблему окончательно решенной.

Второй пример касается проанализированного выше эпизода умыкания Оэлун (§ 55). Фольклорный эквивалент одного из входящих в него мотивов ("рубашка в качестве дара") ранее уже отмечался [Бауден, 1981, с. 122]. Следует также обратить внимание на слова, адресованные героиней ее первому жениху, с которым она вынуждена расстаться: "Дело идет о твоей жизни. Был бы ты жив-здоров, а девицу-жену найдешь. Придется, видимо, тебе тем же именем Оэлун назвать девушку с другим именем. Спасайся, поцелуй меня и езжай!" Здесь отражен популярный эпический мотив обращения к герою его жены, захваченной врагом; оно также обычно содержит призыв спасти свою жизнь, не ездить за ней и жениться снова ("думай о нашей любви, не губи свою милую жизнь из-за меня", "не возьмешь ли в жены одну из трех фей государя Синих Лусов? За мной не езди, не губи свою жизнь" и т.п. [Владимирцов, 1923, с. 83; Поппе, 1955, с. 256-257]; ср. [Жамцарано, Руднев, 1908, с. СХСIV-СХСV]). Да и сама ситуация, согласно которой у героя похищают жену в то время, когда они едут к нему домой после свадьбы, сыгранной на ее родине, является типично эпической и встречается в центральноазиатском фольклоре множество раз.

Подводя итоги, надо еще раз подчеркнуть, что в повествовательной организации "Сокровенного сказания" обнаружи-

вается многоаспектная ориентация на самые различные устные традиции эпохи его создания (от мифологических до эпических). Во многих случаях подобная ориентация проявляется в прямом (и, вероятно, довольно точном) воспроизведении фольклорных текстов или их фрагментов. В других случаях, не менее многочисленных, речь должна идти лишь о влиянии различных повествовательных моделей фольклора, его сюжетов и мотивов, причем, как правило, имеет место их весьма значительная рационализация и редукция. Зачастую это влияние обнаруживается лишь при сравнительном анализе "Сокровенного сказания" и других книжных и устных произведений, заимствованных из родственных или типологически близких повествовательных традиций, а также при выявлении повторов разных уровней в самом памятнике. Опыт показывает, что возникновение всякой тематической и стилистической стереотипности в произведении, стоящем у самых истоков литературного процесса, всегда прямо или косвенно связано с предшествующей ему фольклорной стихией.

- Балданжапов, 1970. — *Балданжапов П.Б. Altan tobči*. Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ, 1970.
- Басангов, 1988. — Джангар. Калмыцкий народный героический эпос. Эпический репертуар Мукёбуна Басангова. Элиста, 1988.
- Бауден, 1981. — *Bawden C.R. The Repertory of a Blind Mongolian Storyteller*. — *Fragen der mongolischen Heldendichtung*. Bd. 1. Wiesbaden, 1981.
- Ватагин, 1964. — Медноволосяя девушка. Калмыцкие народные сказки. Пер., сост. и примеч. М. Ватагина. М., 1964.
- Владимирцов, 1923. — Монголо-ойратский героический эпос. Пер., вступит. ст., примеч. Б.Я. Владимирцова. Пб.-М., 1923.
- Владимирцов, 1927. — *Владимирцов Б.Я.* Монгольские сказания об Амурсане. — Восточные записки. Т. I. Л., 1927.
- Владимирцов, 1958. — Волшебный мертвец. Монгольско-ойратские сказки. Пер. Б.Я. Владимирцова. М., 1958.
- Гаадамба, 1985. — *Гаадамба Ш.* К вопросу об особенностях монгольских пословиц и поговорок. — Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М., 1985.
- Емельянов, 1990. — *Емельянов Н.В.* Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. М., 1990.
- Жамцарано, Руднев, 1908. — Образцы монгольской народной литературы. Вып. 1. Халхаское наречие. Ред. Ц.Ж. Жамцарано, А.Д. Руднев. СПб., 1908.
- Козин, 1941. — *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Monᠣᠯ Niᠦᠴᠤᠨ Tobčiyān*. М.-Л., 1941.
- Козин, 1947. — *Козин С.А.* Ойратская историческая песнь о разгроме халхаского Шолой-Убаши хунтайджи в 1587 г. — Советское востоковедение. Т. IV. М.-Л., 1947.
- Короглы, 1976. — *Короглы Х.* Огузский героический эпос. М., 1976.
- Лёринц, 1975. — *Lörincz L.* Ein historisches Lied im der geheimen Geschichte der Mongolen. — *Researches in Altaic Languages*. Budapest, 1975.

- Лёриц, 1979. — *Lörincz L. Mongolische Märchentypen.* Budapest, 1979.
- Муниев, 1977. — Калмычко-русский словарь. Под ред. В.Д.Муниева. М., 1977.
- Намнандорж, 1960. — *Намнандорж О.* Хилин галзуу баатар. Улаанбаатар, 1960.
- Неклюдов, 1974. — *Неклюдов С.Ю.* "Героическое детство" в эпосах Востока и Запада. — Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти акад. Н.И.Конрада. М., 1974.
- Неклюдов, 1975. — *Неклюдов С.Ю.* Душа убиваемая и мстящая. — Труды по знаковым системам. VII. Тарту, 1975.
- Неклюдов, 1981. — *Nekljudov S.Ju.* Die Heiden "Der Finstere" und "Der Wütende" im mongolischen Epos. — Fragen der mongolischen Heldendichtung. Т. 1. Wiesbaden, 1981.
- Неклюдов, 1984. — *Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984.
- Неклюдов, 1988. — *Неклюдов С.Ю.* Устное предание в становлении исторической литературы монгольских народов. — Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и Восточной Азии. М., 1988.
- Неклюдов, Тумурцерен, 1982. — *Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982.
- Панов, 1934. — Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингисхане и Аксак-Темире. Пер., вступит. ст. и коммент. В.А.Панова. [М.], 1934.
- Парфионович, 1969. — Игра Веталы с человеком. Пер., предисл. и примеч. Ю.Парфионовича. М., 1969.
- Попов, 1936. — Якутский фольклор. Тексты и переводы А.А.Попова. [М.], 1936.
- Поппе, 1934. — *Поппе Н.Н.* О древне-монгольской эпической литературе. — С.Ф.Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности (1882—1932). Л., 1934.
- Поппе, 1955. — *Poppe N.* Mongolische Volksdichtung. Wiesbaden, 1955.
- Потанин, 1883. — *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4, СПб., 1883.
- Потанин, 1893. — *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. СПб., 1893.
- Пропп, 1986. — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Рамстедт, 1935. — *Ramstedt G.J.* Kalmükisches Wörterbuch. Helsinki, 1935.
- Фрейденберг, 1936. — *Фрейденберг О.* Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936.
- Фрэзэр, 1986. — *Фрэзэр Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1986.
- Хомонов, 1981. — *Хомонов М.П.* Устойчивые фольклорные элементы "Сокровенного сказания". — Востоковедные исследования в Бурятии. Новосибирск, 1981.
- Шастина, 1973. — *Лубсан Данзан.* Алтан тобчи. Пер. с монгольского, введ., коммент., прил. Н.П.Шастинной. М., 1973.
- Эргис, 1947. — Нюргун Боотур Стремительный. Ред., пер., коммент. Г.У.Эргиса. Якутск, 1947.
- Юань Кэ, 1987. — *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. М., 1987.