

Элементы древних верований в устной версии «Истории Унекер Торлиktу хана»

Elements of ancient religion in the oral version of
“The history of Unecer Torlictu Khan”

*Б. А. Бичеев (B. Bicheev)*¹

¹ доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: baazr@mail.ru

Ph. D. in Philosophy (Doctor of Philosophical Sciences), Leading Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: baazr@mail.ru

Аннотация. «История Унекер Торлиktу хана» — популярное произведение калмыцкой старописьменной литературы, получившее широкое распространение и в устной форме среди ойратов Монголии, Китая и калмыков России. В данной работе на основе разновременных записей устных вариантов этого текста выявляется отражение некоторых элементов древних верований в устной версии текста.

Ключевые слова: буддизм, литература «ясного письма», джатака, авадана, устная версия, Белый старец.

Abstract. “The history of Unicer Torlictu Khan” is a popular product of ancient Kalmyk written language was used widely in oral form among the Oirats of Mongolia, China and Kalmyks of Russia. In this paper, on the basis of different time records of oral versions of a text identified the preservation of certain elements of ancient beliefs in the oral version of the text.

Keywords: Buddhism, literature of the “clear letter”, jataka, avadana, the oral version, the White elder.

В буддийской литературе существуют тексты, повествующие о предшествующих рожденьях Будды. В зависимости от характера его участия в описываемых событиях их принято делить на джатаки и аваданы. Сохраняя в своем содержании естественное сочетание поучительности с увлекательным изложением, они выполняли свое главное назначение — утверждать в сознании простых

верующих принцип воздаяния, ставящий посмертную участь в исключительную зависимость от добрых или греховных деяний, совершенных при жизни. В традиции буддизма подобные произведения принято рассматривать как одну из форм проповеди учения. К числу таких текстов относится произведение старописьменной калмыцкой литературы «История Унекер Торлику хана» («Ünekēr Törölkitü xāni tuujī orošibo»), которое получило широкое распространение как в письменной, так и в устной формах.

Структура письменного текста и устных вариантов сказочного сюжета, основанного на фольклорном типе 327 А «Злая мачеха» [Андреев 1929], состоит из девяти основных сюжетных элементов:

- 1) благоденствующее государство Унекер Торлику хана;
- 2) шулмуска (ведьма) насылает смертельную болезнь на жену хана;
- 3) приняв облик дочери пастуха, шулмуска (ведьма) становится женой хана;
- 4) мнимая болезнь мачехи (шулмуски), требование умертвить детей от первой жены;
- 5) спасение детей мудрым министром Аянгу-тушимелем;
- 6) долгий путь и прибытие детей в Шанхалу (Шамбалу);
- 7) женитьба, возвращение и встреча героя с постаревшим министром;
- 8) уничтожение мачехи по совету Аянгу-тушимеля и освобождение отца;
- 9) перекочевка с подданными в Шанхалу (Шамбалу).

Некоторые элементы этой структуры в устных вариантах могли быть обозначены схематично либо вообще выпадать в ходе трансформации содержания сказки и заменяться сюжетными событиями, имеющими лишь опосредованное отношение к основному мотиву.

Известно о восьми вариантах устной версии этого произведения, записанных у калмыцких сказителей в разное время и под разными названиями: «Үмкэ Төрлт хан», «Аю Чиктэ көвүн», «Җижларам шулм күүкн», «Эк уга үлдсн хаана хойр көвүн» и др. Наиболее ранняя запись калмыцкой сказки принадлежит известному финскому

лингвисту Г. Й. Рамстедту (1873–1950), который совершил поездку в Калмыцкие степи в 1904 г. в составе экспедиции, организованной Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии. Эта сказка, в отличие от других более поздних текстов, сохранила в своем содержании все девять вышеуказанных сюжетных элементов структуры [Ramstedt 1919: 214–237].

В Западной Монголии наиболее ранняя запись устного варианта этого текста была сделана Г. Н. Потаниным (1835–1920). Полевые материалы двух его экспедиций (первая экспедиция в Западную Монголию проходила в 1876–1878 гг.; вторая монголо-тувинская экспедиция — в 1879–1880 гг.) были обнародованы в четырехтомных «Очерках Северо-Западной Монголии». Среди материалов, опубликованных в четвертой книге, под № 60 значится русский пересказ сказки «Аю Чикту хан» [Потанин 1883: 283–285].

Текст сказки записан в 1879 г. в г. Улангоме у сказителя Баин-Цагана, дербета ханского хошуна. Известно, что собранные фольклорные материалы Г. Н. Потанин публиковал в виде конспектов или пересказов [Владимирцов 1921: 38; Сагалаев, Крюков 2004: 107]. Сказка, записанная Г. Н. Потаниным, представляет собой вариант, в котором еще сохранились элементы из письменного источника, но уже не в таком притяжении, как в калмыцкой сказке, записанной Г. Й. Рамстедом. Здесь, как и в другой калмыцкой сказке «Эк уга үлдсн хаана хойр көвүн», основными действующими персонажами выступают не сын и дочь хана, а два сына (тайджи). Но в отличие от калмыцкой сказки в содержании западно-монгольского варианта отсутствуют три первых конструктивных элемента. Здесь нет ведьмы-шулмуски, наславшей смертельную болезнь на жену хана, а есть лишь злая дочь — красавица ханского пастуха. В финале повествования не Аю Чикту убивает мачеху-шулмуску, а сам хан по подсказке младшего сына. Наиболее многочисленные устные варианты этой сказки зафиксированы у ойратов Синьцзяна в 1970–1980-е гг. Известно о двенадцати текстах, опубликованных в разных фольклорных сборниках под разными названиями: «Үннүкү Төрлктэ хан», «Үнн Төрлктэ сэн хаана

тууж», «Үнкр Төрлгч Сэн хан», «Үмкэ Төрлктэ хан», «Эңк Төрлтэ Сэн хан», «Ою Чикн Авха Цецгин үлгүр», «Ик Тергн хан» и др.

Некоторые из синьцзянских сказок содержат все девять сюжетных элементов, и в отличие от калмыцких сказок они объемнее по содержанию. Творческая фантазия синьцзянских сказителей находит выражение в развитии таких сюжетных элементов, как «благоденствующее государство», «ведьма-шулмуска насыляет смертельную болезнь на жену хана», «долгий путь и прибытие детей в другую страну». При этом часть сказок, к примеру «*Үнн Төрлктэ Сэн хаана тууж*» (информант Джингмид), «*Үнңкү Төрлктэ хан*» (информант Ки. Джуда), «*Ик Тергн хан*» (информант Норван Батча), «*Ою Чикн Авха Цецгин үлгүр*» (информант Алтн Цецг), по своему содержанию очень близки к письменной версии, но отличаются образностью языка, насыщенного характерными для эпических произведений художественными приемами.

Таким образом, можно утверждать, что на протяжении XIX–XX вв. письменный текст «Истории Унекер Торлику хана» и его многочисленные устные варианты активно бытовали в литературе и фольклоре калмыков России, ойратов Монголии и Китая. Взаимодействие литературной и фольклорной традиций создало особую ситуацию, при которой некоторые произведения параллельно функционировали в двух системах художественной словесности. Существованию этого произведения в двух противоположных, но в то же время и взаимозависимых художественных системах способствовало не только сочетание поучительности и увлекательного содержания, связанных в пространстве сказочного повествования, но и ряд других факторов книжной и устной традиций калмыков.

Как известно, письменные тексты в книжной культуре монгольских народов в большей части не читались, а слушались. Любители книжной словесности не только читали [Смирнов 1999: 76], заказывали переписку [Лувсанбалдан 1975: 129–131] и собирали [Очиров 2006: 170–173] полюбившиеся им произведения, но и знакомили с их содержанием окружающих. При этом наиболее известные тексты заучивались и практически не читались, а декламировались. Имея даже самое общее представление о сказительской традиции ойратов, можно предположить, что чтение

(практически декламация, поскольку текст был хорошо знаком) произведения попутно сопровождалось устными комментариями. Все это в немалой степени способствовало появлению многочисленных устных вариантов этого произведения. Письменный текст популярного содержания обретал форму фольклорного произведения, близкий к разговорной речи язык утрачивал многочисленные буддийские вкрапления и наполнялся понятными для простых людей представлениями, в том числе и сохранившимися в обществе элементами добуддийского верования.

Для примера, обратимся к содержанию двух одновременных записей устного варианта этого сказочного текста из двух ареалов исторического обитания ойратов Монголии и калмыков России. Первая сказка — текст, записанный Г. Й. Рамstedтом в 1904 г. в Малодербетовском улусе. Информант не указан. В его публикации калмыцкие тексты даны без указания их названия. Сказочный сюжет об Умке Торилту хане (*Үмкэ Төрлт хан*) помещен под № 22 [Ramstedt 1919: 214–237]. Как уже было отмечено, этот вариант сказки, все еще находившийся в поле притяжения литературного произведения, в отличие от других более поздних записей калмыцких сказок сохранил в своем содержании все девять сюжетных элементов структуры.

Второй текст — синьцзянская сказка «Умке Торилту хан» («Үмкэ Төрлкт хан»), записанная в 1986 г. у сказителя Ки. Равдана (1913 г. р., олет) сотрудником Института национальных литератур АОН КНР Цеценмунхом (г. Пекин) в сомоне Худжирту, уезда Текес СУАР КНР. Текст опубликован в сборнике сказок «Алтучи Мерген» [Ümükei Törölki-tei haγan 1998: 466–477]. Этот вариант, в отличие от других более поздних записей синьцзянских сказок, не только сохранил в своем содержании все девять сюжетных элементов структуры, но и в финале дополнен сюжетом поиска новой жены для хана.

Зачин калмыцкой сказки отличается от других калмыцких и синьцзянских повествований. В течение семи лет 500 шулмусок пытаются нанести вред благоденствующей стране Шамбале. Но не достигают успеха, поскольку она находится под защитой ханши, являющейся перерождением Белой Тары. Тогда их взор обращается на

другую благоденствующую страну, которой правит Умке Торлику хан. Но и эта страна оказывается недоступной им, поскольку на ее защите оказывается жена хана, являющаяся перерождением Зеленой Тары и дочь Билой Тары. Они наделяют своими злыми чарами одну из своих шулмусок. В течение семи дней ей не удастся воплотить свой злой умысел, и в этот момент в сюжете сказке ниоткуда появляется злое шулму Гамба Гюнзег, который и помогает ей наслать смертельную болезнь на ханшу. Интересно, что этого демонического персонажа нет ни в одном из других вариантов этой сказки, нет его и в письменной версии произведения.

Несмотря на то что в калмыцком сказочном сюжете сохранились все девять сюжетных элементов структуры, в целом это уже отличное от письменного варианта повествование. Многочисленные и довольно пространственные буддийские вкрапления в письменный текст утратились либо сохранились в очень лаконичной форме. Тем не менее в тексте сказки сохраняется влияние буддизма. К примеру, вышеупомянутые перерождения Билой и Зеленой Тары во вступительной части повествования, хотя этого нет в письменном тексте. Также восстановление разрушенного злыми силами государства в финальной части сюжета. Оно связывается не только со сбором спасавшихся в лесах и горах от злой мачехи-шулмуски подданных, освобождением старого хана от влияния злых чар, возведением на трон его сына, но и с восстановлением статуи Цзонкавы.

В синьцзянской сказке также 500 шулмусок сообща решают нанести вред благоденствующей стране Умке Торлику хана, убив его жену-ханшу, являющуюся перерождением Билой Тары. Для этого они наделяют своими злыми чарами не одну из своих шулмусок, а их хана Алваланга (в письменном тексте это ведьма-шулмука Алала Панка). По сравнению с калмыцким сказочным сюжетом синьцзянская сказка значительно утратила элементы буддийского влияния. В ней сохранилось лишь упоминание о ханше как перерождении Билой Тары и Ламе — правителе страны, в которой дети спасаются от злой мачехи.

В двух устных вариантах сохранился эпизод письменного текста, в котором умершая мать помогает своим детям в опасный для

их жизни момент. Такие ситуации возникают при попытке умертвить ханских детей для излечения мачехи-шулмуски от мнимой болезни и во время долгого пути детей в другую страну. Если в письменном тексте сюжетный элемент «долгий путь и прибытие детей в другую страну» развернут до размера главы, в которой есть стихотворные благопожелания, молитвы, эмоциональное и подробное описание переносимых детьми страданий, то в двух устных версиях описание долгого пути и пережитых героями страданий занимает два–три абзаца.

Следует отметить, что рассматриваемые устные варианты повествования, построенные на основе письменного текста, наполняют сюжет не только художественными средствами сказочной традиции, но и привносят в содержание некоторые религиозные представления древнего добуддийского верования. Связано оно не только с обыденными представлениями о нарушении особого отношения к некоторым сакральным предметам (лежащий на боку котел в калмыцкой сказке), но и с образом одного из основных персонажей повествования — мудрым министром Аяngu-тушимелем, обладающим даром ясновидения.

В письменной версии этот образ воплощает собой идеальное представление о мудром министре (государственном наставнике), который всецело предан интересам государства. В синьцзянской сказке мудрый чиновник на упрек хана о том, что он неодобрительно отнесся к его женитьбе на дочери пастуха (в которую обратилась шулмуска), образно говорит о том, что на склоне лет он переживает лишь за благополучие страны: *Нанд сэн көвүн уга, өөд хэлэдг нүдн уга, өвс таслдг шүдн уга, көгшн хөөнэ амтэ нег көгшн эр би, эрэ гижэ түвшүрлсн нутгтан нег зовнав би, эрэ гижэ бэрүлсн курэ киидтэн нег зовнав би. Цань нанд зовдг юмн уга!* [Ümükei Törölki-tei haγan 1998: 468].

В сказочном сюжете это древнее представление передается через видение простых людей, для которых понятие государства (*төр-шажн*) сопряжено с понятием родной для них природной среды (*һазр-усн*). Если власть правителя (хана, наследного принца) легитимирована его небесным происхождением (в письменном тексте

он бодхисаттва), то благоденствие на родной земле ассоциируется с ее природным хозяином — Белым старцем.

Не вдаваясь в подробный анализ происхождения этого божества древнего верования тюрко-монгольских народов, сошлемся лишь на мнение исследователей о том, что в древности в Центральной Азии с культом поклонения Тенгри-Небу сосуществовал столь же древний культ поклонения Этуген-Земле. Тенгри занимал более высокое положение и почитался как мужское, а Этуген — как женское начало природы. Согласно древним представлениям, Тенгри дарует жизнь, а Этуген — форму [Банзаров 1997: 56].

Древние тюрки и монголы божество земли Этуген почитали независимо от почитания множества различных ландшафтных божеств, и оно не воспринималось ими как нечто представляющее совокупность этих божеств [Бартольд 2002: 27; Потапов 1991: 278]. С переменами, происходившими в древнем родовом обществе, связано разрушение некогда целостных образов Тенгри и Этуген. В связи с этим функция единого небесного божества переходит к владыке верхнего мира Хормусте, а богиню земли Этуген замещает владыка земных духов-хозяев Белый Старец [Неклюдов 1978: 286].

Древнее представление об этом добуддийском божестве нашло свое отражение в образе мудрого министра Аянгугушимеля. Когда умирает благочестивая жена хана, а правитель (хан) попадает под злые чары жены-шулмуски, народное представление о восстановлении нарушенного порядка в государстве связывается с образом мудрого министра. Он хитростью спасает и отправляет малолетнего принца-наследника и его сестру в другую страну с наказом вернуться и освободить свой народ и страну, достигнув совершеннолетия.

Наложение древнего представления о владыке земных духов-хозяев Белом старце на образ мудрого министра выстроено в двух сказочных сюжетах на основе такого элемента структуры, как «возвращение и встреча героя с постаревшим министром». Во всех известных устных вариантах сказки возвращение героя связано с его встречей с постаревшим за время отсутствия героя мудрым министром. Именно он помогает герою победить мачеху-шулмуску,

освободить хана-отца, собрать оставшихся подданных и тем самым восстановить страну.

В калмыцкой сказке это также происходит в момент возвращения повзрослевшего героя в родную страну. Но если во всех остальных устных вариантах, как правило, постаревший министр не узнает вернувшегося героя, то в калмыцкой сказке, наоборот, герой не узнает старого министра, поскольку он предстает в образе могучего Белого старца. Неожиданно его богатырского коня останавливает, схватив под уздцы, седовласый и седобородый старец, веки глаз которого подперты железными прутьями. При этом описание его внешнего вида совпадает с иконографическим изображением [Батырева 2005] и письменным описанием Белого старца [Бичеев 1999]: *Генткн, хаалхар йовжэ йовсн цагт, цал буурл сахлта, цаһан буурл өвгн, хойр нүдэн шорнчар телсн өвгн генткн жолаһаснь атхад оркна* [Ramstedt 1919: 230].

Если в калмыцкой сказке перенесение древнего представления о владыке земных духов-хозяев Белом старце на образ мудрого министра происходит несколько опосредованно, то в синьцзянском варианте это выражено отчетливее. Провожая детей в дальнюю дорогу, мудрый министр дает им наставление, в котором просит их, достигнув совершеннолетия, вернуться и освободить страну от мачехи-шулмуски. После этого он произносит: «Скала раздвинься!» — и на глазах у детей входит в раздвинувшуюся скалу, которая смыкается за ним. Когда к этой скале возвращаются повзрослевшие герои, она раздвигается и из нее выходит мудрый министр, описание которого также соответствует образу Белого старца: *Тер хад күр-хар гихэд заагрсн дотрас көгшин Айһ һарч иржэ. Көгшин Айһ энд арвн һурвн жил болхд үснь өвдгтнь күрч урһад, сахльн өрчднь күрч ут урһсн гинэ* [Ümükei Törölki-tei һаһан 1998: 471].

Таким образом, в содержании двух устных вариантов сказки нашли отражение и элементы древних верований. Если исходить из древних религиозных представлений, то понятие о собственной стране в содержании двух устных повествований складывается из двух основных конструкций: 1) Тенгри-Небо — Хан-правитель (небесного рода) — подданные; 2) Этуген-Земля (Белый старец) — При-

родная страна обитания (*назр-усн*) — подданные. В синьцзянской сказке сохранился еще один элемент древнего ритуального действия, связанный с частичным поеданием тела мачехи-шулмуски, значение которого не совсем понятно. Герой сначала отрубает ей голову, затем заставляет подданных отщипывать и съедать кусочки ее плоти. Затем тело сжигают в четырехслойном котле. Во всех известных вариантах калмыцких и синьцзянских сказок герой отрубает голову мачехи-шулмуски. Обычно это не приводит к ее окончательной смерти. Герой сжигает тело шулмуски, пепел зарывает в землю и придавливает огромным камнем.

Другим элементом древнего ритуального действия, связанного, по всей видимости, с древним обрядом «умерщвления стриков», отзвуки которого сохранились в фольклоре многих народов, является эпизод испрашивания у хана-отца разрешения на убийство мачехи-шулмуски. Он присутствует почти во всех вариантах калмыцких и синьцзянских сказок. Только в единственной калмыцкой сказке «Жижларам шулм күүкн» [Хальмг туульс 1974: 66–71] отсутствует эпизод обращения к отцу за разрешением на убийство мачехи-шулмуски. В другой калмыцкой сказке, «Аю Чиктэ көвүн», для того чтобы получить разрешение на убийство мачехи-шулмуски, герой трижды бьет себя правым рукавом ханского одеяния отца.

В содержании всех остальных тестов, в эпизоде «уничтожение мачехи-шулмуски», герой повествования просит у хана-отца разрешения на убийство мачехи-шулмуски. Поскольку отец под влиянием злых чар не дает своего согласия, то в устном варианте герой произносит свою просьбу, обращаясь к одеянию отца, затем облачается в одежду хана и сам же дает себе положительный ответ. Но самое поразительное то, что это действие присутствует и в письменном варианте. Герой кладет ханскую тиару на престол и трижды просит разрешения убить мачеху-шулмуску. Затем одевает ханскую тиару на себя, садится на ханский престол и трижды дает положительный ответ на свою же просьбу.

Таким образом, взаимодействие литературной и фольклорной традиций создало особую ситуацию, при которой произведения параллельно функционировали в двух системах художественной

словесности. С одной стороны, в письменной форме, а с другой — в виде устного повествования. Несмотря на то, что многочисленные устные варианты, проповедуя в художественной форме буддийские добродетели, приобщали простых верующих к мысли о ценности буддийского учения, в них нашли отражение и элементы древних добуддийских верований.

Литература

Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л.: Государственное Русское географическое общество, 1929. 118 с.

Банзаров Д. Собрание сочинений. 2-е изд., доп. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. 240 с.

Бартольд В. В. Работы по исторической географии. М.: Вост. лит., 2002. 711 с.

Батырева С. Г. Старокалмыцкое искусство XVII — начало XX вв. Опыт историко-культурной реконструкции. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2005. 155 с.

Бичеев Б. А. «Сутра Белого старца» (к проблеме адаптации культового персонажа «черной веры») // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность: мат-лы Междунар. науч. конф. Горно-Алтайск: Изд-во Института Алтаистики, 1999. С. 268–274.

Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra. Пг.: Академическая Двенадцатая государственная типография, 1921. 163 с.

Лувсанбалдан Х. Тод үсэг түүний дурсгалууд. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн хэвлэх, 1975. 356 х.

Неклюдов С. Ю. Проблемы исторической эволюции монгольской мифологии // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М.: Гл. ред. вост. лит., 1978. С. 236.

Очиров Н. Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы Астраханских калмыков. Отчет Н. Очирова // Живая старина. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2006. С. 160–174.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению ИРГО Г. Н. Потаниным. Вып. IV: Материалы этнографические. СПб., 1883. 1026 с.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.

Сагалаев А. М., Крюков В. М. Потанин, последний энциклопедист Сибири: опыт осмысления личности. Томск: Изд-во НТЛ, 2004. 208 с.

Смирнов П. Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 120 с.

Хальмг туульс. Барт белдснь Б. Б. Оконов, Е. Д. Мучкинова. 4-гч боть. Элст: Хальмг дегтр харгач, 1974. 272 х.

Ramstedt 1919 — Kalmückische Sprachproben. Gesammelt und herausgegeben von G. J. Ramstedt. Zweiter Teil. Kalmuckische Märchen. Helsingfors: Societe Finno-Ougrienne, 1919. 155–237 s.

Ümükei Törölki-tei haγan // Altaγuçei Mergen. Ili-yin mongγol üliger. Ba. Damrinjab cuglayulun emkidegebei. Urumçi: Šinjiyang-un arad-un keblel-un horyia, 1998. S. 466–477.