

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ТЮРКОЛОГИЧЕСКИЙ
СБОРНИК
1977



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1981

С. Ю. Неклюдов

МИФОЛОГИЯ ТЮРКСКИХ И МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ (Проблемы взаимосвязей)

Одним из важных аспектов изучения тюрко-монгольских культурных отношений является проблема религиозно-мифологических и фольклорно-мифологических взаимосвязей. По материалам как древних письменных памятников, так и современных этнографических описаний параллели в этой области (сюжетные, тематические, лексические) самоочевидны и обильны. В немногочисленных опытах обобщающего рассмотрения¹ подобная мифологическая общность обычно принимается как данность и не является объектом исторической интерпретации. Сведения же об отдельных этапах или этнорегиональных фрагментах культурных (в том числе и религиозно-мифологических) отношений тюркского и монгольского этносов можно почерпнуть из различных специальных исследований. Зачастую выявляемые при этом параллели носят лингвистический характер: определяется принадлежность (точнее, возводимость) слов к общему лексическому фонду, их переход из языка в язык. Для нашей темы данный момент весьма существен, ибо помимо типологических, системных сходжений между тюркской и монгольской мифологиями² их подобие строится на общности терминологического характера, на наборе одних и тех же теонимов (или мифонимов), за которыми стоят одинаковые или слегка модифицированные понятия. (На некоторых сходжениях и различиях я остановлюсь ниже.) Часто направленность миграции мифологических терминов прослежива-

¹ Следует вспомнить прежде всего работы Г. Н. Потанина, посвященные центральноазиатскому фольклору (Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии. Вып. 2—4. СПб., 1881—1883 и др.), а также Уно Харвы (U. N a g a. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Porvoo—Helsinki, 1938).

² Я отдаю себе отчет в том, что «монгольская», а тем более «тюркская» мифологии существуют лишь как исследовательский конструкт, продукт высокой степени обобщения.

ется с достаточной степенью точности, иногда она гипотетична, однако давно сложившаяся картина — «от тюрков к монголам» — обычно не вызывает сомнений. Может быть, в отдельных случаях здесь сказывается большая разработанность материала и как следствие — более глубокий филологический опыт у тюркологии, чем у монголистики, а также большая древность тюркских письменных памятников по сравнению с монгольскими. К тому же выявление исторической динамики религиозно-мифологических воззрений не сводится к сумме этимологий «базовой» мифологической лексики. Здесь мы имеем дело с процессом несравненно более причудливым.

О синтезирующих процессах или об изначальной синкретической общности должна идти речь? Древность существования мифологической системы в доступных исторической реконструкции формах совершенно несоизмерима с давностью гипотетических праязыковых общностей (на нашем материале, во всяком случае), а поэтому поиски «общеалтайского» мифологического ядра при нынешнем уровне знаний вряд ли реальны. Можно только предположить, что подобное ядро — если оно существовало — было основой для возникновения форм мифологической общности, складывающихся в процессе разновременных культурных трансмиссий, имевших различные причины, различный характер, различную интенсивность и длительность. На протяжении всего исторического периода тюрко-монгольские народы жили в Центральной Азии и Южной Сибири бок о бок, в отношениях теснейших политических и культурных контактов; чрезвычайно частыми были факты этноязыкового симбиоза, креолизации, вплоть до частичной или полной ассимиляции. Постоянно, уже «на глазах истории», в областях со смешанным населением возникали зоны тюрко-монгольского двуязычия — идеальная среда для культурной диффузии, которая в силу «сверхпроводимости» кочевой среды могла иметь не только локальный, но и общерегиональный резонанс, что максимально облегчалось значительным типологическим сходством центральноазиатских культур.

Однако это сходство не означает полного тождества. Наличие двух отличающихся этнокультурных зон, предположительно интерпретируемых как древнетюркская и древнемонгольская, прослеживается на археологическом материале еще для I тысячелетия до н. э.³ В дальнейшем динамика исторических процессов в развитии Тюркского каганата (а также его «наследников» — уйгуров и кыргызов), с одной стороны, и предшествующих монголоязычных степных государств — с другой, была несколько раз-

³ В. В. Волков. Улангомский могильник и некоторые вопросы этнической истории Монголии. — Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974, с. 69—72.

личной, различалась и их культурная ориентация, обусловленная противоположной («западной» и «восточной») продвинутой этнических связей и «тылов»⁴.

С другой стороны, для мифологической системы продуктивно противопоставление «степных» (скотоводческих, связанных с раннефеодальными и феодальными государствами Центральной Азии) и «лесных» (охотничьих, в основном южносибирских, базирующихся на родо-племенной идеологии) культур⁵, хотя, конечно, граница между ними во многих случаях остается довольно зыбкой, условной, а маргинальная зона — весьма широкой, особенно если учесть феномен их тесной историко-географической взаимосвязи, их взаимопереходности и наличие множества промежуточных форм общественно-экономического уклада. Исторический парадокс, легко, впрочем, объяснимый, состоит в том, что ранние формы «степной» мифологии отчасти восстановимы по письменным памятникам многовековой древности, а стадияльно гораздо более архаическая «лесная» мифология зарегистрирована лишь в недавних этнографических записях (XIX—XX вв.). Кроме того, и мифология центральноазиатских кочевых народов по современным записям несравненно архаичнее, чем исторически предшествующая ей религиозная система средневековых тюрков и монголов, сохранившихся в живом бытовании лишь небольшими фрагментами (например, поклонение единому небесному божеству у хакасов и монголов⁶). Естественно, любые старые мифологические традиции прочнее удерживались там, где было минимально (или отсутствовало) влияние мировых религий: у ойратов, бурят, саяно-алтайских тюрков, якутов. Кстати, тюрко-монгольские мифологические связи в этих случаях особенно очевидны. На северо-западе Центральной Азии, на Алтае они объясняются не только наследованием общего культурного фонда, но и особенно интенсивными этническими контактами. В якутской же мифологии, очевидно, имеется весьма древний монгольский слой, являющийся наследием той субстратной этнической среды, с которой столкнулись тюркоязычные предки якутов при своем продвижении на север⁷. Вообще, в силу того, что данный ареал не был включен в культурно-политические процессы Центральной Азии,

⁴ Первобытная периферия классовых обществ до начала великих географических открытий. М., 1978, с. 113, 137.

⁵ U. N a g a. Die religiösen Vorstellungen, с. 16.

⁶ Л. П. П о т а п о в. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов. — Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978 (далее в тексте — Л. П. Потапов); D. S c h r ö d e r. Zur Religion der Tugen des Sininggebietes (Kukunor). — «Anthropos». Vol. 48. Fasc. 1—2, 1953 (далее в тексте — Д. Шрёдер), с. 218—220.

⁷ Н. К. А н т о н о в. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск, 1971 (далее в тексте — Н. К. Антонов), с. 165.

этот материал весьма важен для реконструкции ряда компонентов «лесной» мифологии тюркских и монгольских народов.

В своем нынешнем виде «степная» мифология стоит гораздо ближе к «лесной», чем к средневековым государственным культурам. Наиболее простое, хотя и далеко не исчерпывающее объяснение этому заключается в следующем. По-видимому, истоки и «лесной» и «степной» мифологии едины, однако в условиях более устойчивого родо-племенного уклада таежных жителей она сохранялась относительно неизменной, в степи же при государственно-консолидационных процессах она получала мощный стимул для весьма специфического развития. Таковым была централизация племенных культов, возводимых в ранг государственной религии (позднее подобный опыт в точности повторили маньчжуры; по нему отчасти можно судить и о характере тех процессов, которые протекали много сотен лет назад в ранне-средневековых центральноазиатских государствах); присутствовала, очевидно, и ориентация на религии соседних государств (иранскую, китайскую) — вплоть до непосредственного влияния. Однако идеологической основой несомненно оставалось архаическое мифологическое мировосприятие, а ритуальная практика складывалась на базе шаманской (или близкой к шаманской) обрядности.

Логически естественны и понятны трансформационные переходы между мифом о происхождении земли (в мифологическом мышлении отождествляемой с территорией «своей» этнической группы) и мифом о происхождении государства, между этногоническим и социогоническим сюжетами, между антропогоническими (и генеалогическими) преданиями и позднейшими «царскими родословными», хотя во всех этих случаях далеко не всегда происходит прямой эволюционный процесс, простое превращение одного в другое; чаще, очевидно, имеет место влияние определенных тематических моделей. Сложнее обстоит дело с возникновением образов единого небесного божества (скорее всего восходящего к довольно аморфной и инертной фигуре «небесного хозяина», известной архаической мифологии) и единого земного божества (у истоков которого, возможно, стоял древний образ хтонической матриархальной хозяйки). Оба они, как и специфический характер их «дуального» противостояния и сопряжения, являются продуктом уже довольно сложной мифологической сублимации. При этом небо и земля мыслятся и непосредственным проявлением данных богов, и местом их обитания, а конкретные уранические и хтонические образы формируются под обоюдным влиянием понятий о находящемся на небе или на земле божестве и о самих деифицированных частях космоса.

Скорее всего, формы породившей их архаической мифологии при этом оттесняются на периферию и продолжают свое существо-

вание в русле фольклорных традиций и народных верований, испытывая, конечно, и постоянное воздействие государственной религии. После ее падения (либо при распаде государства, либо при вторжении более мощной и жизнеспособной религии — буддизма, ислама, христианства) они вновь активизируются; потесненный же со своих позиций и лишенный прежней социальной основы государственный шаманистский культ архаизируется, поглощается народной религией, и весь этот комплекс сначала противостоит новой религиозной системе, а затем адаптируется ею, вступает с нею в синтез. Практически именно с продуктом подобного синтеза мы и сталкиваемся в современных этнографических и фольклорных материалах — будь то мифологические предания или шаманские и другие обрядовые тексты.

Культурные процессы «в степи» были чувствительны и для «лесной» мифологии. История тюрко-монгольских племен южно-сибирской тайги неотделима от истории Центральной Азии. Менялись (иногда неоднократно) и местожительство, и уклад племен, вчерашние охотники становились скотоводами и, напротив, скотоводам иногда приходилось переходить к охотничьему быту. Территории центральноазиатских «кочевых монархий», как правило, включали и Южную Сибирь с ее населением. Повороты культурной истории Центральной Азии, вплоть до распространения буддизма, несомненно отражались и на эволюции «лесной» мифологии, хотя степень подобного влияния была несравнимо меньшей, чем в народной религии степных кочевников. Наконец, существенно, что центральноазиатские культуры осваивали и передавали южносибирским народам элементы индо-иранской мифологии, причем глубина подобных проникновений могла быть весьма значительной.

Если предположить, что государственные шаманистские культы в пору своего расцвета находились в фазе максимального удаления от древних мифологических истоков, то их последующее падение и архаизация, синтез с периферийными формами «народной религии» должны были снова сблизить их с мифологической архаикой, в том числе и с мифологией «лесных» народов.

* * *

Вернемся к тюрко-монгольским мифологическим связям. Средневековые религиозные системы у народов Центральной Азии реконструируются по письменным источникам для орхонских тюрков⁸, с одной стороны, и с другой — для Великой мон-

⁸ См. статью С. Г. Кляшторного в настоящем сборнике, где дается ее рассмотрение и приводится литература по данной теме (далее в тексте — С. Г. Кляшторный).

гольской империи, причем они обладают чрезвычайным сходством, вплоть до лексических совпадений (в передаче имен и мифологической номенклатуры). Можно даже поставить вопрос об их принципиальном тождестве, о несколько различных модификациях единой в своих основах системы (в этом смысле религиозно-мифологическая традиция обладала межэтническими и межъязыковыми качествами). Отсутствие языкового материала⁹ не дает возможности рассмотреть более ранние этапы ее истории, однако даже те скудные сведения, которые сообщают китайские летописи о культуре тюрко- и монголоязычных народов Центральной Азии, позволяют предположить ее относительную неизменность. Не исключено, что сложилась она еще в эпоху хунну и довольно точно воспроизводилась во всех последующих государствах Центральной Азии вплоть до Монгольской империи. Межэтнические переходы, при общем сохранении стабильности данной системы, обеспечивали некоторое ее варьирование и постоянное обогащение.

Еще у хунну и ухуань китайские источники¹⁰ отмечают почитание духов предков, неба, земли, солнца, луны, звезд. В мифологический пантеон киданей (IV—XII вв.) входят олицетворения основных космических начал — Неба и Земли (что прямо совпадает с мифологической системой и орхонских тюрков, и монголов империи Чингисхана; причем киданское божество земли имело облик старой женщины). Они ниспосылали мир, помогали в критических ситуациях. Много места в государственной религии киданей (ритуалы при вступлении на престол императора, при мобилизации и пр.) занимало солнце; луна же в число ведущих богов не включалась. Существовал еще ряд богов (огня, войны, металла), неперсонифицированных и персонифицированных; имеющих различные воплощения (в том числе в тотемных животных: в белую лошадь, в оленя), и множество духов, в частности духов предков, которым покровительствовал грозный дух священ-

⁹ Редкое исключение — возводимый еще к эпохе хунну (III в. до н. э. и даже раньше) важнейший тюрко-монгольский теоним *тенгри* [«небо», «обожествленное небо», «небесное божество»; см.: G. Clauson. An Ethymological Dictionary of the Pre-Thirteenth-Century Turkish. Ox., 1972, (далее в тексте — Дж. Клосон), с. 523б; ср. также: Древнетюркский словарь. Л., 1969 (далее в тексте — ДТС), с. 544], отождествляемый с хуннским термином *ченли* (Г. Сухбаатар. К вопросу об этногенезе монголов. — Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии, с. 276) и имеющий более широкие параллели (шумер. *дингир* «небо»).

¹⁰ См.: Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.—Л., 1950, с. 49—50, 144; см. также специальное рассмотрение данных материалов: Г. Сухбаатар. Хунну. Улаанбаатар, 1980, гл. 3; он же. Сяньби. Улаанбаатар, 1971, гл. 3; о религии киданей см.: K. Wittfogel, Fêng Chia-shêng. History of Chinese Society Liao (907—1125). Philadelphia, 1949, cap. 6.

ной Черной горы (здесь отражается связь духов предков с локальными духами-хозяевами). Рассказывается, что у горы Муе, дух которой также относился к числу высших богов, первопредок на белом коне повстречал небесную деву, едущую на телеге, запряженной сивой коровой. Восемь их сыновей впоследствии стали родоначальниками племени, а ездовые животные, очевидно имеющие тотемную природу, были посвящены этим первопредкам и приносились им в жертву. По преданию, именно белую лошадь и сивую корову жертвовали некоему духу по прозванию Найха, имевшему вид черепа и принимавшему вид человека только на время общения с людьми — также своеобразное отражение культа предков ¹¹.

О раннем периоде развития собственно монгольской мифологии можно составить представление по некоторым памятникам монгольской письменности (прежде всего — по «Сокровенному сказанию», XIII в.), а также по записям посторонних наблюдателей: иранского историографа при дворе Хулагидов Рашид ад-Дина (XIV в.), европейских путешественников (Плано Карпини, Марко Поло, Гильома Рубрука, Джона Мандевиля), армянских (Киракос Гандзакеци, Гетум Армянский и др.) и китайских историков.

Традиционный для кочевников Центральной Азии тип мифологической системы здесь сохраняется. Наблюдатели сообщают о поклонении Небу — *тенгри* [в монгольских источниках оно именуется Синим (Köke) или Вечным (Möngke)] и Земле (Iroga, Itoga, Natigai, Etügen ¹²). Вступительная формула документов монгольских канцелярий XIII—XIV вв. «Силой Вечного Неба...» свидетельствует, что именно небо было верховным божеством, хотя Марко Поло и Джон Мандевилль в качестве такового называют только землю, «всемогущего бога природы» (это противоречие пока не получило удовлетворительного объяснения). Эпитет «вечное» указывает на безначальность, несотворенность Неба, которое в космогенезе само олицетворяет исходный созидательный принцип, будучи творцом всего сущего, владыкой мира, чьим волеизъявлением оказывается судьба человека, кем санкционируется и государственная власть (средневековые наблюдатели — с позиции монотеистических религий — даже усматривали в нем единого «бога сущего», наподобие христианского) ¹³. Этот мифологический образ, почти или совсем не персонифицированный, —

¹¹ Я не останавливаюсь здесь на характеристике древнетюркской мифологии, что сделано в статье С. Г. Кляшторного (с. 117—138).

¹² Относительно тюркских параллелей см. ниже.

¹³ Здесь и далее в рассказе о монгольской мифологии я придерживаюсь в основном пионерской реконструкции Д. Банзарова [Черная вера, или шаманство у монголов. — Собрание сочинений. М., 1955 (далее в тексте — Д. Банзаров)].

одновременно и само небо, и небо как божество, и божество неба — является носителем мужского начала (Небо-отец, Tngri eŕige), а земля (божество земли, земля как божество) — женского (Земля-матушка, Naŕigai eke, Etügen eke). Ее основное качество — производительность, с культом земли были связаны праздники возрождения природы (весенний) и плодородия (осенний), существовавшие у кочевых народов Центральной Азии еще с эпохи хунну.

Можно ограничиться краткой характеристикой этих двух центральных мифологических тем: уранической и хтонической, — к тому же особенно показательных для иллюстрации древнейших форм тюрко-монгольской мифологической общности. Для последующих эпох она выглядит гораздо менее рельефной, хотя ее отзвуки сохраняются еще довольно долго — например, в родовых преданиях, вплоть до Абу-л-Гази.

Исламизация большей части тюркских народов, окончательное принятие буддизма почти всеми монгольскими — все это определило достаточно резкое культурное размежевание, хотя, конечно, тщательный анализ фольклорных текстов и народных верований позволяет выявить значительное количество мифологических параллелей.

Как уже упоминалось, общее для средневековых тюрков и монголов представление о неперсонифицированном мужском божественном небесном начале, не тождественном материальному небу, распоряжающемся судьбами людей, в позднейший период сохраняется лишь у хакасов (бельтиров, качинцев) и у монголов (у которых оно противопоставлено множеству всевозможных богов и духов), причем наблюдается даже совпадение космологической формулы «Синее небо, черная земля»: бельтир. *жөк тигир, хара чир* (Л. П. Потапов, с. 59) — монгол. *kuŕuo tieŕgere, хага gadzier* (Д. Шрёдер, с. 218). Иного рода монгольские соответствия обнаруживаются у персонифицированного светлого божества Тенгри-хана, поклонение которому отмечено в VII в. у западных тюрков (савиров). По всей видимости, его огромные размеры являются отражением космических масштабов небесного бога, как бы остающегося тождественным самому небу, в то время как титул «хан» указывает на главенствующее положение (во вселенной? в иерархической системе богов?). Наименование «Тенгри-хан» (Хан Тенгри) встречается в монгольских шаманских текстах¹⁴; титул «хан» обычен для различных поздних ипостасей образа Вечного неба (Qan Mōngke tngri, Qan Kisaŕa tngri, Qan Ataŕa tngri и т. д.); их постоянным качеством является

¹⁴ R i n t c h e n. Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Wiesbaden. Т. 1, 1959; т. 2, 1961; т. 3, 1975 (далее в тексте — Ринчен); т. 1, с. 27, 71, 94; т. 2, с. 119; т. 3, с. 12, 26, 40.

наличие «огромного яшмового тела»¹⁵, на тождественность небу указывает и такая характеристика, как «обладающий множеством туч и десятком тысяч глаз» (Н. Н. Поппе, с. 159). Однако оформившийся в рамках средневековых государственных культов Центральной Азии с их ураническим монотеизмом и пантеизмом несколько умозрительный образ *тенгри* так и не стал главой какого-либо пантеона. Хотя в позднейших преданиях название *тенгри* иногда прилагается к верховному небесному божеству, оно все же скорее обозначает бога вообще, фигурируя в этом качестве также в буддийских, манихейских, мусульманских текстах, параллельно формам *байат*, *уган*, позднее — *бурхан*, *аллах* (см.: Дж. К л о с о н, с. 385; ДТС, с. 607). Место же верховного бога в тюрко-монгольской шаманской мифологии занимают другие персонажи (Ульгень, Хормуста), а термин *тенгри* закрепляется за классом небесных богов в исторически последующих политеистических религиозных системах (прежде всего у монгольских народов).

Утратившая под натиском ламаизма значение государственной религии мифологическая система средневековых монголов в дальнейшем претерпевает значительные изменения. Представление о множественности *тенгри* и их пантеоне, одностипное шаманскому многобожию якутов, алтайцев, шорцев, тувинцев, прямо связано с концепцией неоднородности неба, обладающего множеством ярусов (вертикальная структура), областей (горизонтальная плоскость) и состояний (суточных, сезонных, погодных — особенно в бурятской мифологии). Так, по монгольским поверьям, *тенгри* обитают на семнадцати небесах, в тридцати трех царствах, каждое из которых имеет своего хана¹⁶. Если распределение *тенгри* по слоям (теологический тип, более характерный для тюркской мифологии) в принципе иерархично, то связь с различными областями неба у монгольских народов отражает соответственно качественной противоположенности сторон мифологического пространства (в том числе и небесных направлений) дихотонию светлого и темного, благожелательного и демонического: ср. монгольское выражение «тенгри (небо) благой стороны» (*сайн зүгийн тэнгэр*) для доброго духа и «тенгри (небо) дурной стороны» (*муу зүгийн тэнгэр*) для злого гения¹⁷. Отзвуком ранней стадии развития подобных представлений, очевидно, является наличие в монгольских шаманских текстах «западного

¹⁵ Н. Н. Поппе. Описание монгольских «шаманских» рукописей. Института востоковедения. — ЗИВАН. Т. I. Л., 1932 (далее в тексте — Н. Н. Поппе), с. 158, 162.

¹⁶ А. П. Беннигсен. Легенды и сказки Центральной Азии. СПб., 1912, с. 8—9.

¹⁷ Монгольско-русский словарь. Под ред. А. Лувсандэндэва. М., 1957 (далее в тексте — А. Лувсандэндэв), с. 440а.

тенгри»¹⁸, а также «северного (заднего) *тенгри*» и «южного (переднего) *тенгри*» в бурятской мифологии¹⁹, чему на смену позднее приходит противопоставление светлых (*сагаан*) западных и темных (*хара*) восточных *тенгри*, на мотиве вражды которых построено много фольклорно-мифологических сюжетов. Упоминание темных (*хар*) и в особенности светлых (*цагаан*) *тенгри* встречается и в монгольских шаманских призываниях, однако там они не составляют контраста.

При описании множественности *тенгри* используются различные числовые характеристики, среди которых важнейшей является «девять» [«9 *тенгри*», «9 великих *тенгри*», «9 сульде-*тенгри*» монгольских шаманских призываний (Д. Банзаров, с. 76—81)] и производные от него, в первую очередь «девяносто девять». Этот образ — «99 *тенгри*» — является, очевидно, общим наследием «лесной» и «степной» мифологической систем; ее соотношение и, возможно, параллельное бытование с представлением о едином обоженствованном небе (когда-то было актуальным) остается не вполне ясным²⁰. Представление о «33 *тенгри*» во главе с Хормустой возникает в русле раннего буддийского влияния (не позднее XV в.) как слепок с мифологического образа Индры и его окружения; в этом процессе также сыграли важную роль тюрко-монгольские (точнее, уйгуро-монгольские) культурные контакты. В ламаистской мифологии 33 *тенгри* — это «8 главных» (ср. 8 хранителей стран света), «11 свирепых», «12 сыновей солнца», «2 юных»²¹. В шаманских призываниях они иногда продолжают осмысливаться как «33 духовных светлых *тенгри*»²², причем эпитет «духовные» (*номтод*) прямо указывает на принадлежность к буддийскому вероучению. Хотя оба представления («99 *тенгри*» и «33 *тенгри*») конкурируют, есть тенденция к их синтезу: так, иногда Хормуста оказывается главой 99 *тенгри* или — в бурятской мифологии — 55 западных *тенгри*. Вообще же количественные характеристики (группы и классы *тенгри*) довольно разнообразны, например: «99 *тенгри* Инар» [квалифицируемых как «темные» (*хар*); их название Б. Я. Владимирцов (с. 23) сопоставляет с шорским *ынар* «мареву»], «77 нижних *тенгри*» со своим владыкой

¹⁸ W. Heissig. Die Religionen der Mongolei. — G. Tucci, W. Heissig. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart, 1970 (далее в тексте — В. Хайсиг), с. 355.

¹⁹ И. А. Манжигеев. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978 (далее в тексте — И. А. Манжигеев), с. 18.

²⁰ L. Lögrin. Die mongolische Mythologie. — АОН. Т. 27. Fasc. 1. Budapest, 1973, с. 107, 108, 110.

²¹ О. Ковалевский. Буддийская космология. Казань, 1837, с. 69—70.

²² Б. Я. Владимирцов. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Урвинском и Кентейском районах. — Северная Монголия. Ч. 2. Л., 1927 (далее в тексте — Б. Я. Владимирцов), с. 22.

Вечно-белым *тенгри*, «99 *тенгри* сульде», «12 *тенгри*» и т. д. (Б. Я. В л а д и м и р ц о в, с. 23). Обычно эти числа не имеют никакого конкретного наполнения, многие *тенгри* упоминаются то как один персонаж, то как целая группа; «5 *тенгри* молнии», «7 *тенгри* грома», «5 *тенгри* входа», «*тенгри* 4-х углов», «*тенгри* 8 границ», «9 *тенгри* гнева» и т. д. (В. Х а й с и г, с. 354). Наряду с этим монгольские шаманские призывания упоминают несколько десятков различных имен и прозвищ, представляющих собой персонификацию областей и метеорологических проявлений неба, звезд и созвездий, направлений и стран света, природных и сверхъестественных сил, человеческих чувств и страстей, отдельных частей жилища и пр.; именами *тенгри* прямо становятся эпитеты неба (Синея, Всесильное, Могучее и пр.²³); наконец, *тенгри* превращается в собирательное наименование божества вообще и в пантеон втягиваются духи самого различного происхождения: духи огня, домашние духи, охотничье божество Манахан и т. д. Иногда *тенгриями* называются и индо-тибетские ламаистские божества, чаще именуемые бурханами: Бисман-*тенгри* (Вайшравана), Очирвани-*тенгри* (Ваджрапани) и др.

Итак, множественность наименований неба связана с его многоаспектной концептуализацией: небо как персонифицированное (хотя бы отчасти) или неперсонифицированное божество с выраженными созидательными функциями и небо как важнейшая часть вселенной, причем следует учитывать и космологический аспект (место в статической модели мира и внешние признаки: нахождение сверху, синева, близость и дальность) и космогонический (отношение — пассивное и активное — к процессу творения). Верховные *тенгри* часто характеризуются как демиурги — их называют «создателями всего» (Н. Н. П о п п е, с. 162, 163, 169 и др.); ими (или по их соизволению) рождены Чингис, Хубилай и другие канонизированные в монгольском шаманстве государи; им же [прежде всего Хормусте, но также и Будде, либо тому и другому (Н. Н. П о п п е, с. 163, 165)] приписывается порождение самих *тенгри*. В других вариантах участие верховного *тенгри* в возникновении других *тенгри* (и даже знание об этом событии) прямо отрицается (т. е. утверждается самостоятельность появления того или иного божества), иногда же говорится о происхождении *тенгри* от матери Этуген и моря (Н. Н. П о п п е, с. 160; образ всепорождающей земли? мирового океана как всеобщего начала?). В согласии с этими мотивами стоит часто употребляемый по отношению к *тенгри* и восходящий к буддийской (в частности, иконографической) традиции эпитет «самовозникший» (ebesüben egüdegsen, тиб. rang bzhin, санскр.

²³ W. H e i s s i g. Ein innermongolischen Gebet zum ewigen Himmel. — ZAS. Bd 8. Wiesbaden, 1974, с. 541.

svabhava), соответствующий идее нерукотворности иконы, являющейся манифестацией того или иного божества. Неперсонифицированность *тенгри*, возможно, понимается как неуловимость внешнего облика («возникшие, не показывая себя») или даже его аморфность («не имеющие рук и ног»; см.: Н. Н. Поппе, с. 162, 163, 165); в последнем случае — распространенный сказочный мотив (вариант «чудесного рождения»).

В различных определениях неба у средневековых монголов Д. Банзаров (с. 54) усматривал противоположность «материального» (Синее) и «духовного» (Вечное) существ; идея деификации выражалась прежде всего во втором эпитете, опять-таки содержащем и некоторый космогонический аспект (изначальность, несотворенность неба). Но в поздней культовой литературе оба определения свободно совмещаются, давая устойчивое сочетание. В бурятской мифологии наблюдается тенденция к семантико-фонетическому расподоблению термина *тенгри*: *тэнгэри* для видимого дневного неба и *тэнгри* для класса небесных богов (И. А. Манжигеев, с. 73).

Более четкое небо «физическое» противопоставлено небу как божественному началу в монгольских терминах *огторгуй* и *тенгри*, из которых второй может в принципе охватывать оба значения, а первый обозначает преимущественно небесный свод, воздушное пространство, атмосферу. Это *огторгуй* также наделяется эпитетом «синее», упоминается его «центр» и т. д. [Р и н ч е н, 1, с. 27, 83; монгорский аналог — *гёгуо* опять-таки «синее» (*kuḡuo*), «находящееся сверху» (Д. Шрёдер, с. 218); ср. калм. *teng^oḡin aḡar* «лазурь, высший небесный слой над облаками»²⁴]. Особый случай — в бурятской мифологии, где *огторго* обозначает ночное небо (И. А. Манжигеев, с. 64), определяемое как «цветное» (т. е. все-таки «зримое», точнее, «видимое снизу», но наделяемое прозвищем «бабушка» [*баабай*] [Р и н ч е н, 2, с. 1, 9]); значит, речь идет не только о материальной части космоса, но и о божестве, причем божестве мужском, даже, возможно, имеющем черты прародителя, — вспомним то же прозвище у тотемного первопродка булагатов Буха-нойона].

Другой аспект противопоставления *тенгри* и *огторгуй* — известное еще по ведийской традиции (Атхарваведа, VI, 120, 1) разделение надземной сферы на две области: на «небо» и «атмосферу». Эта вертикальная структура космоса в восточномонгольской традиции описывается следующим образом: «Алое шелковое воздушное пространство (*огторгуй*), желтая золотая земля, синее серебрия-

²⁴ G. J. Ramstedt. Kalmückisches Wörterbuch. Helsinki, 1935 (далее в тексте — Г. Рамстедт), с. 392а.

²⁵ С. Ю. Неклюдов, Б. Л. Рифтин. Мифо-эпический каталог как жанр восточномонгольского фольклора. — П. И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. М., 1979, с. 107—108.

ное небо (*тенгри*)»²⁵, причем *огторгуй*, расположенное между небом и землей и состоящее из воздуха, ветра, пыли и пр., в верхней своей части является местом пребывания луны, солнце находится выше — на небе (*тенгри*), а звезды — еще выше. Здесь представление о «двусоставности» небесной сферы смыкается с представлением о многослойности неба. Уместно вспомнить алтайскую мифологию с ее расположением луны на шестом слое неба, а солнца — на седьмом и также два неба в поверьях сагайцев: высокое, недостижимое и невидимое (*Кудай*) и близкое, видимое (*өркө тигир*), с радугой и звездами, достижимое шаманом (Л. П. П о т а п о в, с. 57).

С эмпирейным верхним небом связан хорошо известный сказочно-эпическому фольклору мотив обитаемого «небесными людьми» (духами, возможно, и душами умерших) Верхнего мира; он присутствовал, очевидно, еще в древнетюркской мифологии (ср. встречающееся в манихейских текстах выражение *tängri jег* «небесная земля»). Представление о многоярусности неба (как и земли) обстоятельно разрабатывается в тюрко-монгольской шаманской мифологии: есть поверья о трех, семи (якуты), девяти (якуты, хакасы, монголы), семнадцати (монголы), восемнадцати (тувинцы), сорока девяти (калмыки), тридцати трех (калмыки, алтайцы), девяносто девяти (монголы, алтайцы, шорцы) ярусах-*тенгри*, на которых располагается молния, различные цветковые части радуги, небесные светила, боги; верховному божеству чаще принадлежит самый верхний ярус, там же зачастую находится небесное царство, собственно Верхний мир (например, по шорским или калмыцким поверьям)²⁶.

Вернемся, однако, к активным, созидательным функциям неба, в связи с которыми уместно остановиться на двух монгольских теонимах: *дзол* и *дзаяачи* и их тюркских соответствиях. Древнетюркское *Йол-тенгри* (из «Гадательной книги») фигурирует как прозвище двух божеств или духов (С. Г. К л я ш т о р н ы й, с. 134); оно несомненно аналогично имени монгольского божества *Дзол-тенгри* или *Дзол-дзаяачи*. В шаманских призываниях *Дзол-тенгри* упоминается вскоре после *Дзаяачи-тенгри* (Р и н ч е н, 1, с. 34, 55; 3, с. 21), иногда — параллельно неким *Јагуүчи-тngri* «Судья-тенгри» (Н. Н. П о п п е, с. 190) и *Јил-un tngri*, *Јил-un қаған tngri* (Р и н ч е н, 1, с. 34, 55, 86). Этот последний представляет собой довольно точное подобие якутскому *Джылга-хаану*, древнейшему божеству рока и распорядителю душ рождающихся

²⁵ Г. У. Э р г и с. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974, с. 124—125; И. Д. Х л о п и н а. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев. — Этнография народов Алтая и Западной Сибири, с. 70; В. Р а д л о в. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. 9. СПб., 1907, с. 83, 384; У. Э. Э р д н и е в. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1970, с. 240.

детей²⁷; возможно, он связан с тем же спектром значений. Таким образом, речь идет о группе божеств судьбы, к которым относятся и Дзол-дзаяачи, олицетворяющий личную судьбу, долю, причем именно счастливую судьбу (Д. Б а н з а р о в, с. 78—79, 81). Его называют «умножающим счастье» (Р и н ч е н, 1, с. 34). Итак, божество имеет три наименования (ǰol tngri, ǰol nemegülügči tngri, ǰol ǰayaγači), однако если первое («Счастье-тенгри») выглядит как прямая деификация исходного понятия, то во втором («Счастье умножающий тенгри») уровень его персонифицированности падает практически до нуля (внутри эпитетной причастной конструкции оно выступает лишь объектом процесса). Что же касается третьего наименования, то, хотя его можно понять как «[бог] Дзол (Счастье) [из более широкой категории божеств] дзаяачи» (Л. Б а н з а р о в, с. 78—79), оно все же вероятнее сложилось не путем слияния двух теонимов, а в результате именного словообразования от уже имеющегося в языке парного сочетания *зол заяа* («счастье, доля») — разумеется, с опорой на мифологическую семантику обоих компонентов. Уместно напомнить, что название *дзаяачи* фигурирует и в качестве имени отдельного персонажа — одного из основных верховных *тенгри*, божества судьбы, понимаемой как небесное волеизъявление (Дзаяачи-тенгри; именно им открываются, как было сказано, перечни божеств судьбы в культовой поэзии). При этом Дзол выступает как домашнее божество, весьма почитаемый онгон; один из его эпитетов — «старенький» (Н. Н. П о п п е, с. 190). Он охраняет стада и имущество, защищает от злых духов, печется о здоровье, дарует счастье.

В монгольских языках *дзол* (*зол*) и означает «счастье, удача, успех», в том числе — «удачное путешествие»²⁸; ср. значение «путь» у древнетюркского *йол* (и у его вариантов в современных тюркских языках). Здесь сохраняется отзвук мифологического мотива наделения лучшей долей, участью (частью) — вообще функция созидательного (обычно небесного) начала. Вспомним распространенные сюжеты о распределении демиургом среди живых существ различной участи во времена первотворения, с одной стороны, и о ниспослании человеку божеством его «индивидуальной» судьбы, иногда, кроме того, понимаемой как «душа». Отмечу универсальный круг мифологических ассоциаций: д у ш а — ж и з н ь — с у д ь б а, символически воплощаемых в образах

²⁷ Н. А. Алексеев. Традиционные религиозные верования якутов в XIX—начале XX в. Новосибирск, 1975, с. 98.

²⁸ Г. Рамстедт, с. 4756; А. Лувсандэндэв, с. 197; Бурятско-русский словарь. Сост. К. М. Черемисов. М., 1973 (далее в тексте — К. М. Черемисов), с. 2856. В якутском это слово представлено двумя формами: *суол* «путь» (соотв. древнетюрк. *jol*) и *дьол* «счастье» (от монг. *jol*), см.: St. K a ł u z ы ŋ s k i. Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache. Warszawa, 1961, с. 47.

«нити» и «пути», также взаимосвязанных (вспомним Ариаднину нить!) ²⁹, и, кроме того, сходную метафору «пути» в манихейских и буддийских текстах.

Отсюда семантический синкретизм понятий *дзаяа(н)* — *дзаяачи* [*заяа(н)*, *јауаҕа(н)*, *јауаҕаси*; ср. монг. *јауаҕақи* «создавать, предназначать судьбу, ниспосылать» (в том числе душу) ³⁰]. Во-первых, это «творец», «создатель» [бур. *заяагша* (К. М. Черемисов, с. 254а; И. А. Мапжигеев, с. 52), калм. *заягч* (*заягч*), *заяһач* ³¹, *заяч* (Г. Рамстедт, с. 464а)]; во-вторых, «судьба», «доля», «рок» [монг., бур. *заяан*, калм. *заян* (А. Лувандэндэв, с. 195б; К. М. Черемисов, с. 524а; Калмыцко-русский словарь, с. 243б); ср. калм. *заяч* «знарок судьбы» (Г. Рамстедт, с. 464а)]; в-третьих, «душа» [монг. *јауаҕа* «ниспосланная небом душа» (Банзаров, с. 57); бур. *заяаши* — одна из душ, первая, «хорошая» душа человека ³²; ср. монг. *јауаҕаси* «разумная природа человека, противодействующая правственной порче» (К. Ф. Голстунский, с. 3, с. 462а), что весьма походит на позднее осмысление той же «хорошей» души]. Наконец, в-четвертых, небесное божество, категория божеств или духов. В целом этот семантический спектр соответствует якутскому *айыы* ³³, а также другим тюркским терминам (*йайаачы*, *йайачы*, *йайаған*, *чайаан*, *чайачы*, *чайакчы*, *дъайачы*, *дъайык*, *жасауши*, *ижатчи* и др.), основное значение которых, однако, «творец», «создатель» (Н. К. Антонов, с. 127—130). Некоторая отодвинутость на задний план этой «ядерной» семантики у монгольских народов связана, очевидно, все же не с «забвением» исконного смысла в силу заимствования самого термина (Н. К. Антонов, с. 129) — методологически данная гипотеза недостаточно обоснована, — а с несколько иным типом монгольской мифологической системы.

²⁹ С. Ю. Неклюдов. Душа убиваемая и мстящая. — Труды по знаковым системам. 7. Тарту, 1975, с. 66; он же. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре. — Семантика и художественное творчество. М., 1977, с. 206—207, 219—221. Если «путь» есть метафора «счастливой жизни — судьбы», то злые духи в монгольской шаманской демонологии, выступающие в качестве призрака, наваждения, демонов бешенства и других враждебных человеку сил, сбивающих его с пути (в прямом и переносном смысле), улавливающих его душу, прямо именуются «препятствие, помеха, препон» (*зэдгэр*, *туйдгэр*, *тодгор*; ср. тувин. *четжер*, алтайск. *дъеткер*). Этим образом эквивалентны «путевые вредители», олицетворенне губительных препятствий на пути героя.

³⁰ К. Ф. Голстунский. Монгольско-русский словарь. Т. 1—3. Л., 1938 (далее в тексте — К. Ф. Голстунский). Т. 3, с. 461 б.

³¹ Калмыцко-русский словарь. Под ред. Б. Д. Муньева. М., 1977 (далее в тексте — Калмыцко-русский словарь), с. 243 а.

³² М. Н. Хангалов. Собрание сочинений. Т. 1—3. Улан-Удэ, 1958—1960 (далее в тексте — М. Н. Хангалов): т. 1, с. 372; т. 3, с. 394.

³³ Э. К. Некараский. Словарь якутского языка. Вып. 1. СПб., 1907, с. 47—49.

За вычетом ряда преданий (прежде всего бурятских), варьирующих общесибирские космогонические сюжеты (о разрастающейся щепотке песка или комке глины, принесенных демиургом или его помощником со дна мирового океана), тема творения в ней вообще занимает очень мало места, будучи представлена лишь отдельными мотивами, слабо соотносенными между собой [например, изначальная слитность земли и неба, при разделении которых рождается огонь (Д. Б а н з а р о в, с. 75)]. Акцент переносится, если так можно выразиться, из филогенетического аспекта в онтогенетический, и демиург выступает, скажем, не столько творцом человека вообще, сколько подателем душ [«создателем зародышей» — бур. *заяан* (И. А. М а н ж и г е е в, с. 52)] для каждого отдельно взятого человека и животного, покровителем акта оплодотворения [бур. *Заяан Сагаан-тэнгри* (с. 53)]. Это соотношение аспектов удачно демонстрируется параллелизмом эпического мотива, согласно которому герой является сыном матери-земли и отца-неба³⁴ (своеобразное отражение архетипа космического брака), и мифологических представлений о формирующем земном и одухотворяющем небесном начале, о душах «небесной» и «земной», «материнской» и «отцовской»³⁵.

Итак, идея небесного покровительства может выражаться и как «творение», и как «одухотворение» («одушевление» в самом прямом смысле этого слова), и как «устройство государства», и как «наделение судьбой» [ср. две ипостаси древнетюркского Йол-тэнгри (С. Г. К л я ш т о р н ы й, с. 136)]. Все эти функции проявляются либо в виде эманации неба, прямого ниспослания небесной энергии и воли, либо выступают в качестве определенного персонажа, манифестирующего подобные проявления. Сама собой напрашивающаяся аналогия — архаический культурный герой, часто выступающий посредником-медиатором, посланником или сыном неба (небесного божества). Однако рассмотренные персонажи, осуществляющие актуальное и повседневное посредничество «шаманского» типа и далекие от «устроительской» деятельности во времена первотворения, скорее всего являются плодом относительно позднего (в стадильном плане) мифотворчества.

* * *

В монгольской шаманской мифологии образ единого земного божества в позднейший период оказывается размытым, хотя и со-

³⁴ Монголо-ойратский героический эпос. Пер., вступит. ст. и примеч. Б. Я. Владимирцова. Пг.—М., 1923, с. 218.

³⁵ B. R i n t s c h e n. Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen. — «Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients», 5. Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker, hrsg. von G. Hazai, P. Zieme. В., 1974, с. 497—498.

хранившим свою женскую природу (его эпитет — «матерью ставшая»³⁶). Осмысленная в категории мифологической множественности, земля, как и небо, представляется многослойной, причем кардинальной числовой характеристикой, традиционно выступающей в паре с 99 слоями неба, является 77 слоев земли (одна из реализаций мифологической оппозиции в е р х/н и з: в противопоставлении «верхних» и «нижних» *тенгри* также могут использоваться числа 99 и 77). В шаманских гимнах говорится о множестве духов—хозяев земли. Это владыки различных мест, прежде всего гор и водоемов. Если функции единого небесного божества передаются теперь верховному *тенгри* (обычно — Хормусте; см. Д. Б а н з а р о в, с. 60), главе небесных богов, то богиню земли отчасти вытесняет Цаган Эбуген (Белый старец) — персонаж более позднего происхождения (Н. Н. П о п п е, с. 187). Однако и термин *Этуген*, известный во множестве фонетических вариантов и обозначающий божество земли или обожествленную землю, все же сохраняется в этом качестве в культовых текстах. Его параллели — древнетюркское Отюкен, географическое обозначение центра каганата (гора, горный лес), и якутское *утугэн* «пропасть, бездна, преисподняя, подземный мир»³⁷, место обитания демонических богатырей *абаасы*³⁸. Таким образом, земля как женское космическое производительное начало концептуализируется весьма отчетливо; достаточно просты и разнонаправленные семантические переходы, с одной стороны, к центральной местности «своей» государственной территории (которая с мифологической точки зрения не отличается от земли, обитаемой человеком; центр часто осмысливается как гора, мифологически опять-таки могущая быть тождественной самой земле), а с другой — к образу преисподней как «чрева земли».

Близкой аналогией монгольской Этуген является древнетюркская Умай, также обладающая многими чертами богини-матери, что дает дополнительное обоснование для ее сопоставления с древнеиндийской Ума (Г. Р а м с т е д т, с. 285б), образ которой связан с архаическими представлениями о матриархальной богине данного типа. Само слово *умай* связано со значениями «послед», «детское место», «матка», «утроба». Для монгольских языков обычно сочетание «материнская утроба» (*эжин умай*), мифологич. «материнская золотая утроба» (бур. *эхэйн алтан умай*). Оно наряду с синонимичным *эжин алтан тооно* фигурирует в бурятском космологическом мифе о плавающих в первобытном океане мужском и женском началах, чье соединение дало толчок процессу космогенеза (И. А. М а н ж и г е е в, с. 21; М. Н. Х а н г а л о в, 3, с. 11,

³⁶ Б. Я. В л а д и м и р ц о в, с. 23.

³⁷ Якутско-русский словарь. Под ред. П. А. Слепцова. М., 1972, с. 458 б.

³⁸ И. В. П у х о в. Якутский героический эпос оловхо. Основные образы. М., 1962, с. 148.

403) — сюжет, не подтвержденный более широкими монгольскими параллелями. Однако как персонифицированное божество Умай в монгольской мифологии не присутствует.

Итак, необходимо отметить, что при общности терминов и параллелизме образов наблюдается значительное расхождение. Если монг. Этуген суммирует черты божества земного, женского и плодородящего [у тюрков же это слово может расшифровываться как «центр земли», «гора» (правда, только в качестве географического названия в орхонских текстах), у якутов — как «пропасть», «преисподняя»], то Умай не имеет непосредственной связи с землей, хотя косвенно соотносима с ней³⁹, а потому в древнетюркской мифологической системе место земного божества занимает еще один образ — *йер-су*, божество (или божества) священной «земли-воды» (С. Г. К л я ш т о р н ы й, с. 134), деифицированная ландшафтная сфера, обязательно связанная с горой (С. Г. К л я ш т о р н ы й, с. 134), божество Среднего, но не Нижнего мира (И. В. С т е б л е в а, с. 216). Существовало, что гора, при всех своих хтонических признаках, все же заключает в себе идею центральной надземной вертикали, в пределе — достигающей неба (вершина мировой горы совмещается с небесным центром). В известном смысле с землей она соотносима так же, как воздушная сфера («атмосфера») с небом: в обоих случаях устанавливается промежуточное звено между абсолютными космическими «верхом» и «низом». При этом в русле государственной религии обожествленный ландшафт обретает этнополитическую атрибуцию, ср. кит. *цзяншань* «страна» (букв. «воды-горы»). Обратим внимание на параллелизм «земли» и «горы» в китайском и тюркском терминах — в связи с космогоническим тождеством того и другого и со специфической ориентацией «ландшафтного» культа на возвышенности (естественные и искусственные). Ср. в монгольском шаманском призывании следующий набор: «Земля-мать, Вечное небо, Святая-главная государь-гора, Госпожа-матушка [о реке Хатун-Гол (Н. Н. П о п п е, с. 197)].

Эквивалентом тюркского *йер-су* будет монгольское *хан гадзарусун* («Государь земля-вода»), образ, фигурирующий в шаманских призываниях в паре с Вечным небом параллельно Этуген: «Вечное небо, мать Этуген... Вечное небо, государь земля-вода» (Р и н ч е н, 1, с. 5, 34, 54, 57). Показательно, что далее может отдельно упоминаться «Владыка земель и вод Белый старец» [или «владыки земель и вод и Белый старец»? (Ринчен, 3, с. 21)]. Это дает основания заключить, что при сходстве реализуемых здесь мифологических идей данные образы не тождественны друг другу

³⁹ И. В. С т е б л е в а. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. — Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. (далее в тексте — И. В. Стеблева), с. 215—216.

и передают целый спектр оттенков мифологической семантики: земля как единое неперсонифицированное женское космическое начало (мать Этуген), земля как опять-таки единое неперсонифицированное, но ландшафтное и притом мужское божество (Государь земля-вода), земля как совокупность обожествленных «мест» (земель и вод) или как множество локальных хозяев (этих земель и вод), что с мифологической точки зрения почти одно и то же, и, наконец, более позднее персонифицированное ландшафтное божество, владеющее этими землями и водами и всем, что на земле находится (горы, растения, животные), или возглавляющее сонм локальных хозяев (в чем опять-таки нет большой разницы). Очевидно, именно под влиянием этого образа определяется и мужская природа божества, именуемого «Государь земля-вода».

Кстати, множественность духов местностей (гор и водоемов) постоянно фигурирует в монгольских культовых текстах в качестве охранительных божеств и «благоподателей» (тиб. *дебджит*), что является «обращенной формой» по отношению к карающим функциям древнетюркского *йер-су*, как, впрочем, и любых других персонажей шаманской (или шаманизированной) религиозной системы: Тенгри, Умай (И. В. Стеблева, с. 215).

Сочетание *гадзар-усун* («земля-вода») встречается также, например, в «Сутре воскурения и жертвоприношения хозяевам неба и земли, местностей и вод» — обрядовом тексте, связанном, кстати, с молитвами священным насыпным холмам (*обо*)⁴⁰. Пространственный охват достигается параллелизмом вертикальной оппозиции земля/небо и плоскостного ландшафтного комплекса «местности-воды», причем использованные здесь термины *delekei* «земля, мир» и *γaγa* «земля, местность, почва» могут выступать как более поздние синонимы Этуген и отождествляться с ней (Б. Я. Владимиров, с. 23).

* * *

Итак, на протяжении доступного наблюдению исторического периода последовательно менялась интерпретация основных мифологических тем и образов. В целом этот процесс можно определить как реархаизующий, так как хронологически предшествующие формации с их специфическим «монотеизмом» уранических и хтонических представлений несомненно являются типологически более зрелыми, чем сменившие их «политеистические» верования. Следует при этом учесть, что довольно смутные, почти или совсем неперсонифицированные образы обожествленных неба и земли вообще

⁴⁰ C. R. B a w d e n. Notes on the Worship of Local Deities in Mongolia. — Mongolian Studies. Ed. by L. Ligeti. Budapest, 1970, с. 64; Н. Л. Жуковская. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977, с. 137.

встречаются в архаической мифологии; именно они и могли стоять у истоков рассмотренной мифологической системы.

В заключение следует еще раз подчеркнуть, что эта мифологическая система, очевидно, является общей для всех центрально-азиатских кочевых народов, начиная с хунну, и была представлена уже у таких древнемонгольских народов, как сяньби и кидань. В приведенных выше заметках была сделана попытка продемонстрировать на некоторых примерах межэтническую циркуляцию и несколько различную интерпретацию компонентов общего мифологического фонда. Уместно говорить не столько о взаимовлиянии тюркских и монгольских народов в этом регионе, сколько о единстве и преемственности мифологических традиций в сменяющих друг друга государствах, что было возможно и благодаря тому, что каждое из них охватывало примерно один и тот же конгломерат этнических компонентов, а формирование государственных шаманистских культов происходило с ориентацией на один и тот же уже освященный традицией образец.