

Г. Ц. ПЮРБЕЕВ



ЭПОС "ДЖАНГАР":
КУЛЬТУРА И ЯЗЫК

Г. Ц. ПЮРБЕЕВ

**ЭПОС "ДЖАНГАР":
КУЛЬТУРА И ЯЗЫК**

(ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ)

**ЭЛИСТА
КАЛМЫЦКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
1993**

ББК 81. 2
П 985

Рецензент доктор филологических наук
С. Ю. Неклюдов

Пюрбеев Г. Ц.
П 985 Эпос "Джангар": Культура и язык (Этнолингвистические этюды). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993, 128 с.
ISBN 5-7539-0268-5

В книге рассматриваются элементы традиционной культуры ойрат-калмыков, а также явления и факты, составляющие своеобразие эпического языка на уровне фонетики, морфологии, синтаксиса и фразеологии.

Книга рассчитана на читателей, интересующихся языком и культурой калмыков.

П 4602000000 - 002
М 126(03) - 93 44-93

ББК 81. 2

Научное издание

Пюрбеев Григорий Церенович

ЭПОС "ДЖАНГАР": КУЛЬТУРА И ЯЗЫК
(этнолингвистические этюды)

Редактор **Н. А. Акишева**
Художественный редактор **С. А. Бадендаев**
Технический редактор **К. П. Белова**

ЛР № 010037

ИБ № 1489

Сдано в набор 10. 12. 92. Подписано в печать 25. 06. 93.
Формат 60х84/16. Бумага офсетная № 2. Печать офсетная.
Усл. - печ. л. 7, 44. Усл. кр. - отт. 7,60. Уч. - изд. л. 6, 73.
Тираж 2000. Заказ № 1641. "С" 02.

Калмыцкое книжное издательство,
358000, г. Элиста, ул. Ленина, 243.
Акционерное предприятие "Джангар"
Республики Калмыкия - Хальмг Тангч,
358000, г. Элиста, ул. Ленина, 245.

ISBN 5-7539-0268-5

© Пюрбеев Г. Ц., 1993

ВВЕДЕНИЕ

В книге, состоящей из отдельных очерков-этидов, героический эпос "Джангар" рассматривается с точки зрения отражения в его богатой лексике элементов традиционной культуры ойрат-калмыков: мифологии, религии, космогонических представлений, архаичных культов и ритуалов, комплекса символики и народных знаний, социальной организации и уклада жизни кочевого общества.

Во второй, собственно лингвистической части работы дается описание малоизученных, либо вовсе не изучавшихся ранее явлений и фактов, составляющих своеобразие эпического языка на уровне фонетики, морфологии, синтаксиса и фразеологии.

Цель предпринятого исследования автор видит в попытке выявить истоки духовной и материальной культуры калмыцкого народа, искусством слова создавшего себе великий и нерукотворный памятник, и через его язык познакомить читателя с миром кочевой цивилизации своих предков.

Книга рассчитана на специалистов, занимающихся калмыцкой этнографией, историей, фольклористикой и языкознанием. Она будет полезной и широкому кругу читателей, интересующихся вопросами истории и национальной культуры калмыков.

В эпическом наследии монгольских народов калмыцкому эпосу "Джангар" принадлежит особое место. По мнению многих выдающихся ученых, в частности Б. Я. Владимирцова, В. Л. Котвича, С. А. Козина и других, объясняется это рядом причин или обстоятельств. Во-первых, эпос калмыков с точки зрения демифологизации образов, социального переосмысления явлений действительности, видоизменения наиболее древних звеньев и обновления отдельных элементов ушел в своем развитии дальше, чем эпические произведения халха-монголов и бурят. Во-вторых, по характеру содержания сюжетов и мотивов, особенностям их построения,

генеалогической циклизации песен и чисто хронологически калмыцкий эпос относится к эпохе средневековой феодально-кочевой государственности. Поэтому "Джангар" представляет собой не архаический сказочно-богатырский эпос, а историко-героический, "дружинный", т. е. более продвинутый в плане стадияльно-типологической эволюции. В нем отражается картина эпического мира с более высокой материальной и духовной культурой, господством нового мировоззрения — общественно-политического и религиозного. Весь текст "Джангара" пронизан патриотическим пафосом, идеями консолидации ойратских племен и объединения их в мощную военно-кочевую державу, управляемую мудрым и справедливым государем.

В-третьих, эпос о Джангаре необычен и в том отношении, что он в отличие от других эпических сказаний монголоязычных народов обладает очень широкой географией распространения, выходя за рамки одной национальной традиции (Неклюдов, 1984, с. 75–76; 1990, с. 19)¹. В настоящее время известно несколько этнотерриториальных версий: синьцзянская, или джунгарско-торгутская (Джамцо, 1990, с. 98; Лю Ши У, 1990, с. 105–115; Бадма, 1990, с. 115–120), монгольская (Загдсүрэн, 1978, с. 68–73; Шаракшинова, 1982, с. 27–28), бурятская (Дугаров, 1978, с. 81–99), а также алтайская (Шинжин, 1990, с. 69–72) и тувинская (Куулар, 1990, с. 73–74).

Возвращаясь к вопросу о происхождении эпоса "Джангар" следует подчеркнуть, что складывался и формировался он на протяжении многих веков. Истоки данного процесса, связанные с созданием отдельных песен, насыщенных архаическими мотивами и демоническими персонажами (например, песни из цикла о свирепом хане Шара Гюргю), восходят, видимо, к XIII–XIV вв. Во всяком случае, такой вывод делается в исследованиях Г. И. Михайлова (1962, 1971) и А. Ш. Кичикова (1974, 1976, 1992). Завершение процесса формирования Джангариады обычно соотносят с эпохой усиления могущества ойратских племен и создания Джунгарского ханства (1635–1758), оставившего заметный след в истории соседних государств и народов — Китая, Тибета, Монголии, России и Туркестана (Златкин, 1964, с. 3). К сказанному необходимо добавить, что именно в этот период часть ойратов, откочевав к низовьям Волги, основала там в середине XVII в. Калмыцкое ханство.

Что касается более определенной датировки эпоса, времени окончательной циклизации входящих в него песен, то среди специалистов нет единого мнения. Так, вслед за С. А. Козиным (1940, с. 69–72) одна группа исследователей "Джангара" (Бурдуков, 1940, Закруткин, 1940, Михайлов, 1971, Бауден, 1980, Кольдонга Содном, 1990) временем создания эпоса как целостного произведения считает середину XV в. — конец XVI в. Согласно

взглядам этих ученых, Джангариада как цикл песен-поэм сложилась на Алтае до перекочевки некоторой части ойратов на Волгу и Кукунор, когда все джунгары представляли единый народ.

Другая группа исследователей (Бобровников, 1855, Усов, 1922, Санжеев, 1941, Поуха, 1961, Поппе, 1968) относит время сложения эпоса "Джангар" к XVII–XVIII вв. В своих аргументациях они исходят из того, что на указанный период приходится расцвет государственности ойрат-калмыков, пик их литературного творчества и принятие ламаизма.

Однако несмотря на расхождения во взглядах на проблему генезиса "Джангара", большинство ученых все же признает, что корни эпоса значительно древнее, а его отдельные части намного старше тех исторических периодов, о которых говорилось выше. Важно также отметить, что сложение эпоса "Джангар" расценивается как заключительная фаза в развитии эпического творчества народов Центральной Азии.

История изучения эпоса "Джангар" насчитывает почти двести лет.¹ Первой публикацией о "Джангаре" является очерк путешественника Б. Бергманна, изданный им на немецком языке в начале прошлого века в Риге и включавший переложение сюжета "Песни о поражении свирепого Хара Киняса" (Бергманн, 1805, с. 205–221). Высоко оценивая эпос, ученый отметил его "блестящую естественную красоту и натуральность в изображении нравов, обычаев и образа жизни калмыков". При этом он обратил внимание на отсутствие в "Джангаре" стихотворной структуры, что свидетельствовало о бытовании эпоса в виде прозаического сказа.

Краткие, но весьма интересные и ценные сведения о "баснословной повести" под названием "Джангар", особенностях исполнения песен-поэм странствующими из улуса в улус поэтами-сказителями содержатся в трудах русских этнографов, посетивших в первой половине XIX в. волжских калмыков с целью описания их быта и культуры (Страхов, 1810, с. 33–34; Нефедьев, 1834, с. 220, Небольсин, 1852, с. 131–132).

В 50-х годах прошлого века начинается работа по сбору и публикации записей текстов песен "Джангара". Так появляются по названиям улусов, где были записаны песни, "хошеутовский" (О. Ковалевского) и багацохуровский (Н. И. Михайлова) список одной песни". Последняя из них под заголовком "Джангар. Калмыцкая народная сказка" была переведена на русский язык А. А. Бобровниковым и напечатана им в "Вестнике Русского Геог-

¹ Список литературы к внутритекстовым ссылкам, расположенный по алфавиту фамилий авторов, дан на с. с. 124–127.

¹ Подробный обзор развития джангароведения в России см. в специальной статье Л. С. Бурчиновой (1982, с. 87–97). Изучению "Джангара" в дореволюционное и советское время значительное место отводится в исследованиях В. А. Закруткина (1940, с. 18–63), А. Ш. Кичикова (1974, с. 49–54), С. Ю. Неклюдова (1984, с. 69–77) и др.

рафического общества" (СПб., 1855, с. 2–30). Отозавшись о "Джангаре" как об оригинальном, редком, истинно народном произведении, прославляющем "идею кочевого величия и подвиги героев", А. А. Бобровников подметил, что "Джангар" не рассказывается, а поется с музыкальным аккомпанементом (Бобровников, 1855, с. 100–102).

Спустя два года Ф. Эрдманн издает в Лейпциге немецкий перевод этой песни, благодаря чему эпос "Джангар" становится более известным в странах Европы (Эрдманн, 1857, с. 708–730).

С изданием перевода А. А. Бобровникова одной песни о Джангаре и его статьи об этой "народной сказке, представляющей живое изображение понятий и склонностей калмыка", интерес к эпосу со стороны ученых возрастает. В 1862 г. под руководством К. Ф. Голстунского записываются тексты двух песен – "о Хара Кинясе и Шара Гюргю", которые были изданы литографским способом на старокалмыцкой письменности (СПб., 1864). По словам В. Л. Котвича, в открытии дивной национальной эпопеи "Джангар" профессор имел едва ли не наибольшие заслуги" (Котвич, 1958, с. 196).

Указанные две песни дважды переиздавались А. М. Позднеевым, который включил их в свою "Калмыцкую хрестоматию" (СПб., 1892, 1907). В 1911 г. она была пополнена текстом еще одной песни – "О поединке с Шара Мангас-ханом" в записи от Ш. Санджирхаева.

Большой знаток и любитель калмыцкого фольклора И. И. Попов записал в 1901 г. на Дону песню "Об Алом Хонгоре", часть которой он перевел на русский язык.

Неоценимый вклад в дело собирания, изучения и публикации песен "Джангара" внес В. Л. Котвич. По его инициативе и с его участием были организованы поиски новых песен. В 1908 г. по настоянию В. Л. Котвича его ученик, студент Петербургского университета Номто Очилов, дважды совершает поездки в калмыцкие степи, где записывает от прославленного рапсода Ээлян Овла текст 10 песен эпоса. Говоря о роли, которую сыграл Н. Очилов в судьбе "Джангара" и значении гражданского подвига ученого для национальной культуры, Д. Н. Кугультинов пишет: "Не будь этого человека, его записей, в драматических перепадах жизни калмыков, их трагической судьбе вряд ли сохранился, дошел бы до нас этот великий памятник" (Кугультинов, 1990, с. 15).

Песни "Джангара", записанные Н. Очиловым в русской академической транскрипции с соответствующей правкой В. Л. Котвича, были переложены на зая-пандитскую письменность и в 1910 г. изданы литографским способом.

С 20-х годов джангароведческие исследования вступают в новую фазу, и открывается она книгой Б. Я. Владимирцова "Монголо-ойратский героический эпос" (Пг.–М., 1923). В ней на основе типологического сопоставления с композицией русских былин и киргизского "Манаса" устанавливается жанровое и структурное своеобразие, характер циклизации калмыцкой Джангариады, которую ученый назвал "удивительной выразительницей народного духа, действительно национальной поэмой".

В последующие годы вопросами джангароведения занимались А. В. Бурдуков, Г. Д. Санжеев, Н. Н. Поппе, В. А. Закруткин и особенно С. А. Козин, автор первой фундаментальной монографии "Джангариада. Героическая поэма калмыков" (М.–Л., 1940). В результате всестороннего анализа текста песен С. А. Козин поставил и решил вопрос о месте и времени сложения эпоса – Джунгария, середина XV в. Благодаря такой конкретной датировке памятника, стало возможным проведение в 1940 г. 500-летия "Джангара". В связи с подготовкой к празднованию юбилея текст песен, включавший 12 песен, впервые был издан на русском языке в прекрасном поэтическом переводе С. Липкина. Одновременно в Калмыкии проводилась большая работа по выявлению сказителей эпоса и записи новых песен. Так, например, от талантливого джангарчи Мукебюна Басангова удалось записать 6 песен, причем ранее неизвестных, а от Давы Шавалиева – 2 песни с неизвестными сюжетами (Биткеев, Овалов, 1990, с. 387).

После 1941 г. из-за начавшейся войны и последовавшей затем насильственной депортации калмыков в джангароведении наступил длительный перерыв, который закончился в 1957 г., когда в Алма-Ате была представлена к защите кандидатская диссертация А. Сусеева, посвященная поэтике Джангариады.

С открытием в 1966 г. сектора джангароведения при Калмыцком научно-исследовательском институте изучение эпосоведческих проблем и работа по сбору материала, публикации и переводу песен приобрели регулярный, систематический характер. Уже на следующий год в Элисте состоялась первая региональная научная конференция, посвященная 110-летию со дня рождения выдающегося джангарчи Ээлян Овла, на которой обсуждались вопросы сказительского мастерства и традиций исполнительских школ.

Для становления джангароведения как самостоятельной филологической дисциплины важное значение имели Всесоюзные научные конференции по алтаистике и монголоведению (Элиста, 1972) и проблемам эпического творчества тюрко-монгольских народов (Элиста, 1978).

70-е и 80-е годы ознаменовались выходом в свет крупных монографических трудов Г. И. Михайлова (1971), А. Ш. Кичикова (1974, 1976) и Б. Х. Тодаевой (1976), в которых получили освещение актуальные вопросы, касающиеся типологии эпоса, его формирования, специфики сюжетов и состава песен, генезиса центральных образов, а также текстологии и языкового своеобразия "Джангара".

Кроме того, были подготовлены и опубликованы в двух томах тексты 25 песен эпоса, составлением которых занимался А. Ш. Кичиков (М., 1978). Ряд специальных исследований посвящены изучению репертуара и поэтического творчества калмыцких джангарчей (Сангаджиева, 1976, Биткеев, 1982, 1988), сравнительному анализу вариантов отдельных песен (Овалов, 1977), особенностям поэтики героического эпоса (Борджанова, 1979), художественному стилю "Джангара" (Кудияров, 1983). В связи с рассмотрением генезиса и эволюции форм эпоса монгольских народов некоторые типологические аспекты Джангариады затрагиваются в монографии С. Ю. Неклюдова (М., 1984), например: общность центрально-азиатских фольклорных традиций, связь эпических сюжетов и образов с мифами и сказками, принципы изображения эпических героев и т. д.

За последние годы вышло из печати немало фольклорно-тематических сборников, опубликованы материалы нескольких научных конференций, а также многочисленные статьи, обзоры, заметки, брошюры. Вся эта огромная продукция, включая и зарубежную литературу, собрана и в систематизированном виде представлена в специальных выпусках "Библиография "Джангара", составителем которых является П. Э. Алексеева (1984, с. 443-470; 1988).

Наряду с исследованиями продолжалась публикация текстов эпоса (в оригинале и переводах), записанных в прошлом и нынешнем столетиях. Так, например, отдельной книгой издан научно-филологический перевод на русский язык 6 песен "Джангара" в записи от М. Басангова (Биткеев, 1988). Накануне празднования 550-летия "Джангара" впервые в поэтическом переводе С. Липкина, Ю. Нейман и В. Еременко и с обширной вступительной статьей Д. Н. Кугультинова опубликованы 10 песен эпоса, часть которых была записана в XIX в. и начале XX в. (Джангар, 1990). Осуществлено академическое издание двуязычного текста эпоса, включающее исследование, комментарии, словарь к русскому переводу, а также сведения о сюжетах и вариантах песен, особенностях исполнения "Джангара", нотные записи и др. (М., 1990).

Для полноты картины изучения калмыцкого "Джангара", сбора и публикации его региональных версий, переводов текста песен,

нужно указать на большой вклад таких зарубежных фольклористов, как П. Поуха, А. Борманджинов, Л. Леринц, У. Загдсурэн, Ж. Цолоо, Ринчендорж, Бадма, Буянкишиг и др. Особенно впечатляет размах собирательской деятельности китайских джангароведов, их внушительная работа по изданию торгутских, хошутских, олетских и чахарских песен "Джангара", распространенных на территории разных аймаков Синьцзяна.

Своеобразный итог изучению калмыцкого героического эпоса подвела Международная научная конференция "Джангар" и проблемы эпического творчества", проведенная в августе 1990 г. в Элисте. Доклады и сообщения, прочитанные на ней отечественными и иностранными учеными, отражают многообразие аспектов джангароведческих исследований и в целом демонстрируют высокий уровень современного эпосоведения.

ГЛАВА 1

ОТРАЖЕНИЕ В ЛЕКСИКЕ ЭПОСА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ КАЛМЫКОВ

В эпосе "Джангар" достаточно последовательно реализуются две системы взглядов на окружающий мир, две космизированные концепции: одна — мифопоэтическая, другая — героическая.

Мифопоэтическая картина мира вызвана к жизни сознанием древних людей, их языческими представлениями и господством культа природы. С точки зрения социальной и хронологической эта модель мира в известной мере ассоциируется с эпохой общинно-родовых отношений и сменой матриархата патриархатом.

Превалирующая в эпосе героическая модель мира возникла гораздо позднее: в период появления государственности на почве идеализации борьбы с врагами своей страны, прославления богатырских подвигов во имя ее защиты, воспевания духа победы и воинских доблестей.

Обе системы художественно-эпического осмысления мира находят отражение в целом наборе традиционных мотивов и сюжетов, в различных эпизодах и сценах с участием эпических героев и персонажей, а также в обрядах и ритуалах, многочисленных культах, обычаях, особенностях социальной организации и образе жизни, духовной культуре ойрат-калмыков.

Решение поставленной проблемы требует рассмотрения различных ее аспектов. Это необходимо для того, чтобы полнее и нагляднее показать, как и в какой мере воплотилась в языке, в частности ее лексико-семантической системе, материальная и духовная культура предков современных калмыков.

В основу сюжетного построения эпоса положен миф о трех мирах Вселенной, по вертикальной оси которой расположены Верхний — мир небожителей (тенгриев), Средний — мир эпических героев (Замбутив, Замбулин) и Нижний — обиталище злых сил, исчадиев ада.

События в эпосе происходят не только в Среднем мире, где находится прекрасная страна Бумба, но и в остальных мирах. Эпические герои, в особенности главные, совершая те или иные подвиги, нередко оказываются связанными с Верхним миром (Кичиков, 1976, с. 25–28). В этой связи следует заметить, что некоторые богатыри прибыли к Джангару из своих владений, расположенных далеко за пределами Замбутива, т. е. Среднего мира. Например, о Санале, сыне Булингира, сообщается, что прежде он владел кочевьями в стране Менг Шар в Верхнем мире.

По разным причинам и с разной целью эпическим богатырям приходится то подниматься на небо, то спускаться в подземное царство. Так, владыка Джангар, разыскивая своего любимого богатыря Хонгора, попадает через огромную дыру (*эср улан нукн*) в преисподнюю и освобождает его от шулмусов.

В своих странствиях по преисподней Джангар неожиданно наталкивается на гигантское дерево Галбар Зандан (*Галвр Зандн модн*), корни которого уходили на самое дно подземного мира, а вершина достигала неба (*үзүрнь деед орнд бөөнө*). Листья его издавали волшебные звуки-мелодии и обладали свойством чудесного исцеления. Когда Джангар попробовал один листочек, он сразу почувствовал прилив сил. Тогда, взяв их с собою впрок, карабкаясь по сучьям и ветвям, выбрался он наверх в подсолнечный мир. Таким образом, в "Джангаре" находит свое воплощение образ Мирового древа жизни, соединяющего между собой все космизированные зоны Вселенной. Более того, восхождение Джангара по дереву Галбар Зандан многими чертами напоминает обряд посвящения в шаманы и приобщения его к Небу. В этом отношении совершенно справедливо замечание А. Г. Митирова о том, что "уподобление Джангара шаману показывает наличие в эпосе древнейшего пласта языческих, добуддийских элементов" (Митиров, 1980, с. 262).

Среди разнообразных персонажей сказочно-мифологического происхождения в текстах песен "Джангара" особой активностью отличаются представители Верхнего мира. Это и Тега Бюс, соперник богатыря Хонгора, сватающийся к Герензел-хатун, и свирепый верблюд Хавшил, изрыгающий пламя, и небесные феи — рагины и дагины, часто помогающие главным героям в их критический момент девы-лебеди.

Древним мифологическим персонажем является и Покровитель Вселенной. Белый старец (*Цаһан өвгн*), поднятый в эпосе на Небо, где он выступает в роли покровителя и ясновидца в стране Могучего Кюрмен-хана.

Из специфических персонажей древнего происхождения, встречающихся в эпосе, следует назвать старуху-ведьму с медным клювом и козьими ножками (*зеерн шилтэ, зес хоңшарта эмн*), а также мусов, антропоморфных чудовищ наподобие одноглазых циклопов, и асаров (*эср теңгр*) — из лагеря злых демонических существ, возглавляемых Эсрюн тенгрием.

В "Джангаре" обнаруживается немало архаических мотивов и сюжетов, которые перешли из мифов в эпос. Укажем на некоторые из них.

1. Мотив чудесного рождения героя находит, в частности, свое проявление в том, что юный богатырь Улан Шовшур, сын Джангара, родился с особой приметой — черной стальной пуповиной, которую смогли перерезать только черно-булатным мечом, именуемым Шаджин Шарбанг и принадлежащим Хонгору. Уже на третий день после появления на свет Улан Шовшур выезжает на свою первую охоту, а на третьем году жизни совершает первый подвиг. (Мутляева, 1978, с. 51–62).

2. Единоробство с мифическими чудовищами. Этот мотив выполняет чрезвычайно важную сюжетобразующую функцию и ему посвящены многие яркие страницы эпоса. Примером может служить богатырская схватка Хонгора со страшным одноглазым мусом, который трижды в день пожирает людей. Богатырь Санал один уничтожает девять свирепых мангасов и бросает их в бездонную пучину океана Сорончок.

3. Побратимство героев. После жестокого и смертельного поединка Хонгора с Саналом, непобедимым богатырем хана Хара Киняса, их тут же оживили, смазав раны волшебным снадобьем *цаһан эм* (букв. белое лекарство). Затем заставили богатырей обменяться нашейими священными талисманами и принести клятву на верность друг другу. Так был скреплен боевой союз двух самых могучих богатырей.

Обряд побратимства как один из древнейших получил отражение в "Сокровенном сказании монголов" (1240 г.), первом историко-литературном памятнике монгольских народов, а также в позднейших летописных сочинениях, например, в "Алтан тобчи" ("Золотое сказание" XII в.).

4. Волшебные превращения и оборотничество. Эпические герои (персонажи вообще) наделены даром перевоплощения. Богатыри, как правило, при выполнении особо трудных и опасных поручений пользуются им. Например, Хонгор, прибыв в кочевья враждебного

Шар Мангас-хана, чтобы не быть узнанным, обернулся в неказистого плешивого мальчугана, а коня своего превратил в шелудивого жеребенка.

В песне "О женитьбе Хонгора" есть эпизод, когда его невеста Герензел, превратившись в лебедь, полетела вслед за богатырями Джангара. Вид прекрасных дев-рагинь обретают и шулмуски (бесовки), чтобы таким образом заманить богатыря и воспрепятствовать его делам. Так, Хонгор чуть было не женился на бесовке, но вовремя разгадал ее истинную природу. Способность этих демонов принимать чудесный облик, их невероятная активность составляют одну из особенностей калмыцкого фольклора вообще и эпоса в частности (Михайлов, 1971, с. 109).

5. Сватовство героя и участие его в трех предсвадебных состязаниях: стрельбе из лука, скачках и борьбе. В упомянутой выше песне Хонгор, одержав победу, берет в жены дочь Цаган Зула-хана.

Архаический слой эпоса образует сцены и эпизоды гадания (например, по бараньей лопатке — *дал шинжлж хэлэх*), вызывания с помощью камня "дзада" (*зад чолун*) ненастья, ворожбы шаманов и шаманок (*белг бэрх, шо оркх*), а также магических действий, связанных с исцелением (*отчт үзүлх*) и ясновидением (*өөлдх*).

Эпические герои, в частности Джангар и Хонгор, обладают сверхъестественной способностью насыпать на врагов всякие напасти, а для собственного спасения они в состоянии вызвать целительный дождь (*аршан билгин, эрдни билгин хур*), излечить чудодейственным лекарством (*эрдни цаһан эм*).

Вообще в эпосе много чудесного, сказочно-фантастического: дворец Джангара воздвигнут всего лишь "на три четверти ниже небес", серебряная ятха (лютня) с девятью одной струной, на которой играет супруга Джангара, красавица Ага Шавдал, издает "сто восемь мелодий печали и шестьдесят семь мелодий радости", а кони героев могут не только говорить, но и давать умные, мудрые советы своему хозяину.

Невероятной, сверхъестественной меткостью отличается, например, богатырь-лучник Хавтын Энге Бий. Стрелой, пущенной из огромного лука, он сумел, не поранив ни клюва, ни рта, срезать язык у сладкоголосого жаворонка, сидевшего на ветке одного из трех волшебных сандаловых деревьев, растущих на самом краю горизонта, где сходятся Небо и Земля.

Сюжет, или мотив, о волшебном стрелке — обладателе "громовой небесной стрелы" — имеет, по словам Ц. К. Корсункиева, глубокую генетическую связь с мифами и эпосом многих народов мира (Корсункиев, 1980, с. 283). Венгерская исследовательница фольклора тюрко-монгольских народов Урай-Катарин Кехальми отмечает, что стрелы в мифологии этих народов имеют магическую силу и являются даром, полученным героем от самого Верховного Тенгрия.

Поистине сказочна и фантастически прекрасна обетованная страна Бумба, где люди бессмертны (*укл уга мөңк*) и пребывают в возрасте двадцати пяти лет, и где нет зимы, а всегда царит лето. Там торжествуют мир, покой и благополучие. Правит государством справедливый и мудрый владыка Джангар. В образе идеальной страны Бумбы воплотились вековые мечты и чаяния народа, его высокие и благородные помыслы.

Сравнительное изучение эпоса "Джангар" показало, что в нем повествуется об отдельных предметах и понятиях, которые не встречаются в эпосах других монгольских народов. К ним, например, относятся: 1) бумбайское красное клеймо-печать (*Бумбин улан тамһ*), которое ставят на щеках взятых в плен вражеских богатырей; 2) белый священный талисман (*өрүн цаһан мирд/сөкүсн*), играющий роль оберега и средства для исцеления и воскрешения после смерти; 3) можжевеловые палочки (*саң*), которых бывает четыре или же тринадцать. Богатыри пользуются ими при совершении ритуального обряда, избавления от нечистых сил (Михайлов, 1971, с. 111).

Текст "Джангара" отражает древние дошаманистические и шаманистические представления о существовании духов-хранителей и хозяев местности (*нутгин сөкүсн*) и духов-предков (*ээж-аавин сөкүсн*). Богатыри Бумбы, отправляясь в поход или находясь в пути, совершают молитвы, взывая к духу-хранителю своей страны:

Алти Шарһ деерән һарад,
— Авһин келсн һурви дөөснәс һарув! — гиж
Санн байрлад,
Ар бумбин нутгиннь сөкүснд зальврад,
Дөкн элвг сөөхн хурдарнь дүүгөд һарв!... (Ж 90, с. 110)...

(Мингиян), сев на коня Алтан Шарга,
С радостью подумал:
— Избавился от трех опасностей,
О которых говорил мой дядюшка! —
И, помолившись духу-хранителю
Страны своей Бумбы,
Дальше помчался стремглав.

1 Иллюстративные примеры приводятся по тексту "Джангара" разных лет издания с соответствующим буквенно-цифровым обозначением: Ж 60 — Жаңһр, 1960, Ж 67 — Жаңһр, 1967, Ж 78 — Жаңһр, 1978, Ж 90 — Жаңһр, 1990, Ж 1 — Жаңһр, 1-гч боть, Ж 2 — Жаңһр, 2-гч боть.

Орфография, пунктуация и переводы текстовых примеров в основном сохраняются. Изменения вносятся лишь в тех случаях, когда необходимо обеспечить правильное понимание смысла того или иного слова или фразы.

В эпосе обнаруживается древнее поверие о существовании черной души (*хар сүмсн*), которая, покинув тело человека, может бродить по разным местам и попадать в ад (*там*):

Алдр нойн Жаңһр зэрлг болв:
— Ааһар негн цусн альк уулын белд
Асхрхнь медх бишв.
Арви цаһан ясн альк уулын белд
Өгрхнь медх бишв.
Альвн хар сүмсән
Альк тамин йорал зөрхинь медх бишв... (Ж 60, с. 233).

Славный нойон Джангар изрек:
— Не знаю я, на склоне какой горы
Прольется чаша крови моей.
Не знаю я, на склоне какой горы
Будут сохнуть десять белых косточек моих.
Неведомо мне, на дно какого ада
Направится демонская черная душа моя.

Материал эпоса во многих случаях свидетельствует об эволюции религиозного сознания предков калмыков, о чем говорят явления синкретизма шаманистических и буддийских представлений: вера в предопределенность судьбы (*зая, шор*), перерождение (*хүвлһн*), загробную жизнь (*хөөт насн, эск сүмсн*), ад (*там*) и т.д. Приведем ряд примеров.

1. Хонгор обращается к Мингияну со следующими словами:

Эн йовхдан ах-дү эс билү бидн,
Эск сүмсндән жодвин цаасн болый, — гиж
Андһар авлцгсн эс билү бидн? (Ж 90, с. 71).

Разве не клялись мы
В этой жизни братьями быть,
В той жизни (на том свете)
Листами молитвенной книги быть?

2. Джангар говорит своим богатырям Хонгору и Савару:

Эркт Деед теңгрин орнд
Эрк биш хамт төрий... (Ж 90, с. 193).

В стране всемогущего Верховного Тенгрия (Неба)
Возродимся непременно вместе.

3. Богатыри Вумбайской страны произносят такую клятву:

Эн йовх бийдэн
Буру уга зөвөр өнүрий!
Эцстк сүмснэн
Сукбодин хутг хамдан олуй... (Ж 1, с. 111).

В этой жизни (на этом свете)
Прожив без вины и проступков,
Праведно умрем!
В грядущей жизни (на том свете)
Обретем святость Сукбоди.

4. Джангар в знак благодарности желает птице-вещунье самого высокого перерождения:

— Не, алтн живртө богшурһа,
Эн насдан шовун болв чигн,
Хөөт насдан күмн болж...
Хамт төрий... (Ж 90, с. 162).

— Эй, златокрылый воробей,
Хотя в этом рождении птица ты,
В следующем перерождении
Вместе превратимся в человека.

Эти и многие другие факты эпического текста определенно говорят о вере в сверхъестественные силы, в продолжение жизни человека на том свете, о его перерождениях. В основе шаманистических и буддийских воззрений лежит представление о том, что душа человека, прежде чем попасть на небеса, где она перерождается в то или иное существо, проходит через все круги ада, чтобы очиститься. В соответствии с шаманистическими взглядами, в загробном мире существует якобы семь видов ада (*тамин долан орн*), предназначенных для кары за прегрешения человека в земной жизни. Согласно же буддийским представлениям, насчитывается восемнадцать видов ада, о которых также упоминается в тексте "Джангара". Вот как богатырь Савар адресует свои претензии к враждебному Замбал-хану и его свирепым мангасам:

Эркөн дүнгө һунн наста цагт мини
Ээж аав хойриг мини авгсн
Эрлг шулм нүүл мини!..
Дөөч маңһс чамла
Арвн нөөмн тамд
Альк чигн һалвд зарһта би! (Ж 90, с. 165).

Дьявол Эрлик Шулма,
На третьем году жизни моей
Прибрал ты моих отца и мать,
С тобой, воинственный мангас,
Буду я вечно в тяжбе
Во всех восемнадцати адах!

В отличие от шаманистического "тама", как посмертного обиталища души, буддийский ад имеет свою противоположность — рай (*таралн*), что тоже находит отражение в эпосе:

Долан миңһн хувргһн...
Эрднь ө бурхһи таралнд
Эрк биш төрх андһарта гинэ... (Ж 60, с. 279).

Семь тысяч его монахов
В раю драгоценных бурханов-будд
Непременно должны перерождаться, говорят.

По мнению исследователя бурятского шаманства И. А. Манжигеева, в процессе социального расслоения древнего общества, разделения людей на богатых и бедных, на господ и подчиненных старое натуралистическое представление о "таме" вытеснилось новым, которое приобрело ярко выраженный общественно-классовый характер (Манжигеев, 1978, с. 44). Этот вывод полностью подтверждается материалом калмыцкого героического эпоса.

Эпическая география. Этнонимика. Ономастика.

Топонимия "Джангара" очень богата и разнообразна по своему характеру. Основу ее составляют топонимы, представляющие:

1) названия различных стран, царств и кочевий, которыми владеют ханы четырех сторон света;

2) названия гор, хребтов, холмов, возвышенностей и других оронимических объектов;

3) названия макро- и микрогидронимов — океанов, морей, рек, озер, трясин, родников и других водных источников.

Из всех топонимических названий, обозначающих самые различные географические понятия, безусловно, мифическими, пришедшими из области волшебных сказок, являются:

1) названия, относящиеся к Верхнему миру (*Деед/Деер теңгрин орн*), который населен небожителями, подчиненными Хурмуста Тенгрию (*Хурмст Теңгр*) и в котором насчитывается семь стран (*Деедин долан орн*);

2) названия, относящиеся к Нижнему миру, именуемому Мрачным царством подземелья с семью кругами ада (*Харңһу хар тамин долан давхр орн*);

3) названия стран мангасов (*Маңһсин орн*), обитателями которых являются всякого рода чудовища, мусы, лувсарги, и бесовское отродье в виде шулмусов, бирменов, ягшасов (*шулмс, бирмд, ягцс*), обладающих дьявольской силой.

С мифопоэтическими воззрениями связано название Величественной сизо-белой горы (*Өл Маңһн цаһан уул*), соединяющей, как сказано в эпосе, своей пуповиной землю с небом (*һазр теңгэр хойрин кишн болад*). Она выполняет функцию культовой священной горы Бумбайской страны и размещается в самой ее середине.

Из текста песни "О том, как Джангар впервые стал править государством" узнаем, что именно на вершине этой высокой горы богатырь Хонгор соорудил из могучего старого сандалового дерева (а оно считается священным, культовым) трон и, водрузив знамя, совершил обряд посвящения Славного Джангара в ханы.

Заметим также, что один из эпитетов Джангара звучит: "Подобный вершине Сумеру" (*Сүмр уулин өргл болгсн*), которая в мифологии монголоязычных народов почитается как священная мировая гора. Влияние буддийской космогонии особенно ощущается в названиях двух гор – Сумеру (*Сүмр/Сөмр уул*) и Араг-Йондон (*Арг/Орг Йондон уул*). Первая из них в буддийской мифологии символизирует центр мироздания и служит Олимпом богов. В фольклоре монгольских народов гора Сумеру играет активную роль в развитии эпического сюжета. Согласно преданиям, на ней совершает обряд жертвоприношения Гэсэр, что прямо перекликается с широко распространенным среди монгольских народов культом почитания гор и соответствующим ритуалом *обо тахилган* (Викторин, 1990, с. 146).

О горе Араг/Орог Йондон в эпосе сообщается, что она является обителью богов (бурханов). Названия этих гор заимствованы из тибетского языка и пришли вместе с буддизмом и буддийской мифологией.

Фантастический, явно вымышленный характер имеют названия океанов, морей и других эпических макрогидронимов. Таковы прежде всего Четыре океана страданий (*Һаслңгин дөрвн дала*), находящиеся в царстве мангасов, Неукротимое Красное море (*Догшн Улан теңгс*), Погибельное Черное море без брода (*Һатлһн уга Жилң Хар теңгс*), расположенные на дне подземного царства, и находящаяся там же Холодная черная тряпина (*Көкдг киштн хар балың*).

К этому разряду объектов относится и океан Соронцок в Верхнем мире, обладающий свойством притягивать, как магнит. Океан Шартаг, у которого возвышается Бумбайский белый дворец Джан-

гара, как отмечал С. А. Козин, является также мифическим (Козин, 1940, с. 195). В эпосе говорится, что в него впадает семь тысяч рек, а на дне средней из них имеется волшебный камень чиндамани, исполняющий все желания, и что размером он с конскую голову. Океан Шартаг часто именуется Бумбайским (*Бумбин, Бумб дала*), т. е. по названию эпической страны.

Слово *бумба*, образованное, как полагают некоторые ученые (Дугаров, 1990, с. 195), от тибетского числительного *бум* 'сто тысяч', входит в ряд наименований с топонимическим и ономастическим значениями: 1) страны эпического владыки Джангара – *Бумбин орн* 'Бумба, Бумбайская держава'; 2) горы – *Бумбин Цаһан уул* 'Бумбайская Белая гора'; 3) личного имени – *Таңсг Бумба хан* 'Благородный Бумба-хан', *Бумбин Улан Хоңһр* 'Бумбайский Алый Хонгор' и др.

По названию прекрасной страны Бумбы ее жителей именуют *бумбтахн* 'бумбайцы'.

Исследователи фольклора и этнографии монгольских народов название эпической страны Бумба связывают с санскритско-тибетским термином *бумба*, обозначающим куполообразную часть буддийской ступы (субургана), символизирующей Земной (Средний) мир, покрытый небесным сводом (Жуковская, 1977, с. 88, Неклюдов, 1980, с. 102).

Сравнивая описания священной страны Шамбалы, постоянно упоминаемой в мифологии буддизма (а в "Джангаре" она выступает под названием *Шажтин орн* 'Страна верующих', *Шарин орн* 'Страна желтой религии'), и эпической Бумбы, а также чудесных дворцов их владык, А. Г. Митиров приходит к заключению о том, что между ними существует преемственная связь (Митиров, 1990, с. 47–78).

Наиболее часто упоминаемыми географическими реалиями являются Алтай и Хангай, которые не без основания считаются родиной героического эпоса (Владимирцов, 1923, с. 22). Образы этого горного края, богатого лесами, зверями, прекрасными пастбищами, издавна воспеваются у всех монгольских народов. Они наделены эпитетами 'священный', 'обильный', 'величественный', в их честь созданы магталы (восхваления). Культ Алтая и Хангая, как и других гор, существует с древних времен¹. В связи с этим достоин внимания тот факт, что среди калмыков до сих пор сохра-

¹ Важная роль горы в древнейших культах монголов была обусловлена, по мнению исследователей, тем, что "она позволяла осуществлять взаимодействие человека с космическими силами, в том числе астральными объектами, такими как небо, солнце, луна и т. д." (Ринчино, 1992, с. 108). Поэтому гора являлась олицетворением всех космических сил.

няются старинные песни "Алта деернь нархнь" ("Как взойдешь на Алтай"), "Алта гидг назраснь" ("Из местности Алтай") и "Алта Хаңһа шилнь" ("Хангайское плато Алтая"), (Очир-Гаряев, 1990, с. 241).

Из числа других подлинных географических названий, получивших отражение в эпосе, можно указать на гидронимы *Эрцс хол* 'река Иртыш', истоки которой находятся в отрогах Алтая, и *Һаң мөрн* 'река Ганг', воды которой у всех буддистов считаются священными. Поскольку Ганг — могучая и полноводная река, то она имеет в эпосе и другое название — *Һаң дала* 'океан Ганг'.

Реально существующим гидронимом является и *Шар хол* 'река Желтая', название которой по структуре и семантике сопоставимо с Хуанхэ.

С точки зрения исторической действительности в тексте эпоса особо выделяются названия таких азиатских стран и государств, как *Түвд* (Тибет), *Таңһд* (Тангут), *Китд* (Китай), *Түрг* (Туркестан?). Именно в соседстве с ними располагались владения Ойратского "четыреединого каганата" 'Хэр дөрвн өврдн', (Козин, 1940, с. 3), о котором также есть упоминание в эпическом тексте.

Что касается названий отдельных природных объектов типа *Төвлһтө хол* (река Таволожная), *Хаңһа улан эрг* (Хангайский красный яр), *Болзатин* или *Богзатин Бор толһа*¹ (Серый холм Болзата) и других, то они вполне соотносимы с реальным ландшафтом Джунгарских кочевий ойратов.

Обширные географические сведения, содержащиеся в "Джангаре", ярко свидетельствуют о делении и локализации топонимов в соответствии с представлениями о существовании трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего.

Этнонимика и ономастика эпоса. В своей основной части этнонимы соотносятся с названиями стран и местностей. В чистом виде они встречаются редко. Это, например, названия *өөрд* 'ойраты', *телеңд* 'теленгиты', *түвд* 'тибетцы' и др.

Чаще всего сведения о названиях тех или иных народов можно получить косвенным образом — из соответствующих атрибутивных словосочетаний: *Түрг Алтн хан* 'тюркский Алтан-хан, Алтан-хан тюрков', *Таңһд сумч* 'Тангутский сумчи' (изготовитель стрел), *Түвд зун нәәмн алд шинжүр* 'стовосьмисаженная тибетская цепь', *маңһд тергн* 'татарская повозка, телега', *хасг төмр тергн* 'казахская железная телега', *эрмәлжн эмәл* 'армянское седло' (как известно, калмыки называют армян *эрмәл*).

¹ Ввиду общемонгольской распространенности этого эпического оронима, С. Ю. Неклюдов выражает сомнение в принадлежности его к какому-либо реальному ландшафту.

Эпическая ономастика поражает огромным количеством имен героев с разным социальным статусом. Собственным именем обладают в эпосе не только ханы, нойоны (князья), служители культов, богатыри, их жены, дети, родственники, но и лица других сословий и званий: кузнецы, коневоды, гонцы, пастухи, повара, слуги и т. д.

Самое употребительное в эпосе имя — Джангар, имя главного героя, владыки Бумбы. По данным Б. Х. Тодаевой, оно в сочетании с постоянным эпитетом Алдр 'Славный' встречается 50 раз (Тодаева, 1976, с. 514). Затем по степени частотности следуют имена основных его богатырей: Хонгора, Алтан Цеджи, Савара, Санала, Гюзян Гюмбе и Ке Джилгана.

Имена эпических героев-богатырей, как правило, сопровождаются индивидуальными эпитетами, выступающими их постоянными качественными характеристиками. Ср., например: *Арг Улан Хоңһр* (Алый лев Хонгор), *Күнд һарта Савр* (Савар Тяжелорукий), *Күңкән Алтн Чееж* (Ясновидец Алтан Чеджи/Цеджи), *Догшин хар Санл* (Смуглоликий Санал Неукротимый), *Орчлңгин сәәхн Миңгйән* (Красавец Вселенной Мингиян) и др.

Структура полных имен эпических героев обычно бывает многокомпонентной. В их составе могут быть: определение-эпитет (один и более), личное имя (простое или сложное), название титула, указание на род занятий и т. д., например:

Бөк Санл нойн (Беке Санал нойон),
Мергн Эрк Хар бодң (витязь Эрке Хар Мерген),
Догшин Шоңхр баатр (богатырь Догшин Шонхор),
Күчтә Күрмн хан (Могучий Кюрмен-хан),
Аһа Шавдл хатн (ханша Ага Шавдал),
Будин Улан түшмл (сановник Будин Улан),
Балдн Шар лам (лама Галдан Шар),
Күүкн Цаһан мөрч (коневод Кюкен Цаган),
Дунч Цаһан Манж (трубач Цаган Манджи) и т. д.

Основная часть эпических имен является исконно монгольской, в частности ойрат-калмыцкой. В семантическом и морфологическом отношении они довольно "прозрачны", лишь некоторые из них не совсем ясны и трактуются неоднозначно. Так, имя главного эпического героя Джангара академик Б. Я. Владимирцов возводил к персидскому *Джехангир* 'Завоеватель мира' (Владимирцов, 1923, с. 21). Исходя из значения эпитета *Үйин өнчн* 'сирота в поколениях', прилагательного к имени Джангара, а также опираясь на семантику нарицательных слов *йаңһар/жаңһар* (торг.-астр.-а. йаңһр 'одинокый, сам по себе') и их тюркских соответствий с аналогичными значениями, А. Ш. Кичиков высказал мысль о том, что этими лексемами древние монголы и тюрки обозначали своего первопредка и вообще первочеловека (Кичиков, 1962, с. 213–214).

Со временем указанное мифологическое содержание, как полагают ученые, могло трансформироваться, а само слово *јаңһар/жаңһар* – перейти в антропоним (Кичиков, 1980, с. 430–431). Такое обличение имени Джангар с именами героев тюркского архаического эпоса (например, с якутским *Эр-Соготом* 'Муж-Одинокий', шорским *Чагыс* 'Сирота, Одинокий' и др.) позволяет сделать вывод, что "все они, возможно, возникли в результате разветвления единого в своих истоках фольклорно-мифологического образа" (Кичиков, 1990, с. 97).

Однако если иметь в виду вполне ощутимую смысловую связь имени Джангар (*Жаңһр*) с глагольной основой *жиңгэ-* (монг. *жингэ-*) 'звучать, звенеть', где гласный и в соответствии с фонетическим законом переломом подвергся изменению в а, – можно полагать, что оно по происхождению является прозвищным и первоначально означало 'Звучный, Звучащий (на устах у людей)'. Такое предположение подкрепляется тем, что имя Джангара весьма часто сопровождается эпитетом *Дуут*, *Дуута* с тем же синонимическим значением 'Звучный, Звонкий, Громкий', переносно – 'Прославленный'.

При этимологизации имени Джангара следует учитывать и то обстоятельство, что в разных национальных версиях эпоса (тувинском, алтайском, бурятском, монгольском, синьцзянском) фигурируют созвучные, но с различной семантической мотивировкой, имена главного героя: *Джагар хан* (царь Индии, индийский царь), *Джунраа ноён*, *Джанрай хан* (тиб. *Жанрай-сэг* 'Зрящий оком', т. е. 'Зоркий, Ясноокий'),¹ *Джунгаар хан* 'Джунгарский хан' и т. п. На такого рода факты в свое время обратил внимание Г. И. Михайлов (Михайлов, 1971, с. 94–95) и монгольский ученый У. Загдсурэн (Монголын судлал, 1971, с. 107–115).

Относительно имени Хонгора, первого богатыря Бумбайской страны, существует мнение С. А. Козина, который связывал его с нарицательным словом *хоңх* (монг. *хонхо*) 'колокольчик, бубенчик' (Козин, 1940, с. 84). В свете такого осмысления становится понятной структурная однотипность антропонимической модели для номинации двух основных героев эпоса – Джангара (*Жаңһр*) и Хонгора (*Хоңһр*), а также их определенная семантическая сопряженность: оба богатыря носят одинаково громкие, "звучащие" имена. В дополнение к сказанному заметим, что антропоформант -р выделяется не только в составе имени Джангара и Хонгора, но и в имени богатыря Савара (<*сав-р*, монг. *сав* – 'бить, ударять, выбивать').

Имяобразующий суффикс -р известен и в современном калмыцком языке, в частности его антропонимике. Примерами служат

женские имена *Делгр* (Делгер), *Саглр* (Саглара), мужские – *Шавхр* (Шавхар), *Ончр* (Ончир) и др. (Монраев, 1984, с. 244–256).

Другое объяснение имени Хонгора предложил Г. Н. Зяятуев (НАА, 1970, с. 134), который видит ключ к разгадке в прямом и производном (переносном) значениях цветного прилагательного *хоңһр* (монг. хонгор) 1) буланый, светло-желтый, саврасый; 2) нежный, мягкий (о детских волосах); 3) прямодушный.

Развивая данную точку зрения, М. У. Монраев ссылается на соответствующий фрагмент текста, где речь идет о том, что нойон Кюкен Цаган, отправившись искать богатыря, способного защитить страну Бумбу от вражеского нашествия, встречает трехлетнего мальчика, у которого были "нежные волосы и румяное лицо" (*хоңһр үстэ улан шар чиртэ көвүн*).

Этот эпизод, по мнению М. У. Монраева, помогает понять, почему богатырь Хонгор носит от рождения эпитет *Улан* 'Красный, Алый', ставший неотъемлемой частью собственного имени героя.

А. Ш. Кичиков указывает, что в имени мудреца и ясновидца Алтан Чеджи обнаруживается след архаического мифа о герое, родившемся с золотой грудью. По мнению А. Ш. Кичикова, имя другого эпического богатыря – Савара (*савр* 'лапа зверя') также свидетельствует о проявлении сказочного мотива о необыкновенном герое¹ (Кичиков, 1980, с. 431).

Имена некоторых богатырей происходят от названий животных, зверей и птиц, символизирующих силу, отвагу, ловкость и другие рыцарские достоинства. Таковы, например, имена юных богатырей Аля Шонхора (*шоңхр* 'кречет, сокол'), сына Алтан Чеджи, и Догшин Шонхора, знаменосца Джангара; коневода Балин Улан Арслана (*арслн* 'лев'), Барс Мергена, богатыря из владений Кюрмен-хана ('барс'), Таки Зула-хана, прадеда Джангара (*тэк* 'дикая лошадь') и Бодон Зула-хана (*бодн* 'вепрь, кабан').

Видимо, по генеалогической традиции в честь того, что прадед Джангара носил имя Бодон, его сына от второго брака нарекли Шовшуром, что означает 'вепрь, трехлетний матерый кабан' (Мутляева, 1982, с. 44). Поэтому не случайно, что он обладает эпитетом Гунан Улан (*гунн* 'трехлетний самец у животных')².

¹ В фольклоре монгольских народов (сказках и эпосе) нередко встречаются персонажи, у которых грудь золотая, а остальные части тела серебряные. Например, в эпосе "Хан Харангуй" повествуется о мальчике с золотой грудью и медным лбом, а в "Джангаре" речь идет о среброкрылой и златогрудой птичке, вещающей человеческим голосом. *Чееж*, *чежж* 'грудь' – в понятии всех монголов является средоточием, вместилищем ума и памяти, поэтому афористическое выражение *алтн чееж* или *чежж* служит иносказательным обозначением человеческой мудрости и прозрачности ума. Такое толкование имени богатыря Алтн Чееж дается в специальной статье монгольского ученого Х. Лувсанбалдана (см. Лувсанбалдан, 1987, с. 78–80).

² Вообще следует заметить, что слово *гунн* и сочетание *гунн улан* выступает как часть типового прозвища эпического героя у самых разных монгольских народов.

¹ В буддийской космологии – это прозвищный эпитет Авалокитешвары.

Интересную, с нашей точки зрения, мотивировку имени богатыря Бор Мангна предложил эпосовед Э. Б. Овалов. Будучи одним из главных богатырей Джангара, он выполняет в основном роль коневода, а в некоторых песнях эпоса — знаменосца. Во время походов он обычно находится впереди войска, оправдывая тем самым свое имя Мангна (*магна* 'лоб, чело'). В значении военного термина это слово употребляется в составе выражения *цергин магнад йовх* 'идти впереди войска, находиться в авангарде' (Овалов, 1982, с. 53).

Довольно значительная группа имен эпических персонажей находится в непосредственной связи с буддийской мифологией и космологией. Все они представляют собой заимствования из тибетского и санскритского языков (Палев, 1980, с. 344–345).

Именами тибетского происхождения являются: *Миңгйән* 'Прекрасный', *Балдн хан* 'исполненный радости блаженства царь', *Уржн Бадм хатн* 'хатун, госпожа Лотос из Удияны (назв. местности), *Нимн Делг күүкн* 'Делег, дочь Солнца', *Ниңмр Делг күүкн* 'Делег, дочь Марса', *Нажг Алтн хан* 'Стойкий Алтан-хан', *Ке Жилһн нойн* 'победоносный, могущественный и прекрасный нойн'; *Шилте Зандн Герл хатн* 'Хрустально-чистая хатун (мать богатыря Хонгора)' и др.

К именам санскритского происхождения относятся главным образом названия божеств буддийского пантеона: *Шагжмуни бурхн* — будда Шакьямуни (легендарный основатель буддизма), *Зонква гегән* Цзонкава (основатель ламаизма), *Махаһал* — "Великий Черный" — (гений-хранитель веры), *Мәәдр гегән* — грядущий будда, милосердный Майдар, *Ямандаһ* — грозное божество-защитник веры Ямандага, *Очир-Вани* — божество-громовержец с жезлом-трезубцем, *Ноһан дәрк* — Зеленая Тара, женское божество, *Гинәр теңгрин күүкн* — дочь небожителя Гинара, мифического существа с лошадиной головой (Козин, 1940, с. 239; Неклюдов, 1980, с. 101)¹.

Имена некоторой части эпических персонажей принадлежат шаманскому пантеону и носят преимущественно религиозно-культурный характер. В этом отношении прежде всего необходимо назвать имя Белого старца Вселенной (*Делкән Цаһан вагн*), земного божества всех монголоязычных народов, духа-покровителя скотоводства, земледелия и семейного благополучия. В этом образе наиболее четко проявляется особенность эпического мироощущения и восприятия космоса как некоего целого субъекта (Батырева, 1980, с. 42).

¹ Об этих божествах, их роли в буддийском пантеоне подробно сообщается в энциклопедии "Мифы народов мира" (Неклюдов, 1982), раздел "Мифы монгольских народов".

Из других имен с явно культовым значением можно назвать небесных кузнецов Кеке и Мала дархана, которые изготавливали для Джангара, Хонгора и других бумбайских богатырей именное оружие (мечи, копья, стрелы и т. д.), обладающее магической всепоражающей силой.

Черты добуддийских верований и шаманской мифологии сохраняются в именах таких небесных богатырей, как Наран Кюске (*Нарн Күсх*) 'Заслонитель Солнца', верховный прорицатель в стране Шара Мангас-хана (Биткеев, 1990, с. 158), Тенгерийн Тега Бюс (*Теңгрин Төгә Бүс*) 'сын Неба Тега Бюс' и Тенгерийн Бурхан Цаган (*Теңгрин көвүн Бурхн Цаһан*) 'сын Неба Бурхан Цаган' с которыми Хонгор и Джангар, ведут борьбу в Верхнем мире.

Здесь уместно заметить, что на распространенность культа сына Неба у народов Северной Азии впервые указал Г. Н. Потанин в своих очерках Северо-западной Монголии (Потанин, 1881, с. 34).

В "Джангаре" неоднократно упоминается имя главы 33 небожителей Хурмуст/Хормуст тенгрия (*Хурмст/Хормст теңгр*). Однако, судя по тексту, он не играет сколько-нибудь активной роли. По крайней мере, не замечено, чтобы он вмешивался в события на Земле, а больше просто созерцает их, оставаясь нейтральным.

Принято считать, что это имя происходит от древнеиранского верховного божества Ахура Мазда. Имя мифического персонажа Хурмаст-хана появилось в фольклоре и литературе монгольских народов сравнительно поздно — не ранее XVII в. (Михайлов, 1971, с. 32) вместе с другими названиями буддийско-ламаистского пантеона.¹

Интересно, что в калмыцком эпосе Хормуста выступает в роли главы добрых небожителей. В связи с этим следует обратить внимание на другое божество, упоминаемое в "Джангаре", — Эсрюн тенгрия (*Эсрң теңгр*), главу противоположного лагеря небожителей — асуриев, враждебно настроенного по отношению к Хормусте. Имя данного божества, видимо, также заимствовано из иранской мифологии и, как полагают ученые, восходит к иранскому Эсруа, что в буддизме соответствует Брахме.

Попытка этимологизации имени Хурмусти (на наш взгляд, малоубедительной в лингвистическом плане) на собственно монгольской почве была предпринята С. Ш. Чагдуровым. По мнению ученого, оно якобы состоит из двух корневых элементов (*хур* → *ур* 'семя, плод' + *муш/муч* 'дерево—предок огня') и суффикса *-та/-ту* с семантикой обладания признака, выраженного основой имени (Чагдуров, 1980, с. 192).

¹ По мнению С. Ю. Неклюдова, появление у монголов божества Хормусти можно датировать не XVII в., а XV в., причем этимологию этого имени он считает более сложной, чем это представляется автору (см. Неклюдов 1982).

Природа. Метеорологические явления

Природа как часть космоса играет в эпосе необычайно активную роль. Фактически ни один эпизод, ни одно событие не обходится без описания картин природы, ее состояния на тот или иной момент. То, какое большое значение придается фактору природы, можно видеть уже из вступления к эпосу, где по канонам жанра задана идеальная среда обитания людей Бумбы: ее чудесный климат и дивные пейзажи. Обратимся к соответствующим стихотворным строкам текста:

Увл уга хаврин кевер,
Зун уга намраһар бөөдг,
Даарх киитн угаһар,
Халх халун угаһар,
Сер-сер салькта,
Бүр-бүр хурта
Бумбин орн болна... (Ж 90, с. 11).

Без зимы, подобно весне.
Без лета, всегда по-осеннему.
Без холодов, чтобы мерзнуть.
Без изнурительной жары.
С прохладным легким ветерком,
С моросящим легким дождем
Бумба страна.

А вот как запечатлена в эпосе широкая панорама природы, на фоне которой вознесся к небу прекрасный белый дворец повелителя Джангара.

Өл Манхн Цаһан уулнь
(Һазр теңгр хойрин киисн болад)
Өрүн һарх нарни кел дор
Манхаһад бөөдг гинө.
Өргн Шартг гидг далань
Өрү сөрү хойр урслта,
Өңгтө бадмин герл һарад бөөдг гинө.
Эзн Жаңһр эврән бийнь уудг
Киитн хар Домб һолнь
Увл зун уга урслта
Үрглж һадр эргән балвлн
Бульглсн бөөдг. (Ж 90, с. 11).

Сизая гора Мангхан Цаган —
Опора земли и неба —
Под лучами восходящего солнца
Величественно возвышается, говорят.
Широкий океан, именуемый Шартаг,
То отливая, то приливая,
Цветом лотоса сияет, говорят.
Холодная, прозрачная река Домбо,
Из которой пьет воду
Сам владыка Джангар,
Зимой и летом постоянно бурля,
Плещет и бьет в свои берега.

Ландшафт в "Джангаре" отличается богатством и масштабностью изображаемых объектов. Здесь находим все, начиная от маленького холмика, ручейка, ключа и лужицы — до громадных горных вершин, широких океанов и морей, полноводных рек, безбрежных степей и пустынь. Многообразные физико-географические объекты, упоминаемые в эпическом тексте, сводятся к трем группам, характеризующим рельеф определенной местности.

1. Горный ландшафт и его объекты: *уул* 'гора', *дава* 'перевал', *толһа* 'холм, курган', *өөд* 'увал, возвышенность', *довун, довн* 'бугор, пригорок', *хад чолун* 'скала, утес', *уулын өргл* 'горная вершина', *хадын хавчл* 'горное ущелье', *мөсн уул* 'ледяная гора', *уулын бел* 'подошва, подножие горы', *уулын девсн* 'уступ горы', *уулын ташу* 'склон, откос горы', *кец* 'косогор', *бөөрг* 'буерак, падь', *һу* 'ложбина'.

2. Степной и пустынный ландшафт: *тег* 'степь, поле'; *эрм цаһан тег* 'совершенно голая степь', *эжго көдө* 'безлюдная степь', *усн уга цөл* 'безводная местность, пустыня', *жилмн ил һазр* 'открытая, ровная местность', *өвсн уга шал һазр* 'местность, где нет никакой травы, растительности', *көк девән* 'зеленый луг, поле' *тал* 'поле, степь, открытое пространство'.

3. Водные бассейны и другие источники: *дала* 'океан', *теңгс* 'море', *һол* 'река', *нур* 'озеро', *һорьк* 'ручей', *булг* 'родник, ключ', *адг, цутхлң* 'устье', *һолын-эки* 'исток реки', *олм/улм* 'болото, топь', *чальчаг* 'лужа', *лаата бальчг* 'топкая грязь, трясина'.

В соответствии с древним мифологическим сознанием Средний мир (Замбутив), в котором живут люди и герои, связан с Нижним единой земной твердью и Мировым деревом, поэтому в нем также имеется свой ландшафт. Так, в песне "О победе над свирепым Шара Гюргю" Джангар отправляется на поиски Хонгора и, оказавшись в преисподней, узнает, что там, как и на земле, есть горы, моря,

степи и т. д., — словом, все как у людей. Однако в отличие от тех, что в Замбутиве, у них нет названий. Исключение составляют моря и океаны: Адское (*Шүүт дала*), Неукротимое Красное (*Догшин Улан теңгс*), Ядовитое (*Хорт дала*) и Магнитное (*Сорнцг дала*).

В "Джангаре" находим самые разнообразные сведения о метеорологических явлениях и погодных условиях. Здесь тоже выделяются три группы природных явлений:

а) атмосферные осадки — *хур* 'дождь', *цасн* 'снег', *мөндр* 'град', *хур цасни тоосн* 'пыльная буря с дождем и снегом', *бүр-бүр гидг хур* 'слегка моросающий дождь', *билгин хар хур* 'волшебный, целительный дождь';

б) погодные условия — *зад* 'ненастье, непогода', *һаң* 'зной', *һаңду* 'засуха', *халун* 'жара', *ширмин ик халун* 'испепеляющий зной, невыносимая жара', *киитн* 'холод', *серун* 'прохлада', 'свежесть', *сер-сер гисн салькн* 'легкий ветерок', *салькн* 'ветер', *хү салькн* 'вихрь', *заһлма киитн салькн* 'перекрестный холодный ветер', *будн* 'туман', *манрх* 'покрываться туманом', *тоорм* 'пыльная буря, мгла';

в) небесные явления — *айңһ* 'молния, гром', *лууһин дун* 'гром' (досл. 'голос дракона'), *солңһ* 'радуга'.

Эпические герои, в частности Джангар и Хонгор, могут в случае необходимости вызывать различные погодные явления. Например, в песне "О битве Хонгора с войском Хар Киняс-хана и его богатырями" приводится эпизод, когда враги, не сумев уничтожить Хонгора, пытаются сжечь его на огне, но из этого ничего не получается, так как Хонгор тут же вызывает на себя сильный ветер, обильный дождь и град:

Улан һалыг овалж түләд,
Телглж күләд
Дотрнь хайхлань
Деерэснь дееврин дүңгө
Делвөн көк үүлн һарч ирэд
Хур мөндр сальк һурвар
Дегц буулһад, унтраһад оркна... (Ж 1, с. 283).

Когда разведя костер
И связав конечности,
Бросили в огонь (Хонгора),
Над ним появилось
Огромное синее облако, —
Которое потушило
Пламя, низвергнув одновременно
Ветер, дождь и град.

Затем на помощь прибывает Джангар со своей дружиной и наносит поражение Хара Кинясу. Песня заканчивается сценой, где сам владыка Джангар совершает магический ритуал и своими колдовскими чарами оживляет погибших в бою богатырей:

Эзн деед богд (Жаһр)
Эрдни билгин хуриг
Эгц долан хонгт орулад,
Эмнн эдгэх хуриг
Эгц һурвн хонг орулв.
Өөр, цусн, шавинь
Өдр сө уга өрлһөд..
Өрүн цаһан мирдиһөн
Өдстлн өдслв.
Өмд жиндманин өдстсиг
Өдстлөд эдгөһөд авб (баатрмудан)... (Ж1, с. 301–302).

Владыка святейший (Джангар)
Вызвал волшебный очистительный дождь,
Лившийся ровно неделю.
Вызвал целительный дождь,
Лившийся кряду три дня.
Гной, кровь и раны
День и ночь непрерывно освящал
Священно-белым талисманом,
Оживляющим волшебным камнем чиндамани
Влагославлял —
Так воскресил, вылечил (своих богатырей).

Из приведенного отрывка видно, что в Джангаре, как эпическом герое совмещаются три функции: правителя-государя, верховного жреца (вохва) и богатыря-полководца¹. Таким образом, здесь налицо монополия на высшую власть: светскую, духовную, военную.

¹ В этом свете представляет глубокий интерес статья Т. Д. Скрынниковой "Шаман или правитель/жрец?", в которой высказывается мысль о том, что в древнем монгольском обществе (XIII–XIV вв.) носитель верховной власти благодаря обладанию сакральной субстанцией, наделенной свыше, выполнял не только роль государя, военного вождя, но и жреца, вступая в контакт с Небом и другими космическими силами. Будучи сакральным центром, верховный правитель служил медиатором, посредником между обществом и космосом, поддерживая социальный миропорядок (Скрынникова, 1992, с. 192–198).

Характер растительного мира в эпосе подтверждает мнение тех ученых, которые считают родиной "Джангара" Алтай и прилегающие к нему территории (Козин, 1940, с. 75; Санчилов, 1990, с. 165; Кольдонга Содном, 1990, с. 126). Известно, что еще в середине XV в. при Эсен-хане джунгарские кочевья простирались от Амура на востоке до пределов Средней Азии на западе. Поэтому в эпосе представлена флора самых разных природно-климатических зон. В текстах песен находим названия многих видов деревьев, кустарников и трав, произрастающих в горных местах, долинах рек, степях и пустынях.

Одних только древесных пород насчитывается свыше 10 видов: *харха* 'сосна', *шитм харха* 'лиственница', *хар модн* 'дуб', *уласн* 'осина, тополь', *зандн* 'сандал', *аһр* 'кипарис', *йарха* 'кизил', *за* 'саксаул', *яшл* 'ясень', *суха* 'тамариск, жидовинник', *тэвлһ* 'таволга', *бура* 'лоза', *бут модн* 'кустарник и поросль', *арц* 'арча, можжевельное дерево', *саң* 'можжевельник кустарниковый', *күж* 'можжевельник мелкий'.

Ветки последних выполняли роль благовонных курительных палочек, которые использовали богатыри при совершении магического обряда очищения. Слово *күж* в "Калмыцко-русском словаре" (с. 323) сопровождается пометой *рел., уст.* 'курительная благовонная свеча', а слово *саң* дано только в составе устойчивого сочетания *саңгин идән* 'можжевельник, курительная трава' (КРС, 1978, с. 471). Б. Х. Тодаева в словаре языка "Джангара" слово *саң* приводит в паре с лексемой *һу*, снабдив их общим значением 'благовонное вещество, фимиам' (Тодаева, 1971, с. 372). Дерево *арц* 'арча, можжевельник' и его разновидности — кустарники *саң*, *күж* у монгольских народов издавна почитаются как магические.

В качестве общих названий деревьев и лесов в эпическом тексте выступают слова *модн* 'деревья, лес', *ө-модн* 'лес, роща', *ө-шуһу* 'лесная чащоба, густой непроходимый лес'.

Некогда у предков калмыков существовал, видимо, культ деревьев. Отголоски его сохранились в генеалогических мифах и преданиях. Согласно одной из них, легендарный предок зюнгарского племени цорос (чорос) Удун Будун-тайши произошел, якобы, от отца дерева Урун и матери птицы филина Уули (Бадмаев, 1969, с. 24, 143; Потанин, 1881, с. 442–443; Авляев, 1989, с. 58): *Урун модун эчиктай, уули шувуун экитай*. Обращает внимание тот факт, что уже само имя легендарного родоначальника включает в себе название культового шаманского дерева *удун* (совр. калм. *удн*, монг. *уд*) 'ива'. Кроме того, лексема *будун* есть ни что иное как модун-мудун-будун 'дерево'. Чередование губных согласных *м/б* —

явление закономерное в монгольских языках, и оно здесь продиктовано необходимостью выразить сакральный смысл. Таким образом, имя ойратского вождя звучит как 'Ива дерево'.

В "Джангаре", как и в других жанрах фольклора, хорошо прослеживается культ одинокого дерева, растущего на горе (скале), пустынных местах или у водоема. Это находит свое выражение в часто встречающихся словосочетаниях типа *һатлһна һанц модн* 'одинокое дерево у брода', *элсн деер урһсн өнчн йарһа модн* 'одинокий кизил, растущий на песках', а также в формулах-обращениях, адресованных Хонгору: *өнчн харһан нээтг болгсн минь* 'побег (росток) ты мой одинокой сосны', *һарн улан бура минь эс билу* 'разве не был он моей тонкой красной лозинкой' и т. д.

Названия деревьев употребляются в составе компаративных образований, имеющих характер фольклорных клише (например: *урһа зандн мет нурһнь* 'стан его подобен молодому растущему сандалу', *суха мет улаһад унтх* 'заснуть, раскрасневшись, как жидовинник (дерево тамариск)', и в атрибутивных словосочетаниях, где они обозначают материал, из которого изготовлен предмет: *хар модн хасвчта эмэл* 'седло с дубовым арчаком', *зандн һанзһ* 'дубовая трубка', *шитм харһа шивә* 'крепость, обнесенная забором из лиственниц'.

К магическим, священным деревьям — символам счастья, благоденствия и нетленности жизни относятся *зандн* 'сандал' и *уласн* 'тополь, осина'. Наличие при них постоянных эпитетов-прилагательных *һалер* < *һал* огонь + суф. -*ер* 'огненного цвета, багряный; напоминающий собой огонь' говорит о том, что они каким-то образом связаны с культом огня.

В песнях эпоса волшебные деревья *һалер Зандн* 'Галбар Зандан' и *һалер Уласн* 'Галбар Уласун' предстают в трех ипостасях и под разными названиями, заимствованными из буддийской мифологии: то как Замба Зули, Далай Дамба, то как Замба. Все они являются образом Мирового дерева с присущими ему функциями. Универсальность и уникальность эпического дерева Галбар Зандан (и других его разновидностей) состоит в том, что корни его находятся глубоко в Нижнем мире, ствол поднимается прямо из океана, моря или реки, а крона достигает небес. Листья дерева Галбар Зандан исцеляют всех смертных, издают чарующие волшебные звуки, а на ветвях его сидят певчие птицы (Митиров, 1980, с. 259–263).

Для иллюстрации приведем отрывки из текста двух песен, где даются дополняющие друг друга изображения чудо-дерева:

1. Теңгр һазр хойрин шавшлһнд
Шиирин Дөрвн далан тал дунднь урһсн

Һурви һалвр занди модни бүчрт...
Дундк модна заагтнь суугсн
Торлгсн шар торһа... (Ж 67, с. 41).

В центре океана Ширин Дервен
Там, где небо сходится с землей,
Растут три раскидистых сандаловых дерева.
На среднем из них сидит
Поющий желтый жаворонок

2. Дала дунднь урһгсн
Дамб Зули модни
Дала Дамбин бүчрнь
Далн тавн теңгрин аһар тал шавшхдан
Дара эке, Сиддин айсар яңилдв.
Һол дунднь урһсн
Һурви һалвр занди модни
Һаслң Замбан бүчрнь
Һаңц цуудан күңкнхдән
Һанжур Данжурин айсар һаңхна.
Уу занди моднь тумлалж сержнә.
Улан шар бүчрнь
Өегин цеңг болв... (Ж 90, с. 171).

Дерево Дамба Зули
Посредине моря растет.
Когда качаются ветви Далай Дамбы,
В просторах семидесяти пяти небес
Слышатся песнопения Дара Эке и Сидди.
Три дерева Галбар Зандан
Посредине реки растут.
Когда шумят ветви плакучей Замбы,
Доносятся звуки мелодичного чтения
Ганджура и Данджура.
Тихо шумит и веет прохладой
От раскидистого дерева Зандан.
Желто-красные ветви его
Похожи на лесные цветы...

Фитонимическую лексику составляют в эпосе простые и сложные наименования, состоящие из двух и более компонентов: хулсн 'камыш', зексн 'чакан, тростник', шарлжн 'полынь, бурьян', көк девән өвсн 'трава-мурава, луговая зелень', шуура өвсн 'луговая осока', әәру өвсн 'пырей', өлн өвсн 'волосенец, разновидность

осоки', шар керсн 'желтая лебеда', цаһан бетк 'ковыль', цеңг 'цветы', өөһин цеңг 'лесные цветы', бадм цеңг 'лотос, священный цветок'. Пережитком культа некоторых видов растительности (см. куж) является почитание калмыками однолетней серебристо-белой полыни (шарлжн) как жертвенного, очистительного средства (см. Эрдниев, с. 240).

Общим названием трав являются слова өвсн 'трава' и ноһан 'трава, зелень'. Названия культурных растений отсутствуют.

Животный мир в "Джангаре"

Эпическая фауна удивительно богата. Она представлена тремя группами: это домашние и дикие животные (около 40 названий), звери и птицы (свыше 20 названий). Прежде всего выделяются четыре традиционных вида скота (дервн зүсн мал): лошади, крупный рогатый скот, верблюды и овцы. Упоминания о козах отсутствуют, так как калмыки их вовсе не держали или имели их очень мало в XVIII в., на что указывал еще Паллас (Паллас, 1809, с. 480).

В эпосе много милых сердцу кочевника картин, посвященных яркому описанию бесчисленных табунов и стад – символа могущества, богатства и славы многих ханов. Вот, например, каким количеством скота владеет Хара Джилган-хан, которого пленил и доставил Джангару богатырь Хонгор:

Адуни захас хойр долан хонгт гүүлгэд
Эрэхн гиж давж һарв.
Һурви долан хонгт гүүлгэд,
Укрин захас өрө һарв... (Ж 60, с. 58–59).

Две недели скакал (Хонгор),
Пока миновал табун коней.
Мчался три недели,
Но едва отъехал от стада коров.

Далее Хонгору попадают стада верблюдов и овец, пасущиеся на пространстве не меньше, чем в три недели пути.

О табуне владыки Джангара, в котором пасутся только отборные богатырские кони-кюлюки (күлг) говорится так:

Талвин сөөхн ташуд,
Киитн булгин уснд,
Көк девән өвснд,
Тав болж йовсн
Зурһан миңһн арвн хойр күлгүд көөж ирэд...
(Ж 60, с. 78).

Пригнали пять тысяч двенадцать скакунов,
Привольно пасшихся
На широком прекрасном косогоре,
На траве зеленых лугов,
У холодных вод родников.

Во многих случаях эпические герои ведут борьбу, которая по всем признакам носит характер феодальных войн из-за угнанного скота, захваченных пастбищ и кочевий, взятых в плен людей. Вообще угон чужого скота, в частности табуна лучших коней, воспевается как геройской подвиг, достойный настоящего богатыря, как проявление удали. Поэтому неудивительно, что некоторые песни эпоса специально посвящены этому сюжету. Ср., например, песни: 1) О том, как Хонгор угнал у Кюрмен-хана табун темно-гнедых коней с лысинками на лбу, с гривами, отливающими кораллом, и хвостами, сверкающими жемчугом; 2) О том, как богатырь Санал пригнал Джангару семь миллионов тунджуров, выросших на воле у озера Замгта, в стране мангасов Таки Бирмис-хана; 3) О том, как прекраснейший в мире Мингиян пригнал Джангару табун золотисто-рыжих скакунов Тюрк Алтан-хана.

Вполне естественно, что из числа домашних животных первое место в эпосе занимают кони, т. к. без них немислимы богатыри, их подвиги и походы. В эпосе, кроме обычных поло-видовых и возрастных названий *мөрн* 'лошадь, конь', *агт* 'рысак', *күлг* 'боевой конь', *жора* 'иноходец', *ажрһ* 'жеребец', *гүн* 'кобыла', *туңһу гүн* 'первожеребая кобылица', *үрә* 'конь-трехлеток', *бәәси* 'кобылицадвухлетка', *дааһи* 'лончак, двухгодовалый жеребенок', *сарва* 'годовалый жеребенок', *унһи* 'жеребенок-сосунок', — зафиксированы названия сказочных, чудесных коней, встречающихся исключительно в эпосе: *аранзал* (*арнэл*) 'волшебный богатырский конь' и *тунджур* (*тунжр*) 'легендарный конь, отборный скакун'.

Значительное число поло-видовых и возрастных названий насчитывается и для верблюдов, которые служат верховым и тягловым средством: *темән* 'верблюд', *атн* 'кастрированный верблюд', *буур* 'верблюд-самец', *май* 'одногорбый верблюд', *туулц темән* 'верблюд пятилетнего возраста', *таальг темән* 'верблюд трех-четырёхлетнего возраста', *торм* 'двухлетний молодой верблюд', *ботхн* 'верблюжонок'.

Из крупного рогатого скота и мелких домашних животных часто упоминаются быки (*бух*), коровы (*укр*), волы (*цар*), теленок (*туһл*), бараны (*хуц*), овцы (*хөн*), ягнята (*хурһн*). При указании на пол и возраст животных нередко употребляются определения *һунн* 'трехлетний' (о самцах) *унжн* 'трехлетняя' (о самках), *дөнн* 'четырёхлетний' (о самцах) и *дөнжн* 'четырёхлетняя' (о самках).

Наряду с домашними животными в эпосе называется немало диких, на которых велась индивидуальная и облавная охота: *буһ*

'изюбрь, олень-самец', *марл* 'марал, олениха', *тек* 'горный козел', *зур* 'дикая коза', *күдр* 'кабарга', *хулан* 'кулан', *тәк* 'дикая лошадь', *гөрәл* 'антилопа', *бодң* 'кабан, вепрь', *шовшур* 'трехлетний матерый боров'. В эпосе упоминается и экзотическое животное — слон (*зан*).

Среди зверей фигурируют: "три могучих" — лев (*арслң*), медведь (*өтг*) и барс, а также волк (*чон*), лиса (*үнгн, арат*), заяц (*туула*), барсук (*зорх*), тушканчик (*ялмн*). Общими наименованиями для диких животных и зверей являются *аң гөрәси, хортн* 'хищники', *хумстн* 'когтистые'.

В эпосе встречается немало названий птиц — обитателей лесов, гор, степей и водоемов: *бургд* 'беркут', *итлг* 'балабан', *элә* 'коршун', *тас* 'орел-ягнятник', *начн* 'сокол', *шоңхр* 'кречет', *хун* 'лебедь', *тоһстн* 'павлин', *торһа* 'жаворонок', *нуһси* 'утка', *богшурһа* 'воробей', *харада* 'ласточка', *керә* 'ворон', *ууль шовун* 'сова, филин', *дегдәмл* 'птенец'; *һәрд* 1. орел; 2. мифическая птица Гаруда.

Из приведенных примеров становится явным, что предки калмыков занимались не только скотоводством, но и охотничьим промыслом. Об этом говорят также профессиональные слова и выражения и названия ловчих птиц.

В эпосе, как и в волшебной сказке, некоторые животные, звери и птицы — помощники героя, обладают даром говорить. Таковы, например, в "Джангаре" богатырские кони Аранзал Зәрдэ и Кёке Галзан, огромная черная щука (*амргин хар цурх*), лев и птица Гаруда (*арслң, һәрд хойр*), клятвенно заверяющие Джангара в том, что они не проглотили Хонгора, а также среброкрылый воробышек (*мөңгн живртә богшурһа*).

Нередко животные и птицы спасают жизнь герою. Когда Хонгор и его конь возвращались из владений Замбал-хана, от невероятной усталости и голода они потеряли сознание и лежали без чувств. В это время прилетели три лебедицы, положив в рот богатыря и коня живительные зерна (*ирл*), воскресили их. Затем напоили-накормили.

Джангар, находясь на дне преисподней, куда попал в поисках Хонгора, излечился от ран с помощью принесенных мышью (крысой) листьев волшебного дерева (*эрдни модна хамтхасн*).

Легендарная птица Гаруда помогает Джангару спуститься с неба на землю. М. Э. Джимгиров, занимавшийся сопоставлением данного сюжета в эпосе и сказках, отмечает, что он почти во всех деталях совпадает. Здесь имеется в виду сюжет о птице Гаруде, которая живет за океаном и вьет гнездо на дереве-великане, откладывая яйца раз в три года. Однако всех ее птенцов поедает змей. Богатырь Зольта Мерген из сказки "Эрин Сян Сеняка" убивает змея и спасает их, за что Гаруда доставляет его домой. Этот сказочный змееборческий сюжет органически вошел в калмыцкий эпос (Джимгиров, 1980, с. 206).

Ласточка (*харада*), которая, рискуя собой доставляет людям первый огонь — один из древних персонажей мифологии монгольских народов. Упоминание о ней (Джангар в преисподней, темном аду, идет, ориентируясь на ласточку (*харадаһар хара кеһэд*), является, вероятно, пережитком почитания предками калмыков некоторых птиц.

Другим мифологическим животным в эпосе является небесный белый верблюд Хавшил (*Теңгрин Хавшл цаһан буур*), с которым сражается богатырь Мингиян. Вот как описывается это свирепое чудовище:

Үал үдин анхунд
Теңгрин Хавшл цаһан буурин хэврлһнд
Арвн хойр эктэ түүмр шатн аашна... (Ж 90, с. 108).

В полдень (видит Мингиян)
Из скрежещущей пасти
Небесного белого верблюда Хавшила,
Приближается извергаясь, двенадцатью языками, огонь.

Кроме широко распространенного у монгольских народов культа коня, который в полной мере отразился и в эпосе, в прямой или косвенной форме проявляется и культ других животных. В тексте песен эпоса упоминаются, например, посвященные духам-покровителям (*онһн*) белые и желтые бараны (*шар, цаһан хөн*), белые с нестриженными гривами священные лошади (*онһн делтә мөрн*) и белые одногорбые верблюды (*цаһан май темәд*).

О культовой роли жертвенных животных, в частности барана, можно судить, по фрагментам, где речь идет о ритуалах гадания по жженной лопаточной кости (*дал түлж хэлэх*) и совершении свадебного обряда *һал тәэлһн*, когда новобрачные поклоняются очагу — символу солнца, держа в руках берцовую кость барана (*шаһа чимгн*):

Шар наридан мөрглэд,
Шаһа чимгән бөрлдэд,
Мөргж бәехн харгдв... (Ж 90, с. 30).

Видит (Хонгор):
Кланаясь желтому солнцу,
И берцовую кость держа,
Свадьбу справляет она (Зандал Герл).

В эпизоде оживления Джангаром богатыря Хонгора, когда тот находился в подземном царстве, "соблюдается неперменное усло-

вие, обязательное в ритуале с жертвенным бараном — сохранение всех костей погибшего и анатомически правильное их расположение при магической процедуре" (Викторин, 1990, с. 146).

О существовании культа животных могут свидетельствовать и различные зооморфные сцены, украшающие стены бумбайского белого дворца Джангара:

Барун талк өнцигһнь
Барс өтг хойраг
Базһлдудлн сийлв.
Ар талк өнцигһнь
Арслн заан хойраг
Мөтклдүлж сийлв.
Зур марл хойраг
Зүтклдүлж сийлв. (Ж 2, с. 133).

На правой стороне (дворца)
Изображены барс и медведь,
Схватившиеся друг с другом.
На северной стороне
Изображены лев и слон,
Нападающие друг на друга.
Левую сторону
Украшает изображение схватки
Косули и марала.

Эти и другие картины с изображением борьбы животных выполнены в типично "зверином стиле", сложившемся в скифский период евразийских степей (Жуковская, 1990, с. 75).

Из царства животных, зверей и птиц, в той или иной связи упоминаемых в эпическом тексте, особо выделяются те, которые издревле почитались как родовые тотемы монгольских племен XII-XIII вв., например: волк (*чон*), бык (*бух*), ворон (*керә*), овца (*хөн*) и др.

Бытование в прошлом культа предков-тотемов подтверждается данными этнического состава ойратов Джунгарии и калмыков Поволжья, среди которых сохраняются такие родоплеменные подразделения, как чоносы (волки), бухусы (быки), керейты (вороны) и др. (Авляев, 1989, с. 58).

Как пишет У. Э. Эрдниев, наличие этнонима *хөд* (< *хойт*), которое, по-видимому, произошло от слова *хөн* (овца) — наводит на мысль о несомненных этнических связях предков калмыцкого народа и средневековых хойтов (XV-XVI вв.), остатки которых проживают ныне в Западной Монголии (Эрдниев, 1985, с. 55-58).

Для оценки и характеристики богатырских качеств в эпосе широко используются образы животных, зверей и птиц, олицетворяющих храбрость, отвагу, силу, стремительность, зоркость и т. д.

В этом отношении эталоном являются: из животных — бык (*бух*), верблюд-самец (*буур*), вепрь (*бодн*); из зверей — лев (*арслн*), барс и волк (*чон*); из птиц — сокол (*начн*), беркут (*бүргд*), коршун (*элэ*), орел (*һәрд*). Недаром некоторые из этих названий послужили в качестве собственных имен эпических героев.

Хозяйственная деятельность и уклад жизни феодално-кочевое общества

Содержание эпоса хорошо отражает хозяйственную деятельность древних калмыков. Выше при описании животного мира уже указывалось на скотоводство как традиционный способ хозяйства в условиях кочевой жизни.

Материалы эпоса показывают, что предки калмыков с далеких времен занимались коневодством, верблюдоводством, разводили крупный рогатый скот и овец. На многих страницах эпоса сообщается о табунщиках (*адуч*), коневодах (*мөрч*), пастухах верблюдов (*темәч*), коров (*үкрч*) и овец (*хөөч*). В тексте часто идет речь о многотысячных стадах, табунах, отарах; о пастбищах, условиях выпаса, местах водопоя и т. д. Так, богатырских коней пасут специально на склонах горы Самбай, где зеленые луга и есть ключевая вода.

Скот воспринимается как символ богатства и благосостояния, как источник жизни: он дает мясо, молоко, шерсть и сырье для домашних ремесел. В тексте постоянно встречаются упоминания о предметах, изготовленных из шерсти, меха, волоса, кожи, овчин и шкур животных, в том числе и диких: *тулм* 'кожаный мешок', *бортх* 'кожаный сосуд, фляга для молочной водки', *ишкә кевнз* (*кемнз*) 'войлочная бурка', *арсн хуйг* 'кожаный щит', *үстә кевс* 'шерстяной ковер', *девл* 'шуба, тулуп', *унһн дах* 'доха из шкуры жеребенка', *цалм* 'особо прочный аркан из конского волоса', *буһин арсн уут* 'мешок из оленьей кожи', *күдрин шүрвсн күлэ* 'тонкая прочная веревка из сухожилий кабарги', *текин өврәр һоллгсн арм* 'дрот, сердцевина которого сделана из козлиного рога' и т. д.

Наряду со сведениями о занятиях скотоводством в эпосе говорится и об охоте. Об этом можно судить по наличию в тексте названий разных животных, зверей и птиц, обитающих в горах, лесах и степях, а также по охотничьей лексике и терминологии, например: *авлх* 'устраивать облаву', *аңһучлх* 'охотиться', *аң гәрәс көөх*, *шахх* 'гнать, загонять зверей', *аң шову харвх* 'стрелять зверя и птицу', *шову буулх* 'приучать птицу к охоте на зверя'.

Богатыри облачаются в одежды, сшитые из прочных шкур диких животных: *тәкин* (*буһин*) *арсн шалар* 'штаны из шкуры дикой лошади, оленя', *хул бишмд* 'бешмет (верхняя одежда) из куланьей кожи' и др.

Находясь в походе и устраивая привал, они жарят на огне целые туши убитых животных — изюбря и оленя (*бухин, марлин махн*).

Из названий пищи (*күмс, хот*) и напитков (*ундн*) преобладают блюда, приготовленные из мяса (*махн*) и молока (*үсн*). Особенно разнообразны молочные продукты: масло (*тосн*), айрак, кумыс из кобыльего молока (*әәрг*), кислая творожная масса (*эәдмг*); творожная масса, разбавленная молоком (*хөөрмг*), горячий напиток из молока и воды (*кимр*), молочная водка второй (*арз*) и третьей (*хорз*) перегонки, *дарц/дарс* 'вино'. Среди обильной мясной пищи называются говядина (*үкрә махн*), баранина (*хөөнә махн*), конина (*мөрнә махн*), оленина (*буһин махн*), жир (*өөкн*), суп-бульон (*шөлн*). Упоминается также и об употреблении в пищу поджаренной на огне рыбы (*захсн*).

Отдельные строки посвящены чаю (*цә*) — традиционной пище калмыков:

За гидг түлөһөн түлөд,
Зандн улан цәәһән чанад... (Ж 1, с. 429).

Развели (богатыри) костер из саксаула,
Приготовили крепкий чай
Цвета красного сандала...

Богатырям, во дворце Джангара подают яства, приготовленные на сто вкусов (*зун амтн төгсгсн идән*) и разные напитки:

Балын амтар балһулдг,
Балтын амтар тамшалһдг
Балң улан арзин сүүрт
Суусн цагт... (Ж 2, с. 145).

На пиру, где сидят за крепкой арзой,
Дают запивать медовым напитком,
Закусывать вкусными пряниками...

Во время таких пиршеств строго соблюдаются обычаи гостеприимства и ритуалы: застолье обязательно начинается с подношения молочного (*цаһан идән* 'белой пищи'); гостей угощают, начиная с главы левого и правого круга богатырей, затем и других старших по возрасту лиц, причем делается это по ходу солнца (Пахутов, 1980, с. 292). Повар Хурдун Цаган готовит государю Джангару не простую пищу (*хот*), а особую, именуемую *шүүсн*:

Хурдн Цаһан замнь
Шүүсинь белдэд ирв.
Эзн нойн Жданһр
Шүүсән зооглг уга
Уха туһаһад бөөв... (Ж 2, с. 165).

Повар Хурдун Цаган
Принес приготовленные яства.
Владыка Джангар,
Не прикасаясь к ним,
Сидит и думает думу.

В эпосе говорится и о чудесной пище, которая умножает богатирскую силу (*арун идэн*). Когда Джангар искал Хонгора, находящегося в плену у хана Шар Гюргю, в пути ему встретились три добрые небесные феи, которые угостили усталого и обессиленного Джангара необыкновенной пищей, вкусив которую он сразу почувствовал прилив жизненной энергии.

Тиигж йовн гидг болхнь
Теңгрин һурвн күүкн
Өмнөснь күрэд ирв,
Зун амтн төгсгсн
Идэ авад ирв...
Идэһинь зооглад, Хоңһран сурв. (Ж 90, с. 272).

И когда он так ехал,
Навстречу ему явились
Три небесные девы.
Они принесли
Яства на сто вкусов.
Откушав их, (Джангар)
Справился о Хонгоре.

А вот Хонгора, очутившегося в царстве ведьм, угощают дьявольским зельем — арзой особой крепости, чтобы сразу спойть и усыпить богатыря.

В тексте эпоса говорится о разной красивой одежде (*элдв сөөхн хувцн*): женской и мужской, воинской. В частности приведены следующие названия: *арсн девл* 'овчинная шуба, тулуп'; *дах* 'доха', *бишмд* 'бешмет, мужская и женская верхняя одежда', *кевнг* (*кемнг*) 'бурка, войлочная накидка', *лавшг* 'халат', *шалөр* 'штаны', *бишзе* 'верхнее платье с выемкой под мышкой и разрезными рукавами', *терлг* 'женское платье без рукавов', *улв* 'стеганое, с

подкладкой платье, надеваемое под панцирь', *киилг* 'рубашка', *альчур* 'платок', *бүс* 'пояс', *лувц* 'одежда воина-богатыря'; *махла* 'шапка', *халөң* 'праздничный головной убор молодой женщины', *башмг* 'башмаки, туфли', *һосн* 'сапоги', *миимин улан һосн* 'красные сафьяновые сапоги'.

Из текста следует, что одежда изготавливалась из овчин, шкур, кожи, войлока, меха, а также тканей (шелка, парчи, сукна). Она богато украшалась ярким орнаментом и вышивкой из серебряных и золотых нитей.

Из ювелирных украшений упоминаются золотые подвески (*алтн санжлһ*), жемчужные серьги (*сувсн/совсн сиик*), сережки из китайского золота (*лаң шар алтн ээмг*), серебряная цепь (*мөңгн гинж*), *токуг* 'подвески из коралла и серебра для кос замужней женщины'.

Из драгоценных камней упоминают: кораллы (*шур*), жемчуг (*сувсн*), изумруд (*биндерья*), яшма (*хаш*) и глазурь (*улан шил*). Как свидетельствует эпос, предки калмыков были хорошо знакомы с такими металлами, как: золото (*алтн*), серебро (*мөңгн*), медь (*зес*), железо (*төмр*), бронза (*журл*), сталь (*болд*), свинец (*хорһлжн*), чугун (*цө ширм*). Названия изделий из этих металлов, характеристика их достоинств занимают многие страницы эпоса. По частотности употребления первое место принадлежит названиям предметов, сделанных из серебра или покрытых серебром — самым почитаемым металлом, символизирующим чистоту, святость и благородство. В эпосе насчитывается свыше двадцати названий серебряных вещей, из них не менее десяти связаны с экипировкой всадника и деталями конской сбруи: серебряная стремя (*мөңгн дөрө*), серебряные удила (*мөңгн ууд*), серебряная седельная лука (*мөңгн бүүрг*), серебряная рукоять плети (*мөңгн иш*); украшенное серебром седло, узда, поводья, нагрудный ремень, потник, подпотник (*мөңгн эмэл, хазар, цулвр, көмлдрһ, тохм, делтр*); серебряный столик (*мөңгн ширэ*), серебряная дверь (*мөңгн үүдн*), серебряная пробка (*мөңгн бөглэ*), серебряная чашка (*мөңгн ааһ*).

Названий изделия из золота и предметов, изготовленных способом золочения, несколько меньше: золотые иглы (*алтн темнэ*), золотая свирель (*алтн цуур*), золотая ятка (*алтн йатһ*) — музыкальный инструмент наподобие гуслей; золотая подкова (*алтн тах*), украшенный золотом нагрудник (*алтн омрувч*), желто-золотое знамя (*шар алтн туг*), подхвостник, украшенный золотом (*алтн худрһ*) и др.

В эпосе имеют место и названия предметов, сделанных из железа, стали, чугуна бронзы и меди: железный столб (*төмр бахн*), железная башня (*төмр бээшн*), железная люлька (*төмр өлгэ*), железная телега (*төмр тергн*), железная бочка (*төмр бочк*), железная пика (*төмр жид*), железная цепь (*төмр цев*);

стальной молоток (*болд алх*), стальные ножницы (*болд хээч*), чугунный котел (*цө хээсн*), медный клюв (*зес хоңшар*), лампа из бронзы и серебра (*күрл мөңгн шам*), стальной таган, треножник для котла (*болд тулһ*).

Среди хозяйственно-бытовой и кухонной утвари находим названия кожаных, металлических, деревянных, фарфоровых сосудов и других предметов: бочонок, ведро (*бедр*), кувшин (*хүвн*), фарфоровая чаша (*шаазн*), пиала, чашка (*ааһ*), большое деревянное блюдо для мяса (*тавг*), кожаный черпак, ковш (*утхур*), ложка (*ухр*), половник, разливательная ложка (*шанһ*), кожаная фляжка для молочной водки (*бортх*), кожаная сумка (*уут*), нитка из сухожилий (*шүрсн утцн*).

Ритуальными предметами религиозных культовых обрядов являются светильники большие (*мөрн зул*) и малые (*зул*), иначе лампадки, а также жертвенные чашечки (*цөгц*).

По данным эпоса, предки калмыков – ойраты пользовались для перевозки грузов не только вьючными животными (верблюдами, лошадьми) но и колесным транспортом, в частности телегами и повозками-двуколками. В тексте упоминаются казахская двухосная железная телега-двуколка и татарская (одноосная) арба.

Өвгн арһсан ачад,
Көвүг дааһинь унулад,
Маңһд тергнө ардас
Көтләд авад һарв... (Ж 60, с. 45).

Старик погрузил кизяк,
Посадил мальчика на жеребенка
И, привязав его сзади татарской-арбы,
Тронулся в путь.

Маш Малин Шар дарһ
Һучн тавн хар һалзн ажрһ улалад,
Хасг төмр терг татад...
То уга олн таңһчас
Арз цуһлулв. (Ж 1, с. 109).

Распорядитель Маш Малин Шар
Запряг тридцать пять вороных коней с лысинкой
В железную казахскую телегу
И поехал собирать арзу
У многочисленных подданных.

В рамках скотоводческого хозяйства у калмыков издревле существовали разные виды домашнего производства: обработка шерсти, валяние войлока, выделка шкур и кожи, изготовление хозяйственной и бытовой утвари. Наличие в эпосе богатой терминологии, обозначающей различные виды изделий из шкур, кожи, войлока, меха, а также дерева, камней и металлов – свидетельствует о достаточно высоком уровне развития таких традиционных ремесел, как портняжное, скорняжное, шорное, сапожное, плотничное, кузнечное дело и др.

Являясь важнейшей составной частью культуры калмыцкого народа, хозяйственные традиции служат определенной гарантией существования его как этноса; ведь деградация хозяйственной культуры отражается на состоянии домашних промыслов, развитии фольклора, функциях языка и других национальных атрибутах – обычаях, обрядах и т. д. Данный аспект ввиду его особой актуальности стал предметом серьезного внимания историков и этнографов Калмыкии (см., например: Команджаев, 1992, с. 108–111).

Социальная организация кочевого государства

В эпосе находят отражение особенности организации древнератского (калмыцкого) феодального общества, основанного главным образом на территориальном, а не кровнородственном принципе объединения людей.

Для обозначения собирательного понятия народ в эпосе используется несколько терминов: улус (*улс*), олн эмтн и таңһч. Последний из этих терминов является специфически калмыцким, его нет в других родственных языках:¹

Бумбин долан сай таңһч
Мөн эзнөннь өлзөд...
Тавн сара һазрт
Өрө багтмар бүүрлгсн,
Тана мана уга дүрклгсн бөөдг... (Ж 60, с. 206).

Семимиллионный народ Бумбы
Под сенью своего владыки
Пребывает в благополучии,
Едва помещаясь на пространстве
В пять месяцев пути
И не деля людей на ваших и наших.

¹ Этимологии слова *таңһч* посвящена интересная статья монгольского филолога, академика А. Лувсандэндэва, где обстоятельно анализируется словообразовательная структура и семантика этого термина (см. Лувсандэндэв, 1992, с. 82–84).

Эти строки, помимо ответа на вопрос о численности бумбайского народа и занимаемой им территории, сообщают о том, что люди этой страны не знали вражды и розни племен.

В качестве названия высшей формы социально-территориального объединения употребляются термины *орн*, *орн-нутг*, *төр*, которые соответствуют таким понятиям, как страна, государство, держава. Для обозначения подвластного, вассального государства (ханства) применяется термин *оруд нутг* (досл. 'вошедшее или принятое кочевое владение'), а подданные называются албату (*алвти*). Они представляют народы семидесяти языков (*далн келн алвти*).

Богатыри из дружины Джангара являются владельческими князьями (*эзлгч нойн*). Им принадлежат уделы, называемые улусами и аймаками (*улс*, *ээмг*), и родовые вотчины (*отг*). Во главе крупных территориально-племенных объединений — нутуков (*нутг*) — стоят ханы и эзены, причем отмечается, что среди ханов и нойонов выделяются старейшины, главные (*ах хан*, *ах нойн*). Всем Бумбайским государством (*орн*, *төр*) управляет верховный владыка (*деед эзн*) Джангар, которому подчиняются ханы семидесяти ханств.

Кроме ханов, ханш (*хатн*), также лиц княжеского достоинства (*нойн*, *төөж*, *аһ*) к феодальной аристократии (*сээдүд* 'лучшие люди') относятся многочисленные сановные особы: старейшины (*дарһ*, *ахлгч күн*), послы (*элч*), высшие чиновники ханского двора (*түшмл*), деятели культа, настоятели монастырей-хурулов (*лам*, *гелң*), а также дарханы (*дархн*) — выходцы из разного сословия, наделенные большими привилегиями за особые заслуги перед государством.

В эпосе четко противопоставлены две социальные категории людей: родовитые/знатные, богатые (*угта*, *байн күн*) и неродовитые, малоимущие и бедные (*уг уга*, *угатя күн*). Вторую категорию людей составляет народ, представленный в эпосе по роду конкретных занятий: табунщики (*адуч*), верблюдоводы (*темэч*), пастухи рогатого скота (*укрч*), овчары (*хөөч*), истопники (*түлэч*), кузнецы (*дархн*), водовозы (*усч*), стремянные (*көтч*), повара (*зам*), посыльные, слуги (*зарц*), собиратели кизяка (*арһсч*), слуги, прислужники (*сөөвң*), батраки, холопы (*ялч*, *мухла*).

Небезынтересно заметить, что в эпосе упоминается богатч по имени Сунгарва, который прославился среди всех подданных Джангара тем, что поставлял ко двору владыки араку и кумыс и стал на этом поприще богатым человеком:

Эзн Жаңһрин эврени меддг
Элвг далн келн алвтднь

Байар һаргсн
Байн Сунһрван бөрүлдг эрк... (Ж 1, с. 304).

Арака, поставляемая богачем Сунгарвой,
Что превзошел всех богатством
Среди говорящих на семидесяти языках
Многочисленных подданных,
Являющихся собственностью
Самого владыки Джангара...

В другом месте сообщается о богаче Зунгу, который также приобрел известность и почет в кочевьях Джангара (*Жаңһра нутгт байарн туургсн*, (Ж 2, с. 226) тем, что занимался приготовлением и доставкой доброй арзы для дворцовых пиров.

О строгом соблюдении иерархичности даже среди богатых говорит такой любопытный эпизод. Оказывается, на пир во дворец владыки Джангара могут попасть только князья (нойоны) — владельцы не менее одного тумена (десяти тысяч) семей:

Тарчан ач Хо Жилвң дарһ нойн
Тавн миңһн эрк медгсн нойинь
Төкмөрнь ораһад тал һазр көөдг.
Түмн эрк медгсн нойинь
Төдү мет суулһдг.
Түмн эрктәһәс өөдәңкинь
Эн арзан сүүрд
Өрә гиж ордг л... (Ж 2, с. 136).

Внук Тарчи, князь-распорядитель, хо Джилванг
Стегает плеткой по подколенкам
И выгоняет в степь
Князей-владельцев пяти тысяч семей.
Сажает поодаль
Князей-владельцев десяти тысяч семей.
Те, кто владеет более, чем одним туменом,
С трудом попадают
На этот пир с арзой.

Отсюда ясно видно, что главным мерилом достоинства и чести феодала-кочевника выступают богатство и знатность рода.

В песнях эпоса часто идет речь об условиях и обязательствах уплаты дани (*таһлһ* 'тягло') и податей (*алв*) завоеванными ханствами. Так, отправляя богатыря Санала в страну, которой правит могучий Зарин Зан-тайджи, владыка Джангар отдает следующий наказ:

Эл болад бәэхлэ, тэвн жилэ татлһ,
Миңһн нег жилэ алв өгч,
Оруд нутг болх аминь авч ирич... (Ж 60, с. 64).

Если желает он мира,
Пусть платит дань
Пятьдесят лет, а подать — год и тысячу лет.

По мнению историков, "дань как основная форма тягла говорит о ранне-феодальном характере бумбайского государства", возникшего на базе кочевого скотоводческого хозяйства (см., напр., Эрдниева, 1990, с. 136).

Нередки в эпосе и ситуации, связанные с куплей, продажей, обменом и вознаграждением, о чем свидетельствует ряд сцен. Например, собираясь в поход, богатырь Хонгор надевает свой боевой пояс *лууданг* ценою в семьдесят коней и белый кафтан (*биизе*) стоимостью в десять тысяч юрт-семей. Супруга Джангара Ага Шавдал хатун носит нарядный головной убор *халванг*, цена которого пятьдесят коней. Когда шили для государя Джангара красные сафьяновые сапоги, то за пошив одних только задников давали вознаграждение (*шаңг өгх*) в сто золотых монет, а за изготовление каблуков — семьдесят золотых монет. Конь Джангара Аранзал Зэрде был куплен (*хулдж авх*) годовалым жеребенком за миллион денег (*сай мөңгэр*), а гнедая кобылица Кюрюнг Галзан, на которой ездил богатырь Савар, была приобретена в обмен (*долъг өгч*) за миллион и десять тысяч семей-дворов.

В эпосе широко представлены названия жилищ разного типа и назначения: от хижины и черной лачуги (*хар уурц*) до великолепных пышных дворцов (*бәәшң*) и крепостных сооружений (*шивә*). В текстах песен так или иначе не обходится без упоминания каких-либо построек и жилых объектов, для которых имеются следующие обозначения: *жолм* 'убогая юрта из кошмы и жердей'; *гер* 'юрта с решетчатыми стенами и покрытая войлоком'; *бәәшң* 'дворец, башня', *харш* 'дворец', *өргә* 'палата, чертог, ставка'; *аср* 'большой шатер, башня'.

В качестве названий больших и малых населенных пунктов, религиозно-культовых сооружений, военных укреплений и хозяйственных построек употребляются: хотон (*хотн*) 'поселение в виде группы юрт, расположенных по кругу'; сахар (*цахр*) 'поселение бедняков вблизи дворцов, ставок и монастырей'; *балһд* 'городской комплекс', *күрә* 'крупный монастырь', хурул (*хурл*) 'храм', *киид* 'скит'; *бәэр* 'крепость', *шивә* 'укрепление, укрытие'; *бас* 'баз, загон для лошадей, конюшня'; *хаша* 'забор, ограда, скотный двор'.

О грандиозных размерах и особенностях некоторых сооружений

(дворцов, башен, крепостей) можно судить по тем развернутым характеристикам, которые даются им в эпосе: *арвн хойр асрта шар-цоохр бәәшң* 'желто-пестрый дворец с двенадцатью башнями', *йисн давхр эр цаһан чолуһар бәргсн йисн давхр хар болд үүдтә бас* 'баз, конюшня из белого прочного камня, уложенного в девять рядов, двери которой сделаны из девятислойной булатной стали', *күнд цаһан хадар кесн шивә* 'крепость, построенная из тяжелых белых камней-валунов'.

Поражает воображение и вызывает сильное впечатление описание роскошного дворца государя Джангара: десятиярусный, девятицветный золотой дворец Торлок с пятью башнями возводили шесть тысяч двенадцать искусных мастеров. Он весь был украшен мозаикой из драгоценных камней, резьбой по кости и дереву, цветными витражами и декоративным панно.

В тексте находим указание и на разнообразный строительный и отделочный материал, который применялся при возведении тех или иных объектов: белый камень (*эр цаһан чолун*), камни-валуны скальной породы (*хад чолун*), гранит (*күр чолун*), металлы (*болд* 'сталь', *тәмр* 'железо', *күрл* 'бронза', *мөңгн* 'серебро', *алтн* 'золото', *зес* 'медь'), дерево (*модн*), стекло цветное (*һал шил, усн шил*) и т. д.

Монументальные архитектурные комплексы, о которых говорится в эпосе, служат убедительным свидетельством того, что на обширных территориях Забайкалья, где проживали предки калмыков — ойраты и другие древнемонгольские племена, уже в XIII—XIV вв. существовали поселения городского типа: ханские дворцовые ансамбли, княжеские ставки, крупные монастырские подворья, являвшиеся центрами развития ремесел, торговли, культуры и религии (см. Эрдниев, с. 139).

Текст "Джангара" демонстрирует богатый набор богатырского оружия (*зер-зев, зевсг*) и боевых доспехов (*лувц*), относящихся в основном к эпохе средневековья. Как невозможно представить эпического богатыря без коня, так нельзя представить его без непременных героических атрибутов — излюбленного личного оружия, особые (порой сверхъестественные) качества которого служат отличительным, характерным признаком того или иного богатыря. Так, например, Джангар выделяется из числа своих отборных двенадцати богатырей тем, что только он обладал огромным дротом (*арм*), которым искусно владел в бою. Хонгор же предпочитает всем другим видам оружия стальной меч, Савар избирает секиру, а Гюзян Гюмбе — верный булатный кинжал.

Выделяется несколько видов холодного оружия (*мес*), которые составляют постоянный атрибут богатыря.

1. Рубящие и режущие: *балт* 'бердыш, тяжелый боевой топор',

эвв (или хэвв) балт 'секира', үлд 'меч', мишл 'саблевидный меч', селм 'сабля', болд 'булат', ханжал 'кинжал', бэрцк 'прямой клинок, остроконечная шпага'.

2. Метательные и колющие: арм 'короткое копье для метания', 'дрот', нум, нумн общее название лука, нумн саадг 'лук с колчаном для стрел', адрhn, адрун 'богатырский лук с многослойными роговыми накладками',¹ сумн 'стрела', ходль сумн 'стрела с наконечником', кишвр сумн 'стрела-свистун', жид 'пика, копье (длинное)', шор, шорнч 'штык, шпага'.

3. Холодным богатырским оружием является могучая плеть (маля), которая выступает в эпическом тексте и под названиями елдң и товрцг. Богатырской плети как традиционному виду холодного оружия уделяется большое внимание во всех песнях эпоса. Мале посвящено много ярких, впечатляющих строк.

Во многих версиях эпоса часто упоминается и такое архаичное оружие как громадная дубина, а нередко и целое сандаловое дерево (аһр заңдн модн), вырванное с корнем и пущенное в ход против неисчислимой вражеской рати. Об этом говорится, например, в песнях о Хар Кинясе и Шар Мангасе, где богатырь Хонгор бросается в бой на сотни тысяч неприятельских войск именно с этим древним средством нападения и защиты. Как отмечает А. Ш. Кичиков, "кроме изображения удали и мощи богатыря, в сцене с сандаловым деревом проявляется древний мотив о первобытном оружии — дубине, владелец которой как образ мог фигурировать в сказании, чрезвычайно архаическом по происхождению и форме, что в свою очередь может быть свидетельством архаичности и самого образа Хонгора, в последствии трансформировавшегося в вполне современного богатыря" (Кичиков, 1976, с. 47–48).

Кроме перечисленных видов оружия дальнего и ближнего боя, в тексте двух песен: "О похищении резвого Аранзала Зэрдэ" и "О свирепом Хар Кинясе" — речь идет о применении ружья (бу), о войсках, вооруженных ружьями (буута церг), и ружейных пулях (бууһин сумн). В связи с этим необходимо напомнить, что ойрат-калмыки уже с XVII века хорошо были знакомы с огнестрельным оружием и даже имели их на вооружении своей армии.

¹ Слова адрун, адрhn в значении боевого лука восходят, видимо, к иранскому заимствованию, в частности скифо-осетинскому. Об этом говорят данные археологии и соответствующий лингвистический материал (см. об этом: Сельвина, 1987, с. 74–75). Эти названия являются принадлежностью эпических произведений и в живой обиходной речи монгольских народов не встречаются. Отметим, что в "Калмыцко-русском словаре" (М., 1977, с. 28) приводятся формы адри с пометкой уст. 1) толстый конец стрелы (к-рый упирается в тетиву) 2) богатырский лук и адрhn уст. лук (оружие).

Разумеется, эпические богатыри, как правило, имеют дело с оружием необычным, обладающим волшебными, магическими свойствами, часто неземного происхождения. Вот, например, как описывается чудесный меч-кладенец Хонгора, названный в силу особых качеств Билгин Шаджин Шарбанг:

Көгшн Көк дархн күүчн кегсн,
Күмнд уга Мала дархн давтгсн,
Күске мет урчуд үрәслгсн
Шажни Шарвң нертә үлд... (Ж 1, с. 237).

Меч, именуемый Шаджин Шарбанг,
Делал старый кузнец Кеке,
Ковал и закалял кузнец Мала,
Которому нет равных среди людей,
Отделявали мастера, подобные Кюске.

Таким образом, выясняется, что меч Хонгора имеет небесное происхождение и над его изготовлением и отделкой трудились кузнецы и мастера, равных которым нет среди земных людей. Поэтому недаром этот богатырский меч называется еще и Билгин Улд (Искусный волшебный меч).

В одной из песен цикла Мукёбюна Басангова (Ж 67, с. 65–80) сообщается о волшебном мече, имя которому "Испускающий молнии на скаку" и в походе за которым по повелению владыки Джангара отправляется богатырь Хонгор. Этот меч-кладенец принадлежал вражескому Шар Бирмис-хану и приобретение его чуть не стоило жизни герою. Хранился он у самого изголовья хана глубоко зарытым на девять сажень под землей (йисн тоха һазр дор), а излучал свет в семь раз ярче, чем солнечный (герлнь нарни герләс долан давхр үлү).

Многогранный кроваво-черный штык (цусни хар шорнч) богатыря Гюзян Гюмбе также наделен чудодейственным свойством испускать огненное пламя на шесть сажень. Он так заговорен, что если чуть кольнуть его острием, то раненый обречен на неизбежную смерть, несмотря на все меры лучших врачей-лечителей. Сообщается и о необыкновенном способе изготовления этого грозного оружия: сначала его выдерживали сорок девять дней в змеином яде, потом столько же времени поочередно закаливали на огне и холодном пронзительном ветру. Выглядит он очень внушительно, наводя ужас на врагов:

Һурвн давхр мөргтә,
Һучн давхр иртә,
Тавн алд ут,
Зурһан алд улан һал
Шатн дүрвдг Цусни Хар Шорнч... (Ж 60, с. 289–290).

С обухом в три слоя,
С тридцатью шестью лезвиями,
В пять саженей длиною,
Красное пламя выпускающий
На шесть саженей
Кроваво-черный штык...

Невероятной магической силой отличается копьевидный дрот Джангара, являющийся символом могущества его владельца и мощи Бумбайской державы. Подобно мечу Хонгора, дрот владыки Джангара сделан мифическим покровителем — кузнецом Кеке. Описание этого богатырского оружия дается в следующем отрывке:

Өмндөн хадһлгсн
Аһр зандн армнь
Зурһан миңһн аһр зандн модни бетк
Зүүһэд кегсн,
Зун текин өвриг зүүһэд,
Һурвн зун төвн алд
Һол кегсн,
Түүни деегүр
Зурһан зун агт мөрни шүрүвсәр
Деегүрнь ораһад девл татгсн,
Алмс болдар үзүрлгсн...

Жизнь охраняющий
Кипарисово-сандаловый дрот его
Из шести тысяч кипарисовых стволов
Составлен и скреплен,
Из ста козлиных рогов сделан
Трехсотпятидесятисаженный ствол его,
Поверх него натянута шуба,
Из жил
Шести тысяч скакунов.
Из алмазной стали выкован наконечник (его).

А. Ш. Кичиков впервые сделавший обстоятельный обзор арсенала оружия эпических богатырей справедливо отмечает, что в "Джангаре" богатырское оружие, согласно древней центральноазиатской традиции, имеет свой постоянный эпитет, который может переходить в имя собственное (Кичиков, 1976, с. 54). Так, дрот Джангара чаще всего именуется *Шар Цоохр Арм* (Желто-пестрый дрот), меч Хонгора — *Билгин Шажни Шарвң* (Волшебный Шаджин Шарбанг); секира Савара называется *Найн негн алд ээв балт*

(Восьмидесятиодносаженная ай-балта), у Алтан Цеджи имеется громадный лук *Көк Киивр саадг* (Синий лук со стрелой Кивир), поражающий цель на баснословном расстоянии (*һурен һолын һатцас* 'из-за трех рек').

Выше отмечалось, что богатырские доспехи обозначались в эпосе специальным термином *дэәни лувц* (*лувц* / *лувч*). Их конкретными разновидностями являются: *хуйг* (панцирь, броневой щит); *кө хуйг* (латы, кольчуга), *уле* (стеганный, с мягкой подкладкой жилет-кафтан, надеваемый под панцирь), *дуулх* шлем, каска, *луудң* (боевой пояс, защитный ремень).

В эпосе постоянно обращается внимание на исключительную ценность богатырского оружия и доспехов, чем подчеркиваются их особые достоинства, сложность изготовления, использование редких сверхпрочных материалов и драгоценных металлов. Например, о мече Хонгора сообщается, что стоил он семьдесят тысяч юрт (*долан түмн өрк*), а его боевой пояс, кованный железом, оценивается в семьдесят скакунов (*далн агт мөрн үнтә*).

Терминология родства (*уг төрл, садн*) в определенной степени отражает социальную структуру патриархальной семьи, которая существовала в эпоху создания эпоса. Текст "Джангара" подтверждает положение о существовании у калмыков так называемой классификационной системы родства, в соответствии с которой отдельные термины обозначают лишь строго определенную категорию родственников (см. Эрдниев, 1985, с. 187). В частности, родня по материнской линии имеет общее наименование *наһцнр*, а родственники по отцу *төркн* или *төрл* (*эцкин төрл, төркн*). По мнению специалистов-историков, они представляют собой форму патронимии, состоящей из семейно-родственных групп нескольких поколений, связанных своим происхождением от одного общего предка (Эрдниев, 1985, с. 196).

Слова напутствия, с которыми Джангар обращается к своему трехлетнему сыну Шовшуру, напоминают об эпохе доминирования материнского рода и матрилинейном счете родства (см. Гучинова, 1990, с. 55) и последующем утверждении патриархальных отношений:

— Тер көкржәсн Көк Манср уул үзж бәнч?
Экинчн төркн,
Эврәнчн наһцнр, Шажн Девә гидг хаанад...

(Ж 60, с. 249).

— Видишь ту зеленеющую гору Көк Мангсар?
(Там) в ханстве Шаджин Девя
Родня твоей матери, —
Твои дядья.

В "Джангаре" зафиксированы следующие термины родства по прямой линии, восходящей и нисходящей от отсчетной точки: *уг* 'корень, род, происхождение'; *тохм* 'род, порода', *өөк эцк, аав* 'дед, дедушка', *ээж* 'бабушка, мать отца', *баав* 'батьюшка', *эцк* 'отец', *эк* 'мать', *ах* 'старший брат', *дү* 'младший брат', *эгч* 'старшая сестра', *дү күүкн* 'младшая сестра', *бер* 'невестка, сноха', *күргн* 'жених, зять', *ач* 'внук по отношению к деду по отцу, племянник по отношению к дяде, брату отца', *зе* 'племянник, племянница по матери', *хадм* 'родня по мужу (жене)', *ик хадм* 'старший брат мужа, старший деверь', *баһ хадм* 'младший брат мужа, младший шурин', *залу* 'муж', *гергн* 'жена', *көвүн* 'сын', *күүкн* 'дочь', *окн* 'дочь', *анд* 'названный брат, побратим', *жич* 'правнук', *жилик* 'праправнук', *өөгн* 'старик', *эмгн* 'старуха'.

Понятия 'дитя, ребенок', а также 'семья, отпрыск, потомок' передаются соответственно терминами *үрн* и *үдл*. Среди терминов родства, встречающихся в тексте "Джангара", специфическими являются *ик хадм* и *баһ хадм*, которые не отмечены в специальной литературе. Они отсутствуют в статьях и материалах Ц. К. Корсункиева, посвященных терминам родства у калмыков (см. Газ. "Хальмг үнн", 1992, 1 янв.).

На основании приведенных фактов можно утверждать, что в эпосе говорится о семи поколениях (үй) родства потомков по мужской линии: *тохм, угг — уг — өөк — үрн — ач — жич — жилик*. Данный вывод обосновывается прежде всего самой родословной Джангара — главного героя эпоса: прапрадедом его был Бумба Зулахан, прадедом — Таки Зулахан, отцом — Узюнг Алдархан. В свою очередь Джангар имеет сына Шовшура.

Правовые и медицинские знания

Эпос отражает некоторые весьма древние обычаи и обряды, относящиеся к области правовых отношений и юридических процедур. Прежде всего это так называемые *андгары* и *шаханы* — своеобразные клятвы и присяги, дававшиеся при заключении важных дел. Причем, как отмечается в эпосе, обычай "учинения" присяги и принесения клятвы сопровождался лизанием оружия, поклонами и другими действиями, призванными подчеркнуть официальность момента, верность и непреложность сказанного. Вот какую клятву (*андһар*) приносит богатырь Бёке Цаган хану Кинясу:

Өср Улан Хоңһриг
Кел бөрж чадх би.
Түүниг эс авч чадхнь,
Эн хаани маляла харһж үкс би,
Эрлг хаани засгла харһж үкс би... (Ж 60, с. 308).

Могучего Улан Хонгора
Смогу я взять в плен.
Если же не сумею, —
Умереть мне от плеток владыки-хана,
Погибнуть мне от наказаний Эрлик-хана.

В подтверждение андгара Бёке Цаган семикратно целует лезвие своего грозного булатного меча (*догшин хар селмин ир дола дөкж долав*) и трижды кланяется, прикасаясь к серебряному ханскому столу (*мөңгн цаһан ширэднь мөн күрч һурв мөргө*).

О том, что в Бумбайской стране и владениях других ханов существовал такой юридический орган, как *зарһ*, или суд, занимавшийся разрешением конфликтов, жалоб и тяжб, говорится во многих местах эпического текста. Богатырь Дала Джилган, сын Дарвад Алтан-хана публично заявляет перед собравшимися во дворце:

Эзн Жаңһрин билө.
Шар холин һурви хаанла зарһцад,
Шахан уга зарһан авад һарлав... (Ж 60, с. 228).

По милости владыки Джангара
Имел я тяжбу с тремя Шароголинскими ханами
И без принесения присяги-шахан
Выиграл дело свое по суду.

Из текста песни "О трех юных богатырях" выясняется, что хан Хар Джилган приказывает сановникам разобраться в жалобе мальчика на повара:

Эңгин олн сөөдүдтөн
Эн көвүнө зарһ кетн гив.
Эдү чигэ көвүн иим сонһн йовдл
Һарһв гиж гемшөж болш уга болад,
Эврәннь заман гемшөв... (Ж 60, с. 132).

Своим многочисленным сайдам
Повелел разрешить тяжбу мальчика.
Поскольку невозможно было
Обвинить такого мальчика
В столь странном проступке, —
Признал виновным собственного повара.

Из вступления к эпосу следует, что в Бумбайском государстве делами верховного суда (терин зарһ) было поручено заниматься главе правой стороны богатырей, ясновидцу Алтан Цеджи:

Байн Күңкөн Алтн Цееж
Дали хаани нутгин
Төр шажн хойриг
Һар деерән бәрәд,
Ямр ик берк зарһ ирв гиж
Түдл уга халлад,
Хар торһн дөрвүлжн деер суудг гинә... (Ж 60, с. 7).

Баян Кюнкен Алтан Цеджи
Сосредоточил в своих руках
(Дела) правления и веры
Владений семидесяти ханов.
Какие бы крупные и сложные дела
Не поступали,
Без промедления, говорят, разрешает,
Восседая на черном коврике,
Обшитым черным шелком.

В эпосе обнаруживается значительное количество терминов, обслуживающих сферу судопроизводства: *засг* 'наказание, выговор', *засглх* 'наказывать, подвергать наказанию'; *закан* 'закон, приказание, повеление'; *йосн* 'обычай, установление, власть, закон'; *зәрлг* 'указ, повеление', *зарһ* 'дело, тяжба, иск, суд'; *зарһцх* 'вести тяжбу, судиться', *зарһ халһх* 'разрешать, вершить дела'; *гем*, *буру* 'вина, проступок', *гемнх*, *гемшәх* 'обвинять'; *ам авх* 'братъ слово, обещание'; *андһар өгх* (*кех*) 'давать клятву', *шахан авх* 'принимать присягу'; *ээл болх* (*ээлтх*) 'заключить мир, мирное соглашение, договариваться о перемирии'; *шүүх* 'расследовать, судить'.

Номенклатура юридических понятий и терминов, зарегистрированных в "Джангаре", является убедительным аргументом в пользу существования у ойрат-калмыков определенной системы правовых норм и обычаев, регулировавших взаимоотношения людей в феодально-сословном обществе. Указанная выше терминология вошла в статьи "Монголо-ойратских законов 1640 г.", изданных К. Ф. Голстунским (СПб., 1880).

Эпический текст отражает уровень медицинских знаний и опыт врачевания, получивших распространение в странах древнего Востока (Индии, Китае, Тибете) и принесенных вместе с буддийским вероучением ламаистским духовенством. С другой стороны, эпос

сохраняет многие элементы народной медицины, основанной на шаманских верованиях и магии. В песне "О Хар Кинясе" есть эпизод, где рассказывается о тщетности всех мер, предпринимаемых лучшими лекарями (*эмчи*) хана Хар Киняса по спасению его богатырей, раненных смертоносным черно-булатным штыком (*цусни хар шорнч*), принадлежащим богатырю Джангара Гюзян Гюмбе:

Тер шортнь хоома шархтгсн күмн
Догшн номар гүрмән келгүлгсн бийнь,
Эмин сәәһинь ууһад,
Эмчин сәәнд үзүлв чигн,
Эгц дөчн йисн хонгт
Хорнь күцж үкдг андһарта гинә... (Ж 60, с. 290).

Человек, раненный тем штыком,
Несмотря на молебны
И чтение грозных заклинаний,
Питье лучших лекарств
И лечение у лучших лекарей,
Ровно в сорок девять дней, говорят,
Должен непременно умереть от яда.

Когда богатырь Хонгор, находясь в царстве Бирмис-хана, притворился тяжело больным, хан и ханша пригласили врачей и астрологов, чтобы определить, чем болен Хонгор:

Миңһн эмч дарандан сууһад,
Торһн утцар судцинь бәрцхәв...
Миңһн зурхач авч ирәд,
Зурхан ном хөләлһв... (Ж 2, с. 190).

Тысяча лекарей,
Усевшись друг за другом,
Стали определять пульс
С помощью шелковой нити...
(Затем) привели тысячу астрологов
И велели им смотреть книгу судьбы.

В "Джангаре" часто говорится о разных видах и приемах ритуального врачевания, которым занимаются шаманы (*бө*), шаманки (*удһн*) и знахари-целители (*отч*):

Эн күүг әмдрүлж авхмн гиж
Шар Ширмин хан келв.

Отч бөөдөн илгэв.
— Ода эн күүг (Хонһриг)
Яахла хорнь төөлрх? — гив.
— Хорта юмсинь хорарнь
Хөрү төөлрүлх кергтэ, — гив.
Тегэд хорта юмсинь хорарнь
Хөрү төөлрүлж авб.
Өнчн тарха эдгв. (Ж 2, с. 303).

Этого мальчика надо оживить, —
Сказал хан Шар Ширмин
И послал за своим шаманом-знахарем.
Хан спросил у него:
— Что нужно сделать с мальчиком,
Чтобы снять у него действие яда?
— Следует на яд
Воздействовать противоядием, — ответил целитель.
Затем он применил свой яд
Против чужого яда
И снял его действие.
Плешивый сирота тут же выздоровел.

Способностями ритуального врачевания наделен и сам главный герой эпоса — Джангар. Он каждый раз, когда погибают в сражениях с врагами его богатыри, возвращает им жизнь, используя чудо-лекарства и совершая магические действия:

Эрдни бадмин хурвн хамтхасиг
Элкн деернь төвөд, хурв хөөкрнө:
Эрдни модна хамтхасн болхла,
Эн Хонһрим эдгэтн! — гиж
Хурв хөөкрэд оксн дуунд
Өср Улан Хонһр босад ирнө... (Ж 2, с. 337).

Положив на печень Хонгору
Три листка драгоценного дерева, трижды прокричал:
— Если вы листья священного дерева,
Излечите моего Хонгора! —
Как только он прокричал три раза...
Могучий Улан Хонгор поднялся.

Чаще всего Джангар прибегает к волшебному белому лекарству, которое обладает мгновенно исцеляющей силой. При помощи этого

чудесного средства он, например, избавляет от смерти своего табунщика, примчавшегося сообщить о похищении Аранзала Зэрдэ, коня Джангара:

Хотта цусн болад
Кевтсн бөөдг болна.
Уйин цаһан эмөн цацад,
Үүд-түүд күргл уга
Эдгөһөд авада окв... (Ж 2, с. 312).

Подобно желудку, наполненному кровью, лежал он.
(Джангар) побрызгал вечно-белым снадобьем
И мгновенно
Вылечил его.

Очень древний ритуальный обряд чудесного исцеления богатыря с участием женщины описывается в песне "О поединке Алтан Цееджи с Джангаром", где Хонгор обращается к своей матери с просьбой извлечь стрелу из тела смертельно раненного Джангара:

— Ээж, үүнэ далднь йовгсн сумиг һарһж өгтн.
Өрүн шагшавдта эм-ээж таниг
Һурв алххла һарх, — гиһөд бөөхлө,
Көвүнөннь седкл тевчөд,
Хойр алхад хурвдхла,
Шархин амн деер һарч ирчкөд,
Унл уга бөөһөд бөөв.
— Ээж, эн юһад иигснь энв, — гиж
Арг Улан Хонһр сурсн цагт
— Хөрд иргсн хөөт жилд
Хаврин эмнг гүүдөн саахар эргж йовад,
Ажрһ гүүнд һарсиг тачаж һарсар
Һарл уга бөөдг биз? — гиһөд,
Һаран намчлад, сөгдөд суухла, —
Сумн һарад одв... (Ж 60, с. 14).

— Эджи, извлеките стрелу, что застряла
под лопаткой Джангара.
Эджи, вы целомудренная женщина.
Если трижды перешагнете через него,
(Стрела) сама выпадет, — присит он мать.
Уважив просьбу сына,
Она дважды перешагнула, а на третий раз
(Стрела) показалась у отверстия раны,

Но не выпала.

— Почему так эджи? — спросил Араг Улан Хонгор.

— На следующий год после замужества

Пошла я весной необъезженных кобылиц подоить

И увидела, как жеребец покрыл кобылу.

Оттого, быть может, (стрела) не выпадает? —

Сказала и, молитвенно сложив ладони, присела на колени —

Стрела и выпала.

Аналогичная сцена имеет место и в песне "О том, как Хонгор доставил Джангару шлем и меч хана мангасов Шар Бирмиса".

Следы древних шаманских воззрений и архаических обрядов, сопровождавшихся разного рода магией и ритуальными действиями (чтение заклинаний *тарни*, кропление *цацл*, воскурение можжевельника *санг*, жертвоприношение *тэкл* и т. д.), довольно хорошо сохранились в эпосе. Об этом свидетельствует тот факт, что в эпических событиях активная роль отводится лицам, профессионально занимающимся прорицанием и ясновидением (*ээлдэч*, *ээлдж медх*), толкованием снов (*зүүдч*, *зүүд бэрх*, *зүүд тээлх*), различными видами гадания: по жженым лопаткам животных (*далч*, *дал түлж шинжлх*), нарезкам или насечкам на деревянных брусках (*белг оркх*, *бэрх*), по кубикам из косточек (*шо үзх*, *оркх*, *нөөрх*). Известно, что при дворе владыки Джангара должность прорицателя и ясновидца выполнял мудрец Алтан Цееджи, способный предсказывать события на 99 лет вперед и рассказывать о минувших делах на столько же лет назад, а непревзойденным толкователем снов был Гюзян Гюмбе. Будучи основными богатырями-дружинниками, они выполняли обязанности официальных волхвов и кудесников.

Нередко герои-богатыри прибегают к услугам шаманов и шаманок. Так, например, чтобы найти Хонгора, взятого в плен Хар Кинясом, Джангар обращается за помощью к знаменитой белой шаманке, которая прославилась гаданием и ворожбой в двенадцати странах (*арвн хойр орнд алдршгсн эрүн цаһан удһн*). Трижды гадала и ворожила старуха-шаманка, пока не угадала, где находится Хонгор (*һув дэжж белг оркснд тус болв*) (Ж 1, с. 294).

Эпические герои не только владеют различной магией, но и обладают колдовскими способностями. Они легко перевоплощаются (*хувлх*) и могут творить чудеса. Кроме того, у них имеются целебные средства и предметы с заговором от волшебных чар (*ав*) и козней злых духов: бесов (*шулмус*), чертей (*эрлг*, *чөткр*), дьяволов-упырей (*бирмн*) и чудовищ-мангасов. На шее богатыри носят амулеты (*мирд*), которые выполняют роль оберегов, а священный белый талисман Джангара даже оживляет погибших:

Ачт бурхдын зокагсн

Эдст цаһан мирдэрн эдс өгв.

Өрө гиж (көвүн) келн амн орв... (Ж 1, с. 274).

Благословил своим

Священным белым талисманом,

Творением милостивых божеств.

С трудом к мальчику вернулась речь.

Цветовая символика

Символика цветовых обозначений. Принцип цветообозначения играет очень важную роль в фольклорном тексте, особенно эпическом. В языках монгольских народов цветовой признак положен в основу видовых названий животных, пищи и пищевых продуктов, злаков и растений, различной качественной характеристики предметов и социального противопоставления людей.

Относительно текста "Джангара" отмечается преобладание слов с семантикой белого (*цаһан*), желтого (*шар*), черного (*хар*), голубого (*көк*) и красного (*улан*) цветов. Согласно подсчетам Б. Х. Тодаевой (Тодаева, 1976), по своей частотности они распределяются следующим образом: первое место по числу употреблений занимает прилагательное *шар* (320), второе — *хар* (291), третье — *цаһан* (191), четвертое — *көк* (116) и пятое — *улан* (100). Эти основные цветоименования отличаются "высокими коннотациями в палитре этнической картины мира всех монголоязычных народов" (Жуковская, 1990, с. 76).

В соответствии с такой значимой последовательностью и учетом символики цветовых названий рассмотрим их в определенном микроконтексте, т. е. в составе разных словосочетаний, с помощью которых достигается живое, образное описание объекта (предмета).

Словосочетания с прилагательным *шар* 'желтый'. Помимо своего прямого значения, он выражает функциональные коннотации, символизируя цвет буддийской, желтой религии (*шар шажн*, *шарин шажн*), отсюда его священность, ритуальная жертвенность и сакральность. Рефлексы подобной цветосимволики проявляются в эпических микроконтекстах, представляющих собой качественные характеристики различных групп предметов:

1) культовых объектов и ритуальных атрибутов-символов: *шар алтн сум* желто-золотой храм, *шар алтн туг* желто-золотое знамя, *кир уга шар хадг* чистый желтый платок-хадак, *делкэн шар нарн* желтое солнце мира, *шар ширмин хал* желтый испепеляющий пламень-огонь;

2) дворцовых сооружений и предметов интерьера: *алтн шар бээшн* злато-желтый дворец, *шар цоохр өргэ (бумблв)* желто-пестрая дворцовая палата, ставка, *шар алтн ширэ* желто-золотой стол (престол), *шар алтн бахн* желто-золотая колонна;

3) богатырского оружия и доспехов: *күнд шар болд үлд* тяжелый желто-стальной меч, *наһд шар балт* золотисто-желтый бердыш, *шар-цоохр арм* желто-пестрый дротик, *догшин шар шорнч* неумолимый желтый штык;

4) предметов утвари, украшений и вещей: *далһа шар цоохр шаазн* широкая желто-пестрая чаша, *шар болд хээч* желто-стальные ножицы, *лаң шар сиик* желто-золотые серьги, *шар алтн ээмг* желто-золотые подвески, *шар алтн товч* желто-золотые пуговицы, *алтн шар альчур* золотисто-желтый платок, *шар тулм* желтый кожаный мешок, *шар торһн бүс* желтый шелковый пояс, *шар торһн улв* желтый шелковый кафтан;

5) масти животных и птиц: *һунн шар торм* трехгодовалый желтый верблюд, *шар цоохр адун* желто-пестрый табун, *шар цоохр агт (күлг)* желто-пестрые кони-скакуны, *шар яман* желтая коза, *шар цоохр итлг* желто-пестрый балабан, кречет, *шар бүргд* желтый беркут;

Слово *шар 'желтый'* входит на правах компонента собственного имени ханов непрятельской стороны: *Шар Вирмс хан*, *Шар Маңһс хан*, *Шар Гургү* (Биткеев, Овалов, 1990, с. 309), а также в состав личных имен служителей буддийского культа: *Һалдн Шар лам*, *Талөң Шар лам*.

Для перечисленных выше групп предметов цветовые определения: *шар 'желтый'*, *шар алтн 'желто-золотой'*, *шар цоохр 'желто-пестрый'* – выступают в функции их качественной характеристики и постоянных эпитетов.

Словосочетания с прилагательным *хар 'черный'*. Данный цвет также несет в себе различные коннотации, обозначая чаще всего негативные явления: коварство, зло, темные, нечистые силы. Эта метафорическая семантика связана с анимистическими представлениями древних монголов, в том числе ойрат-калмыков.

Цветосимволика слова *хар 'черный'* раскрывается в нескольких типовых структурах:

1) названиях волшебных, потусторонних предметов (объектов), мифологических существ, явлений, связанных с магическими образами: *харңһугин хар там* черный ад преисподней, *билгин хар хур* волшебный черный дождь, *задын хар үүлн* черная грозовая туча – предвестница злой стихии, ненастья, *арвн тавн толһата аср хар мус* пятнадцатиголовый огромный черный мус (чудовище);

2) названиях отвлеченных понятий, характеризующих состояние и поведение человека: *ик хар саната улс* люди с коварными,

черными замыслами, *хар мөртө ноха* негодяй, подлый человек (досл. с черным следом собака), *хар сүмсн* черная душа, *хар нөөрин цаг* состояние глубокого сна, *аршан хар нольмсн* священно-чистые слезы;

3) названиях богатырского оружия и ритуальных военных атрибутов: *догшин хар селм* разящая насмерть черная сабля, *хар болд үлд* черно-булатный меч, *ахр хар үлд* короткий черный меч, *хар цоохр туг* черно-пестрое знамя, *өчн хар туг* священное черное знамя, *күдр хар хуйг* крепкий черный панцирь, *дөш хар эмэл* черное седло (блестящее) как наковальня;

4) названиях частей тела, предметов быта, одежды и напитков: *күдр хар хавсн* крепкие черные ребра, *хар болд хоңшар* черно-стальной клюв (ведьмы), *дөрвн хар туру (савр)* четыре черные копыта, *шал хар шалу (шале)* черные-пречерные локоны, *хар ишкэ кевнг* черная войлочная накидка, *хар торһн дөрвэлжн* черный шелковый коврик, *хар торһн шиврлг* черный шелковый чехол для женских кос, *хар торһн лавиңг* черный шелковый халат, *хар торһн бишмд* черный шелковый бешмет, *манр хар арз* крепкая прозрачная арза (молочная водка);

5) названиях дворцовых построек, военных укреплений, жилища и его составных частей: *хар цоохр бээшн* черно-пестрый дворец, *шил хар бээшн* стеклянный черный дворец, *хатасн хар болд шивэ* укрепление из вороненой стали, *хар уурц* черная лагуна, хижина, *хар зандн харач* черный сандаловый круг дымника юрты, *хар модн уньн* дубовая жердь-унина, которая поддерживает верхний круг юрты;

Прилагательное *хар 'черный'* выступает как часть составного имени отрицательных героев – ханов и богатырей страны мангасов: *Хар Кинэс хан*, *Хар Жилһн хан*, *Шовт Хар баатр*.

Однако при характеристике богатыря Санала из дружины Джангара лексема *хар* имеет положительное значение – 'смуглолицый' (Биткеев, 1990, с. 399).

Черный цвет многозначен. Из примеров можно видеть, что в эпическом тексте он передает как отрицательную, так и положительную оценку изображаемого предмета. В обозначении хтонических начал слово *хар 'черный'* выступает как характеристика объектов Нижнего мира, демонов зла и враждебных сил (ср., напр., *хар тамин йоралд бээдг көкдг киитн хар балычг* 'засасывающая черная трясина на дне черного ада').

Словосочетания с прилагательным *цаһан 'белый'*. Являясь антиподом черного цвета, белый цвет имеет метафорические значения с положительной коннотацией. В тексте "Джангара" белый цвет воспринимается как синоним всего

чистого, светлого, священного и божественного. Он является также символом благополучия и счастья.

Цветосимволика слова *цахан* 'белый' реализуется в таких микроконтекстах, как:

1) названия культовых и ритуальных предметов (вещей): *эдстә цахан мирд* (*шүтән*) священный белый талисман (амулет), *уйин цахан эм* священное белое лекарство, *мөрн цахан зул* большая белая лампада, светильник, *эрүн цахан ширэ* священный белый (жертвенный) стол, *цахан тәрни* священные заклинания;

2) названия культовых объектов, а также святых угодников, людей и частей тела, которые отмечены печатью божественности и святости: *зун цахан хурл* сто белых (священных) хурулов-монастырей, *Бумбин цахан бөөшн* (*өргө*) бумбайский белый дворец (ставка), *Бумбин Маңхн Цахан уул* священная бумбайская гора Мангхан Цаган, *Делкән Цахан өвгн* Белый старец Вселенной, *Теңгрин көвүн Бурхн Цахан баатр* сын Неба богатырь Бурхан Цаган, *бурхн цахан хатн* божественная белая хатун (ханша), *эрүн цахан удһн* белая святая шаманка, *бурхн цахан толһа* божественно-белая голова (Хонгора), *цахан дал-ээм* (*маңна, мөч*) белые плечи (лоб, конечности), *арвн цахан хурһд* десять белых пальцев, *арвн цахан ясн* десять белых косточек, *дарцг цахан цееж* священная белоснежная грудь;

3) названия богатырского оружия, снаряжения, природных объектов и явлений (стихий): *эмни сәкл ут цахан үлд* оберегающий жизнь длинный священный меч, *өчн цахан хуйг* священный белый панцирь, *күдр цахан саадг* крепкий белый колчан, *догшн цахан дун* громкая белая труба-раковина, *овхл цахан үүлн* кучевые белые облака, *эжго эрм цахан көдә* пустынная безлюдная степь, *кур цахан мөндр* сильный белый град, *гегән цахан өдр* светлый белый день;

4) названия масти и окраски животных, названия растений и различных предметов: *өл маңхн цахан туула* сизо-белый заяц, *хурдн цахан итлг* быстрый белый кречет, *хумха цахан бетк* высохший белый ковыль, *эр цахан чолун* (*хад*) белый камень-утес, *эр цахан элсн* крупный белый песок, *атх дүңгә цахан шора* пригоршня белого песка, *мөңгн цахан ууд* серебряно-белые удила, *дарцг цахан үүдн* белая, словно цвет священного флага, дверь, *далһа цахан шаазг* широкая белая чаша, *ут цахан хувң* длинный (высокий) белый кувшин.

Таким образом, семантическое поле прилагательного *цахан* 'белый' раскрывается в структурах с позитивной номинацией определяемого предмета.

Велика роль цвета в образовании имен эпических героев, относящихся: а) к лагерю владыки Бумбайской державы Джангара: *Күүкн Цахан нойн* Кюкен Цаган нойон (гонец), *Күүкн Цахан Манж* Кюкен Цаган Манджи (трубач), *Мала Цахан бөк* силач

Мала Цаган, *Хурдн Цахан зам* повар Хурдун Цаган, *Хурдн Цахан гевкү* Хурдун Цаган гевкю (монастырский служитель), *Өң Цахан байн* богач Онге Цаган;

б) к противоположной, неприятельской стороне: *Одн Цахан баатр* богатырь Одон Цаган, *Ут Цахан бодң* витязь Уту Цаган, *Арслңгин Бөк Цахан элч* посол Арсланга Беке Цаган.

Слово с семантикой 'белый', 'священный, чистый, девственный' постоянно присутствует в названиях многих гор на территории эпической Бумбы: *Бумбин Цахан уул* Бумбайская белая гора, *Маңхн Цахан уул* Величественная Белая гора, *Мөсн Мөңгн Цахан уул* Серебряно-ледяная Белая гора, *Цоклһна Цахан уул* Белая гора Цоколган, *Эрклүһин Цахан уул* Эркюлюкская Белая гора, *Эрс Цахан уул* Отвесная Белая гора, *Арслңгин Цахан уул* Могучая (досл. Львиная) Белая гора, *Көндлң Цахан уул* Поперечная Белая гора и т. д.

Многократное использование слова *цахан* 'белый' для номинации оронимических объектов определенно говорит о том, что у предков калмыков-ойратов существовал древний культ гор, обычай поклонения и особого почитания как своей, так и главной священной для всего народа и страны горы, которая в эпосе носит с различными вариациями наименование *Бумбин Цахан уул* Бумбайская Белая гора, или Белая гора Бумбы.

С л о в о с о ч е т а н и я с п р и л а г а т е л ь н ы м у л а н 'к р а с н ы й'. В системе эпического цветообозначения эта лексема занимает значительное место. Слово *улан* 'красный' включает в себе преимущественно положительную оценку предмета. Семантика и символика красного цвета получает отражение в следующих микроструктурах эпического текста:

1) названиях предметов сказочного мифического происхождения, а также объектов особого поклонения и почитания; названиях ритуальных действий и явлений: *илвин улан тулм* волшебный красный тулум (мешок), *тамин эср улан нүкн* огромное красное отверстие-ада, *Бумбин улан тамһ* (*тииз*) бумбайская алая печать, красное клеймо; *улан солһн* красная радуга, *оһтр улан туг* короткое красное знамя, *улан цоохр туг* красно-пестрое знамя (Шар Гюргю), *улан хуврг* монах из секты красношапочников, *Бумбин улан "ура"* бумбайский священный красный клич "ура";

2) названиях масти и окраски животных, в том числе тотемно-культовых: *түүкә улан чон* матерый красный волк, *хурдн улан күлг* быстрый красный конь, *оһтр улан цар* куцехвостый красный вол, *улан хән* красная овца, *улан бодң* матерый (красный) вепрь, кабан (перен. витязь), *улан дегдәмл* голый неоперившийся (красный) птенец;

3) названиях частей тела и внешнего облика: *улан хачр* (*халх*,

чирэ) алые ланиты, красные румяные щеки, *цусн улан куукн* красная девица, *энжур улан элхн* нежная алая печень, *эмн улан хол* красная аорта жизни, *минт улан урл* алые губы, *улан өвдг* красные колени;

4) названиях пищи, напитков, тканей, обуви, предметов хозяйственно-бытового назначения и растений: *зандн улан цэ* крепкий чай цвета красного сандала, *балин (бал) улан арз* темно-красная арза, *увъяр улан торһн* узорчатый алый шелк, *улан торһн жола* красный шелковый повод, *миимин улан һосн* сафьяновые сапоги, *мал улан шир* ярко-красная краска, *улан шар бичр* красно-желтая ветка (сандала), *нэрн улан бура* тонкая красная лоза;

5) названиях природных объектов (стихий), а также фольклорного образа пути-дороги: *улавр (улер) шар нарн* красновато-желтое солнце, *манр улан тоосн (тоорм)* туманно-красная вихревая пыль, *нэрхн улан тоосн* тонкий столб красной пыли, *Хаңһа улан эң (эрг)* красный яр Хангая, *зам улан хаалһ* широкая накатанная дорога.

Слово *улан* 'красный' является структурным элементом собственных имен богатырей, где оно выполняет функцию положительного эпитета: *Улан Хоңһр*, *Хошун Улан баатр* (сын Хонгора), *Һунн Улан Шовшур* (сын Джангара), *Балин Улан Арслң* (коневод).

Прилагательное *улан* 'красный' функционирует и в составе личных имен неприятелей Бумбайской страны: *Мал Улан баатр*, *Бадмин Улан баатр*, *Нэрн Улан баатр*, *Будин Улан түшмл* (сановник).

Словосочетания с прилагательным *көк* 'синий', 'голубой', 'зеленый', 'серый', 'сивый'.

Символика этого цвета очень древняя, и связана она с небом, вечно синим небом (*мөңк көк теңгр*), культ которого был распространен среди всех монголов, в том числе и ойрат-калмыков, до принятия ими буддизма (ламаизма) в качестве официальной религии (XVI – XVII вв.).

Следы почитания Тенгрия (Неба), а также контактов эпических героев с персонажами Верхнего мира достаточно хорошо прослеживаются в тексте "Джангара". Это, во-первых, подтверждается тем, что богатыри, отправляясь в поход и находясь в дальнем пути, вызывают к небу, молитвенно прося о ниспослании удачи, успеха в делах и благополучия (*теңгрт зальврад амһулң эрх*). Главные эпические герои – Джангар и Хонгор – могут даже обратиться к Небу и небесным силам с тем, чтобы в необходимый момент вызвать дождь, град, снег, ветер и другие стихии. Богатыри Джангара владеют необычным оружием, сделанным на Небе небесными мастерами во главе со старым кузнецом Кёке (*Көк дархн*). Отсюда становится понятным, почему названия многих видов оружия бумбайских богатырей включают цветовое определение *көк*, подчеркивающее их небесное происхождение, а потому обла-

дающее чудесными волшебными свойствами. Таковы, например, огромный синий лук (*көк кивр саадг*), волшебная синяя стрела (*көк жилң сумн*), синий сандаловый дрот (*көк зандн арм*), синие богатырские доспехи, боевые снаряжения (*көк лүвц/лүвч*).

В связи с этим обращает внимание и название масти-клички коня Хонгора – Кёке Галзан (*Көк һалзн*), который в ряде случаев фигурирует то как Бурхан Кёке (*Бурхн Көк күлг*) 'Божественный боевой конь Кёке', то как Аранзал Кёке (*Арнзл Көк*) 'Сказочный конь Кёке'. Следовательно, не только оружие и доспехи, но и богатырские кони отмечены печатью необыкновенного, неземного происхождения. Недаром они способны мчаться быстрее ветра, опережать полет стрелы, скакать над вершинами холмов и гор, т. е. могут летать.

Культовое значение слова *көк* усматривается, на наш взгляд, и в названии Темно-синей горы (*Көк Маңср уул*), что находится в кочевьях хана Шаджин Девя (*Шажн Девә хан*), где живут родственники матери Шовшура, сына Джангара. Таким образом, употребление прилагательного с семантикой 'небесный, синий, голубой' является эксплицитным выражением священности горы Кёке Мангсар. Кроме указанных примеров выражения небесной символики, синий (голубой) цвет с проявлением других тонов реализуется в рамках следующих микроструктур эпического текста:

1) в названиях почитаемых природных объектов, небесных сфер и явлений: *одта көк теңгр* звездное синее небо, *жиндмнин көк солңһ* волшебная синяя радуга, *делвән көк үүлн* громадная синяя туча, *Көк Самбан ташу* склоны горы Кёке Самба;

2) в названиях масти и окраски животных, зверей и птиц (культовых, мифологических) и растительности: *көк һалзн тун-журмуд* сивые кони-тунджуры с звездочкой на лбу (*тунджуры* – отборные кони эпических богатырей), *көк дааһн* сивый жеребенок-двухлеток, *оһтр көк чон* короткохвостый серый волк (культовый тотемный зверь у монгольских народов, одним из его табуистических названий является *теңгрин ноха* 'небесная собака'), *өл көк арслң* сизо-сивый лев, *өл көк һәрд* сизо-синяя Гаруда (мифическая птица), *көк девән өвсн* трава зеленых лугов, трава-мурава;

3) в названиях предметов экипировки богатырского коня: *көк болд ууд* синие стальные удила, *көк күрл дөрә* синие бронзовые стремяна, *көк торһн цалм* синий шелковый аркан (особо прочный аркан из шелковых нитей), *көк торһн* синий, голубой шелк.

Числовая символика

Семантика и символика числовых обозначений в эпосе "Джангар" уже рассматривалась в специальной статье Н. Л. Жуковской (Жуковская, 1980, с. 207-212), поэтому при интерпретации факти-

ческого материала мы будем придерживаться некоторых ее положений. Прежде всего это касается принципов группировки чисел и объяснения их значения.

Следует заметить, что до появления работы Н. Л. Жуковской, употребление числовых обозначений в эпическом тексте изучалось в общем русле художественных средств изображения, без вычленения семантики числа как самостоятельного аспекта исследования эпоса.

Красоту и гармонию мира, а тем более героико-эпического, невозможно представить и описать без его пространственно-временного измерения и количественной оценки. Поэтому-то столь органически и естественно входит в поэтику эпоса категория числа, которая в своих разнообразных проявлениях существенно обогащает арсенал выразительных средств. В эпическом тексте все информационно значимо и счет всему идет очень тщательный. Исчисление предметов, их признаков и свойств, количественная характеристика явлений и событий начинается с числа 1 (*негн*) и заканчивается самым верхним пределом счета — числом 100 миллионов (*дуңшур*).

Из первого десятка по частоте употребления выделяется число 2 (*хойр* — 386 раз), за ним следует 10 (*арвн* — 238), 7 (*долан* — 202) и 3 (*хурвн* — 197). Затем по степени убывания идут 1 (*негн* — 187), 4 (*дөрвн* — 160), 8 (*наэмн* — 105), 6 (*зурхан* — 94), 5 (*тавн* — 91) и 9 (*йисн* — 28). Эти подсчеты сделаны Б. Х. Тодаевой в "Словаре языка "Джангара" (Тодаева, 1976).

Основные сакральные числа находятся именно в пределах первой десятки. К числам, связанным с древними мифологическими представлениями монголоязычных народов, относят, обычно, 3, 4 и 7. Однако к ним, на наш взгляд, можно отнести и число 10, сакрально-магическое значение которого усилилось в эпоху буддизма (ср. *арвн хар нүгл* '10 черных грехов', *арвн цаһан буйн* '10 добродетелей').

Изложение примеров употребления этих числительных начнем с числа 3, лежащего в основе многих эпических сюжетов и эпизодов: *хурвн жиндмн* три волшебных камня чиндамани, исполняющие все желания, *хурвн халвр заңдн уласн* три (волшебных) огненно-красных тополя, *эрдни хурвн бишмд* три драгоценных бешмета (Хонгора), *хурвн шар толхата хун* три (девы) лебедицы с желтой головой, *теңгирин хурвн күүкн* три небесные девы, *хурвн му зайтн* три несчастных, *көкнә хурвн товч* три пуговицы на груди, *хурвн тулм алтн* три тулума (мешка) золота, *хурвн ик хаалһ* три большие дороги, *хурвн һатлһн* три брода, *хурвн толһа* три холма, сарин *хурвн мацг* три ежемесячных поста, *хурвн бичкн баатр* три маленьких (юных) богатыря (Аля Шонхор, сын Алтана Цееджи; Хар Джилган, сын Джангара; Хошун Улан, сын Хонгора).

Там, где присутствует эпическая триада, чаще всего повествуется о предметах, обладающих чудесными свойствами, и мифологических существах. Кроме того, в эпосе часто говорится о троекратном исполнении священных обрядовых действий, а также продолжении действия (события) в течение трех дней, ночей, недель, трех месяцев и т. д.: *зүркн тәрниг хурв умшад*, *хурв үләһәд*, *атх дүңгә цаһан шора оһтрһуд цацх* три раза прочитать священное заклинание, трижды подуть на пригоршню белого песка и подбросить его вверх к небу, *хурв эргәд*, *хурв мөргх* три раза объехать, обойти (храм, дворец, ставку и др.) и трижды поклониться, *хурв зальврх* трижды помолиться, *сумиг хурв алхад һарх* трижды переступить через стрелу, *хурв хонад ирх* возвратиться через трое суток, *хурвн долан хонгт чавчлдх* рубиться три недели, *эгц хурвн сара хонгт гүүлгх* мчаться ровно три месяца.

Число 4 в эпосе главным образом отражает мифологические представления, связанные с количественно-пространственным и количественно-временным освоением мира и вселенной: *дөрвн талк дөрвн шулм өврдәд ирв* с четырех сторон подступили (к Джангару) четыре шулмуса, *киитн хар нүдәрн дөрвн талан хәләв* холодным взором окинул (он) четыре стороны света, *түвин дөрвн хаани күүк һолад...* отверг (Джангар) дочерей ханов четырех материков, *дөрвн талан бәэгсн дөчн ориг номдан орулж* подчинил себе (Алтан Цееджи) сорок ханств в четырех сторонах (частях) света, *дөрвн өдр*, *дөрвн хонгт торлцв* держался (Хонгор) в поединке (с Тега Бюсом) четыре дня и четыре ночи.

В качестве компонента устойчивых именных словосочетаний число 4 обозначает единицу традиционного фольклорно-эпического членения предметов: *мөңк дөрвн цаг* вечные четыре времени (года), *дөрвн зүсн мал* четыре вида скота (лошади, верблюды, крупный рогатый скот и овцы), *дөрвн хар туру (савр)* четыре черных копыта, *дөрвн төмр һасн* четыре железных кола, *дөрвн күдр цаһан мөч* четыре могучих белых конечностей, *хәрин дөрвн орн* четыре чужеземных страны, *дөрвн әңг элч* четыре группы послов, *Шартг дөрвн дала* четыре океана Шартаг, *шарин дөрвн киид* четыре буддийских монастыря.

Наибольшее количество употреблений в тексте "Джангара" падает на "магическую семерку". Ее мистическое сакральное значение обнаруживается в таких словосочетаниях, как *дордин долан орн* семь стран преисподней (Нижнего мира), *долан там* семь адов, *долан нарни герл свет*, сияние семи солнц, *долан цаһан майд* семь белых (священных) верблюдов, *долан давхр ширмин һал* семь "языков" испепеляющего огня (пламени).

Об особом почитании числа 7 предками калмыков свидетельствуют следующие факты, весьма типичные для текста "Джангара": богатырские пиры в честь победы над врагом длятся семь дней и ночей (*долан хонг арзин сүүр болх*), сами богатыри сидят, образуя

семь больших кругов (*элэг долан дунһра болад суух*), схватки богатырей продолжаются не менее семи дней и ночей (*долан сө, долан өдр чавчлдх*).

Отправляются богатыри Бумбайской страны в поход по семи ее большим дорогам (*Бумбин орни долан ик хаалһ*), конь Хонгора Кеке Галзан в семилетнем возрасте прославился своей резвостью в семи странах (*долан наста цагтан долан орнд хурдарн харгсн Көк һалзн кулг*).

Магическая роль числа 7 особенно ярко проявляется там, где речь идет об обрядах. Например, когда богатыри совершают обряд присяги, они в подтверждение клятвенных слов семь раз лижут острие или лезвие своего оружия (*догшин селмин ир дола дэжж долах*). Когда вражеский богатырь Беке Цаган побеждает Хонгора и, связав его руки, увозит с собой, восьмилетний мальчик-пастух Наран Улан клянется: Уничтожат тебя (Беке Цаган) и твой род до седьмого колена и скоро отомстят за это. *Чамаг угичн долан үйдчн таслад, удл уга эн өшөһөн авх* (Ж 60, с. 330).

На повторении числа 7 построен фольклорно-эпический прием гиперболизации действия богатырей: *долан долан дөчн йисн хонг гүүлгв* семью семь — сорок девять дней скакал (Джангар), *долан долан дөчн йисн хонгт хурдлулад одв* — семью семь сорок девять дней мчится (Мингиян на своем Алтан Шарге).

Число 49, представляющее кратное двух семерок (7х7) в эпическом тексте указывает всегда на время, в течение которого может продолжаться то или иное действие, будь то пир, поединок или думы богатыря: *дөчн йисн хонгт нээрин көл болх* пировать-веселиться 49 дней и ночей, *эгц дөчн йисн хонгт эрглэд зодлдх* кружась (на месте) биться ровно 49 суток, *йовһн бийинь дөчн йисн хонгт авч ядх* не смочь одолеть даже пешего богатыря в течение 49 суток, *эгц дөчн йисн хонг суух* сидеть (в раздумье) ровно 49 дней и ночей.

Числу 9, берущему свое начало от сакрально-магической тройки (3х3), в шаманистической мифологии приписывался также мистический смысл, что находит соответствующее отражение в эпосе: *йисн хар болд хоңшар* девять черно-стальных клювов (у ведьм), *йисн бер ягц шулм* девять женщин-бесовок, *йисн өңг алтн Торлг бөөшн* девятицветный золотой дворец Торлок, *йисн давхр лаври торһн көшг* шелковый полог в девять рядов.

Число 9 употребляется как показатель времени и пространства: *йисн берә һазр* расстояние в девять миль, *йисн сара һазриг йис хонад курх* преодолеть путь в девять месяцев за девять суток.

Число 10 — одно из самых высокочастотных в тексте "Джангара". Его фольклорно-мифологическая семантика выявляется из целого ряда фиксированных образований: *арвн цаһан тәрни ном* книга десяти священных заклинаний, *арвн цаһан ясн* десять

белых косточек, *арвн цаһан хурһд* десять белых пальцев, *арвн хар савр* десять черных лап (рук).

Мингиян исполняет на своей свирели десять неизвестных людям волшебного-прекрасных мелодий (*эмтн эс меддг арвн өңг дуд дуулн тата*).

В эпосе упоминается о податях и повинностях за десять лет (*арвн жилин алвн*) и десятисаженном богатырском биче (*арвн алд шилвр*).

В пределах второй и следующих десятков высокой частотностью употребления отличаются числа 12, 33, 49, 70, 72, 80, 99, 100:

арвн хойр үүрин (шалдг) баатр 12 отборных богатырей-приятелей (друзей), *арвн хойр иртә балт* бердыш с 12 лезвиями, *арвн хойр өңг заль* 12 языков пламени, *арвн хойр давхрлад гүргсн жола* поводья, плетеные в 12 слоев, *арвн хойр сүрә* двенадцать отваг;

һучн һурвн теңгрин орн страна 33 тенгриев-небожителей, *һучн һурвн һольн экн* верховье 33 рек (Бумбы), *һучн һурвн буру* 33 провинности, прегрешения;

далн келн алвт подданные 70 языков, *далн мөрн үнтә бүс* пояс ценной в 70 коней, *далн сар дөөллдх* сражаться 70 месяцев, *далн алтар шаң өгх* давать вознаграждение в 70 золотых (монет);

далн хойр хан 72 хана, *далн хойр элч* 72 посла, *72 хатд* 72 ханши, *далн хойр дала* 72 океана, *далн хойр хар болд төдг* 72 чернобулатные застёжки;

найн хажта зандн жид сандаловая пика с 80 лезвиями, *найн сард хатагсн зандн иш* рукоять сандала, выдержанного 80 месяцев, *найн (найн нөөмн) алд сүүл* хвост (Аранзала) длиной в 80 (88) сажень;

йирн йисн жидин турш эрг берег высотой в 99 пик, *йирн йисн торһ* 99 шелков, *йирн йисн чивчһстә хуур* лютня с 99 струнами, *йирн йисн жилә юм тааж (өөлдж) медх* предугадывать (предсказывать) события на 99 лет вперед, *йирн йисн күчн төгсгсн аршан* животворная вода, исполненная 99 сил;

зун орнд зөрмгәри һарх (алдршх) отличиться (прославиться) в 10 странах (о Джангаре), *зун жилин ша тооллдх* устанавливать очередность (караулов) на 100 лет, *зун куүкд* сто девиц, *зун текин өвр* рога ста козлов, *зун амтн төгсгсн идән* пища, приготовленная на 100 вкусов.

Все указанные выше числа выражают фольклорно-мифологическое значение всеобщности и множества. Числа 33, 70 и 99 в шаманской мифологии считаются сакрально-мистическими и связаны с количеством тенгриев-небожителей, ср., напр., общее число небожителей в бурятской мифологии соответствует 99 — 44 западных и 55 восточных (Манжигеев, 1978).

Из чисел, обозначающих средние и большие величины, широко распространены 108, 500, а также 3, 4, 5, 6, 7 и 10 тысяч (тумен,

тма): *тавн зун шевнр* 500 монахов, *тавн зун майд* 500 одnogорбых верблюдов; *хурвн миңһн шор* три тысячи штыков, *дөрвн миңһн унь* четыре тысячи унин-жердей (юрты), *тавн миңһн маңһсин толһа* пять тысяч голов мангасов, *тавн миңһн хоңх* пять тысяч колокольчиков, *зурһан миңһн маля* шесть тысяч плетей (ударов), *долан миңһн мөрч* семь тысяч коноводов (конюхов), *түмн хон* один тумен (10 тысяч) овец, *түмн хоңх* десять тысяч колокольчиков.

Очень часто в тексте повторяется цифра 6012 – столько богатырей у владыки Бумбайской страны – Джангара. Частое употребление числа 108 объясняется влиянием буддизма, в котором оно ассоциируется с основными символами, атрибутами и канонами буддийской религии: 108 зерен насчитывается в буддийских четках, 108 томов в Ганджуре, главном собрании канонических текстов и т. д. (см. Жуковская, 1980, с. 211). Сакральность этого числа в "Джангаре" носит вполне очевидный характер: *зун нээмн кэлтэ алтн ширэ* 108-ножный золотой престол, трон (Джангара), *зун нээмн хората бумблва* 108-комнатный дворец (Джангара), *зун нээмн давхргта башмг* башмаки (у Джангара) на 108-слойной подошве, *зун нээмн шастр дун* 108 мелодий гимнов, *зун нээмн хоңх* 108 колокольчиков.

Названия предельно больших числовых величин являются заимствованными из тибетского языка и своим проникновением в эпос обязаны буддизму. К ним относятся *бум* сто тысяч, *сай* миллион, *жова* десять миллионов, *дуңшур* сто миллионов: *бум өрк алтан нойн уга оркж* оставил сто тысяч семей своих подданных без нойона (о богатыре Бор Мангна) (Ж 60, с. 284), *таңсг богдын тавн сай алтинь тавн сара хазр эрэ багтмар бүүрлгсн бээдг* пять миллионов подданных благородного богдо (Джангара) едва размещаются на пространстве пяти месяцев пути (Ж 60, с. 3), *бум жова бурхд* десять миллионов и сто тысяч бурханов (будд), *нээмн жова адун* восьмидесятимиллионный табун, *сай күцгсн церг* войско численностью до миллиона, *далн хойр далан хаадуд сэн богдин хазад бийэр долан түмн дуңшур күцв* ханы 72 океанов числом сто миллионов и семьдесят тысяч собрались у дворца прекрасного богдо (Джангара) (Ж 60, с. 209).

Как и другие большие числа, эти сверхвеличины представляют поэтические гиперболы, отвечающие целям эпической характеристики силы и мощи богатырей, их оружия и доспехов, коней, несметного количества врагов, а также огромных расстояний, преодолеваемых героями, богатства ханов и нойонов. С помощью таких внушительных чисел достигается эффект вселенской масштабности изображаемых в эпосе событий – прежде всего подвигов богатырей Бумбы во имя ее защиты и благоденствия.

Латеральная символика

Из традиционных для монгольских народов способов пространственной ориентации в эпосе "Джангар" наиболее значимыми в сакрально-мифологическом и социально-культурном отношении является бинарные оппозиции: центр (*хол, тал дунд*) – периферия (*зах*) – север (*ар үзг, ар бий*) – юг (*өмн үзг, өмн бий*), запад – (*барун*) – восток (*зун, дорд*), правая сторона (*барун бий*) – левая сторона (*зун бий*), низ, нижний (*дорк, дорд*) – верх, верхний (*деерк, деед*).

Понятие центра, середины имеет в эпическом тексте ярко выраженный сакральный характер: оно указывает на исключительно важное место, занимаемое героем или почитаемым объектом в окружающем пространстве мироздания. Что это так, легко убедиться, обратившись к соответствующим фрагментам эпоса. Оказывается, желто-золотой дворец Джангара воздвигнут в самой середине Замбутиба (Среднего мира): *шар алтн бумблвань Замб тивин хол дотрнь бэрүлгсн* (Ж 90, с. 154). Далее, выясняется, что владеющий им богдо Джангар предстает как легендарная личность единственная в своем роде на Земле (в тексте – посреди Земли): *үүниг эзлгсн үйин деед богд Жаңһр хазр дунд хагц гинэ* (Ж 90, с. 155).

Идея центра и земного средоточия наглядно проявляется и в следующих сюжетах. Первый богатырь Бумбайской страны, лев из львов Араг Улан Хонгор возглавляет на дворцовых пирах самые почетные средние семь кругов богатырей (*дундк долан дуңһраһинь ахлн суудг*), а солнцеликая ханша Ага Шавдал восседает в центре пятисот красных девиц и молодых (*үзклцтэ тавн зун күүкн бер хойрин тал дунднь нарни дүртэ Аһа Шавдл хатнь суудг*).

Космизированное представление о центре находит выражение и в риторической формуле, обращенной к Хонгору: *Алтан минь холд алтн бахн эс билу?* Не ты ли был моим золотым столпом в центре (посреди) моего Алтая? (Ж 60, с. 334).

Часто встречающаяся в тексте эпоса оппозиция правый – левый (*барун – зун*) отражает уходящую в глубокую древность дуальную организацию монгольских племен – деление их на два крыла, правое и левое, проявлявшуюся в системе военных, сословных, податных и прочих видов социальных структур (Жуковская 1990, с. 75). Это положение находит подтверждение в том, что участники пира в соответствии с их заслугами и достоинствами располагаются на правой и на левой стороне дворца:

Зург болгсн шар цоохр бумблвдан
Тэвн хойр дуңһра болад суудг болна.
Б а р у н хурвн миңһн баатринь

Алти Цееж ахлад суудг гинэ.
З у н б и й и н ь Гүзэн Гүмб
Ахлад суудг гинэ... (Ж 60, с. 287–288).

В желто-пестром расписном дворце своем
Сидят (богатыри) в пятьдесят два круга.
Три тысячи правой стороны, говорят,
Возглавляет Алтан Цееджи.
Левую сторону, говорят,
Возглавляет Гюзян Гюмбе.

В соответствии с оппозицией центр — периферия самое почетное,
"красное место" (*деед бий*) занимает во дворце владыка Джангар:

Д е е д б и й д н ь арслц алти ширэ деер
Алдр нойн богд Жаңһр суудг гинэ... (Ж 60, с. 280).

Справа на огромном золотом троне
Славный богдо нойон Джангар
Восседает, говорят.

Правая сторона юрты, вообще любого помещения, у монгольских народов считается почетной, мужской и ассоциируется с хозяином дома, а левая — считается женской половиной и связывается с хозяйкой. Вот почему, когда богатыри входят во дворец или белую ханскую юрту (ставку), то непременно рассаживаются на правой стороне:

Жаңһрин һучн хойр бодн
Хүрмтәһен орад.
Б а р у н б и й э р суув... (Ж 90, с. 52).

Тридцать два витязя Джангара,
Войдя со свздебным подношением,
Сели на прагой стороне (дворца).

Замбл хаана цаһан өргэдн орад,
Б а р у н б и й д н ь суув... (Ж 90, с. 31).

(Хонгор) вошел в белую юрту (ставку)
Замбал-хана и сел справа от входа.

Согласно правилам этикета и обычаям, супруга Джангара сидит всегда слева от него:

Алдр Жаңһрин з у н б и й д н ь,
З у н с ү ү д н ь суудг гинэ... (Ж 90, с. 31).

В системе пространственной ориентации прослеживается древний культ поклонения солнцу. Это находит свое подтверждение в том, что, во-первых, все богатыри, отправляясь в поход или, возвращаясь из похода, обязательно совершают (порой троекратно) обряд *зав эргх*: объезд почитаемых объектов — дворца Джангара, храмовых и других культовых сооружений — справа налево, т. е. по ходу солнца:

Өндр шар цоохр бөөшн гэн зөв эргэд,
Бумбин даладан
Бум күцж буусх у р л а н э р г э д... (Ж 90, с. 58).

Высокий желто-пестрый дворец объехал (Хонгор).
Расположенный у океана Бумба
Стотысячный монастырь объехал.

Во-вторых, стороны света очень часто определяются описательно, с учетом положения солнца между двумя крайними точками его движения по кругу: восток, сторона восхода солнца (*нарн һарх үзг, тал*), запад, сторона заката солнца (*нарн суух, нарн шиңх үзг*).

Нередко точкой отсчета, своего рода азимутом в определении частей света богатырям служит солнечный зенит, или полдень (*нарни үд*): *нарни үдин өмн дор тал һарад йовв* (Хонгор) направился на юго-восток (досл. вперед-вниз от полуденного солнца,) *нарни үдин ар бийэс ирж буув*. (Богатырь Нарин Улан) прибыл с северной стороны (досл. с задней стороны полуденного солнца), *нарн һарх үд хойрин хоорнд бәргдсн Замбл хаана хар күрл бөөшн* черно-бронзовый дворец Замбал хана, построенный между восходом солнца и полуднем (Ж 90, с. 30).

В эпическом тексте стороны света обозначают не просто пространственные понятия и соответствующие координаты, а передают одновременно и специфические сакральные значения. В "Джангаре" север, северная сторона связана с отрицательными представлениями и враждебными силами. Именно оттуда прибывает чужеземный богатырь Нарин Улан с требованием к Джангару отдать пять своих сокровищ: коня Аранзала Зэрдэ, ханшу Ага Шавдал, красавца Мингияна, коня богатыря Санала — Бурул Галзана и могучего Улан Хонгора. Там обитают все мангасы — антропоморфные злые существа, извечные враги народа и страны Бумбы (Лувсанбалдан, 1985, с. 38).

Где-то к северо-востоку (*нарн суухин ар өнцгт*) от Бумбайской державы живет могущественный вражеский хан Кюрмен, подчинивший когда-то владения отца Джангара, хана Алдар Узюнга. В основе негативного осмысления севера и северо-востока, видимо, лежит древнее мифологическое представление о локализации Нижнего мира (*дорд орн*) в указанной части света. Поэтому неслучайно слово *дорд* означает 'нижний' и 'восточный', в противоположность которому слово *деед* передает значение 'верхний' и

'западный'. Причем *деед* 'верх, верхний' индуцирует положительный смысл, а *дорд* 'низ, нижний' — отрицательный. Такое контрастное осмысление связано с верой в существование Верхнего и Нижнего миров, а соответственно и с распределением сил добра и зла.

Оппозиция север — юг (*ар бий* — *эмн бий*) в тексте "Джангара" воспринимается как неблагоприятная и благополучная стороны света, которые соответственно ассоциируются с черным и желтым цветами, на это указывается в статье монгольского ученого Х. Лувсанбалдана "Слова, обозначающие стороны света в "Джангаре" (Лувсанбалдан, 1985, с. 37, 38). С северной стороной связаны представления о скудости, трудностях и невзгодах, а с югом как солнечной стороной связаны представления об изобилии и достатке:

А р б и й э р н ь үвлэгсн күмн
Өөрг кимрэр хардг.
Ө м н б и й э р н ь үвлэгсн күмн
Өөкн тосар хардг... (Ж 90, с. 13).

Люди, живущие к северу (от дворца),
Проводят зиму, имея кумыс и кимир.
Люди, живущие к югу (от дворца),
Проводят зиму, имея жир и мясо.

Кроме того, в тексте эпоса юг приобретает сакральный смысл: это сторона, откуда пришла буддийская вера (*шар шажн*). На южной стороне ханской ставки располагаются все религиозно-культовые объекты — храмы и монастыри:

Ө м н б и й д н ь
Бум жова олн
Бурхнань бүүрлгсн бээдг... (Ж 60, с. 205).

К югу от (дворца)
Расположились служители
Десяти миллионов и ста тысяч будд.

Именно на юге находится благоуханная и обетованная Бумба, страна Джангара, его народа и богатырей (Лувсанбалдан, 1985, с. 37).

ГЛАВА II

СВОЕОБРАЗИЕ ЯЗЫКА ЭПОСА "ДЖАНГАР"

Фонетические особенности

Фонетические закономерности и явления, наблюдаемые в тексте "Джангара", в целом совпадают с аналогичными процессами, определяющими звуковой строй калмыцкого языка. Однако в силу того, что эпос представляет гармоничный сплав народного стиха и напева, специфика фонетической стороны эпоса обусловлена прежде всего музыкально-поэтической формой его исполнения, а также системой поэтических и в, частности, ритмико-интонационных средств.

В отличие от письменно-словесного, песенный текст эпоса для обеспечения ритма исполнения допускает определенные звуковые изменения: разного рода удлинения звуков, восстановление неясных гласных, увеличение количества слогов, изменение характера их деления в слове и строке. На эту особенность поэтики песенного стиха обратил внимание Т. О. Бембеев, который проиллюстрировал свои наблюдения конкретными примерами из текста эпоса (Бембеев, 1990, с. 192).

Для сравнения двух форм эпического текста — письменно-словесного и песенно-речевого — приведем отрывок из вступления к "Джангару":

1. Эрдинн эки цагт харгсн,
Эн олн бурхдин шажн делгрх цагт харгсн,
Тэк Зула хаани үдл,
Тангсг Бумб хаани ач,
Үзнг алдр хаани көвүн
Үйин өнчн Жаңһр билә... (Ж 90, с. 10).

2. Эрднийн экин цагта харагсан,
Энээ олоон бурхдийн шажан делгерхе цагта харагсан,
Тэке Зула хаани үлдел,
Тагсаг Бумба хаани ачи,
Үзэнг алдаар хаани көвүн
Үйийн өнчин Жаңһар билэ...

Родился в начале драгоценного времени,
Когда расцветала вера многих бурханов,
Таки Зула-хана потомок,
Тангсак Бумба-хана внук,
Славного Узюнг-хана сын,
В поколениях единственный Джангар.

Исследования Т. С. Есеновой и К. У. Манджиевой характера речевого интонирования текста эпоса показало, что просодический рисунок слов, слогов и отдельных звуков в начале, середине и конце стиховых строк бывает различным. Установлено, что реализация основных компонентов интонации — длительности, интенсивности и паузы — зависит от степени динамизма сюжета, быстроты смены действий. Поэтому мелодические перепады на слогах далеко не одинаковы, особенно последнем. С другой стороны, выделяемый слог наиболее важного в смысловом отношении слова отмечается резким повышением интенсивности движения тона. Благодаря такому распределению элементов интонации, создается особая ритмомелодика эпического стиха с четкой паузировкой синтагм и ясными очертаниями их границ (Есенова, 1990, с. 212).

В эпическом тексте очень велика роль добавочных фонетических элементов, выполняющих функцию выравнивания размера стиха и поддерживающих его ритмику. В этом отношении большая нагрузка падает на модальную частицу *л* (*ла*, *ле*), которая употребляется не только в исходе стиховой строки, но и в середине ее, актуализируя то слово, за которым оно следует:

Ике т кёке л дархан
Ике алхан үүрэд
Гүүһэд күрэд ирнэ... (Ж 2, с. 333).

Примчался бегом,
Неся на плечах свой большущий молот,
Великан кузнец Кеке...

Бас л неге әменднн күрчи л
Зовану л билтө л! (Ж 2, с. 333).

Ну доберется же когда-нибудь до него (мангас)
И наверняка подвергнет мучениям!

Некоторые частицы, выполняя функцию ритмизирующих единиц, претерпели соответствующие звуковые изменения. Такими являются, например, модально-утвердительные частицы *ву*/*вү*, *бү*, *жу*/*жү*, *жи*, *ж*, *лам* (*лм*). Образовались они в результате фонетических изменений старописьменных форм вспомогательных глаголов *буй*, *ажу* (*ажу*) со значением бытия, наличия и служебно-модального слова *мөн* 'именно, точно' в сочетании с частицей *ла* (*л*). Ср., например:

1. Бодоң Зулыын ачи вү,
Бумба Зулыын жичи вү,
Мерген Торчин жилике вү,
Үзән Мала Хавху хаани үрән бү,
Үзәнгийн өнчин Жаңһар ву... (Ж 2, с. 141).

Бодонг Зулы внук,
Бумба Зулы правнук,
Мерген Торчия праправнук,
Узюнг Мала Хавху-хана потомок,
Узюнга единственный Джангар...

2. Арслан Алта Мөңген Цаһан уула
Һарха шара нарни көлде
Һазар теңгериин киисн болад
Маңһаһад бәәдег жү... (Ж 1, с. 217).

Под лучами восходящего желтого солнца,
Как средоточие земли и неба,
Возвышается гора Мөңген Цаһан
Могучего Алтая...

3. — Чи чиген күчир һазар зержи йовдыг күн жи л чи!
(Ж 2, с. 280).

— Ты тоже, оказывается, тот человек,
Что направляется в страшное место!

— Чи мини цохо һунхан наста лам чи!
(Ж 2, с. 129).

— Тебе, мой милый, ведь только три года!

Поскольку джангарчи исполняют эпос на своем диалекте, то в тексте находят отражение ряд фонетических особенностей двух исторически ведущих диалектов калмыцкого языка: дербетского и торгутского. К сожалению, многие записи песен и тексты их публикаций подверглись в свое время литературной обработке и были совершенно необоснованно "исправлены и отредактированы". Ввиду такого отношения к записям устной речи рапсодов и особенностям воспроизведения ими текстов песен, многие дифференциальные признаки диалектов были просто нивелированы. Такой участи не избежало издание эпоса "Джангар" 1940 года, включавшее 12 песен, 10 из которых принадлежали выдающемуся дербетскому сказителю Ээлян Овла.

Некоторые замечания и наблюдения относительно фонетического облика текстов данного издания сделаны Б. Х. Тодаевой (Тодаева, 1976, с. 101–104). В нем преимущественно зафиксированы произносительные нормы дербетского говора. Диалектальная специфика речи джангарчей максимально учтена лишь в двухтомном издании "Джангара", включающем текст 25 песен. Это издание было подготовлено к публикации известным эпосоведом и диалектологом А. Ш. Кичиковым (см. Жаңһр. Хальмг баатрлг дуулвр. М., 1978).

При классификации и анализе фонетических явлений диалектного происхождения, мы придерживаемся фактов, зафиксированных в указанном издании. Диалектные различия на фонетическом уровне представлены в нескольких лексических группах.

1. Фонетические варианты слов, образованные на базе регулярных междиалектных соответствий гласных о — у, ө — ү, у — ү, составляют одну из самых больших групп. Ср., например:

д е р б.	т о р г.	з н а ч е н и е
һорвн	һурвн	три
цолвр	цулвр	повод
нольмсн (нүлмсн)	нульмсн	слезы
совсн	сувсн	жемчуг
хөвлһөн	хүвлһөн	перерожденец
гөвдх	гүвдх	бить, избивать
өлмө	үлмө	стопа, нога
төв (лит. тив)	түв	континент, материк
лүвц	лувц	доспехи

2. Определенная часть фонетических вариантов появилась в результате перехода заднерядного гласного а в переднерядное ә и нарушения гармонии гласных:

д е р б.	т о р г.	з н а ч е н и е
маля	мәлә	плеть, плетка
ава	авә	госпожа, сударыня
өлзә	элзә	счастье, благополучие
лаври	ләври	балдахин, полог
таки	тәк	дикая лошадь
аср	әср	очень большой, огромный
хальң	хәлң	хмельной

3. Особую группу фонетических вариантов образуют слова, в структуре которых произошли такие процессы, как удлинение гласного, наращение или, наоборот, усечение вокалического элемента:

д е р б.	т о р г.	з н а ч е н и е
сарам	саарам	мера толщиной в пять пальцев
кивр	киивр	стрела-свистун
һуур	һур	запястье
хүвн	хүүвн/хуувн	кувшин
эл	ээл	мир, согласие
уурц	урц	хижина, лачуга; шалаш
әөв (хәөв) балт	әө (әөв) балт	боевая секира
арагни	рагни, рагини	фея, прекрасная дева

4. Многочисленны в своем составе фонетические варианты слов, вызванные к жизни закономерными междиалектными чередованиями в области согласных. Ср., например:

д е р б.	т о р г.	з н а ч е н и е
көвцг	көвчг	седельная подушка
лүвц	лүвч	доспехи
сүмсн	сүнсн	душа, дух
эркм	эрки	важный, главный; лучший, наилучший
тунтрх	тумтрх	окружать, атаковать
кемнг	кевнг	накидка из войлока, бурка
ятх (йатх)	ятһ (йатһ)	арфа
зиндемен	жиндемен	чиндамани, волшебный камень
мет	битү, витү	будто, подобно, как
ас	ац	дай

Жаңһрахид	Жаңһракнд	в кочевьях (стране) Джаигара
эск сүмсндөн	эск сүмсндөн	в грядущем, на том свете
һагц (һанц)	һакц	один-единственный
төвлх	төвлһ	таво́лга

5. Отдельную группу фонетических вариантов образуют слова, диалектные различия которых объясняются либо изменением согласного элемента, либо явлением метатезы, а также отражением орфографии ранних записей на старокалмыцкой (ойратской) письменности. Ср. следующие примеры:

д е р б.	т о р г.	з н а ч е н и е
омрувч	омруч	нагрудник, нагрудный ремень (у коня)
жилмһр	жилмһрм	гладкий, ровный
хавц	хавч, хавчс	ленчик (остов седла)
альчур	алчур	плата
харцаһа	харцаһанаг	талия, поясница
асхн күртл	асхн күлтр	до вечера
гүлвр, гүлврг	гүрвл, гүрвлг	ящерица
күзүвч	күзүбч	годовалый теленок
чавчлдх	чабчлдх	рубиться
авч ирөд	абч ирөд	принеся
эв	эб	согласие, мир
лав	лаб	точно, верно

6. Самостоятельную группу лексико-фонетических вариантов составляют имена собственные эпических персонажей. Причем различия в их структуре носят не только междиалектный, но и внутридиалектный характер. Кроме того, они зависят и от индивидуальных речевых особенностей сказителей. Ср., например:

д е р б.	т о р г.
Ке Жилһн 'нойон Ке Джилган'	Хо Жилвн нойн (Ке Жилһн нойн), Хо Жилбин нойн 'Хо Джилбин (Ке Джилган) нойон' Хар Кинз хан
Хар Кинс (Кинэс) хан 'Хара Киняс-хан' Уржн Бадм хатн 'княжна Урджин Бадма' Хормст теңгр 'Хурмуста, верховный небожитель'	Урьян Бадм хатн Хурмст теңгр

Күңкөн (Күңкин) Алтн Чееж
'Златоуст Алтан Цеджи'
Гуш Герл хатн
'княгиня Гюши Герел'
Торчин ач Ке Жилһн
'внук Торчия Ке Джилган'

Алтн Күңкө Чееж,
Алтн Күңк Чееж
Күш Герл хатн
Тарчан ач Хо Жилвн

7. Звуковое варьирование имеет место и в составе топонимических названий, однако оно преимущественно связано с внутрдиалектными различиями, а также с общезыковыми процессами:

Бумбин/Бомбин орн 'Бумбайская страна, Бумба'
Бумбин/Бамбин Цаһан уул 'Бумбайская Белая гора'
Болзатин/Борзатин/Богзатин бор толһа 'Серый холм Болзата'
Һаньдг Алта/Алтн уул 'гора Гандык Алтай'
Эрцс/Эрчс/Арчис хол 'река Иртыш'
Төвд/Төбд/Түвд 'Тибет'
Киитн Домб хол, Киитн Дамб гидг хол 'водопой холодной реки
Домбо'
Сөмр/Сүмр уул 'гора Сумеру'
Арг/Орг Йондн уул 'гора Араг Йондон'

Ряд фонетических явлений, например, наращение или усечение отдельных элементов (гласных и согласных), переход кратких в долгие гласные, изменение слогового состава и другие — диктуется законами музыкальной организации и членения эпической строфы, характером напевно-ладового интонирования поэтического текста песен, а также исполнительской традиции сказителей.

Влияние музыкальной стороны эпоса на его языковую структуру, в том числе фонетическую, представляет особый аспект исследования (Шивлянова, 1990, с. 98–101).

Морфологические особенности эпоса

В сравнении с другими уровнями языковой структуры морфология эпоса описана достаточно полно. Однако это относится только к текстам 12 песен, изданных в 1940 г. и явившихся предметом специального изучения в монографии Б. Х. Тодаевой, посвященной лингвистическому и текстологическому исследованию эпоса "Джангар" (Тодаева, 1976, с. 104–172).

Учитывая, что автор данного труда дал систематическое изложение морфологии всех частей речи, прежде всего с точки зрения их словообразования и словоизменения, считаем важным обратить

внимание лишь на те факты, которые не освещались в научной литературе.

Как показывает материал, именные и глагольные формы, встречающиеся в тексте эпоса, соответствуют, за некоторым исключением, формам современного калмыцкого языка. Отдельные морфологические черты древнего происхождения, видимо, с течением времени были утрачены в языке эпоса под влиянием устно-разговорной речи. Во-вторых, надо полагать, что архаизмы ввиду их неясности вытеснялись более понятными словами и формами. Тенденция к осовремениванию старых словоформ прослеживается в текстах разных лет издания песен "Джангара".

В двухтомном издании текстов 25 песен эпоса (М., 1978) в большей мере сохранены устаревшие слова и морфологические явления. Они восстановлены по текстам первых записей песен эпоса на "ясном письме", осуществленных во второй половине XIX в. (1–5 песни) и в начале XX столетия.

Из числа специфических глагольных форм заслуживает внимания употребление повелительной формы 2-го лица мн. числа на *-гтн*, восходящей к старописьменной форме на *-гтун* ойратского и монгольского языков; особенно этим отличается текст песни "О свирепом Шара Гюргю, хане мангасов"

– Та хойр цадгсн болхнь *унтгтн!*
Если вы наелись, ложитесь спать!

– Эмгн, хал *түлгтн!*
Старуха, разведите огоны!

– Ус авч *иргтн!*
Принесите воды! (Ж 1, с. 203–204).

В текстах остальных песен последовательно употребляется форма на *-тн*, отражающая нормы современного калмыцкого языка и реальное разговорное произношение.

Имеется два случая предикативно-модального употребления глагольной формы на *-мыш*, ведущей свое происхождение от тюркского имени действия на *-мыш*:

Алтн Шарһнь
Ар көлин шавхаһас *үргмиш болад*
Бухи цеглэд харв.
(Конь) его Алтан Шарга,
Будто испугавшись комьев земли,
Вылетавших из-под копыт задних ног,
Закусив, удила взвился вверх. (Ж 2, с. 14)

Вероятно, форма на *-мыш* была некогда заимствована из древнеуйгурского языка, где она, как отмечают ученые, применялась очень широко. Заметим, что в тексте эпоса издания 1940 и 1960 гг. указанная форма сохранена лишь в одном случае, в другом же – заменена причастием прошедшего времени:

Ар көлиннь шавхаһас
үргсн болад гүүһэд харв... (Ж 60, с. 31).
Помчался, будто испугался комьев земли,
Выбиваемых копытами задних ног.

В текстах 4-й и 5-й песен ("О свирепом Хара Кинясе" и "О победе Алого Льва Хонгора над Шара Мангас-ханом), записанных в свое время в кочевьях бага-цохуровских калмыков-торгутов, сохраняются отрицательные глагольные формы с частицей *үл(эл)*, весьма характерные для классического монгольского и письменного ойратского (старокалмыцкого) языков. С данной частицей наиболее часто в тексте "Джангара" встречаются причастия будущего и прошедшего времени, а также причастия многократного действия:

Дөч *үл күрх* насдан
Дөрвн миңһн хааг
Дөрөтө көлдөн мөргүлсн болдг... (Ж 1, с. 284).

В возрасте, когда не было и сорока,
Подчинил он себе четыре тысячи ханов.

Дөрвн хар турунь
Мөлт *үл тусгсн* болхнь... (Ж 1, с. 271).

Если бы не раскололись
Его четыре черных копыта...

Күзүнднь күмн әмтн *үл һарһдг*
Күнд шар инжүр зүүж... (Ж 1, с. 275).

Надели ему на шею
Тяжелую желтую цепь,
Какую не могут сделать люди.

Из собственно глагольных форм с частицей *үл(эл)* встречается форма прошедшего времени на *-в*:

Өөлдж дакж *эл медв* чи? (Ж 1, с. 276).
Не смог ли узнать, повторив гадание?

Для языка эпической поэзии обычным является частый повтор деепричастных форм — разделительных, слитных и продолжительных, которые указывают на способ осуществления основного действия, выраженного, как правило, финитными, окончательными глаголами:

Кудр цаһан саадгиг
Татад-татад тальвна,
Делэд-делэд тальвна... (Ж 1, с. 176).

Могучий белый лук
Тянет-тянет и отпускает,
Натягивает-натягивает и отпускает.

Харһа модни хурцарнь
Хажилһэд-хажилһэд чир! (Ж 1, с. 303).

По колючим кустам караганы,
Переворачивая, волочи его!

Күлгүднь эмөлөн элһн доран авада,
Көглэд-көглэд һарч... (Ж 60, с. 293).

Кони их, сбив седла под брюхо,
Брыкаясь и подпрыгивая, умчались...

Тави миңһн бөкин көвүн
Селһ-селһ шахад гүрһн... (Ж 60, с. 59).

Сыновья пяти тысяч силачей,
Меняясь поочередно, (туго) сжимая плели (плеть)...

Ави-ави сексрлдэд,
Ачи-ахи цоклдад... (Ж 60, с. 132).

Боролись, хватая и встряхивая друг друга,
Перекидывая через спину друг друга.

Күрс-күрсәр күрч ирэд...
Киитһи хар нүдөрһн дөрвн талан хөлөв. (Ж 60, с. 355).

Ехал-ехал и подъехал (к горе)
И холодным взором окинул
Все четыре стороны света.

В языке эпоса наблюдается необычное семантическое использование отдельных глаголов. Так, глагол *зооглх* 'кушать, вкушать, отведывать', относящийся к высокому стилю речи, функционирует в определенном контексте в значении 'одевать, надевать' и является синонимом глагола *эмсх*:

Эзн нойн Жаһһр
Эвинь олж ховцлв:
Эрвн нертә киилг зооглад,
Эрдни хул бишмд зооглад,
Дөш цаһан биһән зооглад,
Дөш мөһгн дуулхан зооглад... (Ж 1, с. 169).

Владыка нойон Джангар
Понуднее стал одеваться:
Рубаху по названию эрбенг надел,
Драгоценный куланий бешмет одел,
Широкое белое платье биһзе надел,
Блестящий серебряный шлем надел...

Эпический язык отличается консервацией многих архаичных глаголов, благодаря которым создается возвышенно-тирадный стиль устно-поэтической речи. К числу устаревших глаголов относятся, например, *белкһнх* надевать доспехи, подвешивать поясное оружие, *нанчх* бить, избивать, *бөөһүлх* воздвигать, укреплять, *улалх* запрягать, *шалх* отбирать, выбирать, *удрдх* управлять, руководить, *өргәлх* жениться (о высоких особах), *әәһүлх* издавать звон, *унжарх* раскинуться, растянуться на большом пространстве и др. примеры их употребления в тексте:

1. Дәәни олһ лүвцән белкһнәд... (Ж 60, с. 29)
Подвесил к поясу свои многочисленные боевые доспехи.

2. Күнд шар балтарһн күүчн
Тавтан күртл нанчв ... (Ж 1, с. 346).

Рубил своей тяжелой желтой секирой,
Бил изо всех сил (врагов)...

3. Йиртимжин төриг хад мет бөөһүлв... (Ж 60, с. 219).
Установил мирское правление,
Упрочив (его) подобно скале...

4. Гурви миңһн баатрас
Гурви зун баатр шалад мордв... (Ж 60, с. 210).

Из трех тысяч богатырей
Выбрал триста и отправился (с ними) в путь...

5. Ёучн тавн хар халэн ажрһан улалад... (Ж 60, с. 223).
Запряг (он) в упряжку
Своих тридцать пять вороных жеребцов
С лысинкой на лбу...

6. Удрдагч Улан Хоңһр гидг баатр
Суудг болна... (Ж 90, с. 163).

Восседает тот, который управляет, —
Богатырь по имени Алый Хонгор...

7. Эдү-тедү болсн цагиг
Эн өргөлсн хатнась көвүн һарв... (Ж 2, с. 189).

Прошло некоторое время,
И от госпожи, на которой (он) женился,
Родился мальчик...

8. Уняртгсн ик утан
Унжаргсн мал гер үзгдэд бөөв... (Ж 2, с. 188).

Показались большие клубы дыма
И раскинувшиеся стада и юрты...

9. Шар алтн дуулхан
Эрдни тергүндөн өөһүлж өмсв... (Ж 1, с. 254).

Желто-золотой шлем
Надел со звоном
На свою драгоценную голову.

10. Эцкөс көвүн һардг —
Ар Бумбин оран өөһүл!

От отца рождается сын —
Прославь же свою страну Бумбу!

По поводу последнего глагола следует заметить, что он зафиксирован в работе Б. Х. Тодаевой, но переведен неверно. Указанное ею значение 'спасать, защищать' никак не вытекает из контекста употребления глагола *өөһүлх*. Нам представляется, что он образовался от основы *ө* 'звук, звон, гул, шум' и по своему смыслу

соответствует сочетаниям *ө һарһх* (*-өөһүлх*) 'издавать звук, звон' и *нерән һарһх* 'прославить свое имя'.

Некоторые из глаголов, встречающиеся в текстах песен, функционируют в границах одного из диалектов калмыцкого языка. Например, глаголы: *хорлх* 'класть, положить в карман', *утярлх* 'долго длиться, тянуться' и *цацмдх* 'установить, утомляться' — распространены в торгутских версиях песен "Джангара" и употребительны в речи современных торгутов:

1. — А, Хоңһр мины!
Өмд зиндмань эрдни мини хорлыч! (Ж 1, с. 315)

— Хонгор мой!
Положи себе в карман
Мой драгоценный (камень) чиндамани!

2. Арзин сүүр утярлдв... (Ж 67, с. 65).

Пир с арзой затянулся надолго...

3. Даңһар ор эргэд ирв гиж
Цацмдг йосн уга... (Ж 1, с. 224).

Хоть весь свет объедет,
Но усталости не знает (конь Зэрде).

В дербетских версиях песен эпоса и вообще в говоре дербетов указанным выше глаголам соответствуют *даһмлх*, *ударх* и *цуцрх*, *муурх*.

В 25-й песне — "О битве богатыря Хонгора с Авланги-ханом", записанной в начале этого века И. И. Поповым от донского калмыка Бадмы Обушинова, имеют место глаголы *мааклх* 'пинать ногой', *нүүхлх* 'шататься, качаться' и *башртх* 'стесняться, смущаться, испытывать неловкость', которые весьма типичны для речи калмыков-бузавинцев. В дербетском и торгутском диалектах им соответствуют глаголы *мааслдх*, *нээхлх* и *эмэх*:

1. Зәрминь мааклад, киискөһөд йовад йомна... (Ж 2, с. 392).

Некоторых бьет пинком, валит
И дальше идет

2. Серүлхлэг,
Хоңһр нүүхлэд босна... (Ж 2, с. 388).

Когда разбудили,
Хонгор, шатаясь, поднялся.

3. Ирэд буучкад, башртхларн
Йү келхв гижәһәд йовж одв... (Ж 2, с. 368).

Когда подъехал и сошел с коня,
От смущения не знал что сказать
И удалился...

Ряд глаголов в эпическом тексте применяется в несвойственном для современного языка переносном значении. В частности, например, глагол *гестх* используется в значении 'попукать, бить коня по бокам живота' (ср. совр. *гестх* 'беременеть, занять живот'), а глагол *таалх* употреблен в значении 'разгадывать, разъяснять, толковать' (ср. совр. *таалх*, *тәәлх* 1) развязывать, отвязывать; 2) снимать, раздевать; 3) открывать, отворять):

1. Арднь үлдсн Жәңһракн
Сәәһән тааляд бәәһәд бәәнә... (Ж 2, с. 368).

Люди Джангара,
Оставшиеся после (отъезда Хонгора),
Живут, загадывая для себя лучшее.

2. Нә уга нәәмн миңһ гестәд оркв,
Ду уга долан миңһн һуйдад оркв... (Ж 2, с. 188).

Без пощады восемь тысяч раз ударил коня в бока,
Без крика семь тысяч раз ударил по бедрам...

Глагол *хурицх* 'точить, затачивать' в эпическом тексте приобретает иное значение — 'зорко смотреть, пристально наблюдать':

Аксхлан көвүн Харвада
Адуг хурицлж йовад,
"Оһтр хо һалзән ажирһин
Онһн делинһ ар бийдһ
Оч эс тусхһн" — гиһәд
Андһар тәвәд йовбі! (Ж 2, с. 311).

Юноша Аксхалан Харвада,
Зорко следя за табуном,
Клятву дает себе:
— Непременно вскочу
На светло-рыжего жеребца Лыску,
Чуть пониже его девственной гривы!

В системе других частей речи также наблюдаются черты своеобразия в употреблении некоторых словоформ. В этом отношении резко выделяются древние падежные формы личного местоимения ед. числа *би* 'я': *над* 'мне' (совр. *над*), *надла* 'со мной' (совр. *нанла*), *надар* 'мной, мною' (совр. *нанар*) и *надас* 'от меня' (совр. *нанас*).

Эти местоименные формы появились в тексте эпоса, очевидно, под влиянием ойратской письменной традиции, воспринятой от классического монгольского языка. Указанные выше косвенные формы местоимения *би* встречаются в текстах 2-й и 4-й песен ("О победах Джангара над ханом мангасов Кюрюл Эрдни" и "О свирепом Хара Кинясе"), относящихся соответственно к бага-дербетскому и бага-цохоровскому (торгутскому) версиям эпоса:

— Алдл уга над келж өгич! (Ж 1, с. 253).

Расскажи-ка мне, ничего не упуская!

— Надла тенцх күүн бәәнү? (Ж 1, с. 245).

Есть ли человек,
Который может сравниться со мной?

Армичн надар кегүлхдән... (Ж 1, с. 242).

Когда просили меня сделать твой дрот...

— Көвүн, ода надас дурта һурвн юман ав.

Юноша, возьми теперь у меня
Три вещи, которые пожелаешь.

Обращает внимание и наличие в тексте "Джангара" указательного местоимения *эл* 'этот', которое отличается от общеупотребительного в современном калмыцком языке *эн* стилистической маркированностью:

Эврәһән кеж авгсн
Эл дөрвн хаадудт... (Ж 2, с. 304).

Этим четверем ханам,
Которых подчинили себе...

Морфологическое своеобразие эпоса "Джангар" проявляется и в использовании некоторых наречных слов. Так, в текстах всех песен

широко распространены непроизводные наречия с усилительным значением: *эги, деги* 'ровно' (*эги хурви сар* 'ровно три месяца', *деги йирн йис бульгх* 'ровно 99 раз взбрыкнуть'), *туң* 'совершенно' (*туң зогсг уга* 'совершенно не останавливаясь'), *тә* 'совсем, напроць' (*тә татлдх* 'стягивать, скидывать напроць, совсем'), *эри, эрин* 'абсолютно' (*эри цаһан кедә* 'абсолютно безлюдная степь'), *шовт* 'насквозь, напролет' (*шовт цокх* 'пробить, пронзить насквозь'), *цох, цок* 'ровно, только' (*цох хунхи наста* 'в возрасте ровно трех лет', *цох арви хойрхи наста* 'в возрасте ровно двенадцати лет'). Наречие *цок* (*цок*) употребляется в торгутских песнях "Джангара", оно имеет место и в современных подговорах торгутов.

Пространственные наречия, указывающие на определенную направленность действия *нааран* 'сюда, в эту сторону', *цааран* 'туда, в ту сторону', *хааран* 'куда', в языке эпоса часто выступают в своей основе, без частицы возвратного притяжания -ан:

Гурви бички баатриг
Наар-цаар йовули бөөдг... (Ж 2, с. 115).

Трех маленьких богатырей
Посылают то туда, то сюда...

Хагсуһин хар шилд
Хаар-һар йовхан
Медл уга одхч! (Ж 2, с. 46).

На пустынном черном гребне горы
Пропадешь ты,
Не зная куда деться!

Среди производных наречий нередки такие словоформы, которые в большей мере присущи для отдельных диалектов и говоров. Ср., например, торгутское *саахндаһа* 'недавно' (дерб. *саахна*, *саахнда*), дербетское *доргшандан*, *доргшанан* 'книзу, вниз', *дегшэндән*, *дегшәнән* 'вверх, наверх' (торг. *доргшан*, *дегшән*), бузавинское *эрглждән* 'постоянно, всегда' (дерб., торг. *үрглж*, *үрглжд*):

1. Доргшандан түмн нөөмн миңһ
Бухи цеглэд,
Дегшэндән нөөмн миңһ
Бухи цеглэд һарв... (Ж 60, с. 128).

Вниз опустился 18 тысяч раз,
Вверх взметнулся 8 тысяч раз
И пустился вскачь...

2. Шилтә һолын экнд
Өрглждән Жаңһракһи бәәж гинә... (Ж 2, с. 385).

У истоков реки Шилтя, сказывают,
Постоянно пребывали люди Джангара...

3. Үксн цагтан,
Үрглж һучи хурви теңгрин орнд төрдг... (Ж 1, с. 217).

После смерти своей
Постоянно перерождаются
В стране 33 небожителей...

4. Үрглжд живхлнтә
Баатр Бумбин орта... (Ж 60, с. 203).

(У них) всегда прекрасная
Богатырская Бумба-страна.

5. — Хоңһр, Хоңһр,
Саахндаһа йаһж йовлач? (Ж 2, с. 315).

Хонгор, Хонгор,
Что ты делал давеча?

Необычным для торгутского и дербетского диалектов, а также и литературного калмыцкого языка, является употребление в тексте 25-й песни ("О битве Хонгора с Авланги-ханом") наречия *шулунась* 'быстрее, скорее' вместо общепринятого *шулуһар*:

Мөридән келнә:
— Шулунась гүүһәд хәр! (Ж 2, с. 392).

Коню своему говорит:
— Поскорее скачи домой!

В кругу порядковых числительных отмечается использование в языке эпоса числовых определений *һундгч* 'трехлетний' и *дөндгч* 'четырёхлетний' при существительном *наси* 'возраст':

Һундгч насндан
 Һорвн бөөрин ам эвдгсн,
 Дөндгч насндан
 Дөрвн бөөрин ам эвдэд... (Ж 1, с. 95).

В трехлетнем возрасте
 Ворота трех крепостей разрушил,
 В четырехлетнем возрасте
 Ворота четырех крепостей разрушил...

Для языка эпоса характерно частое использование морфологических синонимов и вариантов, возникших на почве словообразования и словоизменения. Поэтому в тексте "Джангара" наблюдается сосуществование лексико-морфологических единиц с общей основой. Ср., например:

хавч — хавчл 'ущелье'
 нарт — нарта 'солнечный'
 нүүлт — нүүлтэ 'грешный, греховный'
 хойурн — хойрулн 'вдвоем, оба'
 мууха — муухн 'плохенький, неважный'
 туңһу — туңһн 'первожеребая кобыла'
 һаң — һаңду 'зной, засуха'
 гедр — гедргөн 'назад, обратно'
 эрә — эрәхн 'едва, еле-еле, чуть-чуть'
 гемнх — гемшәх 'винить, обвинять'
 номлх — номшх 'читать молитвы, проповеди'

Значительное количество суффиксальных вариантов слова охватывает сферу падежных форм, что особенно показательно для родительного падежа имен существительных. Ср.:

дөөнә — дөөни 'военный, воинский'
 нарна — нарни 'солнечный'
 хонга — хонгин 'суточный'
 теңгрә — теңгрин 'небесный'

В торгутских версиях эпоса довольно часто употребляются формы род. падежа с аффиксом -ан, -ән, которым в дербетских версиях соответствуют формы с -ын, -ин. Ср., например:

торг.	дерб.
уулан дүңгә дольган	уулын дүңгә дольган
	'волна высотой с гору'

мөңкән дөрвн цагт
 элдв бадман өңгтө
 айңһан сумн

мөңкин дөрвн цагт
 'в вечные четыре времени года'
 элдв бадмин өңгтө
 'подобен прекрасному лотосу'
 айңһин сумн
 'громовая стрела'

Приведенный материал дает основание сделать вывод о том, что язык эпоса, существовавший в устно-поэтической традиции, в отношении морфологии характеризуется, с одной стороны, наличием архаичных явлений и фактов, сохранившихся от предшествующих периодов развития ойрат-калмыцкого языка, а также определенным влиянием старых письменных языков. С другой стороны, он испытал на себе воздействие разговорной речи в его диалектных разновидностях. В своей основной части морфология эпоса "Джангар" ориентируется на нормы стандартной устно-литературной формы калмыцкого языка.

Синтаксические особенности

В исследованиях, посвященных рассмотрению языковых аспектов калмыцкого героического эпоса, внимание специалистов уделялось главным образом вопросам анализа лексики, морфологии, фразеологии и другим разделам языкознания. В этом отношении заслуживают упоминания статьи Э. Ч. Бардаева, Б. Х. Тодаевой, Д. А. Павлова, С. С. Харьковской, Ц. Б. Цыдендамбаева и других, опубликованные в материалах двух Всесоюзных конференций по проблемам эпического творчества, проходивших в г. Элисте (см. список литературы).

Что же касается синтаксиса "Джангара", то он остается наименее изученным. Лишь некоторые синтаксические особенности эпоса, в частности, семантика и стилистика причастных оборотов, получили определенное освещение в статье У. У. Очирова (см. Джангар, 1980, с. 316–324).

Наша задача состоит в том, чтобы попытаться дать общую характеристику синтаксического строя эпоса и указать наиболее существенные черты, составляющие специфику построения фраз в эпическом тексте.

Синтаксис эпоса отличается строгой простотой, композиционным совершенством разнообразных конструкций, четким выделением смыслового ядра предложений и зависимых компонентов. Впечатление о громоздкости синтаксической структуры предложений создается в основном за счет их внушительных размеров.

Однако при необычайной протяженности они легко расчленимы на части, а в грамматическом и семантическом отношении абсолютно ясны.

Универсальным приемом построения эпического текста является так называемая "нанизывающая" манера изложения событий и действий и описания различных предметов. Она основывается на систематическом повторе в эпическом контексте одного и того же слова, а также словосочетаний, оборотов и предложений, воспроизводимых по единой модели на основе синтаксического параллелизма. Для наглядности приведем один достаточно типичный пример, подтверждающий высказанное положение:

Эзн нойн Жаңһр
Эвинь олж хувцлв:
Миимин улан һосан өмсв,
Эрвн гидг киилгән өмсв,
Эрднин һурвн бишмүдән өмсв.
Дөөни һурвн лүвцән зүүв,
Ээлин һурвн лүвцән зүүв. (Ж 60, с. 161).

Владыка нойн Джангар
Как можно удобнее стал одеваться:
Обул мягкие красные сапоги,
Надел рубаху эрбенг,
Три драгоценных бешмета надел,
Трое боевых лат прикрепил,
Трое обычных лат прикрепил.

Из данного отрывка видно, как лексический повтор глаголов өмсв и зүүв, количественно-определятельные словосочетания һурвн лүвцән, һурвн бишмүдән, а также последовательное расположение параллельных простых предложений, сказуемые которых имеют одинаковое рифмовое окончание (эпифору), создают интонацию и ритм эпического стиха, придают ему экспрессию, порожденную строгой симметрией структурных частей всей строфы.

Будучи необходимой закономерностью эпического текста, лексические повторы и синтаксический параллелизм служат своего рода мостом, который перекидывается от одной фразы к другой, чтобы обеспечить их более прочную внутреннюю связь и усилить экспрессивность. В сочетании с аллитерацией (т. е. начальной рифмой) они приносят в архитектуру эпоса особую гармонию и ритмику поэтического сказа. В целях иллюстрации обратимся к тексту "Джангара":

Арнзлын сәәхн Зеердән
Хурдн биш гиж хәәлт,
Алтн баран шар цоохр арман
Хурц биш гиж хәәлт,
Арвн зурһата аһа Шавдл хатан
Му мууха гиж хәәлт. (Ж 90, с. 103).

Может, опечалены вы тем, что не быстрым сочли
Своего прекрасного аранзала Зердә,
Может опечалены вы тем, что не острым сочли
Свое боевое золотисто-пестрое копье?
Может, опечалены вы, посчитав не пригожей
Свою ханшу – шестнадцатилетнюю ага Шавдал?

В языке эпоса самым типичным способом организации сложных образований является бессоюзное соединение частей, отношения между которыми устанавливаются чисто логически, путем интонационного выделения. При этом сочинительные связи (паратаксис) превалируют над подчинительными. Гипотактическая связь выражается с помощью спорадически встречающегося союза кемр, частицы чигн (чигә), дицендиального союза гиж, некоторых инфинитных форм глагола (например, деепричастия на -хла, -хлә и причастия на -х в сочетании с частией лица -нь), а также соположением сказуемых главной и зависимой частей предложения.

Синтаксическая разветвленность предложения достигается в эпосе благодаря использованию структурно однотипных конструкций (риторически-вопросительных, сравнительных, количественно-определятельных) и оборотов с неличными глагольными формами, особенно с причастиями на -гсан (-сн) и -дг, деепричастиями на -ад, -эд и -тл.

Многokrатно повторяясь и завершая каждую строку, причастные и деепричастные формы рифмуются между собой и придают речи сказителя необыкновенную стройность и поэтическое созвучие. Кроме того, они призваны с исчерпывающей полнотой, во всех деталях изобразить ту или иную сцену, тот или иной персонаж или предмет. Сравните, например, сцену выхода богатыря Мингияна из дворца Джангара:

Шур девсүриг булц-булц ишкәд,
Хашр мөңгн үүдиг татад,
Тавн миңһн хоңх жиңнүләд татад,

Тумн хоңх жиннулад татад,
Төөрд мөнгн көвцг деер
Очн мет өсрэд тусв... (Ж 2, с.111).

Упруго ступая по коралловому настилу,
С шумом распахнул
Нефритово-серебряную дверь,
Позвонив в пять тысяч колокольчиков,
Вызвав звон десяти тысяч колокольчиков,
Вышел и взлетел искрой
На узорчатую серебряную седельную подушку...

Описание этой сцены, полной динамизма и впечатляющей выразительности, основано на использовании конструкций с разделительными деепричастиями, которые обозначают действия, совершаемые последовательно одно за другим.

Художественно-изобразительная роль причастных конструкций особенно ярко проявляется при описании различных предметов, например, богатырского снаряжения, боевых коней, дворцовых и храмовых сооружений. Так, описание дворца Джангара включает свыше десяти конструкций с причастием прошедшего времени:

Арслнгар шатлгсн,
Алтар тавцнлгсн,
Зес уга алтар зееглгсн,
Зедкр уга зиндмнөр кеерулгсн,
Галвр улан зандар терзлгсн,
Гал улан шилөр нүдлгсн,
Ора юуһинь очирлгсн,
Очир юуһинь бумблгсн,
Бумб юуһинь цацглгсн,
Цацг юуһинь
Орчлд жилкдүлн делдүлгсн бээдг... (Ж 60, с.205).

Фигурами львов были украшены лестницы дворца,
Основание дворца было выложено золотом,
Отделан был дворец золотом без примеси меди,
Облицован был драгоценным камнем-чиндамани,
Окна были сделаны из красного сандала,
Огненно-красным стеклом застеклены рамы,
Верх дворца увенчан был алмазным шпилем,
Шпиль увенчан маковкой,
Маковка была украшена подвесками,
Подвески же, словно паруса, развевались над миром.

Эпос как древнейший жанр устного народного творчества, передаваясь из поколения в поколение, сохраняет архаические речения, которые отсутствуют в современном калмыцком языке. Это относится, например, к предложениям с отрицанием үл 'не' с фонетическим вариантом эле, а также к предложениям с вспомогательным глаголом-связкой буй и модально-утвердительной частицей луувн/лүүвн и др. Сошлемся на примеры из текста:

1. Өмтн үл медх
Зун нөөмн шастр дууг
Дууни Герлиг дуулулв... (Ж 1, с. 241).

Попросили певца Герела
Исполнить неведомые людям
Мелодии ста восьми шастр (гимнов).

2. Бум хаани ор эргв чиге эле эцдг
Бурхн Көк күлг гигч минь... (Ж 1, с. 257).

Мой божественный конь Кёке!
Способный объехать земли ста тысяч ханов
И не устать.

3. Хамгиг дегжүлгч хан нойн Жаңһр,
Тана нутгт нанас өнчн күн уга буй,
Нанас ондан өвү күн уга буй... (Ж 1, с. 209).

Всемогущий хан нойон Джангар,
В ваших кочевьях нет человека
Более одинокого, чем я,
Нет беспризорного, кроме меня.

4. Күн муурхла, хулһн чиге
Дөөсн болдг юмн луувн. (Ж 1, с. 209).

Когда человек обессилет,
Тогда даже мышь может стать ему врагом.

5. Күн иим удан унтдг юмн санж лүүвн! — гиид
Хоңһр босв. (Ж 1, с. 213).

Оказывается, человек может так долго спать! —
Произнес Хонгор и встал.

Тумн хонх жиңнулад татад,
Теэрд мөнгн көвцг деер
Очн мет өсрэд тусв... (Ж 2, с.111).

Упруго ступая по коралловому настилу,
С шумом распахнул
Нефритово-серебряную дверь,
Позвонив в пять тысяч колокольчиков,
Вызвав звон десяти тысяч колокольчиков,
Вышел и взлетел искрой
На узорчатую серебряную седельную подушку...

Описание этой сцены, полной динамизма и впечатляющей выразительности, основано на использовании конструкций с разделительными деепричастиями, которые обозначают действия, совершаемые последовательно одно за другим.

Художественно-изобразительная роль причастных конструкций особенно ярко проявляется при описании различных предметов, например, богатырского снаряжения, боевых коней, дворцовых и храмовых сооружений. Так, описание дворца Джангара включает свыше десяти конструкций с причастием прошедшего времени:

Арслнгар шатлгсн,
Алтар тавцннгсн,
Зес уга алтар зееглгсн,
Зедкр уга зиндмнөр кеерүлгсн,
Үалвр улан зандар терэлгсн,
Үал улан шилөр нүдлгсн,
Ора юуһинь очирлгсн,
Очир юуһинь бумблгсн,
Бумб юуһинь цацглгсн,
Цацг юуһинь
Орчлд жилкдүлн делдүлгсн бөөдг... (Ж 60, с.205).

Фигурами львов были украшены лестницы дворца,
Основание дворца было выложено золотом,
Отделан был дворец золотом без примеси меди,
Облицован был драгоценным камнем-чиндамани,
Окна были сделаны из красного сандала,
Огненно-красным стеклом застеклены рамы,
Верх дворца увенчан был алмазным шпилем,
Шпиль увенчан маковкой,
Маковка была украшена подвесками,
Подвески же, словно паруса, развевались над миром.

Эпос как древнейший жанр устного народного творчества, передаваясь из поколения в поколение, сохраняет архаические речения, которые отсутствуют в современном калмыцком языке. Это относится, например, к предложениям с отрицанием үл 'не' с фонетическим вариантом эле, а также к предложениям с вспомогательным глаголом-связкой буй и модально-утвердительной частицей луувн/лүүвн и др. Сошлемся на примеры из текста:

1. Өмтн үл медх
Зун нөөмн шастр дууг
Дууни Герлиг дуулулв... (Ж 1, с. 241).

Попросили певца Герела
Исполнить неведомые людям
Мелодии ста восьми шастр (гимнов).

2. Бум хаани ор эргв чиге эле эцдг
Бурхн Көк күлг гигч минь... (Ж 1, с. 257).

Мой божественный конь Кёке!
Способный объехать земли ста тысяч ханов
И не устать.

3. Хамгиг дегжүлгч хан нойн Жаңһр,
Тана нутгт нанас өнчн күн уга буй,
Нанас ондан өвү күн уга буй... (Ж 1, с. 209).

Всемогущий хан нойон Джангар,
В ваших кочевьях нет человека
Более одинокого, чем я,
Нет беспризорного, кроме меня.

4. Күн муурхла, хулһн чиге
Дөөсн болдг юмн луувн. (Ж 1, с. 209).

Когда человек обессилет,
Тогда даже мышь может стать ему врагом.

5. Күн иим удан унтдг юмн санж лүүвн! – гиид
Хоңһр босв. (Ж 1, с. 213).

Оказывается, человек может так долго спать! –
Произнес Хонгор и встал.

6. Та эрдмтэ бийтэ эр күн лүүвн та,
Тани деер би яһж хархв? (Ж 1, с. 208)

Вы ведь мужчина и обладаете сокровищем,
Как же я могу залезть на вас?

Для языка эпоса чрезвычайно характерны предложения с постпозицией лично-местоименных подлежащих, которые в современном калмыцком языке превратились в лично-предикативные аффиксы:

Элдв сөөхн аду көөхөр ирлөлм бидн.

Мы ведь прибыли, чтобы угнать табун прекрасных коней.

Догшн Шар Манһс хаани тал оч йовна би.

К свирепому Шар Мангас-хану иду я.

В тексте эпоса используется также инверсия подлежащего, эксплицируемого указательным местоимением, которое специально выносится в постпозицию к сказуемому:

Чамд лавта нөкд болж зааж өгх тер.

Тебе наверняка поможет и подскажет она.

Алдр нойон богд Жәңһр ээлгч нойн мини тер.

Славный нойон богдо Джангар – владетельный нойон мой он.

Интересно отметить необычный порядок размещения компонентов составных количественных числительных, когда вопреки правилам письменно-литературного языка, меньшее число для соблюдения начальной аллитерации называется перед большим:

Өмн мет
Арвн хойр зурһан миңһн баатр мины!
Как душа моя,
Двенадцать и шесть тысяч богатырей моих!

Эти и другие примеры изменения стилистически нейтрального порядка слов можно рассматривать как особый коммуникативный прием, с помощью которого сказитель повышает эффект яркой выразительности и эмоциональной экспрессивности эпического текста.

Обращают на себя внимание многочисленные конструкции, представляющие собой эпические обращения к герою. Выполняя

роль особой стилистической фигуры, эпический вокатив отличается структурным и функциональным своеобразием. Типичной чертой таких конструкций является то, что они строятся на комбинации различных повторов, прежде всего лексических и грамматических, образующих синтаксическую единицу, эквивалентную по составу одному предложению или нескольким.

С функциональной точки зрения эпический вокатив предстает как развернутая характеристика героя, включающая разнообразные выразительные средства (эпитеты, сравнения, метафоры, гиперболы и т. д.), с помощью которых в яркой образной форме описываются те или иные качества героя и достигается необходимый стилистический эффект. Об этом можно судить по двум следующим отрывкам, являющимся образцами эпической характеристики богатыря:

1. Зун оран зогсам
Зөргтө Хоңһр мины!
Зурһан оран эвдм чидлтө Хоңһр мины!
Тавн оран һатлм таңсг Хоңһр мины!
Таж Бумбин орни нарн Хоңһр мины! (Ж 1, с. 158).

Способный остановить (нападение) ста стран,
Храбрый Хонгор мой!
Способный разрушить шесть стран,
Могучий Хонгор мой!
Прославившийся благородством в пяти странах,
Милый Хонгор мой!
Солнце Бумбайской страны,
Хонгор мой!

2. Одн мет Жәңһр мины!
Жиндмн эрдни мет,
Алтн арагнис,
Ава Гернзл хатн мины!
Өмн мет, арвн хойр зурһан миңһн баатр мины!
Өмд жиндманин өршөлөр
Амр сөөхн бәетн! (Ж 1, с. 258).

Джангар мой, подобный звезде!
Подобная драгоценному чиндамани
Золотая рагина,
Госпожа Герензел хатун моя!
Словно жизнь дорогие
Двенадцать и шесть тысяч богатырей моих!
По милости живого чиндамани
Живите в спокойствии и блаженстве!

В первом из этих обращений подчеркивается богатырская доблесть, сила, отвага и благородство Хонгора, а во втором обращении, адресованном Хонгором владыке Джангару, а также своей супруге и сподвижникам, содержится их высокая морально-этическая оценка, признание в любви и уважении к ним.

В составе эпического вокатива, как отмечалось выше, часто встречаются постоянные эпитеты, закрепленные за определенным героем. Возьмем, например, монолог славного богдо Джангара, с которым он обращается к Хонгору:

— Номһар буулигсн хурдн цаһан итлг минь,
Алта дунд алтн бахн минь,
Ногтта һәрдин көвүн минь,
Нойн Улан Хоңһр минь,
Түрк дээнд төмр жидин үзүр минь,
Түмн хөөнд довтлдг түүкә улан чон минь,
Бөөргин туулан бөгшлһ минь,
Бүргд шовуни шуурлһн минь,
Бүгдин һагц нарн улан дегдәмл минь!
Алдр Маңһс хаани нутгт
Чамаһан һагцараг яһж таливхви? (Ж 1, с. 314–315).

— Спокойно прирученный быстрый белый кречет мой,
В центре Алтая столп золотой мой,
Укрощенной Гаруды птенец мой,
Нойон Алый Хонгор мой,
В войне с Тюрк-ханом
Железного копья острие мое,
Нападающий на десять тысяч овец
Матерый красный волк мой,
С прыжками буерачного зайца ты у меня,
С хваткой беркута ты у меня,
Для всех единственное солнце —
Красный птенец мой!
Как же отпущу тебя одного
В кочевья именитого Мангас-хана?

Здесь первые восемь стихов составляют эпическое обращение, в котором содержатся такие постоянные эпитеты Хонгора, как *түүкә улан чон*, *Алта дунд алтн бахн*, *нарн улан дегдәмл*, *хурдн цаһан итлг*.

Такого рода формулы-характеристики, традиционные для того

или иного героя, употребляются в разных местах эпоса. Повторяясь дословно или варьируясь, они облегчают изложение и запоминание эпического сюжета. Благодаря особой ритмико-синтаксической организации, поэтическому благозвучию и высокой экспрессии, формулы-характеристики служат важным компонентом эпического произведения. Рассмотрим с этой точки зрения особенности строения следующего фрагмента:

Үгәрхд минь мал Хоңһр билә,
Өнчрхд минь өнр Хоңһр билә,
Дән талк һазрт минь шивә Хоңһр билә,
Келхд келн уладм Хоңһр билә,
Бәр гисиг бәрдг билә,
Барчис гисндән довтлдг билә...
Алькнь-алькнь келхв! (Ж 1, с. 187).

В бедности богатством моим был Хонгор,
В сиротстве родней многочисленной мне Хонгор был,
В войнах моих крепостью мне Хонгор был,
В слабости опорой мне Хонгор был,
Чтобы слово сказать, был речистый Хонгор у меня,
Чтобы слушать, был у меня улаждающий слух мой Хонгор,
Брал он тех, кого велел я брать,
Нападал он на тех, кто сопротивлялся,
Да разве смогу назвать все его достоинства!

В приведенном отрывке первые восемь предложений представляют формулу-клише, в которой дается оценочная характеристика героя. Здесь лексический повтор имени Хонгор со связкой билә и причастия уладм сопровождается повтором нескольких однотипных притяжательных конструкций с частицей минь. В заключительном предложении повторяется местоименное дополнение алькнь.

Широкое распространение получили в тексте эпоса анафорические конструкции, созданные не только путем лексико-синтаксического повтора, но и повторением одной и той же суффиксальной морфемы, способствующей ритмико-эвфонической организации стиха:

Арнзлан унж йовж,
Өгр зандан бәрә йовж,
Ардан Арг Улан Хоңһр ахта
Дөрвн көвүһән дахула йовж... (Ж 1, с. 118).

Ехал он на аранзале своем,
Держа в руках сандаловое копьё свое,
За ним следовали четыре молодца его
Во главе с Араг Улан Хонгором.

Здесь наряду с повтором простых однородных предложений с финитной формой глагола на -ж используется повтор возвратных форм существительных с суффиксом -ан/-эн.

На сочетании лексико-морфологического повтора и однотипных возвратно-притяжательных конструкций построено, например, описание боевого коня Джангара аранзала Зэрдэ:

Һомбин улан гесиг
Һол талан авада,
Дарцг цаһан эрвнги
Давсг талан авада,
Сэн бийән сээр талан авада,
Сөөхн бийән чееж талан авада,
Хурдн бийән дөрвн алтн турун талан авада... (Ж 1, с. 114–115)

Нежно-розовый живот свой
(Конь) втянул в себя,
Матово-белый жир брюшины
Подобрал к мочевому пузырю.
Все лучшее собрал в крупе своем,
Красоту свою к груди собрал,
Резвость свою в четырех золотых копытах собрал.

Материал эпоса показывает, что подобные синтаксические единицы, построенные на анафоре, по своему объёму часто превышают размеры сложного предложения, образуя стиховой комплекс, равный эпической строфе.

В создании анафорических предложений большую роль играют лично-местоименные конструкции, в которых сосуществуют и лексический и морфологический повторы главных предикативных членов:

Чи кен гидг нертө күмб чи?
Хааһас хааран йовгсн күмб чи?
Би чамаг зун орни зутаһул гиж бөөнө би,
Зурһан орни анди чамаг гиж бөөнө би... (Ж 1, с. 263).

Что за человек ты и как зовут тебя?
Откуда и куда держишь путь ты?
Говорю тебе, что ты опозорил себя в ста странах,
Говорю тебе, что стал ты посмешищем в шести странах.

Следует отметить, что изъятие личного местоимения **чи** в начале первого предложения и **би** в начале третьего – не повлияло бы на содержание текста. Однако наличие этих, казалось бы, избыточных элементов укрепляет целостность стиха и усиливает воздействие на слушателя.

На синтаксическом параллелизме посессивных конструкций и повторении суффиксов 2-го лица при глаголах повелительно-желательного наклонения построено следующее эпическое обращение:

– А, Хоңһр минь!
Әмд зиндманин эрднь минь, хорлыч!
Арвн хойр богдирин хөөрлгсн
Эрүн цаһан мирдиг минь күзүндөн зүүһич!
Арслнгин хурдн сөөхн Зеердиг минь уныч! (Ж 1, с. 315)

Эй, Хонгор! Положи в свой карман
Мой волшебный, исцеляющий камень-чиндамани!
Одень на шею свою
Мой священный белый талисман,
Что преподнесли мне двенадцать святейшеств.
Оседлай моего львоподобного
Прекрасного и резвого Зэрдэ!

Функцию анафорического элемента выполняют также указательные местоимения в сочетании с каким-либо существительным, например:

Тер сөөни бийднь
Тер Маңһс хаани хатнь
Тер сөөни күүклж бөөж ... (Ж 1, с. 310).

В ту самую ночь
Супруга того Мангас-хана,
Оказывается, рожала.

Ср. еще:

– Эн эзи нойн Жаңһртан
Эн нари дор уга бөөшн бөрүлья... (Ж 1, с. 378).

– Воздвигнем своему владыке нойону Джангару
Дворец, какого нет в этом мире под солнцем.

Рассмотренный материал свидетельствует о том, что в эпической поэзии существенная роль принадлежит анафоре, т. е. повторам того или иного слова, словосочетания или идентичных по строению предложений. Такие конструкции в народной эпической речи отличаются структурным разнообразием.

Повтор как средство синтаксической организации текста представляет собой типологическое явление, свойственное устно-поэтической традиции многих народов (Кумахов, 1985, с. 12).

Богатство и многообразие лексико-грамматических повторов в тексте "Джангара" обусловлено ритмико-синтаксическим параллелизмом как принципом построения народного стиха, а также особенностями его стилистики и поэтики.

Фразеологические особенности

По замечанию Б. Я. Владимирцова, язык эпоса в отличие от повседневной обиходной речи "употребляется в торжественных случаях, когда человек хочет говорить красно, возвышенно" (Владимирцов 1923, с. 36). Отсюда понятно, почему в нем получили широкое распространение пословицы, поговорки, крылатые выражения, различные формулы — клятвы, обращения, благопожелания, заклятия и яркие сравнения. Например, о красоте Ага Шавдал, супруги Джангара, говорится: она настолько красива, что в сиянии ее можно рукодельничать (*гегэнднь үл бөрм сөөхн*). О несметном количестве вражеских войск сказано, что они гуще пыли, многочисленнее муравьев (*шораһас никт, шорһлжһас олн*).

Сравнительных оборотов, в основу которых положены конкретные реалии, в эпосе очень много. Все они наделены фигуральным значением и являются средством поэтической характеристики героев. Так, лицо красавца богатыря и прекрасной девушки сравнивается с полной луной пятнадцатого дня (*арвн тавна сар мет*), а исполинская трубка эпического героя уподобляется голове верблюда-самца (*буурын толһан чиңгә һанз*). О заснувших крепким сном богатырях говорится, что они лежат, "растянувшись как ремень, раскрасневшись как тамариск" (*сур мет сунад, суха мет улаһад унтх*).

Из многочисленных пословиц и поговорок, органически вошедших в эпический текст, здесь укажем лишь на некоторые: *сүргәсн салгсн гөрәсн әәмтхә* 'отбившийся от стада зверь бывает пуглив', *көгшртлән санан уга, буслтлан шөл уга* 'до старости разума нет, до кипения навару нет'; *үдәс үлү халун бәәдв, үксн хөөн жирһл бәәдв* 'разве бывает жара сильнее, чем в полдень, разве бывает счастье после смерти'; *залу күн заңһсн малһһан татдг уга* 'мужчина, поднял для удара плетку, не отводит ее'.

Наряду с такими перлами народной мудрости, большое место в эпосе занимают фразеологизмы. Являясь традиционными и в основной массе образно-эмоциональными характеристиками героев, их действий, поступков, состояния в разных ситуациях, они значительно обогащают арсенал выразительных средств языка эпоса. Эпическую фразеологию можно определить как совокупность встречающихся в текстах "Джангара" воспроизводимых в готовом виде, устойчивых в своем составе национальных оборотов речи, обладающих признаком образно-переносного употребления в целом или отдельных слов. Для иллюстрации приведем ряд примеров, отвечающих данному критерию.

1. Фразеологизмы с измененным, образно-переносным значением всех составляющих компонентов: *элкнь эвклдх* 'испытывать жалость; печалиться' (досл. 'печень его сворачивается'), *хормад бәгтх* 'пользоваться чьим-либо покровительством, заботой' (досл. 'в чьем-либо подоле вмещаться'), *усн цецкәһән барх* 'обливаться горячими слезами; выплакать все глаза' (досл. 'водяные зрачки свои скушать'), *хажуһас хөөрмг хөөш уга болх* 'обеспечить себя пропитанием, перестать побираться' (досл. 'не искать на стороне хормек — разбавленную молоком гущу, остающуюся после перегонки молочной водки'), *идә-буда кех* 'перевернуть все вверх дном, перерыть все' (досл. 'кушанье — похлебку сделать').

2. Фразеологизмы с измененным, образно-переносным употреблением одного или более компонентов: *заяһар бүтх* 'исполниться, свершиться само по себе, по воле судьбы' (досл. 'судьбой исполниться'), *килһцән хальдах* 'причинять вред, зло' (досл. 'грех свой переносить на кого-либо'), *һолһаһан тасртл инәх* 'смеяться до коликов' (досл. 'смеяться пока не оборвется толстая кишка'), *ил чирәһәс авад одх* 'увести/унести на виду, на глазах у кого-либо' (досл. 'с открытого лица'), *бийән бәрх/татх* 'воздерживаться, сдерживать себя' (досл. 'тело свое держать, тянуть'), *герин иргәс һарад уга күн* 'человек, который не покидал порог дома, не уезжал далеко' (досл. 'от нижнего края полога юрты своей не удалявшийся').

По своей грамматической и семантической структуре фразеологизмы, встречающиеся в текстах песен эпоса, весьма разнообразны. Стержневым, опорным словом в них обычно является глагол или имя. Лексическая протяженность фразеологизмов бывает различной: от двухсловных до многословных, включающих в свой состав пять-шесть слов, — знаменательных и служебных. Ср.: *һар күрх* 'ударить, нанести удар' (досл. 'рука достать, коснуться'); *яс хайх* 'лечь костями, бросить останки' (досл. 'кости бросать'), *цолан дуудулх* 'прославить себя' (досл. 'звание, титул свой вызывать') *кәл таслж көөж авх* 'угнать, (табун), не оставив никаких следов' (досл. 'ноги оторвав, угнать'), *у-хәәһин хөөн орх* 'прийти в состояние

возбуждения' (досл. 'входить в состояние шума, суматохи'); *орх нукн, нарх назр олдж ядх* 'не находить места для спасения' (досл. 'яму, чтобы войти, землю, чтобы выйти, не находить').

Следует подчеркнуть, что устойчивость фразеологизмов создается и за счет таких структурно-грамматических факторов, как: невозможность изменения или ограниченная изменяемость лексического состава, полная фиксированность или частичная морфологическая изменяемость компонентов фразеологической единицы.

Специфику многих эпических фразеологизмов составляет их ритмико-эвфоническая организация, поскольку для песенно-стихового текста созвучие (аллитерация) начальных слогов — явление обычное и закономерное. В этом можно убедиться на примере следующих фразеологизмов, состоящих, как правило, более чем из двух слов: *ааһин ам эс күргх* 'ничего не дать поест, не накормить' (досл. 'не дать прикоснуться к краям чашки'), *ара харһулх өвсн уга, ам зөөлх усн уга* 'нет ни травинки, ни капли воды, чтобы утолить голод и жажду' (досл. 'коренным зубом прикусить травы нет, рот пополоскать воды нет'), *шораһас нигт, шорһлжһнас олн* 'гуще пыли, многочисленнее муравьев' (говорится обычно о врагах), *эмэлэн үүрэд, элкэн эвкэд зөрх* 'отправиться пешим, испытывая печаль' (досл. 'взвалив на себя седло, сжав свою печень').

Как было отмечено выше, все фразеологизмы, употребляющиеся в тексте эпоса, делятся на два основных типа: именные и глагольные. Исходя из внутренних лексико-семантических особенностей именных фразеологизмов, можно выделить несколько частных групп устойчивых образований.

1. Прежде всего это фразеологизмы, представляющие образно-оценочную характеристику эпического персонажа-лица: *һозаксн сокһыг* 'заносчивый, высокомерный выскочка, тип' (досл. 'торчащий пень'), *кишго күн* 'негодяй, подлец' (досл. 'без счастья человек'), *арһсн түләнэ күн* 'холоп, прислуживающий по хозяйству' (досл. 'кизяка, топлива человек'), *зүркн уга күн* 'трус, трусливая душа' (досл. 'человек без сердца'), *келкәтә нәәмн ясн* 'один скелет/одни кости' (досл. 'связка из восьми костей'), *хойр кәлтә* 'двуногий, двуногое существо' (досл. 'с двумя ногами').

Подобные фразеологизмы отличаются яркой эмоциональной окраской, выражающей ироническо-пренебрежительный, презрительный оттенок. Они используются с целью негативной оценки того или иного лица, его осуждения.

2. Другая группа фразеологизмов также выступает в роли характеристики лица, но чаще по какому-нибудь одному наиболее типичному признаку, качеству, свойству человека или его состоянию: *алхд-булхд дурта* 'жестокий, безжалостный убийца' (досл. 'убивать-зарывать любитель'), *ах-зах болгсн* 'старший, почтенный,

'важаемый человек' (досл. 'старшим-крайним ставший'), *келһәнһ арс баргсн* 'златоуст, человек, обладающий непревзойденным даром красноречия' (досл. 'кожу своего языка съевший'), *зүүдн болгсн* 'ставший мечтой' (досл. 'сном ставший'), *суг гих суута, иң гих әмтә* 'едва живой, чуть теплый' (досл. 'с едва заметным дыханием и чуть слышимым стоном').

Эти фразеологизмы выражают как положительную, так и отрицательную оценку героев, их физического и душевного состояния. В стилистическом отношении они не столь эмоционально-экспрессивны, как фразеологизмы предыдущей группы.

3. Самостоятельную группу фразеологизмов образуют устойчивые словосочетания с наречным значением всего состава компонентов. В этот разряд входят как именные, так и глагольные фразеологизмы. Адвербиальные фразеологизмы являются семантически цельным обозначением меры времени, пространства и образа действия: *цаһан өдрин бийдһ* 'среди белого дня', *цастын дунд* 'очень быстро, моментально', *ән насдан* 'в этом мире, на этом свете' (досл. 'в этом возрасте, в этой жизни'), *эск/эцстк сүмсндән* 'на том свете, в загробной жизни' (досл. 'в последнем перерождении своей души'), *жирн йисн/йирн йисн жилә һазр* 'на краю света, очень далеко' (досл. 'земля в 69/99 лет пути'), *үүд-түүд уга* 'тут же, сразу', *аль (альк) сансарн* 'привольно, как душе угодно' (досл. 'как вздумается').

Для подтверждения реального функционирования отмеченных выше разрядов именных и наречных фразеологизмов проиллюстрируем их примерами употребления в тексте "Джангара":

Һозаксн сокһыг: Һозаксн сокһыг! Арг Улан Хонһрла бийән дунцүлдг юн гидг күмбч! (Ж 60, с. 74). Высокомерный, зазнавшийся тип! Кто ты такой, чтобы сравнивать себя с Араг Улан Хонгором!

Арһсн, түләнэ күн: Хәр һазрт оч, арһсн, түләнэ күн болж заргдхин орнд... (Ж 60, с. 98). Чем ехать в чужие земли и быть там батраком, собирающим кизяк...

Зүркн уга күн: Мууха көндө, зүркн уга күн бәәсмт... (Ж 2, с. 211). Какой же вы, оказывается, пустой, трусливый человек...

Келкәтә нәәмн ясн: Келкәтә нәәмн ясинь шөргүләд һарһад өгв... (Ж 2, с. 281). Вытащил с шумом скрепленные его восемь косточек и отдал их.

Хойр кәлтә (гәмн): Хойр кәлтәд үүнлә халдг күн уга... (Ж 60, с. 194). Среди двуногих нет человека, который справится с ним.

Суг гих суута, иң гих әмтә: Көөрк Хонһрһ суг гих суута бәәж... (Ж 60, с. 354). Бедняжка Хонгор был чуть живой.

Алхд-булхд дурта: Алхд-булхд дурта аврлт уга Бардатын Очр-Герл гидг нойн... (Ж 1, с. 349). Любитель убивать и грабить, жестокий и беспощадный нойон Бортадын Очир-Герел.

Зүүдн болгсн: Зүн бийдһ зүүдн болгсн Улан Хонһр болх... (Ж 60, с. 15). Тот, что сидит слева, и будет Хонгор.

Герин иргэс һарад уга: Герин иргэс һарад угачнь юмб? Эду метэр юунд күрхв! (Ж 1, с. 421). Почему же ты не переступил полог юрты? Так никуда не доедем!

Шораһас нигт, шорһлжһас олн: Шораһас нигт, шорһлжһас олн дэсн бһсүлд авб... (Ж 1, с. 84). Окружили враги, гуще пыли, многочисленнее муравьев.

Жири йисн жилэ һазр: Санхлаг, жирн йисн жилэ һазр болж медгднө... (Ж 2, с. 381). Как подумаешь, кажется, что это за тридевять земель.

Эск сүмсндөн: Эск сүмсндөн сәени орнд хамдан төрий! (Ж 60, с. 159). На том свете переродимся вместе в раю!

Цаһан өдрин бийднь: Гев гент цаһан өдрин бийднь гегйө алтн тоосан алдад оркв... (Ж 1, с. 103). Неожиданно среди белого дня подняли клубы золотой пыли.

Эмөлән үүрэд, элкән теврэд: Эмөлән үүрэд, элкән теврэд, бус хаани ор зөрнөв... (Ж 2, с. 381). Взвалив на себя седло, опечаленный отправлюсь в страну другого хана.

Ааһин ам күргл уга: Амнд минь ааһин ам күргл уга алн засгсан меднч! (Ж 1, с. 30) Помнишь, как ты предал меня мучительной смерти, не поднес даже чашки ко рту.

Укс гиһэд (гиж): Болд тулһин шиирд бөкрн сөгдэд, үкс гиһэд ирв... (Ж 2, с. 148). Сгибаясь и кланяясь треножнику стального котла, быстро приблизился. Арнзл Зеерд үкс гиж йовад бухн цеглэд һарв... (Ж 2, с. 117). Аранзал Зерде быстро помчался, поднимаясь на дыбы.

Аль сансарн (альк сансарн): Маниг иртл эн Алтн Чеежин хөөч көвүг аль сансарнь бөөлһ! (Ж 2, с. 331). До нашего возвращения этого мальчика-пастуха Алтана Чеджи содержите, как ему хочется!

Теперь перейдем к рассмотрению глагольных фразеологизмов, которые представляют самый многочисленный класс устойчивых образований в эпическом тексте. Объясняется это, во-первых, самим характером и содержанием эпоса, повествующего о подвигах, походах, поединках и сражениях, пирах в честь побед, разного рода состязаниях и других делах, достойных богатырей — защитников своей страны. Во-вторых, мир, в котором они живут и действуют, предстает не в статических и однообразных картинах, а в живых, постоянно меняющихся сценах и ситуациях. Кроме того, при изображении различных обстоятельств, связанных с жизнью эпических героев, большое внимание уделяется не только их действиям, поступкам и поведению, но и морально-психологическому состоянию: размышлениям, переживаниям, жажде самопожертвования.

В зависимости от семантической функции глагольных фразеологизмов в эпическом тексте можно выделить несколько групп, или разрядов, устойчивых по своему составу образований.

1. В первую очередь выделяется большая группа фразеологизмов, обозначающих разного рода героические действия и неординарные поступки богатырей, связанные с поединками, жестокими схватками с врагом, их покорением и подчинением своей власти: *ааһ цусан асхх/асхлх* 'проливать свою кровь, биться, сражаться' (досл. 'чашу крови своей проливать'), *бээр бэрлдх/болх, кех* 'сойтись, сразиться' (досл. 'схватиться в бою, сражение устроить'), *эр хойр бийэри үзлх* 'испытать друг друга в схватке' (досл. 'обоим свои мужские тела испробовать'), *ээм далар медлх/медлх* 'проверить силу друг друга' (досл. 'плечи и лопатки свои испытать'), *негән үзх* 'испытать себя, свои силы' (досл. 'проверить самого себя'), *негднһ һарһх* 'разделаться, расправиться с кем-либо' (досл. 'к одному вывести'), *кел бэрх* 'взять в плен' (досл. 'языка взять'), *хээчлә харһулх* 'предать смерти, казнить' (досл. 'с ножницами заставить встретиться'), *дөрөтө көлдөн мөргүлх* 'покорить силой, подчинить себе' (досл. 'ногам своим в стремени заставить молиться');

һартан авх 'взять, захватить в свои руки', *һар деерән авх/бэрх* 'сосредоточить в своих руках, держать в своих руках', *күмнә һарт орх/булагдх* 'попасть в чужие руки, лишаться независимости', *эврәһән кеж авх* 'подчинить себе', *өшә бэрх* 'держат зло на кого-либо, затаить месть'.

2. Вторая, не менее многочисленная группа фразеологизмов служит целям образного наименования и характеристики определенных действий, связанных с их физическим и эмоционально-психологическим состоянием героев: *амнь /амснь халх / халлх* 'разогреться, прийти в состояние возбуждения от напитков, быть под хмельком' (досл. 'рот, уста нагреть'), *арзин зүүһәр болх* 'захмелеть' (досл. по причине арзы стать хмельным), *арзин сүүр болх/бэрх* 'пировать, устроить пиршество с арзой' — крепкой, дважды перегнанной молочной водкой (досл. 'сидеть за арзой'), *нәр-наадн болх* 'устроить веселый пир', *нээрин көл болх* 'веселиться, пировать'; *усн-цасн болх а)* взмокнуть от пота, обливаться потом; б) плакать, рыдать (досл. 'вода-снег стать'), *му нерн болх* 'стать позором, опозориться' (досл. 'плохое имя стать'), *шагтан күрх* 'дойти до состояния полного изнеможения' (досл. 'до предела своего дойти'), *муудан күрх* 'измучиться, намучаться' (досл. 'до плохого своего доходить'), *таван күрх* 'испытывать удовольствие' (досл. 'желания своего достичь'), *тав деерән һарх* 'добиться своего, удовлетворить самолюбие' (досл. 'на свою страсть и желание взойти'), *зүрк булах* 'очаровывать, пленять' (досл. 'сердце отбирать'), *уха-юһан туңһах* 'погружаться в думы, размышлять' (досл. 'мысли стучать'), *уха-сегәһән алдх а)* терять сознание; б) сильно испугаться (досл. 'ум-разум,

рассудок упускать'), *амн-келн орх* а) восстанавливаться, возвращаться (о даре речи); б) приходить в чувство (досл. 'рот-язык входить'), *элкэн эвкэд бөөх* 'сожалеть, печалиться о чем-либо' (досл. 'печень свою складывать').

3. Определенная часть фразеологизмов связана с названием обычаев, обрядов, ритуалов и примет. Примерами их являются: *авшг авх* 'принимать обет', *цаһа бәрх* 'приподносить молочные напитки, кумыс' (досл. 'белое держать'), *эдс авх* 'получать благословение', *эдс өгх* 'давать благословение', *күүк буулхх* 'жениться' (досл. 'девушку опустить'), *гер-мал болх* 'жениться, обзавестись семьей' (досл. 'юрта-скот стать'), *нутг-усн болх* 'пожениться, создать семью' (досл. 'кочевье-вода становиться'), *хәрд ирх* 'выйти замуж', *сөөһән тәэлх* 'загадывать хорошее, доброе' (досл. 'хорошее свое толковать'), *белг бәрх/оркх* 'гадать, загадывать', *киилгән өмсө-тә һарх* 'родиться в сорочке, со счастливой судьбой' (досл. 'в наде-той рубахе родиться').

4. Немало фразеологизмов используется для обозначения рече-вых актов и действий, связанных с поведением героев в той или иной ситуации: *ам алдх* 'давать слово, обещать' (досл. 'рот упус-кать'), *ам авх* 'брать слово, обещание', *аман авхулх* 'быть вынуж-денным дать обещание', *ам авлжах, кел келжөх* 'судить-рядить, вести разговоры, обсуждать', *халун ик үг келх* 'сильно выражать-ся, говорить дерзкие слова' (досл. 'горячие большие слова гово-рить'), *чирә дүнд келх* 'говорить прямо в лицо' (досл. 'посредине лица'), *хойр үгин заагт орх* 'то и дело вмешиваться в разговор' (досл. 'между двух слов войти'), *ам негдәд келх* 'дружно, в один голос заявлять о чем-либо' (досл. 'уста объединив, говорить').

5. Существует особая группа фразеологизмов, обозначающих действия, связанные с актами избавления от смерти, спасения жизни или, наоборот, лишения ее: *эм залһх* 'помочь выжить, спасти от смерти' (досл. 'дух, душу сохранить'), *эм арһлх* 'избе-жать смерти, спастись' (досл. 'спасти дух, душу'), *эмнд тус кургх* 'спасать жизнь' (досл. 'душе помощь оказать'), *эмнднь орх* 'избав-лять от смерти, спасать жизнь кому-либо' (досл. 'в душу его войти'), *эмнь һарх* 'скончаться, умереть, испустить дух' (досл. 'его душе выходить'), *бийәсн салх* 'расстаться с жизнью, лишиться жизни' (досл. 'от тела своего отделиться'), *эмн орх* 'оживать, воскре-сать, возвращаться к жизни' (досл. 'душа входит'), *эмән холвх* 'связать свою жизнь с чем-либо, посвятить себя чему-либо, *арвн цаһан ясан әгрөх* 'лечь костями, погибнуть' (досл. 'десять белых косточек своих сушить').

6. В эпическом тексте функционирует целый ряд фразеологичес-ки устойчивых выражений, в которых содержатся либо призыв к героическим поступкам, либо пожелания удачи в бою и походе, а также благополучного возвращения. Многие из них носят характер

традиционных, часто повторяющихся формул: *жил насн хойран жидин үзүрт өлгий* 'жизни свои предадим острию копья', *алтн жолаһан зөв (хәрү) эргүлж ир!* 'возвращайся, правильно повернув (назад) золотые поводья', *үүлән бүтәж, мөрнәннь саңнаднь сар урһаж ир (ирич)!* 'свершив свои дела и с луной на челке коня возвращайся!', *мөр болг!* 'пусть будет удача!'

Некоторые фразеологизмы, относящиеся к данной группе эмо-ционально-экспрессивных выражений, представляют собой раз-личного рода формулы-угрозы и проклятия: *үгичн һартчнь бәрүлхө (бәрүлсө)!* 'слова твои вручу тебе в руки!', 'отомщу тебе!', *келсн үгчн келн-амар (шүд-амарчнь) һарх болтха!* 'пусть слова твои выйдут боком' (досл. 'через язык рот/через зубы и рот твой'), 'да обернутся слова твои против самого же тебя!' *долан уулд бөг!* 'пусть останется в семи горах!', 'упаси, избавь нас!'

Как можно было видеть из примеров, отдельные фразеологизмы при известной стабильности употребления допускают синоними-ческие замены компонентов. При сохранении общего значения лексическое варьирование фразеологизма привносит некоторые оттенки и нюансы, а также стилистические различия. Ср., напри-мер: *йирн йисн (жирн йисн) жилә һазр* 'очень далеко, за тридевять земель', *уха-сегәһән (сегә-серлән) алдх* 'терять сознание, лишаться чувств'; *һартан (һар деерән) авх* 'брать что-либо в свои руки'; *белг бәрх (оркх)* 'гадать'; *наад (нәр-наад) кех (бәрх)* 'насмехаться, издеваться над кем-либо'.

Так как язык "Джангара" является общекалмыцким, "отшли-фованным", по словам С. А. Козина, до степени обобщения диалек-тов (Козин, 1940, с. 91), то фразеологизмы эпоса очень редко варьируются на почве говоров. Природа вариативности эпического текста, в том числе и на фразеологическом уровне, приобретает су-щественное значение и во многом зависит от индивидуального ис-полнительского мастерства певца.

Ниже приводим конкретные примеры употребления в эпосе гла-гольных фразеологических единиц, относящихся к рассмотренным структурно-семантическим группам.

Фразеологизмы первой группы

Ааһ цусан асхх (асхлхх): Әгр хар булгин көвәд ааһ цусан асхлцнав... (Ж 60, с. 98). Сражусь и пролью чашу крови своей на берегу родника Агир Хара.

Эр хойр бийәрн үзлцх: Эн уулын ора деер эр хойр бийәрн үзлцийә... (Ж 2, с. 130). На вершине этой горы испытаем силу нашу мужскую.

Эм далар медлдх: Эм далар медлдий гилдәд хойр күлгән сөөһәд... (Ж 60, с. 30). Решив испытать силу свою в борьбе, два богатыря спешили, привязали коней за поводья.

Негэн үзх: Эн хаанла негэн үзх юмн... (Ж 60, с. 105). Надо будет испытать себя в поединке с этим ханом.

Негиднь *harhх*: — Арһ ода чамд, эрт энүг негиднь *harh!* (Ж 2, с. 316). — Теперь надежда на тебя, поскорее раздайся с ним!

Бээр кех (болх): Шарһулин һорвн хаанла бээр кес гиһэд... (Ж 60, с. 116). Хотел сразиться с тремя Шарайгольскими ханами.

Нег долан хонгтан бээр болад... (Ж 60, с. 103). Сражались в течение одной недели. Эгц хойр долан хонгт бээр боллдв... (Ж 60, с. 116). Ровно две недели бились они.

Дөрөтө колдөн мөргүлх: Дөрвн үзгин дөчн түмн хааг дөрөтө келдөн мөргүлдг күчнчн кенэ күчн билэ? (Ж 60, с. 315). Кому обязан ты силой и могуществом, благодаря которым подчинил сорок туменов ханов четырех сторон света?

Кел бәрх: — Хоңһриг өмдөр кел бәрэд, Гернзл хатинь олзд авнав... (Ж 60, с. 101). Хонгора возьму в плен живым, а супругу его Герензел сделаю своей наложницей.

Эврөһөн кеж авх: Баатр Бадмин Улан гидг күн нарн дорк өмтиг эврөһөн кеж авхар йовснла харһж... (Ж 60, с. 119) Встретимся с богатырем Баатыр Бадмин Уланом, что ехал покорить и сделать своими подданными всех, живущих под солнцем.

Хартан орулад авх: Күцж чадж йовсн хурдн Зеердөн күцэд, хартан орулад авб... (Ж 2, с. 305). Резвого скакуна Зэрде, которого никак не удавалось догнать, нагнал и взял за поводья.

Һар деерөн бәрх: Далн хаани нутгин төр шажн хойриг һар деерөн бәрэд суудг гинэ... (Ж 60, с. 7). Сказывают, восседает он, сосредоточив в руках своих дела правления и веры кочевий семидесяти ханов.

Күүнэ һарт орх: Манһдур күүнэ һарт орсн хатун төлө хөөлүв... (Ж 2, с. 6). Плачу и печалюсь о том, что завтра будет трудно в чужих руках.

Ил чирөһөс аваодх: Эзн богд Жаңһрин ил чирөһөснэ аваодх күн мөн кевтө... (Ж 2, с. 220). Видимо, это тот человек, который на виду у самого владыки богдо Джангара может увести (нашего Улан Хонгора).

Көл таслж көөх: Тер түмн шар цоохр агтиг көл таслж көөж авхла, манд өөмшг уга... (Ж 60, с. 157). Если сумеем отбить и угнать без следа те 10 тысяч желто-пестрых скакунов, то нам не грозит опасность.

Хөөчлө харһулх: — Зурхачнрбиш бөөжт, — гиһэд, цугтаһинь хан хөөчлө харһулв... (Ж 2, с. 190). — Вы, оказывается, не астрологи! — сказал хан и всех велел казнить.

Идө-буда кех: Зурхан номинь идө-буда кеһэд, зурхан номднь шинж һарһл уга бөөв... (Ж 2, с. 190). Перерыли всю книгу судеб, но никаких признаков (болезни) по ней не могли установить.

Килиңен хальдах: — Хә бисәс иим әмтн иред, нанд қилиңен халдадгнь яхав... (Ж 60, с. 30). Что делать, когда является откуда-то такое существо и наносит мне вред.

Өшө бәрх: — Би чигн өшө бәрл уга эвцхв... (Ж 60, с. 152). — Я тоже не буду держать зла и помирюсь.

Кизәр нутг болх: Үзңгин алдр Жаңһрин нег кизәр нутг болыч! Будь же одним из окраинных кочевий славного Джангара, сына Узюнга.

Цолан дуудулх: Үйин һанц Жаңһр гиж цолан дуудулв... (Ж 60, с. 16). Прославил имя свое — в поколениях единственный Джангар.

Номдан орулх: Дөрвн талан дөчн хаани нутг номдан орулгсн... (Ж 60, с. 2). Подчинил он кочевья сорока ханов четырех сторон.

Арвн цаһан ясан өгрөх: Арвн цаһан ясн алык уулын белд өгрхинь медх бишв... (Ж 60, с. 233). Не ведомо мне, у склона какой горы будет сохнуть десять белых костей моих.

Яс хайх: — Түрг хаани нутгт чини яс хайх минь уга, — гиж Күнд һарта Савр келв... (Ж 1, с. 419). — В кочевьях Тюрк-хана не брошу твои кости, — отвечал Савар Тяжелорукий.

Фразеологизмы второй группы

Амнь (амснь) халх (халлцх): Амнь халад ирсн күмни начн Күнд һарта Саврнь босж... (Ж 60, с. 93). Когда разогрелись уста от хмельного, встал Савар Тяжелорукий — сокол среди людей. Арвн хойр баатрин ома цаһан амснь урудс гиж халад ирв... (Ж 60, с. 9). Белые уста двенадцати богатырей разогрелись, и чуть захмелели они.

Арзин зүүһәр болх: Богдин һучн тавн боднуд улан арзин зүүһәр болв... (Ж 60, с. 260). Тридцать пять витязей богдо захмелели от красной арзы.

Арзин сүүр болх (бәрх): Арзин сүүр бәрэд, Бумбин цаһан өргэдөн сууцхав... (Ж 67, с. 102). Пировали они в белом Бумбайском дворце, сидя за арзой. Шар-цоохр өргэдөн шахцл уга арзин сүүр болад сууцхав... (Ж 67, с. 94). В желто-пестром дворце своем, рассевшись просторно, сидели за арзой.

Нәр-наадн болх: Дөчн йисн хонгт нәр-наадн болв... (Ж 60, с. 62). В течение сорока девяти дней веселились и пировали.

Нөөрин көл болх: Хойр долан хонгт нөөрин көл болад суув... (Ж 60, с. 24). Две недели продолжалось пиршество и веселье.

Усн-часн болх: Усн-часн болад көлрэд орксн Арнзл хурдн Зеердиг төвл уга бөөж... (Ж 2, с. 213). Взмыленного скакуна Аранзала Зэрде удерживал (конюший Бор Мангна).

Му нерн болх: Өөһэд гедр хөрв гих алдр му нерн болх... (Ж 2, с. 299). Скажут, что возвратился из боязни и страха, и будет это великим позором для меня.

Муудан күрх: Эрә гиж муудан күрч Савр нойнь (шулмсиг) цокад алв... (Ж 2, с. 241). Выбившись из сил, Савар нойон кое-как сумел уничтожить бесовок.

Шагтан күрх: Хөөртө Жаңһр авад ирв. Шагтан күрсн эзн богднь киисв... (Ж 60, с. 13). Привели любимого Джангара. Владыка, обессилев, упал.

Тавтан күрх: Талвин цаһан тал дотран тавтан күртлөн нанчв... (Ж 1, с. 346). В безлюдной долине Талвы бил-избивал с удовольствием.

Тав деерән һарх: Нә, тав деерән һарвч, тавлж күл (намаг)! (Ж 1, с. 269) Ну, отвел душу и будет, покрепче связывай меня!

Зүрк булах: Түвин дөрвн хаана зүрк булагсн... (Ж 60, с. 204). Пленивший сердца четырех ханов мира.

Уха-сегәһән алдх: Эрә тавлад (Хонһр) уха-сегәһән алдад ирв... (Ж 60, с. 40). Едва держась, Хонгор стал терять сознание.

Уха-юуһан тунһах: Тер үгинь сонсад, уха-юуһан тунһаһад... (Ж 60, с. 100). Выслушав те слова, погрузился в думы.

Уу-хөөһин хөөн орх: Богдин һучн тавн бодн гуд болад нег долан хонг уу-хөөһин хөөн орв... (Ж 1, с. 215). Тридцать пять витязей богдо целую неделю пребывали в состоянии сильного волнения.

Амн-келн орх: Харһцад одгсн көвүнд алтн хувнгин усиг арв дөкж цутхв – амн-келн орхш... (Ж 60, с. 332). Упавшего в обморок мальчугана десять раз поливали водой из золотого кувшина – не пришел в чувство, не заговорил.

Усн цецкәһән барх: Хойурн уулыдн усн цецкәһән барад теврләд... (Ж 2, с. 337) Оба, плача, обливаясь слезами, обнимались.

Һолһаһан тасртл инәх: Түүнлэ бийән теңцүлдг эргү юмнвч! – гиһәд һуян ташад, һолһаһан тасртл инәв... (Ж 60, с. 74). Шлепая по своим бедрам и смеясь до коликов, он приговаривал: – Какой же ты глупый, чтобы сравнивать себя с ним!

Элкән эвкәд бөөх: Эмгн күн үзхләрн: – Эн мини үрн болхнь яһна! – гиһәд элкән эвкәд бөөдг... (Ж 2, с. 321). Если увидит его старуха, завидуя говорит: "Был бы он моим сыном!"

Элкнь эвклдх: Эә, көөрк, Хонһран өгнә гидг! – гиһәд Жаңһрин энжр меңгн элкнь эвклдәд одв... (Ж 2, с. 219). Эх, отдать бедняжку Хонгора! – сказав это, Джангар сильно опечалился.

Бийән татх (бөрх): Хонһр, бийән татн бөөһич! – гиж богд Жаңһр зәрлг болж бөөнә (Ж 2, с. 324). "Хонгор, постарайся сдерживать себя", – молвит богдо Джангар.

Заяһар бүтх: Амлгч зәрлг минь заяһар бүтдг билә... (Ж 60, с. 247). Повеления мои исполнялись по воле судьбы сами собой.

Орх нүки, һарх һазр олдж ядх: Зандн Зул хатн орх нүки, һарх һазр олж ядад гүүһәд йовна... (Ж 60, с. 238). Зандан Зул хатун бежит, не находя места, где можно спрятаться и спастись.

Хормад багтх: Арслң сәәхн бодн гуд алдр Жаңһрин хормад багтад, амр сәәхн жирһәд суув... (Ж 60, с. 93). Прекрасные, как

львы витязи стали жить в спокойствии и счастье под покровительством славного Джангара.

Хажуһас хөөрмг хөөш уга болх: Аав эәж хойрнь альк нег дөрвн зүсн мал хулдж авад хажуһас хөөрмг хөөш уга болв... (Ж 60, с. 47). Родители его, купив скотину четырех видов, стали жить безбедно.

Третья группа фразеологизмов

Авшг авх: Богдин һучн тавн бодн бат арвн хойр номин авшг авгсн бөөдг... (Ж 60, с. 226). Тридцать пять витязей богдо приняли обет соблюдать двенадцать святых канонов.

Әдс өгх (авх): Эрүн цаһан мирдөрн әдс өгв гинәл... (Ж 67, с. 77). Сказывают, благославлял своим священным белым талисманом.

Цаһа бөрх: Алдр нойн богдд цаһа бөрв... (Ж 1, с. 156). Славному нойону богдо преподнесли белый напиток.

Күүк буулһх: Жирн цаһан өргө бөрөд, Гернзл гидг күүкиг буулһад авб... (Ж 60, с. 61). Построили шестьдесят белых юрт-ставок и приняли девушку-невесту по имени Герензел.

Гер-мал болх: Көвүн гер-мал болад, бөөһәд бөөв... (Ж 2, с. 303). Юноша женился и обзавелся хозяйством.

Нутг-усн болх: Эр цаһан чолуһар бөөшң бөрв. Түүндән нутг-усн болв... (Ж 60, с. 243). Из прочного белого камня построили дворец и стали жить в нем, создав семью.

Хөрд ирх: Хөрд ирсн хөөт жилд хаврин эмнг гүүдән саахар эргж йовад... (Ж 60, с. 243). На следующий год после замужества, когда обходила весной необъезженных кобылиц, чтобы подоить их...

Белг бөрх (оркх): Эл уга нанд белг оркж өгич... (Ж 60, с. 352). Недружелюбному мне погадай! Дәкәд нег белг бөргсн цагтнь... (там же). Когда (шаманка) еще раз погадала...

Сәәхн төөлх (таальх): Арднь үлдгсн Жаңһракн сәәһән тааляд бөөһәд... (Ж 2, с. 368). Оставшиеся после него люди Джангара загадывали и объясняли, что все будет хорошо для них.

Киилгән өмсәтә һарх: Экин геснәс үүдж һарх цагтан эрвң шар киилгән өмсәтә һаргсн көвүн келдг биләл... (Ж 2, с. 141). Сказывали, что мальчик уже из утробы матери родился в легкой как пушинка, желтой рубашке.

Четвертая группа фразеологизмов

Ам алдх: – Эәж, зун алд цулвр том гисиг, йирн йисн алд цулвр томсичн хөөрн бөөж, засгичнь авч жихн! – гиж ам алдв... (Ж 2, с. 300). – Матушка, то, что ты связала повод длиной в девяносто девять сажень вместо ста, вызывает сожаление. Не избежать тебе наказания! – поклялся он.

Ам авлжах, кел келжэх: Арнзлин хурдн Зеердөн ам авлжах, кел келжэх күн бөөвзго... (Ж 2, с. 301). Нет ли человека, который вел бы речь о резвом скакуне Аранзале Зэрде?

Ам авхулх: Гертэн ирсн кишва нохад аман авхулад орквшув... (Ж 67, с. 116). Подлому негодяю, что пришел в мой дом, дал свое обещание.

Хойр үгин заагт орх: Хойр үгинтн заагт орад бөөдг Хонһр гидг, юн күн билэ? (Ж 60, с. 248). Что за человек этот Хонгор, который то и дело вмешивается в ваш разговор?

Чирэ дунд келх: Чирэ дунд биднд эс келв чигн, ухан дундан санх... Хотя и не говорит нам в лицо, но про себя так думает.

Халун ик үг келх: — Пө-ө! Хэрин хаадудт хөлдж халун ик үгиг келдг бодн боднуд дотр минь бөөдмн болна билтэ?! (Ж 2, с. 254). Да-а! Видимо, среди моих витязей есть витязь, который сможет чу- жеземным ханам сказать горячие большие слова?!

Ам негдөд келх: — Бийлөһөн эдл күүг бидн һөөлж көөшговдн, — ам негдөд, йард гисэр келөд, орулад авхнь эн болв... (Ж 2, с. 166). — Мы не будем прогонять и унижать человека, равного нам, — дружно, разом заявили они и приняли в свой круг.

Фразеологизмы пятой группы

Эм залһх: Усн ундн уга бийдтн эм залһлав... (Ж 60, с. 50). Когда не было ни пищи, ни воды, я спасла вам жизнь.

Эм арһлх: Тана эцгтн танд орхнь хойр холван үлү армч билэ. Тер бийнь эм арһлж эрө харла... (Ж 60, с. 98). Ваш отец вдвое искуснее вас владел копьем. Тем не менее едва сумел спасти себе жизнь.

Өмнд тус күргх: Өмнд тус күргсн күүкиг би яһж хатан кехв? (Ж 60, с. 198). Как могу я сделать своей супругой девушку, которая спасла мне жизнь?

Эмөн холвх: Арнзл Зеерд күлгинтн улан торһн жолаһань эмөн холвхар ирлэв... (Ж 2, с. 148). Явился я к вам, чтобы связать свою жизнь с алым шелковым поводом скакуна вашего Аранзала Зэрде.

Бийэсн салх: Мөрн бийэсн салат, дөрвн хонгт ухан уга болад кевтв... (Ж 60, с. 40). Свалившись с коня, четыре дня лежал, не приходя в себя.

Фразеологизмы шестой группы

Алти жолаһан (зев) эргүлж ир (ирич): Арнзлин алти жола эргүлж авһад ир! (Ж 1, с. 190). Повернув золотой повод Аранзала, с радостью возвращайся к дядюшке. Хөөмнь, алти жолаһан зев эргүлж Ар Бумбин орндан менд ир! (Ж 60, с. 89). Милый, повернув золотые поводья, по ходу солнца возвращайся в здравии в свою Ара Бумбайскую страну!

Саннаднь нар урһаж ир (ирич): Сансн үүлөн бүтөж, сээхн Көк Галзнаннь саннаднь сар урһаж ирич! (Ж 2, с. 188). Свершив дела свои, возвращайся с успехом, чтобы на челке прекрасного Кёке Галзана сияла луна!

Мөр болг: — Э-э, эн бишв! Мөр болг! (Ж 2, с. 276). — Ну, вот разве не так! Пусть будет удача!

Долан уулд бөг: Тииклэ Хонһр өмнөснь келнэ: — Долан уулд бэг! Тиигхм биш! (Ж 2, с. 386). И тогда в ответ Хонгор сказал: — Избавь и упаси нас! Не надо так поступать!

Келн-амар (шүд-амар) харх болтха: Келсн үгчн келн-амар харх болтха! (Ж 60, с. 20). Пусть слова твои выйдут тебе боком! Келсн үгчнь шүд амарчнь харх болтха! (Ж 2, с. 28). Да обернутся слова, сказанные тобой, против тебя самого!

Үгчнь хартчн бөрүлхв (бөрүлсз): — Чамд эн үгичн хартчн бөрүлхв! — гһһэд үкс гүн алхад харв. (Ж 60, с. 111). Ну погоди, припомню тебе твои слова! — произнес он и почти бегом вышел.

Представленные примеры наглядно свидетельствуют о богатой фразеологии, зафиксированной в эпосе "Джангар", глубококом своеобразии и степени художественного совершенства эпического языка калмыков (Пюрбеев, 1980, с. 309–313).

В калмыцком эпосе, созданном в эпоху феодальной государственности, фразеология передает главным образом дух воинской доблести, героизму богатырского подвига во имя защиты своей родины, отвагу и мужество земных людей. В ней нашли отражение особенности быта, а также обычаев, обрядов и верований предков калмыков. Эпос "Джангар" служит одним из основных источников обогащения выразительных средств современного литературного калмыцкого языка. Он постоянно питает творчество поэтов и писателей Калмыкии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эпос любого народа в силу многовековых традиций оказывает огромное влияние на формирование и развитие его духовной и материальной культуры. В языке эпической поэзии, в частности лексике, проявляются все аспекты культуры, так как эпос отличается необычайной полнотой изображения, широким охватом событий в рамках эпического времени и пространства.

Отражая элементы древней истории и культуры, характер социальных институтов и особенности форм хозяйственного уклада того или иного народа, язык эпоса теснейшим образом связан с мифологией, религией, архаичными культами и ритуалами, национальными обычаями и т. д.

В этом отношении не составляет исключения и калмыцкий эпос "Джангар", в котором реализуются две системы художественного осмысления мира: мифопоэтическая и героическая. Они находят свое подтверждение в целом наборе традиционных мотивов и сюжетов, в различных эпизодах и сценах с участием эпических персонажей, а также в системе культов и обрядов, символике, понятиях, связанных с флорой и фауной, природными явлениями и т. д.

Обширные географические сведения, содержащиеся в эпосе, убедительно показывают деление и локализацию природных объектов в соответствии с представлениями предков калмыков о существовании трех миров и их обитателей.

Эпическая топонимика и ономастика поражают большим количеством названий, обозначающих самые различные понятия, причем не только из области мифов, сказок и фантастики, но и реальной действительности. Таковы многие географические реалии: а) наименования стран и государств, располагавшихся по соседству с территорией Четырех ойратов (*Дөрөн өөрд*), это — Тибет (*Түвд*), Китай (*Китд*), Тангут, Тангутия (*Таңһд*), Туркестан (*Түрк*); б)

названия гор — гора Алтай (*Алта уул*), Хангай (*Хаңһа уул*) и др., в) названия рек — Иртыш (*Эрцс хол*), Ганг (*Һаң мөрн, дала*).

Основная часть эпических имен является исконно монгольской, в частности калмыцкой. В семантическом и морфологическом отношении они прозрачны, лишь некоторые из них (например, имена главных героев эпоса — Джангара и Хонгора) не совсем ясны и трактуются по-разному.

Довольно большая группа имен эпических героев находится в непосредственной связи с буддийской мифологией и космологией и заимствована из санскритского и тибетского языков. Имена некоторой части персонажей эпоса принадлежат шаманскому пантеону и носят преимущественно религиозно-культовый характер.

В эпосе находят отражение особенности социальной организации древнейратского (калмыцкого) феодального общества, основанного главным образом на территориальном принципе объединения кочевых племен. Для обозначения собирательного понятия 'народ' в эпосе используется несколько терминов — *улс*, *олн эмтн* и *таңһч*. Последний из этих терминов является специфически калмыцким, его нет в других монгольских языках. В качестве наименования высшей формы социально-территориального объединения людей употребляются термины *орн*, *орн нутг* и *төр* 'страна, государство, держава'. Для обозначения подвластного, вассального государства (ханства) применяется термин *оруд нутг* (досл. вошедший нутук, кочевье), а сами подданные албату (алвтн).

В эпосе четко противопоставлены две социальные категории людей: родовитые, знатные, богатые (*угта, байн*) и неродовитые, малоимущие и бедные (*уг уга, угатя*). Богатыри из дружины Джангара являются владельческими князьями (*эзлгч нойн*). Им принадлежат уделы, называемые улусами и аймаками (*улс, өэмг*), и родовые вотчины (*отг*). Во главе крупных территориально-племенных объединений — нутуков (*нутг*) — стоят ханы и эзены (*эзн*). Причем в эпосе отмечается, что среди ханов и нойонов выделяются старшие, главные (*ах хан, ах нойн*). Всей Бумбайской державой (*орн, төр*) управляет верховный владыка (*деед эзн нойн*) богдо Джангар, которому подчиняются ханы семидесяти ханств.

Кроме ханов, а также лиц княжеского достоинства (нойн, тэж, аһ) к феодальной аристократии (*сээдүд*, букв. 'лучшие') относятся многочисленные сановные особы: старейшины (*ахлгч, дарһ*), послы (*элч*), высшие чиновники ханского двора (*тушмл*), иерархи буддийской церкви (*лам багш, гелң* — ламы и гелюнгы), а также дарханы, выходцы из разного сословия, наделенные большими привилегиями за особые заслуги перед государем.

Тексты песен эпоса хорошо отражают хозяйственную деятельность и уклад жизни феодально-кочевое общества. Материалы

эпоса свидетельствуют о том, что предки калмыков занимались разведением традиционных четырех видов животных (*дөрөн зүсн мал*): лошадей, верблюдов, крупного рогатого скота и овец. Скот воспринимается как символ богатства и благосостояния, как источник жизни. На многих страницах эпоса сообщается о многотысячных и даже миллионных стадах, табунах и отарах, о пастбищах и местах водопоя. В рамках скотоводческого хозяйства у калмыков издревле существовали различные виды домашнего производства. Функционирование в эпосе богатой терминологии, обозначающей изделия из шкур, кожи, войлока, меха, а также дерева, камней и металлов — красноречиво говорит о достаточно высоком уровне развития хозяйственных ремесел.

Характер животного и растительного мира эпоса подтверждает мнение тех ученых, которые считают родиной "Джангара" Алтай и прилегающие к нему земли. В "Джангаре" насчитывается свыше шестидесяти названий животных и птиц, более десяти видов древесных пород. В эпосе некоторые животные, звери и птицы выполняют функцию помощника героя, обладают даром речи. Нередко животные и птицы спасают жизнь герою.

В эпосе в полной мере отразился широко распространенный у монгольских народов культ животных, особенно коня и жертвенного барана. Из животных, зверей и птиц, упоминаемых в тексте, особо выделяются те, которые всегда почитались как родовые тотемы, например, волк (*чон*), бык (*бух*), ворон (*керэ*), овца (*хөн*). Бытование в прошлом культа предков-тотемов подтверждается данными этнического состава ойратов Джунгарии и калмыков Поволжья, среди которых сохраняются такие родоплеменные названия, как чоносы, бухусы, керейты, хойты (ср. тюрк. кой 'овца').

В "Джангаре", как и в других жанрах фольклора, хорошо прослеживается культ одинокого дерева, растущего на горе (скале), пустынных местах или у переправы. К магическим, священным деревьям — символам счастья, благоденствия и нетленности относятся *зандн* 'сандал' и *уласн* 'тополь, осина'. Наличие при них постоянных эпитетов-прилагательных *һалер* (*һал* 'огонь' + суфф. *-ер*) 'напоминающий огонь, огненный, багряный' говорит о том, что они каким-то образом связаны с древним культом огня.

В песнях эпоса волшебные деревья Галбар зандан (*һалер зандн*) и Галбар уласун (*һалер уласн*) воплощают образ Мирового дерева и выполняют присущие ему функции. Отголоски культа дерева у ойратов сохранились в генеалогических мифах и преданиях.

Важное значение придается в эпосе фактору природы как части космоса. Это можно видеть уже из вступления к эпосу, где по канонам эпического жанра задана идеальная среда обитания людей

— жителей Бумбы: ее чудесный климат и дивные, сказочной красоты пейзажи.

В "Джангаре" находим самые разнообразные сведения о метеорологических явлениях и погодных условиях. Эпические герои, в частности Джангар и Хонгор, в борьбе с врагами могут вызывать сильный ветер, обильные осадки в виде дождя, снега и града.

Эпос отражает некоторые весьма древние обычаи и обряды, относящиеся к области правовых отношений. В эпосе обнаруживается значительное количество терминов, из сферы судопроизводства. Номенклатура юридических понятий и терминов, зафиксированных в "Джангаре", является убедительным аргументом в пользу существования у ойрат-калмыков определенной системы правовых норм и обычаев, регулировавших взаимоотношения людей в феодально-сословном обществе.

Эпический текст свидетельствует об уровне медицинских знаний средневековья и опыте врачевания, получивших распространение в странах Востока (Индия, Тибет, Китай) и привнесенных вместе с буддийским вероучением. С другой стороны, эпос сохраняет многие элементы народной медицины, основанной на шаманских верованиях и магии. Следы древних шаманистических представлений и архаических обрядов, сопровождавшихся разного рода словесной магией и ритуальными действиями, довольно хорошо сохранились в эпосе. Об этом свидетельствует тот факт, что в эпических событиях активная роль отводится лицам, профессионально занимающимся прорицанием и ясновидением (*әәлдәч*), толкованием снов (*зүүдч*) и гаданием (*дал шинжлх, белг бәрх, шо үзх, нээрх*).

Большую роль в эпическом тексте играет цветообозначение. Относительно текста "Джангара" отмечается преобладание слов с семантикой желтого (*шар*), черного (*хар*), белого (*цаһан*), голубого (*көк*) и красного (*улан*) цвета. Эти основные цветонаименования характеризуются "высокими ценностными коннотациями в палитре этнической картины мира всех монголоязычных народов".

Красоту и гармонию мира, а тем более героико-эпического, невозможно представить без его пространственно-временного измерения и количественной оценки. Поэтому столь органически входят в поэтику эпоса категория числа, которая в своих разнообразных проявлениях существенно обогащает систему художественно-образительных средств и выполняет сакральную функцию.

В системе пространственной ориентации прослеживается древний культ поклонения солнцу, что находит подтверждение в соблюдении обряда *зөв эргх* — объезде (порой троекратном) особо почитаемых объектов по ходу солнца. В эпическом тексте обозначает не просто пространственные понятия и соответствующие

координаты, а передают одновременно и специальные сакральные значения.

Поскольку "Джангар" представляет гармоничный сплав народного стиха и напева, специфика фонетической стороны эпоса обусловлена прежде всего законами музыкальной организации и членения эпической строфы, характером ритмико-интонационных средств и песенно-ладовой формой исполнения поэтического текста. Именно этим объясняются такие фонетические явления, как наращение и редукция (усечение) отдельных звуков, удлинение кратких гласных, изменение в слоговом составе слов и т. д. Ряд фонетических явлений в текстах песен эпоса вызван к жизни междиалектными чередованиями в области гласных и согласных, а также историческими процессами, протекавшими в звуковой системе калмыцкого языка.

В отношении морфологии язык эпоса характеризуется, с одной стороны, консервацией архаичных явлений и фактов, унаследованных от предшествующих периодов развития ойрат-калмыцкого языка. С другой стороны, морфология эпоса испытала на себе воздействие разговорной калмыцкой речи в его основных диалектных разновидностях — дербетской и торгутской. В эпосе наблюдается необычное семантическое использование слов и употребление старокнижных форм, что объясняется особенностями возвышенно-типадного стиля эпического повествования.

Наряду с многочисленными пословицами и поговорками, яркими сравнениями и эпитетами, большое место в языке эпоса занимает фразеология. Являясь образно-эмоциональной характеристикой героев, их действий и состояний, она значительно обогащает арсенал выразительных средств эпоса. Фразеология эпоса передает главным образом дух воинской доблести и героизм подвига. В эпической фразеологии нашли также отражение своеобразие кочевого быта, национальные обычаи и обряды.

Что касается синтаксиса "Джангара", то универсальным приемом построения эпического текста является так называемая "на низывающая" манера изложения событий и фактов, которая основывается на повторе идентичных по своему строению слов, словосочетаний, оборотов и предложений. Лексико-морфологические повторы и синтаксические параллелизмы служат своего рода мостом, который перекидывается от одной фразы к другой, чтобы обеспечить их более прочную внутреннюю связь и усилить экспрессивность. В сочетании с аллитерацией (начальной рифмой) они приносят в архитектуру эпоса особую гармонию и ритмику поэтического сказа.

В тексте "Джангара" привлекает внимание частое употребление конструкций, представляющих собой формульные обращения к герою. Выполняя роль особой стилистической фигуры, эпический

вокатив отличается структурным и функциональным своеобразием.

Указывая на историзм эпоса, народный поэт Калмыкии Д. Н. Кугультинов высказал очень верную мысль, которой хотелось бы закончить книгу. "Внимательно читая "Джангар", даже по словарному составу нетрудно определить движение эпоса в пространстве и во времени: необозримые просторы великой Джунгарской равнины, хребты Алтая, всплески волн Иртыша и Волги как бы рисуют образ, биографию и судьбу самого создателя" (Кугультинов, 1990, с. 8).

ЛИТЕРАТУРА

- Авляев, 1989: Авляев Г. О. Этногенетические мифы монгольских народов // Обычай и обряды монгольских народов. Элиста, 1989.
- Алексеева, 1980: Алексеева П. Э. Библиография по джангароведению // "Джангар" и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. М., 1980.
- Алексеева, 1988: Алексеева П. Э. "Джангар" и джангароведение. Библиография. Элиста, 1988.
- Бадма, 1990: Бадма Т. Национальные особенности "Джангара" // "Джангар" и проблемы эпического творчества. Тезисы докладов и сообщений Международной научной конференции. Элиста, 1990.
- Бадмаев, 1969: Бадмаев А. В. Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.
- Бардаев, 1980: Бардаев Э. Ч. Некоторые вопросы изучения лексики "Джангара" // "Джангар". 1980.
- Батырева, 1990: Батырева С. Г. Эпическое мировоззрение в иконографии ламаизма (на примере образа Белого старца Вселенной) // Джангар, 1990.
- Bawden, 1980: Бауден — Bawden C. R. Mongol (The Contemporary Tradition) — Traditions of Heroic and Epic Poetry. L., 1980.
- Бембеев, 1980: Бембеев Т. О. Некоторые особенности поэтики стиха калмыцкого героического эпоса // Джангар 1980.
- Bergmann, 1805: Бергман — Bergmann B. Nomadische Streifereien unter den Kalmuken in den Jahren 1802 und 1803. Riga. Bd. 1—3, 1804. Bd. 4, 1805.
- Биткеев, 1982: Биткеев Н. Ц. Поэтическое искусство джангарчи. Элиста, 1982.
- Биткеев, 1983: Биткеев Н. Ц. Жаңһрчир. Элст, 1983.
- Биткеев, 1988: Биткеев Н. Ц. "Джангар". Эпический репертуар Мукебюна Басангова. Элиста, 1988.
- Биткеев, Овалов, 1990: Биткеев Н. Ц., Овалов Э. В. Калмыцкий героический эпос "Джангар" // "Джангар". Серия "Эпос народов СССР. М., 1990.
- Бобровников, 1855: Бобровников А. А. Джангар. Калмыцкая народная сказка // Вестник РГО за 1854 г. Кн. 5, ч. 12. СПб., 1855.
- Борджанова, 1979: Борджанова Т. Г. Проблемы поэтики монголо-ойратского героического эпоса. Автореф. канд. дис., М., 1979.
- Борисенко, 1990: Борисенко И. В. Географические реалии эпоса "Джангар" по картографическим источникам // Джангар 1990.
- Бурдуков, 1940: Бурдуков А. В. Время сложения эпоса "Джангар" // Ленинский путь (газ.), 1940.
- Бурчинова, 1982: Бурчинова Л. С. Истоки джангароведения в России // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. IX. М., 1982.
- Владимирцов, 1923: Владимирцов В. Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пг.-М., 1923.
- Викторин, 1990: Викторин В. М. Эпос и жертвенный ритуал у монгольских народов (к семантике обрядности) // Джангар 1990.
- Голстунский, 1864: Голстунский К. Ф. Народная поэма "Джангар" и Сиддиту Кюриин тули. Изд. на старокалм. письменности. СПб., 1864.
- Гучинова, 1990: Гучинова Э. В. Отголоски материнского рода в эпосе "Джангар" // Джангар 1990.
- Джимгиров, 1980: Джимгиров М. Э. Волшебные мотивы в "Джангаре" // Джангар 1980.
- Джамцо, 1990: Джамцо Т. Особенности бытования "Джангара" в Синьцзяне // Джангар 1990.
- Дугаров, 1978: Дугаров Д. С. Вурятские версии "Джангара" // Типологические и фудожественные особенности "Джангара". Элиста, 1978.
- Дугаров, 1990: Дугаров Р. Н. К семантике названия "Бумба" — страны Джангара // Джангар 1990.
- Есинова, Манджиева, 1990: Есинова Т. С., Манджиева К. У. К изучению просодики "Джангара" // Джангар 1990.
- Жаңһр 60 — Жаңһр. Халымг героическ эпос. Ред. В. Басангов. Вступит. слово О. И. Городовикова. М., 1960.
- Жаңһр 67 — Жаңһр. Мукевүне келси бөлгүд. Нүр үгнй Кичгө Т., Элст, 1967.

- Жаңһр 78, 1—2 — Жаңһр. Халымг баатрлг дуулвр. 25 бөлгин текст. Т. 1—2. Сост. А. Ш. Кичиков. Ред. Г. И. Михайлов. М., 1978.
- Жаңһр 90 — Жаңһр. Халымг баатрлг эпос ("Джангар". Калмыцкий героический эпос). Составление тома, подготовка текста, исследование, комментарии и словарь Н. Ц. Биткеева и Э. В. Овалова. Отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Серия "Эпос народов СССР". М., 1990.
- "Жаңһрин" туск публицистик (Публицистика "Джангара"). Элст, 1990.
- Жуковская, 1977: Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- Жуковская, 1980: Жуковская Н. Л. Семантика чисел в калмыцком эпосе "Джангар" // Джангар 1980.
- Жуковская, 1990: Жуковская Н. Л. Общепомонгольские культурные традиции в эпосе "Джангар" // Джангар 1990.
- Загдсүрэн, 1971: Загдсүрэн У. О происхождении имени Джангар // Монголын судлал. Вып. 5, Улан-Батор, 1971.
- Загдсүрэн, 1978: Загдсүрэн У. Регионы распространения эпического произведения "Джангар" // Типологические и художественные особенности "Джангара". Элиста, 1978.
- Закруткин, 1940: Закруткин В. А. Калмыцкий эпос "Джангар". Ростов-на Дону, 1940.
- Заятуев, 1970: Заятуев Г. Н. О происхождении имени Джангар // Жур. "Народы Азии и Африки", № 6, М., 1970.
- Златкин, 1964: Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. М., 1964.
- КРС, 1977 — Калмыцко-русский словарь. Под ред. Б. Д. Муниева. М., 1977.
- Кичиков, 1962: Кичиков А. Ш. К вопросу о происхождении имени Джангар // Зап. КНИИЯЛИ. Вып. 2, Элиста, 1962.
- Кичиков, 1974: Кичиков А. Ш. Джангароведение. Итоги изучения // Проблемы алтанстики и монголоведения. М., 1974.
- Кичгө Т., 1974: Кичгө Т. "Жаңһр". баатрлг дуулврин харлһин, баг бөлгүдүн, тедне холлгч баатрмудын, утх багтаврин шинжлһн. Элст, 1974.
- Кичиков, 1976: Кичиков А. Ш. Исследование героического эпоса "Джангар". Вопросы исторической поэтики. Элиста, 1976.
- Кичиков, 1976: Кичиков А. Ш. Богатыри "Джангара". О происхождении образов // Вестник КНИИЯЛИ. Вып. 14, Элиста, 1976.
- Кичиков, 1980: Кичиков А. Ш. Об итогах и задачах изучения "Джангара" // Джангар 1980.
- Кичиков, 1992: А. Ш. Кичиков. Героический эпос "Джангар". Сравнительно-типологическое исследование памятника. М., 1992.
- Козин, 1940: Козин С. А. Джангарида. Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод его торгутской версии. М.-Л., 1940.
- Кольдонга, 1990: Кольдонга Содном. О времени создания калмыцкого народного эпоса "Джангар" // Джангар 1990.
- Команджаев, 1992: Команджаев А. Н. Животноводческая культура калмыков-кочевников и возможность ее использования в современном хозяйстве // VI Междунароный конгресс монголоведов (МКМ). Доклады Российской делегации, т. 1, М., 1992.
- Корсункиев, 1980: Корсункиев Ц. К. Сюжет о метком стрелке // Джангар 1980.
- Корсункиев, 1992: Корсункиев Ц. К. О терминах родства у калмыков // Газ. "Халымг үнн", 1992, 1 янв.
- Котвич, 1958: Котвич В. Л. Джангарида и джангарчи // Филология и история монгольских народов. Памяти акад. В. Я. Владимирцова. М., 1958.
- Кукультинов, 1990: Кукультинов Д. Н. "...Смирятся души моей тревога..." // "Джангар". Калмыцкий народный эпос. Новые песни. Элиста, 1990.
- Кудияров, 1983: Кудияров А. В. Художественный стиль калмыцкого эпоса "Джангар" и вопросы его исторической интерпретации. Автореф. канд. дис., М., 1983.
- Кузьменков, 1990: Кузьменков Е. А. "Джангар" и хронология дивергенции монгольских языков // Джангар 1990.
- Кумахов, 1985: Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М., 1985.
- Куулар, 1990: Куулар Д. С. Сюжет о Джангаре в Туве // Джангар 1990.

Лувсанбалдан, 1985: Лувсанбалдан Х. Слова, обозначающие стороны света в "Джангаре" // Исследования по грамматике и лексике монгольских народов. Элиста, 1985.

Лувсанбалдан, 1987: Лувсанбалдан Х. К вопросу об имени Алтан Чэджи // Исследования по калмыцкому языкознанию. Элиста, 1987.

Лувсандэндэв, 1992: Лувсандэндэв А., Относительно калмыцкого слова *таңһчи* // VI Международный конгресс монголоведов (МКМ). Доклады Российской делегации, т. II, М., 1992.

Лю Ши У, 1990: Лю Ши У. Особенности песен "Джангара" в четырех аймаках Синьцзяна // Джангар 1990.

Манжигеев, 1978: Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.

Михайлов, 1962: Михайлов Г. И. О времени возникновения былин монгольских народов // Уч. зап. КНИИЯЛИ. Вып. 2. Серия филол., Элиста, 1962.

Михайлов, 1971: Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971.

Митиров, 1980: Митиров А. Г. Древо жизни в эпосах тюрко-монгольских народов // Джангар 1980.

Митиров, Гурова, 1990: Митиров А. Г., Гурова А. И. Идеиные истоки страны Бумбы // Джангар 1990.

Монраев, 1980: Монраев М. У. "Джангар" и калмыцкая антропонимика // Джангар 1980.

Монраев, 1984: Монраев М. У. Калмыцкие личные имена. Справочник. Элиста, 1984.

Мутляева, 1978: Мутляева В. Э. Мотив чудесного рождения героя в тюрко-монгольском героическом и сказочном эпосе // Типологические и художественные особенности "Джангара". Элиста, 1978.

Мутляева, 1982: Мутляева В. Э. Мотив чудесного рождения героя в сказочном эпосе монгольских народов и калмыцком "Джангаре" // Эпическая поэзия монгольских народов. Элиста, 1982.

Небольсин, 1852: Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб., 1852.

Неклюдов, 1980: Неклюдов С. Ю. Мифология "Джангара" и проблема формирования памятника // Джангар 1980.

Неклюдов, 1980–1982: Неклюдов С. Ю. Мифы монгольских народов // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1–2. М., 1980–1982.

Неклюдов, 1984: Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984.

Неклюдов, 1990: Неклюдов С. Ю. Проблемы формирования эпоса "Джангар" // Джангар 1990.

Нефедьев, 1834: Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб., 1834.

Овалов, 1977: Овалов Э. В. Поэма "О поражении свирепого Хара Киняса" в калмыцком героическом эпосе "Джангар". Основные образы и поэтические особенности. Элиста, 1977.

Овалов, 1982: Овалов Э. В. Мотив "помощник героя" в версиях эпоса "Джангар" // Эпическая поэзия монгольских народов. Элиста, 1982.

Очир-Гаряев, 1990: Очир-Гаряев В. Э. Алтай и Хангай в эпосе "Джангар" и фольклоре монгольских народов // Джангар 1990.

Очиров, 1980: Очиров У. У. Семасиология причастной конструкции в героическом эпосе "Джангар" // Джангар 1980.

Павлов, 1980: Павлов Д. А. "Джангар" и развитие калмыцкого литературного языка // Джангар 1980.

Паллас, 1809: Паллас Р. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1809.

Паляев, 1980: Паляев В. О. Тибетские и санскритские лексические элементы в языке эпоса "Джангар" // Джангар 1980.

Пахутов, 1980: Пахутов А. Е. Отражение материальной культуры калмыков в эпосе "Джангар" // Джангар 1980.

Позднеев, 1892, 1907, 1911: Позднеев А. М. Калмыцкая хрестоматия. СПб., 1892, 1907, 1911.

Ponne, 1968: Поппе Н. – Poppe N. Das mongolische Heldenepos // ZAS. Bd. 2. Wiesbaden 1968.

Потанин, 1881: Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881.

Poucha, 1961: Пуха П. – Poucha. Zum Kalmukischen Epos "Dzangar" // CAJ. Vol. 6, № 3, Wiesbaden, 1961.

Пюрбеев, 1980: Пюрбеев Г. Ц. Об эпической фразеологии монгольских народов (по материалам эпосов "Джангар" и "Абай Гэсэр") // Джангар 1980.

Ринчино, 1992: Ринчино Л. Л. Архаические истоки культа священных гор у монгольских народов // VI Международный конгресс монголоведов (МКМ). Доклады..., т. 1, М., 1992.

Sagaster, 1977: Caracstep – Sagaster K. On the Sumbolism in the Mongolian Geser Epos // Третий Международный конгресс монголоведов. Улан-Батор, 1977.

Sagaster, 1981: Caracstep – Sagaster K. Zur Zahlensymbolik im mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldensdichtung. Wiesbaden, 1981.

Сангаджиева, 1976: Сангаджиева Н. В. Эпический репертуар джангарчи М. Басангова. Элиста, 1976.

Санжеев, 1941: Санжеев Г. Д. Илиада калмыцкого народа // Зап. Вурят-Монгольского ИЯЛИ. Вып. 3–4. Улан-Удэ, 1941.

Санчилов, 1990: Санчилов В. В. Ойраты в эпоху сложения эпоса "Джангар" // Джангар 1990.

Сельвина, 1987: Сельвина Р. Л., Сельвин В. Л. Названия оружия в эпосе монголоязычных народов. Этимология названия лука // Исследования по калмыцкому языкознанию. Элиста, 1987.

Скрынникова, 1982: Скрынникова Т. Д. Шаман или правитель жрец // VI Международный конгресс монголоведов (МКМ). Доклады..., т. 1, М., 1992.

Страхов, 1810: Страхов Н. Нынешнее состояние калмыцкого народа. СПб., 1810.

Сусеев, 1964: Сусеев А. И. К изучению изобразительных средств "Джангара" // Зап. КНИИЯЛИ. Вып. 3. Серия филол., Элиста, 1964.

Тодаева, 1976: Тодаева В. Х. Опыт лингвистического исследования эпоса "Джангар". Научн. ред. Муниев В. Д., Пюрбеев Г. Ц., Элиста 1976.

Тодаева, 1980: Тодаева В. Х. О некоторых особенностях морфологии эпоса "Джангар" // Джангар 1980.

Усов, 1992: Усов Д. Джангар // Ойратские известия, № 2–4, Астрахань, 1992.

Heissig, 1983: Хайсиг – Heissig W. Der "Literarische" Tierstil // Ethnologie und Geschichte. Festschrift für Karl Jettmar. Wiesbaden, 1983.

Харькова, 1980: Харьковская С. С. Тюркские лексические элементы в эпосе "Джангар" // Джангар 1980.

Цыдендамбаев, 1980: Цыдендамбаев Ц. В. Сравнительный анализ языка эпосов "Гэсэр" и "Джангар" // Джангар 1980.

Чагдуров, 1990: Чагдуров С. Ш. Культ слова в эпосе монгольских народов. // Джангар 1980.

Чариков, 1980: Чариков С. Л. Наречие в эпосе "Джангар" // Джангар 1980.

Шаракшинова, 1982: Шаракшинова Н. О. Из истории записи, публикации и изучения монгольских версий "Джангара" // Эпическая поэзия монгольских народов. Элиста, 1982.

Шивялова, 1990: Шивялова В. К. Из опыта структурного анализа напевов "Джангара" // Джангар 1990.

Шинжин, 1990: Шинжин И. В. Алтайская версия "Джангара" (сюжет и композиция) // Джангар 1990.

Erdmann, 1990: Эрмманн – Erdmann F. Kalmukischer "Dschangar" Erzählung der Helden-taten des erhabenen Bogdo-chan Dschangar // Zeitschrift der Deutscher morgenlandischen Gesellschaft. Bd. 9.

Эрдниева, 1990: Эрдниева К. О. "Джангар" как художественный образ кочевой цивилизации // Джангар 1990.

Эрдниев, 1985: Эрдниев У. Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1985.

Эрдниев, 1990: Эрдниев У. Э. "Джангар" – важнейший источник изучения архитектуры и градостроительства // Джангар 1990.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	1
Глава I. Отражение в лексике эпоса "Джангар" традиционной культуры калмыков	1
Мифологические и религиозные представления в эпосе	1
Эпическая география. Этнонимика. Ономастика.	1
Природа. Метеорологические явления	2
Растительный мир	3
Животный мир	3
Хозяйственная организация и уклад жизни феодално-кочевого общества	3
Социальная организация кочевого государства	4
Правовые и медицинские знания	5
Цветовая символика	5
Числовая символика	6
Латеральная символика. Способы пространственной ориентации	7
Глава II. Своеобразие языка эпоса "Джангар"	7
Фонетические особенности	7
Морфологические особенности	8
Синтаксические особенности	9
Фразеологические особенности	10
Заключение	11
Литература	12