

**Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

Неклюдов С.Ю.

**Сказания о Гесере:
сюжеты, берущие начало в монгольской традиции
(книжные и устные редакции)**

Москва 2018

Аннотация. На примере генезиса и эволюции монгольской Гесериады можно проследить, как знакомство с тибетским эпическим сказанием и переработка его сюжетно-тематического ядра дают исходный импульс для создания общемонгольской эпопеи, обуславливают возникновение книжноэпической формы. Войдя в монгольские традиции как герой, очищающий землю от чудовищ, сын божества, посланник неба, восстановитель гармонического миропорядка, Гесер противостоит хаосу, демоническим и хтоническим силам, и это мифологическое амплуа у него сохраняется, в какие бы сюжетные контексты он ни попадал. В некоторых эпизодах тема очищения земли от чудовищ трактуется как борьба с демоническими правителями реальных и мифических государств, а в позднейших главах книжной версии она осмысливается как уничтожение по небесному предначертанию врагов буддийской религии, которые начинают восприниматься не как чудовища, властвующие в своем демоническом мире, а как демоны-насилельники, чье вторжение в человеческий мир вынуждает Гесера наносить по ним превентивные удары. Сам же Гесер оказывается правителем идеального буддийского государства, чуть ли не вселенским монархом, «единственным сыном Будды Шакьямуни». Однако при всех интерпретациях исходный смысл (герой — сын небесного бога, очищающий землю от чудовищ и устанавливающий гармонический миропорядок) остается прежним.

Неклюдов С.Ю. ведущий научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2017 год

Содержание

1. Сказания о Гесере в фольклорно-мифологических и литературных традициях Центральной Азии

2. Устные версии Гесериады у монгольских народов

2.1. Монгорская версия

2.2. Восточномонгольские версии

2.3. Халхаская версия

2.4. Бурятские версии

3. Монгольские самобытные сюжеты книжной версии

3.1. Черно-пестрый тигр

3.2. Богатырская дева

3.3. Превращение в осла

3.4. Похищение и возвращение жены

3.5. Эпос «превентивного удара»

4. Заключение

Сокращения и литература

Информанты

1. Сказания о Гесере в фольклорно-мифологических и литературных традициях Центральной Азии

Значение эпоса о Гесере для народов Центральной Азии и Южной Сибири ничуть не меньше, чем у «Эдды» или «Песни о Роланде» для Европы. Имя Гесера известно на столь огромных территориях и такому количеству племен, что, вероятно, никакой другой персонаж мифологии и традиционной словесности не может сравниться с ним. Количество связанных с ним эпических и религиозных текстов огромно. Помимо Тибета¹, Монголии и Бурятии он известен еще ряду народностей Северного Пакистана², а также тюркоязычным желтым уйгурам, тувинцам, алтайцам и даже эвенкам [Stein 1959, p. 59–60; Sagaster, 1984. S. 49—55; Куулар 1961; Brands 1977; Koehaelmi 1980]. Устные произведения, входящие в цикл сказаний о Гесере, до самого недавнего бытовали на необъятных пространствах Центральной Азии при княжеских ставках, в монастырях, юртах кочевников и на охотничьих стоянках. В некоторых традициях их исполнение могло продолжаться часами, ночи напролет; иногда оно длилось по несколько дней и даже недель, когда певец каждодневно возвращался к прерванному повествованию перед теми же самыми, вновь собирающимися слушателями. Кроме того, о Гесере и о его сподвижниках рассказывается в тибетском и монгольском книжном эпосе, который бытует как в рукописной форме, так и в виде ксилографов.

Родившись в Тибете, Гесериада вошла в монгольский мир весьма органично — видимо, благодаря близости лежащих в ее основе эпических традиций к устному монгольскому эпосу. Впрочем, в книжных версиях сказание в полной мере сохраняет тибетский колорит: родиной Гесера остается Тибет, а сам он, его народ и его богатыри называются тибетцами; тибетское происхождение обнаруживают и некоторые эпические топонимы. Наконец, имена и прозвища главного героя и почти всех основных персонажей (причем занимающих в сюжете места, примерно одинаковые по отношению Гесеру) возводятся к тибетским оригиналам³.

Центральная сюжетно-тематическая часть монгольской книжной редакции Гесериады в целом соответствует ее тибетским версиям, — в частности, ладакской (гл. I: юность и женитьба Гесера; гл. II: поездка к китайскому императору и женитьба на китайской принцессе; гл. IV: победа над чудовищем; гл. V: война с хорами) [Ligeti 1951, p. 341] и гуйдэской (гл. I: небесные боги; гл. II: возрождение на земле; гл. III: женитьба и воцарение; гл. IV: подавление демона; гл. V: покорение хоров; последняя глава

¹ В областях Ладак (сев.-зап. Тибет), Амдо (степной регион сев.-вост. Тибета), Кам (юго-вост. Тибета), в уезде Гуйдэ (пров. Цинхай), у народа лепча (на юге Тибета) и др.

² Балтистан (так наз. Западный Тибет; Кашмир), Гильгит (нижн. теч. одноименного притока Инда, к сев.-зап. от Кашмира), Бурушаски (горные районы Хунза и Нагар на сев. Кашмира).

³ Гесер Гарбо Донруб / Уйлэ Бутугэгчи, Дзуру, Гэгшэ Амурчила, Абса Гурцэ / Манзан Гормо, Гэу-Баян, Ова Гунчид, Санлун, Царгин, Дзаса Шикир, Ронса, Рогмо, Тумэн Джиргалан, Цотон, Дзуру, Шиман Бирудза, Эргэслон-лама, Гумэ-хан, Хара Гэртэ хан, Шара Гэртэ хан, Цаган Гэртэ хан.

оборвана, не исключено, что версия не полна) [Ван Инуань 1982, с. 15–16]. Главам I–III гуйдэской версии соответствует глава I монгольского ксилографа (и главы I–V рукописной «заинской» версии с ее более подробной рубрикацией). Главы IV–V гуйдэской версии соответствуют тем же главам ксилографа, совпадает даже нумерация.

Однако указанные соответствия охватывают (причем не в полной мере) только 5 из 12-и глав монгольских книжных редакций (14-и или 16-и глав, если считать главы повторяющиеся и утраченные, известные нам лишь по названиям). Таким образом, тибетский прототип обнаруживается у сюжетного корпуса пекинского ксилографа, за вычетом двух глав — второй (о черно-пестром тигре) и четвертой (о превращении Гесера в осла, сопровождающемся похищением жены героя), т.е. именно тех, которые фигурируют в составе «продолжения» в пространных и, как теперь доказано, более ранних редакциях. Не обнаруживается тибетский источник у третьей жены Гесера — амазонки Аджу-мэргэн, описание знакомства и брака с которой в ксилографе изложено лишь кратко (рассказ героя о своих детских и юношеских подвигах), а в «заинской» версии занимает отдельную, хотя и небольшую главу [СГ, р. 110–120]. Наконец, отсутствуют тибетские соответствия у всех без исключения «дополнительных» глав Гесериады, повествующих о превентивных походах на потенциальных агрессоров и нечистивых владык далеких земель.

Эти сюжеты и эпизоды монгольской книжной версии, не совпадающие с предполагаемым тибетским прототипом, явно возникают уже в рамках самих монгольских традиций⁴, продемонстрировавших высочайшую продуктивность подобного эпического новотворчества. Материалом для него явились фольклорные образы, мотивы и целые повествования (демоноборческие и змееборческие) из сюжетного фонда скотоводов и охотников Центральной Азии и Южной Сибири [Поппе 1941, с. 19–20], а также местные редакции некоторых «бродячих сюжетов», что в целом составляет примерно две трети объема всего произведения.

2. Устные версии Гесериады у монгольских народов

2.1. Монгорская версия

До сравнительно недавнего времени в распоряжении исследователей были только бурятские версии устной Гесериады⁵. О монгорской версии знали лишь по отдельным упоминаниям в работах записавшего ее Д. Шрёдера⁶, а о прочих вообще ничего не было известно.

⁴ Ср.: «Эпос сложился на базе монгольских сказаний о мангасах» [Мэнгуцзу вэньсюэ цзяньши, с. 61–62]

⁵ См. весьма полный (с использованием неопубликованных материалов) обзор Н.О. Шаракшиновой бурятских вариантов, а также снабженный большой биографией обширный очерк, который посвящен изучению Гесериады и обзору ее версий, [Шаракшинова 1969, с. 31–44]. Среди более поздних работ — указатель западнобурятских вариантов Гесериады Д.А. Бурчиной [1990].

⁶ Записи Д. Шрёдера были введены в научный обиход в 1980 г. В. Хайсиггом, издавшим материалы покойного собирателя (факсимильное воспроизведение его транскрипции и переводы

Особенности монгорской версии, связанные прежде всего с предысторией возрождения Гесера на земле, осознаются самими носителями данной традиции, которые знают о существовании разных редакций эпоса (монгольских и тибетских), но считают свою версию самой большой, а в Гесере видят родоначальника, учредившего ряд культовых отправлений и свадебных обрядов, возводят покров женских одежд к одеждам тринадцати жен Гесера. Ака Цидон (*Akā Tsi 'dōŋ*; = монг. Цотон) здесь не дядя Гесера, как в монгольских и тибетских версиях, а сын некой женщины по имени Каму Серён (*Kamu serën*), изгнавший старого государя Хамлуо Царгэна (*Hamluo-tsargän / hsiergän*; = монг. Царкин) и захвативший власть в Лине. В его образе совместились черты мангаса-людоеда и «дурного правителя» китайской литературы – романа и новеллы [Heissig 1980b, S. 26, 29].

Имя ламы Аран-сундзи (*Arañ sündzi* ‘самозародившийся’), с описания которого начинается эпопея и который может быть сопоставлен с Пань-гу, первосуществом китайской мифологии, указывает на эпический мотив автогенеза, а ближайшей параллелью к нему является эпитет Синего Вечного Неба из монгольских шаманских призываний – *ebesüben egüidegsen* ‘самовозникший’ (< тибет. *rang bzhin* < санскр. *svabhava*). «Инцестуальное» происхождение людского рода (Mot. A1273.1) от пережившихся между собой сыновей и дочерей трех небесных сестер сопоставимо с мотивом живущих вместе брата и сестры или героя и его сестры-помощницы в монгольском, бурятском, алтайском и якутском эпосе, а отдельные мотивы (материнского молока; волшебных волосков; птицы, в которую перевоплощается персонаж или которую убивают выстрелом из лука; трехлетнего возраста героя и др.) имеют ближайшие параллели в монгольских эпических традициях; наконец, в монгорском «Гесере» обнаруживаются фразеологические клише, более или менее подобные формулам монгольского эпоса [Heissig 1980b, S. 28–29, 47–56].

Ряд соответствий связывает данный текст (особенно в начале повествования) с устной амдоской версией Гесериады [Heissig 1980b, S. 46]. Как в амдоской версии (и в отличие от всех прочих), Гесер сам выбирает себе родителей для своего земного воплощения; далекий отзвук данного мотива можно обнаружить в монгольской книжноэпической редакции – в эпизоде встречи Гэгшэ Амурчи́лы с одним из воплощений (хубилганов) будущего Гесера [AĵEGQ, I, р. 10–11]. При этом в монгорском «Гесере» герой принимает облик кукушки, который в монгольской книжной редакции имеют его небесные сестры. Отдаленное сходство с амдоской версией можно обнаружить и в имени матери героя (*Maṅkāg* – амдоск. *Ma'gags thza* [Hermanns 1965, S. 418], ср. *Ама-нгызга* ~ *гзынга* [Потанин 1893, с. 5]), также

начала эпопеи – первые 2450 строк). Публикация сопровождается большой вступительной статьей, где рассказано о произведении, изложено содержание почти половины записи (4574 строки), даны описание формы исполнения эпоса, его мелодий, его образов, локализация его событий, а также приведен широкий сопоставительный контекст монгольских, тибетских и китайских традиций [Heissig 1980b, S. 7–56].

отличном от всех прочих версий. Чудесную помощь Гесер получает от старшей сестры, которая здесь, как и в тибетских редакциях, фигурирует в единственном числе; трем же небесным сестрам монгольской версии соответствуют три сошедшие на землю небесные девы, забеременевшие от выпитой воды и положившие начало человеческому роду. Наконец, отмечается отождествление Гесера с Эр-ланом, духом вод из поздних китайских поверий, чему способствует ложноэтимологическое сближение компонента его имени *лан* с названием эпического государства Лин [Heissig 1980b, S. 31–35] (монгол. *glan*).

2.2. Восточномонгольские версии

По имеющимся данным, устная Гесериада была распространена по крайней мере среди джарутов и хорчинов. Кроме того, есть свидетельства о бытовании ее в Ордосе – так, исполнение эпоса о Гесере монгольский филолог Д. Батаа слышал там (конкретно в Джунгарском хошуне) еще в конце 1930-х годов; это было описание детства героя и его первого подвига – убийства мангаса⁷. Уместно упомянуть также существование некой «ордосской версии» памятника (9 глав, 252 листа), обнаруженной в 1956 г. [Сюэ Бу, с. 88; Хас, с. 19] и, вероятно, представляющей собою одну из рукописных редакций эпоса (ознакомиться с ней мне, к сожалению, не удалось).

По-видимому, лучше всего фрагменты восточномонгольской фольклорной редакции Гесериады сохранились в джарутском и хорчинском сказаниях о столкновениях Гесера с двенадцатиголовым Атар Алдин-мангасом и с его дочерью, демонической девой-людоедкой Гилбан Шар – в записях от баринских сказителей Чойнхора и Самбудаша [НТ 1982, № 1, 4; Heissig 1979b, S. 29], а также в творчестве известного джарутского хурчи Паджая.

Версия Паджая, опубликованная под названием «Богатырь Гесер» [Рајаі 1959], воссоздана им на основе знакомства с книжной редакцией сказания; однако существует основательное предположение, что еще задолго до того он мог слышать распространенный в Восточной Монголии эпос о Гесере. Наличие соответствий между версией Паджая, литературной Гесериадой и образцами традиционного восточномонгольского эпоса, наглядно демонстрируют наличие у Паджая двух источников: книжноэпического текста, фабульные контуры которого полностью сохранены, и устной традиции, дающей произведению стилистическое оформление из арсенала фольклорной поэтической техники [Heissig 1979b, S. 29–40]. В экспедиционной записи песни Паджая о сражении с черно-пестрым тигром основная, сюжетная часть обнаруживает множество текстуальных совпадений с пекинскими ксилографом, тогда как вступительные фрагменты («космогонический» зачин, описания коня, шатра и жены героя) почти

⁷ Личное сообщение (Улан-Батор, 1974 г.).

независимы от книжного текста и могут рассматриваться в контексте обильных фольклорных параллелей [Kara 1970, p. 169–188].

По словам Чойнхора, вплоть до 1930-х годов исполнение «Гесера» было популярно во Внутренней Монголии (особенно среди джарутов), но впоследствии эта традиция прервалась. Части данного цикла не имели заглавий, а весь он именовался «сказание о подавлении мангаса» (*mangγus-i daruysan üliger*) – название, в сущности, собирательное и очерчивающее, скорее, определенный жанрово-тематический диапазон [Неклюдов, Рифтин 1976, с. 138]; так, в частности, именовалось небольшое богатырское сказание из репертуара Паджя, не относящееся к «Гесеру», хотя и близкое к тексту Чойнхора – и по содержанию, и некоторым деталям [Heissig 1972a, S. 145]. Кроме сюжета о «подавлении мангаса», соответствующего главе IV книжной Гесериады, в упомянутый эпический цикл входили еще «Война с тремя шарайгольскими ханами», «Приключение у китайского Гумэ-хана» и «Превращение Гесера в осла» (т.е. сюжетный корпус глав III–VI ксилографа). При этом, как упоминалось, в осла Гесера, по мнению Чойнхора, превратил не мангас, обернувшийся ламой, а особый демонический лама, наставник всех мангасов (*маам*), который знал десятки тысяч превращений, – очевидно, в отместку за убийство его воспитанницы Гилбан Шар; в «Сказании о подавлении мангаса» Паджя ему соответствует некий Дорджини-лама [Heissig 1972a, S. 145 и. а.].

Песнь о сражении Гесера с Гилбан Шар Чойнхор слышал в молодости (видимо в 1920–1930-х годах). В ней говорится о похищении Хас Шихэр, любимой жены Гесера (осуществляемом по поручению Атар Алдин-мангаса его дочерью Гилбан Шар – это выясняет Аджу-мэргэн, кинув свои золотые гадательные кости); о походе Гесера в край демона и его убийстве (чему активно содействуют небесные сестры героя, а затем и сама Хас Шихэр); о нападении Гилбан Шар, которому подвергается герой на обратном пути, и о ее уничтожении с помощью охотничьих псов Асара и Усара [НТ 1982, № 1]. Таким образом, речь идет о том же сюжете, что и в главе IV книжного свода, причем песнь имеет с ней очевидные тематические и стилистические схождения:

- богатырский конь Гесера Бильгун Хээр ('Мудрый-Гнедой');
- гадание мангаса, посредством которого он узнает о жене Гесера;
- помощь «небесных сестриц» героя при преодолении им препятствий;
- укрощение волшебным кнутом «чертовой речки»;
- убийство пауков-оборотней, стерегущих похищенную жену;
- уничтожение души мангаса, в виде золотых рыбок выходящей из его ноздрей во время сна (в этом случае – почти буквальное совпадение мотивов) и т.д.

Вместе с тем разработка темы здесь иная: вместо вынужденного ухода любимой жены Гесера к двенадцатиголовому мангасу – ее похищение, причем Тумэн Джиргалан (Аралго-гоа) заменена новым персонажем – Хас

Шихер; важную роль в повествовании играет дочь мангаса Гилбан Шар (она сама, и все связанные с ней сюжетные повороты, отсутствуют в ксилографе), а ряд фабульных построений и персонажей книжной традиции вообще не имеет здесь аналогий.

К сюжету о сражении Гесера с Гилбан Шар примыкает сообщенное Самбудашем предание о рождении у Хас Шихер, жены Гесера, похищенной мангасом, двух сыновей; один из них, Хасак-мангас⁸, бился с грозной буддийской богиней Балдан-лхамо и прострелил круп ее мула. Она вынула стрелу, произнесла заклинание – и прострелянное место стало глазом (благодаря чему мул смог предупреждать ее об опасности, грозящей сзади). Победив Хасак-мангаса, она прочла ему наставление («Как же ты, сын жены Гесера, выступаешь против веры? Сразу видно, мангасово отродье!»), затем содрала с него кожу и из кожи сделала чепрак для своего мула. Здесь использован «медеевский» сюжет буддийской легенды, посвященный этому и ныне популярному божеству⁹: в ней рассказывается об убийстве героиней сына с целью пресечь род его безбожного отца и о выстреле мужа ей вслед. Таким образом, в обоих случаях эпизод завершается мотивом **в ы с т р е л а в д о г о н к у** – разгневанного мужа вслед уезжающей Балдан-Лхамо; разгневанной Аджу-мэргэн вслед уезжающему мужу.

Примечательно, что, согласно преданию, рассказанному хубсугульским хотогойтом, Балдан-лхамо является одной из жен Гесера («А одна его ханша была Лхам-бурханом» [Баточир, 23.08.2007], т.е. Балдан-лхамо), замещающей в этом качестве Аджу-мэргэн. Кроме того, близкой параллелью в амдоской версии является рождение у Нчжугмо (= Рогмо), плененной хорами (шарайголами), демонического сына, который затем пытался застрелить Гесера [Потанин 1893, с. 37]. По-видимому именно мотив **в ы с т р е л а в д о г о н к у** спровоцировал тематическую ассоциацию эпического сюжета и буддийской легенды, что привело к сближению Аджу-мэргэн с Балдан-лхамо и даже к замещению персонажа эпоса фигурой из пантеона народного буддизма. Показательно, что этот процесс протекает уже за пределами самой эпической традиции, в устном предании, гораздо более податливом к такого рода изменениям.

⁸ Имя Хасак (*Хасаг*) представляет собой производное от компонента *Хас* в имени его матери (Хас Чихэр). Совпадение со словом *хасаг* ‘казах, казахский; казак, казацкий’, видимо, не имеет семантической мотивации.

⁹ «Во время Цаган-сара люди клали на юрту три черных и белых вещи, говоря, что придет Лхам-бурхан <...> И сейчас монголы говорят, что Лхам-бурхан придет» [Лханаажав, 21.08.2007]; *цагаан сар* ‘белый месяц’, первый весенний месяц, праздник нового года по лунному календарю. «На Новый год бурхан Балданлхам облетает землю, заходит в семьи и встречается с ними Новый год. Когда он так летает, его конь испытывает жажду. Вот люди и кладут лед на юрту, чтобы тот попил воды в вечер битуна (накануне Нового года). <...> Бурхан Булдан-лхам имеет женский образ, она защитница вод» [Анага, 22.08.2007]; «Отец поклонялся Лхам-бурхану, и я тоже поклоняюсь. Лхам-бурхан ездит на посвященном (*сэтэртэй*) скакуне. <...> Он имеет мужской образ. На Цаган-сар, утром рано, он обходит все дома. Поэтому вечером зажигают что-нибудь возле дома, и кладут лед, чтобы он мог напиться. На рисунке он изображается на лошади <...> Еще он пьет водку, поэтому ставят маленькую рюмочку. <...> Лхаму посвящают лысую (*халзан*) лошадь, потому что у него самого лошадь такой масти» [Адьяа 04.08.2010].

Сказание о рождении Гилбан Шар, ее обучении у демонического ламы колдовскому и боевому мастерству было усвоено Самбудашем в прозаической форме примерно в 1930-е годы от некоего старика-хорчина (но изложено эпическим речитативом). Мать Гилбан Шар, Ногон-мангас («Зеленое чудище»), никак не могла разрешиться от бремени, и, когда наружу показалась голова новорожденной, пришлось тянуть пятистам быкам, чтобы вытащить чудовище на свет. Родившись, она не пила молока, ее кормили мясом детей, которых похищал для этой цели мангас-отец. Чтобы прекратить подобное бесчинство, Гесер украл у мангаса самого младшего из пятисот сыновей, придавил его горой Сумбер и уселся сверху в облике бродячего ламы (*бадарчина*). Когда мангас, разыскивающий пропавшего сына наткнулся на него, герой заставил чудовище выслушать наставления следующего содержания: «Чужих похищал, не жалел, а свое потерял, бережливым стал!... Люди, потерявшие детей, у домов-очагов своих оставшись, жалуются и плачут... [Всех] родителей и детей чувства одинаковы». После этого он вернул сына, взяв клятвенное обещание, что мангас больше не будет поступать столь жестоко, а если нарушит клятву, то добровольно отдастся в его руки [НТ 1982, с. 234–237 253–257].

Отметим: в зачине этого сказания мангас «спускается в мир» на мучения людям, что вызывает необходимость ниспослания на землю Гесера [НТ 1982, с. 221–222, 240–241]; можно предположить близкую аналогию (если не тождество) данного мотива с «мифологическим прологом» бурятских версий: низвержение темных тэнгриев с небес и их превращение на земле в зловредных демонов, для уничтожения которых в мир спускается Гесер. Кроме того, сказание Самбудаши как-то связано с хорчинским «Сказанием о кальпе» (к нему мы обратимся ниже), в котором фигурирует дочь мангаса Галвин Сэрий, весьма сходная с Гилбан Шар (ср. Каму Серён, мать Ака Цидона в монгорской версии эпоса), а также с чжиримским (хорчинским?) эпосом «Богатырь Тушибалту» [Doronga 1982]; поскольку же имя центрального персонажа (Тэгус Цогто) в этом последнем произведении совпадает с именем одного из «небесных братьев» Гесера в монгольской книжной версии, возможна и его причастность к «гесеровскому циклу» [Heissig 1988, с. 374-407].

По преданию, сообщенному Чойнхором, когда Гесер бился с мангасом, тот отстрелил ему золотой джинс (шарик на шапке), и с тех пор богатыри носят на шлеме трезубец, предохраняющий от злых духов. Напомню, что в гл. V ксилографа, откуда по-видимому и заимствован этот мотив, маковку (*oroï*) со шлема Гесера сбивает его жена, богатырша Аджу-мэргэн [AĴEGQ, I, p. 200–201]; таким образом, мотив этого выстрела многократно обыгрывается в сюжетах Гесериады. Наконец, в своеобразном мифо-эпическом каталоге – «историческом холбоо»¹⁰, Чойнхор перечисляет еще несколько мотивов, связанных с именем Гесера. Согласно первому, Гесер убил змея,

¹⁰ *Түүхийн холбоо* – можно перевести и как ‘историческое холбоо’, и как ‘цепочка историй’; *холбоо* (букв. ‘связь, сцепление’) – жанр строфической песни в восточномонгольском фольклоре, обычно с сильным импровизационным началом [Неклюдов, Рифтин 1979, с. 105-106].

похищающего яйца птицы Галандава¹¹, гнездившейся на сандаловом дереве Галбаррагча¹² в центре земли – широко распространенный сказочно-эпический мотив, который в подобном контексте выглядит отзвуком героического мифа, вполне соответствующего демоноборческой миссии Гесера (хотя обычно этой мифической птицей у монгольских народов является Гаруди).

Далее сказитель упоминает о восхождении Гесера на вершину некой Козлиной горы и о ее расщеплении (вероятно, выстрелом из лука). По данному поводу Чойнхор пояснил, что на этой горе, якобы расположенной к северо-востоку от Чаньани (ср. отрицательное значение севера и востока по монгольским мифологическим представлениям), жил некто по прозвищу Дайван (или Тайван) – так именуют обитающего в горах разбойника и предводителя «вольницы», не подчиняющейся никакому государству. С четырех сторон горы, места пребывания Дайвана, были надписи: «Кто подъехал верхом, слезай с коня; кто пришел пешком, становись на колени». Двадцать восемь человек «вольницы» (каждый – тоже «дайван») ассоциировались с двадцатью восемью звездами¹³; сказитель предположил, что Гесер отправился на эту гору, чтобы уничтожить их [Неклюдов, Рифтин 1979, с. 105–123]. Вспомним один из «детских» подвигов героя в пекинском ксилографе и рукописных изводах сказания – победу над шайкой горных разбойников. Расщепление этой горы выстрелом (известный топонимический мотив, объясняющий наличие седловин на вершинах некоторых гор) находит аналогии в том же эпизоде книжной версии: чтобы запугать разбойников, Гесер кидает в вершину горы куском скалы, отломанным от вершины другой горы.

Хорчинское «Сказание о кальпе» («Галвын улгэр»), записанное С. Дуламом в 1977 г., было исполнено непрофессиональным сказителем по имени Чунраа, который усвоил его в родных местах (хошун Суруг) от своего дяди, в прошлом – настоятеля монастыря Гэгээн-хийд; в Халхе (как, очевидно, и в Западной Монголии) оно вообще неизвестно. Скорее всего, оно не было особенно распространенным даже на родине сказителя в 1910-1920-е годы, которыми, вероятно, следует датировать его знакомство с текстом; во всяком случае Чунраа не встречал людей, помнящих данное произведение [Dulam, Vasek 1983, p. 7, 133; Раднаев 1987, с. 205], а какие-либо его варианты, кроме упомянутой записи, нам также пока не попадались. Данный текст представляет собой прозаическое повествование довольно большого объема (свыше 60 страниц печатного текста, т.е. примерно 2-3 часа неспешного устного рассказа). По словам сказителя, раньше произведение

¹¹ Галандава – «мифическая “сладкозвучная” птица Калпинка», ее изображение на фасаде храма могло быть симметрично (т.е. противопоставлено) изображению дракона [Руднев 1911, с.164, 249], что, видимо, объясняет и ее использование в данном мотиве.

¹² Галбурвас, Галбарвасан (от санскр. *kalpavṛkṣa* ‘дерево кальпы’) – мировое древо в космогонических и эсхатологических сюжетах героического эпоса монгольских народов.

¹³ Двадцать восемь звезд (созвездий), спустившихся с неба, становятся героями сказаний о начале династии Тан [Неклюдов, Рифтин 1979, с. 109].

имело форму стихотворного эпоса, исполнявшегося вполне традиционно – под аккомпанемент морин-хура, даже с элементами ритуального сопровождения: когда рассказывалось о борьбе с чудовищем-мангасом (конкретно – об отрубании его голов), зажигали лампаду (зул). При ежедневных сеансах (очевидно, двух- трехчасовых) исполнение продолжалось с неделю. По приблизительным подсчетам, это должно составить более 15 тысяч строк эпического речитатива. Эпос подобных размеров в монгольских традициях встречается (прежде всего, у бурят) и, хотя именно для фольклора данного региона «большая эпическая форма» не слишком характерна, ее появление вполне может быть объяснено результатом относительно позднего синтеза, активно протекающего здесь в области устной словесности; таков, например, уже упоминавшийся восточномонгольский эпос «Богатырь Тушибалту».

«Сказание о кальпе» – продукт синтеза разнородных (монгольских, тибетских, индийских) фольклорно-мифологических элементов. Хронологически оно охватывает эпоху первотворения вплоть до появления на свет Гесера, включает мотив нисхождения небожителей на землю и разрабатывает демоноборческую тему. Таким образом, оно аналогично:

- «мифологическому прологу» бурятской Гесериады;
- космогоническому зачину, завершающемуся земным рождением Гесера, в каждой песне гипотетического восточномонгольского цикла (по словам Чойнхора, подобное вступление, повествующее о начале мира и нисхождении на землю Гесера, должна была иметь каждая песня устной Гесериады);
- начальному фрагменту монгурского «Гесера» (стк. 1–3402) [Heissig 1980b, S. 13–18].

Тема усмирения мангасов как первобытных чудовищ органично вырастает из темы структурирование первобытного хаоса (персонификациями которого здесь и являются мангасы). Это актуализует (в рамках все того же мифологического «начального времени») демоноборческий сюжет, богатые ресурсы для разработки которого есть в архаической эпике. Существенно, что такая «титаномахия» (развернутая в устных бурятских версиях Гесериады) остается именно «первичным» подавлением хтонических чудовищ и предполагает наличие «второго акта»: их окончательное уничтожение уже в рамках собственно эпического хронотопа (возможное мифологическое дополнение к этой схеме – их реванш в эсхатологическом финале). Но это происходит за пределами сформировавшегося сюжета с его исходной матрицей, заданной мифологическим зачином эпоса. Обогащаясь образами буддийской космогонии и демоноборческими мотивами, он все же сохраняет характер предыстории героической эпохи, эпохи деяний и подвигов Гесера.

К фабульной линии Алтан Галав Сандал хана – первого ниспущенного с неба государя, который был похищен ведьмой-людоедкой Галвин Сээрий, впоследствии родившей от него трех шарайгольских ханов есть любопытные

параллели. В начале монгольского анонимного исторического сочинения «Хрустальное зеркало» («*Bolor toli*», 1830-е годы) между мифической генеалогией древнеиндийских царей и жизнеописанием будды Шакьямуни пересказывается легенда о дочери царя мангасов [Пучковский 1957, с. 62], возможно, являющаяся монгольской редакцией тибетского этногонического сюжета о горной ведьме и обезьяннем царе (в буддийской трактовке представляющем собой ипостась бодхисатвы Авалокитешвары или его ученика) [Кычанов, Савицкий 1975, с. 19-20, 199; Hoffmann 1975, № 2]; эту «дочь царя мангасов» соблазнительно сопоставить с Галвин Сэрий – дочерью демонического государя Лан[г]-аа Ринджуу (вероятно, «Ланкский [государь] с десятью шеями», т.е. Равана из «Рамаяны» [Dulam, Vasek 1983, р. 141-142]; вспомним также о сближении слова *лан* с эпическим топонимом *лин*). Не исключено, что какой-то из вариантов данной легенды оказал влияние и на формирование рассматриваемого сюжета. Наконец, сам мотив похищения человека демонической женщиной находит весьма точное подтверждение в монгольских преданиях об огромной, покрытой шерстью дикой женщине, обитающей в горной пещере; она похищает и уносит к себе одиноких мужчин, дичающих и обрастающих шерстью в ее плену¹⁴. Это весьма напоминает соответствующее приключение Алтан Галав Санда хана.

Отметим некоторые параллели между хорчинским «Сказанием о кальпе» и монгурской версией Гесериады. Так, послание в мир Шагджамуни (т.е. Будды Шакьямуни) неким «великим учителем», «владыкой пяти законов» [Vasek, Dulam 1983, р. 11–14], аналогично отправлению в Чаву-глан (= Джамбулин, т.е. земной мир) будущего «идеального правителя» Хамлуо Царгэна мифологическим «первосуществом» – «самовозникшим ламой» [Heissig 1980b, с. 296]; приказ Хормусты двум своим дочерям спуститься на землю для устранения там неблагополучия [Дулам, с. 154; Vasek, Dulam 1983, р. 15-17] отчасти подобен распоряжению небесного государя Шденлатиен-сана (*Šdenlatsien sān*) его трем дочерям отправляться в Глан (= Глин, т.е. Лин) для основания там человеческого рода [Heissig 1980b, S. 388]; рождение женой Алтан Дулга-баяна чудесных младенцев, чернолицего Хар Санда и белолицего Цаган Санда [Vasek, Dulam 1983, р. 18–20], весьма напоминает рождение «чернолицего» (*Naxu doñdi Sañ*) и «белолицего» (*Sierdzi-siergān sañ*) сыновей у спустившихся на землю небесных дев [Heissig 1980b, S. 394].

Упомянем, наконец мотивы рождения трех шарайгольских ханов от ведьмы Галвин Сэрий и рождения трех хорских государей у демонической женщины, давшей обет уничтожить буддизм, в одной из тибетских редакций

¹⁴ Довольно много людей как-то вышли из Монголии с караваном в Китай. И вот одного человека, который ушел один в погоне за антилопой, украли мам. Она прижала его к печени и легла. Его друзья стали спрашивать одного знающего опытного мужчину. Тот сказал, что в пещере на южном склоне черной горы, которая стоит ближе той черной горы, живет мам. Она прижимает украденного человека к печени и лижет. Где полизет, там вырастают волосы. Когда утром появляется солнце, мам выходит и греет печень на солнышке. Тогда ее легко подкараулить и убить. Один хороший стрелок подкараулил ее и убил, спас того товарища. А тот человек зарос волосами полностью. Его привезли и отдали родным [Намжил, 27.08.2006].

эпоса [Stein 1959, p. 43]. Этот последний и довольно безусловный пример демонстрирует, вероятно, прямое влияние тибетской традиции на монгольскую.

2.3. Халхаская версия

О бытовании устной халхаской версии Гесериады в разных районах Монголии (северных, западных и восточных) упоминает Ц. Дамдинсурэн [1957, с. 6, примеч. 5]; по его рассказам, песнь о рождении, необыкновенно быстром росте (с каждым днем увеличивалось количество овчин, в которые надо было пеленать ребенка) и детстве Гесера исполнялось, например, на востоке страны напевным речитативом без аккомпанемента. Пока, однако, единственной доступной нам устной халхаской версией Гесериады остается прозаическое, с немногочисленными стихотворными вставками сказание «Уран-гоа дагина», записанное в Северной Монголии Н.Н. Поппе [1932, с. 105–132; Porre 1955, № 28, S. 188–223].

Оно включает следующие сюжеты: сватовство за Уран-гоа героя, имеющего вид сопливого мальчишки, и принятие им подлинного облика; женитьба на богатырше Аджу-мэргэн; женитьба на Тумэн Джиргал, ее похищение пятнадцатоголовым черным Атагалджин-мангасом и ее освобождение; шарайгольская война. Имена главных героев здесь деформированы и переосмыслены. Рогмо-гоа звучит как монгольское имя Уран-гоа (Урун-гуа; ср. также форму Роман-гоа в восточномонгольской версии и Урмай-гохон в бурятской). Гесер Богдо-хан превратился в Алтан Богдо-хана, т.е. Золотого Августейшего государя, что вызвано ложноэтимологическим истолкованием имени Гесер, сближенного с тиб. *gSer* ‘золото’ – сказитель, в каких-то пределах знавший тибетскую письменность, счел нужным «перевести» иностранное имя на монгольский [Поппе 1932, с. 165; Porre 1955, S. 3]. Это, в свою очередь, повлекло вторичное, уже сюжетное объяснение имени героя: обретя свой подлинный вид, он становится столь прекрасен, что словно бы источает сияние, «подобное свету сияющего солнца, подобное блеску блещущего золота» [Porre 1955, S. 194, 195]; данная стилистическая фигура повторяется несколько раз, слегка варьируясь. Впрочем, мотив «златоцветности» тела Гесера в свою очередь не является семантически изолированным в традиции; герой также становится «златоцветным» после того, как его благословляет Будда в старейшей монгольской рукописи о демоне Лубсаге [Кага 1970а, p. 239]. К этому надо добавить, что эпитет *алтан* (‘золотой’) присутствует в молитвенной формуле («Ай, Золотой Гесер, прости меня!», «Гесер мой, Золотой Гесер мой, прости!»), которую вспомнил житель сомона Мунх-хан (Сухэбаторский аймак), рассказывая о местном культе Гесера, прекратившем свое существование осенью 1937 г. [Дондов, 04.08.2008].

Солярная символика золота особо подчеркивается в рассматриваемом тексте. Когда герой по указанию трех небесных дев («Ты мучаешь людей, яви теперь [им свою] милость!») принимает свой истинный облик, он трое суток проводит в закрытой юрте, после чего его теща «перед рассветом»

обнаруживает протянувшуюся оттуда к небу пятицветную радугу и через щель видит внутри помещения «золотой блеск, подобный солнечному». Здесь сидение взаперти есть, несомненно, шаманский акт, примеры которого известны еще по киданьским преданиям [Мункуев 1975, с. 103], а весь сюжет в целом имеет много общего с солярным мифом (ср. предрассветный час, который как время, специфически связанное с солярным божеством, фигурирует еще в «Сокровенном сказании», § 21). По предположению Л. Лёринца, солярный аспект есть у Гесера и в бурятской мифологии [Lögrincz 1977, S. 376–389].

Существенно также и то, что солярные черты героя указывают на его небесное происхождение, ранее в этом тексте не отмеченное. В сказании «Уран-гоа дагина», начинающемся, кстати, не с героя, а с героини, полностью отсутствуют мотивы земного рождения Гесера и всей предыстории данного события. Вообще, несмотря на наличие многочисленных и прямых соответствий с книжной версией (главным образом в самом пространном эпизоде – шарайгольской войне), сюжетная линия здесь выглядит упрощенной, больше соответствующей канонам сказочно-эпического фольклора. Это касается первого и второго сюжетов (женитьба), но особенно третьего (похищение и возвращение жены), дающего существенно иную фабульную разработку повествования, которое известно по главе IV ксилографа: мангас сам приходит к Тумэн Джиргал и собирается биться с ее мужем, но, не застав его дома, попросту забирает женщину к себе. Алтан Богдо-хан (т.е. Гесер) отправляется вслед за похитителем, тот выезжает навстречу и гибнет в единоборстве с героем. Здесь есть некоторые соприкосновения с рассмотренной выше устной джарутской версией (включая сходство имен похитителя: халх. Атагалджин-мангас – джарут. Атар Алдин-мангас), но имеется и важное различие: халхаский текст дает целый свод сюжетов, причем их последовательность соответствует книжной версии, а их набор – главам I (частично), IV и V, т.е. основному фабульному костяку эпоса. Остается неясным, каков был источник данного текста и какова в данном случае глубина устной традиции.

2.4. Бурятские версии

Исследование фольклорных бурятских вариантов существенно дополняет картину распространения Гесериады на север, хотя сам характер прототипической редакции (редакций?), чье проникновение в местные эпические традиции дало толчок сложению основных бурятских версий памятника – унгинской и эхирит-булагатской – еще подлежит обсуждению. При этом следует иметь в виду, что известна только одна полноценная запись эхирит-булагатского текста (М. Эмэгэнова) и еще два кратких изложения Дж. Кёртена (третий сюжет также записан им от того же М. Эмэгэнова [Шаракшинова 1969, с. 37–38, 139]). Все прочие многочисленные бурятские версии либо прямо относятся к унгинской традиции исполнения Гесериады, либо по своему типу чрезвычайно близки к ней.

Л. Лёринц выделяет четырнадцать центральных тем унгинской версии и сопоставляет их с соответствующими местами монгольского книжного памятника. Основная сюжетная линия, относящаяся к детству Гесера, в общем едина, однако есть отличия в деталях; ряд мотивов, особенно буддийских, в унгинской версии отсутствует. Брачные приключения развернуты, причем сватовство к Тумэн Яргалан (= монг. Тумэн Джиргалан), отсутствующее в ксилографе, наполняется мотивами, специфическими для сватовства к Рогмо-гоа (= бурят. Урмай-гохон), а сватовство к Алма-мэргэн (= монг. Аджу-мэргэн) развернуто в мифологическом ключе, что опять-таки показывает наличие здесь богатой мифологической базы. Композиционное расположение эпизода победы над чудовищем Орголи лишний раз убеждает в незнакомстве автора унгинской версии с тибетскими редакциями, хотя для самого имени Орголи не исключено тибетское происхождение. Сюжеты об Абарга-сэсэне, шараблинских ханах, хане Гал-Дулма, чудовище Лобсоголдое и Гумэн-хане в общем идентичны главам IV, V, IX, X и III монгольского книжного свода, соответственно (отличаются отдельные персонажи и детали). История же борьбы с демоном Ширэм Минатой может быть сопоставлена (но не идентифицирована) с главами «продолжения» ксилографа, имеющими шаблонное построение и описывающими походы против хана ракшасов, Гумбу-хана или Начин-хана. Итак, унгинская версия последовательно соответствует главам I, II, IV, V ксилографа, главам VIII, IX, X и XIV (борьба с черно-пестрым тигром) «продолжения» и – в самом конце – главе III ксилографа. Совсем не имеют монгольских аналогов эпизоды о «четырех последышах» и об «одинокоем дереве» унгинской версии. Таким образом, в основе рассматриваемого варианта лежал не ксилограф, а какая-то иная редакция, причем были использованы многие монгольские или бурятские мифы, лишь в малой степени сводимые к пекинскому ксилографу [Lőrincz 1975, S. 65–78].

Наблюдаются также некоторые схождения между эхирит-булагатской версией и книжноэпическими редакциями (что позволяет установить их глубокую, хотя, вероятно, и не непосредственную, связь): тождественность эпизодов рождения героя на земле, его увечного вида (который, впрочем, имеет несколько разные сюжетные функции), его детских подвигов; скрывание им своего подлинного облика от жены; история победы над чудовищем Андулмой (бурят. Галхан Нурман) и убийства его жены, на которую претендуют богатыри Гесера; превращение Гесера в осла (бурят. в коня) и победа над демоном Лубсагой (бурят. Йобсоголдой) [Lőrincz 1975, S. 85–91]. Наконец, характерная для бурятского эпоса форма имени героя Абай Гесер встречается, хотя и редко, и в монгольском книжном памятнике («Абай Гэсэр мой» называет его Дзаса в своем горестном монологе [А]EGQ, I, p. 222)); в предшествующей традиции она, возможно, была распространена шире.

Отмечается принципиальная общность начала версий эхирит-булагатской и унгинской, что, возможно, как-то отражает состояние монгольской Гесериады, предшествующее ее ламаистской обработке [Lőrincz

1975, S. 84–85], тогда как прочие обильные сюжетные параллели между разными устными вариантами наблюдаются лишь в тех эпизодах, которые имеют соответствия и в монгольской книжной версии. Эпизоды, не имеющие таких соответствий, совпадают по разным вариантам лишь в единичных случаях, причем существенные несовпадения наблюдаются не только в разных традициях, но и у представителей одной территориальной группы, даже одного рода [Шаракшинова 1969, с. 42–43 (табл.), 62–63]. Есть, конечно, и некоторое количество проблематичных сопоставлений, например эпизоды с чудесными деревьями (сандалом, березой) в унгинской (П. Дмитриева) и боханской (А. Тороева) версиях эпоса, которые, быть может, восходят к описаниям встреч с деревьями-оборотнями в главе IV ксилографа и в главе о Начин-хане «продолжения» [AĵEGQ, I, p. 149–150; II, p. 501 и сл.]; ср. сходный мотив в устной восточномонгольской традиции [НТ 1982, с. 95–98, 147–150]. Впрочем, в этих случаях речь идет лишь о «путевом приключении» героя или его жен, как правило, не относящемся к наиболее устойчивым, доминантным, «сильным» сюжетным элементам устного текста.

Кроме того, существуют параллели между разными бурятскими редакциями эпоса, с одной стороны, и другими монголоязычными фольклорными версиями Гесериады, с другой, хотя их и недостаточно, чтобы твердо установить факт устной передачи произведения. Так, сходно представлен эпизод заключения побежденных героем чудовищ под землю в эхирит-булагатской версии М. Эмэгэнова [Абай Гэсэр-хубун, с. 173–179] и в кровавый океан – в хорчинском «Эпическом предании о кальпе» [Vasek, Dulam 1983, p. 67]. В близких выражениях описано людоедство мангаса в версии М. Эмэгэнова [Абай Гэсэр-хубун, с. 57], в джарутской версии Чойнхора и в хорчинском сказании Самбудаша о рождении Гилбан Шар [НТ 1982, с. 79, 131, 235–236, 254–255]. Распространяемые мангадхаями мор и порча как завязка эпической коллизии, а также мотивы погони Гесера за Лобсоголдоем и поединков с ним в бурятском предании, изложенном С.П. Балдаевым [Балдаев 1961, с. 59, 63–64], напоминают соответствующие эпизоды в джарутской версии Чойнхора: мор, насылаемый Галдан-мангасом, сражение с чудовищем и его преследование [НТ 1982, с. 182, 186–196, 199, 203–213].

В качестве монгорско-бурятских соответствий можно отметить отношение к Гесеру как к учредителю свадебных обрядов [Шаракшинова 1969, с. 129; Szynkiewicz 1978, p. 91–92] и к прародителю [Хомонов 1976, с. 53]; впрочем, осмысление эпических героев как пришельцев с неба, дающих начало человеческому роду [Mot. A1205, A1215, A1230, A1231, A1275.9; Березк., E5C], весьма характерно и для якутского эпоса [Емельянов 1980, с. 6], все параллели с которым могут носить не случайный характер [Nekljudov 1987, S. 257–273]. Кроме того, три небесные девы монгорской версии, очевидно, особенно близко соответствуют трем дочерям небесной жительницы в эхирит-булагатском варианте Дж. Кёртена [Heissig 1980b, S. 127].

Имеются параллели и с тибетской традицией (как бы через голову монгольской книжной версии). Можно назвать железного брата Гесера, специально сотворенного богами для спасения героя (согласно одному из эхирит-булагатских вариантов, пересказанных Дж. Кёртенем), и Кала-Мэмбыра, железного брата Гесера, пытающегося отбить шарайгольское нашествие, в устной амдоской версии [Потанин 1893, с. 20], а также мотив возвращения Гесера на небо в устных бурятских [Хомонов 1976, с. 53] и в тибетских версиях [Ван Инуань].

Впрочем, нужно подчеркнуть еще раз: формы устной передачи Гесериады в Бурятию пока остаются невыявленными, а часть приведенных параллелей (количество которых можно и увеличить) способна скорее показать близость приемов эпического текстопорождения при значительной общности исходных данных, нежели убедить в наличии прямых фольклорных связей.

Обратимся теперь к композиции бурятских версий, сразу отметив, что их реальный состав совершенно не соответствует распространенному представлению о «девяти ветвях» бурятской Гесериады [Уланов 1960, с. 9–10].

Если взять только те части, которым установлены очевидные соответствия в книжной редакции (см. табл. IV; сведения о некоторых неопубликованных текстах заимствованы из упомянутой книги Н.О. Шаракшиновой [Шаракшинова 1969, с. 38–44]), мы обнаружим совершенно одинаковый порядок в двух крупнейших унгинских вариантах (П. Петрова и П. Дмитриева):

- вступление – рассказ о событиях на небе, рождении на земле, детских подвигах и женитьбе (соответствует главе I ксилографа);
- повествования о Пестром тигре или Белом хищнике Орголи (= гл. II);
- о чудовище Абарга-сэсэне (= гл. IV);
- о шараблинских (т.е. шарайгольских) ханах (= гл. V);
- о Гал Дулме (= Андулме);
- о Лобсоголдое (= Лубсаге);
- о Гумэ-хане (= гл. III).

Та же последовательность отражена в эхирит-булагатской версии М. Эмэгэнова: (вступление; Гал Нурман-хан; Лобсоголдой), а также в боханском варианте А. Тороева: вступление; Желтый песчудовище (= Черно-пестрый тигр?); три шараблинских хана; Гал Нурман-хан). Некоторое соответствие этой композиции в книжноэпической традиции – «версия Номчи-хатун», включающая после главы о шарайгольской войне повествование об Андулме и Лубсаге (превращение в осла), а затем возвращающаяся к заключительной главе о хождении в ад; неслучайность такой сюжетной последовательности косвенно подтверждается рукописями С 266 (Андулма; превращение в

осла; хождение в ад) и С 441 (Лубсага; хождение в ад). Для этого порядка характерна тенденция разместить за историей шарайгольской войны рассказ об Андулме (= Гал Дулмэ), после чего рассказать о превращении Гесера в осла (~ коня).

Иную композицию дает унгинская версия в персказе М.Н. Хангалова:

- вступление (= гл. I);
- Пестрый тигр (лев) Октор (= гл. II);
- Гомэн-хан (= гл. III);
- Лобсогой (превращение в осла);
- Абарга-сэсэн (= гл. IV);
- шарабульские ханы (= гл. V);
- Гал Долмо (= Андулма).

Тот же порядок (но в менее полном виде) – в агинской версии Ж. Самаева: вступление; превращение в осла; три китайских (! = шарайгольских) хана.

Данная композиция больше соответствует монгольской книжной традиции, но отличается тем, что рассказ о превращении в осла вставляется перед повествованием об Абарга-сэсэне (= гл. IV) и шараблинской войне (= гл. V). В варианте Ж. Самаева, весьма близком, по оценке Н.О. Шаракшиновой, к книжному монгольскому варианту (даже прямо – к пекинскому ксилографу), история околдования Гесера пятнадцатиголовым мангасом занимает место главы IV [Шаракшинова 1969, с. 41], что небезынтересно в связи с предположением о возникновении этой истории из рассказа о борьбе с демоном Севера Лубсаном, соответствующего главе IV. Наконец, в одном случае (обусинский вариант М. Шобонова) борьба Гесера с «тигрово-черным хищником» следует уже после встречи с Гал Дурмэ-ханом, что заставляет вспомнить о размещении главы о Черно-пестром тигре («пространная» редакция) в самом конце «продолжения» ксилографа («жамцарановская» версия и рукопись F 306).

Можно с полной уверенностью утверждать, что бурятские версии, как и предполагает Л. Лёринц, имеют своим источником не ксилографическое издание. Об этом свидетельствуют не только композиционные отличия от ксилографа, но и явная опора на более ранние редакции сюжетов о превращении героя в осла и о победе над черно-пестрым тигром, чем те, которые вошли в ксилограф.

Сличение вариантов расположения эпизодов позволяет предположить существование в Бурятии (еще до появления ксилографа, прямого влияния которого, за редким исключением, здесь не ощущается) сюжетных сводов, имеющих своим ядром следующие сюжеты:

- о черно-пестром тигре;
- о демоне севера Абургасун-хане, превратившемся здесь в Абарга-сэсэна;
- о шарайгольской войне;

- об Андулма-хане;
- о Лубсаге (превращение в осла).

Последнее приключение, однако, могло размещаться и перед перечисленными сюжетами, а не после них (судя по устным версиям М.Н. Хангалова и Ж. Самаева), а первое, напротив, иногда занимало место после главы об Андулме (ср. вариант М. Шобонова).

Что же касается реже встречающегося повествования о Гумэ-хане, то его положение, вероятно, было еще менее устойчивым: в начале свода, после рассказа о черно-пестром тигре (ср. вариант М.Н. Хангалова; влияние ксилографа?), или в его конце (ср. варианты П. Петрова и П. Дмитриева; результат более позднего появления в Бурятии этой главы?). Впрочем, «подвижность» данных эпизодов может свидетельствовать не о наличии нескольких прототипических сводов с разным расположением глав (хотя полностью исключать этого нельзя), а о композиционном варьировании внутри самой устной традиции и об отдельных случаях влияния каких-либо поздних списков (в том числе ксилографа или его «продолжения»).

Однако состав такой предположительной «прототипической версии» представляется почти несомненным. Это главы:

- вступительная («небесный пролог», рождение на земле, детские подвиги, женитьба);
- о черно-пестром тигре («пространная» редакция);
- о северном демоне;
- о шарайгольской войне;
- об Андулме;
- о Лубсаге.

Подчеркну еще раз: повествование об Андулме (Гал Дулмэ) без всякого насилия над сюжетом занимает место после рассказа о шарайгольской войне, частью которого является и эпизод воскрешения богатырей (унгинские версии). Это не могло быть следствием перекомпоновки корпуса из девяти глав (ксилограф + 2 главы «продолжения») – бурятские традиции восприняли более старую версию, вероятно уже включавшую и названный эпизод, возникновение которого в общем-то логически вытекает из ситуации встречи возвращающегося Гесера с духами своих павших соратников. Уже в сложившемся виде он был использован также впоследствии – при согласовании сюжета ксилографа с не вошедшей в него главой об Андулме, как это описано Л. Лёринцем [Lőrincz 1972, S. 182–184].

Одной из самых оригинальных частей бурятской Гесериады является мифологический пролог, в котором содержится описание божеств шаманского пантеона [Шаракшинова 1969, с. 115–119] и излагается предыстория возрождения героя в Среднем мире: борьба светлых и темных богов, низвержение побежденных темных богов на землю, где из их останков возникают чудовища, которых надлежит уничтожить небесному посланнику.

Существует (по записям в унгинской долине) якобы полный перечень всех тридцати трех богатырей Гесера и пославших их тридцати трех тэнгриев, сыновьями которых они являются. Обстоятельная экспозиция сводного сюжета бурятских преданий о борьбе Гесера с Лобсоголдом дополняет прочие бурятские варианты «пролога» эпоса (и несколько отклоняется от них), а финал осложнен этиологическими и эсхатологическими мотивами [Балдаев 1961, с. 55–65].

Вообще версии эхирит-булагатская (по Дж. Кёртену и по Ц. Жамцарано) и унгинская (М.Н. Хангалова, П.Д. Дмитриева и др.) отражают разные варианты пантеона небесных богов, а также разные соотношения конкретных персонажей и их «мифологических амплуа». Верховное божество (как и отец Гесера) часто, но не всегда, именуется Хормустой; в других случаях на этом месте находится шаманское божество Эсэгэ Малан-тэнгри. Он и Хухэдэй-мэргэн вместе со своими женами могут фигурировать в качестве предков бурят, а не родителей Гесера; Хормуста же отодвигается на второй план. По другим вариантам, Эсэгэ Малан – предок Гесера и верховное божество, разделившее богов на восточных и западных [Танака 1964, с. 274–278].

«Небесный пролог», имеющий черты принципиальной общности практически во всех бурятских версиях (хотя далее их сюжеты могут довольно сильно различаться), полностью отсутствует в монгольских книжных редакциях, где ему композиционно и функционально соответствует весьма лаконичный эпизод «забытого повеления Будды».

Как уже говорилось, существует основательное предположение, что данный эпизод появился в результате буддийской обработки вступления, которое до того было более пространное, возможно, даже ближе стоящим к бурятскому «мифологическому прологу». Во всяком случае, самопроизвольное (и внешне необъяснимое) разрушение угла «небесного града» книжной версии [АҗЕГQ, I, р. 1] имеет убедительное истолкование в устных бурятских вариантах, где небесный дворец трескается и накрывается от заброшенных на него шаманкой слез и мокроты больных людей – знак неблагополучия на земле, возникшего в результате небесной борьбы [Хангалов, II, с. 246; Абай Гэсэр, с. 30; ср. Танака 1964, с. 277]. Косвенным указанием на былое существование «небесного пролога» в книжной Гесериаде является также упоминаемый в главе о воскрешении богатырей [АҗЕГQ, II, р. 8–9] сюжет, касающийся «трех еретических (*ters-üid-üin*) тэнгриев», которые перерождаются на земле в облике трех шарайгольских ханов, чтобы отомстить Гесеру и его богатырям за свои давние (небесные?) поражения – это созвучно бурятской Гесериаде. Практически вопрос упирается в нерешенную проблему местного происхождения данного бурятского мифологического сюжета или же отражения в нем гипотетической монгольской (общемонгольской?) мифологии [Lőrincz 1975, S. 66–67]. Напомню также о зачине хорчинского сказания о рождении Гилбан Шар, где говорится, что мангас именно «спустился в мир» на мучения людям [НТ 1982, с. 221–222, 240–241]. Впрочем, за вычетом этих параллелей, в монгольской традиции нет отчетливых соответствий мифологическому

прологу бурятской Гесериады; в них вообще нет мотивов противостояния и борьбы светлых и темных богов, а также низвержения побежденного божества на землю.

Существуют различия и в эпизодах возрождения героя на земле. В унгинской версии земная мать Гесера – дочь солнца, а ее история связана с бурятской мифологией. В монгольском ксилографе она – обыкновенная женщина, а описание всего приключения, вполне реалистическое, ближе стоит к тибетскому «Лин-Гесеру». Различается и интерпретация мотива превращения в птицу: солнечной девы Наран Гохон в унгинском варианте и самого Гесера в ксилографе. С древними (этиологическими) мифами связаны и детские подвиги Гесера в унгинской версии (происхождение мышей, ос и комаров), хотя в целом рождение героя описано сходно с ксилографической редакцией (см. также мотивы появления мыши ростом с быка, убийства семерых или четырнадцати демонов [Lőrincz 1975, S. 67–69]).

Амплуа Ата (Атай) Улан-тэнгри как главы темных богов в шаманской мифологии не очень устойчиво. У кудинских эхиритов в этом качестве фигурирует Хамхир Богдо-тэнгри [Хангалов, I, с. 291, 421; Манжигеев, с. 49]; сам Ата Улан не всегда является злым восточным божеством: некоторыми бурятами, в частности агинскими [Поппе 1932а, с. 159], он почитается как добрый гений, покровитель коневодства и табунов, причем подобная интерпретация единообразна во всей монгольской шаманской рукописной традиции – от Алари до Чахара и Ордоса [см. Поппе 1932а, с. 155, 159, 162–163, 165, 166, 189–190; Манжигеев, с. 21], где данное имя (Ataya-tngri) является одним из имен или эпитетов древнемонгольского неперсонифицированного уранического божества Мункэ-тэнгри (Вечное небо), как, кстати, и имя Милиян (Малия, Мальян)-тэнгри, тождественное бурятскому Эсэгэ Малан-тэнгри [Heissig 1974, с. 541–542; Поппе 1932а, с. 170]. Речь, следовательно, идет о первоначально едином мифологическом персонаже, мультиплицировавшемся в результате обособления его эпитетов и прозвищ. Далее сдвиг Ата-тэнгри в область «отрицательных значений» произошел, возможно, под натиском нового для бурятской мифологии божества – Хормусты (бурят. Хан Хурмас, Хан Тюрмас); ср. один из вариантов разноречивого мифа, истолковывающего разделение богов на темных и светлых после смерти их всеобщего главы и спора о старшинстве между Хан Тюрмасом и Ата Уланом [Хангалов, I, с. 55–58; II, с. 117–118]. Это объясняет, однако, лишь противостояние данных персонажей, но не всю «дуалистическую» систему мифологического пролога бурятской Гесериады. Кстати, по мнению Г.И. Михайлова, мотив борьбы западных и восточных тэнгриев в мифологии бурят (как и образ Хормусты) специфически связан именно с эпосом о Гесере [Михайлов 1964, с. 109–110].

Широко варьируют имена трех (или двух) сыновей небесного владыки, одним из которых является Гесер [Танака 1964, с. 276]. Иногда, например, в одной из записей М.Н. Хангалова [Хангалов, II, с. 229, примеч. 2–4], они довольно близко воспроизводят соответствующие монгольские книжноэпические формы, в свою очередь являющиеся точными кальками с

тибетских. Чаще фигурируют совсем другие имена. Это Хабата Хасар-мэргэн, Бохо Бэлгэтэ (будущий Гесер) и Шингис Шэрэтэ-богдо [Хангалов, II, с. 229] – т.е. Чингисхан (Престольный августейший Чингис), и его два брата, Хабуту Хасар и Бухэ Бэлгутаи, все – со своими прозвищами, известными по монгольским летописным легендам, из которых они сюда проникли и в которых, кстати, Чингис бывает прямо назван сыном Хормусты [Банзаров 1955, с. 60]. В других вариантах (унгинских, осинском) небесное имя или прозвище Гесера – Тугэлдэр (Тэхэлтэр, Тугдэр; от *тугут* ‘близнец’? [ср. Хангалов, II, с. 237]), что может быть увязано с близнечным культом [Митрясова 1941; Поппе 1941, с. 12; Шаракшинова 1969, с. 120 и сл.]. Старший «небесный брат» героя обычно именуется Заса Шухур (Заса Шухэр, Дашин Шоохор и т. д.), т.е. Дзаса Шикир.

Разумеется, все эти столь широко варьируемые персонажи появились здесь в результате поздних процессов. Как мы помним, Дзаса Шикир в книжной монгольской версии становится «небесным братом» после шарайгольской войны, в которой он гибнет; проявляется же в этом качестве он только в главе об Андулме. Следовательно, данный персонаж мог занять свое место в мифологическом прологе лишь задним числом; тем более это относится к Хасару, Бэлгутаю и Чингису [Lörcincz 1977, S. 387–389].

Близкая аналогия теме противоборства темного и светлого начал из мифологического пролога бурятской Гесериады имеется в мифологическом вступлении к ладакской версии эпоса: борьба белой небесной птицы, в которую воплощается бог Бангпо, и демонической черной птицы; Агу дПалле из страны Лин вмешивается в сражение и убивает черную птицу, в благодарность за что бог посылает в Лин царем одного из своих сыновей [Franke 1900, S. 1–2]. Это – широко распространенный фольклорный сюжет¹⁵: герой вмешивается в конфликт (борьбу, спор) двух соперников, помогает одному из них и обретает помощника в лице победителя (~ наделяется чудесной женой, чудесным знанием, исполнением желаний), хотя иногда потом все же гибнет из-за собственной неосмотрительности (Березк., К90; АaTh 738*).

Данный сюжет известен в Тибете также по повествованию о быкогололом Масанге, который помогает светлomu богу в его борьбе с демоном, имеющим облик черного яка; этот подвиг вознаграждается появлением на земле государя небесного происхождения [Огнева 1982, с. 122]. Кстати, мотив вмешательства героя в поединок двух чудесных зверей встречается еще в Рамаяне, в том числе в ее юго-восточноазиатских и центральноазиатских изводах [Осипов 1974. С. 271–276; Сказание о Сери Раме. С. 176–177; Дамдинсурэн 1979. С. 44, 123, 165, 181, 192, 202, 209, 215; Дамдинсурэн., Гринцер 1981. С. 151–152, 178–180 (библиография)]. По книжным каналам (в составе сказочного сборника «Волшебный мертвец») первая часть рассказа о Масанге проникает в монгольскую словесность, обретает этиологический финал и включается в астральную мифологию.

¹⁵ Засвидетельствован в Китае, Тибете, Монголии, Южной Сибири, Средней Азии и на Кавказе.

Светлый бог здесь зовется Хормуста, а демон – шимнус, что небезынтересно, если учесть этимологию обоих теонимов, восходящих к именам центральных противоборствующих божеств иранской мифологии: светлого (Ахура-Мазда – Хурмазта) и темного (Ангро-Майнью – шимну). Однако в Монголию данные образы попадают уже как буддийские персонажи (Индра и Мара) в их согдийско-уйгурском варианте, причем воздействие иранской мифологии на северный буддизм могло быть достаточно глубоким [Gaben 1977, S. 57–70], в том числе по линии ее центральной темы – противоборства светлого и темного начал. Еще О. Ковалевский выражение этой темы видел в непрекращающейся войне тэнгриев и асуриев, согласно северобуддийской мифологии [Ковалевский 1837, с. 74–75].

Сражающиеся Хормуста и шимнус в сюжете о Масанге представлены как белый и черный быки, поочередно осиливающие друг друга¹⁶. В монгольской книжной Гесериаде (гл. IV) есть тот же мотив: на берегу трехцветного Великого моря борются, попеременно побеждая друг друга, два быка: белый – гений-хранитель Гесера и черный – гений-хранитель мангаса; герой выстрелом из лука убивает черного [АҗЕГQ, I, р. 159–162]. Мотив имеет разнообразные параллели. С одной стороны, эта борьба белой и черной змей, которые выходят из ноздрей того же демона и борются у него на лбу, а герой выстрелом из лука убивает и черную змею, и самого демона (в предании, изложенном Сумба-хамбо [Дамдинсурэн 1957, с. 194]), или борьба змей, которых демон Дырь видит во сне выходящими из своих ушей, причем белая змея – это душа Гесера, а черная – душа самого демона [Потанин, 1893, с. 26]; заметим, что борьба черной и белой змей, в которую вмешивается герой, приходя на помощь белой змее, – специфический мотив тюрко-монгольского сказочного фольклора Центральной Азии и Южной Сибири [Рифтин 1977, с. 405–406]. С другой стороны, это борьба на берегу Байкала тотемного первопредка булагатов и эхиритов – сивого быка Буха-нойон-бабая, являющегося воплощением одного из светлых западных тэнгриев (или хатов), с пестрым быком, воплощением одного из темных восточных тэнгриев [Жуковская 1980, с. 199–200]. Показательно, кстати, что сюжеты о Гесере и о Буха-нойоне, оказывающемся активным участником небесной баталии, в бурятском фольклоре иногда вступают в синтез [Позднеев, Отрывок из Гысырхана, л. 4–23].

Если представить себе, что монгольская версия Гесериады до редактирования содержала на месте «повеления Будды» описание каких-то событий, повлекших за собой перерождение на земле трех «еретических» тэнгриев в виде шарайгольских ханов, нисхождение на землю мангаса и разрушение небесного дворца Хормусты, то весьма вероятно, что событиями

¹⁶ Надо отметить, что в индонезийской версии Рамаяны поединку Балии (= Валина) и Сугривы предшествует борьба двух буйволов, а затем единоборство победившего буйвола и Балии, причем кровь первого – красная, а второго – белая, и именно по цвету текущей крови надлежит определить, кто именно победил (Сказание о Сери Раме. С. 163–166). Эпизод восходит к Рамайне Вальмики (предшествующая конфликту с Сугривой победа Балина над демоном-ракшасом Дидубхи, принявшем облик гигантского быка).

этими было сражение (на небе?) между светлым божеством и демоническими силами; далекий отзвук данной темы можно усмотреть в единоборстве белого и черного быков, гениев-хранителей Гесера и мангаса. Скорее всего она была слабо акцентирована, иначе трудно объяснить ее столь полное исчезновение не только из монгольской Гесериады, но и вообще из монгольских традиций.

Предположение о «прототипической» версии Гесериады, попавшей в Бурятию и уже содержащей в каком-то виде сюжет небесной «титаномахии», никак не противоречит тому, что здесь она была встречена созвучными мифологическими сюжетами. Во всяком случае, разделение богов, духов, кузнецов, шаманов на «белых» и «черных» существует тут и без связи с Гесериадой (хотя отсутствует в Монголии!), оно аналогично тому, которое наблюдается, например, в мифологии алтайцев: противопоставление духов «чистых» духам «черным» [Вербицкий 1893, с. 43; Анохин 1924, с. 1]. Но особенно показательно, что сюжет космической борьбы светлых и темных божеств, а также их расселения в Верхнем мире в довольно близкой форме известен якутам [Эргис 1974, с. 107–108, 127–130], а якутско-монгольские (и конкретно – якутско-бурятские) фольклорно-мифологические соответствия, видимо, базируются на весьма значительной этнокультурной общности [Nekljudov 1987, S. 257-273].

Наконец, в контексте бурятской мифологии, сюжеты которой сосредоточены прежде всего во вступительных частях эпоса, Гесер (именуемый в своей небесной ипостаси Бухэ Бэлигтэ), возможно, имеет солярную природу (по земной генеалогии он – внук солнечного божества), наделенного, кроме того, функциями культурного героя. В этом плане он сопоставим с другим мифологическим персонажем бурят, также сыном верховного небесного божества – Хан Шаргай-нойоном, легенда о котором по многим мотивам сходна с мифологическим прологом бурятской Гесериады. Возможно предшественником Гесера был именно Хан Шаргай-нойон, на исконно солярный характер которого указывает его имя (от *шар* ‘желтый’) [Löfincz 1977, S. 376–379, 387–389]. Вспомним также о солярных признаках героев в халхаской устной версии.

3. Монгольские самобытные сюжеты книжной версии

Обратимся теперь к проблеме сложения самобытных частей монгольского книжноэпического сказания.

3.1. Черно-пестрый тигр

Предположение о том, что изложенный в ксилографе рассказ о черно-пестром тигре является сокращенной редакцией более «пространного» повествования, возникшего до издания 1716 г., подтверждает сравнение главы II ксилографа с южномонгольской (чахарской) рукописью из Копенгагенской Королевской библиотеки, а также с отсутствующим в данной рукописи фрагментом из главы XV версии Ц.Ж. Жамцарано. Как

показывает опыт, прозаическая, с остатками стихотворного эпоса богатырская сказка ¹⁷ обычно отражает эпические мотивы в более примитивной форме и представляет собой сокращенное изложение основного содержания эпоса без использования его стилистических средств. Текст чахарской рукописи не сплошь охвачен начальной аллитерацией, причем его нерифмованные места большей частью составлены ритмической прозой. Сходная картина обнаруживается в устных монгольских героических песнях, где подобная смешанная форма (сочетания аллитерированных и ритмизованных частей) присутствует в монгольском эпосе наряду с формой полностью стихотворной [Heissig 1977, S. 89–91, 94–96].

В чахарской рукописи есть большие периоды аллитерированных строк, отсутствующих в главе II ксилографа (в других его главах они периодически появляются), причем как раз те ее места, которые разработаны с большей, чем в главе II ксилографа, эпической детализацией и поэтичностью, представляют собой характернейшие мотивы монгольского эпоса. Это:

- седлание коня и вооружение героя;
- изображение того, как богатыри догоняют уехавшего вперед Гесера;
- рассказ Гесера о грозном виде тигра;
- беседа между героем и его конем;
- плач Дзасы по якобы погибшему Гесеру, следующий традиции старого монгольского погребального плача, классической формой которого является знаменитый плач Килутэн-багатура по Чингису.

Сильное ламаистское влияние в «пространной» редакции данного сюжета не затрагивает характерных поэтических клише монгольской героической поэзии, что исключает мысль о переводе этого текста с тибетского; вне рассматриваемой главы «черно-пестрый тигр» упоминается лишь в главах о Начин-хане [Heissig 1977, с. 96–97] и Гумбу-хане [Козин 1948, с. 233]; ср. также упоминание «коричнево-пестрого тигра» в главе о воскрешении богатырей [AĵEGQ, II, p. 16].

В тибетской Гесериаде (миф о творении Лина) однажды встречается мотив укрощения тигрицы-людоедки, тематическое ответвление которого обнаруживается и во вступительной части монгорской версии: три тигра поселяются в различных областях Тибета; однако вообще тигр в качестве людоеда и противника героя у монголов за пределами Гесериады не встречается. По мнению В. Хайссига, далекие аналогии данному сюжету можно усмотреть даже на скифо-хуннских золотых пластинках V–I вв. до н. э. и на ордосской бронзе, хотя здесь нет мотива борьбы тигра с человеком

¹⁷ Богатырская сказка (Heldenmärchen, heroic fairy tale, conte heroïque [Jason 1975, p. 45-46; Неклюдов 1975a, с. 82-88]), о которой здесь идет речь, это небольшие (как правило, прозопоэтические) эпические тексты, возникающие в результате частичной прозоизации эпической песни (Heldenlieder) [Lögrincz 1970a, p. 141-145; Kara 1970, p. 210], а не архаический тип героического эпоса (*богатырская сказка* В.М. Жирмунского [1960; 1974]) или «предэпическая» форма повествовательного фольклора (у Е.М. Мелетинского [1961, с. 177]), из которой вырастает и собственно героический эпос, и волшебнo-героическая сказка (AaTh 300-301, отчасти 550-551).

или проглатывания им человека; мотив же использования тигровой шкуры для изготовления шлемов и панцирей мог иметь своим источником одну из сцен буддийской мистерии цам, где Белый старец убивает тигра, чтобы воспользоваться его шкурой — в этом случае происхождение данного эпического сюжета должно относиться к XVII в., когда в Монголии стали исполняться мистерии цам [Heissig 1977, S. 97–99]. Надо добавить, что шкурой черно-пестрого тигра (*хар цоохор барсын арьс*) покрыта также «походная ставка» Убаши Хунтайджи в воинской повести XVII в. о разгроме монголов дэрбэн-ойратами [Дамдинсүрэн 1956, с. 8].

По весьма правдоподобному предположению Ц. Дамдинсүрэна [1957, с. 70], повествование о борьбе с черно-пестрым тигром монгольской версии имеет отношение к главе о войне Гесера с тагзигами (таджиками, восточными иранцами): тибетское название их государства получает на монгольской почве ложноэтимологическое истолкование — «страна тигров и леопардов» [*bars ibris-un ulus* — от тиб. *tag (sTsag)* ‘тигр’ и *zig (gZigs)* ‘леопард’]. Есть еще несколько фактов, возможно, проясняющих процесс сложения данного сюжета. Прежде всего это наличие в устной амдоской версии следующего эпизода: к новорожденному Гесеру приходит гигантская собака, посланная демоном Дырем, и пытается его проглотить; однако ребенок, упершись руками и ногами, застревает у нее в горле, а затем выпрямляется, и чудовище, задохнувшись, гибнет [Потанин 1893, с. 6] — мотив проникновения Гесера в пасть гигантского зверя и его удушения является кульминационным в повествовании о борьбе с черно-пестрым тигром. Согласно книжной традиции, тигр представляет собой «воплощение мангуса Севера» [АҗЕГQ, I, р. 94], т.е. в прототипическом плане того же самого персонажа, что и амдоский Дырь.

Сказочный сюжет о проглатывании человека тигром встречается на востоке региона — в корейском фольклоре (но отсутствует в китайском). Так, среди записей Н.Г. Гарина-Михайловского [1958, с. 485–486, № 25] есть история о молодом охотнике, который для выполнения задания своего будущего тестя (добывания ста тигровых шкур) дает проглотить себя царю тигров, находясь в брюхе зверя, доводит его до бешенства и, дождавшись, пока тот в иступлении передумит нужное количество своих подданных, убивает его самого. С нашим сюжетом эта сказка соприкасается не только мотивами «проглатывания героя тигром» и «убийства зверя изнутри», но и мотивом добывания тигровых шкур как цели всей операции. Таким образом, разработка аналогичной темы встречается в устной традиции, относящейся к близкой географической и этнокультурной зоне.

Наконец, некоторый параллелизм есть между данной главой Гесериады и китайским сюжетом об убийстве чудовищного тигра-людоеда силачом У Суном на горном перевале (напомню об эпитете тигра в Гесериаде: «подобный горе»). Эта история известна (в том числе и монгольской литературно-фольклорной традиции нового времени) по роману «Речные заводи» Ши Найяня (XIV в.) [Рифтин, Семанов 1981, с. 268–269]; однако, имея гораздо более давнее происхождение, она могла бытовать в Монголии и

значительно раньше, перерабатываясь в национальном фольклоре. Один из путей подобной, хотя и поздней переработки демонстрируется в творчестве восточномонгольских хурчи, исполнителей «книжных сказов». В редакции Паджая этот эпизод предстает как стихотворное повествование, разворачивающееся по принципам эпической детализации и гиперболизации [Ринчен 1959, с. 10–15]. Интересно, что тот же певец дает (на основе книжного текста) и свою редакцию второй главы Гесериады [Кага 1970, р. 65–78]; оба описания имеют естественные соприкосновения, более близкие, чем у их литературных прототипов. Обратим только внимание, что У Суну в нашем сюжете соответствует скорее не хитрец Гесер, проникающий в пасть тигра, а отважный силач Дзаса, вскочивший верхом на чудовище и схвативший его за уши.

3.2. Богатырская дева

Один из особенно ярких образов монгольской версии Гесериады — третья жена героя Аджу-мэргэн (Ачу мэргэн, Алу-мэргэн, бурят. Алма-мэргэн). С ней связано несколько эпизодов эпопеи, за пределами которых она почти не фигурирует.

1. Аджу-мэргэн встречает Гесера и выходит за него замуж.

2. Возвращаясь из страны двенадцатиголового мангаса, Гесер проезжает, не заходя, мимо ее юрты; она стреляет вслед ему из лука, сбив шишак со шлема, а затем убивает своего малолетнего сына, указавшего ей неверное направление пути героя.

3. Она пытается отбить наступление войска шарайгольских ханов, посягающих на Рогмо-гоа.

4. По просьбе богатырей (или самого Хормусты) хитростью и волшебством вызволяет Гесера, превращенного в осла, из плена мангаса.

5. В облике сестры Гумбу-хана перед генеральным наступлением на него она вместе с Гесером, обернувшимся мальчиком Хухэдэй-цэцэном, проникает в ставку демона.

6. Во главе шестерых ханш, Лайджаба и Цотона она выступает в разведывательный поход на Начин-хана, знакомится с его дочерью Найхулай, принимает ее облик и хитростью уничтожает священное дерево врага.

Отметим, что первые два эпизода не включены в общую сюжетную последовательность Гесериады и имеют вид изолированных приключений, не связанных с окружающим повествованием.

Первый эпизод в пекинском ксилографе содержится лишь в виде краткого изложения, — когда Гесер рассказывает Рогмо-гоа о своих детских и юношеских подвигах. Примерно половина его монолога конспективно повторяет предшествующее повествование, а затем начинается новый, ранее не упоминавшийся сюжет. Он открывается перечислением трех побед Гесера над демонами болезни, с которого начинается сокращенная редакция эпоса, базирующаяся на каком-то более полном варианте. Его реальность

подтверждается «заинской» версией [ЃG, p. 110–120], в которой история встречи Гесера с Аджу-мэргэн, составляющая содержание отдельной (VI-й) главы, богаче оснащенной подробностями и персонажами (отец героини — государь белых лусов, брат героя — Дзаса Шикир, враг — двенадцатиголовый черный шимнус, и др.), представляет собой не «прямую речь» героя, а «авторское повествование», хотя встречаются и текстуальные совпадения с ксилографом.

Черты Аджу-мэргэн чрезвычайно рельефны. Она вводится в повествование как переодетая в мужское платье дева-богатырша¹⁸ и удалая охотница; воительницей и непревзойденным стрелком из лука она остается на протяжении всей эпопеи, во второй половине которой (начиная с истории о превращении Гесера в осла) она, кроме того, проявляется как колдунья и оборотень. Мотивы знакомства-состояния, опознания пола богатырши (выпрастывание волос из-под шлема) и ее укрощения-борьбы, в которой герой сначала терпит поражение, в общем соответствуют известной в мировом эпосе сюжетной схеме (ср. Сохраб и Гурдафарид в «Шах-наме», Дунай и Настасья в русской былине и т.д.), хотя ее конкретные истоки здесь не ясны, во всяком случае, в устном эпическом фольклоре монгольских народов она не распространена. Героиня надолго сохраняет свою «богатырскую строптивость» и некоторую враждебность к Гесеру (в гл. I и V покушается на его жизнь, в гл. VI сначала отказывается идти ему на выручку), что, в свою очередь, согласуется с ее демонизмом. В устной кукунорской версии¹⁹ Гесер, соответственно эпическим фабульным шаблонам, сначала принимает незнакомку за мужчину — из-за ее богатырского вида, а обнаруживает истину во время протекающего с переменным успехом поединка, но опознает ее не по выпроставшимся из-под шлема волосам (как в большинстве сюжетных версий), а по грудям, которые у противницы были закинута за спину (характерная черта фольклорной ведьмы!).

Аджу-мэргэн является существом потустороннего мира — дочерью государя белых лусов, т.е. драконов или хтонических духов-хозяев; ср. исходную форму имени «главной жены» Гесера — Бругмо, что по-тибетски значит «дракониха» [Damdinsüren 1982, S. 228–229]. Брак с ней сохраняет реликтовые черты матрилокального брака с демонической женщиной (AaTh 707C*), к числу которых относится убийство ею ребенка после того, как сам герой оказывается недоступен:

¹⁸ Отдаленную параллель к этому образу богатырши можно усмотреть в фигуре героической девы Хонгор-дзула, надевшей мужское платье и идущей на войну вместо своего престарелого отца в историко-эпической повести Инджаннаша «Синяя книга» (Köke sudur), гл. 7, 11, 32 (вторая половина XIX в.); в данном случае обращение автора к устной традиции косвенно подтверждает «фольклорный» характер имени героини (вспомним, например, Хонгора, первого богатыря Джангара в ойрат-калмыцком эпосе).

¹⁹ С этой версией (в записи от кукунорских элютов) я имел возможность ознакомиться во время научной командировки в Пекин и Хух-Хото (1990) благодаря любезности моих китайских коллег. К сожалению, точные архивные или библиографические данные у меня не сохранились.

Только стал Гесер подъезжать к урочищу Нулум-тала, как у самой дороги стоит белая юрта-дворец. В полном вооружении Гесер останавливается у ее дверей. Выходит маленький мальчик:

«Чья это юрта, мой милый?» — спрашивает Гесер. «Это, — отвечает мальчик, — это юрта Аджу-Мэргэн, супруги государя десяти стран света Гесер-хана». — «Дома твоя мать?» — «Матушка моя состязается с Гедергу-хара'ем. То побеждает Гедергу-хара, то побеждает матушка». — Ты, милый, передай ей, что я хотел было остановиться на некоторое время у нее, но недосуг мне: надо преследовать своего кровного врага; передай ей также, что я поехал на запад». И с этими словами он помчался галопом на восток.

В это время появляется Аджу-Мэргэн с луком и стрелой наготове. «Милый, — спрашивает она мальчика, — в какую сторону поехал тот человек?» — «Он поехал на запад!» — отвечает мальчик. Посмотрела она на запад — ничего не видно; посмотрела на восток: за тринадцатую холмами виднеется удаляющийся шишак шлема, называемого дагорисхой. Тогда ударом стрелы Аджу-Мэргэн сбивает шишак с его шлема. «Эта окаянная, — говорит Гесер, — насаку поднимая свой шишак, — эта окаянная имеет основание гневаться!»

«Что же это? — говорит Аджу-Мэргэн. — Видно, если отец зловерный, то зловерны у него и дети уже с малых лет!» И она пристрелила мальчика [Козин 1935/1936, с. 178–179].

Более архаическую редакцию данного эпизода (AaTh 485A) сохранил устный унгинский «Абай Гэсэр» [1960, с. 134–135]:

Едет и едет Абай	Алма Мэргэн хатан, на	«Раз в Гэсэра
Гэсэр хан,	лук тетиву натянув,	величиной с гору
отправляется	вышла:	стрелой не попала,
и по своей долине	«Куда твой отец	пусть женщина после
Хатан спускается.	ушел?» — спросила.	этого вовек лук и
Когда доехал до дому,	«На северную гору	стрелы не держит!»
его ребенок играл.	поднялся».	Разломала она лук и
«Чем мама твоя	Алма Мэргэн хатан	стрелы, бросила и
занята?» спросил он у	села на неоседланного	домой вернулась.
дочки.	огненно-рыжего коня	У дома маленького
«Выпуклое берет и	и поскакала на северную	ребенка своего с головы
вытягивает, вогнутое	гору.	[до ног] разорвала и
берет и сгибает»	За северной горой	бросила, сказав:
«И кто кого	Абай Гэсэра не	«Половина твоя
одолевает?»	оказалось.	отцовская, другая
«Иногда мать	И когда повернула	половина моя».
побеждает, иногда	[коня], посмотрела на	очка ее сказала:
выпуклое побеждает».	южную гору, то за	«Отцу, Абай Гэсэру,
«Скажи, что я	южной горой кисточка	одну помощь я окажу, а
поднялся	шапки мелькнула.	матери, Алма Мэргэн,

на северную гору»,	Во след пустила стрелу	не окажу помощи
— сказал он и, у дочки	и кисточку шапки Абай	никакой!»
глаза повернув ²⁰ ,	Гэсэр хана срезала.	И ввысь вознеслась.
ускакал на южную	Алма Мэргэн хатан	
гору.	сказала:	

Как показывает сравнительный материал [Потанин 1899, с. 692—700], это — остаток эпизода бегства героя из плена дикой (лесной) женщины или ведьмы (обычно на острове), от брака с которой был рожден ребенок, чаще всего — сын. Преследовательница разрывает его пополам и половину бросает вслед герою; труп попадает на плот и он начинает тонуть, но герой сталкивает труп и спасается [Левинтон 1992, с. 165; Пропп 1986, с. 125-126]. Данный сюжет известен монгольским традициям. Нам случалось записывать халхаские, бурятские, баргутские варианты предания о похищении человека женщиной-алмасом, которая держит пленника в пещере, закрывая вход огромным валуном, и начинает выпускать его после рождения их общего ребенка. Он бежит от нее, переправляясь через реку, а алмас, не умея плавать и боясь воды, разрывает ребенка на две части, одну из которых иногда кидает ему вслед.

Как уже говорилось, эпизод покушения Аджу-мэргэн на Гесера и убийства ею своего ребенка стоит в главе V совершенно изолированно, вне непосредственных и прочных композиционно-логических связей с окружающим повествовательным контекстом. Поскольку же его исходным смыслом является бегство героя от демонической женщины, этим эпизодом, возможно, сначала и завершалась история третьего брака Гесера: он уезжал на родину, покинув разгневанную жену, не сумевшую удержать или погубить его. Данное предположение подтверждается обидой Аджу-мэргэн на героя, нежеланием выручать его из беды (гл. V) и крайней удаленностью ее жилища (посланный к ней «за месяц проходит девятимесячный путь»), а также — косвенно — одной неопубликованной бурятской версией, в которой выстрел вслед Гесеру (правда, стреляет не жена, а ее отец) происходит именно при отъезде героя из ставки тестя на родину [Кузьмина 1980, с. 62–63].

Имя рассматриваемого персонажа неустойчиво. В ксилографе (и в близких к нему вариантах) она зовется Аджу-мэргэн (Ачу-мэргэн), в «дополнительных» главах — Алу-мэргэн, в устной унгинской версии — Алма-мэргэн. Прозрачных семантических расшифровок эти формы не имеют, однако соблазнительно сблизить Алу с *алма* и далее с *аламжи* в имени эпического героя Аламжи-мэргэна, под видом которого выступает его сестра — переодетая в мужское платье героическая дева, чья роль в воскрешении погибшего брата до известной степени аналогична роли Алу-мэргэн в

²⁰ По-видимому, это магическое «поворачиваю глаз» дочери как-то соотносится с именем Гедергу-хара (*gedergü qara* [АҗЕГQ, I, p. 242]) — чудесного противника Аджу-мэргэн в соответствующем эпизоде монгольской книжной версии, которое, вероятно, можно понять как «назад-смотрение», «обернутость взгляда назад».

вызволении из беды Гесера, превращенного в осла. В свете сказанного выше можно даже предположить генезис формы *аджу* из монгорского *аджи* / *аджа* ‘старшая сестра’ (ср. *аджиа* ‘старший брат’, *аджиу* ‘дядя по отцу’ [Тодаева 1973, с. 313]).

С другой стороны, не исключено, что в имени Алма-мэргэн отразилась семантика названия *алмас*, которое может осмысливаться как ‘половиннотелая’ (*алман* ‘полу-’); соответственно, ведьма алмас оказывается одногрудой [Потанин 1893, с. 351]; ср. представление об одногрудости греческих амазонок (одна грудь девочкам выжигалась для лучшего владения луком), откуда якобы и происходит их название [Тахо-Годи, с. 63]. Напомню, что слово *мэргэн* в имени героини надо понимать не только как ‘мудрая [дева]’, но и как ‘лучница, [дева-]стрелок’. Не исключено, что обе стороны образа — амазонка-охотница и хтоническая ведьма-оборотень — указывают на его изначальную двукомпонентность, на его различные архаические истоки. Во всяком случае, можно с большой степенью уверенности утверждать, что в амплуа колдуньи и оборотня она существовала в монгольской версии эпоса еще до сложения сюжета о превращении Гесера в осла, где ей отведено одно из центральных мест.

3.3. Превращение в осла

Сюжет о превращении Гесера в осла (Mot D.132, D.661²¹) интересен для истории монгольской Гесериады тем, что именно он сохранился в самом, по-видимому, раннем списке среди изводов эпопеи [Kara 1970a], а это проливает свет на время возникновения и других связанных с ним частей.

Сопоставление двух редакций данного сюжета — «краткой» (гл. VI ксилографа) и «пространной» (глава о демоне Лубсага) — тоже демонстрирует зависимость сокращенного варианта от развернутого, имеющего несколько иной конец (Гесер убивает мангаса на поле боя, а не уничтожает его хитростью, как в первом случае) и более мотивированное начало (околдование героя задумано в качестве мести старшей сестрой Лубсаги) [Heissig 1980a, S. 88–93].

Исходным для сложения рассматриваемого сюжета по-видимому был эпизод из главы V ксилографа (встреча Гесера с ведьмой-оборотнем, теткой побежденного чудовища, попытавшейся превратить героя в осла) [Heissig 1980a, S. 88–93], причем там есть некоторое нарушение фабульной логики: встреча с теткой мангаса происходит уже после того как раньше (в конце гл. IV) было сказано о полном искоренении членов семьи чудовища; подобная нелогичность предположительно объясняется поздними интерполяциями [Ligeti 1951, p. 343–346]. По мнению Л. Лигети, происхождение этого эпизода восходит к одной танской новелле X в.; его сходство с китайским сказочным сюжетом может быть подкреплено лексикологическими сопоставлениями [Ligeti 1951, p. 346–351].

²¹ См. об этом сюжете: [Левинская 2008].

Однако гораздо более убедительной является тибетская параллель из комментариев (XIII–XVI в.) к приписываемому Нагарджуне дидактическому трактату «Капля, питающая людей» (если только, конечно, тут не обратная зависимость):

Едут они верхами, как вдруг на самой дороге стоит белая юрта-дворец, а возле нее удивительной красоты женщина.	[Когда-то] давным-давно к одной женщине по делу пришел друг ее мужа.
Выходя навстречу, эта женщина говорит: «Пожалуй, грозный Богдо-Мерген-хан, государь десяти стран света, пожалуй отведать для дальнейшего пути чаю и супу-шолюну!»	<u>Она пригласила его в дом, чтобы накормить.</u>
«Тумен-чжиргаланг! — говорит Гесер. — Ты поезжай прямо, а я остановлюсь!» И он останавливается. Пока Гесер сидел осматриваясь,	
<u>женщина запрягла в плуг рогатых навозных жуков, вспахала пашню и, вырастив овес и пшеницу, стала засыпать в котел и поджаривать.</u>	<u>Она полила очаг водой, посеяла [там] семена, вспахала, прополола, собрала всходы, намолотила, сразу же намолола, сделала лепешку и дала этому человеку.</u> Он съел, и тогда женщина, ударив его палкой, сказала: «Цаг!» Человек превратился в осла, и женщина [стала использовать его как] вьючное животное. После этого она захотела сделать еще одного человека ослом.
И вот вышли у нее два печенья: одно с печатью, а другое без печати. Положив в чашку печатное печенье, она поставила его перед Гесером, а себе поставила печенье без печати и <u>вышла.</u>	Она сделала все, как прежде. <u>Отложила в сторону одну лепешку, а себе сделала другую.</u> После того, как она вышла, чтобы <u>помыть руки,</u>
Тогда три гесеровы победоносные сестрицы, обернувшись одною птицей-кукушкой, садятся на дымник и говорят ему: «Понимаешь ли ты, наш соплячок, в чем дело? Эта злодейка ведь не дает тебе, родимому, годной еды, а дает пищу с подмешанным ядом! Ведь эта негодница — родная тетка	этот человек подумал: «А не дагия ли она? Боюсь, эта женщина причинит мне вред»,

двенадцатиглавого Мангуса!»	
Тогда Гесер-хан <u>подвинул женщине свое печатное печенье, а печенье без печати поставил перед собой.</u>	— <u>и поменял лепешки местами.</u>
<u>Входит женщина и, видя, что Гесер не ест, хватает свою трехалданную дубину, подходит к нему и говорит: «Сок-сок! Чего же ты сидишь, Гесер-хан? Кушай!»</u>	<u>Женщина вернулась и</u>
<u>Он взял печенье без печати, стал его пробовать и говорит: «Ешь и ты свое!»</u> <u>Женщина, не заметив, что у нее печенье с печатью, взяла и съела.</u>	<u>отдала свою лепешку ему, а предназначенную ему съела сама.</u>
<u>«Сок-сок!» — произносит она и хватается за свою трехалданную дубину, которою со словами «Гуру-сок!» трижды ударяет Гесера по голове.</u>	<u>Затем она схватила палку, и, сказав: «Цаг!» ударила его.</u>
<u>Тогда и Гесер, произнеся «Гуру-сок!» потянул ее за голову, и женщина вдруг превратилась в ослицу.</u>	<u>Он тоже схватил палку и сказал: «Не на меня “цаг!”, а на тебя “цаг!”».</u> <u>Женщина сама превратилась в осла,</u>
<u>Поволок он тогда ослицу и, в присутствии Тумен-чжиргаланг, стал сжигать ее на огромном костре: превратится та в женщину — вопит; обернется опять в ослицу — ревет. Опалив ее до потери сознания, он без остатка сжег ее на костре.</u> Так искоренил он Мангусово племя, ибо пересилили Гесеровы гении-хранители [АҗЕГQ, I, р. 236-237; Козин 1935/1936, с. 175].	<u>и человек увел ее. По дороге им встретился ее муж. Женщина узнала мужа и потянулась к нему, закричав: «Хунг, хунг!» Он понял, что это его жена, отвел осла домой и расколдовал его («О волшебстве дагини» [Дамдинсурэн, Цендина 1983, № 23; Ёндон 1989, с. 70]).</u>

Само описание пути Гесера из ставки двенадцатиглавого мангаса домой (середина гл. V) заполнено тремя приключениями, выпадающими из основной сюжетной линии и не связанными между собой. Первое из них — упомянутая встреча с колдуньей, второе — угон табуна совместно с неким Сэгэлтэем²², третье — эпизод с Аджу-мэргэн, о котором речь шла выше. Все

²² Сэгэлтэй — ‘самодовольный’; ‘имеющий соломенную подстилку для скота’.

они «не на своем месте»; применительно к последнему случаю этот вопрос уже был обсужден; локализация в повествовании инцидента с угоном табуна не представляет интереса в силу своей тривиальности; что же касается рассказа о встрече с ведьмой, то он является принципиально важным для понимания сюжетопорождающего процесса в монгольской версии.

Данный тип «путевого вредителя» — ведьма, обернувшаяся красавицей и пытающаяся отравить путника, — сам по себе весьма характерен для устных эпических традиций (далеко не только монгольских²³), причем часто встреча происходит не при возвращении богатыря домой, а по пути к логову врага. Однако по логике развития эпического сюжета в первом случае у вредителя гораздо меньше шансов добиться успеха, чем во втором: именно здесь богатырь может оказаться околдованным или убитым, а жена его — похищенной [Heissig 1979a; Mot 8.6.5]. Возможно, сначала и рассматриваемый эпизод встречи с ведьмой был одним из «путевых приключений» Гесера, случившемся по дороге к двенадцатиголовому мангасу, а не на его обратном пути.

Тема превращения в осла, реализованная в сюжете, заимствованном из китайской или тибетской новеллистки, вероятно, возникла здесь не случайно. На эту мысль наталкивают слова Чжарсэй-чжаву, одного из линских богатырей (устная амдоская версия), когда он говорит, что для возвращения бывшего величия Лина надо «царю Дырю надеть на рот ослиный намордник» [Потанин 1893, с. 4]. Выражение имеет, очевидно, лишь метафорический смысл: подавить, сделать покорной рабочей скотиной — ср. формулу в халхаской былине (мольба побежденного чудовища-мангата): «Буду путами для свирепого коня, буду недоуздом для смиренного коня!» [Амстердамская 1940, с. 18, 47]. Несомненно, однако, что существует и возможность сюжетной реализации подобной метафоры; так, в якутском олонхо демон-абааһы, побежденный сыном героя, аналогичным образом вымолив у богатыря жизнь, действительно превращается в рабочую скотину — в быка. Кстати, несколько раньше этот самый демон, приняв облик красавицы, предлагающей усталому путнику еду и питье, заманивает героя в ловушку и похищает его жену [Попов 1936, с. 90–91, 82–83], т.е. речь идет о том же самом сюжетном типе.

Тематическое соседство обеих форм чудесного превращения, негативной и позитивной, т.е. превращение в осла героя и превращение в осла самого вредителя, представляется самоочевидным и, в свою очередь, связано с оборотническими способностями колдуна: ведьма-оборотень в облике красавицы пытается превратить Гесера в осла, но превращена в ослицу сама; лама, превращающий в осла Гесера и уводящий его жену, сам

²³ Так, согласно узбекскому «Алпамышу», когда богатырь во главе сорока джигитов отправляется на выручку тестя, терпящего унижения в стране калмыков, навстречу ему выходит коварная колдунья Сурхайиль и сорок прекрасных девушек, которые предлагают усталым воинам отдых и угощение, после чего охмелевших богатырей убивают, а неуязвимого для оружия героя сталкивают в подземную тюрьму (Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка // Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974, с. 122–124). Вспомним также приключение Одиссея (X) на острове Кирки / Цирцеи.

оказывается мангасом-оборотнем; характерно, что оборотнем является и демон-абааһы из упомянутого эпизода якутского олонхо. Учитывая сделанные выше сопоставления, можно с большой уверенностью утверждать, что рассмотренные мотивы («надевание ослиного намордника» на демона; превращение в ослицу тетки демона, пытавшейся превратить в осла героя; превращение героя в осла самим демоном) составляют единый ассоциативно-семантический ряд, причем не только мыслимый теоретически, но и абсолютно реальный в рассматриваемом историко-литературном процессе.

Схематически сюжет околдования и спасения Гесера, согласно монгольской книжной традиции, представлен в таблице III.

Таблица III

Эпизод из главы V	Ведьма-оборотень пытается превратить героя в осла		Колдовство разоблачается чудесными сестрами героя	Ведьма-оборотень сожжена героем
Сказание о демоне Лубсаге	Ведьма придумывает способ превратить героя в осла: превращает мангаса в ламу	Мангас-лама превращает Гесера в осла	Героя спасает чудесная жена	
Глава VI		Мангас-лама превращает Гесера в осла	Героя спасает и расколдовывает чудесная жена	Демон-оборотень сожжен героем

Становится очевидным, что эпизод из гл. V при всем своем лаконизме содержит в себе «рамку» для сюжета околдования в обеих его редакциях — «пространной» (сказание о Лубсаге) и «краткой» (гл. VI); некоторое сходство есть даже между ролью чудесных сестер героя, разоблачающих обман, и чудесной жены-спасительницы. Но наибольшее совпадение наблюдается в начале и в конце сюжета, причем начало соответствует «пространной» (и старейшей) фабульной версии, а конец — зависимой от нее «краткой» редакции.

Обратим, кстати, внимание на весьма значительное и едва ли случайное совпадение самих описаний сожжения ведьмы, превращенной в ослицу, в гл. V («став женщиной, вопит; став ослицей, воет; [Гесер] мангасово племя искоренил»), и ламы-мангаса, превратившего героя в осла, в гл. VI («став человеком, вопит; став волком, воет; [Гесер] дьявольское племя искоренил» [A]EGQ, I, p. 237, 305)).

Существенно, что демон, если учесть генезис его образа, во всех рассмотренных выше случаях «один и тот же». Так, двенадцатиголовый мангас, тетка которого пыталась околдовать Гесера, в главе V ксилографа и

девятирогий Дырь устной амдоской версии — это «один и тот же» Северный демон, борьба с которым предшествует шарайгольской (хорской) войне; *дырь*, *дурь*, *рдурь* (в транскрипции Г.Н. Потанина) = тиб. *dud*, *bDud*, что значит просто «демон», т.е. понятие, эквивалентное понятию *мангас* / *tangyus*, причем, как мы помним, эта эквивалентность устанавливается в самих межнациональных связях устных традиций, когда элютская (элётская) сказительница употребляет слово *муус*²⁴ вместо амдоского *дырь* [Потанин 1893, с. 114]. Не следует, впрочем, забывать и о мифологическом значении Севера, о северной локализации демонического мира, как и о северном направлении многих походов Гесера (см. в восточномонгольской устной традиции: гонясь за ведьмой, Гесер достигает южной стороны перевала, т.е. едет на север; когда он возвращается домой, преследовательница видит его в южной стороне степи, т.е. направляется он на юг; разыскивая мангаса, псы Гесера бегут на север и т. д. [НТ 1982, с. 85, 137, 115, 167, 187, 203]).

В тибетских редакциях демон обычно носит имя Лубцан; в форме Лубсага (Лобсага) то же самое имя обнаруживается и у мангаса, превратившего Гесера в осла, — согласно «пространной» редакции данного сюжета, где, кстати, чудовище сохраняет свое амплуа хозяина далекого северного края, лишь временно превращенного старшей сестрой-колдуньей в великого ламу. В «краткой» редакции (гл. VI ксилографа) при сложении более «экономных» повествовательных форм демон утрачивает и имя, и мифологическое амплуа владыки Севера, оставаясь только ламой-оборотнем. Одновременно, уже в порядке «семантической компрессии», уменьшается роль ведьмы — авторство колдовской интриги полностью передается самому демону, она же остается нужна в сюжете главным образом потому, что именно ее облик принимает Алу-мэргэн, приехавшая спасать Гесера. Сюжетная симметрия образов ведьмы, превратившейся в красавицу, чтобы околдовать героя, и Алу-мэргэн, превратившейся в эту самую ведьму, чтобы его вызволить и расколдовать, весьма показательна.

²⁴ Ойратский коррелят названия *мангас*.

3.4. Похищение и возвращение жены

Остановимся подробнее на теме похищения и возвращения жены героя, одной из центральных тем героического эпоса, особенно архаического.

Мотив похищения жены Гесера в главе IV ксилографа акцентирован слабо, женщина, вероятно, и была изначально женой северного демона, лишь впоследствии переходящей на сторону героя, — такая интерпретация сюжета сохранена в «Лин-Гесере» [Дамдинсурэн 1957, с. 92]. В устных амдоских версиях данная ситуация определяется непоследовательно: соответствующий персонаж представлен то как жена Гесера, «взятая им у Дыря», то как жена Дыря, «которую он похитил у Гесера» [Потанин 1893, с. 19, 23, 39, 42] — мотив похищения уже входит в «эпическое знание», но, как ни странно, с известным безразличием к направленности самой этой акции (как ее «абсолютная величина», ее «тематический модуль»). Двойственность чувствуется в «заинской» версии, где Аралго-гоа в перебранке между ней и героем, решившим возвращаться на родину из страны мангаса, называет его «пришельцем из Тибета», а сама собирается «оставаться на своей земле» [ЅГ, р. 321–322]. Следы предшествующей фабульной разработки можно усмотреть и в словах побежденного демона-мангаса: «Ведь я не похищал твоей жены!» Кстати, говорит он правду — согласно монгольской книжной версии, Тумэн Джиргалан сама уходит к нему (тоже остаток амбивалентной разработки образа), хотя и вынужденно: чтобы спасти Гесера и весь народ от порчи, которая, как выяснилось, исходит от этого самого мангаса. (Впрочем, и здесь инициатором вредительства является опять-таки не он, а Цотон, злокозненный дядюшка Гесера, домогательства которого Тумэн Джиргалан отвергла. В отместку он колдовским способом насылает порчу на мангаса, а тот, выяснив, в чем дело, «переадресовывает» ее обратно, в царство Гесера). В сущности, двойственность ощутима и в сохраненном большинстве версий эпизоде опаивания Гесера «забвенным зельем» и его жизни в ставке побежденного мангаса, где женщина — в свете более широких фольклорно-мифологических параллелей — имеет вид не бывшей пленницы, а хозяйки демонического мира, своего рода Цирцеи, с помощью колдовских чар удерживающей героя в любовном плену.

Можно предположить, что здесь слились воедино два образа: девушки, которую Дзуру-Гесер хитростью и шантажом вынудил выйти за себя замуж, подсунув ей, спящей, под подол мертвого жеребенка, якобы ею рожденного (гл. I ксилографа), и жительницы Северного края тибетских версий. Это подтверждается наличием у героини в монгольской версии двух имен — Аралго-гоа и Тумэн Джиргалан, — из которых второе представляет собой кальку с тибетского Мэза Бумджид, а первое, вероятно, монгольское по происхождению, не имеет ясной этимологии (возможно, от *аралжи* ‘менять, переменить, изменить’ [Ligeti 1951, р. 342]).

Превращение жены демона в его пленницу, бывшую жену героя, соответствует универсальной трансформации темы добывания объекта у первоначального хозяина, когда добывание далее

начинает интерпретироваться как возвращение ранее похищенного. Уход Аралго-гоа к мангасу, хотя и недобровольный, допускает в дальнейшем его двойное осмысление: как похищение женщины чудовищем и как ее измена. Обе сюжетные ситуации для Гесериады абсолютно реальны, но, естественно, альтернативны друг другу.

Сопоставление с устными традициями показывает, что мотив измены в данном сюжете может и не присутствовать. В унгинской версии Урмай-гохон (= монг. Рогмо-гоа) тоже является причиной околдования Гесера, но причиной невольной: она уговаривает его пойти на поклонение к ламе-оборотню не по злему умыслу, а под влиянием сна, навешанного самим демоном — черным мангадхаем Лобсогоем (= Лубсага / Лубсан), после чего рассказывается о превращении героя в осла и насильственном уходе Урмай-гохон мангасом. План всех этих козней исходит от старшей сестры чудовища [Абай Гэсэр, с. 208–242].

Надо добавить, что использованный здесь мотив принятия посвящения государем под влиянием жены, ранее уже принявшей подобное посвящение, зафиксирован и в монгольской исторической литературе. Так, согласно легенде, изложенной в монгольском грамматическом сочинении XVIII века «Изъяснение сердечного покрова» (*ṣirūken-ü tolta-yin tayilburi*), император Хубилай, преодолевая недоверие, принимает посвящение от Пакба-ламы по наущению императрицы, уже обращенной этим ламой в буддизм [Козин 1948, с.25-27; Балданжапов 1962, с. 66-67]. Сюжетные совпадения весьма значительны:

«Изъяснение сердечного покрова»	Гесериада, гл. VI
Приезд Пагба-ламы, мудреца и обладателя секрета «сакьяского обета».	Приезд мангуса под видом великого чудотворца Хутухта-ламы.
Императрица уговаривает Хубилая принять от него посвящение.	Рогмо-гоа уговаривает Гесера поклониться ему.
Хубилай посылает императрицу сначала саму принять посвящение.	Гесер посылает Рогмо-гоа саму поклониться ламе.
Императрица принимает посвящение вместе еще с 24 людьми.	Рогмо-гоа идет кланяться в сопровождении всего улуса.
Императрица убеждает Хубилая принять посвящение от Пагба-ламы.	Рогмо-гоа убеждает Гесера поклониться и принять посвящение от ламы.

Устные традиции наталкивают также на мысль, что фигура ведьмы как активного персонажа появляется в этом повествовании очень рано, еще до приписывания ей попытки околдования Гесера. Ведьма, мать демона, есть в устной амдоской версии: она гадает ему и сообщает о появлении Гесера [Потанин 1893, с. 25]; ей соответствует мать демона-людоеда (*ududni amani*; *udud* = амдоск. *рдурь*, *дырь*) монгурской версии [Heissig 1980b, S. 31].

Восточномонгольская (джарутская) версия [НТ 1982, № 1] рассказывает о том, как ведьма Гилбан Шар, дочь двенадцатиголового мангаса-людоеда («дикий-саженный, ростом с гору» = двенадцатиголовый мангас гл. IV монгольского книжного сказания = девятирогий восемнадцатисажженный людоед Дырь устного амдоского варианта = демон Севера тибетских книжных редакций), похищает жену Гесера, когда тот отсутствует; далее, вплоть до ее освобождения, сюжет развивается достаточно близко к главе IV ксилографа [Неклюдов 1977а, с. 105–108], после чего следует сражение с ведьмой и ее уничтожение.

В эхирит-булагатской версии дочь пятидесятирогого мангадхая, ведьма Эрэхэ Тайжа-басаган, приходит к жене Гесера, когда тот находится на охоте, подговаривает ее упросить мужа превратиться в лошадь, которую затем уводит к сыну — желтому пятидесятисемиголового шестирогого мангадхаю Йобсоголдою [Абай Гэсэр-хубун, с. 128–134] (= Лобсоголдой = Лобсогой унгинской версии = Лубсага монгольских книжных редакций = Лубсан тибетской Гесериады, т.е. тот же самый демон Севера). — Этот мотив (женщина уговаривает мужа превратиться в лошадь) имеет близкое соответствие в Панчатантре (IV, 6: жена царя Нанды после любовной ссоры вкладывает ему в рот уздечку, взбирается на спину, погоняет, а он бежит и ржет как лошадь) и в восходящих к ней монгольских комментариях к дидактическому трактату «Субхашита» (девушка, которую излечил и взял в жены царь Прадьята однажды забралась ему на спину и попросила, чтобы он заржал, как конь [Ёндон 1989, с. 152]). Кстати, эта история, известная также как средневековый анекдот об Аристотеле (Филида, любовница Александра, в ответ на домогательства философа велела ему стать на четвереньки и, оседлав, прогнала по дорожкам сада), неоднократно воспроизводилась в разных формах; в русской традиции существует соответствующая лубочная картинка «Немка едет на старике» [Ровинский 2002, с. 61 (№ 106), 148; Оболенская 1991, с. 168–169]. — Гесера выручает его первая жена. После этого он побеждает чудовище и жестоко наказывает жену-изменницу, а также ведьму; данное раньше обещание героя «породниться» с ней [Абай Гэсэр-хубун, с. 148–149, 117] становится понятным только из сопоставления с книжной версией, в которой Гесер иногда и действительно временно женится на сестре побежденного мангаса.

Родство между собой обоих устных повествований (восточномонгольского и бурятского) несравнимо ближе, чем у их книжных сюжетных вариантов — глав IV и VI ксилографа; см., например, сходство в описании появления ведьмы, собирающейся увести жену героя (в обоих случаях она прибывает тайком, перед жилищем скрывает своего скакуна, сама проявляет оборотнические способности и т. д. [Абай Гэсэр-хубун, с. 134; НТ 1982, с. 81–82; 133–134]). Следует добавить, что и начало повествования о Лобсогое (т.е. о превращении героя в осла) в унгинской версии имеет определенные, очевидно, неслучайные соответствия с упомянутой жарутской былиной о Гилбан Шар (получение демоном сведений о жене Гесера посредством священной книги или сна и гадания;

намерение овладеть ею, которым он делится со своей сестрой или дочерью; пассивная роль самой женщины — не изменницы, а жертвы). Аналогичными соответствиями, возможно, являются мотив насылаемого на Урмай-гохон (= Рогмо-гоа) сонного наваждения (повествование о Лобсогое в унгинской версии) и мотив мора, насылаемого мангасом на страну героя (гл. IV ксилографа), что в обоих случаях приводит к отчуждению от Гесера его жены. Напомню еще раз, что Лобсогой унгинской версии, двенадцатиголовый мангас версии джарутской и ксилографического издания — это в прототипическом плане один и тот же персонаж. Возможно о какой-то связи джарутско-хорчинских и бурятских традиций говорят следующие параллели: имя ведьмы Ашата Шара («Благодетельная-Желтая») в эпосе «Осодор Мэргэн» [с. 23 и сл.] и эпитет *ачитан* («благодетельная») у Гилбан Шар («Сияюще-Желтая») [НТ 1982, с. 229], имя мангадхая Шара Милагар в бурятском улигере [Уланов 1957, с. 71] и имя ведьмы Милтгар Шар в восточномонгольском эпосе «Богатырь Огромный-Каменный» (разновидность того же образа, что и Гилбан Шар) [Heissig 1979, S. 188–189].

В некотором отношении названные устные версии, вероятно, сохранили большую близость к своему общему сюжетному прототипу, о характере которого, разумеется, трудно судить определенно. Скорее всего, в его фабуле присутствовали темы отторжения жены Гесера демоном при помощи ведьмы и расправы с ними обоими после ее возвращения (или сначала «временной женитьбы» Гесера на ведьме для более успешной борьбы с демоном, ее родственником?). Именно здесь, надо думать, повествование о борьбе с демоном Севера обогатилось перспективным эпизодом, посвященным попытке околдования Гесера ведьмой, и уже далее сюжет радикально изменил свое развитие.

Примечательны некоторые трансформации образа самого демона. В «полной» рукописной редакции Лубсагу превращает в ламу его сестра, в «краткой» редакции (гл. VI ксилографа) мангас сразу появляется как лама-оборотень. Однако, согласно устной восточномонгольской традиции, в осла превращал Гесера не мангас-оборотень, а особый демонический лама [Неклюдов, Рифтин 1976, с. 138], образ которого обстоятельно разработан в хорчинской традиции [НТ 1982, № 4]. Вероятно, ему соответствуют лама демона Дыря в устной амдоской версии, называемый там Ламангурю [Потанин 1893, с. 26], и тарничи-лама (лама-заклинатель), брат двенадцатиголового мангаса, в главе IV книжной Гесериады; в унгинской версии облик даянша-ламы (ламы-созерцателя) принимает сам мангас Лобсогой [Абай Гэсэр, с. 213 и сл.]. Вероятнее всего, фигура демонического ламы (модификация демонического шамана?), «магического специалиста» в стане мангаса, для данной ситуации является переходной, и лишь затем новация становится маской мангаса.

Кстати, не вполне ясно, почему место жены-изменницы занимает Урмай-гохон (т.е. Рогмо-гоа), а не Тумэн Жаргалан — более естественный партнер Гесера в повествовании о его борьбе с демоном Севера (Лубсаном / Лубсагой). Может быть, процесс фабульного новообразования как раз

требовал «расподобления» центральных персонажей в соответствии с обычным приемом традиционного сюжетосложения: варьирование примерно тех же событий, но уже с другими героями, затем обособление каждого нового повествования и обретение ими самостоятельной жизни. Не исключено также, что дело в уже устоявшемся к тому времени эпическом амплуа Рогмо-гоа как жены-изменницы; ср. появление ее в этом качестве, хотя и немотивированное, в плену у шарайголов после проникновения в их ставку замаскированного Гесера (монгольская книжная версия); сходный мотив — в устной амдоской версии [Потанин 1893, с. 37]. Это амплуа, в свою очередь, могло сложиться благодаря инерционной разработке эпической сюжетной ситуации: герой в неузнанном виде разыскивает жену (сестру, мать), ставшую любовницей врага — как вынужденно, так и добровольно; ср. «второй ход» халхаской былины «Ана Мэргэн-хан» [Багаева, Лхамсурэн 1949, с. 17–21]. Впрочем, установить последовательность этих фаз развития теперь невозможно. Добавлю, что устная традиция отражает крайнюю неустойчивость «распределения женских ролей» в данных сюжетах. Если унгинская версия здесь в общем совпадает с монгольской книжной традицией, то джарутская былина называет похищенную жену героя Хас Шихэр ('Яшмово-Сахарная'; это имя «любимой жены» героя происходит от имени его «любимого брата» Дзаса Шикира; ср. переосмысленную монгольскую устную форму этого имени — Цас Чихир ['Снежно-Сахарная']²⁵), а в эхирит-булагатской версии жена-изменница именуется Гагурай Ногон — ср. имя Гагруй, которое, согласно преданиям (тибетским?), изложенным Сумба-хамбо Еши-Балджором, носит мать героя [Дамдинсурэн 1957, с. 193].

Спасительницей Гесера в эхирит-булагатской версии является его первая жена Санхан-гохон — персонаж, не встречающийся в других версиях: превратившись в золотую пташку, она ослепляет мангадхая и его мать, уводит и исцеляет околдованного мужа [Абай Гэсэр-хубун, с. 136–140]; вспомним кукушку, в которую превращаются небесные сестры героя, чтобы предупредить его об опасности, в эпизоде из гл. V, прототипическом по отношению к этому сюжету. Предыдущая редакция, видимо, представлена в унгинской версии, где жаворонком становится Алма-мэргэн: она летит на разведку в страну Лобсогоя, после чего принимает облик его сестры, вызволяет и с небесной помощью расколдовывает героя; аналогичным образом обстоит дело в повествовании о демоне Лубсаге монгольской книжной Гесериады [Абай Гэсэр, с. 228–235].

Как уже говорилось выше, роль Аджу-мэргэн (Ачу-мэргэн, Алу-мэргэн, Алма-мэргэн) в амплуа спасительницы героя позволяет сблизить ее с девой-богатыршей, выступавшей под именем своего брата Аламжи-мэргэна. И действительно, ситуация героиня в чужом облике едет к врагу, пленившему ее мужа, хитростью вынуждает передать ей его, увозит и расколдовывает (Гесериада) не

²⁵ Дондов Чойровын, 80 лет, халхасец, учитель истории и географии в течение 40 лет. Мунх-Хан. Зап. 04.08.2008

только сходна с ситуацией героиня в чужом облике едет свататься, хитростью вынуждает выдать ей невесту-целительницу, увозит ее и с ее помощью оживляет брата («Аламжи-мэргэн»), но и прямо может совпадать в одном сюжете (вспомним русскую былинку о Ставре Годиновиче).

3.5. Эпос «превентивного удара»

Сказание об Андулме — одно из самых популярных не только в книжном бытовании, но и в устных традициях (бурятских и ойратских, а также тюркских — алтайской, тувинской). В нем разрабатывается исключительно воинская тематика и полностью отсутствуют мотивы, связанные с эпическим матримониумом (добывание жены, ее похищение, ее измена). Соответственно, большое место здесь занимает описание богатырского похода и сражения с врагом, значительную роль играет и дружина Гесера, а также Дзаса Шикир, помогающий герою прикончить чудовище. Это сказание довольно трафаретно по своему построению и характерно для богатырского эпоса поздней формации, вроде некоторых песен калмыцкого «Джангара». В этом смысле сложение данного сюжета не представляет особой загадки, поскольку оно могло опираться на развитую и, вероятно, достаточно богатую монгольскую устную эпическую традицию. Фольклорный источник, несомненно, имеют многие образы и мотивы сказания, например, Аргай (Иргай) и Ширкай — богатыри Андулмы (или богатырь Архай-Шаргай) [АҗЕГQ, II, р. 28; Козин 1948, с. 211; Дамдинсурэн 1957, с. 131]; ср. Аргай и Ширгай (Архай и Шархай), силачи тестя героя, в эпосе «Хан-Харангуй» [Санжеев 1937, с. 55; Хорлоо 1967, с. 33] или Иргай-Ширгай, соперник героя, в агинском сказании о молодце Булат-хурэ [Потанин 1883, с. 393].

Используются некоторые фабульные построения самой Гесериады, прежде всего повествование о борьбе с демоном Севера — двенадцатоголовым мангасом. Об этом свидетельствует и сходство имени соответствующего персонажа в унгинской версии (Абарга-сэсэн) с прозвищем Андулмы (*aburyusun qayan*) в монгольской книжной традиции, например, в «жамцарановской» версии [ZG, р. 67]. Первое (*абарга сэсэн* ‘гигантский-мудрый’) выглядит как переосмысление второго (*aburyusun [qayan]*), которое надо понимать как «государь ракшасов» (*aburyus* ‘ракшас’ [Ковалевский 1844, с. 48a]); напомним, что именно так (государем рансагов, т.е. ракшасов) зовется тот же самый демон Севера в «заинской» версии (гл. IX–X; соответствуют гл. IV ксилографа). Примечательно, что Андулму в книжной традиции и Абарга-сэсэна в унгинской версии убивают сходным образом — выстрелом в жизненный центр, находящийся меж глаз (Андулмахан), в срединный белый глаз или в звездно-белый глаз на макушке (Абарга-сэсэн), а также то, что первым проявлением Гал Дулмэ (т.е. Андулмы) в унгинской версии, как и двенадцатоголового мангаса в главе IV ксилографа, оказываются распространяемые демоном болезни и мор.

Имя Андулма, в рукописных редакциях варьируемое незначительно (*Ang-dolmo, Ang-dolma, Angdolman, Andalma, Nang-dolma*), в близкой форме воспроизводится в фольклоре монгольском (Андулум), ойрат-калмыцком (Андалма), алтайском (Андалма) и тувинском (Ланг-Долба), но радикально трансформируется в бурятских традициях (Гал Долмо, Гал Дулма, Гал Дулэн, Гал Дулмэ, Гал Дурмэ, Гал Нурман), причем переосмысливается: *гал дулэн* ‘пылающее пламя’, *гал нурман* ‘пылающий жар’ (в алтайском фольклоре, напротив, Андалма-муус — морское чудовище). Имя Андулма / Андалма может быть возведено к имени Ландармы (*Glan Darma* ‘бык Дарма’), тибетского государя, врага и гонителя буддизма [Porre 1979, S. 36]. Его, согласно распространенному преданию²⁶, убил монах-отшельник выстрелом в лоб из лука; можно сопоставить этот рассказ с упомянутым эпизодом убийства Андулмы выстрелом меж глаз (или в «срединный глаз»); отметим, кстати, что Андулма тоже является несправедливым государем, узурпировавшим власть над народом на р. Ганга.

Во всех случаях чудовище убивает не Гесер, а его брат Дзаса Шикир (Дашин Шохор, Заса Шухэр, Заса-мэргэн, Хабата Хасар-мэргэн), посланный по божественному повелению. Он здесь не земной (как во всех предшествующих сюжетах), а «небесный» брат героя (и в этом качестве попадает в устный монгольский эпос, уже не связанный с Гесериадой [Загдсүрэн 1968, с. 50–52])²⁷. Данное амплуа Дзасы Шикира является не исконным, а обусловленным сюжетной ситуацией — его гибелью в шарайгольской войне и последующим водворением в небесном царстве Хормусты, что, во-первых, предполагает композиционное расположение главы об Андулме после сказания о битве с шарайголами, а во-вторых, показывает, что причисление этого персонажа к небожителям в прологе бурятской Гесериады могло произойти только после сложения рассматриваемого сюжетного узла.

Однако в конце главы об Андулме (конфликт богатырей из-за прекрасной пленницы — жены побежденного демона; попытка расправы с Цотоном, оказывающимся двойником Гесера) Дзаса без достаточной фабульной мотивировки выступает как живой. Остается открытым вопрос о

²⁶ Ср.: «Во времена царя Ландармы жил в пещере последователь Будды ученый лама Паламбулбалдорж (*Blama buu baldorji*). Паламдорж уничтожил царя Ландарму, затем бежал из Тибета, шел через Гумбум и прибыл в эти горы. Местные духи гор и рек встретили его. Баламбулбалдорж, завернув сердце Ландармы в черный хадак, принес сюда, здесь, в этих горах [с ним] и покончил. Эту легенду ламы рассказывали, вычитав в тибетских книгах. все это произошло несколько сот лет тому назад» [Даваа, 70 лет, настоятельница монастыря Эрдэнхамба, урочище Хугун-хан (Хөгөнхаан). Граница Булганского, Ар-Хангайского. Центрального аймаков. Зап. 18.08.2006].

²⁷ Сопоставление произведений восточномонгольского эпоса (джарутского, чахарского, баргутского) об освобождении похищенной жены героя и последующем уничтожении чудовища, с одной стороны, и монгольских книжных редакций Гесериады (в особенности гл. IV), с другой, также свидетельствует о роли данного памятника в формировании некоторых эпических текстов (по крайней мере двух: упомянутого «Сказания о подавлении мангаса» и эпоса «Авраг Чулун-батор, [витязь] Алтан Гэрэл-хана»), возможно сложившихся под влиянием устных сюжетов о Гесере [Heissig 1979b, S. 29].

том, является это поздней интерполяцией или, напротив, отражает более раннюю фазу сложения сюжета, еще не соотнесенного с историей шарайгольской войны. Аргумент в пользу существования такой фазы — разработанный в виде отдельной главы эпизод воскрешения богатырей, который возникает именно для увязывания повествования об Андулме с ксилографом [Lőrincz 1972, S. 182–184].

Как уже было сказано, решительно ничего не известно об упомянутых Ц. Жамцарано главах, посвященных двадцатипятиголовому мангасу Хонхолай-Хара (или Хонхолой-Хара?) и Тэмэ Улан-хану. Обратим только внимание, что в одном из унгинских вариантов Гесериады имя Тумэ Улан-хана носит отец первой жены героя — Томон Жаргалан [Хангалов, II, с. 264—267]; может быть, сюда имеет какое-то отношение и царь Тэмэ(н) Улан-хан из бурятской сказки о лисе-помощнице [Хангалов, III, с. 353–355].

Прочие три «дополнительные» главы, существующие лишь в незначительном количестве рукописных вариантов (о хане ракшасов и о Начин-хане — по 4, о Гумбу-хане — 3), причем только в составе четырех больших сводов «продолжения», в устных традициях вообще не встречаются, хотя по своему происхождению связаны с ними особенно тесно. Так, С.А. Козин [1948, с. 187] писал, что «точные записи подлинного народного эпоса монголов, и притом в наиболее изысканных и элегантных его формах, восходящих при этом к глубокой монгольской древности, выделяются еще сильнее и ярче именно во второй части, нежели в первой». По своему объему они особенно значительны (превышают все главы ксилографа, вместе взятые), а по сюжету шаблонны, что неоднократно отмечалось, представляя собой, как и сказание об Андулме, типовые образцы воинского эпоса, отчасти сходные с некоторыми калмыцкими песнями о походах Джангара и его богатырей. Здесь в отчетливом и развернутом виде есть такие эпические трафареты, как описания вступительных и заключительных пиров у Гесера, поединков и походов, многочисленные напутствия, славословия, благопожелания, плачи. Рассматриваемые «дополнительные» главы Гесериады посвящены походам против далеких демонических государей, которым при этом изменяют их жены и дочери, их министры и богатыри, переходящие на сторону Гесера.

Опора на устные эпические традиции здесь несомненна. Когда Гесер в облике безродного мальчишки вместе с Алу-мэргэн проникает в ставку Гумбу-хана, на пиру умело распределяет пищу между гостями, чего не может сделать сановник царя, а также побеждает всех его силачей и стрелков [Поппе 1927, с. 125; Козин 1948, с. 229], он берет себе имя Хухэдэй-цэцэн. Оно представляет собой трансформацию имени Хухэдэй-мэргэн (*цэцэн* и *мэргэн* — синонимы), принадлежащего популярному фольклорно-мифологическому герою монгольских народов, алтайцев и тувинцев, кстати иногда называемому «сиротой» [Потанин 1883, с. 204]; с ним сопоставим Кокетей, соратник киргизского Манаса, и еще в большей степени — богатырь Когутей / Когюдей-Мерген в алтайском эпосе [Алтайский эпос

Когутэй 1935; Мадай-кара 1973, с. 435, 383]. В Гесериаде (гл. IV ксилографа) использован один из связанных с Хухэдэй-мэргэном мифологических мотивов — охота за тремя маралами, в которых скрывается душа мангаса [АҗЕГQ, I, р. 164–165], что, несомненно, восходит к мифу о происхождении созвездия Орион [Неклюдов 1980, с. 145–155]. Может быть, в сказание о Гумбу-хане попал целый фрагмент из не дошедшего до нас эпоса о Хухэдэй-мэргэне (например, о его жизни под видом мальчика-сироты при дворе демонического государя)?

Наконец, имя царевны Сайхулай, дочери ханши Сайхагчи и жены демонического двенадцатоголового хана ракшасов, затем переходящей на сторону героя [Козин 1948, с. 217–218], сопоставима с «калмыцкой» девой-богатыршей Сайкал (Ак-Сайкал) в «Манасе», что дает основание ставить вопрос о тюрко-монгольских (киргизско-ойратских?) фольклорных параллелях, исторической предпосылкой для которых могло быть то обстоятельство, что киргизы Иссык-Куля в первой половине XVI в. находились в подчинении у калмыков и монгольских ханов Могулистана; не исключена, впрочем, возможность и более глубоких фольклорных отношений. По некоторым предположениям, этот образ может относиться еще к древнейшему, «енисейскому» слою киргизской эпопеи (VI–XIV вв.) [Жирмунский 1974, с. 40, 46, 53, 72, 80, 81, 90].

Очевидно также инерционное использование в «дополнительных» главах сюжетов, эпизодов, мотивов из более ранних глав самой Гесериады — имеются в виду сказания о борьбе с северным мангасом и о шарайгольской войне, составляющие содержание глав IV и V ксилографа. Можно думать, что первое из них, точнее, его центральная, «ядерная» часть, не включающая завязки (отторжение жены Гесера) и концовки (опаивание его «забвенным зельем»), дает для глав «продолжения» фабульные и композиционные контуры, тогда как второе определяет сюжетную разработку: описания дозоров и разведок богатырей, походов, единоборств, сражений.

Как уже говорилось, есть все основания полагать, что мангас с двадцатью одной головой — «государь ракшасов» из «продолжения» ксилографа (гл. X по списку Ц. Жамцарано и рукописи F 306) — представляет собой модификацию все того же демона Севера, которому посвящен один из центральных сюжетов Гесериады. Во всяком случае, в «заинской» версии (гл. XVII) он назван «северным мангасом», тогда как демон Севера (в гл. IX—X, соответствующих гл. IV ксилографа) имеет прозвище «государь рангасов» (т.е. ракшасов). Это согласуется с уже упоминавшимся предположением о том, что имя соответствующего персонажа бурятских версий Абарга-сэсэна является переосмыслением прозвища *aburyusun qaγan*, т.е. «государь ракшасов». Следует добавить, что в рассматриваемой главе борьба также ведется за находящуюся в ставке врага женщину (Сайхулай-гоа), симпатии которой полностью на стороне героя и которая выдает ему тайну местонахождения душ чудовища. Наконец, чудесные препятствия (передовые заставы, караулы) на пути к ставке мангаса чрезвычайно сходны с аналогичными «сторожевыми постами» (они же —

воплощения демона, его «внешние души») в главе IV ксилографа; абсолютно одинаковыми являются и эпизоды встречи героя с карликом-кудесником. По существу, подобная ситуация наблюдается и в сказании о Начин-хане («Соколе-государе»), причем царевне Сайхулай-гоа здесь соответствует дочь врага — Найхулай-гоа. Начин-хан — опять-таки «северный государь».

Укажу еще на некоторые параллели. Прибытие Алу-мэргэн в ставку Гумбу-хана (в начале соответствующей главы) под видом его сестры близко воспроизводит ситуацию сказания о превращении Гесера в осла (и в «пространной» и в «краткой» редакциях); положение же привезенного ею героя в облике мальчика-сироты при дворе вражеского государя весьма напоминает эпизоды повествования о войне с шарайголами (Олджибай у шарайгольских ханов), как, впрочем, и вообще положение эпического героя, в образе безродного мальчишки находящегося в ставке врага или своего будущего тестя. Издевательства над Цотоном, увязавшимся в поход на Начин-хана вместе с ханшами, чрезвычайно сходны с мучениями, которым подвергает его Гесер, взяв с собой в поход на шарайголов. Воспроизводятся, варьируясь в объеме, эпизоды воскрешения богатырей (глава о государе ракшасов), вхождения в пасть чудовища с целью испытать своих воинов (главы о государе ракшасов и о Гумбу-хане), встречи Гесера и Дзасы, сошедшего с небес ему на помощь (глава о государе ракшасов; ср. в сказании об Андулме).

4. Заключение

Обзор различных версий памятника позволяет сделать вывод о том, что при всем своем консерватизме эпос достаточно чувствителен к восприятию созвучных его природе идей, образов и мотивов. На примере Гесериады можно проследить, как знакомство с тибетским эпическим сказанием и переработка его сюжетно-тематического ядра послужили исходным импульсом для создания общемонгольской эпопеи, обусловили возникновение книжноэпической формы.

Войдя в монгольские традиции как эпический герой, очищающий землю от чудовищ, сын божества, посланник неба, восстановитель гармонического миропорядка, Гесер противостоит хаосу, демоническим и хтоническим силам, и это мифологическое амплуа у него сохраняется, в какие бы сюжетно-жанровые контексты он ни попадал. В книжноэпической Гесериаде данное значение центрального образа, а следовательно — основной смысл всего повествования, интерпретируется на самых различных уровнях, начиная со стилистического, анализ которого выявляет противопоставление губительного хаоса «смутных времен» и продуцирующей, животворящей, организующей деятельности возрождающегося на земле героя.

Демоноборческий пафос пронизывает все произведение, но в некоторых эпизодах тема очищения земли от чудовищ трактуется как борьба с демоническими правителями реальных и мифических государств. В позднейших главах монгольской версии она приобретает новый оттенок:

уничтожение по небесному предначертанию врагов буддийской религии, которые начинают восприниматься уже не как чудовища, властвующие в своем демоническом мире (таков, скажем, двенадцатоголовый людоед в главе IV), а как демоны-наильники (например, Андулма-хан), чье вторжение в различные области человеческого мира вынуждает Гесера наносить по ним превентивные удары. Сам Гесер оказывается при этом правителем идеального буддийского государства, чуть ли не вселенским монархом, «единственным сыном Будды Шакьямуни». Но легко заметить, что при всех этих интерпретациях исходный смысл (герой — сын небесного бога, очищающий землю от чудовищ и устанавливающий гармонический миропорядок) остается прежним.

СОКРАЩЕНИЯ И ЛИТЕРАТУРА

AaTh – The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC N 3). Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications, № 184).

Mot — Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged. edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958.

AjEGQ, I — Arban жүг-үн ејен Geser qayan-u тоҗуји оросiba (Сказание о Гесер-хане, повелителе десяти стран [света]. Kökeqota-Begeјing, 1955 (Т. 1).

AjEGQ, II — Arban жүг-үн ејен Geser qayan-u тоҗуји оросiba (Сказание о Гесер-хане, повелителе десяти стран [света]. Kökeqota-Begeјing, [1956] (Т.2).

ЏГ — Џay-a-yin Geser. Џay-a Version of Kesar Saga. Улаанбаатар, 1960 (Corpus scriptorum mongolorum. Т. IX, fasc. 2-2a).

ZG — Zamcarano's Version of Kesar Saga. Улаанбаатар, 1960 (CSM. Т. IX. Fasc. 3).

Березк. – Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог <<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>>.

НТ 1982 — Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982 (2-е изд.: Wiesbaden, 1985).

Абай Гэсэр — Абай Гэсэр. Вступит. ст., подгот. текста, пер. и коммент. А.И. Уланова. Улан-Удэ, 1960.

Абай Гэсер-хубун — Абай Гэсер-хубун. Эпопея. (Эхирит-булагатский вариант). Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хомонова. Ч. I. Улан-Удэ, 1961.

Алтайский эпос Когутэй 1935 — Алтайский эпос Когутэй. Сказитель М. Ютканакон, пер. Г. Токмашова, ред. В. Зазубрина, коммент. Н. Дмитриева. М.; Л.: Academia, 1935.

Амстердамская 1940 — Амстердамская Л. А. Восточно-халхаские народные сказки. Текст и перевод. М.; Л., 1940.

Анохин 1924 — Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. М., 1924 (Сб. МАЭ. Т. IV. Вып. 2).

Багаева, Лхамсурэн 1949 — Багаева Г. (сост.), Лхамсурэн Ч. (ред.). Ардын аман зохиолын эмхтгэл. Улаанбаатар, 1949.

Балдаев 1961 — Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961.

Балданжапов 1962 — Балданжапов П.Б. Jirüken-ü tolta-yin tayilburi. Монгольское грамматическое сочинение XVIII века. Монгольский текст и перевод. Введение и примечание. Улан-Удэ: Бур. книгоиздат., 1962.

Банзаров 1955 — Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955.

Ван Инуань 1982 — Ван Инуань. Мынвэнь бэйцзинбэнь «Гэсар чжуань» ду хоуцзи (Заметки после чтения пекинского «Гесера») // Миньцзянь вэньеюэ луньтань (Трибуна фольклориста). 1982, № 2.

Вербицкий 1893 — Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. М., 1893.

Гарина-Михайловский 1958 — Гарин-Михайловский Н.Г. Корейские сказки // Собрание сочинений. Т. 5. М., 1958.

Дамдинсурэн 1956 — Дамдинсурэн Ц. (подгот.). Убаши Хунтайжийн тууж. Улаанбаатар, 1956.

Дамдинсурэн 1957 — Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М., 1957.

Дамдинсурэн 1979 — Дамдинсурэн Ц. «Рамаяна» в Монголии. М.: ГРВЛ — Наука, 1979.

Дамдинсурэн., Гринцер 1981 – Дамдинсурэн Ц., Гринцер П.А. Монгольские версии «Сказания о Раме» // Литературные связи Монголии. Редакционная коллегия П.А. Гринцер, Ц. Дамдинсурэн и др. М.: Наука, 1981.

Дамдинсурэн, Цендина 1983 — Дамдинсурэн Ц., Цендина А. Тибетский сборник рассказов из «Панчатантры». Улан-Батор, 1983 (CSM. Т. 20. Fasc. 3).

Дулам 1982 – Дулам С. Образы монгольской мифологии и литературная традиция. Канд. дис. М., 1982.

Емельянов 1980 – Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М., 1980.

Ёндон 1989 — Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. М., 1989.

Жирмунский 1974 — Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.

Жирмунский 1960 — Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960 (=Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974, с. 117-348).

Жуковская 1980 – Жуковская Н.Л. Буха-нойон бабай // Мифы народов мира (1980).

Загдсүрэн 1968 — Загдсүрэн У. (предисл., коммент., сост.). Жангарын туульс. Улаанбаатар, 1968 (SF. Т. VI. Fasc. 15).

Ковалевский 1844 — Ковалевский О. Монгольско-русско-французский словарь. Т. I —III. Казань, 1844—1849

Ковалевский 1837 – Ковалевский О. Буддийская космология. Казань, 1837.

Козин 1935/1936 — Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света. Пер., вступит, ст., коммент. С.А. Козина (Труды Института антропологии, этнографии и археологии АН СССР. Т. VIII. Фольклорная серия, 3). М.-Л., 1935/1936.

Козин 1948 — Козин С.А. Эпос монгольских народов. М.—Л., 1948.

Кузьмина 1980 — Кузьмина Е.Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск, 1980.

Куулар 1961 — Куулар Д.С. Бытование «Гэсэра» в Туве // Уч. зап. Тувинского НИИЯЛИ. Вып. IX. Кызыл, 1961.

Кычанов, Савицкий 1975 – Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги Страны снегов. М., 1975.

Левинская 2008 — Левинская О.Л. Античная Asinaria: история одного сюжета. М.: РГГУ, 2008.

Левинтон 1992 — Левинтон Г.А. К проблеме эпического подтекста // Фольклор и этнографическая действительность. Отв. ред. А.К. Байбурин. СПб.: Наука, 1992

Мадай-кара 1973 — Мадай-кара. Алтайский героический эпос. М: Наука, 1973.

Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М., 1978.

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

Митрясова 1941 – Митрясова Н.А. История изучения Гэсэра // Зап. Бур.-Монг. ГИЯЛИ. Вып. 5–6. Улан-Удэ, 1941.

Михайлов 1964 – Михайлов Г.И. Мифы в героическом эпосе монгольских народов // КСИНА, № 83 (1964).

Мункуев 1975 – Мэн да бэй лу («Полное описание монголо-татар»). Факсимиле ксилографа. Перевод с китайского, введение, комментарий и приложения Н.Ц. Мункуева. М.: ГРВЛ – Наука, 1975 (Памятники письменности Востока, XXVI).

Мэнгуцзу вэньсюэ цзяньши — Мэнгуцзу вэньсюэ цзяньши (Краткая история монгольской литературы). Хух-хото, 1960.

Неклюдов 1975а — Неклюдов С.Ю. Богатырская сказка. Тематический диапазон и сюжетная структура // Проблемы фольклора. М.: Наука, 1975, с. 82-88.

Неклюдов 1977а — Неклюдов С.Ю. Сказание о Гесере в восточномонгольской эпической традиции // Третий международный конгресс монголоведов (1977 [а]).

Неклюдов 1980 — Неклюдов С.Ю. Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы докладов девятой научной конференции, Ленинград, 1980. Ч. 1. М.: Наука, 1980, с. 145-155.

Неклюдов, Рифтин 1976 — Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л. Новые материалы по монгольскому фольклору // Народы Азии и Африки, 1976, № 2, с. 135-147.

Неклюдов 1979 — Неклюдов С.Ю. О кривом обороте (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К.Зеленина). 1979, с. 133-141.

Оболенская 1991 — Оболенская С.В. Образ немца в русской культуре XVIII-XIX вв. // Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. 1991. М., 1991.

Огнева 1982 — Огнева Е.Д. Масанг // Мифы народов мира (1982).

Осипов 1974 — Осипов Ю.М. Сказание о Раме в Сиаме (Таиланде) // Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти акад. Н.И. Конрада. М.: ГРВЛ — Наука, 1974. С. 271–276

Осодор Мэргэн — Осодор Мэргэн. Улан-Удэ, 1956 (Материалы по бурят-монгольскому фольклору. Вып. 2).

Позднеев, Отрывок из Гысырхана — Позднеев А. Отрывок из Гысырхана // АВ. Ф. 44, оп. 1, ед. хр. 228.

Попов 1936 — Якутский фольклор. Тексты и переводы А.А. Попова. М., 1936.

Поппе 1927 — Поппе Н.Н. О некоторых новых главах «Гесер Хана» // ВЗ. Т. I (1927).

Поппе 1932 — Поппе Н.Н. (собрал). Произведения народной словесности халха-монголов. Северо-халхаское наречие (Образцы народной словесности монголов. Т. 3). Л., 1932.

Поппе 1932а — Поппе Н.Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // ЗИВАН. Т. I. (1932 [а]).

Поппе 1941 — Поппе Н.Н. Об отношении бурят-монгольского Гесера к монгольской книжной версии // Зап. Бур.-Монг. ГИЯЛИ. Вып. 5—6 (1941).

Потанин 1883 — Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883.

Потанин 1893 — Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. I. СПб., 1893.

Потанин 1899 — Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.

Пропп 1986 — Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Пучковский 1957 — Пучковский Л.С. Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения. 1. История, право. М.-Л., 1957.

Раднаев 1987 — Раднаев В.Э. [рец.:] Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. Praha, 1983 // Народы Азии и Африки, 1987, № 2.

Ринчен 1959 — Ринчен Б. Жанр *bengsen-ü üliger* в монгольском фольклоре. Улаанбаатар, 1959 [в] (SM. T. I. Fasc. 19).

Рифтин 1977 — Рифтин Б.Л. Источники и анализ сюжетов дунганских сказок // Дунганские народные сказки и предания. Сост. М. Хасанов, И. Юсупов. Под ред. Б.Л. Рифтина. М., 1977.

Рифтин, Семанов 1981 — Рифтин Б.Л., Семанов В.И. Монгольские переводы старинных китайских романов и повестей // Литературные связи Монголии. М., 1981.

Ровинский 2002 — Русские народные картинки. Собрал и описал Д. Ровинский. В двух томах. СПб.: Тропа Троянова, 2002 (репринт 1900).

Санжеев 1937 — Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. М.—Л., 1937 (ТИВАН. Т. XXII).

Сказание о Сери Раме — Сказание о Сери Раме. Индонезийская Рамаяна. Пер., предисл. и прим. Л.А. Мерварт. М.: ИВЛ, 1961.

Сюэ Бу — Сюэ Бу. Мэнгу «Гэсыр чжуань» гэчжун баньбэнь цзяньцзе (Коротко о разных изданиях монгольского «Гесера») // Миныйцзянь вэньсюэ луньтань (Трибуна фольклориста). 1982, № 1.

Танака 1964 — Танака К. Пуриятос коссэ Гэсэру моногатарини арарэнта футацино бунка со // Миндзокугаку кэнкю. Т. 29, 1964, № 3.

Тахо-Годи 1980 — Тахо-Годи А.А. Амазонки // Мифы народов мира (1980).

Тодаева 1973 — Тодаева Б.Х. Монгорский язык. М., 1973.

Уланов 1957 — Уланов А. К характеристике героического эпоса бурят. Улан-Удэ, 1957.

Уланов 1960 — Уланов А. Бурятская унгинская версия «Гэсэра». М., 1960 (Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов).

Хангалов 1958-1960 — Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 1-3. Улан-Удэ. Т. 1. 1958; Т. 2. 1959/60; Т. 3, 1960.

Хас — Хас. Инсюн шиши «Гэсыр» дисаньцы хуэйи цзай Бэйцзин цзюйсин (Третье совещание по вопросам героического эпоса «Гесер» в Пекине) // Миныйцзянь вэньсюэ луньтань (Трибуна фольклориста). 1982, № 2.

Хомонов 1976 — Хомонов М.П. Бурятский героический эпос «Гэсэр». Эхирит-булагатский вариант. Улан-Удэ, 1976.

Хорлоо 1967 — Хорлоо П. (ред.). Халх ардын тууль. Улаанбаатар, 1967.

Шаракшинова 1969 — Шаракшинова Н.О. (сост.). Героический эпос о Гэсэре. Учебное пособие для студентов филологического факультета. Иркутск, 1969.

Эргис 1974 — Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974.

Brands H. W. Bemerkungen zu einer tuvanischen Variante des Geser-Motivs // ZAS. Bd 11 (1977).

Damdinsüren 1982 — Damdinsüren Ї. Einige Bemerkungen zur Erforschung der Geseriade // Fragen der mongolischen Heldendichtung (1982).

Doronga 1982 — Tusibaltu bayatur: Boljinim-a kelebe: Dorongy-a emkitgebe: Ündüsüten-ü kelbel-ün qoriy-a. [Begejing, 1982].

Dulam, Vacek 1983 — Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. Praha: Univerzita Carlova, 1983 (Studia orientalia pragensia, XII; = Ulaanbaatar, 2008).

Franke 1900 — Franke A.H. Der Frühlingsmythos des Kesar-sage, ein Beitrag zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Tibet // MSFOu. v. T. XV. Fasc. 1. Helsingfors, 1900.

Gaben 1977 — Gaben, A. von. Iranische Elemente im zentral- und ostasiatischen Volksglauben // Studia orientalia. Helsinki, 1977 (FOS. Vol. 47).

Heissig 1972a — Heissig W. Zur Frage der individuellen Idiomatik der Rhapsoden: «Erzählung, wie der Menschenfresser unterdrückt wurde». Eine Ependichtung des ostmongolischen Sangers Paĵai (1902–1960) // ZAS. Bd 6 (1972 [a]).

Heissig 1974 — Heissig W. Ein Innermongolisches Gebet zum Ewigen Himmel // ZAS. Bd 8 (1974).

Heissig 1977 — Heissig W. Das Epenmotiv vom Kampf Gesers mit dem schwarzgefleckten Tiger // Studia orientalia. Helsinki, 1977 (FOS. Vol. 47).

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

Heissig 1979a — Heissig W. Gedanken zu einer strukturellen Motiv-Typologie des mongolischen Epos // Die mongolischen Epen (1979 [a]).

Heissig 1979b — Heissig W. Mongolische Epen VIII. Übersetzung von sechs ostmongolischen Epen. Wiesbaden, 1979 [b] (AF. Bd 60).

- Heissig 1980a — Heissig W. Geser Khan als Eselmensch // *Fabula*. Bd 21. Heft 1/2 (1980 [a]).
- Heissig 1980b — Heissig W. Geser Rödzia-wu. Dominik Schrodgers nachgelassene Monguor (Tujen) -Version des Geser-Epos aus Amdo, in *Facsimilia* und mit der Einleitung herausgegeben von W. Heissig. Wiesbaden, 1980 ([b] (AF. Bd 70).
- Heissig 1988 – Heissig W. Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung. Teil 1-2. Wiesbaden, 1988 (AF. Bd 100).
- Hermanns 1965 – Hermanns M.. Das National-Epos der Tibeter. Glin König Gesar. Regensburg, 1965.
- Hoffmann 1975 – Märchen aus Tibet. Herausg. von H.Hoffmann. Düsseldorf-Koln, 1975.
- Jason 1975 — Ethnopoetics a multilingual terminology. Compl. by H. Jason. Jerusalem: I.E.S, 1975 (Israel Ethnographic Society Studies, 3)
- Kara 1970 — Kara G. Chants d'un barde mongol. Budapest, 1970.
- Kara 1970a — Kara G. Une version ancienne du récit sur Geser change en âne // *Mongolian Studies*. Ed. by L. Ligeti. Budapest, 1970[a].
- Koehaelmi 1980 — Koehaelmi K. Geser Khan in tungusischen Maerchen // *Acta Orient. Hung.* T. XXXIX. Fasc. 1-3 [1980].
- Ligeti 1951 — Ligeti L. Un episode d'origine chinoise du «Geser-gan» // *Acta Orient. Hung.* T.1. Fasc. 2-3, [1951].
- Lörincz 1970a — Lörincz L. Übergangskategorien zwischen den Heldenliedern und den Heldenmärchen // *Acta Orientalia*, XXXII, Leiden (1970).
- Lörincz 1972 — Lörincz L. Geser-Varianten in Ulan-Ude, Ulan-Bator und Leningrad // *AOH.* T. XXV. Fasc. 1—3 (1972).
- Lörincz 1975 – Lörincz L. Die burjatischen Geser-Varianten // *AOH.* T. XXIX. Fasc. 1 (1975).
- Lörincz 1977 – Lörincz L. Sonnenmythos, Sonnen- (Solar) heros und Kulturheros in der mongolischen Mythologie // *AOH.* T. XXXI. Fasc. 3 (1977).
- Nekljudov 1987 – Nekljudov S.Ju. Das mongolischen Epos und das jakutische Olongho (Монгольский эпос и якутское олонхо) // *Fragen der mongolische Heldendichtung. Teil IV. Vortraege des 5. Epensymposiums des Sondernforschungsbereich 12, Bonn 1985. Hrsgb. von W.Heissig. Wiesbaden, 1987 (Asiatische Forschungen, Bd. 101), S. 257-273.*
- Pajai 1959 – Geser bayatur. Pajai kelebe. Čimeddorji temdeglel emketbe. Kökeqota, 1959.
- Poppe 1955 – Poppe N. Mongolische Volksdichtung. Sprüche, Lieder, Märchen und Heldensagen. Khalkha-mongolische Texte mit Übersetzung und Anmerkungen. Wiesbaden, 1955 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd VII) [Поппе 1932].
- Poppe 1979 — Poppe N. Zur Erforschung der mongolischen Epenmotive // *Die mongolischen Epen* (1979).
- Sagaster 1984 — Sagaster K. The Kings of Baltistan and other Kings. Some Remarks on Balti Folk Literature // *Journal of Central Asia*. Vol. VII №. 2 (December), 1984. S. 49—55.
- Stein 1959 — Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris 1959 (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises. Vol. XIII).

ИНФОРМАНТЫ

- Баточир, 83 года, хотогойт, пос. Хотгол Хубсугульского аймака, западный берег. Зап. 23.08.2007.
- Дондов Чойровын, 80 лет, халхасец, учитель истории и географии в течение 40 лет. Мунх-Хан. Зап. 04.08.2008.
- Намжил Жагдсумын, 89 лет. Центр сомона Улзийт Убурхайнгайского аймака. Зап. 24-27.08.2006.

