

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., т. I – 1975, т. II – 1977.

Тодаева Б.Х. Дагурский язык. М. 1986.

Цинциус В.И. Сравнительная фонетика тунгусо-маньчжурских языков. Л. 1949.

Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы Ж,Й. М., 1989.

Kałużinski St. Dagurisches worterverzeichnß. Nach F.V. Muromskis fandschriftlichen Sprachaufzeichnungen bearbeitet und herausgegeben. Warszawa. 1969.

Martin S. Dagur Mongolian Grammar, Texts and Lexicon. Vol 4. Bloomington, 1961.

## **“ДЖАНГАР” И ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ**

*Бурыкин А.А.  
Семенова Л.Н.*

### **Об одном общем мотиве в якутском предании об Омогое и Эллзе, тюркском эпосе о Едиге и калмыцком эпосе «Джангар»**

Исторические предания якутов - самостоятельный фольклорный жанр, бытующий в народной традиции наряду со сказками, мифами, героическим эпосом олонхо. Замечено, что, в отличие от олонхо, сказочного и недостоверного повествования, предания являются сравнительно достоверным отражением исторических событий, в предании народная память обращается, как правило, к деятельности конкретных исторических персонажей, фольклорная версия которой подтверждается подчас и архивными данными. Таковы, например, предания времен межплеменных столкновений конца XVI - начала XVII веков о родоначальнике якутов Тыгыне, о стихийном бунтаре и разбойнике Манчаары, разнообразные рассказы о выдающихся «людях из народа».

Иначе дело обстоит с преданием о легендарных прародителях якутов Омогое и Эллзе. Это повествование отсылает к самой древ-

ней истории якутов как этноса: реконструкция ее не может быть дополнена письменными источниками: историк в этом случае располагает только изустными преданиями легендарного характера, содержание которых сообщает нам лишь самые общие сведения об историческом прошлом народа. В широко распространенном предании о переселении предков якутов с южной прародины на Среднюю Лену историческая достоверность заключается только в самом факте переселения некой этнической группы. Тем не менее, это повествование безусловно претендует на историчность: в большинстве вариантов предания присутствуют родословия, возводящие происхождение отдельных якутских родов и улусов к сыновьям Эллэя; по наблюдениям Г.У. Эргиса, в преданиях преобладает реалистическое отражение событий прошлого, присутствует и вполне реалистическая мотивировка событий /1, с 242/. Это позволяет классифицировать предание как образец исторического жанра, который есть закономерная форма выражения исторического сознания коллектива, форма своеобразного закрепления его исторической памяти, осуществления его исторических стремлений /2, с. 165/.

В.М. Никифоров, исследуя художественные особенности якутского народного предания, справедливо отметил синкретичность его жанровой природы, в котором представлены художественные достижения всех смежных с ним жанров /3, с. 113/. Действительно, в предании о первопредках присутствуют элементы разных повествовательных комплексов мифа (например, различные новшества Эллэя, в том числе устройство первого кумысного праздника, что и позволяет характеризовать Эллэя как культурного героя), сказки (чудесная жена), исторического предания (родословия). Преобладающим признаком, который может быть положен в основу классификации якутских народных преданий, по мнению исследователя, является степень искажения исторической правды и соотношение достоверности и вымысла, наличие или отсутствие которого устанавливается путем специального исследования. Отсюда заключение автора о том, что в предании об Омогое и Эллэе «отдельные мифологические и легендарные мотивы выполняют лишь орнаментальную роль»/3, с. 114/, которое, на наш взгляд, не учитывает природы фольклора как явления духовной культуры и определяет специфику народного предания в корректировании истории. Таким

образом, по мнению В.М. Никифорова, единственным и преимущественным жанрообразующим признаком народных преданий является оппозиция исторически достоверно // исторически недостоверно, отношение к положительному члену которой классифицирует предания на мифологические, легендарные и собственно исторические, к которым автор относит предания, где доминирующая установка на достоверность сочетается с отдельными эпизодическими элементами мифологического» /3, с. 11/. С этим нельзя согласиться: предание, как образец фольклорного жанра, не знает других способов отражения исторической действительности, и все его претензии на историчность закономерно реализуются в мифологических, сказочных, легендарных мотивах, и в том числе мотивах «исторического характера»; историзм, по выражению В.Я. Проппа, есть явление идейного порядка, мы бы сказали, метаповествовательное. Не случайно Г.В. Ксенофонов, не раз отмечавший громадную научную ценность преданий как исторического памятника интернационального героического эпоса номадов древней Азии /4, с. 193/, свои материалы по мифологии и легендарной истории якутов поэтично назвал Элэйадой, а цикл про Элэя - Элзевским мифом; точно так же монгольская хроника 1240 года - исторический памятник, во многом опирающийся на устные эпические традиции, названа Сокровенным сказанием монголов.

Другая точка зрения на предание принадлежит Н.В. Емельянову. По мнению исследователя, сюжет предания об Омогое и Элзэе имеет тематическое сходство с ранними типами сюжетов олонхо, а именно - олонхо об отверженных потомках божеств. Именно текстологическое сопоставление предания с сюжетами олонхо позволило исследователю установить стадиальную иерархию трех типов сюжетов олонхо - конкретно олонхо о заселении Среднего мира, сюжеты о родоначальниках и защитниках племени. Подобное сопоставление выглядит интересным. Например, таков один из вариантов олонхо в записи С.И. Боло, согласно которому Элэй - это спущенный на землю небожитель, прибывший специально для установления связи племени с божеством, и этот вариант, по-видимому, является неким промежуточным звеном в возможном развитии предания в сторону мифологического эпоса. Аналогичные тексты, возможно, могут пролить свет на проблему генезиса якутского эпоса олонхо.

Нельзя не упомянуть здесь гипотезу А.П.Окладникова, считавшего предание этого типа результатом трансформации мифологического сюжета о невинно гонимых героях-близнецах. В своих работах, посвященных Шишкинским писаницам, исследователь говорит о возможности объяснения некоторых рисунков мотивами бурятского и якутского фольклора. Указывая на сходство якутского предания и бурятской легенды о Хара-Ажирае и Харамцай-Мергене, двух богатырях, преследуемых, а затем убитых монголами, А.П.Окладников говорит об общем для якутов и бурят курыканском наследии. Писаницы Шишкинских скал, а, точнее, рисунки с изображением двух фигур, сидящих на одном коне, взявшихся за руки, борющихся, восходят, по Окладникову, к древнему курыканскому мифу «о божественных близнецах и властителях Лены», реконструировать который можно на основании сравнения и выявления общих элементов в легендах якутов и бурят, для которых курыканы, по мнению большинства исследователей, были общими предками. Основным ядром курыканского мифа, как считает А.П. Окладников, является рассказ о том, что «божественный беглец плывет на вывороченном водой дереве с торчащими вверх корнями». Этот мотив, действительно, является общим для обоих преданий. «Так плывет в якутской саге Эллэй, и точно так же плывут вниз по Лене Хара-Ажирай и Харамцай-Мерген» /5, с. 189/. Вместе с тем А.П. Окладников отмечает связь легенды об Омогое и Эллэе со сказаниями других тюркских народов; указывая, в частности, на сходство имен сыновей Эллэя с этническими наименованиями южных тюркских племен (Аргын, Айаал), он говорит о предании как о точной копии основных элементов родословной саги дархатов - саянских урянхайцев или уйгуров /6, с. 359/. Еще Г.В.Ксенофонтов обнаружил в Эллэаде генеалогические сказания и мифы, характерные для древнейших турецких и монгольских племен Центральной Азии /2, с. 192/. Уже в своих первых научных докладах Г.В.Ксенофонтов выдвинул тезис о том, что якутская легенда об Омогое и Эллэе является вариантом общетурецкой легенды об Огуз-Хане, а также легенды уйгуров об избрании ими двух царей /там же/. Но А.П.Окладников оперирует в своих изысканиях довольно сомнительным текстом. Он приводит вариант П.Е.Готовцева, который можно отнести к жанру предания с большой оговоркой, скорее это довольно пространное размышление о прошлой жизни якутов, где, кроме родословной Эллэя и Омогоя, действи-

тельно представленных братьями, приводится рассказ о легендарном Тыгыне, завоевании якутов русскими, смерти силача Чаал-бас и т.д. Однако, выводы А.П.Окладникова, касающиеся глубинной мифологической семантики фольклорных мотивов, не выглядят вовсе неожиданными: Элэй - типичный культурный герой, в этом плане Омогой, безуспешно пытающийся превратить Талое озеро в молочное, действительно походит на антигероя. Но вряд ли здесь близнечный миф может быть семантическим содержанием конфликта между консервативным главой патриархального семейства и зятем-пришельцем, каковым и является основной конфликт предания. Тем не менее, предложенный А.П.Окладниковым путь сравнения якутского исторического предания о первопредках с бурятскими преданиями является вполне перспективным; хотя сравнение Элзевского мифа с циклом преданий о Хоридой-мэргэне, легендарном прародителе хоринских бурят, вопреки ожиданиям, не представляет убедительных параллелей.

Таким образом, обращение к специфической тематике предания о первопредках неизменно приводит к выводам исторического характера, которые требуют не только историко-сравнительного изучения якутского предания и текстов других устных культур, близких якутам генетически и типологически, но и тщательного анализа жанровой природы, сюжетной и персонажной структуры предания.

Сюжетное содержание основных вариантов «Элзевского мифа» однородно: несмотря на отдельные различия в деталях, большинство текстов сохраняет инвариантные элементы предания - прибытие беглецов на Лену, Элэй в работниках у Омогоя, женитьба Элзэ, изгнание Элзэ и его жены, устройство Элзэм первого кумысного праздника, посрамление Омогоя и торжество Элзэ. В такой последовательности данный набор мотивов представляет распространенный в мировом фольклоре сюжет о смене поколений. Собственно якутская специфика реализации в текстах предания темы смены поколений заключается в том, что ему придан своеобразный этногенетический пафос. Тематикой конфликта старого (в лице консервативного и некультурного Омогоя) с новым, воплощенным в сильном и молодом культурном герое Элзэ становится основание рода человеком, имеющим на то высшее предопределение и божественную санкцию. Элэй, доказав свою мужскую и магическую потенцию, становится родоначальником, и, по меткому

выражению А.П.Окладникова, «боги предпочитают Эллэя, а отвергнутый ими Омогой гибнет»/5, с. 190/. Противостояние Омогоя и Эллэя имеет много общего с древним обычаем смены царей-жрецов, подробно описанном Дж.Фрэзером в его исследовании «Золотая ветвь». В.Я.Пропп, описывая историко-генетические корни русской волшебной сказки, назвал фольклорную реализацию проанализированного Дж.Фрэзером ритуала мотивом престолонаследия. Сюжет престолонаследия реализован в предании в брачной тематике, реализованной в таких мотивах, как выбор Эллэем невесты, брачные испытания Омогоем Эллэя и произвольная дрожь Омогоя при виде входящего в юрту Эллэя. Остановимся на них подробнее.

По совету отца Эллэй выбирает себе в жены нелюбимую дочь Омогоя, которая, согласно приметам, должна стать многодетной матерью: «Если придется выбирать тебе жену, не зарься на белизну лица. Бери ту, которая будет мочиться с пеной и при работе с мутовкой все четыре пальца будет держать вместе, не отъединя мизинца» /7, с. 17/. Представление о бурном мочеиспускании как признаке плодovitости известно многим народам, это встречается в якутском фольклоре не только в цикле преданий о первопредках, но и в олонхо - например, так же откровенно демонстрирует перед родителями невесты свою мужскую силу и Строптивый Кулун Куллустур, герой одноименного якутского олонхо.

Мотив выбора Эллэем невесты является одним из обязательных сюжетных мотивов предания, он же имеет и важное смысловое значение: именно соединение с плодородным началом в лице дочери Омогоя становится залогом будущего процветания рода. Не менее важен в развитии конфликта поколений и мотив испытания Эллэя Омогоем, так как он уточняет именно брачную тематику предания: «Вот так Эллэй пригнал гурт скота и шумно ворвался в дом. Старуха ему поднесла чашу-атыйах с напитком из кислого молока, сдобренным маслом. Он стал пить напиток, присев на нары, опершись на рукоять пальмы, и выпил чашу-атыйах напитка. Когда он стал пить, Оногой Баай пальмой ударил Эллэя, нацелившись в самую середину его макушки. Эллэй, как будто ожидая этого, увернулся от удара» /8, с. 65/. Этот эпизод имеет прямые параллели с одним из записанных Г.В.Ксенофонтовым текстов о существовав-

шем некогда у якутов древнем обычае воспитания воинов: «На дочери человека, получившего воинское обучение, мог жениться только воин, прошедший такое же учение. Эта женитьба, как говорит предание, происходила так. Приехавший свататься входил в юрту. Тотчас же старуха-хозяйка подавала ему в посуде кумыс утолить жажду. В то время, когда он наклонялся к посуде, старик неожиданно вскакивал и колол пальмой, целясь в самую печень. Жених должен был отскочить в сторону, не пролив при этом кумыса... (выделено мной Л.С.) Только после этих предварительных испытаний начинались переговоры о женитьбе.» /7, с. 115/.

С мотивом брачного испытания Эллэя непосредственно связан другой обязательный для предания мотив - мотив страха Омогоя : «Старик, надо же, когда Эллэй входит в дом, тебя пробирает сильная дрожь, видно, твоя душа чувствует какую-то беду, видно, этот человек станет кем-то другим»? Омогой не признается в своем страхе и жена Омогоя производит следующий опыт, смысл которого кажется на первый взгляд совершенно неясным: она вручает Омогою чашу с кумысом, которую он, «задрожав, как лошадь после водопоя», расплескивает при виде входящего в юрту Эллэя. Однако для нашей темы наиболее интересен следующий эпизод повествования: вручив чашу, жена прикрепляет колышками полы его шубы к полу, к орону - месту в юрте, или к шкуре, на которой Омогой сидит, но дрожь его так сильна, что колышки выдергиваются, а чаша с напитком расплескивается.

Этот эпизод является одним из самых неясных мест в предании об Эллэе, он не имеет параллелей в других устных текстах якутской фольклорной традиции, не находит никакого объяснения в якутской этнографии, никак не раскрывается в тексте и как будто бы не имеет дальнейшего сюжетного развития. Не менее важным является тот факт, что эпизод с колышками является наиболее поверхностным элементом повествования, он не имеет особого сюжетобразующего значения и выглядит простым мотивационным элементом. Тем не менее данный эпизод обязателен для всех вариантов предания. Следовательно, этот мотив является важным смысловым элементом (в противном случае он был бы утрачен в процессе устного бытования), а его конкретное сюжетное выражение несет семантику, не лежащую на поверхности, но важную для общего смысла предания. Обратившись к тюрко-монгольскому фольклорному ма-

териалу, мы обнаружили, что интересующий нас мотив не является широко распространенным и в тюркской эпической традиции: он не найден нами нигде, кроме единственного текста тюркского эпоса о Едиге, и, только обратившись к эпосу о Едиге, можно объяснить внутренний смысл эпизода с колышками в якутском историческом предании. В монгольской эпической традиции, которая как будто бы весьма близка тюркской традиции, сходный мотив встречается также всего однажды – в одной из версий калмыцкого героического эпоса «Джангар».

Сказание о Тохтамыше и Едиге, широко распространено от Нижнего Поволжья до Южной Сибири у тюркоязычных народов, исторически связанных с Золотой Ордой. Из многочисленных записей этого эпоса, имеющего только на татарском языке около двадцати списков, по мнению В.М. Жирмунского, наиболее надежным источником, «как по филологической тщательности текста, так и по близости содержания варианта к предполагаемому архетипу» /9, с. 351/, является запись Чокана Валиханова, казахского просветителя и офицера русской армии, короткая жизнь и научная деятельность которого была посвящена тому, чтобы, по словам Г.Н.Потанина, «сделать разоблачения в древней истории Востока посредством данных, которые представляют народные предания и остатки старины киргизского народа» /10, с. XX-XXI/. Оригинал записи Валиханова был опубликован П.М.Мелиоранским в 1905 г., а русский перевод напечатан в собрании сочинений Ч. Валиханова под редакцией Н.И.Веселовского (1904 г.).

«Изобретение этой рапсодии, писал Ч.Валиханов, по всем вероятностям относящееся к XIV в., чрезвычайно меня поразило. Существование Идыге так же несомнительно, как существование Тохтамыш-хана и Тамерлана. Оно подтверждается не только народными преданиями, но и письменными фактами» /11, с. 223/. Это тот самый лукавый и злохитрый Едигей русских и литовско-польских летописей, который учинил поражение Витовту на Ворскле и предпринял поход на Русь, разорив многие русские города и неудачно осадив Москву. Но «великодержавные претензии Идыге не сохранились в памяти народной, и историческое содержание эпоса целиком ограничено внутрифеодальными распрями между Тохтамышем, Идыге и Тимуром» /12, с. 378/.



Сказание об Едиге сложилось среди тюркских кочевых племен, входивших во второй половине XIII в. в состав орды темника Ногая и выделившихся в конце XIV начале XV в. из Орды при Едиге. Из племен, входивших в Ногайскую орду, племя мангыт, выходцем из которой и был Едиге, занимало главенствующее положение. Не будучи чингизидом, Едиге не имел наследственных прав на золотоордынский престол, тем не менее, он довольно долго фактически правил Ордой (через марионеточных ханов) и был убит в 1419 году в одной из стычек с сыном Тохтамыша Кадыр-Берди. Правление всесильного временщика стало последним ярким эпизодом в истории Золотой Орды, после чего могущественное степное государство окончательно распалось. Драматичная судьба Едиге сделала его любимым героем тюркского эпоса.

Сложившиеся еще при жизни Едиге легенды и стали тем зерном, из которого после развилось эпическое сказание о нем. П.М.Мелиоранский отмечал, что кроме имен Едиге, Тохтамыша и Тимура, сказание сохранило имена «многих исторических лиц, игравших роль в Золотой орде и в нынешних киргизских степях» /13, с. 6/. Но эпический Едиге мало похож на Едиге исторического, хитрого и коварного военно-политического диктатора. Рассказы о детстве Едиге имеют и вовсе легендарный характер: это его чудесное происхождение, мудрые решения, которые, по выражению П.М.Мелиоранского, «есть прямо суд Соломона в киргизской одежде».

По одной из версий сказания, Едиге сын мусульманского святого, имя которого Баба Туклас Чачты Азиз («волосатый святой») и красавицы пери. Однажды, совершая омовение у источника, Чачты Азиз увидел трех лебедей, которые, спустившись на берег и сбросив свои лебединые одежды, стали купаться. Святой похищает одежду одной из купальщиц и принуждает стать ее своей женой. Дальнейшее течение рассказа соответствует широко распространенному в фольклоре мотиву о деве-лебеди и нарушенных брачных запретах, скрывающих от мужа звериный облик жены.

Этот рассказ имеет различные варианты. Например, согласно записи Ч. Валиханова, святой встречает на берегу девицу, расчесывающую золотым гребнем свои золотые волосы: «Однажды Баба-Туклас (святой муж) встретил на берегу моря девицу, которая, прилетев в виде голубя, обратилась в девицу и, сидя на берегу, золотым

гребнем расчесывала свои золотые волосы, но лишь только он приблизился к девице на недалекое расстояние, она, увидев его, погрузилась в воду, оставив на берегу голубиную шкуру. Это была, по мнению одних, дочь солнца (Кун сулу), другие считают ее дочерью духа Албасты. Оставшись на берегу, Баба-Туклас сказал: «Разве я не Баба-Туклас Чачты-Азиз, что не могу нырнуть за нею?» Сказал и вслед за девицей бросился в воду. «60 белых отавов стоят под водою, в одном из них сидит девушка, сказал бы: солнце - глаза есть, сказал бы месяц - есть рот... Она была такой удивительной красоты» /11, с. 232/.

По другой версии сказания Едиге был сыном сокольника Тохтамыш по имени Кутлу-Кия (или Кутлу-Кая). Соблазненный посулами Са-Темира (Тамерлана), Кутлу-Кия отдает ему одно из яиц, снесенных соколом чудесной породы, который составлял предмет особой гордости Тохтамыша. Узнав о поступке своего сокольничего, разгневанный Тохтамыш велит казнить не только его самого, но и всю его семью. Едиге спасает друг его отца, подменив обреченного на смерть младенца собственным сыном, и воспитывает сына Кутлу-Кия как своего. Спасенный ребенок растет не по дням, а по часам и обнаруживает небывалую для своего возраста способность разрешать трудные задачи. Именно благодаря своей мудрости, он оказывается при дворе Тохтамыша, узнав, как мудро юноша разрешает одну из тяжб, хан приближает его к себе, не подозревая, что тот сын казненного им сокольничего. Пастух Едиге становится ханским советником и быстро завоевывает всеобщий авторитет. Здесь между Едиге и Тохтамышем происходит конфликт, один из эпизодов которого абсолютно идентичен эпизоду с колышками из Элэйады.

Нерасположение Тохтамыша к Едиге возбуждает ханша. Согласно одной из версий, Едиге отвергает любовь ханши (или одной из дочерей Тохтамыша). Желая испытать Едиге, ханша подносит ему отравленный (испорченный) напиток, но Едиге, благодаря своей мудрости, избегает опасности: «Ханша говорит: завтра, когда он придет утром сказать «салям», нужно напоить его мочой, а потом медом. Если он выпьет мочу, то он умрет с горя, а если не умрет с горя, то его нельзя будет убить ничем, потому что он человек храбрый!» Ханша наполнила чашку своей собствен-

ной мочой, и, когда Эдыге пришел к хану, ему подали эту чашку. Он взял ее и выпил жидкость. Ханша спросила, как он находит напиток. Он ответил, что напиток приятный, только посуда старая.» /14, с. 309/.

Согласно другим версиям, ханша вызывает в Тохтамыше подозрения в том, что «звезда Едиге стоит выше звезды хана». Как и Омогой, Тохтамыш не признается в своем невольном страхе: «Неправда! Дух сына не может быть выше духа отца». И ханша проделывает этот замечательный опыт, убедивший Тохтамыша в высшем предназначении своего работника. «Эдиге жил у хана Тохтомыса в работниках. Когда он, бывало, войдет в юрту, Тохтомыс не может усидеть на месте, но сам он этого не замечает; замечает только его жена Тогай-бью-бю. Зачем ты встаешь с места? - спрашивает она, но Тохтомыс сам этого не замечает и отпирается. Тогда она прикнула его одежду иглой. Когда назавтра Эдиге вошел в юрту, хан встал, сам того не замечая и сломал иглу. Стали тогда все бояться Эдиге и задумали убить его» /14, с. 312/. Этот эпизод, между прочим, проясняет другой, когда Едиге, еще будучи пастухом и предводителем над сверстниками, отказывается почтить вставанием приближенного хана (или самого Тохтамыша), мотивируя это тем, что «по шариату младший должен приветствовать старшего». «Девяносто при нас парней / Если возраст их подсчитать, / Сколько им лет и дней, / Выходит, что старше мы, / И нет превосходства у тебя, / Да и нет благородства у тебя: / Первым не поклонился нам. / Первым ты не сказал «салям».

Этот мотив имеет в своей основе реальные нормы бытового этикета - традиционный порядок приветствия. Эпизод с прикалыванием иглой ханского халата и чашей с испорченным напитком отсылает к нормам поведения при ханском дворе, регламентированным дворцовым церемониалом. Например, в приводимом В.В. Бартольдом сочинении о церемониале при дворе узбекских ханов «Море тайн относительно доблестей благородных» даются объяснения некоторых из обычаев Высочайшего церемониала и перечисление порядков и правил его по ясе и юсуну /15, с. 393/, где церемония питья кумыса, когда перед знатными и простыми накрывается скатерть милости и щедрости, сопровождается необходимым соблюдением правил и обычаев, и именно во время подобного приема Тох-

тамыш намеревается напоить допьяна Едиге и убить. Прикалывание одежды иглой и подаваемая вассалу царем чаша с напитком неизменно сопровождают друг друга как в тюркском эпосе, так в якутском предании, моделируя, как нам кажется, ситуацию дворцового приема (или церемониального приема гостей), когда любое отступление от существующего церемониала, будь то пролившийся напиток или нарушение порядка приветствия, расценивается как безусловно неблагоприятный для правителя знак. Невольное вставание хана при входе вассала не только противоречит общепринятым нормам этикета, согласно которым младший должен первым приветствовать старшего, но и рассматривается как свидетельство внутренней слабости правителя.

В якутской традиции подобные представления находятся на периферии поведенческой модели и неактуальны для предания, так как этикетная подоплека эпизода, важная для общего смысла повествования о Едиге, отсутствует в Эллейаде. В ногайском эпосе прикалывание одежды иглой призвано подчеркнуть сам факт вставания хана как нарушение норм этикета, в якутском предании эпизод с колышками превращается в своеобразный сказительский прием, способ гиперболизации страха Омогоя (дрожь его так сильна, что колья выдергиваются, а напиток расплескивается). В одном из вариантов Э.К.Пекарского на спине шубы Омогоя старуха пришивает несколько оборков, чтобы звук лопнувших ниток явственно засвидетельствовал страх Омогоя. О забвении семантики мотива свидетельствует и следующий вариант: «Во время спора жена поднесла Омогою в берестяном сосуде с ободком кумыс и предложила дожидаться, когда в дом войдет Эллэй. Как только он стремительно вошел в дом после работы тут же кумыс из берестяного сосуда с ободком, который держал в руках Омогой, расплескался, затрясся подол его верхней одежды и взлетел вверх осиновый лист, который был приколот женой к его подолу. Вот только тогда Омогой признался себе, что страшится Эллэя» /16, с. 45/. Здесь игла уже заменена осиновым листом, что можно объяснить только тем, что исходная семантика мотива уже утрачена; не прочитывается и возможная семантика иглы (колышка, лука).

Таким образом, эпос об Едиге и Эллэйада обнаруживают паразитическое сходство не в основной сюжетной коллизии, а в самых

поверхностных, непринципиальных деталях повествования. Это трудно назвать случайным совпадением: предки якутов должны были быть знакомы с ногайским эпосом, иначе присутствие этого мотива в Эллэйаде остается загадкой. Мы не можем точно определить характер заимствования, предположим только то, что данный мотив, очевидно, мигрировал на восток вместе с носителями эпоса об Едиге. Закономерно возникающее здесь возражение, что подобные параллели могут иметь типологический характер, представляются нам несостоятельными, так как аналогичные мотивы оказываются чрезвычайно редкими для тюрко-монгольской устной традиции. Таким образом, можно предположить, что предки якутов имели в прошлом какую-то историческую связь (коль скоро известно время и место сложения «Едиге») с Ногайской ордой, или, по крайней мере, относились к периферийной части территории распространения эпоса о Тохтамыше и Едиге. О генетическом характере этих фольклорных параллелей говорит и Ф.В.Ахметова в своей работе «Эпические параллели якутской Эллэйады и татарских дастанов». Обратив внимание на интересующий нас эпизод, Ф.В.Ахметова отмечает наличие этих параллелей лишь у якутов и поволжских татар и отсутствие параллелей с сибирскими татарами /17, с.102/. Интересен вывод Ф.В.Ахметовой о том, что легендарный Эллэй мог быть поволжским, а не сибирским татаринном /там же/. Не останавливаясь подробно на проблеме этногенеза якутов, отметим только, что исследователями подтверждается факт былых кыпчак-якутских связей в области материальной и духовной культуры. Но Ф.В.Ахметова необоснованно ограничивает разыскания только татарским фольклором. Основной вариант Эллэевского мифа обнаруживает параллели не только в татарских версиях Едиге; например, ногайская версия Н.Семенова, по-видимому, наиболее полная и близкая к народной первооснове, также может предоставить подобные параллели; следовательно, мы можем расширить границы сравнительного анализа.

Несмотря на то, что правила дворцового этикета, которые являются семантическим содержанием эпизода с прикалыванием одежды в эпосе о Едиге, неактуальны для якутской традиции, якутское предание тем не менее сохранило в неизменности этот мотив. В чем причина подобной последовательности? Ответом на этот воп-

рос может послужить, на наш взгляд, тот факт, что в обоих текстах одинаковы не только эпизоды с колышками и иглами, но и идентичен сам смысловой контекст, в котором данные мотивы функционируют в Едиге и Эллэйаде.

Семантика основной сюжетной коллизии Эллэйады - смены поколений, не менее актуальна и для Едиге, сюжетный инвариант которого выражен тематикой престолонаследия со всеми положенными для этого сюжета атрибутами: стареющим правителем, враждебным зятем (по терминологии Проппа) и умерщвлением царей-жрецов. После позора Тохтамыша, когда становится очевидной слабость прежнего правителя и возникают подозрения на властные претензии Едиге, последний бежит из Орды и, заручившись поддержкой Тамерлана, убивает Тохтамыша и захватывает в Орде власть. Перед нами потестарный конфликт.

Согласно средневековым монгольским представлениям, власть правителя обеспечивалась божественным назначением, правитель являлся избранником Неба, которое санкционировало его и наделяло особой магической силой власти харизмой, сакральной силой правителя. В монгольских ритуальных текстах субстанция, через которую эта сила реализовалась, обозначалась термином сульде, материальным воплощением которой было знамя Чингис-хана. Она могла влиять не только на судьбу правителя, но и, как важный участник космологического действия, на судьбу народа, упорядочивая социум и обеспечивая нормальное протекание природно-хозяйственного цикла. Это воплощение жизненной энергии правителя имеет параллели в меланезийском мана обладании магического дара (вспомним мана-личность у Юнга). Она близка римскому гению, верховным носителем которого был император, или греческому «дару богов» (харизма), небесной силе, реализованной в избранном человеке. В ней есть нечто от гомеровского меноса (вспомним первый стих «Илиады»). Как пишет О.М. Фрейденберг, «часто менос означает гнев, но и «силу» в значении «души», эта сила-душа говорит; к ней обращаются как к человеку, и она служит его эквивалентом». Сульде в значении харизмы прекрасно описано Т.Д. Скрынниковой в недавно вышедшей монографии «Харизма и власть в эпоху Чингис-хана». Именно обладателей харизмы высшего порядка Л.Н. Гумилев называл пассионариями. Поскольку исторический Едиге не имел формальных прав на престол, его властвование

основывалось исключительно на его личных качествах политического лидера и полководца харизме, оказавшейся выше харизмы Тохтамыша. Именно личные качества исторического Едиге сделали его героем исторического эпоса в период политического упадка Золотой Орды, испытывавшей дефицит в сильном правителе, могущем возродить былую мощь государства. Таким образом, основной конфликт ногайского эпоса посвящен борьбе за власть двух лидеров, обладающих силой разного порядка.

Эпизод с прикалыванием ханского халата, который демонстрирует внутреннюю слабость Тохтамыша и, следовательно, иссякание его сакральной силы и невозможность дальнейшего исполнения обязанностей божественного правителя, функционирует в якутском предании в контексте этногенетической тематики если в Едиге вопрос стоит в обладании власти в Орде, то в Эллэйаде в основании рода. Брачная тематика, в которой разрабатывается этот конфликт, становится якутской спецификой потестарного конфликта.

Одним из примером подобного переосмысления монгольской идеи харизмы является эпизод с расплесканным Омогоем кумысом, который не смог побороть свою невольную дрожь (но дрожь его была так сильна, что колья выдернулись, а кумыс в чаше атыях расплескался). Семантика чаши с напитком известна в фольклоре как женское начало, материнское лоно; отсюда брачный обычай пить вино, разбивать сосуд, жених, выпивающий на свадьбе чашу с напитком, рекомендует себя как мужчина, способный создать семью. Понятно, что подобное действие сопровождается испытанием. Например, в старину на якутской свадьбе жениху или его друзьям подавался кумыс с мелко нарезанным конским волосом и пьющий должен был выпить его одним духом, всякое промедление при этом вызывало насмешки со стороны родичей невесты. Таковую же символику брачного испытания имеет и подносимая Эллэю чаша, и то, как он справляется с этим испытанием, характеризует его как сильного мужчину.

Тем более зловещим должен казаться этот знак Омогою, не сумевшему совладать со своей дрожью и расплескавшему кумыс. Зловещий смысл расплесканного напитка здесь очевиден, вспомним невольный грех героя одного олонхо, спущенного на землю за свой

буйный нрав, проявленный еще в материнской утробе. Когда его мать была беременна, небожители устроили великий праздник в честь конного и рогатого скота. Когда она подносила Урунг Айбы Тойону кубок с божественной влагой илге, находящийся в утробе ребенок брыкнулся и божественная влага расплескалась, вследствие чего в тот год погибло много новорожденных детей, телят и жеребят, здесь сосуд, наполненный священным напитком илге, земным эквивалентом которого является кумыс, напрямую связан с производительной силой природы и человека. В этом плане расплесканный Омогоем напиток свидетельствует о наступающей старости и слабости, потере мужской и магической потенции, а следовательно и о невозможности выполнения им божественной функции прародителя людей и приумножителя скота. И эпизод с прикалыванием кафтана, когда слабость Омогоя становится очевидна не только окружающим, но и самому Омогою, лишь подтверждает это. «Омогой Эллэйгэ сюр-кут баттатарын дэз билинэр буолан барар» (вот только тогда Омогой признался себе, что сюр-кут Эллэя подавляет его).

Таким образом, якутское историческое предание об Омогое и Эллэе и тюркское сказание о Тохтамыше и Едиге обнаруживают сходство в эпизодах с прикалыванием одежды, которые присутствуют в обоих текстах в совершенно неизменном виде, но играют разную сюжетную роль. В Едиге халат Тохтамыша прикалывается к трону с целью подчеркнуть нарушение дворцового этикета и акцентировать внимание на неадекватном поведении повелителя при входе вассала. В Эллэйаде прикалывание подола шубы Омогоя является выражением страха старого (в лице Омогоя главы патриархального семейства) перед новым (воплощенным в сильном и молодом культурном герое Эллэе) и способом гиперболизации этого страха.

При том, что данные эпизоды в текстах имеют различную сюжетную реализацию, они сохраняют общую семантическую подоплеку, которая заключена в преобладании жизненной энергии молодого героя и ее иссякании у старого правителя. Эта борьба двух харизм в обоих случаях имеет свою специфику. В Едиге - историческом эпосе, посвященном событиям, предшествовавшим распаду Золотой Орды, предметом конфликта становится властвование,



которое, согласно монгольской традиции, является главной ритуальной функцией харизматического лидера избранника Неба. В якутском предании о первопредках монгольские представления о сакральной силе правителя переосмысляются в этногенетическом русле магическая сила харизматической личности направлена на основание рода и устройство первой богоугодной церемонии ысыаха, именно установление связи с божеством обеспечивает функционирование социума и нормальную хозяйственную деятельность. Отсюда собственно якутская специфика сюжетной реализации идеи борьбы двух харизм, т.н. брачная тематика предания: выбор Эллэем невесты по плодородным качествам, женитьба как соединение с плодородным началом и основание рода.

Эллэевский миф, таким образом, не просто заимствовал сокровенный смысл повествования об Едиге, но и превратил его в памятник этнической истории якутов в том ее смысле, который придавал процессу этногенеза Л.Н. Гумилев.

Мотив, аналогичный тому мотиву, который рассмотрен нами на якутском и тюркско-кыпчакском материале, встречается в версии калмыцкого эпоса «Джангар», записанной от Ээлян Овла. Во второй песни этой версии «Женитьба богатыря Хонгора» имеется следующий эпизод. Хонгор, превратив своего коня Кеке Галзана в захудалого жеребенка-двухлетку, а себя – в плешивого мальчика, приходит ко дворцу хана Догшин Цаган-Зула, его усыновляют старик и старуха, живущие в цахаре (поселении при ханской ставке). Хонгор в образе мальчика-плешивца обыгрывает в альчики детей сановников; девушка узнает Хонгора и приглашает его во дворец к ханской дочери. Ханская дочь открывает Хонгору, что он – ее «четырёх лет нареченный жених». Девушка снова приглашает Хонгора во дворец, чтобы он исполнил для гостей эпос «Джангар» (!). Хонгор исполняет экспозицию «Джангара», упоминая и себя самого. В тот момент, когда Хонгор произносит: «Будь они людьми нашего времени, / Пусть бы схватились со мной / Те люди», начинает шататься ханский дворец. Далее в тексте мы читаем: «Боясь, что от этого крика еще больше разгорячится он, / *дочь хана плешивому мальчику в подол / Воткнула две большие иглы, держит его, Но тот рванулся и встал.* / До рассвета исполнял он «Джангар» /18, с.233 /. На другой день Хонгор побеждает в поединке борца, жених

ханской дочери боится вступить в поединок с Хонгором; ханская дочь дает согласие выйти замуж за Хонгора. Приезжает Джангар, а позднее – и его богатыри. Цаган Зула-хан снова устраивает состязания: в скачках первым приходит Санал на своем коне Бурул Галзана, в стрельбе из лука побеждает самый искусный лучник Джангара Мерген Эркен Хара, в борьбе Хонгор побеждает другого сватающегося к ханской дочери, и берет ее в жены /18, с.226-240/. Таким образом, Хонгор приобретает себе жену – хорошо известную героиню «Джангара» с именем Герензел. Показательно, что имя Герензел встречается только в финале песни: «Девушку по имени Герензел Хонгор в жены взял» /18, с.239/, тем самым создается впечатление, что Герензел – это то самое имя, которое супруга Хонгора получила при вступлении в брак согласно калмыцкому обычаю (см. /19/), а ее девическое имя в эпосе не упоминается вообще.

Если пытаться разбирать данный мотив в контексте повествования, представленного в данной песни «Джангара», мы не сможем понять практически ничего – по какой причине дочь хана вкалывает две иглы в подол плешивому мальчику, с какой целью она это делает, и почему он должен непременно вырваться и встать. В других версиях «Джангара» и в других песнях «Джангара», записанных от Ээлян Овла, этот эпизод отсутствует. И только обращение к эпосу об Едиге и якутскому преданию об Омогое и Эллзе позволяет нам утверждать, что мы имеем дело с весьма редким эпическим мотивом, который весьма выразительно связывает тюркскую эпическую традицию с монгольской.

Как это часто бывает в сравнительном изучении эпоса, при сходстве «конструктивных элементов» - отдельных деталей мотива общий смысл мотива остается не вполне ясным. Жена Омогоя прикрепляет колышками к месту в юрте одежду Омогоя, видя страх Омогоя перед Эллзем, ханша-жена Тохтомыса прикалывает иглой его одежду, видя страх Тохтомыса перед Эдиге – здесь связи очевидны и понятны. Почему таким образом поступает ханская дочь, когда не ее нареченный-Хонгор боится ее родственников, а она сама и все вокруг могут пугаться Хонгора в образе мальчика-плешивца, от голоса которого сотрясаются стены ханского дворца – не вполне ясно. Остается полагать, что в данном случае мотивационный элемент страха претерпевает трансформацию инверсии, и героиня прикалывает иглами одежду героя к чему-то именно по той причине,

что сама пугается его неистовства, которое может стать опасным для окружающих. Отметим, что связь мотива прикалывания одежды с эпизодами сватовства, прослеживаемая по «Джангару» и преданию об Омогое и Эллэе, является вовсе не очевидной, если рассматривать эти тексты вне их типологического соотнесения друг с другом.

Рассмотрение данного мотива в «Джангаре» на фоне тюркского эпоса об Идиге и якутского предания об Омогое и Эллэе позволяет считать, что в «Джангаре» мотив прикалывания одежды иглами подвергся двойной трансформации – наряду с отмеченной выше инверсией субъекта страха мы имеем дело еще и с некоторым преобразованием сюжетных ролей героев. В «Джангаре», в отличие от эпоса об Идиге и предания об Омогое и Эллэе, потестарный конфликт выражен в иной временной перспективе – это конфликт между теми ханами, владениям которых заведомо суждено стать периферией государства Джангара, и Джангаром и его богатырями, в данном случае Хонгором. Об этих ханах в калмыцком эпосе говорится немного – все-таки эпос повествует не о них, а о Джангаре. И в этой ситуации мотив прикалывания одежды двумя иглами переносится с «немаркированных» героев предыдущего поколения на Хонгора – одного из героев того поколения, которым принадлежит будущее.

Размышления о том, что мотив прикалывания одежды кольщиками или иглами в тюркской эпической традиции связан с героем-правителем, героем-созеренном, а в «Джангаре» – не с верховным правителем страны Бумбы, а с одним их богатырей, заставляют вскользь затронуть сложную проблему генеалогии песен «Джангара» и исторической перспективы статуса его персонажей. В джангароведении уже не раз отмечалось, что по тем качествам, которые характеризуют эпического богатыря, Хонгор не только не уступает Джангару, но и превосходит его /20, с. 115; 21, с. 79-94/. Весьма возможно, что мотив прикалывания одежды Хонгора в «Джангаре», присутствующий в песни о женитьбе Хонгора (классическом событии богатырского эпоса), является чрезвычайно архаичным и восходит к такому состоянию ойратского эпоса, когда песни о подвигах Хонгора еще вполне могли составлять конкуренцию повествованиям о Джангаре, и лишь позднее идея государственности

выдвинула на первый план фигуру Джангара как правителя страны Бумбы, оставив Хонгору и другим богатырям роли ее защитников.

Так или иначе мотив прикалывания одежды эпического героя колышками или иглами как средства преодоления чьего-то страха – страха самого героя или страха других персонажей перед героем – при всей редкости и экзотичности не только оказывается общим не только для исторического и героического фольклора тюркских народов, но и обнаруживает аналогию в героическом эпосе монгольских народов, конкретно – в одной из калмыцких версий «Джангара». Представляется, что данный мотив является весьма архаичным, чем и объясняется затемненность его семантики, разрушенность смыслового континуума, выраженная в неясности роли эпизода прикрепления одежды в тех сюжетных блоках, в которых он отмечается, и его редкая встречаемость. Возможно, что этот мотив будет обнаружен в других эпических произведениях тюрко-монгольских народов, и тогда для его анализа будут полезными наблюдения, сделанные авторами в настоящей работе.

### Литература

1. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука. 1974.
2. Путилов Б.Н. Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса. Л.: Наука. 1975.
3. Никифоров В.М. Якутские народные предания. Художественные особенности и историческое развитие жанра. Новосибирск: Наука. 1994.
4. Ксенофонтов Г.В. Ураангхай-сахалар. Якутск. 1992.
5. Окладников А.П. Шишкинские писаницы. Памятники древней культуры Прибайкалья. Иркутск. 1959.
6. Окладников А.П. Якутия до присоединения к русскому государству // История Якутской АССР. М.-Л.: Изд-во АН СССР. 1955. Т. 1.
7. Ксенофонтов Г.В. Элэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М.: Наука. 1977.
8. Исторические предания и рассказы якутов // Издание подготовил Г.У. Эргис. М.-Л. 1960. Ч. 1-2.
9. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. М.-Л. 1962
10. Потанин Г.Н. Биографические сведения о Чокане Валиханове // Сочинения Ч. Валиханова. СПб. 1904.
11. Валиханов Ч. Идиге (джирь) // Сочинения. СПб. 1904.

12. Жирмунский В.М. Сказание об Идыге // Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука. 1974.

13. Мелиоранский П.М. Сказание об Едигее и Токтамыше // Записки ИРГО по Отделению этнографии. Приложение к Т. XXIX. СПб. 1905.

14. Потанин Г.Н. Тюркская сказка об Идыге // Живая старина. Периодическое издание отделения этнографии Императорского Русского географического общества. СПб. 1898. Вып. 3-4.

15. Бартольд В.В. Церемониал при дворе узбекских ханов // Сочинения. М.: Наука. 1964. Т. 2. Ч. 2.

16. Предания, легенды и мифы саха (якутов) // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука. 1995.

17. Ахметова Ф.В. Эпические параллели якутской Эллэйады и татарских дастанов // Тезисы докладов областной научной конференции по лингвистике. Омск. 1984.

18. Джангар. Калмыцкий героический эпос. М., 1990.

19. Хабунова Е.Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Элиста, 1998.

20. Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. Элиста, 1988.

21. Бурькин А.А. Индивидуализация образов персонажей как средство композиции и сюжетообразования в калмыцком героическом эпосе «Джангар» // Studia Culturae. Вып. 3. СПб., Философский факультет СПбГУ, 2002. С. 79-94.

*А.А. Бурькин  
Т.Г. Басангова*

### **Страна Бумба в калмыцком эпосе “Джангар”**

Страна Бумба представляет собой основное место действия песен калмыцкого героического эпоса “Джангар”. Соответственно представления об этой эпической стране могут рассматриваться как минимум в двух аспектах. Во-первых, страна Бумба – это особое художественное пространство эпоса, которое заполнено ирреальными географическими объектами и населено эпическими героями. Во-вторых, страна Бумба, где живут и действуют герои эпоса