

Поход эпического героя в буддийский ад

Баазр А. Бичеев

*Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова,
Элиста, Россия, baazr@mail.ru*

Нанжид Бямбаахуу

*Монгольский государственный педагогический университет,
Улан-Батор, Монголия, nanjid@msue.edu.mn*

Аннотация. Статья посвящена анализу вставного сюжета о посещении эпическим богатырем буддийского ада в структуре архаического эпического текста. Цель исследования – показать влияние буддизма на содержание эпического текста, а также выявить элементы древних верований в структуре эпического сказания. Материалом исследования послужил эпический текст «Лучший из мужей трехлетьний Мекеле», записанный в 1879 г. в Западной Монголии. Для достижения указанной цели использовался междисциплинарный подход, включавший методы религиозоведческого, эпосоведческого и текстологического анализов. В структуру эпического текста вставлен сюжет о посещении героем буддийского ада ради освобождения всех живых существ от мук ада. Причиной отправления эпического героя в потусторонний мир становится отсутствие сына – наследника и продолжателя рода. Богатырь спускается в мир мертвых, получает наставление от самого Владыки ада и опустошает все отделения ада. В пространстве архаического эпического текста органично сочетаются разновременные напластования древних верований и буддизма. Наличие в тексте эпического сказания подобных элементов свидетельствуют о разных стадиях развития древних эпических текстов, о степени трансформации архаического ядра эпоса, обусловленного закономерностями культурного своеобразия этноса. Мотив видения героем эпоса буддийского ада является поздним включением буддийского сюжета в структуру архаического эпоса.

Ключевые слова: Эпический герой, мотив бездетности, поход в буддийский ад, Владыка ада, освобождение существ ада, рождение сына

Для цитирования: Бичеев Б.А., Нанжид Бямбаахуу. Поход эпического героя в буддийский ад // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 3. С. 22–41. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-22-41

The epic hero's journey to the Buddhist hell

Baazr A. Bicheyev

Kalmyk State University, Elista, Russia, baazr@mail.ru

Nanjid Byambaakhuu

*Mongolian National University of Education,
Ulaanbaatar, Mongolia, nanjid@msue.edu.mn*

Abstract. The article is devoted to the analysis of the embedded narrative about the epic hero's visit to Buddhist hell in the structure of an archaic epic text. The purpose of the study is to show the influence of Buddhism on the content of the epic text, as well as to identify elements of ancient beliefs in the structure of the epic tale. The material of the study was the epic text "The Best of Men, Three-Year-Old Mekele", recorded in 1879 in Western Mongolia. To achieve this goal, an interdisciplinary approach was used including the methods of religious studies, epic studies and textual analysis. The structure of the epic text includes a plot about the hero's visit to Buddhist hell for the sake of freeing all living beings from the torments of hell. The reason for the epic hero's departure to the other world is the absence of a son – an heir and continuer of the family. The hero descends into the world of the dead, receives instructions from the Lord of Hell himself, and empties all the departments of hell. The space of the archaic epic text organically combines layers of ancient beliefs and Buddhism from different periods. The presence of such elements in the text of the epic tale indicates different stages of development of ancient epic texts, the degree of transformation of the archaic core of the epic, conditioned by the laws of the cultural uniqueness of the ethnic group. The motif of the hero of the epic seeing the Buddhist hell is a late inclusion of the Buddhist plot in the structure of the archaic epic.

Keywords: Epic hero, motif of childlessness, trip to Buddhist hell, Lord of hell, liberation of the creatures of hell, birth of a son

For citation: Bicheyev, B.A. and Nanjid, Byambaakhuu (2025), "The epic hero's journey to the Buddhist hell", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 22–41, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-22-41

В буддизме первое наставление, которое получает ученик, принявший обет Прибежища у своего Учителя-наставника, – учение о невечности всего сущего и неизбежности рождения в одном из миров сансары. Тема смерти и обретения последующего рождения связаны с основополагающим положением буддийского вероучения о карме. Согласно буддийскому закону причинно-зависимого происхождения будущее рождение в одном из шести миров сансары определяется результатами благих и не благих деяний,

совершенных в прошлой жизни¹. Составной частью учения о смерти являются наставление о пребывании в промежуточном мире (бардо) и посмертном суде у Владыки ада. Сюжеты о пребывании в промежуточном мире и страданиях в разных отделениях ада нашли свое отражение в буддийской литературе² и культовой живописи³.

Представление о потустороннем мире существовало у многих народов, в том числе и у монголов, задолго до принятия ими мировых религий. На основе таких архаических представлений формировалась мифологическая картина мира, основанная на представлении о трех мирах – верхнем (небесном), среднем (земном) и нижнем (потустороннем). Каждый из миров, согласно сложившейся мифологической традиции, был населен соответствующими существами. У монгольских народов «все небо и преисподняя, тоже связанная с небом, теперь уже заселены хатами, многочисленными зайнами и т. п., одновременно могущими спускаться на землю» [Бертагаев 1974, с. 417].

Отголоски подобных архаических представлений монгольских народов сохранились в текстах древних эпических произведений, несмотря на последующее влияние буддизма. Эпические тексты ойратов, по мнению исследователей, делятся на три группы. В первую группу входят произведения, сохранившие мифологические черты и герои которых являются сыновьями небесных божеств. Вторая группа включает тексты, построенные на воинских коллизиях и герои которых являются земными богатырями, стремящимися прославить свое имя, взять в жены ханскую дочь, установить мир и благоденствие в стране. Третью группу текстов

¹ Шесть миров сансары (тиб. rigs drug gi skye gnas) – согласно буддийской космогонии, вселенная состоит из шести миров, в которых обитают шесть видов существ сансары (мир людей, мир богов-небожителей, мир асуров-титанов, мир животных, мир голодных духов-асуров и мир адов).

² В буддийской литературе известны тексты догматических сутр, посвященных учению о смерти и ряд произведений литературы народного буддизма на сюжет видения буддийского ада. См.: История Чойджид-дагини. Факсимиле рукописи / транслитерация текста, пер. с монг., исслед. и коммент. А.Г. Сазыкина. М.: Наука, 1990. 253 с.; Видения буддийского ада / предисл., пер., транслитерация, примеч. и глоссарий А.Г. Сазыкина. СПб.: Нартанг, 2004. 256 с.

³ В культовой живописи буддизма известна тханка под названием «Круг сансары». См. подробнее: Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1887. С. 71–83.

представляют эпические сказания, основанные на матримониальных сюжетах [Неклюдов 1984, с. 83]⁴.

В процессе своего развития тексты первой группы теряли свои мифологические черты и сближались со сказаниями второй группы, хотя в содержании таких смежных текстов продолжали присутствовать сверхъестественные силы. К такому рода эпических текстов относится сказание «Лучший из мужей трехлетний Мекеле». В нем, как и в других эпических текстах смежного вида, «древние мотивы соседствуют с актуальными включениями, автохтонные элементы – с явными заимствованиями, кардинально не нарушая его строй» [Неклюдов 2019, с. 42].

Сказание о трехлетнем герое было записано в 1879 г. Г.Н. Потаниным у сказителя Сарысана в Западной Монголии⁵. Существует мнение, что публикация этого текста малопригодна для исследования поэтики и стилистики произведения [Неклюдов 1984, с. 11]. Известно, что Г.Н. Потанин публиковал собранные им фольклорные материалы в виде пересказов на русском языке. Издержки такой формы записи понимал и сам Г.Н. Потанин, который в примечаниях к публикации собранных им материалов писал: «Наше собрание, сделанное при вышеописанных условиях, не имеет той ценности, какую оно могло бы иметь, будучи сделано лингвистом... Но если наше собрание не имеет значения для лингвиста, оно не лишено его для филолога и мифолога и может служить им для выводов и сближений»⁶.

По мнению других исследователей, эпический текст «Лучший из мужей трехлетний Мекеле» интересен богатством сюжета и архаичностью целого ряда мотивов, простирающихся поверх слоя религиозных представлений буддизма [Жирмунский 1974, с. 284].

Элементы древних верований в эпическом тексте

Мифологические представления в сказании о трехлетнем герое связаны с архаической картиной мира древней тюрко-монгольской культурной общности. Одним из устойчивых изобразительных средств архаических текстов, выражающих своеобразный мировоз-

⁴ Также см. *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос. Пб.: Гос. изд-во, 1923. С. 42–43.

⁵ *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии: Результаты путешествия, исполненного в 1879 г. по поручению Императорского Русского географического общества. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб: Тип. В. Киршбаума, 1883. 1025 с.

⁶ Там же. С. 649.

зренческий аспект кочевых народов Центральной Азии, является художественная эстетика «звериного стиля». Животные образы обычно используются при описании юрты-дворца, доспехов, одеяния, богатырского меча, лука и седла эпического богатыря.

Юрта-дворец богатыря в аспекте мифологических представлений символизирует своеобразную модель мироздания. Ее купол связан с верхним миром, стены соотносятся со средним миром. В соответствии с такой вертикальной организацией пространства локализуются орнитоморфные, зооморфные и демонические образы своеобразной художественной системы.

Посредине харачи (т. е. верхнего круга) порхал Хан-Гариде⁷, на четырех сторонах харачи было по беркуту; на урко⁸ пели разные птицы <...> На четырех углах урко были Махарандзы⁹ с разинутыми ртами. С одной стороны двери сидел бар (тигр), с другой – утёгё¹⁰, черный мангыс¹¹, с проколотым носом, был привязан к коновязи¹².

Соответственно художественной эстетике звериного стиля одеяние, доспехи и оружие богатыря, конская упряжь богатырского коня изображаются украшенными фигурами диких животных и демонических персонажей. С одной стороны, такие изображения служат своеобразной информацией о прочности богатырских доспехов и оружия, с другой – они представляют визуальные маркеры сакральной защиты и неуязвимости эпического героя.

Из желтой стали, размельченной на комариные носы, сделал «Тармы Цаган», кольцо для Мекеле о семидесяти-пяти пуговицах <...> На полах были выкованы вниз головой железные мангысы; на заду были выкованы из железа лев и тигр с раскрытыми пастьями, со стиснутыми зубами, будто хотят схватить <...> Сапоги были из кожи «лодун»; <...> на носках был выкован Хан-Гариде, оторочены сапоги железною змеей, каблуки из челюсти мангыса¹³.

⁷ Хан-Гариде – Гаруда, в буддийской традиции мифический царь птиц.

⁸ Урко (ойр. өрк) – верхняя часть кибитки.

⁹ Махарандзы – Махараджи, четыре Небесных царя, хранители четырех сторон света. В буддийской традиции местом их пребывания называют четыре стороны мифологической горы Сумеру.

¹⁰ Утёгё (ойр. өтг) – медведь.

¹¹ Мангыс – демоническое антропоморфное существо монгольского эпоса, пожиратель людей, основной враг эпического героя.

¹² Потанин Г.Н. Указ. соч. С. 430–431.

¹³ Там же. С. 433.

С появлением лука как охотничьего и боевого оружия связан определенный этап развития общества, в котором лук стал не только предметом материальной, но и духовной культуры. Мастерство владения луком и само владение им было признаком определенного социального статуса. Сложносоставной с роговыми накладками боевой лук был не только эффективным оружием дистанционного боя, но и магическим атрибутом эпического богатыря. С помощью своего лука богатырь преодолевает высокую гору, прорубает проход в непроходимом лесу. С луком связано испытание героя, только достойный владеть им способен натянуть богатырский лук. Лук символизирует силу, волю, мужество и могущество богатыря, а также служит выражением его высокого социального статуса.

Тebке (косточки на стрелебном луке) были такие, что на них могли установиться бодающиеся тэкэ¹⁴ и марал-самец. Длина лука была такая, что внутри могли дикий осел (кулун) и тэкэ пробежаться, а снаружи гусь (голун) и турпан (красная утка) слететься. На ручке лука дрались тигр (бар) и утёгё; с наружной стороны наклеена береста с десяти огромных берез; сверх бересты наложены конские жилы; с внутренней стороны лук подклеен рогом от ста маральных рогов. Тетива лука была сделана из сотни человеческих жил и сотни жил коней кулюк¹⁵; это был коричнево-пестрый лук Кудюр¹⁶.

Мифологические представления находят свое отражение при описании кузнечного ремесла, которое в древности воспринималось сродни шаманскому камланию. Кузнец был непосредственно связан с божеством хозяином огня. Согласно традиционным представлениям, умелые кузнецы, как и большие шаманы, «воспитываются и укачиваются в особой зыбке в нижней стране злых духов» [Ксенофонов 1992, с. 41]. Кузнец совершает определенные обряды, выпрашивает у божества хозяина огня разрешение на плавку металла и изготовление из него оружия для богатыря.

Когда герою калмыцкого эпоса «Джангар» нужно починить копье, сломавшееся во время схватки с врагом, он прибывает к кузнецу Кёк-Дархану. Зная, что вход в кузницу для непосвященного в кузнечное ремесло карается смертью, он принимает облик десятилетнего мальчика и оправдывает свое нарушение незнанием существующего порядка.

В калмыцком эпосе Кёк-Дархан не просто кузнец, но еще и ясновидец. Он знал, что выкованное им для отца Джангара копье

¹⁴ Тэкэ (ойр. тэк) – дикий козел.

¹⁵ Кулюк (ойр. күлүг) – богатырский конь.

¹⁶ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии... С. 433.

через сорок пять лет переломится, потому что во времяковки двенадцати слоев металла для наконечника копыя между ними попал воздух. Джангар явился, чтобы починить копые отца, которое переломилось в тот самый момент, когда он, поддев копыем соперника вместе с его конем, поднял его перед собой¹⁷. По всей видимости, «дефект» оружия был выражением воли божества хозяина огня как испытание для эпического богатыря.

Подобно калмыцкому Кёк-Дархану, четыре кузнеца, изготовившие меч для трехлетнего героя Мекеле, также наделены магическими способностями. Они заговаривают богатырский меч особым образом при его ковке и закаливании. Бросают в огонь закал, водят лезвие меча у самой горловины мехов и нашептывают тайные слова, придавая раскаленному металлу магические свойства. В заговоренном металле, из которого сделан меч, сконцентрирована невероятная сила божества хозяина огня. Сам меч как богатырское оружие – лишь внешняя форма проявления этой магической мощи заговоренного металла.

Кузнец Далай семьдесят лет ковал, кузнец Ой много лет ковал саблю для Гунын Настай Мекеле; трехлетний желтый кузнец (Шар тархан) три года закаливал, четырехлетний желтый тархан четыре года закаливал. Из двух желез, сравнив их, выбрали лучшее и из него сделали саблю; отшлифовали ее, как лед, сверху покрыли сталью «агуй». Сабля была волшебная, как «алмыс». Она была закалена на лошадиной раковине, селитре и каменной соли. Когда водили саблю против отверстия «кисы» (дудки мехов), бросая закал в огонь, приговаривали, чтоб она не гнулась ни от человеческой кости, ни от стали, ни от камня, ни от заговора; в студеное синее море, по самой середине его, обухом три раза и острием три раза погрузив, остудили¹⁸.

В повествовании о трехлетнем герое сохранились элементы древних ритуальных жертвоприношений, связанных с культом Неба-Тенгри. Религиозная система тенгрианства господствовала среди тюрко-монгольских кочевников на протяжении долгого периода, от времени возникновения древнетюркских каганатов и вплоть до распада Монгольской империи. Только с упадком культа Неба-Тенгри начинается распространение идей манихейства и мировых религий в среде кочевников Центральной Азии.

В религиозной системе тенгрианства вера в загробную жизнь не предполагала суда за прижизненные поступки. Нормы пове-

¹⁷ См.: Джангар: Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен). Т. 1. М.: Наука, 1978. С. 292.

¹⁸ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии... С. 433.

дения были определены лишь по отношению к Небу-Тенгри и другим божествам на основе безусловного подчинения их воле. Нарушение или неподчинение каралось божествами жестоко, в этой жизни и на этой земле, а не после смерти и в ином мире. Человек мог обрести милость Неба-Тенгри, совершая ему кровавые жертвоприношения. По всей видимости, память об этих древних ритуалах нашла свое отражение в тексте сказания.

В честь своей первой победы над врагом трехлетний герой приносит в жертву богам грудную часть поверженного им противника.

Мекеле тридцатисажненным ножом отрубил Хар-Хурмукчину голову; голова отлетела, а туловище забилось на месте. Мекеле снял грудь, положил ее на камень и обратился к Гучин-Гурбу-Гурбустен-хану¹⁹ со словами: «Вы сколько лет боролись, не могли победить Хар-Хурмукчина; должно быть вашей силой я убил его! Приношу вам это мясо!». С неба прилетели тридцать три ворона, исклевали тело Хар-Хурмукчина и вновь поднялись на небо²⁰.

Подобным же образом герой сказания поступает с телами убитых им многоголовых братьев мангысов. Пять голов каждого мангыса вместе с верхней частью туловища богатырь бросает как камни, через гору.

Пятнадцатиголовый Мангыс встретился ему на вершине горы Ар-Хангай; копьё от него столбом вилась, пятнадцать голов торчмя стоят; десять голов Мекеле просто отрубил, пять голов в виде зюльду²¹ вырубил и бросил, как камни, через гору. <...> Еще год езды пространства проехал, увидел пыль столбом на вершине горы Дурбюльджин-Хангай: то ехал сорокапятиголовый Хара Мангыс на лошади Дёнён; Мекеле сорок голов просто срубил, пять голов в виде зюльду вырубил, лошадь на сорок частей разрубил и перебросил через Дурбюльджин-хангай. Мекеле не пьет их крови, не ест их мяса, едет вперед²².

Таким образом, в эпическом повествовании о трехлетнем богатыре сохранились элементы как древних верований, так

¹⁹ Гучин-Гурбу-Гурбустен-хан, в мифологии монгольских народов Хурмуста-хан – владыка тридцати трех небожителей, восходит к авестийскому Ахурамазде.

²⁰ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии... С. 451.

²¹ Зюльду – грудная часть бараньей туши, вырезанная с внутренними органами (сердце, легкие) и нижней челюстью для ритуального жертвоприношения.

²² Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии... С. 458–459.

и ритуальных жертвоприношений. Подобные архаические элементы до определенной степени объясняют некоторые поступки героя, а также те чудесные свойства, которые присущи природе эпического богатыря.

Поход Джангара в потусторонний мир

Сюжет похода эпического богатыря в преисподнюю, который встречается в структуре некоторых архаических сказаний, по всей видимости, был естественной составляющей их содержания в период господства в Центральной Азии шаманских практик. О том, что мог представлять собой сюжет посещения потустороннего мира в структуре архаического эпоса, можно судить лишь по сохранившимся в некоторых эпических текстах данным. Как отмечают исследователи, в архаических эпосах алтайцев и хакасов, «походы героя в подземный мир обычно предпринимаются в поисках души убитого врагами брата, сестры, отца и представляют своеобразную героическую параллель к шаманским легендам о возвращении души умершего» [Мелетинский 2004, с. 346].

Согласно традициям шаманской практики, все большие шаманы проходят посвящение ритуальным обрядом «рассечения тела». В течение трех или семи дней шаман лежит подобно мертвому, поскольку тело его разрезается на кусочки потусторонними духами и раскидывается по разным сторонам. По прошествии определенного времени кости и кусочки плоти собирают вместе и оживляют шамана. Считается, что пока тело находится в рассеченном виде, душа шамана пребывает в потустороннем мире и возвращается в тело при его оживлении. Впоследствии большие шаманы при камлании разыгрывали целые мистерии, изображавшие их «путешествие» в царство мертвых²³.

Подтверждением того, что в эпических текстах сюжет о походе богатыря в преисподнюю выстраивался наподобие «героической параллели» шаманским практикам, мы находим и в эпических текстах поздней формации. К примеру, значительную часть содержания одиннадцатой песни «О поражении свирепого хана шулмусов Шара Гюргю»²⁴ калмыцкого эпоса «Джангар» занимает

²³ Известный исследователь Г.В. Ксенофонов (1888–1939/1940) собрал большой полевой материал о шаманстве сибирских народов [Ксенофонов 1992].

²⁴ Шулмусы – демонические персонажи калмыцкой мифологии.

сюжет о посещении героем эпоса потустороннего мира²⁵. Джангар спускается туда в поисках своего богатыря Хонгора, захваченного в плен свирепым владыкой шулмусов Шара-Гюргю и брошенного им в седьмую преисподнюю нижнего мира.

Сюжет похода героя в потусторонний мир в калмыцком эпосе состоит из ряда связанных между собой событий:

Джангар спускается в седьмую преисподнюю. Встречает двух юных помощников. Разрубает на две части старуху-шулмуску. Оставив помощников наверху, он спускается вслед за нижней частью старухи-шулмуски на самое дно преисподней. Там герой уничтожает сыновей старухи-шулмуски и освобождает из неволи дочь Гинара-тенгрия. Помощники, подняв девушку наверх, обрезают веревку, по которой Джангар поднимался из преисподней.

Герой падает на дно преисподней и ломает себе бедро. Вылечивается чудодейственными листьями, которые приносит мышь. Находит сандаловое дерево, верхушка которого доходит до верхнего мира. Взбирается на дерево и собирает чудодейственные листья. Оказавшись на седьмом уровне, он отправляет девушку к ее родителям в верхний мир и наказывает помощников.

Джангар опять спускается на дно преисподней и отправляется на поиски Хонгора. Три девушки-рагини подсказывают ему направление поисков. Герой сражается с полчищем шулмусов у кипящего моря, затем спускается на дно моря и достает оттуда останки Хонгора. Он оживляет Хонгора с помощью чудодейственных листьев сандалового дерева. Хонгор вступает за малолетних помощников героя и отправляет их домой. Джангар и Хонгор выбираются из преисподней на землю²⁶.

Как видно из краткого содержания, события, связанные с поиском в потустороннем мире Хонгора (рассеченное тело в шаманской практике) героем калмыцкого эпоса Джангаром (старший шаман-наставник в обряде посвящения), сандаловое дерево (шаманское дерево) и некоторые другие элементы явно коррелируют с обрядом инициации шамана и пребыванием его души в потустороннем мире.

Таким образом, поход эпического героя в потусторонний мир представляет эпическое переосмысление шаманской практики пребывания в мире мертвых. По сути, сюжет пребывания Джангара в преисподней напоминает «путешествие» шамана в мир мертвых с соответствующими чудесными явлениями. Наличие этого сюжета в структуре одной из песен эпоса «Джангар» позволяет

²⁵ См. «О поражении свирепого хана шулмусов Шара Гюргю» (Джангар: Калмыцкий народный эпос. С. 233–300).

²⁶ Там же.

предположить, что сюжет посещения потустороннего мира в архаических текстах ойратов был традиционной составляющей эпических сказаний задолго до знакомства монголов с буддизмом. Однако с принятием буддизма сюжет посещения эпическим богатырем преисподней мог быть замещен сюжетом о походе эпического богатыря в буддийский ад. Вместе с тем дно преисподней, в котором оказался герой калмыцкого эпоса, ничем не напоминает буддийский ад.

Поход Гесера в буддийский ад

Описание «похода в ад» присутствует в монгольском тексте сказания о Гесере, который был издан ксилографическим способом в 1716 г. в Пекине. Последняя седьмая глава сказания посвящена походу Гесера в буддийский ад в поисках души своей умершей матери. Она хорошо известна по публикациям С.А. Козина и Я.И. Шмидта²⁷. Сюжет похода Гесера в буддийскую преисподнюю состоит из следующих событий:

1. Гесер узнает о смерти своей матери и отправляется на поиски ее души. Он ищет ее в верхнем мире Хормусты-тенгрия, Тридцати трех тенгриев. Спрашивает о ней у своей бабушки и своих сестер. Не обнаружив своей матушки в верхнем мире, Гесер спускается на землю в образе Гаруды.
2. Гесер отправляется в подземный мир. Разбивает адские врата и спрашивает о матери у привратников восемнадцати отделений ада. Не добившись ответа, разгневанный герой связывает Эрлик-хана. Старый привратник поведал об одной женщине, которая постоянно спрашивала у всех о своем сопливом сынишке. Женщина оказалась матерью Гесера. В гневе Гесер убивает всех привратников и упрекает Эрлик-хана в том, что он несправедливо судит людей.
3. Гесер поручает своему вещему скакуну доставить душу его матери в верхний мир к Хормусте-тенгрию. Глава небожителей собирает сонм лам для чтения молитвы о водворении ее души. Душа матери Гесера перерождается в царицу фей (дакини).
4. Гесер освобождает Эрлик-хана и признается, что поступил по отношению к нему несправедливо. Согласно «зеркалу судьбы»,

²⁷ См.: Гесериада: Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах свет / пер., вступ. ст. и коммент. С.А. Козина. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935. 245 с. *Schmidt I.J.* Die Thaten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden: eine ostasiatische Heldensage. St. Petersburg, Leipzig: Leopold Voss, 1839. 287 +16 S.

мать Гесера из-за его физической неприглядности решила, что он демон, и хотела бросить новорожденного сына в глубокую яму. Из-за таких грешных помыслов она оказалась в аду. Гесер возвращается в мир живых²⁸.

Глава о посещении Гесером буддийского ада представляет собой промежуточный вариант между посещением эпическим героем потустороннего мира в архаическом эпосе и еще не сложившимся в полном виде походе эпического богатыря в буддийский ад. Тема воздаяния за прижизненные грехи и суровые формы наказания в разных отделениях ада хотя и присутствуют в этом тексте, но еще не нашли своего окончательного оформления. По мнению исследователей, изображение Эрлик-хана в данном тексте больше соответствует фольклорной традиции, в которой он представляется как зловредное существо, мучающее мертвых и строящее козни живым людям [Бертагаев 1974, с. 417].

Таким образом, добуддийский фольклор монгольских народов еще не был знаком с образом всемогущего судьи буддийского ада Эрлик Номин-хана. Поэтому двойственное отношение к Владыке ада проявляется в неприязненных действиях Гесера по отношению к нему.

Несколько иначе поход Гесера в ад описывается в тибетской версии сказания, в которой описание ада уже соответствует буддийской традиции изображения этой части сансары. Однако двойственное отношение эпического героя к Владыке ада все еще сохраняется. Сюжет похода Гесера в буддийскую преисподнюю в тибетском тексте состоит из следующих событий:

1. Гесер получает весть о смерти матери и отправляется в ад. Спустившись в преисподнюю, он посылает стрелу во Владыку мертвых, но она не причиняет ему вреда. Гесер пытается сразить мечом пятерых дхьяни-будд, сопровождавших Владыку мертвых, но его меч не причиняет им вреда. Гесер говорит Дхарма-радже, что его добрая мать оказалась в аду по его ошибочному решению. Владыка ада не принимает его претензий. Разгневанный Гесер отрывает свою голову и бросает ее на землю²⁹.

²⁸ Гесериада... С. 218–221.

²⁹ В этом эпизоде Гесер уподобляется бодхисаттве Авалокитешваре, воплощающем в буддизме идеал безмерного милосердия и сострадания. Согласно мифологии буддизма, Авалокитешвара поклялся неотступно освобождать живые существа от страданий. Однако увидев, что число грешных существ не уменьшается, он в отчаянии оторвал свою голову и бросил ее на землю, отчего она распалась на несколько частей. Будды водрузили части его головы на место. Поэтому в иконографии буддизма Авалокитешвара изображается с одиннадцатью ликами.

Владыка ада, посчитав Гесера воплощением божества защитника живых существ, отправляет его вместе со своим тигроголовым помощником на поиски матери в аду.

2. Гесер прибывает в холодный ад и видит страдания бесчисленных существ в его различных отделениях. Тигроголовый помощник поведал о том, какие грехи, совершенные при жизни, привели этих существ к страданиям в разных отделениях холодного ада. Он просит богатыря освободить их от страданий. Гесер, проливая слезы сострадания, читает молитву. Все существа холодно-го ада перерождаются в Чистых землях будд.
3. Тигроголовый помощник приводит Гесера в горячий ад и рассказывает о том, какие грехи совершили эти существа при жизни и каким страданиям они подвергаются в разных отделениях горячего ада. Гесер возносит молитву и освобождает их от адских страданий. Затем он приходит к горе, склоны которой усеяны колющими и режущими предметами, а сверху падает дождь из стрел, мечей и копий. Вся гора усыпана лежащими на ней израненными мужчинами и женщинами. Гесер освобождает их от страданий. Затем он видит пылающий железный замок с горевшими в нем живыми существами. Гесер от сострадания к ним возносит молитву и бесчисленное множество существ оказывается в мирах Трех тел Будды.
4. Гесер приходит в ад черных линий, где живых существ разрезали по намеченным на их телах линиям на тонкие ленточки. Среди них оказалась мать Гесера. В тот же миг из тела Гесера протянулся белый луч, по которому бесчисленные существа отправились в благую обитель Будды Амитабхи. Затем Гесера оказывается в местности темного бардо, в котором существа страдают от голода и жажды. Гесер освобождает их от страданий. Тигроголовый помощник прощается с Гесером и возвращается к Владыке ада. Гесер возносит молитву и оказывается у ворот замка в стране Лин [Нармаев 2003, с. 83–85].

В тибетской версии акцент повествования явно смещен на описание различных видов адских страданий как результата конкретных греховных деяний, совершенных при земной жизни. Тем не менее в тибетском тексте все еще сохраняются черты традиционного фольклора – двойственное отношение и неприязненные действия Гесера по отношению к Владыке ада.

Поход Мекеле в буддийский ад

Буддийские вкрапления встречаются по всему тексту сказания о трехлетнем герое Мекеле. В зачине произведения давность времени рождения героя обозначается тем, что это было время, когда

еще не было тибетского буддийского канона – Кангьюра и Тенгьюра³⁰, Далай-лама был лишь послушником, а бодхисаттва Тара пребывала в несмышлёном возрасте³¹. При описании физической мощи трехлетнего богатыря используется сочетание буддийских и архаических образов.

Мекеле превратился: в его крыльцах стало семьдесят лусов³², вдоль пояса явилось семьдесят Хан-Гариде, на голове Очирвани³³, на лбу Махагал³⁴, на висках образ Шакджимун³⁵. Сайин Гальбин Мингын бурхын³⁶ охранял его. Его черные глаза с сорока четырьмя жилами стали как два угля и, не обращаясь назад, видели, что есть сзади³⁷.

Наиболее объемным буддийским сюжетом в содержании этого эпического сказания является повествование о походе героя в царство владыки мертвых Эрлик Номин-хана. Сюжет размещен в финальной части эпического произведения, что структурно повторяет расположение последней седьмой главы о походе Гесера в буддийский ад в цикле текстов пекинского ксилографа. Если посещение богатырем потустороннего мира было одной из составляющих архаического эпоса, основанного на «путешествии» души шамана в загробный мир, то в сказании о трехлетнем богатыре этот сюжет преобразуется в поход эпического героя в буддийский ад. Архаический эпос под влиянием буддизма заместил «шаманское» путешествие эпического героя в потусторонний мир на «буддийский» поход эпического героя в адское чистилище.

Основанием для подобных преобразований послужили литературные повествования на сюжет «хождения в ад». В монгольской старописьменной литературе и в ойратской литературе «ясного

³⁰ Кангюр – свод буддийских сутр, состоящий из 108 томов слов (наставлений) Будды Шакьямуни. Тенгюр – свод буддийских текстов, состоящий из 220 томов философских комментариев к сутрам.

³¹ Потанин Г.Н. Указ. соч. С. 429.

³² Лусы – в монгольской мифологии духи-хозяева водных локусов в облике драконов или змей

³³ Очирвани – Ваджрапани, гневный защитник Будды.

³⁴ Махагал – Махакала (букв. «Великий черный»), гневный защитник и хранитель буддийской Дхармы.

³⁵ Шакджимун – Будда Шакьямуни.

³⁶ Сайин Гальбин Мингын бурхын – досл. Тысяча будд (Мингын бурхын) счастливой калпы (Сайин Гальбин). В тексте Г.Н. Потанина этот устойчивый эпитет по отношению к буддам грядущей калпы дан как имя единого божества.

³⁷ Потанин Г.Н. Указ. соч. С. 450.

письма» известно шесть произведений на сюжет «хождения в ад»: «Повесть о Молон-тойне», «Рассказы о пользе “Ваджраччхедики”», «Повесть о Чойджид-дагини», «Повесть о Цаган Дара-эхэ» («Повесть о Нарану Гэрэл»), «Повесть о Гусю-ламе» и «Сутраповесть о Цаган Дара-эхэ» [Сумъяа 2011, с. 349–356]³⁸.

Все известные произведения, повествующие о «хождении в буддийский ад», выстроены по единой схеме: смерть героя (героини) повествования; пребывание в области промежуточного состояния; путь к Владыке ада через преддверия и отделения ада; сцены суда Владыки ада; наставление Владыки ада и возвращение героя в мир живых³⁹. Какие-то элементы этой структуры могли быть обозначенными лишь схематично или выпасть, а какие-то могли быть описаны детально. Описание адских страданий как следствие греховных деяний, совершенных при жизни, закрепляет в сознании простых верующих буддийское учение о карме.

Таким образом, литературные произведения на сюжет «видения ада», содержащие изображения этой части вселенной в полном соответствии с буддийской традицией, оказали влияние на оформление этого сюжета в устной художественной системе. В эпической традиции происходит замещение существовавшей традиции шаманского «путешествия» в потусторонний мир на поход эпического героя в буддийский ад. При этом наблюдается некоторая трансформация схемы повествования, но неизменная ее часть – вынужденное отправление в адскую обитель эпического богатыря, остающегося живым человеком. Также сохраняется традиция двойственного отношения богатыря к Владыке ада, поскольку «в основе богатырства заключен антропоцентризм, признание ценности человеческой личности, доходящее до богоборчества» [Мелетинский 2004, с. 348].

Поход эпического богатыря в буддийский ад служит дополнением к эпической биографии героя сказания «Лучший из мужей трехлетний Мекеле». Сказитель помещает этот сюжет в финальной части сказания, органично увязав его с мотивом бездетности

³⁸ Исследование жанра «хождения в ад» было одним из важных направлений научной деятельности известного монголоведа А.Г. Сазыкина (1943–2005). Начиная с кандидатской диссертации «“Повесть о Чойджид-дагини” как памятник монгольской литературы XVII в.» (1978 г.), которая легла в основу его монографии «История Чойджид-дагини» (1990 г.), им было опубликовано более 20 работ на эту тему. В его последней монографии приводятся сведения обо всех известных текстах на сюжет «хождения в ад» на монгольском и ойратском языках. См.: Видения буддийского ада...

³⁹ История Чойджид-дагини...

героя. Исходя из этого, сюжет похода богатыря в буддийский ад по замыслу сказителя выстраивается из следующих действий:

1. По совету родителей Мекеле отправляется к ламе-отшельнику, совершает ему подношение и обращается к нему с просьбой о сыне. Лама советует богатырю совершить подношение главе тридцати трех тенгриев Хурмусте. Герой возводит на горе большое «обо» и обращается к богам с просьбой даровать ему сына. В ответ он слышит с неба голос, повелевающий ему отправиться в ад и освободить всех страдающих там существ.
2. Герой отправляется в царство мертвых. Эрлик-хан высылает ему навстречу триста воинов и запирает ворота ада. Воины при виде богатыря Мекеле падают замертво, а ворота ада сами собой раскрываются перед ним. Узнав причину приезда богатыря, Эрлик-хан смотрит в книгу судеб, в которой предсказано о его приезде в ад. Владыка ада велит сыну отворить ворота восемнадцати адов. При появлении Мекеле возникает радуга, по которой все существа ада поднимаются в небеса.
3. Мекеле приходит в ад непрерывного страдания. Он произносит мантру Амитабхи, двери ада распахиваются. Все существа ада по радуге поднимаются в небо. В аду остается только один человек, который в течение семи рождений убивал своих родителей и Ламу-наставника. Срок его пребывания в аду непрерывного страдания был неисчислимым. Увидев, что освободить всех существ ада осуществить не удастся, Мекеле в гнев вызывает на сражение Эрлик-хана. Владыка ада соглашается освободить убийцу временно сроком на двадцать один год. Так была исполнена воля Хурмусты-тенгрия и созданы условия для рождения сына у богатыря. Мекеле признает свою горячность и выражает почтение Владыке ада, который в ответ дает ему наставление о главных добродетелях и грехах.
4. В сопровождении львиноголового сына Эрлик-хана богатырь посещает промежуточное отделение ада. В промежуточных отделениях ада герой видит множество израненных на войне людей и животных, которые не могут дойти до Эрлик-хана и определить свою будущую участь. Мекеле молится Амитабхе и отправляет всех мучеников на небо. Затем он приходит к дереву, на ветвях которого жалобно плачут дети, умершие во время войн. Мекеле переправляет их на небо. Богатырь, выполнив трудное задание, возвращается домой и видит в юрте-дворце родившегося сына, который ползает и распевает мантру: «Ом мани падме хум»⁴⁰.

⁴⁰ Потанин Г.Н. Указ. соч. С. 481–484.

В этом сюжете о походе богатыря в буддийский ад эпическая тема отступает на периферию повествования. Основной акцент сделан на буддийской тематике – детальное описание страданий в различных отделениях ада, указания на конкретные греховные деяния и наставление Владыки ада, которое он дает эпическому богатырю. Все в этом повествовании подспудно указывает на все-сильность буддийского учения.

Сюжет о походе богатыря Мекеле в буддийский ад вполне мог быть составлен и органично вплетен в структуру сказания самим сказителем Сарысаном, который хорошо знал монгольское письмо и вполне мог быть знаком с письменными произведениями на сюжет хождения в буддийский ад. В содержании письменного сказания «Повесть о Белой Таре», устный вариант которого был записанного у этого же сказителя, есть сюжет о посещении героем буддийского ада и освобождении многочисленных существ от адских страданий⁴¹.

Мотив бездетности героя становится причиной отправления богатыря в буддийский ад. Условием для решения этой проблемы становится освобождение всех страдающих существ ада. Согласно буддийской традиции, личность, нацеленная и устремленная на достижение столь высокой цели, является бодхисаттвой. Юный герой эпического сказания храбр, смел, честен, но по своей богатырской природе он не может быть бодхисаттвой, несмотря на попытки наделить его способностью одним произнесением мантры вызволять из ада ее страдальцев. В данном случае, буддизм «искусным методом» использует бездетность богатыря для реализации задуманного, ведь опасность, смерть и сам ад не страшат богатыря, потому что по своей природе он прямолинеен и последователен в достижении цели [Мелетинский 2004, с. 349].

Конфликт в повествовании изначально возникает по инициативе Эрлик-хана. Он закрывает ворота в ад и высылает навстречу богатырю воинов. Интересно, что богатырь проявляет невиданную для него выдержку и даже совершает подношение Владыке ада. Основной конфликт возникает из-за грешника, который не может быть спасен из ада вместе с другими существами вследствие своей ужасной кармы. Складывается неразрешимая ситуация, ад не может быть освобожден полностью, следовательно, цель богатыря не может быть достигнута. В такой ситуации в полной мере проявляется характер богатыря – в гневе он вызывает на бой самого Владыку ада. Эрлик-хан разрешает ситуацию позволив освободить

⁴¹ См.: Бичеев Б.А. Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повести о Багамай-хатун»). Факсимиле рукописей / исслед., транслитерация, пер. с ойратского, коммент. Б.А. Бичеева. Элиста: КИГИ РАН, 2013. 248 с.

грешника на определенное время. Таким образом, конфликт между богатырем и Владыкой ада как сюжет фольклорной традиции остается одним из характерных признаков эпических текстов о походе богатыря в буддийский ад.

Заключение

Эпическое сказание «Лучший из мужей трехлетний Меке-ле» в ряду других эпических произведений выделяется сложной композицией и многослойным повествованием, в котором традиционные мотивы сосуществуют с актуальными вариациями, древние религиозные представления – с буддийскими заимствованиями, элементы древних верований – с ритуальными жертвоприношениями. Увлечательность и объем сюжета нарастают отдельными эпизодами и мотивами, которые находят свое развитие в рамках существующей эпической традиции. Как в случае с сюжетом о походе богатыря в буддийский ад, который стал органичным дополнением к финальной части эпического сказания о трехлетнем герое Мекеле.

Таким образом, сюжет посещения потустороннего мира в архаических текстах ойратов был традиционной составляющей эпических текстов и представлял собой своеобразную героическую параллель шаманской практики пребывания в мире мертвых. Архаический эпос под влиянием буддизма заместил «шаманское» путешествие эпического героя в потусторонний мир на «буддийский» поход эпического героя в адское чистилище. При этом неизменным остается вынужденное отправление эпического богатыря в адскую обитель будучи живым человеком и сохраняется фольклорная традиция двойственного отношения богатыря к Владыке ада. В тексте этого эпического сказания наряду с увлекательной биографией богатыря отражена древняя картина мира монгольских кочевников.

Благодарности

Статья выполнена за счет гранта «Эпический ландшафт ойратов России, Монголии и Китая (от архаического эпоса до книжного текста)» Российского научного фонда, грант № 24-48-03026.

Acknowledgements

The article is supported by the Russian Science Foundation, project “The Epic Landscape of the Oirats of Russia, Mongolia and China (from Archaic Epic to Book Text)”, no. 24-48-03026.

Литература

- Бертагаев 1974 – *Бертагаев Т.А.* Космогонические представления в мифологии монгольских племен // Историко-филологические исследования: сборник статей памяти Н.И. Конрада. М.: Наука, 1974. С. 406–418.
- Жирмунский 1974 – *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 726 с.
- Ксенофонтов 1992 – *Ксенофонтов Г.В.* Избранные труды (Публикации 1928–1929 гг.). Якутск: Север-Юг, 1992. 318 с.
- Мелетинский 2004 – *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М.: Восточная литература, 2004. 466 с.
- Нармаев 2003 – *Нармаев Б.М.* Гесар и ад // *Mongolica-VI*: Сб. статей. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. С. 82–85.
- Неклюдов 1984 – *Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов: Устные и литературные традиции. М.: Наука, 1984. 309 с.
- Неклюдов 2019 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. 592 с.
- Сумъяа 2011 – *Сумъяа Д.* Монгол Ногоон Дара эхийн тууж [Монгольские повествования о матушке Зеленой Таре]. Улаанбаатар: ШУА-ийн ХЗХ, 2011. 412 х.

References

- Bertagaev, T.A. (1974), “Cosmogonic representations in the mythology of the Mongolian tribes”, in *Istoriko-filologicheskie issledovaniya: sbornik statei pamyati N.I. Konrada* [Historical and philological research: Collected articles in memory of N.I. Konrad], Nauka, Moscow, USSR, pp. 406–418.
- Ksenofontov, G.V. (1992), *Izbrannye trudy (Publikatsii 1928–1929 gg.)* [Selected works (publications 1928–1929)], Sever-Yug, Yakutsk, Russia.
- Meletinskii, E.M. (2004), *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa: Rannie formy i arkhaischeskie pamyatniki* [The origin of the heroic epic: Early forms and archaic monuments], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Narmaev, B.M. (2003) “Gesar and Hell”, in *Mongolica-VI: Sbornik statei* [Mongolica-VI: Collected articles], Peterburgskoe vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia, pp. 82–85.
- Neklyudov, S.Yu. (1984), *Geroicheskii epos mongol'skikh narodov: Ustnye i literaturnye traditsii* [The heroic epic of the Mongolian peoples. Oral and literary traditions], Nauka, Moscow, USSR.
- Neklyudov, S.Yu. (2019), *Fol'klornyi landshaft Mongolii: Epos knizhnyi i ustnyi* [Folklore landscape of Mongolia. The epic is bookish and oral], Indrik, Moscow, Russia.
- Soumyaa, D. (2011), *Mongol Nогоон Дара екхийн тууж* [The story of the Mongolian Green Tara], SUA-yin HZH, Ulaanbaatar, Mongolia.

Zhirmunskii, V.M. (1974), *Tyurkskii geroicheskii epos* [The Turkic heroic epic], Nauka, Leningrad, USSR.

Информация об авторах

Баазр А. Бичеев, доктор философских наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста, Россия; 358000, Россия, Элиста, ул. Пушкина, д. 11; baazr@mail.ru

Нанжид Бямбаахуу, доктор филологических наук, Монгольский государственный педагогический университет, Улан-Батор, Монголия; 14191, Монголия, Улан-Батор, SBD – 8 khoro; nanjid@msue.edu.mn

Information about the authors

Baazr A. Bicheyev, Dr. of Sci. (Philosophy), Kalmyk State University, Elista, Russia; 11, Pushkina St., Elista, Russia, 358000; baazr @mail.ru

Nanjid, Byambaakhuu, PhD of Philology, Mongolian National University of Education, Ulaanbaatar, Mongolia; SBD – 8 khoro, Ulaanbaatar, Mongolia, 14191; nanjid@msue.edu.mn