

# МНОГОМЕРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ЭПОСА

УДК 398 (571.54)  
ББК 82 (2Р54)

## Хуннское эхо в бурятском эпосе

**Баир Сономович Дугаров**

(Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН: Российская Федерация,  
670042, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 6)

**Аннотация.** В статье рассматриваются два бурятских сказания — «Нарин хузуун Гулдэмэй» и глава об Аксагалдае из эпосеи «Абай Гэсэр-хубун» — в сравнении с рассказом о воцарении хуннского вождя Модэ (234–174 до н. э.), изложенным столетие спустя китайским хронистом Сыма Цянем в его «Исторических записках». Этот рассказ, по мнению историка-хунноведа Н. Н. Крадина, является по своему происхождению фольклорным произведением, записанным от хуннского сказителя. В результате сопоставительного анализа всех трех вышеуказанных нарративов выясняется их смысловое и сюжетное сходство, которое определяется прежде всего мотивом борьбы за власть и престолонаследие. Данный мотив особенно ярко проявляется в относящемся к «воинскому» циклу сказания «Нарин хузуун Гулдэмэй», в котором сохранилось название хуннского титула шаньюй в качестве почетного прозвища одноименного героя. А в сказании об Аксагалдае конфликт старшего дружинника с правителем (Гэсэром) сопряжен с мотивом предательства и стремления к власти, что также находит фигуральное созвучие с легендой о Модэ. В целом основной мотив (борьба за власть) реализуется как тема трех рассмотренных в данной статье эпических сюжетов. Они в совокупности указывают на феномен устной традиции как источник и хранилище исторической памяти у центральноазиатских кочевников. Что касается бурятских сказаний, то они, бытуя на периферии Великой Степи в условиях горно-таежного Прибайкалья, способствовавших длительной архаизации эпического фольклора, сумели сохранить уникальный отголосок хуннских времен.

**Ключевые слова:** фольклор, эпическая традиция, хуннская эпоха, мотив борьбы за власть, Прибайкалье.

**Дата поступления статьи:** 19 апреля 2023 г.

**Дата публикации:** 25 июня 2023 г.

**Для цитирования:** Дугаров Б. С. Хуннское эхо в бурятском эпосе // Традиционная культура. 2023. Т. 24. № 2. С. 11–21.

**DOI:** <https://doi.org/10.26158/ТК.2023.24.2.001>

**В** истории Евразии хунну известны как номады, создавшие на рубеже III–II вв. до н. э. в степях Центральной Азии первую в мире кочевую империю. Она, будучи супергосударственным образованием с полиэтничным населением, существовала в течение нескольких столетий, вплоть до середины II в. н. э., став предтечей последующих монгольских ханств и тюркских

каганатов. Основным источником знаний по истории хунну и их тюрко-монгольских последователей на арене Великой Степи являются китайские летописи. При этом следует иметь в виду, что сами кочевники обладали богатой фольклорной традицией, в которой легендам и героическим сказаниям отводилась роль «сокровищницы народной исторической памяти».

Эта общественная функция устного Слова как нити, связующей времена и поколения, ясно осознавалась самими сказителями и слушателями [Азбелев 1982, 17]. Поэтому историзм фольклорных текстов имел под собой как бы подспудную почву в существовании самой устной литературы.

В русле нашей темы представляет особый интерес легенда о воцарении вождя Модэ (234–74 до н.э.), самого именитого из степных правителей, ставшего основателем хуннской державы. Эта легенда передает драматическую коллизию, связанную с борьбой за власть в степном обществе того времени и изложенную в лапидарной форме китайским летописцем Сыма Цянем в «Исторических записках» [Бичурин 1950, 46–7; Материалы 1968, 38]. Модэ был старшим сыном шаньюя Тоуманя, правившего в конце III в. до н. э., и по праву рождения должен был стать его наследником. Но дальнейший ход событий изменился не в пользу Модэ, когда Тоумань под влиянием младшей — молодой и любимой — жены (*яньчжи*) принял решение передать свой титул сыну, рожденному от нее. Предав Модэ как законного наследника, хуннский шаньюй надумал коварно избавиться от него. В качестве почетного заложника Тоумань отправляет своего сына на запад Центральной Азии — к юэчжам и тем временем сам организует набег на их кочевья, рассчитывая, что юэчжи первым делом расправятся с хуннским заложником. Но Модэ удается обмануть своих охранников, выкрасть лучшего быстрого коня — аргамака и умчаться в родные степи. Отцу ничего не оставалось, как «восхититься» прилюдно удалю сына и «задобрить» его на время, вверив ему в управление целый тумен численностью 10 тыс. воинов.

Модэ понимал, что жизнь его поставлена на карту: шаньюй готов был при любом подходящем случае избавиться от него. Единственный выход заключался в опоре на верных исполнителей его воли и в опережении действий своих недругов. С этой целью он изготовил свистящие стрелы и приказал всем воинам следовать его выстрелам по выбранным объектам. Проигнорировавшим отрубили головы. Сначала Модэ выстрелил в своего любимого коня, затем, через некоторое время, в свою любимую жену и, наконец, в аргамака своего отца. Во всех случаях стрелы

с нарастающим свистом летели в цель. Теперь оставалась последняя, главная мишень — в лице Тоуманя. Она предстала во время облавной охоты: после разящих наповал выстрелов Модэ и его дружинников шаньюй рухнул ничком с лошади, оцетившись на все стороны торчащими в его теле стрелами. После этого Модэ завладел ханской ставкой, предал казни своих противников: мачеху с ее сыном — официальным наследником и сановников, не хотевших повиноваться ему. Так он вступил на престол и объявил себя шаньюем.

В комментариях к тексту о воцарении Модэ известный историк-хунновед Н. Н. Крадин [2001, 51–52] отмечает, что «вся история возвышения Модэ очень напоминает сказку или эпическое произведение». Во-первых, все события развиваются по нарастающей, что именуется кумулятивным эффектом, характерным для фольклорных произведений и завершающимся каким-либо действием [Пропп 1976, 96–7, 100, 241–57]. Во-вторых, прослеживается принцип троичности, заключающийся в трехкратном повторении действия или события по восходящей линии (Модэ стреляет в жену, затем в коня своего отца и, наконец, в него самого, добиваясь единодушной поддержки своих воинов). В-третьих, сходство с фольклорным произведением расказу о Модэ придает композиционная структура и свойственная повествовательному фольклору позитивная характеристика главного персонажа, который выходит в неблагоприятно сложившихся для него обстоятельствах победителем, как и подобает эпическому герою.

Из вышеуказанного напрашивается вывод, что изложенная китайским хронистом Сыма Цянем версия прихода Модэ к власти не является документальным свидетельством современника — очевидца тех событий, а представляет собой, как полагает Н. Н. Крадин [2001, 53], письменную фиксацию (столетие спустя) бытовавшей среди степных кочевников в устной форме популярной легенды о Модэ. Действительно, в данном случае мы видим редкий образец сказовой традиции, сохранивший следы повествовательного фольклора, связанного с хуннским временем.

В связи с этим уместно привести мнение бурятского ученого Д. Банзарова [1955, 177], что воспоминание «о первом могущественном ханстве, давшем

сильное движение всем племенам Средней (Центральной. — Б. Д.) Азии, и титуле его правителей» могло сохраниться в той или иной форме в постхуннскую эпоху у населявших территорию Внутренней Азии тюркских и монгольских этносов, связанных исторически и этнически с народом хунну. Действительно, «воспоминание» о хуннской империи нашло некоторое отражение в средневековой уйгурской версии эпоса «Огуз-наме», сохранившей доисламское, тэнгрианское восприятие мира, свойственное ранним кочевникам Центральной Азии [Щербак 1959, 22]. Что касается главного эпического персонажа — Огуз-хана, то черты исторической личности, прослеживаемые в преданиях о нем и сближающие его с Модэ, скрываются под покровом фантастических сюжетов, придающих Огуз-хану образ мифического героя. В целом уйгурская рукопись «Огуз-наме» определяется как эпический памятник древних тюрков, вобравший в себя наряду с генеалогическим мифом об Огуз-хане многое из истории тюркских каганатов, особенно Уйгурского каганата VIII в., а также из завоевательных походов сельджуков, отражающих более позднее время [Короглы 1976, 47].

Теперь зададимся вопросом о возможности хуннского следа в монголоязычной части потомков хуннской империи. Это предположение имеет под собой реальную основу, поскольку монголоязычность значительной части населения хуннской державы считается установленной. К этому выводу пришел монгольский ученый Г. Сухбаатар [1980, 213–286] путем лингвистического анализа языка хуннов, их ономастикона и этнонимии. Согласно исследованию А. Г. Митрошкиной, основанному на изысканиях зарубежных и русских ученых, имена хуннских шаньюев при их сопоставлении с исконными бурятскими антропонимами имеют сходство по своему звучанию и значению. Так, онимы хуннских вождей Маодунь и Тоумань перекликаются с бурятскими именами типа Модон, Модогой, Модогор (апеллятив *мо* — «дерево, палка, бревно») и Тумэн со значением «десять тысяч». Любопытно, что и слово *яньчжи* — титул главной жены шаньюя — бытует в монгольских языках как женское имя с суффиксом *-маа* (Янжима, Янжимаа) [Митрошкина 1995,

48–49]. Более того, в бурятской эпической традиции известен относящийся к «воинскому» циклу улигер (сказание) «*Нарин хузуун Гулдэмэй*» (Тонкошей Гулдэмэй), в котором звучит сближающий его с легендой о Модэ мотив борьбы за престолонаследие. Одноименный герой этого произведения — ханский сын, имеющий прозвище *Нашан хубуун шаньюдай*, становится жертвой интриги, исходящей от его коварного дяди. Последний внушил хану (в тексте Богдо-хан), что Гулдэмэй хочет сместить его с престола:

*Нарин хузуун Гулдэмэй  
Нашан хубуун шаньюдай  
Хаанин түлөө болохоо  
Хаа(н)аа нуухам гэжэ  
Хатуу ехэ түхөө,  
«Хаа(н)аа түрхэм» гэжэ  
Түхөөрэгжэ байбал даа  
(Нарин хузуун Гулдэмэй,  
Наш сокол-парень шаньюдай,  
Вместо тебя, хана,  
Ханом стать собирается.  
На твоём троне воссесть,  
«Ханом стану», — говоря,  
Он начинает приготовление)*

[Дугаров 1980, 176; Нарин хузуун Гулдэмэй 1990, 56].

Богдо-хан решает избавиться от сына и по совету красавицы жены Алтан Ногохон предлагает ему отправиться сразиться с могучим Тухорон Богдо, который якобы представляет угрозу для ханства. Гулдэмэй догадывается об истинной цели своего отца: «Хан, на верную погибель // Ты меня отправить хочешь!» и отказывается подчиниться ему. Но красавица жена придумывает хитрый план, чтобы заставить сына исполнить волю отца.

Гулдэмэю удается победить противника, и, похоронив его с почестями, как полагается по обычаю, возвращается домой с победой. Но его ждут новые испытания, которые замышляет «не однажды на погибель Гулдэмэя // посылавший Богдо-хан», как сказано в тексте. Но для эпического героя, каковым является Гулдэмэй, не существует преград. В итоге через ряд сюжетных перипетий сказочного характера, являющихся поздними наслоениями, *Нарин хузуун Гулдэмэю* удается победить своего отца и стать во главе ханства [Нарин хузуун Гулдэмэй 1990, 54–94].

Бурятский улигер демонстрирует явное смысловое и сюжетное сходство с легендой о воцарении Модэ. События, разумеется, совершаются в рамках эпического, а не реального времени. Богдо-хан, подобно хуннскому шаньюю Тоуманю, пытается любой ценой избавиться от претендента на ханский престол в лице собственного сына. Этому способствует (действуя по принципу фольклорной троичности) его красавица жена Алтан Ногохон, в которой видится параллель с младшей любимой женой (яньчжи) Тоуманя, пребывающей как бы в тени в рассказе о Модэ. Но самое примечательное заключается в том, что одноименный герой этого эпического сказания имеет уважительное прозвище *Нашан хубуун шаньюдай*, в котором последнее слово, напоминающее титул хуннских правителей, усиливает сходство бурятского улигера с повествованием о Модэ.

Для большей убедительности рассмотрим все компоненты этого неординарного прозвища в той последовательности, в какой они приводятся. 1. *Нашан* означает «сокол, кречет»: они в представлении древних тюрков и монголов относились к особо почитавшимся, «правительственным» птицам, связанным с идеей верховной власти [Симаков 1998, 123]. Так, на щите Аттилы изображалась эмблема в виде кречета [Дементьев 1951, 143], а на родовом знамени Чингисхана — летящий кречет [Хара Даван 1991, 49]. В «Сокровенном сказании монголов» описывается держащий в когтях Солнце и Луну белый сокол, в котором видится дух киятского племени, предрекающий великое будущее Чингисхану [Козин 1941, 86]. Названия подобного рода сакральных птиц, олицетворявших в глазах кочевников связь с Небом, довольно часто встречаются в родовых именах именитых людей, в особенности военных вождей [Дементьев 1951, 143], что мы видим и в бурятском улигере на примере онима *Нашан*.

Второе слово — *хубуун* (старомонг. *köbegün*) в бурятском эпосе означает «молодец, удалец, витязь», а также титул родоплеменного предводителя у древних бурят [Аламжи Мэргэн 1991, 301]. В начальный период Монгольской империи так назывались молодые царевики — чингисиды [Владимирцов 2002, 292].

Что касается третьего слова — *шаньюдай*, оно распадается на два компонента:

*шанью(й)* и *-дай*, формант, присущий мужским именам. К примеру, антропоним Сагаадай (от сагаа(н) — «белый» + дай) или эпоним Баргудай (от Баргу + дай). Само же слово *шаньюй* являлось названием титула правителей хуннской империи (209 г. до н.э. — 93 г.н.э.) и имело значение «обширный», подобный небу [Таскин 1986, 213], соответствующее монгольскому понятию *тэнгри* — кубу, т.е. сын Неба [Банзаров 1955, 176].

Таким образом, *Нашан хубуун шаньюдай* можно перевести, исходя из контекста улигера, как «подобный соколу молодец-удалец шаньюй». В этом прозвище первые два слова — *Нашан* и *хубуун*, обладая исторической ретроспективой и эпическим диапазоном, являются своего рода эпитетами к знаковому слову *шаньюй*, достойно характеризующему самого героя улигера. В данном случае нельзя не вспомнить высказывание Б.Я. Владимирцова об «особых предводителях или вождах», которые, получая власть над степной аристократией «как наиболее сильные, ловкие, смышленные, богатые», «очень часто носят характерные прозвища...» [Владимирцов 1934, 74]. Их имена-эпитеты служат своего рода источником сакральной информации о них самих и «представляют собой кратчайшим образом сформулированную легенду, предание, миф» [Невелева 1975, 17] в историческом контексте того времени.

Наличие слова *шаньюй* в улигере «*Нарин хузуун Гулдэмэй*» свидетельствует о его удивительной живучести в течение более чем тысячелетнего периода. Этот титул, после того как распалась кочевая империя, созданная Модэ, был отмечен в течение еще нескольких столетий у вождей различных тюрко-монгольских племенных союзов и государственных образований (сяньбийцы, ухуани, дисци и др.). Инерция исторического обаяния слова *шаньюй* сказывалась еще довольно продолжительное время уже в качестве почетного звания первых лиц тех или иных центральноазиатских государств вплоть до XII в. Об этом можно судить по стихотворному панегирику китайского посла, приглашенного в 1055 г. на празднование нового года во дворец киданьского императора, который в стихотворении почтительно именуется *шаньюем* [Материалы по истории сюнну 1973, 7].

В письменных источниках нигде более не говорится о дальнейшей судьбе слова *шаньюй*, но в устной сказительской традиции бурят, как свидетельствует улигер «*Нарин хузуун Гулдэмэй*», этот хуннский термин сохранился вплоть до второй половины XX столетия, надолго пережив эпоху, в которой он возник. Что касается самого улигера и его содержания, он по своему типу, как мы выше упоминали, относится к «воинскому» циклу, который, наряду с «семейно-брачным» или «матримониальным», восходит к древней стадии эпического повествования [Неклюдов 1986, 71–72]. Прообраз героя с его многозначительным прозвищем *Нашан хубуун шаньюдай*, по всей видимости, связан с эпохой ранних кочевнических обществ Центральной Азии. А семантика прозвища носит в определенной степени знаковый характер, указывающий на глубинные исторические и этнокультурные связи с хуннско-центральноазиатским миром носителей бурятской (эхиритской) эпической традиции, отличающейся наибольшей архаичностью в монголоязычном фольклорном пространстве. Это соответствует общему положению о том, что истоки тюрко-монгольских эпических сказаний уходят в далекое прошлое центральноазиатских кочевников, создававших, начиная с эпохи хунну, свои кочевые империи на протяжении всего I тысячелетия н.э. Показательно, что этот миллениум, особенно его вторую половину, современные сибирские эпосоведы С.С. Суразаков, А.И. Уланов, П.А. Трояков, Л.В. Гребнев, И.В. Пухов единодушно определяют как период зарождения и сложения национальных героических эпосов алтайцев, бурят, хакасов, тувинцев и якутов.

В связи с вышеизложенным следует подчеркнуть, что сказитель Б. Барнаков, у которого был записан улигер «*Нарин хузуун Гулдэмэй*», относился к племени эхирит (древнемонг. *икирес*), входившему в прежние времена в состав хонгиратов-дарлекинов, игравших заметную роль в ранней и средневековой истории монголов. Значительная часть эхиритов в силу исторических обстоятельств оказалась в Прибайкалье, точнее, в Верхоленье, наиболее дальней и труднодоступной части Баргуджин-Тукума, как называлась в древности территория расселения лесных монголов — предков нынешних бурят. В этих

условиях, благоприятных для длительной архаизации эпического фольклора, не могли не сохраниться на окраине монгольской ойкумены в «воинском» эпосе эхиритов древние и актуальные для кочевых империй мотивы борьбы за власть и престолонаследие, а также образ героя с соответствующей лексической характеристикой, сохранившей в себе уникальный отголосок далекой хуннской эпохи.

Вызывает безусловный интерес также тот факт, что *Нарин хузуун Гулдэмэй* или *Нашан хубуун шаньюдай* фигурирует в эхирит-булагатской версии бурятской Гэсэриады в качестве побратима Гэсэра — главного героя этого произведения [Абай Гэсэр-хубун 1961, 166]. Это наводит на мысль о возможности хуннских параллелей и в эпосе «Абай Гэсэр-хубун», как именуется вышеназванная версия Гэсэриады. Данный улигер, записанный Ц. Жамцарано в 1906 г. от сказителя М. Имегенова, имеет прочную репутацию «образца наиболее древнего и архаичного героического эпоса» [Поппе 1941, 18; Хомонов 1995, 16–17]. Действительно, в этой эпопее, отражающей идеологию родового общества и сохранившей во многих эпизодах матриархальные элементы, выделяется необычный сюжет, связанный с мотивом борьбы за власть. Он как эпический мотив программирует и обуславливает сюжетное развитие [Путилов 1975, 149], содержащее так же, как и улигер «*Нарин хузуун Гулдэмэй*», определенные исторические реминисценции. Это глава об Аксагалдае, старшем баторе (богатыре) гэсэровой дружины, где его высокий статус подчеркивается в следующих строках:

*Гушан гурбан бахтиирай*  
*Эгээн ехэ бахтиирин*  
*Аксагалдай Улаан бахтиир ла*  
(Из тридцати трех богатырей (Гэсэра)  
Самый главный  
Аксагалдай Красный батор)  
[Абай Гэсэр-хубун 1961, 48].

Аксагалдай становится инициатором заговора против Гэсэра, вступив в тайное соглашение с 108-головым мангадхаем Зудаг Шара. По его наущению Аксагалдаю удаётся склонить на свою сторону богатырей-дружинников, и они, по требованию того же мангадхая, портят вооружение Гэсэра, что расценивается им как крайняя

степень проявления предательства: «Человек, что расстроил / Мне все оружие / На все, что угодно, / Способен пойти!» [Абай Гэсэр-хубун 1961, 62–63]. Попутно заметим, что порча оружия героя относится к элементам архаической эпики и сравнительно редко встречается в фольклорной традиции [Бурыкин 2013, 71–72, 78].

Но герой с честью выходит из обрушившихся на него испытаний. Небесные боги-покровители спускают ему необходимое оружие, Гэсэр в беспощадной схватке побеждает 108-голового мангадхая, сжигает его групп и развеивает прах по ветру осиновой лопатой. Затем он созывает своих богатырей и воинов, производит дознание и суд. Аксагалдай подвергается жестокой казни: воины-дружинники по очереди стреляют в него, а под конец его добивает меткой стрелой самый младший из тридцати двух богатырей. Гэсэр велит не предавать огласке измену Аксагалдая и объявить, что он умер своей смертью: хоронят его с подобающими ему как старшему из богатырей почестями.

Вся драматическая история, изложенная в главе об Аксагалдае, сводится к мотиву предательства и борьбы за власть, что напоминает хуннский рассказ о воцарении Модэ. Все события, связанные с конфликтом Гэсэра и его старшего дружинника, развиваются по нарастающей линии, с элементами троичности, как и подобает в традиционном тюрко-монгольском эпосе. Причем сходство наиболее ясно прослеживается в образе свистящих стрел, играющих значительную роль в развитии сюжета и ставящих точку в разрешении конфликта. В связи с этим нельзя не отметить, что отзвук свистящих стрел «натягивающего луки» народа, как именовались хунну в китайских источниках, сохранялся до недавнего времени у бурят. Об этом пишет этнограф Ф. Ланганс в своих материалах, относящихся к последней четверти XVIII в.: «Есть у них стрелы, называющиеся *кибири*, у коих копейца весьма широки и остры, а сверху копейца косточка с дырочками, от коих стрела на лету визжит, теми *кибиями* зверей простреливают они насквозь» [Ким 1965, 156].

Конечно, в отношении Гэсэриады, так же как и героического эпоса в целом, трудно говорить о непосредственном отражении исторических фактов

и происшествий, так как они «как элемент эпических сказаний менее всего сохраняют реальные очертания и их подлинный исторический смысл: превращаясь в эпические сюжеты, они подвергаются стилизации по привычным эпическим схемам» [Жирмунский 1979, 301–302]. Тем не менее хуннские аналогии обнаруживаются не только в бурятском «Абай Гэсэр-хубуне», но и в калмыцком эпосе «Джангар», также связанном в одной из глав с сюжетом о Модэ. Когда он, провозгласив себя шаньюем, стал во главе хуннского государства, его соседи дунху предъявили ему ряд требований, изложенных Сыма Цянем: передать знаменитого скакуна, заполучить жену шаньюя и отдать заброшенные земли, находившиеся между хунну и дунху. Модэ удовлетворил первые два требования, а на последнее ответил сокрушительным ударом, разгромив дунху [Сыма Цянь 2002, 328–329]. В эпосе «Джангар» схожие требования противник предъявляет Джангару, герою одноименного эпоса. Его богатыри находят силы подавить противника и отстоять благополучие родной страны [Джангар 1990, 68–70]. Примечательно, что приведенные сведения, передающие устное хуннское предание, нашли отражение в калмыцком эпосе, что подтверждает историческую ценность фольклора [Церенов 2018, 71].

В связи с этим небезынтересно привести мнение бурятских сказителей-улигершинов относительно героического эпоса. Так, М. Имегенов, от которого был записан вышеупомянутый эпос «Абай Гэсэр-хубун», считал, что улигер о Гэсэре — начало всем сказаниям. Согласно его убеждению, «...история Гэсэра не такая красивая, как некоторые былины, но она является величайшей из всех и истинной» [Куртин 1909, 122, 147]. Его мнение дополняет сказитель С. Шанаршеев, полагавший, что улигер есть «*унэн*», то есть «правда, истина», и, в отличие от *онтохон* — сказки, в которой много вымышленного, придуманного, в основе улигера лежит действительное происшествие или событие, имевшее место в истории бурят. Поэтому улигершин «глубоко верит великим делам героев и богатырей прошлого», о которых повествуется в улигерах [Багинов. Ф. 3. Д. 1. С. 79–80]. Думается, что такое отношение к своему героическому эпосу не только у бурят, но и у многих

тюрко-монгольских народов основывалось на его сакральности, поскольку благодаря ей «эпическая традиция была устойчивой и стабильной во времени» [Кузьмина 2019, 18]. А «кирпичи, из которых сложена устнопоэтическая песнь, не могут не быть очень древними» [Лорд 1994, 82, 247].

Возвращаясь к бурятской Гэсэриаде, необходимо еще раз уточнить, в какой мере глава об Аксагалдае, претендующая на определенный историзм, соотносится с нарративом о Модэ, или это является отзвуком схожих по мотивации событий, происходивших в разные исторические периоды и нашедших в обобщенной форме отражение в одном сюжете. Для прояснения этой проблемы обратимся непосредственно к образу самой «конфликтующей» стороны в лице Аксагалдая. Его имя в бурят-монгольском произношении звучит *Аксагалдай* и распадается, как и слово *шаньюдай*, рассмотренное нами выше, на два компонента: *аксагал* (от тюрк. *ак сагал* 'белая борода, белые усы') и *-дай* — формант, отличающий мужские имена. Стало быть, эпический Аксагалдай, фигурирующий в эхирит-булагатской версии бурятской Гэсэриады, имеет тюркское происхождение. В этом проявляется его инаковость, определяемая принадлежностью к другому этническому образованию [Скрынникова 1998, 145–146]. Проявления подобного рода инаковости, характерной для кочевнических социумов под знаком этнокультурной оппозиции «свой — чужой», прослеживаются и в молькинском варианте бурятской Гэсэриады, где иносказательно в качестве эпической идентификации чужеродных персонажей используется символика числа 40, свойственная тюркскому фольклору (например, Абай Гэсэр сражается с монстром земли Думэ, обладающим *сорока* белыми глазами [Абай Гэсэр Богдо хаан 1995, 446]).

Между тем Аксагалдай обозначен как традиционный персонаж в фольклорных произведениях монгольских народов, нередко выступая в роли табунщика. Эта должность считалась привилегированной при существовавшем в хуннскую и монгольскую эпохи институте родового рабства, поскольку коней рабам не доверяли [Кляшторный 2000, 149]. При этом важная общественная роль хранителя

табунов кочевого племени возвысила его образ, как отмечает исследователь тюрко-монгольских элементов в тюркском эпосе В.М. Жирмунский [1974, 257–258], и придала ему черты мудрого «ак-сахала», «патриарха племени», наделенного сверхчеловеческими знаниями и шаманскими магическими силами. Вместе с тем в ряде халха-монгольских и ойратских сказаний Аксагалдай обнаруживает свою «инаковость», которая проявляется в двойственности его поведения: этот «табунщик» вдруг изменяет герою, предаёт своего богатыря [Владимирцов 2003, 363; Санжеев 1937, 35–36].

Подобная противоречивость образа Аксагалдая — старшего дружинника, в силу своей должности обладавшего полным доверием Гэсэра, но предавшего его, наглядно проявляется в бурятской (эхирит-булагатской) версии Гэсэриады. В.В. Трепавлов [1995, 76, 80–83], исследовавший статус эпических образов воинов-дружинников в контексте постарных и раннегосударственных форм у кочевников, отмечает, что особенности функционирования института дружины, просматривающиеся в героическом эпосе бурят, помогают проследить исходную стадию взаимоотношений правителя и такого неординарного персонажа, как старший, или главный, дружинник. Последний, обладая большим авторитетом и властными полномочиями, безусловно, имел возможность «занять ведущее положение в государственной структуре кочевой империи». Даже на столь ранней фазе социально-классового развития, какая отражена в сказании об Абай Гэсэр-хубуне, пример с Аксагалдаем как раз и демонстрирует в эпическом преломлении, как старший в дружине «показывает нрав» и пытается организовать мятеж против своего правителя, вступив в союз с демонической силой в лице 108-голового мангадхая.

Несомненно, сказание об Аксагалдае как часть Гэсэриады, сложившейся в условиях патриархально-родового общества, отдает глубокой древностью и содержит тот же мотив борьбы за власть, что и улигер «Нарин Хузуун Гулдэмэй». Данный мотив сближает оба этих эпических нарратива с историей о возвышении Модэ и выступает как «организованный момент сюжетного движения», несущий

свои вариативные значения в определении содержания сюжета» [Путилов 1988, 140]. Вполне возможно, что легенда о Модэ, сохранившаяся благодаря письменной фиксации китайского хрониста, существовала изначально не одно столетие в устной традиции хуннских кочевников и в силу своей значимости могла быть известной их преемникам на исторической арене Великой Степи — древнемонгольским племенам сяньбийцев (II–III вв.), жужаней (IV–VI вв.) и их этническим потомкам,

в том числе бурятам. То же самое можно сказать о древнетюркских племенах и уйгурской версии эпоса «Огуз-наме», сохранившей отзвук древних событий под знаком Огуз-хана/Модэ в тюркоязычном этнокультурном пространстве. Сама неспокойная жизнь кочевых сообществ, чреватая вспышками клановых и династийных коллизий, являлась благодатной почвой для рождения и существования подобного рода сюжетов и их вариаций, несущих эхо хуннской эпохи.

### Источники и материалы

Абай Гэсэр-хубун 1961 — Абай Гэсэр-хубун: Эпопея (эхирит-булагатский вариант). Ч. 1 / Подгот. текста, пер. и прим. М. П. Хомонова. Отв. ред. И. А. Ким. АН СССР; Сиб. отделение. БКНИИ. Улан-Удэ, 1961.

Абай Гэсэр Богдо хаан 1995 — Абай Гэсэр Богдо хаан: Бурадайд морин ульгэр / Сост. С. П. Балдаев; Подгот. текста М. И. Тулохонов, Д. Д. Гомбоин; Науч. ред. А. И. Уланов. РАН. Сиб. отд.-ние. БИОН; ВАРК. Улан-Удэ, 1995.

Аламжи Мэргэн 1991 — Аламжи Мэргэн: Бурятский героический эпос. Новосибирск: Наука, 1991.

Багинов — Багинов К. В. Бурятский фольклор // Государственный литературный музей. Фольклорный архив. Ф. 3. Д. 1. (Москва).

Банзаров 1955 — Банзаров Д. Собрание сочинений. М.: Изд-во АН СССР, 1955.

Бичурин 1950 — Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.

Владимирцов 1934 — Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов: Монгольский кочевой феодализм. Л.: Изд-во АН СССР, 1934.

Владимирцов 2002 — Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002.

Владимирцов 2003 — Владимирцов Б. Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003.

Дементьев 1951 — Дементьев Г. П. Соколяк-кочеты. М.: Изд-во Моск. общ-ва испытателей природы, 1951.

Джангар 1990 — Джангар: Калмыцкий героический эпос. М.: Наука: ГРВЛ, 1990.

Дугаров 1980 — Дугаров Д. С. Нарин хузуун Гулдэмэй. Улигеры // Дугаров Д. С. Бурятские народные песни: (Песни западных бурят). Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980. С. 172–177.

Жирмунский 1974 — Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос: Избранные труды. Л.: Наука, 1974.

Жирмунский 1979 — Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука, 1979.

Козин 1941 — Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941.

Куртин 1909 — Curtin J. A Journey in Southern Siberia. The Mongols, their Religion and their Myths. Boston, 1909.

Лорд 1994 — Лорд А. Б. Сказитель. М.: Вост. лит., 1994.

Материалы 1968 — Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 1 / Введ., пер. и прим. В. С. Таскина. М.: Наука, 1968.

Материалы 1973 — Материалы по истории сюнну (по китайским материалам). Вып. 2. Введ., пер. и коммент. В. С. Таскина. М.: Наука, 1973.

Нарин хузуун Гулдэмэй 1990 — Нарин хузуун Гулдэмэй // Серебряная коновязь: Бурятские улигеры / Пер. В. Бояринова; Предисл. М. Хомонова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1990. С. 54–94.

Пропп 1976 — Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976.

Поппе 1941 — Поппе Н. Н. Бурят-монгольский героический эпос. М.; Л., 1941 г. // Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Ф. Поппе Н. Н. Фольклор. № 545.

Санжеев 1937 — Санжеев Г. Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937.

Хара Даван 1991 — Хара Даван Э. Чингисхан как полководец и его наследие. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991.

Щербак 1959 — Щербак А. М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности. М.: Изд-во вост. лит., 1959.

### Исследования

Азбелев 1982 — Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л.: Наука. Ленингр. отд.-ние, 1982.

Бурыкин 2013 — Бурыкин А. А. Мотив «зверь, перегрызающий тетивы луков» в русском, сибирском и дальневосточном фольклоре // Проблемы центральноазиатского фольк-

лора: вербальный текст и этнокультурные традиции. Улан-Удэ; Иркутск: Отгиск, 2013. С. 71–79.

Ким 1965 — *Ким Н. В.* Материалы Ланганса о культуре и быте бурят // *Культура и быт народов Бурятии: Этнографический сборник*. Вып. 4. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1965. С. 145–156.

Кляшторный 2000 — *Кляшторный С. Г., Султанов Т. И.* Государства и народы Евразийских степей: Древность и средневековье. СПб.: Петерб. востоковедение, 2000.

Короглы 1976 — *Короглы Х.* Огузский героический эпос. М.: Наука: ГРВЛ, 1976.

Крадин 2001 — *Крадин Н. Н.* Империя Хунну. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Логос, 2001.

Кузьмина 2019 — *Кузьмина Е. Н.* Отражение архетипических моделей в «*loci communes*» героических сказаний народов Сибири // *Сибирский филологический журнал*. 2019. № 2. С. 18–25.

Митрошкина 1995 — *Митрошкина А. Г.* Личные имена бурят. Иркутск: Изд-во ИГУ, 1995.

Невелева 1975 — *Невелева С. Л.* Мифология древнеиндийского пантеона. М.: Наука: ГРВЛ, 1975.

Неклюдов 1986 — *Неклюдов С. Ю.* Закономерности стадияльной эволюции эпоса Центральной Азии и Южной Сибири // *Mongolica: Памяти академика Б. Я. Владимирцова (1884–1931)*. М.: Наука: ГРВЛ, 1986. С. 66–79.

Путилов 1975 — *Путилов Б. Н.* Мотив как сюжетобразующий элемент // *Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. па-*

*мяти В. Я. Проппа / Сост. Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов*. М.: Наука, 1975. С. 141–156.

Путилов 1988 — *Путилов Б. Н.* Героический эпос и действительность. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1988.

Симаков 1998 — *Симаков Г. Н.* Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии. СПб.: Петерб. востоковедение, 1998.

Скрынникова 1998 — *Скрынникова Т. Д.* Божеества и исполнители обрядов у монголоязычных народов // *Сибирь: этнос и культуры (традиционная культура бурят)*. Вып. 3. М.; Улан-Удэ: ВСГАКИ, 1998. С. 106–161.

Сухбаатар 1980 — *Сухбаатар Г.* Монголчуудын эртний овог. Улаанбаатар: Улсын Хэвлэлийн Газар, 1980.

Сыма Цянь 2002 — *Сыма Цянь*. Исторические записки: Ши цзи. Т. 8. М.: Вост. лит., 2002.

Таскин 1986 — *Таскин В. С.* О титулах шаньюй и каган // *Mongolica: Памяти академика Б. Я. Владимирцова (1884–1931)*. М.: Наука: ГРВЛ, 1986. С. 213–218.

Трепавлов 1995 — *Трепавлов В. В.* Дружина в бурятских улигерах (эпическая версия формирования военной знати) // *Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники*. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. С. 76–84.

Хомонов 1995 — *Хомонов М. П.* Гэсэриада — эпос мирового значения // *Гэсэриада — духовное наследие народов Центральной Азии*. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. С. 14–18.

Церенов 2018 — *Церенов В. З.* Хуннские сюжеты в эпосе «Джангар» // *Mongolica*. Т. 21. 2018. С. 71–74.

© Б. С. Дугаров, 2023

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

**Дугаров Б. С.** <https://orcid.org/0000-0001-6885-7658>

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН: Российская Федерация, 670042, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 6; тел.: +7 (3012) 43-35-51; e-mail: khairkhan@mail.ru

## Hunnic Echo in the Buryat Epic

**Bair S. Dugarov**

(Institute of Mongolian Studies, Buddhology and Tibetology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences: 6, Sakhyanova str., Ulan-Ude, 670042, Russian Federation)

**Summary.** *This article deals with two Buryat legends — “Narin khuzuun Guldemey” and the chapter about Aksagaldai from the epic “Abay Geser-hubun”— in comparison with the story about the accession of the Xiongnu leader Mode (234–174 BC) told a century later by the Chinese chronicler Sima Qian in his “Historical Notes”. According to the historian N. N. Kradina, this story is originally a work of folklore written down from a Xiongnu storyteller. Comparative analysis of the three narratives reveals their semantic and plot similarity, primarily due to the motif of the struggle for power and succession to the throne. This motif is particularly evident in the “warrior”*

cycle of “Narin khuzuun Guldemey”, in which the Xiongnu title “shanyu” is preserved as an honorary nickname of the hero of the same name. And in the legend about Aksagaldai, the conflict between the senior combatant and the ruler (Geser) is associated with the motif of betrayal and the desire for power, which also finds figurative consonance with the legend of “Mode”. In general, the main motif of the struggle for power constitutes the theme of the three epic plots considered in this article. Together they point to the oral tradition as a source and repository of historical memory among Central Asian nomads. The fact that the Buryats lived on the periphery of the Great Steppe in the Baikal region contributed to the long-term archaization of epic folklore and the preservation of a unique echo of Xiongnu times.

**Key words:** folklore, epic tradition, Xiongnu epoch, motif of struggle for power, Baikal region.

**Received:** April 19, 2023.

**Date of publication:** June 25, 2023.

**For citation:** Dugarov B. S. Hunnic Echo in the Buryat Epic. *Traditional Culture*. 2023. Vol. 24. No. 2. Pp. 11–21. In Russian.

**DOI:** <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.2.001>

### References

**Azbelev C. N.** (1982) Istorizm bylin i specifika fol'klora [The Historicism of Byliny and the Specifics of Folklore]. Leningrad: Nauka. In Russian.

**Burykin A. A.** (2013) Motiv “zver', peregryzayushchii tetivy lukov” v russkom, sibirskom i dal'nevostochnom fol'klore [The Motif “a Beast That Gnaws Bowstrings” in Russian, Siberian and Far Eastern Folklore]. In: Problemy tsentral'noaziatskogo fol'klora: verbal'nyi tekst i etnokul'turnye traditsii [Problems of Central Asian Folklore: Verbal Text and Ethnocultural Traditions.]. Ulan-Ude; Irkutsk: Ottisk. Pp. 71–79. In Russian.

**Kim N. V.** (1965) Materialy Langanca o kul'ture i byte buryat [Langans' Materials About the Culture and Life of the Buryats]. In: Kul'tura i byt narodov Burjatii. Jetnograficheskij sbornik [Culture and Life of the Peoples of Buryatia. Ethnographic Collection]. Issue. 4. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo. Pp. 145–156. In Russian.

**Klyashtorny S. G., Sultanov T. I.** (2000) Gosudarstva i narody Evrazijskikh stepej. Drevnost' i srednevekov'e [The States and Peoples of the Eurasian Steppes. Antiquity and the Middle Ages]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. In Russian.

**Korogly H.** (1976) Oguzskii geroicheskii jepos [Oguz Heroic Epic]. Moscow: Nayka. In Russian.

**Kradin N. N.** (2001) Imperiya Xunnu. [The Xiongnu Empire]. Moscow: Logos. In Russian.

**Kuzmina E. N.** (2019) Otrazhenie arkhety-picheskikh modeli v “loci communes” geroicheskikh skazanii narodov Sibiri [The Reflection of Archetypal Models in “Loci Communes” of Heroic Tales of the Peoples of Siberia]. *Sibirskii filologicheskii zhurnal* [Siberian Philological Journal]. No. 2. Pp. 18–25. In Russian.

**Mitroshkina A. G.** (1995) Lichnie imena buryat [Buryat Personal Names]. Irkutsk: Izdatel'stvo IGU. In Russian.

**Neklyudov S. Y.** (1986) Zakonomernosti stadial'noi evolyutsii eposa Tsentral'noi Azii i Yuzhnoi Sibirii [Patterns of Evolution of the Epic of Central Asia and South Siberia]. In: Mongo-

lica. Pamyati akademika B. Ya. Vladimirtsova (1884–1931) [Mongolica: In Memory of Academician V. Ya. Vladimirtsov (1884–1931)]. Moscow. Pp. 66–70. In Russian.

**Neveleva S. L.** (1975) Mifologiya drevneindiskogo panteona [Mythology of the Ancient Indian Pantheon]. Moscow, Gl. redaktsiya vostochnoi literatury. In Russian.

**Putilov B. N.** (1975) Motiv kak syuzhetoo-brazuyushchii element [Motif as a Plot-forming Element]. In: Tipologicheskie issledovaniya po fol'kloru [Typological Research on Folklore]. Moscow: Nauka. Pp. 141–156. In Russian.

**Putilov B. N.** (1988) Geroicheskii epos i deistvitel'nost' [Heroic Epic and Reality]. Leningrad: Nauka. In Russian.

**Sima Q.** (2002) Istoricheskie zapiski: Shi czi [Historical Notes: Shi chi]. Vol. 8. Moscow: Vost. lit. In Russian.

**Simakov G. N.** (1998) Sokolinnaya oxota i kul't khishchnykh ptits v Srednei Azii [Falconry and the Cult of Birds of Prey in Central Asia]. St. Petersburg: Peterb. vostokovedenie. In Russian.

**Skrynnikova T. D.** (1998) Bozhestva i ispolniteli obryadov u mongoloyazychnykh narodov [Deities and Performers of Rituals Among Mongolian-Speaking Peoples]. Sibir': etnosy i kul'tury (traditsionnaya kul'tura buryat) [Siberia: Ethnic Groups and Cultures (Traditional Buryat Culture)]. Issue 3. Ulan-Ude: VSGAKI. Pp. 106–161. In Russian.

**Suxbaatar G.** (1980) Mongolchudyn ernnii ovog [An Ancient Mongolian Tribe]. Ulan Bator: Ulsyn hevleliin gazar. In Mongolian.

**Taskin B. S.** (1986) O titulax shan'yui i kagan [On the Titles Shanyu and Kagan]. In: Mongolica. Pamyati akademika B. Y. Vladimirtsova (1884–1931) [Mongolica: In Memory of Academician V. Ya. Vladimirtsov (1884–1931)]. Moscow: Nauka. Pp. 213–218. In Russian.

**Tserenov V. Z.** (2018) Hunnskie sjuzhety v jepose “Dzhangar” [Hunnic Stories in the Epic “Dzhangar”]. *Mongolica*. Vol. 21. 2018. Pp. 71–74. In Russian.

**Trepavlov V. V.** (1995) Druzhina v buryatskix uligerax (epicheskaya versiya formirovaniya voennoi znati) [The Druzhina Among Buryat Uligers (The Epic Account of the Formation of the Military Nobility)]. In: Srednekovaya kultura Tsentralnoi Azii: pis'mennye istochniki [Medieval culture of Central Asia: written sources]. Ulan-Ude: BNTS SO RAN. Pp. 76–84. In Russian.

**Xomonov M. P.** (1995) Geseriada — epos mirovogo znacheniya [The Geseriada — an Epic of World Significance]. In: Geseriada — duxovnoe nasledie narodov Tsentralnoi Azii [The Geseriada — the Spiritual Heritage of the Peoples of Central Asia]. Ulan-Ude: BNTS SO RAN. Pp. 14–18. In Russian.

© B. S. Dugarov, 2023

---

## ABOUT THE AUTHOR

**Bair S. Dugarov** <https://orcid.org/0000-0001-6885-7658>

E-mail: [khairkhan@mail.ru](mailto:khairkhan@mail.ru)

Тел.: +7 (3012) 43-35-51

6, Sakhyanova str., Ulan-Ude, 670047, Russian Federation

DSc in Philology, Leading Researcher, Institute of Mongolian Studies, Buddhism and Tibetology, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

---



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)