



СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ МИФА (НА МАТЕРИАЛЕ МОНГОЛЬСКОГО ФОЛЬКЛОРА)



Сухбатын Соёлмаа (Монголия)

Аннотация: В статье сделана попытка произвести анализ монгольского фольклора при помощи структурного подхода К. Леви-Стросса.

Ключевые слова: структурализм, структурно-семиотический анализ, миф, монгольский фольклор, Гэсэр.

Структурализм является не только одним из философских направлений, но и методом общественно-гуманитарных наук. Основатель структурализма К. Леви-Стросс подтверждает, что структура не имеет обособленного содержания: она сама является содержанием, заключенным в логическую форму, понимаемую как свойство реальности. По Леви-Строссу миф служит разрешению противоречий, а структура мифа — это именно тот ключ, в котором разрешается противоречие бинарных оппозиции, то есть она играет главную роль в мифе. По его мнению, только в мифе разум не испытывает на себе влияния внешних факторов (Леви-Стросс, 1983).

Мифология и фольклор занимают в научном творчестве Леви-Стросса очень большое, можно сказать — ключевое место. Он является отцом структурной типологии мифов. Придает особое значение исследованию мифов как одному из путей самопознания человеческого духа, исходя из постулата о том, что мифологическое коллективно-бессознательное фантазирование относительно независимо от влияния других форм племенной жизнедеятельности и потому адекватно отражает «анатомию ума». В

Сухбатын Соёлмаа - научный сотрудник Института философии, социологии и права Монгольской Академии Науки в Улан-Баторе, докторант Монгольского государственного университета.



связи с идеей Леви-Стросса, о том что миф отражает «анатомию ума», мы поставили целью в данной статье, делая структурный анализ на материале монгольского фольклора, выявить некоторые особенности мифологического мышления монголов.

Критикуя Соссюровский метод, Леви-Стросс утверждает, что каждая большая единица по природе своей есть некое отношение. По Соссюру миф — это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне, на котором смыслу удастся отделиться от языковой основы, на которой он сложился. По Леви-Строссу, предшествующее определение является неудовлетворительным по двум причинам. Во-первых, лингвистам-структуралистам известно, что составляющие единицы всегда представляют собой отношения. Какова же тогда разница между большими и любыми другими единицами? Во-вторых, вышеописанный метод исследует только необратимый временной процесс, поскольку карточки нумеруются в порядке, соответствующем их месту в повествовании. Специфический характер мифического времени — его двойная природа, необратимость и обратимость, синхронность и диахронность — объяснения не получает. Отсюда следует, что составляющие единицы мифа представляют собой не отдельные отношения, а пучки отношений и что только в результате комбинации таких пучков, составляющие единицы приобретают функциональную значимость. Отношения, входящие в один пучок, могут появляться, если рассматривать их с диахронической точки зрения, на известном расстоянии друг от друга, но если удастся объединить их в их «естественном» сочетании, то тем самым можно представить миф как функцию новой системы временного отсчета, которая удовлетворяет первоначальным допущениям. Эта система имеет два измерения: синхронное и диахронное — следовательно, соединяет в себе характерные черты «языка и речи».

В качестве примера Леви-Стросс берет миф об Эдипе. Он уточняет, что он будет рассматривать миф так, как если бы он представлял собой оркестровую партитуру. Цель должна быть восстановить его первоначальную аранжировку. И он будет рассматривать миф так, как если бы имеется последовательность целых чисел вида 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8 и задача — сгруппировать все единицы, двойки, тройки и т. д., составив их таблицу:

| | | | | | | |
|---|---|---|---|--|---|---|
| 1 | 2 | | 4 | | 7 | 8 |
| | 2 | 3 | 4 | | 6 | 8 |



| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | | | 4 | 5 | | 7 | 8 |
| 1 | 2 | | | 5 | | 7 | |
| | | 3 | 4 | 5 | 6 | | 8 |

И дальше он производит подобную операцию с мифом об Эдипе. В заключении исследователь пришел к выводу, что миф обычно оперирует противопоставлениями и стремится к их постепенному снятию — медиации. Любой миф (рассматриваемый как совокупность его вариантов) может быть представлен в виде канонического отношения типа:

$$F_x(a): F_y(b) = F_x(b): F_{a-1}(y).$$

Эта формула Леви-Стросса подверглась критическому разбору в статье американских исследователей супругов Маранда, заменивших ее для простоты анализа другой параллельной формулой: $QS : QR : FS : FR$, где QS — квазирешение, QR — квазирезультат, выражающий исходную ситуацию и прямые последствия, FS — конечное решение (поворотный пункт, связанный с действиями медиатора), FR — конечный результат. По их мнению, структура может быть определена как внутреннее отношение, посредством которого организованы составляющие элементы целого. Структурный анализ состоит, таким образом, в обнаружении значимых элементов и их порядка (Мелетинский, Неклюдов, 1985).

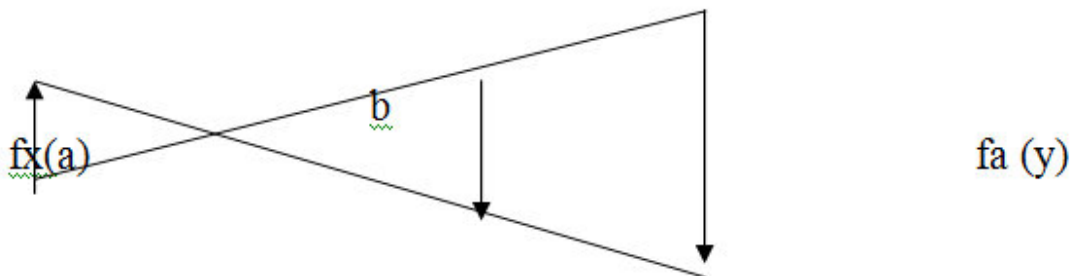
По Леви-Строссу, мифологическое мышление устанавливает сетку отношений между социоисторическими фактами и работает на уровне символов при поддержке взаимодействия инфра- и супер структур. Оно выполняет, таким образом, специфическую задачу медиации несводимых противоположностей. Структурный анализ должен быть сконцентрирован на выявлении в самом тексте оппозиционных пар и способного их объединить медиатора.

Формула Леви-Строса должна пониматься как запись процесса медиации с более точным, чем в простой аналоговой модели, выражением некоторых динамических ролей. В этой формуле (b) — медиатор, (a) — первый терм, в соответствии с социоисторическим контекстом выражающий динамический элемент (идентифицирующий функцию f_x), под давлением которого развивается сюжет. Другая функция — f_y , противопоставленная первой, идентифицирует (b) в его первом появлении. Таким образом, (b) поочередно идентифицируется обеими функциями и поэтому может осуществлять медиацию между противопоставленными членами. Три



первых ее члена — $fx(a)$, $fy(b)$, $fx(b)$ — выражают динамический процесс, конечный итог которого, выраженный последним членом — $fa(y)$, есть результат или статус, т. е. конец процесса медиации.

Этот процесс в общих чертах можно описать как инверсию начального статуса посредством оперирования с (b) , причем такую инверсию, действие которой не прекращается с ее окончанием. Это можно представить так:



где (b) , пользуясь сравнением Леви-Строса, выполняет функцию «игольного ушка», сквозь которое изображения видны перевернутыми и кажутся большими, чем на самом деле.

Модификация формулы Леви-Строса соответствует лишь ограниченному числу текстов, а именно таких, в которых финальный результат выражает скорее увеличение, чем просто возвращение к начальному состоянию. Некоторые тексты, несмотря на наличие инициальной оппозиции, не содержат даже намека на возможность процесса медиации, а в ряде случаев медиатор действует неудачно. В результате можно причислить следующий список моделей, представленных в порядке нарастающей сложности:

1. Нулевой медиатор (модель 1),
2. Неудачливый медиатор (модель 2),
3. Удачливый медиатор: ликвидация инициального конфликта (модель 3),
4. Удачливый медиатор: преобразование инициального конфликта (модель 4).

Вышеанализированные модели фольклора и мифа являются ориентировкой нашего исследования.



* * *

Сначала следует напомнить некоторые факты, знание которых необходимо для понимания монгольского фольклора. Куда только не заведут монгольские сказки, сказания, эпосы и легенды: то забросят в заоблачные владения небесного хана Хурмаста, населенными тенгриями (небожителями), то спустят на землю, где живут богатыри-батыры, то заставят странствовать по подземному царству лусов. Жители этих трех миров все время сталкиваются друг с другом, то и дело вторгаются в чужие владения. Такое многообразие и богатство монгольского фольклора не случайно: проникая в соседние страны Азии и Европы, кочуя с места на место, монголы перенимали многое из культур других народов. Монголов можно встретить не только в Монголии, но и в Китае, в России — на берегах озера Байкал, на Волге.

Монгольский фольклор — творение кочевника-скотовода. Только скотовод может с такой трогательной любовью рассказывать о сиротинке верблюжонке, об отставшем перекочевке ягненке, о преданном коне. Последнему отводится, пожалуй, самое почетное место. В сказке, как и в жизни, конь разделяет со своим хозяином и горести и радости. Конь — истинный друг скотовода, вот почему народная фантазия иногда дает ему и крылья.

Среди скотоводов часто встречаются хорошие охотники. Обычно охота является побочным занятием, но в дореволюционной Монголии для наиболее обездоленных она была главным источником существования. Поэтому в монгольских сказках скотовод то и дело уступает место охотнику. Для освобождения монгольский народ стонал под игом князей (нойонов) и дворян (тайджи). Ненависть к ним со стороны простого народа отражена и в монгольском фольклоре. Представители господствующего класса изображаются высокомерными, жестокими, несправедливыми и глупыми. Положительный герой из народа всегда бывает добрым, умным, находчивым, ловким, смелым человеком и, как правило, из всех трудностей выходит победителем.

Монголы исповедуют буддизм. До революции буддийские монахи-ламы имели огромную власть над народом. Они являлись наставниками мирян, занимались лечением больных, вмешивалась во все дела своей паствы. Верующим приходилось содержать и монастыри, и целую армию лам, которые нещадно эксплуатировали бедных аратов. Это не могло не найти отражения и в произведениях фольклора.

Обратимся к рассмотрению монгольской Гэсэриады. Для этого необ-



ходимо дать характеристику главному герою эпопеи, представляющему собой весьма сложный, многослойный и семантически насыщенный образ, основное и наиболее общее значение которого сводится к следующему: он — сын небесного божества, спустившийся на землю и нашедший себе там родителей для своего человеческого воплощения; его миссия — борьба с заполнившим землю злом. Помимо Тибета, Монголии и Бурятии он известен ряду тибето-бирманских, тюркских и тунгусских народностей. Он является героем эпических сказаний и поэм, достигающих подчас огромного размера, разрозненных или циклизированных, бытующих в устной и в книжной форме. Кроме того, Гэсэр — объект развитого религиозно-мифологического культа, неотъемлемая часть которого — различные жанры шаманской литературы и фольклора, также существующие в устной и письменной форме.

Основные сюжетные контуры монгольского сказания «Гэсэр» следующие:

В государстве Лин, не имеющем короля, наступают смутные времена. На землю послан один из трех сыновей небесного владыки, возрождающийся безобразным, сопливым ребенком по имени Дзуру (зурхай) в семье одного из линских князей. Его преследует дядя по отцу Цотон. В детстве мальчик проявляет магические способности, уничтожает различных демонов, одерживает победу в состязании за овладение красавицей Рогмо-гоа, а также линским тронem и чудесными сокровищами. Затем он получает с неба волшебного скакуна, обретает свой величественный облик и подлинное имя.

Он устойчиво именуется «владыкой десяти стран света», «искоренителем десяти зол в десяти странах света»; это прозвище фигурирует в названиях книжных редакций памятника.

Первым подвигом Гэсэра часто является победа над демоном Севера. Герою оказывает помощь супруга демона (тиб. — Мэза Бумджид); по некоторым версиям (мон. — Тумэн Джиргалан) оказывается женой Гэсэра, ранее похищенной демоном. После победы женщина подносит герою «забвенное зелье», испив которое, он остается на севере. Дома Цотон напрасно домогается Рогмо-гоа. Из-за его предательства напавшие на Лин шарайголы захватывают Рогмо. Сбросив после небесного вмешательства наваждение, Гэсэр спешит на родину. В облике паршивого мальчишки (мон. — Олджибай) он проникает во вражеский лагерь, колдовским способом убивает короля и, подчинив себе его государство, вместе с женой возвращается в Лин.



После этого Гэсэр отправляется в Китай, где с помощью приобретенных на небе чудесных средств добывает себе китайскую принцессу. Рассказывается также о вызволении Гэсэром его земной матери из ада (Неклюдов, Тумурцерен, 1983).

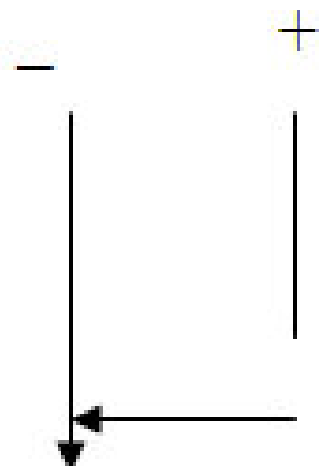
Основные признаки этого эпоса таковы:

| | |
|------------------------------|------------------------|
| - | + |
| Государство без короля | Государство с королем |
| Безобразный сопливый ребенок | Величественный царь |
| Север, захваченный демоном | Север без демона |
| Забывание своего дома | Вспоминание дома |
| Гэсэром | |
| Домогание жены | |
| Захват его жены | |
| Уход из дома в Китай | Возвращение жены в дом |
| Приобретение другой жены | |
| Жена без мужа | |
| Государство без короля | |

То есть:

| | |
|---|---|
| - | + |
| - | + |
| - | + |
| - | + |
| - | + |
| - | |
| - | |
| - | + |
| - | |
| - | |

В финальной записи:



В виде формулы, где термы: а — государство без короля, b — сын небесного владыки; функции: x — демоны, y — победа над демонами: $F_x(a) > F_y(b)$.

Читается: функция «государство без короля» перевешивает функцию медиатора (Гэсэр) «победа над демонами».



Причинно-следственная формула:

QS : государство без короля,

QR : король пришла с неба,

FS : король победил демонов,

FR : король ушел.

Формула QS : QR : FS : FR дает следующее чтение. Если в государстве без короля существовали демоны, которых убивал король, пришедший из неба, то в государстве больше нет демонов и королю следует уйти.

Выше анализированный монгольский эпос соответствует второй модели, т. е. неудачливому медиатору. Хотя медиатор (Гэсэр) оставил свое государство без царя, но он все таки спас это государство от демонов. То есть он одновременно удачливый медиатор. Тогда медиатор (Гэсэр) принадлежит к двум моделям: одновременно ко второй и третьей.

В сказках и былинах лама почти всегда играет отрицательную роль. Нередко ламы оказываются в дружественных отношениях с мангасами — злобными и враждебными людям чудовищами. В популярном в Монголии эпическом произведении «Гэсэриаде» лама лишает младенцев языка, а мангас принимает облик ламы, чтобы превратить героя Гэсэр-Хана в осла. Лама, дружащий с мангасом, показан в одной из сказок этого сборника.

Сказки свидетельствуют о том, как мало народ верил в святость, непогрешимость и ученость лам. Так, совершенным глупцом выглядит «образованный» лама, принимающий бестолковые речи Царца-намжила за верх мудрости. И так сказка «Царца-намжил» начинается так:

В давние времена жил один юноша по имени Царца-намжил. Родители отдали его в монастырь учиться. Три года пытался он усвоить премудрости религиозного учения, и все понапрасну. Рассердился лама от глупого ученика. И прогнал его.

— Оправляйся туда, откуда пришел, — сказал он.

— Но я ничего не запомнил, мне стыдно возвращаться без всяких знаний, — возразил Царца-намжил.

— Я дам тебе разумный совет, — сжалился лама. — По пути домой внимательно следи за тем, происходит в округе, — это даст тебе больше, чем мои молитвы.

Царца-намжил запахнул свой овчинный дэль, туго подпоясался, натянул на ноги поношенные гутулы и пустился в обратный путь.



По дороге встретилось ему высокое дерево, на котором сидела какая-то огромная черная птица и громко кричала:

— Ува-а, ува-а!

Взглянул Царца-намжил на птицу и подумал: «Надо запомнить, как она кричит, это мне может пригодиться». Повторив про себя несколько раз: «Ува-а, ува-а», он пошел дальше. Вдруг мимо него пронеслись две антилопы с криками: «Жорон, жорон». И это запомнил Царца-намжил. Вскоре увидел юноша двух мышей. С громким писком рыли они ногу.

«Бувс, бувс», — повторил про себя юноша мышиный писк.

Через некоторое время он встретил китайцев, торгующих жареной свининой. Царца-намжил успел проголодаться, от одного вида жареного мяса у него потекли слюнки. Он не знал китайского языка и попытался с помощью пальцев спросить, сколько стоит кусок мяса. Купцы стали спрашивать, какой именно кусок ему хочется. Для этого он поднимали большой палец вверх, а мизинец опускали вниз и повторяли: «Тебе это — или то?» Царца-Намжил ничего не понял и пошел дальше, но этот жест запомнил. Вскоре дорога его в ставку хана.

Услышал хан, что Царца-намжил три года был в монастыре, и подумал: «Наверно, этот юноша — ученый, настоящий мудрец». И приказал хан Царце-намжилу найти украденное золотое кольцо.

— Найдешь — награжу, не найдешь — казню, — сказал хан.

Юноша растерялся, но решил оттянуть время казни. После долгого пути он сильно проголодался и устал.

— Отведи мне, о великий хан, отдельную юрту, вели принести туда самых лучших кушаний и напитков, — сказал Царца-намжил, — я буду гадать три дня, а на утро четвертого приходи за ответом.

Юношу отвели в большую белую юрту, подали ему много изысканных блюд и напитков. Наевшись до отвала и немного отдохнув, юноша уселся поудобнее на мягкий тюфяк и стал вслух произносить слова, которые слышал от птицы: «Ува-а, ува-а». Между тем Хан позвал к себе второго советника и велел ему посмотреть, как идет гаданье. Чиновник приложил ухо к войлочной стене юрты, в которой сидел Царца-намжил, и услышал: «Ува-а, ува-а!».

Чиновник решил, мудрец его заметил, — ведь птицы, едва увидев человека, кричат именно так.



— Очень догадлив это юноша, — сказал чиновник хану.

На следующее утро хан послал к юрте «мудреца» ханшу и прицесу. Они услышали, как Царца-намжил прокричал, подражая антилопе: «Жорон, жорон», — и сообщили хану, что юноша их заметил.

На третье утро сам хан вместе со своим первым советником отправился подслушивать. Из юрты не доносились ни звука.

«Этот юноша — великий мудрец, он молчит из уважения к моей особе», — смекнул хан и осторожно заглянул в юрту. Царца-намжил сидел на тюфяке и делал какие-то знаки пальцами — большим указывал вверх, а мизинцем — вниз.

— Мышь роет нору — «бувс, бувс», — вдруг произнес он.

Хан решил, что мудрец заметил его, и поспешно удалился.

Наступило утро четвертого дня. Царца-намжил подумал: «Все равно мне конец, так лучше я объежусь и умру от обжорства».

Он съел котел муки да три чашки соли. Больше в живот ничего не влезало. Юноша лег на постель и стал ждать, когда в желудке освободится местечко для новой порции. Поглаживая живот, он приговаривал:

— Конец тебе, живот, приходит конец.

А в это время мимо юрты проходило беременная служанка, которая украла кольцо хана. Услышав слова мудреца, она решила, что он догадался, кто украл кольцо, вошла в юрту и стала молить юношу о пощаде.

— Хорошо, давай сюда кольцо, — сказал Царца-намжил, — но смотри, больше никогда не занимайся воровством!

Едва служанка ушла, как явился хан.

— Ну, как нашлось мое кольцо? — спросил он.

— Вот, оно, великий хан, — ответил юноша и протянул ему кольцо.

Подивился хан и, чтобы еще раз убедиться в учености юноши, предложил трем старым ламам испытать его. Эти ламы уже двадцать лет созерцали божественные книги, и не было в этом ханстве людей более ученых, чем они. Мудрые ламы спросили у Царца-намжила:

— Скажи, юноша, как велик мир?

Царца-намжил долго вертел пальцами: вверх-вниз, вверх-вниз, — как это делали китайские купцы.



«Он говорит, что вселенная не имеет, ни начала, ни конца», — решили ламы и снова спросили:

— Ты, конечно, выучил наизусть все божественные книги?

Царца-намжил молча поднял вверх большой палец, а мизинец опустил вниз.

— Ого, — зашептались ламы, — он изучил их все снизу доверху.

И они доложили хану, что человек этот — настоящий мудрец.

Тогда хан велел привести юношу к себе. В это время на край дэля к хану забралась царца. Дважды хотел хан поймать ее, но это удалось ему лишь на третий раз. Едва лишь юноша вошел к хану, как тот со смехом сказал:

— Угадай, что у меня в кулаке?

Царца-намжил пробормотал:

Первый раз ты, хан, Царца-намжила не поймал, и второй раз он выкрутился, а на третий — ему не уйти из твоих рук.

— Верно, — воскликнул хан и разжал кулак, — царца уже задохнулась.

И сделал хан юношу придворным мудрецом. С той поры Царца-намжил зажил в довольстве и покое.

Основные признаки этой сказки таковы:

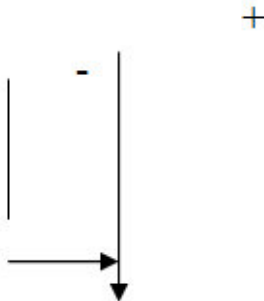
| - | + |
|-------------------------------|---------------------------|
| Глупый непослушный юноша | Умный учитель |
| | Разумный совет учителя |
| | Послушание своего учителя |
| Глупый хан и глупые его слуги | Выполнение слова учителя |
| | Мудрый юноша |

То есть:

| — | + |
|---|---|
| | + |
| | + |
| | + |
| | + |
| — | |
| | + |



В финальной записи:



В виде формулы, где термы: a — глупый непослушный юноша, b — послушный юноша; функции: x — пойман, y — не пойман.

Формула $fx(a) : fy(b) : : fx(b) : fa^{-1}(y)$ дает следующее чтение: глупый непослушный юноша может быть пойман, а послушный юноша может быть пойман, но в конце концов последнее послушание учителя юноши обеспечивает «быть не пойман».

Значит, образ сказки распространяется на три первых члена формулы, а результат содержится в последнем члене.

В причинно-следственной раме:

QS : непослушный глупый юноша пойман,

QR: не слушание учителя,

FS : слушание учителя,

FR: не пойман.

Читается следующим образом: юноша будет пойман ханом, если он не будет слушать учителя, но он все таки слушал учителя, в таком случае, он не будет пойман ханом.

Медиатором в этой сказке является, конечно, умный учитель, способный давать разумный совет, благодаря ему ученик был спасен. Поэтому эта сказка принадлежит четвертой модели, поскольку медиатор является удачливым и юноша не только победил глупого царя, но и приобрел себе имущество и власть. Но здесь тоже возникает сомнение в том, что глупый юноша действительно стал в конце концов мудрым. Может быть он наоборот себя обманывал. В этом смысле слова учителя, с одной стороны, спасли его и с другой стороны — дали возможность юноше обманывать самого себя. В этом смысле структура данной сказки принадлежит двум моделям — четвертой и второй.

Среди фольклорных текстов более интересными для структурного анализа являются народные песни. Известный русский исследователь письменного и устного народного творчества монгольских народов А.Позднеев в конце XIX века писал: «Можно сказать, что созерцательным характером проникнуты почти все творения монголов и что почти в каж-



дом из них проглядывает какое-то уныние, какая-то тоска души, мучимой неразрешенностью вопросов жизни; но этого мало, мы находим у каждого из монгольских племен даже целые песни с таким рядом вопросов. Певец обращается в таких песнях и к солнцу, и к луне, и к животным, одним словом, ко всей природе, отовсюду представляются ему вопросы и отовсюду ищет он на них ответа» (Позднеев, 1993: 22–23). Например:

Белая чашка

*Если трещина на белой чашке,
Что же, чаю нам совсем не пить?
Если люди злы, законы тяжки,
Что же, нам друг друга не любить?
Если треснул край зеленой чашки,
Что же, нам от жажды помирать?
Если люди злы, законы тяжки,
Что же, нам с тобой чужими стать?*

*Если на посудине щербина,
Что же, нам теперь не есть, не пить?
Если злобен нрав у господина,
Что ж нам, на свиданья не ходить? (Михайлов Г.И. 1973)*

Основные признаки этой песни таковы:

| | |
|--------------------------|-----------|
| - | + |
| трещина на белой чашке | любовники |
| чаю не пить | |
| Люди злы | |
| Друг друга не любить | |
| Трещина на зеленой чашке | |
| От жажды помирать | |
| Законы тяжки | |
| Чужими стать | |
| Щербина на посудине | |
| Не есть, не пить | |
| Злой господин | |
| На свиданья не ходить | |

То есть:

| | |
|---|---|
| - | + |
| | |
| | + |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |



В финальной записи:



В виде формулы, где термы: а — любовники, b — злые люди, тяжкие законы, злой нрав у господина, х — не любить, чужими стать, на свиданья не ходить, у — любят друг друга.

$$F_y(a) < F_x(b)$$

Читается: Злые люди, тяжкие законы, злой нрав у господина перевешивает функцию любовников.

В соответствии с причинно-следственной формулой песня записывается так:

QS : любовники,

QR : любят друг друга,

FS : злые люди, тяжкие законы,

FR : необходимость не любить, стать чужими.

Тогда формула QS : QR : FS : FR дает следующее чтение: Если существуют злые люди; тяжкие законы, то любовники станут чужими.

Структура этой песни соответствует первой модели. Здесь тоже может быть другой вариант формулы, поскольку первая часть формулы вообще может отсутствовать. Потому что, любовники и функция «любить друг друга» существуют в скрытом виде или может быть вообще не существовать в данном песне. О них вообще нет никаких слов в песне. Формула может просто:

$$F_x(b)$$

Если так, песня не соответствует никакой из этих моделей. В ней не только отсутствует нулевой медиатор, но и в ней нет ни какого медиатора.

Из вышеизложенного анализа можно сделать вывод о том, что структура монгольского фольклора и мифа соответствует всегда двум моделям. Их структура всегда имеет двойной характер. В них всегда истинный смысл существует в скрытом виде. Результат сразу не виден: положительный или отрицательный. Например: в эпосе «Гэсэр» как только герой спас свое государство от демонов, он уехал в другую страну, государство Лин стало опять без царя. Так что медиатор одновременно является удачным и неудачным. На наш взгляд, вышеизложенная особенность струк-



туры монгольского мифа объясняется тем, что медиатор здесь играет не главную роль, а выполняет дополнительную функцию. Проблема сама по себе решается без участия медиатора. По Леви-Стросу, в мифе проблема, собственно, не решается, а снимается тем, что пара крайних полюсов заменяется парой противоположностей менее далеких. Например: в эпосе «Гэ-сэр» противоположность государства без короля и государства с королем подменяется противоположностью государства с демоном и государства без демона. Противоположность государства с демоном и государства без демона подменяется противоположностью жены с мужем и жены без мужа. Последнее снимается тем, что сам посредник Гэсэр — эпический культурный герой — стоит между человеком, ушедшим от дома и человеком, пришедшим в другую страну. В сказке «Царца-намжил» противоположность умного учителя и глупого ученика снимается тем, что глупый ученик благодаря умному учителю стал умным перед глупым царем. А в песне «Белая чашка» противоположность злых людей и добрых людей подменяется противоположностью тяжких и справедливых законов, а эта противоположность подменяется противоположностью посуды с щербиной и посуды без щербины, в свою очередь эта противоположность снимается противоположностью чашки без трещины и чашки с трещиной.

Список литературы:

- Леви-Стросс, К. (1983) Структурная антропология. М.
Мелетинский, Е. М., Неклюдов, С. Ю. (1985) Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М.
Михайлов, Г. И. (1973) Песни аратов. М.
Неклюдов, С. Ю., Тумурцерен, Ж. (1983) Монгольские сказания о Гесере. М.
Позднеев, А. П. (1993) Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста.

Дата поступления: 11.09.2013 г.

STRUCTURAL ANALYSIS OF MYTH (ON MONGOLIAN FOLKLORE MATERIALS)

Sukhbatyn Soyolmaa (Mongolia)

Abstract: Article is an effort in analyzing the Mongolian folklore by the structural approach of C. Lévi-Strauss.

Keywords: structuralism, structural analysis, myth, Mongolian folklore, Gesar.