

С.Ю. Неклюдов

ФОЛЬКЛОРНЫЙ
ЛАНДШАФТ
МОНГОЛИИ

МИФ
и ОБРЯД

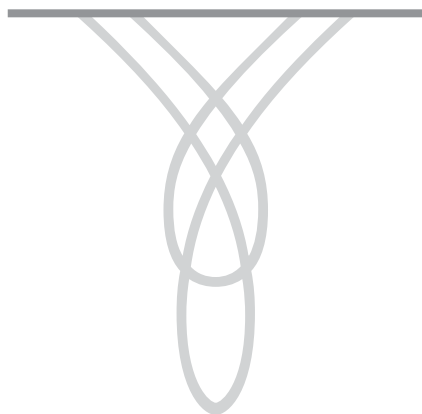


Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
Институт общественных наук
Школа актуальных гуманитарных исследований
Лаборатория теоретической фольклористики

Российский государственный гуманитарный университет
Центр типологии и семиотики фольклора



ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЛАНДШАФТ
МОНГОЛИИ



С.Ю. НЕКЛЮДОВ

ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЛАНДШАФТ
МОНГОЛИИ
МИФ и ОБРЯД



МОСКВА «ИНДРИК» 2019



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(проект № 18-112-00269д, не подлежит продаже)

Исследование выполнено
в рамках научно-исследовательского проекта
«Семиотические идеологии» и логика смыслопорождения
в фольклорных текстах и культурных практиках»

Ответственный редактор *А.Д. Цендина*

Неклюдов С.Ю.
Фольклорный ландшафт Монголии.
Миф и обряд. — М.: Индрик, 2019. — 520 с., ил.

ISBN 978-5-91674-538-2

Книга посвящена исследованию ритуально-мифологических традиций монгольских народов. В ней обсуждаются наиболее важные темы в фольклоре данного региона, связанные с многоаспектной концептуализацией неба и земли – как обожествленных областей космоса и как персонажей религиозно-мифологической системы. Рассматриваются образы верховных богов, небесных драконов, ландшафтных духов-хозяев, демонов и обитателей загробного царства, дается сравнительный анализ самого, видимо, известного монгольского мифа – о культурном герое Эрхий-мэргэне, борце с «солнечным хаосом», и о грозящей эсхатологической катастрофе, которая едва не случилась в результате этой борьбы. Изучаются процессы адаптации и фольклоризации «высокой религии» в традициях «народного буддизма», испытывающего огромное влияние шаманских представлений и практик; с использованием структурно-семиотической методологии исследуются современные формы внехрамовой обрядовой деятельности (культ обо, моления о дожде и некоторые другие).

Книга заключает в себе опыт многолетней работы, сочетающей занятия «полевые» и «кабинетные», причем во многих случаях именно экспедиционные материалы автора и его коллег лежат в основе исследования, составляя его предметную базу.

Издание может быть интересно монголооведам, специалистам по культуре Центральной Азии и Южной Сибири, а также фольклористам и антропологам широкого профиля.

© Текст, С.Ю. Неклюдов, 2019
© Оформление,
Издательство «Индрик», 2019

ISBN 978-5-91674-538-2

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| Введение | 7 |
| Глава I. Введение в проблематику | 13 |
| 1. Мифология региона в культурно-историческом контексте | 13 |
| «Степные» и «лесные» | 13 |
| Охота и скотоводство: «зоопоэтика» | 17 |
| 2. Немного истории | 28 |
| Глава II. Мифологические представления и мифологические тексты | 45 |
| 1. Картина мира | 45 |
| Небо по-монгольски | 45 |
| Небесный свод и эмпирейные миры | 45 |
| Небесный владыка | 51 |
| Уранический политеизм, или «политэнгризм» | 57 |
| Небо-творец | 62 |
| «Солнечный хаос» и его преодоление | 69 |
| Выстрел в солнце | 69 |
| Охота-маскарад | 79 |
| Тюркские версии | 86 |
| Мотивный состав и семантические контексты | 95 |
| Ареальное распределение | 129 |
| Основные евразийские версии | 136 |
| Многоликий дракон | 156 |
| Громы и молнии | 156 |
| История монгольского дракона | 169 |
| Как небесные драконы становятся земными духами-хозяевами | 184 |
| Спуск и падение как утрата статуса | 196 |
| Земля по-монгольски | 198 |
| Мандала и «зоотектоника» | 198 |
| Мать-земля | 208 |
| Хозяева земли и их владыка | 215 |

6 СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| Империя зла, ее агенты и обитатели | 226 |
| Демонология и ее границы | 226 |
| Видимо-невидимо | 230 |
| Демонология как система | 243 |
| 2. «Народный буддизм», его образы и сюжеты | 289 |
| Бурхан и бурханы | 289 |
| Матушка Тара | 305 |
| Докшиты, дакини и другие | 311 |
| Лхамо | 314 |
| Очирвани | 319 |
| Эрлик | 324 |
| | |
| Глава III. Ритуальные практики: отправители и получатели | 335 |
| 1. «Сакральный ландшафт» Монголии: культ обо | 335 |
| Устройство и назначение | 335 |
| Приношения, посвящения, дары | 359 |
| Мясное vs молочное | 385 |
| Оборона и умиротворение | 398 |
| Дома духов и их обитатели | 404 |
| Нрав и облик «хозяев» | 412 |
| От географии к истории | 418 |
| Что делать с «дурным обычаем»? | 429 |
| 2. «Моления о дожде»: проблемы коммуникации | 434 |
| 3. Каменный человек в горной пещере | 447 |
| Даян Дээрх, великий шаман | 437 |
| Джамбал-Дордж, «коровий бурхан» | 454 |
| | |
| Заключение | 459 |
| | |
| Приложение. Миф об Эрхий-мэргэне и связанные с ним тексты | 467 |
| | |
| Список информантов | 502 |
| Список сокращений | 513 |
| Список иллюстраций | 516 |



ВВЕДЕНИЕ

Когда в середине 1970-х годов редакция подготавливаемой тогда энциклопедии «Мифы народов мира» предложила мне составить разделы, посвященные мифологии монгольских народов, довольно быстро обнаружилось некоторые трудности, так сказать, предметно-методологического характера. Хотя к тому времени было записано и опубликовано немало текстов, которые содержали сюжеты и мотивы, причисляемые к мифологическим, наблюдения монголоведов, касающиеся данной темы, занимали лишь второстепенные позиции в их фольклорно-этнографических, религиозных, историко-литературных исследованиях, не соединяясь в рамках специальной дисциплины. Само словосочетание *монгольская мифология* практически не встречалось в специальной литературе, а задачи ее изучения не были сформулированы.

Существует ли (существовала ли некогда) монгольская мифология? Такой вопрос, в сущности риторический, задал Л. Лёринц, автор одной из первых работ на данную тему и первым, кажется, употребивший это выражение в научном тексте¹. В своем ответе (естественно, утвердительном) автор исходил из того, что монгольская мифология — это пантеон богов и духов, участников мифологических событий, отражающих глобальную тему борьбы добра со злом, и что представлена она, главным образом, в хорошо сохранившейся бурятской традиции. Кроме того, Лёринц допускал существование некой тибето-монгольской

¹ Lőrincz L. Die mongolische Mythologie // АОН. Т. XXVII. Fasc. 1 [1973]. S. 104.

8 ВВЕДЕНИЕ

мифологической общности², но предлагал исключить из нее буддийскую мифологию — как «чуждую монгольской духовной культуре»³.

В этих суждениях много спорного. Прежде всего, едва ли при реконструкции древнемонгольской мифологии следует опираться на бурятский фольклор как на основной источник — многие его архаические черты, по-видимому, обусловлены иноэтническими культурными стратами и протекающими в нем процессами «вторичной архаизации». Странным выглядит утверждение, что буддийская мифология чужда монгольской культуре, и тем более сомнительно, что от нее можно очистить общий тибето-монгольский фольклорный фонд. Вообще, вряд ли целесообразно при изучении мифологии отсекал какие-либо ее части как не органичные для данной культуры (если они в ней присутствуют, значит, «органичны»), недостаточно древние или не автохтонные (при том что объективных критериев определения того и другого не существует).

Для Г.И. Михайлова, занимавшегося в конце 1960-х — начале 1970-х годов той же проблематикой, «миф» — всегда «древний», продукт некогда существовавшей «эпохи мифотворчества», остатки которой сохранились в произведениях фольклора и традиционной литературы. Этими остатками являются почти исключительно волшеббно-фантастические мотивы и сверхъестественные персонажи: небожители (*тэнгри*), гигантский змей (*аврага могой*), сказочно-эпические чудовища (*мангасы*)⁴. Все это также не слишком убедительно. Сравнительный анализ сюжетов, установление этимологии

² В связи с этим см.: Heissig W. Tibet und die Mongolei als literarische Provinzen. Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag, [1967] (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Heft 132).

³ Лёринц Л. О монгольской мифологии // Олон улсын монголч эрдэмтний II их хурал. I боть. Улаанбаатар, 1972/1973. С. 252–253.

⁴ Михайлов Г.И. Литературное наследие монгольских народов. М., 1969. С. 5–7; Он же. Мифы в исторических сочинениях XIII–XIX вв. монгольских народов // Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 88–106.

мифологической номенклатуры и ономастики демонстрируют разновременное, иногда не столь давнее, часто — не монгольское происхождение как отдельных элементов, так и значительных фрагментов традиции. В силу этого предположительная «эпоха мифотворчества» лишается какой-либо исторической конкретности.

Таким было исходное состояние области знания, которой в недалеком будущем предстояло легитимизироваться в виде исследовательского направления, специально изучающего предмет, обозначенный как *монгольская мифология*.

Работая над статьями для энциклопедии, я пользовался почти исключительно опубликованными текстами, что для подобного издания было, пожалуй, и достаточно. Дефицит живых впечатлений, относящихся к ритуально-мифологическим традициям, конечно, ощущался — особенно после знакомства с монгольскими сказителями в фольклорных экспедициях 1974, 1976 и 1978 годов, бесед с ними и записей нескольких эпических текстов⁵. Однако подлинным восполнением этого дефицита удалось заняться много позже, когда в середине 2000-х годов были возобновлены ежегодные монгольские экспедиции (естественно, уже совсем в другом составе)⁶. Дело не только в том, что добавились, и в большом количестве, новые полевые записи. Гораздо важнее, что опыт живого свидетельства сильно изменил сам ракурс изучения материала.

Лучше один раз увидеть... Можно, например, где-то прочитав о том, что пила-ножовка, засунутая зубьями вниз за жерди-унины над дверью, оберегает внутреннюю часть юрты от любого вреда, проникающего извне, а можно обсудить это наблюдение с хозяевами жилища и получить их разнообразные ответы — откровенные или уклончивые («чтобы дети не поранились» и т.п.). Одно дело знать сюжет о ночном мотыльке, летящем на огонь, чтобы его похитить, и совсем другое — горстями сгребать

⁵ О них речь пойдет во втором томе этого издания: *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019.

⁶ См. о них с. 000–000 (Список информантов).

и выкидывать наружу полчища налетевших на свет лампы степных «похитителей огня», когда центральный образ предания оказывается явленным в своей зрительной и осязаемой конкретности. Тем более это касается многочисленных ритуальных действий около каменных или древесных пирамид *обо*, для углубленного исследования которых никакой инструмент, кроме собственных глаз наблюдателя, вообще не годится.

Концепции фольклористики проверялись полевым опытом и корректировались им. Проезжая от айла к айлу, от сомона к сомону, мы наблюдали, как и в чем менялся состав традиции, как варьировались интерпретации ее компонентов, как пропадали одни темы и появлялись другие. Понятие *фольклорного диалекта* форматировалось заново, приходило понимание того, что «монгольская мифология» (как, впрочем, и всякая другая) существует лишь в качестве исследовательского конструкта высокой степени обобщения, и это не всегда в должной мере отрефлексовано исследователями.

Посещая те места, где около ста тридцати лет назад проехал Г.Н. Потанин⁷, мы с замиранием сердца выслушивали описания поверий о грозе, которые не только почти дословно совпадали с соответствующими записями путешественника XIX в., но и в близкой форме были зафиксированы в XIV в. персидским историографом Рашид ад-Дином. С другой стороны, мы смогли удостовериться в том, что у приангарских бурят (усть-ордынских булагатов) полностью исчез из традиции один из некогда популярных демонологических персонажей — лесная ведьма-людоедка *муу шубуун* (букв. 'дурная птица'), поверья и сюжеты о которой в конце XIX в. собирал М.Н. Хангалов⁸. Оказавшись же на родине замечательного сказителя Онолта (Ам Онолта, 'Красноречивого Онолта')⁹, репертуар которого в 1953 г.

⁷ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. II, III. Материалы этнографические. СПб.: [Имп. РГО], 1881, 1883.

⁸ Хангалов М.Н. Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. Т. I. С. 332–333; 1960. Т. III. С. 37–39.

⁹ Убурхангайский аймак, сомон Худжирт.

записал (и частично опубликовал) академик Ринчен¹⁰, мы обнаружили, что там совсем не помнят эпических текстов своего славного земляка — говорят о нем скорее как об исполнителе благопожеланий-юроолов, песен и сказок, пересказываются примечательные обстоятельства его биографии: паломничество в Тибет для преодоления бездетности (что оказалось вполне эффективным средством) и возвращение домой уже в статусе сказителя (т.е. путешествие к святым местам интерпретируется традицией как сказительская инициация). Напротив, сказочный репертуар широко известной во всей округе¹¹ сказочницы Гаваа (Бөөвөө; 1905–1992) охотно и подробно воспроизводился ее родственниками и односельчанами.

Близкое соприкосновение с живой традицией позволяло оценить работу механизмов, которые обеспечивают ее жизнедеятельность, а это, помимо всего прочего, отбор, сохранение или удаление входящих в нее фрагментов. Мифологическая картина мира, состоящая из «мифологических представлений», реализуемая в «мифологических текстах» и обрядовых практиках, обрела некоторые новые измерения, уточнились отношения ее «верхних» и «нижних» этажей и многое, многое другое.

* * *

Так существует ли монгольская мифология?

Конечно, да — с точки зрения исследователя, которому именно такое конструирование предметного поля позволяет использовать приемы анализа, разработанные в этой научной области, для описания культурной традиции и выявления принципов ее построения. Правота ученого тут несомненна.

Конечно, нет — с точки зрения носителя изучаемой традиции, для которого все это предметное поле есть

¹⁰ Folklore mongol. Recueilli par Rintchen. Livre deuxième. Textes khalkha-mongols en transcription. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963 (AF. Bd. XI).

¹¹ Убурхангайский аймак, сомон Дзунбаян-Улаан и далеко за его пределами.

12 ВВЕДЕНИЕ

произвольная комбинация разнородных и превратно толкуемых фрагментов его культуры. И здесь он также, несомненно, прав.

* * *

Книга, предлагаемая вниманию читателя, не имеет претензий на полное описание мифологических и обрядовых традиций монгольских народов — для этого понадобился бы по крайней мере вдвое больший объем. Цель работы — анализ ритуально-мифологической составляющей монгольской народной культуры на основе рассмотрения нескольких важных ее частей. Речь идет о картине мира как инструменте концептуализации реальной действительности; о диалектном варьировании и исторических трансформациях мифологического сюжета; о системе демонологических представлений как фрагменте «низшей» мифологии; об адаптации образов «высокой» религии в народной традиции; о парадигматических отношениях мифа и обряда.

В книге обильно цитируются полевые записи, причем тексты 2006–2008 гг., а также некоторые фрагменты следующих экспедиций, приводятся по подготовленным расшифровкам и переводам¹², в то время как более поздние материалы берутся из рабочих дневников собирателей, содержащих, в основном, сокращенные пересказы и заметки, делаемые сразу, по ходу интервью.

Книга включает в себе опыт многолетнего исследования предмета, обозначенного в ее заглавии, — исследования, сочетающего в себе навыки работы «полевой» и «кабинетной», причем, учитывая объем представленного экспедиционного материала, «полевая» часть скорее преобладает.

Моим сотоварищам по экспедиционной работе в Монголии и Бурятии — сердечная признательность.

¹² В подавляющем большинстве случаев эти переводы выполнены А.Д. Цендиной.

1. МИФОЛОГИЯ РЕГИОНА В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

«СТЕПНЫЕ» И «ЛЕСНЫЕ»

Уже довольно давно при рассмотрении религиозно-мифологических традиций данного региона было предложено их разделение на «степные» (скотоводческие, связанные с раннегосударственными объединениями Центральной Азии¹) и «лесные» (охотничьи, родоплеменные, в основном южносибирские)², хотя, конечно, граница между теми и другими во многом остается весьма подвижной. Исторический парадокс, впрочем, легко объяснимый, состоит в том, что древнейшие элементы «степной» мифологии восстанавливаются (конечно, лишь отчасти) по письменным памятникам многовековой давности, а существенно более архаическая «лесная» мифология представлена только в полевых материалах последних полутора столетий. К тому же современные «степные» традиции Центральной Азии (по записям XIX–XXI вв.) гораздо ближе к «лесной» мифологии и опять-таки архаичнее, нежели исторически предшествующие ей религиозно-мифологические системы средневековых тюрков и монголов.

¹ Здесь и далее термин «Центральная Азия» употребляется в том узком значении, которое было принято (и поныне встречается) в отечественной литературе: преимущественно степные и горно-степные районы Монголии, Внутренней Монголии, Синьцзяна, иногда также Тувы и Тибета.

² *Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.* Porvoo; Helsinki: Werrner Söderström Osakeyhtiö, 1938 (FFC, № 125). S. 16.

Истоки «лесной» и «степной» мифологий, по-видимому, едины, однако благодаря устойчивости жизненного уклада таежных жителей эта традиция сохранялась у них в большей неизменности, тогда как в степи, под давлением протекающих там военно-политических и социокультурных процессов, она получала стимулы для специфического развития определенной направленности: архаическая картина мира перенастраивалась на «государственную», а племенные анимистические культы шаманского типа возводились в ранг придворной религии. Позднее подобный опыт повторили маньчжуры; по нему отчасти можно судить и о характере тех процессов, которые протекали много сотен лет назад в раннесредневековых центральноазиатских государствах. Имели место также заимствования у этнополитических предшественников и ориентация на религию соседей (прежде всего китайцев). Однако эпистемологической основой несомненно оставалось описанное выше архаическое мировосприятие, а ритуальная практика складывалась на базе шаманской (или близкой к шаманской) обрядности.

Технологически естественны и понятны трансформационные переходы между мифом о происхождении земли (отождествляемой с территорией «своей» этнической группы) и мифом о происхождении государства, между этногоническим и социогоническим сюжетами, между антропогоническими (и генеалогическими) преданиями и позднейшими «царскими родословными», хотя во всех этих случаях далеко не всегда происходит прямое превращение одного в другое; чаще, очевидно, имеет место влияние определенных тематических моделей. Сложнее обстоит дело с возникновением образов единого небесного божества (скорее всего восходящего к довольно аморфной фигуре «небесного хозяина», известной архаической мифологии) и единого земного божества (у истоков которого, возможно, стоял образ некой хтонической матриархальной «хозяйки»). Оба они, как и специфический характер их «дуального» противостояния и сопряжения, являются продуктом уже довольно сложного акта мифотворчества, причем небо и земля могут мыслиться и непосредственной манифестацией данных богов, и местом их обитания.

Скорее всего, формы архаической мифологии, породившей соответствующий шаманский культ, возведенный в ранг государственного, при этом оттесняются на периферию и продолжают свое существование в русле фольклора и народных верований, испытывая, впрочем, постоянное воздействие утвердившейся религии. После ее падения (при гибели самого государства или при появлении более мощного и жизнеспособного буддийского вероучения) потесненный со своих позиций и лишенный прежней социальной основы шаманский культ архаизируется, поглощается народной традицией и, пережив период противостояния новой религии, вступает с нею в синтез и адаптируется ею. Если предположить, что государственные шаманские культы в пору своего расцвета находились в фазе максимального удаления от своих архаических истоков, то их последующее падение, синтез с периферийными формами «народной религии» должны были снова сблизить их с мифологической архаикой, в том числе и с мифологией «лесных» народов. Практически именно с продуктом подобного синтеза мы и сталкиваемся в современных этнографических и фольклорных материалах — будь то мифологические предания, шаманские и другие обрядовые тексты.

Культурные процессы «в степи» весьма чувствительны для «лесной» мифологии. История народов южно-сибирской тайги неотделима от истории Центральной Азии. Менялись (иногда неоднократно) местожительство и уклад племен, вчерашние охотники становились скотоводами, тюрки и монголы прямо связаны с «лесными» культурами, из которых они выходили начиная с II в. н.э.³, а скотоводам, напротив, иногда приходилось возвращаться к охотничьему быту. Территории центральноазиатских «кочевых империй» с их нечеткими границами, как правило, включали и Южную Сибирь с ее населением. Повороты культурной истории региона,

³ Roux J.-P. La religion des Turcs et des Mongols. Paris, 1984. P. 20; Кызласов Р. Ранние монголы (К проблеме истоков средневековой культуры) // История и культура востока Азии. Т. III. Сибирь, Центральная и Восточная Азия в Средние века. Новосибирск, 1975. С. 170–173.

включая распространение буддизма, несомненно отражались на эволюции «лесной» мифологии, хотя степень подобного влияния была несравнимо меньше, чем в народной религии степных кочевников.

Наконец, существенно, что центральноазиатские культуры осваивали и передавали южносибирским народам элементы индоиранской мифологии, в том числе — манихейской традиции, причем глубина подобных проникновений могла быть весьма значительной⁴. «В достаточной степени эластичная система школы Махаяны, вообще склонная к широкому синкретизму, поглотила вместе с монгольским шаманством и содержащиеся в последнем образы издавна проникшего в Сибирь иранского дуализма. Действительно, мы находим у монгольских буддистов представление об Ормузде (Хормуста-Тенгри), слившимся с модификацией Индры Ваджрапани, и о божестве ада Эрлике-Хане, слившимся с ламаистским, первоначально шиваистическим, Ямой. Эти иранские черты, таким путем проникшие в северный буддизм, необходимо отличать от более первоначальных переднеазиатских влияний на основные мистические концепции Махаяны еще в области ее первоначального развития»⁵.

⁴ См., например: *München-Helfen O. Manichäans in Siberia // Semitic and Oriental Studies presented to William Popper. University of California Publications in Semitic Philology. Vol. XI, 1951. P. 311–326; Кызласов Л.Р. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 1998, № 3. С. 10–14; Он же. Сибирское манихейство // ЭО. 2001, № 5. С. 83–90; Он же. Тюркоиранское культурное и языковое взаимодействие в его историческом освещении // Центральная Азия: источники, история, культура: Материалы международной научной конференции, посвященной 80-летию доктора исторических наук Е.А. Давидович и действительного члена Академии наук Таджикистана, академика РАЕН, доктора исторических наук Б.А. Литвинского (Москва, 3–5 апреля 2003 г.). М.: Вост. лит., 2005. С. 450–463.*

⁵ *Куфтин Б.А. Краткий обзор пантеона северного буддизма и ламаизма в связи с историей учения: По материалам, выставленным в Центральном музее народоведения. М.: ЦМН, 1927. С. 26.*

ОХОТА И СКОТОВОДСТВО: «ЗООПОЭТИКА»

Учитывая центральную роль для скотоводческой экономики освоения фауны, мы вправе ожидать в данных традициях широкомасштабного отражения образов зверей. Яркий тому пример — памятники скифо-сибирского «звериного стиля» в искусстве древних кочевников Евразии¹. Однако, будучи связанными именно с кочевыми племенами (по происхождению — скорее всего, а по распространению и бытованию — безусловно), композиции «звериного стиля» построены на изображениях хищников и диких животных, а не домашних, важнейших для скотоводческого хозяйства. Данное наблюдение можно распространить на многие области духовной культуры кочевников, не говоря уж о том, что в сфере религиозно-мифологической дикие животные вообще явно занимают преимущественное положение² (например, волк, олень, лань, лось, сурок у народов Центральной Азии), что не вполне объяснимо фактом их несоизмеримого количественного преобладания в природе; видимо, хозяйственное значение животного плохо сочетается с зоолатрией и тотемизмом, хотя в скотоводческой культуре можно бы ожидать и несколько иной картины.

Исключениями являются фигуры коня и быка, мифологический смысл которых, конечно, много шире тотемического, хотя и он несомненно присутствует с давних времен у скотоводов данного региона (например, тотемы яка и белой лошади у древнетибетского племени цянь³; ср. белую лошадь и серого быка — ездовых животных — прародителей императорской фамилии

¹ *Jettmar K.* Die frühen Steppenvölker. Die eurasiatische Tierstil. Entstehung und sozialer Hintergrund. Baden-Baden: Holle, 1980.

² См.: *Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. С. 13–14; *Топоров В.Н.* Животные // Мифы I. С. 440–449; *Переводчикова Е.В.* Язык звериных образов. Очерки искусства евразийских степей скифской эпохи. М.: Вост. лит., 1994. С. 28–37.

³ *Огнева Е.Д.* Тибетская мифология // Мифы II. С. 50.

в генеалогическом предании киданей⁴). Однако культ коня — при всей его огромной роли в традициях кочевников — следует считать достаточно универсальным; то же касается и культа быка; оба они гораздо древнее скотоводства, во всяком случае, в пещерной живописи верхнего палеолита именно лошадь и бизон — наиболее частые объекты изображения, причем занимают они самые сакрализованные площади на стенах пещер⁵.

Культ коня и образ всадника в индоевропейских традициях генетически прямо связаны с расселением древних ариев-скотоводов, в котором коневодство, по-видимому, сыграло решающую роль⁶. При этом наиболее общим является амплуа коня в солярной⁷, шире — вообще в уранической мифологии; наличие сходных мотивов у тюрко-монгольских народов⁸ может быть объяснено в том числе и этнокультурными связями. Другой аспект образа — сверхъестественный сказочно-эпический скакун, чьи необыкновенные свойства — способность преодолевать пространство, объясняемая умением летать, даже наличием крыльев (иногда невидимых), — прямо связываются с его

⁴ *Е Лун-ли. История государства киданей (Цидань го чжи) / Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. В.С. Таскина. М.: ГРВЛ, 1979 (Памятники письменности Востока. XXXV). С. 485.*

⁵ *Леруа-Гуран А. Религии доистории // Первобытное искусство. Новосибирск, 1971. С. 89; Топоров В.Н. Животные // Топоров В.Н. Животные. С. 444.*

⁶ *Ковалевская В.Б. Конь и всадник. Пути и судьбы. М.: ГРВЛ, 1977. С. 21–24, 29–32; Иванов Вяч.Вс. Конь // Мифы I. С. 666.*

⁷ *Иванов Вяч.Вс. Конь; Беленицкий А.М. Конь в культах и идеологических представлениях народов Средней Азии и евразийских степей в древности и раннем средневековье // Ранние кочевники / Краткие сообщения Института археологии АН СССР. Вып. 154. М.: Наука, 1978. С. 32–35.*

⁸ *Вяткина К.В. Культ коня у монгольских народов // СЭ. 1968, № 6; см. также примеры в работе: Вяткина К.В. Монголы Монгольской Народной Республики (Материалы историко-этнографической экспедиции Академии наук СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.) // Труды Ин-та этнографии АН СССР. Нов. серия. Т. LX. Восточно-азиатский этнографический сборник. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 159–269.*

небесной природой⁹. Представление о небесных табунах имеется в монгольских традициях, в эпосе конь бывает ниспослан богатырю с неба, во время битвы герой иногда отсылает его на небо, где тот становится звездой — связь лошади с астральной мифологией. В память о чудесном (иногда крылатом) коне или даже прямо из его останков изготавливается, согласно легенде, монгольский смычковый инструмент, называемый *морин хуур*, или *морин толгойт хуур*, т.е. 'хуур [скрипка с двумя пучками струн из конского волоса] с лошадиной головой'¹⁰. Гриф его действительно увенчан резным изображением головы коня. Свое повествование бурятский сказитель мог предварять обращением к инструменту, называя его «гнедым-конным», «пегим-конным» (*хээр /алаг/ моринойм хуур*)¹¹.

Уместно напомнить о существовании в монгольском фольклоре небольших прозаических «пеших сказок» (*явган үлгэр*) или стихотворных «пеших сказаний» у бурят (*ябаган онтхо*) и больших стихотворных «конных эпосов» (*морин үлгэр*) — происхождение этих жанровых терминов, очевидно, связано с противопоставлением не размеров повествований (как это звучит сейчас), а прозаической и стихотворной (музыкально-ритмизованной) речи; ср. название «лошадь» (*rta*) для эпического мотива в тибетской традиции, в чем справедливо усматривается шаманская основа¹². Наконец, сама

⁹ Беленицкий А.М. Конь в культах и идеологических представлениях народов Средней Азии и евразийских степей. С. 35.

¹⁰ Ключева В.Н. К вопросу о системе поэтического образа в монгольском фольклоре // Ученые записки Монгольского государственного университета. Т. I. Вып. I. Улан-Батор, 1946. С. 149–150; Heissig W. Mongolische Märchen. Düsseldorf; Köln: E. Diederich, 1975. S. 31–34; Veit V. Einige Überlegungen zu natürlichen und übernatürlichen Aspekten bezüglich des Pferdes im mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 1. Wiesbaden, 1981. S. 109.

¹¹ Дугар-Нимаев Ц.-А. О фольклоре тарийских бурят // Советская литература и фольклор Бурятии. Вып. 2. Улан-Удэ, 1962. С. 233.

¹² Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris: Press Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de Institut des hautes études chinoises, vol. XIII). P. 321–322, 379.

«лошадиноголовая скрипка» аналогична посоху и бубну шамана, с помощью которых он совершает путешествия по различным областям космоса, подобные в свою очередь странствиям эпического героя¹³. Однако эта «шаманская» функция коня находится в полном согласии с его основным мифологическим значением: сверхъестественного небесного скакуна, способного преодолевать границы между мирами.

Если конь относится к уранической мифологии, то бык столь же устойчиво связывается с хтонической сферой. В этом плане обе фигуры составляют оппозицию, члены которой, например, в якутском эпосе противопоставляются весьма последовательно и на всех уровнях: хозяйство Верхнего мира базируется на конном скоте, а Нижнего — на рогатом, богатырь Верхнего мира ездит на коне, а богатырь Нижнего мира — на быке в санной упряжке; слово богатыря (а также угольный жар) летит в Верхний мир, став жеребцом (или «как ржание жеребца»), а в Нижний — в образе быка (или «как рев быка»); дорога в Нижний мир подобна горлу быка, а в Средний (на этот раз) — хвосту и гриве лошади; звезды на небе сопоставляются с конями, а кочки на земле — с рогатым скотом и т.д.¹⁴

Обширный комплекс зооморфных образов обнаруживается в уранической (конкретно, солярной и астральной) мифологии центральноазиатских кочевников, в которой представлена интерпретация тотемических, промысловых и собственно скотоводческих тем. До известной степени они позволяют судить о соотношении элементов «степных» и «лесных» в монгольской мифологии.

¹³ Санжеев Г. Эпос северных бурят // Аламжи Мерген. Бурятский эпос. М.; Л., 1936. С. XLI–XLIII; Hatto A. Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1970. P. 1–19; Veit V. Einige Überlegungen zu natürlichen und übernatürlichen Aspekten bezüglich des Pferdes im mongolischen Epos. S. 114–117.

¹⁴ Габышева Л.Л. Цвето- и зоосимволика в якутском эпосе олонхо // Советская тюркология. 1984, № 3. С. 27–30.

Удельный вес «степных» образов здесь не столь велик, причем собственно скотоводческими можно считать следующие мотивы: покровительство божества лошадам; небесные стада и пастухи; мор и бескормица, насылаемые духом; лошадь, корова и верблюд как центральные персонажи мифов о планете Венера (Цолмон / Солбон) и о созвездии Плеяд (Мичид), будучи, кроме того, связаны — возможно, не случайно — с темами войны, производительности, климатических и погодных изменений. Можно добавить, что в монгольских благопожеланиях благополучие (всякое!) изображается как увеличение поголовья скота¹⁵; согласно калмыцким поверьям, каждый год имеет своего живущего на небе хозяина, который в конце зимы снимается с места и кочует, а когда сайгаки стоят кучей, это значит, их доит хозяин земли и животных Белый старец¹⁶, т.е. они суть его «скот» (сходно монголы говорят о Манахане, боге лесов и охоты, для которого дикие животные являются стадами скота, — здесь с помощью сугубо скотоводческого образа осмыслены, напротив, охотничьи религиозно-мифологические представления).

Иначе обстоит дело с «охотничьим» слоем в мифологии. Сюжеты о громовержце, небесном стрелке Хухэдэй-мэргэне и созвездии Орион, имеют в монгольских и тюркских традициях Центральной Азии исключительно охотничий характер, сравнительный анализ даже позволяет продемонстрировать, как может отразиться в них переход к скотоводству¹⁷. Ничего специфически скотоводческого не содержит солярный миф о стрелке-охотнике Эрхий-мэргэне, который

¹⁵ Сампилдэндэв Х. Жанр благопожеланий в монгольском фольклоре // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М.: Наука, 1985. С. 60.

¹⁶ Душан У. Обычай и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Вып. 1. Элиста, 1976. С. 12–13, 61.

¹⁷ Неклюдов С.Ю. Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы докладов девятой научной конференции, Ленинград, 1980. Ч. 1. М.: Наука, 1980. С. 152.

имеет много точек соприкосновения с сюжетами о Хух-эдэй-мэргэне, однако если для первого доминантной является промысловая тема, то во втором весьма определенно проступает тотемическая семантика.

Для культуры скотоводов несомненна «парадигматическая» роль охотничьих традиций, культура скотоводов, изначально связанная с мужским трудом, мужской энергией и мужскими настроениями, надолго сохраняет охотничьи навыки¹⁸. Это сохранение облегчается тем, что охотничий быт зачастую реально является «вчерашним днем» скотовода. Так, монголоязычные народы Центральной Азии (сяньби, кидани, монголы) под действием различных природных и социальных факторов, по-видимому, в кратчайшие сроки могли менять образ жизни звероловов тайги на уклад степных кочевников, с огромной легкостью воспринимая скотоводческие навыки, скотоводческую терминологию и, вероятно, элементы скотоводческой культуры своих соседей, сородичей или предшественников¹⁹. Вообще культурная преемственность в степи была не столько этнической, сколько «эстафетной», хотя, несомненно, присутствовала и этническая. В качестве примера актуального сохранения охотничьего обычая в обществе скотоводов надо упомянуть грандиозные военизированные облавные охоты Чингис-хана и его преемников, восходящие к практике древних звероловов, еще недавно встречавшейся у северных бурят и имеющие у них важные социально-организующие функции (Ханг. I. С. 11–100). По существу, в верности степных охотников традициям

¹⁸ *Богораз-Тан В.Г.* Распространение культуры на земле. Основы этнографии. М.; Л.: Госиздат, 1928. С. 85–86.

¹⁹ *Поппе Н.Н.* К вопросу о происхождении скотоводства у монголов // Домашние животные Монголии. Материалы животноводческого отряда Монгольской экспедиции АН СССР в 1931 г. М.; Л., 1936; *Викторова Л.Л.* Кочевой уклад в киданьской империи // Материалы по Отделению этнографии Географического общества СССР. Ч. I. Л., 1961. С. 32; *Кызласов Р.* Ранние монголы (К проблеме истоков средневековой культуры). С. 170–177; *Плетнева С.А.* Кочевники Средневековья. М.: Наука, 1982. С. 19.

охотничьей культуры можно видеть проявление своего рода «ретроспективной патриархальности», которая вообще весьма характерна для традиций скотоводческих обществ²⁰.

Мифологическая модель мира звероловов надолго сохраняет свое обаяние концептуалистического единства, тогда как более поздние, собственно скотоводческие образы составляют скорее мозаичную картину, с преобладанием простейших включений, хотя все более и более обильных (появление стад рогатого скота, коней и других домашних животных как объектов оберега, жертвоприношения и т.п. в ритуалах и культовой поэзии или как фольклорных персонажей). Создается впечатление, что метафоризирующие, символизирующие, концептуализирующие потенции скотоводческих образов вообще не столь велики. В этом плане характерная для религиоведения «недооценка скотоводческих верований»²¹, может быть, несправедлива, но вполне объяснима.

Всегдашняя готовность к сражению, набегу и захвату добычи, в конечном итоге — к созданию сплоченной военной организации, так сказать, автоматически порождается жизнью скотоводов, будь то иранские, тюркские, монгольские, угорские племена евразийских степей, арабийские бедуины, зулусы, туареги, масаи, фульбе-бороро и другие пастушеские народы Африки²². Именно с этой воинственностью связана психология «массового уоя животных», восходящая опять-таки к охотничьему укладу²³; лишь впоследствии «мясное и шкурное»

²⁰ Плетнева С.А. Кочевники Средневековья. С. 38.

²¹ Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. С. 186 (прим. 5).

²² Марков Г.Е. Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. М.: Изд-во МГУ, 1976. С. 31; Плетнева С.А. Кочевники Средневековья. С. 9–41; Грюнебаум Г.Э., фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М.: ГРВЛ, 1981. С. 23; Линде Г., Бретшнейдер Э. До прихода белого человека. М.: ГРВЛ, 1965. С. 90–91.

²³ Ср.: в «Песни о Риге» занятия Ярла, третьего и самого совершенного порождения бога-демиурга Хеймдалля, — война и охота, тогда как предшествующие — Трэль и Карл — безобразный раб и благообразный земледелец (Гуревич А.Я. Избранные труды: Средневековый мир. СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2007. С. 287).

скотоводство сменяется умиротворяющим «молочно-шерстяным». Переход к этой второй стадии животноводства, вкуче с влиянием буддизма (и созвучно с ним), может объяснить то, что в последние столетия «воинственные монголы, из бича и грозы государств, стали пассивными и мирными пастухами коров и овец»²⁴. Кстати, стремление к преимущественному, даже исключительному использованию молочных (а не мясных) продуктов фиксируется историко-этнографическими наблюдениями²⁵, а упомянутый переход прямо отмечен V Далай-ламой (Агван Лубсан-чжамцо, XVII в.):

«Раньше Монголия была греховна в своем поведении и питалась только мясом и кровью», а с принятием буддизма «море крови превращено было в молоко»; богам же теперь приносятся «жертвы из молока, тарага (т.е. простокваши) и масла, но не из мяса и крови»²⁶.

Здесь можно усмотреть экономические и психологические предпосылки появления в XIX в. нового для монгольской литературы жанра «слов» (*үг*), в которых дикие и домашние животные оплакивают свою горестную судьбу²⁷; таков апофеоз кровавой анималистической тематики, заявленной еще в произведениях «звериного стиля» и прослеживающейся в центральноазиатских фольклорно-мифологических традициях с их стойким охотничьим колоритом.

Выше были отмечены некоторые черты культуры кочевников-скотоводов, хотя следует повторить, что ни одна из них не является универсальной для различных национальных и региональных форм рассматриваемого уклада. По-видимому, значительно легче обнаружить социально-исторические аналогии между евразийскими

²⁴ Богораз-Тан В.Г. Распространение культуры на земле. С. 86–88.

²⁵ Тубянский М.И. Введение // Цэвэль [Я.] Монгольские молочные продукты // Современная Монголия. 1936, № 1 (14). С. 64–71.

²⁶ Цит. по: Цэвэль [Я.] Монгольские молочные продукты. С. 65–66.

²⁷ Heissig W. Geschichte der mongolische Literatur. Bd. I–II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972. Bd. I. S. 241–264.

скотоводами древности и средневековья (от скифов до монголов), древнееврейскими кочевниками эпохи завоевания Палестины, аравийскими бедуинами пре-дисламского периода и даже зулусами империи Чаки (кстати, весьма напоминающего своей военно-организационной деятельностью объединителей центрально-азиатских племен, начиная с хуннского Модэ), чем выявить общие признаки их культур, несмотря на большое количество частных и общих сходжений.

Так, отсутствие (по-видимому) развитых мифографии и космологии сближает традиции древних тюрков и монголов, с одной стороны, и древних арабов²⁸, с другой (при этом они резко различаются по линии наличия героико-эпических повествований в первом случае и их полного отсутствия во втором). «Политеизм, при котором боги не организованы в пантеон, но требуют от своих верующих одинаковых ритуальных обрядов, верующие, которых мало волнует их судьба после смерти, но которые озабочены тем, чтобы с помощью жертвоприношений и сакральных действий приобрести поддержку сверхъестественных сил; осмысление таких понятий, как судьба или сила (созидательная), которая подводит к персонификации их в божества; восприятие мира как густо заселенного демоническими существами»²⁹ — эта обобщенная характеристика религии доисламских бедуинов вполне приложима и к религии тюрко-монгольских народов Центральной Азии. Однако при том же кочевом скотоводческом укладе у фульбе-бороро, например, обнаруживаются мифологические традиции совсем иного типа: культ священной коровы и оплодотворяющей змеи, представления об атмосферных богах, в том числе — о молнии, предвещающей дождь, и о его символе — небесном питоне (радуге), о создании всего сущего из капли молока божественной коровы и об охране первого стада гигантским змеем, вышедшим из первобытных вод³⁰. Здесь, пожалуй, уже ничто

²⁸ Фильштинский И.М. Арабская литература в Средние века. М.: ГРВЛ, 1977. С. 23.

²⁹ Грюнебаум Г.Э., фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. С. 21.

³⁰ Оля Б. Боги тропической Африки. М.: ГРВЛ, 1976. С. 10.

не напоминает мифологию центральноазиатских кочевников; можно разве что вспомнить персонификацию молнии у монголов — Цахилган-тэнгри (Банз. С. 63) и некоторых других «атмосферных» богов (особенно у бурят³¹), известных, впрочем, в основном лишь по именам³².

Сугубо скотоводческим является обычай обзаведения «любимым быком» в племени лонгарим (Судан), вплоть до различных форм отождествления с животным его владельца (в именовании), как и вообще человека со скотом (в походе, в танцах, в головных уборах) у динка и других пастушеских народов Африки³³. В качестве отдаленной аналогии можно указать на обряд посвящения коня (небу, родовым предкам, духам гор) у монгольских и тюркских народов, а также на теснейшие дружеские отношения человека и коня в тюрко-монгольских традициях — особенно в эпосе, где присутствует образ коня-ровесника, идея единства судьбы (и даже — души) коня и всадника вплоть до мотива их «соумирания» (имеющего яркие этнографические параллели)³⁴. В тибетской Гесериаде конь прямо оказывается двойником героя, одним из его воплощений³⁵.

Тем не менее в культурах этих различных регионов и эпох, вероятно, больше не сходств, а различий, вплоть до диаметрально противоположных установлений — ср., например, обычай питья бычьей крови у каримоджонгов (Уганда)³⁶ и строгий запрет на употребление в пищу крови у древнееврейских скотоводов (Лев., 17: 10–12).

³¹ Абай Гэсэр. Вступ. ст., подгот. текста, пер. и коммент. А.И. Уланова. Улан-Удэ: БК НИИ СО АН СССР, 1960. С. 134–135.

³² Heissig W. Die Religionen der Mongolei // Tucci G., Heissig W. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1970. S. 305–428.

³³ Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. М.: ГРВЛ, 1975. С. 45; Маке Ж. Цивилизация Африки южнее Сахары. М.: ГРВЛ, 1974. С. 96–97.

³⁴ Лупец Р.С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М.: Наука, 1982. С. 214–231.

³⁵ Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P. 510.

³⁶ Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. С. 47.

На фоне этих различий особенно бросается в глаза единообразие культурных традиций внутри регионов, отмечавшееся и у восточноафриканских скотоводов («цивилизация коня»³⁷), и у аравийских бедуинов³⁸, и у кочевников евразийских степей³⁹. При этом — на последнем примере, во всяком случае, — обнаруживается также несомненная культурная преемственность, этническая и межэтническая, проходящая сквозь различные этноязыковые слои и прослеживаемая на протяжении тысячелетий; она иллюстрируется, в частности, параллелями между мотивами скифо-сибирского «звериного стиля» и тюрко-монгольского эпоса⁴⁰.

³⁷ *Маке Ж.* Цивилизация Африки южнее Сахары. С. 78–89.

³⁸ *Грюнебаум Г.Э. фон.* Основные черты арабо-мусульманской культуры. С. 21.

³⁹ *Плетнева С.А.* Кочевники Средневековья. С. 138.

⁴⁰ *Гребнев Л.В.* Тувинский героический эпос (Опыт историко-этнографического анализа). М.: ИВЛ, 1960. С. 46; *Лунец Р.С.* Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе; *Ельницкий Л.А.* Скифия евразийских степей. Новосибирск: Наука, 1977. С. 228–238, 243–244; *Heissig W.* Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung. Teil I–II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988 (AF. Bd. C).

2. НЕМНОГО ИСТОРИИ

Сведения о мифологии древнейших обитателей Центральной Азии чрезвычайно скудны. Отсутствие языкового материала не дает возможности рассмотреть наиболее ранние этапы ее истории; редкое исключение — возводимый еще к эпохе хунну (III в. до н. э. и даже раньше) важнейший тюрко-монгольский теоним *тэнгри* («небо», «обожествленное небо», «небесное божество»¹), отождествляемый с хуннским термином *ченли* и имеющий более отдаленные параллели (с одной стороны, китайск. *тянь* 'небо; бог', с другой — шумер. *dingir / diĝir* 'небо; бог')². Однако даже те скудные сведения, которые сообщают китайские летописи о культуре народов Центральной Азии, позволяют предположить ее относительную неизменность. Не исключено, что она сложилась еще в эпоху хунну и довольно точно воспроизводилась во всех последующих государствах данного региона вплоть до Монгольской империи. Межэтнические переходы, при общем сохранении стабильности данной системы, обеспечивали некоторое ее варьирование и постоянное обогащение.

Еще у хунну и ухуань китайские источники³ отмечают почитание духов предков, неба, земли, солнца, луны, звезд; с культом земли были связаны праздники возрождения природы (весенний) и плодородия (осенний). Так, согласно «Хоуханьшу» («История Поздней династии Хань») Фань Е (398–445), у древнемонгольского народа

¹ Roux J.-P. Tängri. Essais sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques // Revue de l'histoire des religions. T. CXLIX, № 1. P. 49–82, № 2. P. 197–230. T. CL, № 1. P. 27–54, № 2. P. 173–212 (1956); Georg S. Türkisch / mongolisch *tengri* 'Himmel, Gott' und seine Herkunft // Studia Etymologica Cracoviensia 6. Kraków, 2001. P. 83–100; Claus. Ethym. Dict. P. 523–524; ДТС. С. 544.

² Roux J.-P. Tängri. Essais sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques. P. 60–62.

³ Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I–III. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. Т. I. С. 49–50, 144; Сүхбаатар Г. Хунну. Улаанбаатар: ШУАХ, 1980. Гл. 3; Он же. Сяньби. Улаанбаатар: ШУАХ, 1971. Гл. 3.

ухуань «приносят жертвы Небу, Земле, солнцу, луне, звездам, созвездиям, горам, рекам и покойным старейшинам, прославившимся своими подвигами»⁴. Обращает на себя внимание, что не только набор сакральных адресатов жертвоприношения, но даже и их последовательность в целом повторяется в монгольских шаманских текстах.

99 тенгриев (небесных богов), солнце, луна, семизвездие, гора Сумеру, молочное море, «счастье» Далай Дайбун хагана, отцов и дедов — Хормуста и 99 тенгриев, солнце, луна, семизвездие, 40 тем звезд, «благодать» молочного моря, Дайбун хана и пр. ханов, отцу, матери, детям — 7 тенгри, 6 тенгри, Хормуста-тенгри, 8 планет, солнце, луна, реки и горы — море Кширода и семь морей, Анабад, гора Потала, река Ганг, горы Утайшань, Бурхан-Халдун, реки Селенга, Онон, Орхон, Керулен, озера Куку-нор и Байкал и мн. др. реальные и мифические — Земля-мать, Вечное небо, Святая-главная государь-гора, Госпожа-матушка (о реке Хатун-Гол, т.е. Хуанхэ) — [Средним] миром управлявшие могучее Вечное Небо и Земля-мать, всем [в мире] управлявшие могучий государь Вечное Небо, Господин Земля-Вода, полумесяц, золотое солнце, Тьма звезд и полная луна⁵ и т.д.

Я почитаю «Семь бурханов». Как своих детей. Еще почитаю Полярную звезду, желтое солнце вселенной, полную луну и другие такие же звезды (*Долоон бурхан одыг <...> Алтан гадас од, дэлхийн шар нар, тэргэл сарыг бусад ийм жишээний однуудыг...*) [Лханаажав, 21.08.2007].

Как можно убедиться, инвариантом этих инвокаций является следующий перечень (именно в таком, почти

⁴ Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Введ., пер. и коммент. В.С. Таскина. М.: ГРВЛ, 1984. С. 64. Здесь и далее разрядка в приводимых цитатах моя.

⁵ Поппе, Опис. С. 161, 167; *Rintchen* [B]. Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. I. Sources littéraires. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1959 (AF. Bd. III). P. 5 (свадебное песнопение «Закрывающее в себе сутру под названием Благопожелание юрте» [*Ger-ün irügel neretü sudur orosibai*]).

не нарушаемом порядке); небо/небесный бог (~боги), солнце, луна, звезды и созвездия, реки, горы и море (реальные и мифические), «счастье» государя, матери, детей, отцов и дедов. Столь полное совпадение с древнекитайским описанием обрядовой практики монголоязычных кочевников Центральной Азии едва ли случайно и дает основание предположить, что религиозно-мифологическая традиция сохранялась здесь в относительной неизменности на протяжении по крайней мере полутора тысячелетий.

Фань Е сообщает, что по представлениям ухуань души умерших возвращаются к Красной горе Чи-шань на северо-востоке от Ляо-дуна (где-то близ устья Амура). Зооморфные образы (вероятно, родовые тотемы⁶) коня, быка, оленя (лося, лани) встречаются в фрагментах этногонических легенд древнемонгольских сяньбийских племен тоба, муюн, тугухунь (I–V вв.), повествующих о выходе людей из замкнутых мест их первоначального обитания. В генеалогических преданиях, упоминаемых китайскими летописями, говорится о рождении вождя, родоначальника или первопредка в результате брака человека с небесной девой или непорочного (~ небесного) зачатия. Таков рассказ о появлении на свет основателя сяньбийского государства Таньшихуая.

При императоре Хуань-ди (147–168) у сяньбийцев появился Таньшихуай. Его отец Тоулухоу в прошлом три года служил в войсках сюнну [хунну], а его жена, оставшаяся дома, родила сына. Когда Тоулухоу вернулся, это удивило его, и он хотел убить ребенка. Однако жена сказала, что как-то днем, идя по дороге, она услышала

⁶ Здесь и далее слово *род* (со всеми своими производными) употребляется как русский перевод монг. *овог* ~ *обоу* — исторически, по Б.Я. Владимирцову, экзогамный союз кровных родственников, ведущих свое происхождение от общего предка по мужской линии (*Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм* // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 341–354).

удар грома. Когда она подняла голову, чтобы посмотреть на небо, ей в рот упала градинка, которую она проглотила, после чего забеременела и через десять месяцев родила сына. Этого ребенка, [сказала жена], несомненно, ждет необыкновенное [будущее], поэтому его следует вырастить и посмотреть, что его ожидает. Тоулухоу не послушал жену и выбросил младенца. Тогда жена тайно попросила домашних подобрать и вырастить ребенка, которому она дала прозвище Таньшихуай⁷.

Мотив чудесного зачатия такого рода — от градины, упавшей в рот женщины и проглоченной ею (Mot. T546.2) — сохранился в фольклоре монгольских народов вплоть до нашего времени. Так, «согласно шаманской легенде, онгон чадородия Эргил Буга нойон Тунхээ галзуу родился от семилетней непорочной девочки, проглотившей градинку: *Мүндэрөөр бууһан, / Мээлэгээр тарһан* 'От градинки родившийся / через (девицу) Мээлэ'⁸. Или: «У Хангин не было мужа. Однажды она попала под дождь с градом. Наступив на градинку, она забеременела. А потом от ее сына, рожденного от градинки, пошел род Хангин. С тех пор невесты из рода Хангин боятся выходить на улицу, когда идет град, опасаясь наступить на своего далекого предка»⁹.

В мифологический пантеон монголоязычного народа киданей (IV–XII вв.), о котором известно несколько больше¹⁰, входили олицетворения основных космических начал — Неба и Земли (что прямо совпадает с

⁷ Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. С. 62–63.

⁸ Дампилова Л.С. Сексуально-эротические темы в шаманских песнопениях бурят // ЖС. 2008, № 3. С. 37–38.

⁹ Небесная дева лебедь: Бурятские сказки, предания и легенды / Сост., запись И.Е. Тугутова, А.И. Тугутова; пер. и предисл. А.И. Тугутова; коммент. И.Е. Тугутова, А.И. Тугутова, Л.Н. Нуркаевой. [Б-ка «Сибирская живая старина»]. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1992. № 50.

¹⁰ Wittfogel K., Feng Chia-sheng. History of Chinese Society Liao (907–1125). Philadelphia: American Philosophical Society, 1949. Cap. 6.

мифологической системой и орхонских тюрков, и монголов империи Чингис-хана), причем божество земли имело облик старой женщины. Они ниспосылали мир, помогали в критических ситуациях. Много места в государственной религии киданей (ритуалы при вступлении на престол императора, при мобилизации и пр.) занимало солнце, луна же в число ведущих богов не включалась. Существовал еще ряд богов (огня, войны, металла), неперсонифицированных и персонифицированных, имевших различные воплощения (в том числе в тотемных животных: в белую лошадь, в оленя), и множество духов, в частности духов предков, которым покровительствовал грозный дух священной Черной горы (здесь отражается связь духов предков с локальными духами-хозяевами, прежде всего горными; вспомним священную Красную гору у ухуань, а также практику поклонения духам родовых гор, сохранившуюся у большинства монгольских народов вплоть до нашего времени).

Рассказывается, что у горы Муе, дух которой также входил в число высших богов, первопредок на белом коне повстречал небесную деву, едущую на телеге, запряженной сивой коровой; их восемь сыновей впоследствии стали родоначальниками племени, а ездовые животные, очевидно, имеющие тотемную природу, были посвящены этим первопредкам и приносились им в жертву¹¹. По преданию, изложенному китайским историком XIII в. Е Лунли (Ляоши, гл. 37, л. 9а, 9б), именно белую лошадь и сивую корову жертвовали некоему владельцу по прозванию Найха, который имел вид черепа, находящегося в закрытой от всех куполообразной юрте. Он принимал вид человека только на время общения с людьми и исчез, когда некто тайно подсмотрел за ним в его обычном состоянии. В результате аналогичного нарушения табу исчез и другой мифологический владыка — свиноголовый¹² Куай (или Хэка; ср. монг. *гахай* 'свинья'), также обитавший в куполообразной юрте и пропавший, когда жена увидела свиную

¹¹ Е Лун-ли. История государства киданей. С. 485 (коммент.).

¹² Точнее, имевший голову дикой свиньи или кабана.

шкуру, в которую он одевался¹³ — несомненное отражение сказочного сюжета AaTh 425, 430, 440; Mot C32.1 (ср. Mot. C757.1), хотя и в ослабленном виде.

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

Традиционный для кочевников Центральной Азии тип мифологической системы здесь сохраняется. Наблюдатели сообщают о поклонении Небу — тэнгри (в монгольских источниках оно именуется Синим [Köke] или Вечным [Möngke]) и Земле (*Iroga, Itoga*¹⁴, *Natigai, Etügen*). Вступительная формула документов монгольских канцелярий XIII–XIV вв. «Силой Вечного Неба...» свидетельствует, что именно Небо было верховным божеством, хотя Марко Поло и Джон Мандевиль (сведения которого, впрочем, имеют вторичный характер) в качестве такового называют только землю,

¹³ Мэн да бэй лу («Полное описание монголо-татар»). Факсимиле ксилографа / Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. Н.Ц. Мункуева. М.: ГРВЛ, 1975 (Памятники письменности Востока, XXVI). С. 103.

¹⁴ «И, когда им отвечают демоны, они веруют, что это говорит им сам Бог. Этого Бога они называют Итога, а Команы именуют его Кам; они удивительно боятся и чтут его и приносят ему много даров и начатки пищи и питья, и делают все согласно его ответам» (*Плано Карпини. История монгалов // Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. Ред., вступ. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. М.: Гос. изд. географ. лит., 1957. С. 31*). Здесь практически наверняка спутаны слова *этуэн* ('земля, божество земли') и *удаган* ('шаманка'), что подтверждается приводимой параллелью с тюрк. *кам* ('шаман'), а также самим описываемым ритуалом, несомненно шаманским, причем объединены в одну фигуру посредник-оракул и дух, говорящий его устами.

«всемогущего бога природы»¹⁵ (это противоречие пока не получило удовлетворительного объяснения). Эпитет «вечное» указывает на безначальность, несотворенность Неба, которое в космогенезе само олицетворяет исходный созидательный принцип, будучи творцом всего сущего, владыкой мира, чьим волеизъявлением определяется судьба человека, кем санкционируется государственная власть (средневековые наблюдатели — с позиции монотеистических религий — даже усматривали в нем единого «бога сущего», наподобие христианского¹⁶).

Этот синкретический образ, почти или совсем не персонифицированный, — одновременно и само небо, и небо как божество, и божество неба — является носителем мужского начала (*Tngri ečige* — ‘Небо-отец’), а земля (божество земли, земля как божество) — женского (*Etügen eke* ‘Земля-матушка’), хотя у Марко Поло *Načigai* — мужчина, причем имеющий семью, жену и сыновей¹⁷; поневоле закрадывается сомнение: корректна ли расшифровка этого *Načigai* как фонетического варианта *Etügen* и адекватно ли понимает наш венецианец своих информантов. Основное качество Этугэн-эхэ — производительность, она — воплощение земли как плодородящего женского чрева; с культом земли были связаны праздники возрождения природы (весенний) и плодородия (осенний), существовавшие у кочевых народов Центральной Азии еще с эпохи хунну.

¹⁵ «А вера у них вот такая: [а] есть у них бог, зовут они его Начигай и говорят, что то бог земной; бережет он их сынов и их скот да хлеб. Почитают его и молятся ему много; у каждого он в доме» (*Марко Поло. Путешествие / Пер. со старофранц. И.П. Минаева; вступ. ст., коммент. и ред. пер. К.И. Кунина. Л.: ГИХЛ, 1940. С. 63*).

¹⁶ «Они веруют в единого Бога, которого признают творцом всего видимого и невидимого, а также и признают его творцом как блаженства в этом мире, так и мучений...» (*Плано Карпини. История монгалов. С. 28*).

¹⁷ «Выделяют его из войлока и сукна и держат по своим домам; делают они еще жену того бога и сыновей. Жену ставят по его левую сторону, а сыновей — перед ним; и им также молятся» (*Марко Поло. Путешествие. С. 63*).

По-видимому у средневековых монголов существовал солярный культ, кроме того, у них, в отличие от киданей, засвидетельствован и культ луны¹⁸ — «великого владыки», матерью которого считалось солнце¹⁹, в системе свадебной символики входили изображения солнца и луны; ср. выражение «мать-солнце» в «Сокровенном сказании». Впрочем, в этом памятнике, возможно, отражено, хотя и менее отчетливо, противоположное представление — о мужской природе солнца: рассказ об оплодотворяющей силе солнечного луча, который проникал через дымник юрты к праматери Алан-гоа. Названия тотемных животных (волка и лани), вероятно, сохранили имена родовых предков — Борте Чино и Хоо Марал (согласно «Сокровенному сказанию»); легенда же (тюркская?), переданная Рашид ад-Дином, повествует о происхождении монголов от двух родоначальников — Нукуза и Кияна²⁰, причем во втором имени («заяц») также возможен отзвук тотемического мотива.

Ритуальными (посвящаемыми богам) животными были лошади; жертвенный кумыс брался только

¹⁸ «Сверх того, они набожно поклоняются солнцу, луне и огню, а также воде и земле, посвящая им начатки пищи и питья и преимущественно утром, раньше чем станут есть или пить» (*Плано Карпини. История монгалов. С. 29*).

¹⁹ «Все то, что они желают делать нового, они начинают в начале луны или в полнолуние, откуда именуют ее великим императором, преклоняют перед ней колена и молятся. Солнце они называют также матерью луны, потому что она получает свет от солнца» (*Плано Карпини. История монгалов. С. 31*). В справедливости этого последнего вывода усомнился еще Д. Банзаров: «Едва ли когда-нибудь номад любопытствовал знать, откуда луна получает свой свет» (Банз. С. 63); действительно, Плано Карпини здесь явно реконструирует логику наблюдаемой традиции с помощью астрономических знаний образованного европейца своего времени.

²⁰ *Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 153–155 (раздел IV, гл. I); Родословное дерево тюрков. Сочинение Абуль-Гази, Хивинского хана / Пер. и предисл. Г.С. Саблукова, с послесл. и примеч. Н.О. Катанова. Казань: [Об-во археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском ун-те], 1906. С. 28–31.*

у белых кобылиц²¹. Отмечаемые наблюдателями запреты рубить топором вблизи очага, тыкать в него острием, доставать ножом мясо, рассказы об очистительной функции пламени свидетельствуют о почитании монголами бога огня²², а наличие у них меховых или войлочных антропоморфных идолов²³ говорит

²¹ «Двадцать восьмого августа, всегда в этот день, великий хан уезжает из того города и из того дворца, и вот почему: есть у него порода белых коней и белых кобыл — белых как снег, без всяких пятен, и многое их множество, более десяти тысяч кобыл. Молоко этих кобыл никто не смеет пить, только те, кто императорского рода <...> должен он каждый год 28 августа разливать то молоко по земле и по воздуху, чтобы духи могли его пить, и духи идолов станут охранять всё его добро, мужчин и женщин, зверей и птиц, хлеб и всё другое» (*Марко Поло. Путешествие. С. 72*).

²² «Хотя у них нет никакого закона о справедливых деяниях или предостережении от греха, тем не менее все же они имеют некоторые предания о том, что называют грехами, измышленные или ими самими, или их предшественниками. Одно состоит в том, чтобы вонзать нож в огонь, или также каким бы то ни было образом касаться огня ножом, или извлекать ножом мясо из котла, также рубить топором возле огня, ибо они веруют, что таким образом должна быть отнята голова у огня <...> они веруют, что огнем все очищается; отсюда когда к ним приходят послы или вельможи или какие бы то ни было лица, то и им самим, и приносимым ими дарам надлежит пройти между двух огней, чтобы подвергнуться очищению, дабы они не устроили какого-нибудь отравления и не принесли яду или какого-нибудь зла» (*Плано Карпини. История монгалов. С. 29, 31*).

²³ «Тем не менее у них есть какие-то идолы из войлока, сделанные по образу человеческому, и они ставят их с обеих сторон двери ставки и вкладывают в них нечто из войлока, сделанное наподобие сосцов, и признают их за охранителей стад, дарующих им обилие молока и приплода скота. Других же идолов они делают из шелковых тканей и очень чтут их. Некоторые ставят их на прекрасной закрытой повозке пред входом в ставку <...> А когда они хотят делать этих идолов, то собираются вместе все пожилые хозяйки, которые находятся в тех ставках, и с благоговением делают их, а когда сделают, то убивают овцу, едят ее и сжигают огнем ее кости. И когда также болен какой-нибудь отрок, то они делают идола вышесказанным способом и привязывают его над ложем» (*Плано Карпини*).

о поклонении онгонам — иконическим воплощениям различных духов, прежде всего духам предков; есть идея посмертного продолжения человеческого существования, воспроизводящего формы земной жизни²⁴. Наконец, в формах общеплеменной (затем — общегосударственной) религии складывается культ предков царствующей фамилии, который находит свое воплощение в культе Чингиса и его семьи.

Таковы в общих чертах сведения о монгольской мифологии XIII–XIV вв. Последующий, послеимперский («темный») период беден источниками, а литература XVII–XIX вв. (историческая, агиографическая, культовая) относится уже к эпохе массового распространения буддизма, коренным образом изменившего облик культуры монголов. Как уже было сказано, его наступление на шаманизм сменяется компромиссом, исконные монгольские персонажи канонизируются ламаизмом, а местная мифология адаптирует пришлые индо-тибетские образы и сюжеты, в которых при этом актуализуются их наиболее архаические слои.

Сведения о мифологии этого периода могут быть извлечены из ряда книжных произведений: монгольских,

История монгалов. С. 28–29); «И над головою господина бывает всегда изображение, как бы кукла или статуэтка из войлока, именуемая братом хозяина; другое похожее изображение находится над постелью госпожи и именуется братом госпожи; эти изображения прибиты к стене; а выше, среди них, находится еще одно изображение, маленькое и тонкое, являющееся, так сказать, сторожем всего дома» (*Рубрук Гильом. Путешествие в восточные страны // Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука / Ред., вступ. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. М.: Гос. изд. географ. лит., 1957. С. 92*).

²⁴ «Они ничего не знают о вечной жизни и вечном осуждении; веруют, однако, что после смерти станут жить в ином мире, будут умножать свои стада, есть, пить и делать другое, что делают люди, живущие в этом мире», а жертвы на похоронах делаются с той целью, чтобы у покойного «была в другом мире ставка, где жить, кобыла, чтобы получать от нее молоко и даже иметь возможность умножать себе коней, и кони, на коих он мог бы ездить» (*Плано Карпини. История монгалов. С. 31, 32*).

калмыцких, бурятских летописей XVII–XIX вв., жизнеописаний ламаистских миссионеров (прежде всего Нэйджи-тойна, XVII в.), сочинений буддийских монахов XVIII–XIX в., так или иначе затрагивающих проблемы народной религии (Мэргэн Диянчи лама, Лобсан Норбу Шэраб), из популярных буддийских повестей (о Хатан-Батар-бэйлэ, об Унэн-Угулэгчи и Наран-Гэрэл-дагини, о святом Гусю-ламе и др.), из бытующих в письменной и в устной форме «шаманских» текстов (молитв, призываний, восхвалений богов и духов), генеалогических и этногонических преданий, встречающихся в монгольской исторической литературе, а также известных традиции бурят и ойратов (рассказы о первопредках племен и о родоначальниках тех или иных фамилий, обычно — княжеских), и т. д.

Одним из источников сведений о буддийской космологии и мифологической истории — основным для монгольских народных традиций — является произведение хух-хотоского миссионера Гуши Чорджи (XVI–XVII вв.), сокращенно именуемое «Чихула хэрэглэгчи» («*ᠰᠢᠴᠢᠯᠠᠬᠡᠷᠡᠭᠡᠯᠡᠭᠴᠢᠲᠡᠭᠦᠰᠢᠳᠠᠲᠤ ᠰᠠᠰᠢᠲᠢᠷ*» — «Шастра, заключающая в себе все действительно необходимое»). Оно представляет собой перевод (местами выборочный) из тибетского сочинения «Шейджа рабсал», вероятно, принадлежащего перу Пакба-ламы (XIII в.), известного просветителя и религиозного деятеля при дворе императора Хубилая, а этот текст в свою очередь содержит изложение трактата буддийского философа Васубандху «Абхидхармакоша» (V в.), до того времени в Центральной Азии передаваемое лишь изустно и записанное для принца Чингима²⁵. Наконец, весьма своеобразный

²⁵ См.: Ковал., Будд. косм. С. 13; Пучковский Л.С. Некоторые вопросы научного описания монгольских рукописей // Советское востоковедение. Т. II. 1941. С. 261–264; Heissig W. Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. 1. 16.-17. Jahrhundert. Wiesbaden, 1959 [AF. Bd. V]. S. 26–34; Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005; “Explanation of the Knowable” by ‘Phags-pa bla-ma Blo-gros rgyal-mtshan (1235–1280) / Facsimile of

синтез мифологических традиций отражается в повествованиях о Гесере, персонаже, тибетском по своему происхождению, но чрезвычайно популярном у многих народов Центральной Азии и Южной Сибири. Посвященные ему героические сказания и обрядовые инвocations бытуют в устной и в книжной форме; возникающий в них сплав образов монгольского фольклора с тибетскими сюжетами также входит в арсенал местной (прежде всего бурятской) мифологии.

Особой характеристики заслуживают так называемые шаманские и другие обрядовые религиозные тексты (устные и письменные) — молитвенные призывания и восхваления богов и духов (верховных тэнгри, Белого старца, шаманского духа Даян-дээрх, божества охоты Манахана, духов огня / домашнего очага, Гесера, Чингиса и др.), к которым обращаются во время отправления подобных ритуалов (см. цв. илл. 1); приводимые там перечни имен персонажей и их развернутые эпитеты — прекрасный вспомогательный материал для изучения мифологии²⁶.

Собственно, название «шаманские» здесь сугубо условно, поскольку в значительном количестве этих текстов, обслуживающих различные формы народной религии, нет ничего «шаманского» в точном смысле этого слова. Они создавались (и переписывались, т.е. существовали в режиме рукописного бытования) самими носителями традиции. Ареал бытования (и конкретной локализации отдельных списков) — практически повсюду, где имела место монгольская письменность (см. илл. 3–4); есть также — и в достаточном количестве — шаманские рукописи, составленные ойратским (зая-пандитовским) «ясным письмом» (см. илл. 1–2). Историческая глубина — не старше XVII–XVIII в., но большая часть сохранившихся манускриптов относится ко второй половине XIX — началу XX в. По этим датировкам, кстати, можно судить, где и до

the Mongolian Translation with Transliteration and Notes by Vladimir Uspensky. With special assistance from Inoue Osamu. Preface by Nakami Tatsuo. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, 2006.

²⁶ Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят: поэтика и символика. М.: Вост. лит., 2013. С. 33–48.



1. Калмыцкая рукопись моления
Вечному Небу



2. Ойратская рукопись моления
Белому старцу

какого времени данная традиция в Монголии была еще жива.

Скорее всего, основным стимулом при их производстве была мимикрия под буддизм, составление собственного корпуса литургических «книжных» текстов, что по статусу в культуре выше, чем тексты устной традиции. В этом случае логично предположить, что центральным ядром данного корпуса являются моления верховным тэнгри, по образцу которых затем стали создаваться и прочие тексты данной группы. Не исключено, что деятельность по производству «своих» рукописей была одной из наивных попыток противостоять антишаманской активности ламаизма, в конечном счете практически полностью очистившей Халху от шаманизма, оттеснив его в глухие углы монгольского мира (дархаты, баргуты, буряты, ойраты).



3. Северомонгольская рукопись моления огню



4. Чахарская рукопись моления огню

Однако понять, каким именно образом эти рукописи использовались, и в полной мере оценить их прагматику сложно: самому шаману писанный текст явно не был нужен, едва ли потребен он и при передаче этой сугубо устной традиции, инвокации которой имеют исключительно импровизационный характер. К тому же подобные рукописи не вполне однородны по составу, они могут включать как молитвословия (т.е. сами призывания богов / духов), так и обрядовые комментарии к ним (как проводится / как проводить ритуал, с какими жертвоприношениями, где, когда, в каких случаях и пр.); встречаются и довольно подробные описания одного конкретного обряда (см. цв. илл. 2). Возможно, в каких-то случаях мы имеем дело с переходом от «профессионального» шаманства к его «домашним» формам — тогда рукопись может играть роль мнемонического пособия по его проведению. Не исключено, наконец, что иногда сами эти рукописи принимают на себя ту магическую функцию, которую имеет записанный текст, — как это, например, происходит с заговорами в самых разных книжных традициях. Все эти прагматические аспекты совершенно не изучены, да и вообще данные рукописи исследованы мало, и главным образом — не сами по себе, а как источники соответствующих поверий, мифологических представлений и религиозных практик.

Не вполне ясно, наконец, в чьи уста вкладывались содержащиеся там призывания. В живой традиции последних десятилетий они почти или совсем не присутствуют, хотя нет никаких сомнений в том, что раньше подобные тексты играли весьма значительную роль в ритуальных практиках. Наличие в обращениях персональных просьб и перволичных форм (*Qan Gūjir čim-a-dur tögümüi itegemüi jalbarimui sayunam bi* ‘Хан Гуджир, тебе поклоняюсь я, верую и, сидя, молюсь я’ и т.п. [Поппе, Опис. С. 156–157]) как будто допускает возможность совершения семейных или индивидуальных ритуалов без обязательной помощи магического специалиста; об этом, как было сказано, свидетельствуют и избыточные для «профессионала» подробные инструкции, описывающие порядок проведения обряда. Тем не менее присутствие в

традиции шамана — сильного посредника между человеком / людским сообществом и богами / духами — совершенно несомненно, что подтверждается и современными записями.

Устные записи, которые начинают делаться в XIX в., чрезвычайно разнообразны и в жанровом, и в тематическом отношении. Эти тексты могут быть сгруппированы следующим образом:


- легенды о сотворении мира и человека, героями которых являются наиболее популярные в Монголии буддийские божества: Будда Шакьямуни, Майтрейя, Манджушри, Авалокитешвара, Ваджрапани (хотя сами сюжеты легенд обычно никакого отношения к собственно буддийской традиции не имеют);
- описания вселенной и ее возникновения, обычно испытывающие сильное влияние буддийской «ученой» литературы;
- предания о возникновении небесных тел, повествующие о том, как в результате событий, случившихся в некие отдаленные времена, установилась современная картина дневного и ночного неба (речь идет конкретно о Солнце, Луне, Полярной звезде, планете Венера, созвездиях Большая Медведица, Плеяды, Орион и Млечный Путь);
- рассказы, основу которых составляют суеверные представления о различных духах и вообще о потустороннем мире, с которым соприкасается человек;
- отдельно надо упомянуть мифологию сказки и эпоса, весьма пеструю по составу, но включающую многие важные мифологические образы, а также целые мифологические сюжеты (прежде всего — эпос о Гесере в его западнобурятских версиях).

Следует обратить внимание на тематическую обособленность данных групп. Каждая имеет свой предмет повествования и свой круг персонажей, весьма различаются трактовки темы, не совпадают обозначения и названия персонажей. Так, предания о происхождении небесных тел совершенно не связаны с представлениями о небе в шаманской мифологии, хотя речь идет о той же самой области космоса. В свою очередь, мотивы возникновения вселенной в шаманских призываниях,

в эпических текстах и в легендах решительным образом противоречат друг другу, названия богов и духов в этих группах текстов также могут не совпадать — письменная (рукописная) традиция отражает не только (а иногда и не столько) саму реальную практику, сколько суждение о ней, что не одно и то же²⁷.

Ниже, при анализе исторической эволюции различных мифологических образов и тем, мы получим возможность обратиться к соответствующим группам этих источников, в которых данные темы получили наиболее адекватное (или даже исключительное) воплощение.

²⁷ Неклюдов С.Ю. «Этнографический факт» и его фольклорные экспликации // Фольклор и этнография. К 90-летию со дня рождения К.В. Чистова / Отв. ред. А.К. Байбурын, Т.Б. Щепанская. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 40–47.



ГЛАВА II.
МИФОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ

1. КАРТИНА МИРА

НЕБО ПО-МОНГОЛЬСКИ

НЕБЕСНЫЙ СВОД И ЭМПИРЕЙНЫЕ МИРЫ

Как уже упоминалось, мифологическая система средневековых монголов, утратившая под натиском буддизма значение государственной религии, в дальнейшем претерпевает значительные изменения. Общее для древних тюрков и монголов представление о мужском небесном божестве, не персонифицированном, но и не тождественном «материальному» небу, в позднейший период сохраняется лишь у хакасов (бельтиров, качинцев) и у монголов (у которых оно противопоставлено множеству всевозможных богов и духов), причем наблюдается даже совпадение космологической формулы «Синее небо, черная земля»: бельтир. *kök tigiṗ, xara čir*¹ — монгол. *kuguo tiengere, xara gadzier*². Напомню, что само слово *тэнгри*, обозначающее 'небо' (монг. *тэнгэр*; бурят. *тэнгэри, тэнгри*; калм. *тэңгер*; алтайск. *тенгр, тенгер*; шорск. *тегри*; хакасск. *тинр, тер*; тувинск. *дээр*; чуваш. *тура*; якутск. *тангара*) — общий тюрко-монгольский теоним³,

¹ *Потанов Л.П.* Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978. С. 59.

² *Schröder D.* Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor) // *Anthropos*. Vol. 48. Fasc. 1–2, 1953. S. 218.

³ *Roux J.-P.* Tängri. Essais sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques // *Revue de l'histoire des religions*. Т. CXLIX, № 2. P. 214–221;

возводимый еще к эпохе хунну (III в. до н.э., если не раньше)⁴.

В различных определениях неба у средневековых монголов Д. Банзаров усматривал противоположность «материального» (Синее) и «духовного» (Вечное) существ⁵; идея деификации выражалась прежде всего во втором эпитете, опять-таки содержащем и некоторый космогонический аспект (изначальность, несотворенность неба). Таким образом, учитываются аспекты космологический (место неба в мифологической картине мира, его внешние признаки: нахождение сверху, синева, близость и дальность) и космогонический (отношение — пассивное и активное — к процессу творения⁶). В поздних обрядовых текстах, однако, оба определения свободно совмещаются, составляя устойчивое сочетание. По мнению И.В. Манжигеева, у бурят наблюдается тенденция к семантико-фонетическому расподоблению термина «тэнгри»: *тэнгэри* для видимого дневного неба и *тэнгри* для класса небесных богов⁷. Небо (естественно, «материальное»), по бурятским поверьям, подобно перевернутому котлу, который можно приподнять, и тогда между ним и краем земли возникает зазор; метеор — приоткрытая на мгновение небесная дверь, необыкновенный свет из которой озаряет землю. Небо находится в беспрестанном движении: вертикальном (то приподнимается, то опускается) и кругообразном — вращается вокруг своей оси (Полярной звезды, представляющей собой неподвижный центр

Т. CXLIX, № 1. P. 49–82; Т. CXLIX, № 2. P. 197–230; Т. CL, № 1. P. 27–54; Т. CL, № 2. P. 173–212 (1956).

⁴ Roux J.-P. Tängri. Essais sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques. Т. CXLIX, № 1. P. 49–82; Claus. Ethym. Dict. P. 523–524.

⁵ Банз. С. 54; ср.: Roux J.-P. Tängri. Essais sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques. Т. CXLIX, № 2. P. 209–211.

⁶ Roux J.-P. Tängri. Essais sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques. Т. CXLIX, № 2. P. 221–225.

⁷ Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М.: Наука, 1978. С. 73. Возможно, речь во втором случае идет о прочтении письменно-монгольского *tnгри*.

неба); прочность этой оси обеспечивает постоянство мирового круговращения⁸.

Более четко небо «физическое» противопоставлено небу как божественному началу в монгольских терминах *огторгуй* и *тэнгэр*, из которых второй может в принципе охватывать оба понятия, а первый обозначает преимущественно небесный свод, воздушное пространство, атмосферу⁹.

[Какая разница между «тэнгэр» и «огторгуй»?] — Большой разницы нет, вроде. <...> [Когда молятся, называют его «тэнгэр» или «огторгуй»?] — Тэнгэр (Анагаа, 25.08.2007).

Это *огторгуй* также наделяется эпитетом «синее» (т.е. «материальное», по Д. Банзарову): *degere köke oγtorγuidur kürüm-e gerel boluγsan* ('до высокого синего неба [огторгуй] сияние достигающее' [о священном огне]) и имеет «центр» (опять-таки свойство «материального» неба): *köke oγtorγui-yin töb-tür köke luu qaliγsan metü* ('подобно дракону, взмывающему к центру синего неба [огторгуй]')¹⁰. Его монгольский аналог — «физическое» небо *rëγuo* (в отличие от небесного бога или обожествленного неба *tiengëre*), опять-таки 'синее' (*kuguo*), 'находящееся высоко / сверху' (*undurwa*)¹¹. Особый случай — в бурятской

⁸ *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Porvoo; Helsinki, 1938 (FFC, № 125). S. 34–38; Сказания бурят, записанные разными собирателями // ЗВСОРО. Т. I. Вып. 2. Иркутск, 1890. С. 18.

⁹ Его тибетский аналог — *nam mkha'* имеет весьма широкий семантический спектр: 'небо' (как в «физическом», так и в религиозном значении), эфир, пространство (замкнутое; открытое; пустое без препятствий), простор, пробел (The Nitartha Online Tibetan-English Dictionary // http://nitartha.pythonanywhere.com/search?csrf_key=20180205064346%23%2384e6f14f6761f61d6a1c5efc7a6624b923acc3c1&search_term=nam+mkha%27); не исключено влияние этого понятия на монг. *огторгуй*.

¹⁰ *Rintchen [B].* Les materiaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. I: Sources littéraires. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1959 (AF Bd. 3). P. 27, 83.

¹¹ *Schröder D.* Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor). P. 218.

мифологии, где *огторго* обозначает ночное небо¹², определяемое как «цветное» (*уруугуу үнгэтэ*), т.е. все-таки «зримое», точнее, «видимое снизу», но наделяемое прозвищем *баабай* — ‘бабушка’ (*Urúgá yñgete Ogtorgo báabajá*¹³); значит, речь идет не только о материальной части космоса, но и о божестве, причём божестве мужском, даже, возможно, имеющем черты прародителя, — судя по этому прозвищу. У кудинских бурят хозяин огня называет себя (устаами шамана) средним сыном неба дневного (*тэнгэри*) и младшим сыном неба ночного (*охторгон*)¹⁴.

Другой аспект противопоставления *тэнгэри* и *огторгуй* — известное еще по ведийской традиции (Атхарваведа, VI, 120, 1) разделение надземной сферы на две области: «небо» и «атмосферу»; ср. калм. *tengrin aγar* ‘лазурь, высший небесный слой над облаками’ (Ramst. Kalm. Wört. S. 392). Эта вертикальная космическая структура в восточномонгольской традиции описывается следующим образом: «Алое шелковое воздушное пространство (*огторгуй*), желтая золотая земля, синее серебряное небо (*тэнгэр*)»¹⁵, причём «огторгуй», расположенное между небом и землей и состоящее из воздуха, ветра, а также пыли (*тоос*), поднимающейся от земли, но не достигающей неба, в верхней своей части является местом пребывания луны, солнце же находится выше — на небе (*тэнгэр*), а звезды — еще выше¹⁶. Здесь представление

¹² Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 61.

¹³ Rintchen [В]. Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. I. P. 1, 9.

¹⁴ Тэнгэрин тэли хобун, охторгон отхон хобун (Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири // Ханг. I. С. 295–297); различие в значении *тэнгэри* и *охторгон* объяснил одному из авторов балаганский шаман.

¹⁵ Улаан магнан огторгуй, шар алтан дэлхий, хөх мөнгөн тэнгэр (Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л. Мифо-эпический каталог как жанр восточномонгольского фольклора // П.И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. К 100-летию со дня смерти. Материалы конференции. Ч. 2. М., 1979. С. 107–108). Информант по своей диалектной принадлежности — баарин, однако передавать он мог в данном случае и удзумчинскую традицию.

¹⁶ Там же.

о «двусоставности» небесной сферы смыкается с представлением о многослойности неба¹⁷. Уместно вспомнить алтайскую мифологию с ее расположением луны на шестом слое неба, а солнца — на седьмом, а также два неба в поверьях сагайцев: высокое, недостижимое и невидимое (*кудай*) и близкое, видимое (*орко тигур*), с радугой и звездами, достижимое шаманом¹⁸.

С эмпирейным верхним небом связан хорошо известный сказочно-эпическому фольклору образ Верхнего мира, обитаемого «небесными людьми» (духами, возможно, и душами умерших); он присутствовал, очевидно, еще в древнетюркской мифологии; ср. встречающееся в манихейских текстах выражение 'небесная земля' (*tängri jer*)¹⁹. В шаманской мифологии обстоятельно разрабатываются образы многоярусного неба и многоярусной земли. Есть поверья о трех, семи (якуты), девяти (якуты, хакасы), восемнадцати (тувинцы), тридцати трех (алтайцы), девяносто девяти (алтайцы, шорцы) небесных ярусах, на которых располагается молния, различные цветовые части радуги, светила, боги; верховному божеству чаще принадлежит самый верхний ярус, там же зачастую находится небесное царство, собственно Верхний мир (например, у шорцев)²⁰. В калмыцкой картине мира небо имеет сорок девять слоев (на самом верхнем обитают боги) или тридцать три слоя, над которыми находится Очир тэнгэр («небо ваджры») — обитель Будды и существ, достигших нирваны, буддийский рай, куда после загробного судилища Эрлик Номин-хан

¹⁷ [А небо — один слой или много?] — Может быть, и многослойное (Анагаа, 25.08.2007).

¹⁸ *Потапов Л.П.* Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов. С. 57.

¹⁹ *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977. М.: ГРВЛ, 1981.

²⁰ *Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. С. 124–425; *Хлопина И.Д.* Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 70; *Катанов Н.Ф.* Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. 9). СПб., 1907. С. 83, 384.

направляет добродетельные души²¹. По монгольским представлениям, тэнгри обитают на семнадцати небесах, в тридцати трех царствах, каждое из которых имеет своего хана (Беннигс. С. 8–9).

Если распределение тэнгри «по слоям» (теологический тип, более характерный для тюркской мифологии) в принципе иерархично, то связь с различными областями неба у монгольских народов отражает — соответственно качественной противопоставленности сторон мифологического пространства (в том числе и небесных направлений) — дихотомию светлого и темного, благожелательного и демонического: ср. монгольское выражение ‘тэнгри благой стороны’ (*сайн зүгийн тэнгэр*) для доброго духа и ‘тэнгри дурной стороны’ (*муу зүгийн тэнгэр*) для злого гения²². Отзвуком ранней стадии развития подобных представлений, очевидно, является наличие в монгольских шаманских текстах некоего «западного тэнгри»²³, а также «северного (заднего) тэнгри» и «южного (переднего) тэнгри» в бурятской мифологии²⁴, чему на смену приходит уже систематическое противопоставление светлых (*сагаан*) западных и темных (*хара*) восточных тэнгри, на мотиве вражды которых построен ряд фольклорно-мифологических сюжетов²⁵. Упоминание темных (*хар*) и в особенности светлых (*цагаан*) тэнгри встречается и в монгольских шаманских призываниях, однако там они не составляют контраста.

К различным формам монгольского «уранического политеизма» мы вернемся несколько позднее, после

²¹ Эрдниев У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. С. 234.

²² Монгольско-русский словарь / Под ред. А. Лувсандэндэва. М., 1957. С. 440а.

²³ Heissig W. Die Religionen der Mongolei // Tucci G., Heissig W. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1970. S. 355.

²⁴ Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 18.

²⁵ Подробнее см. Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. Гл. III: 6 («Бурятские версии»).

рассмотрения фигуры «небесного владыки», который преемственно связан с образом обожествленного Вечного неба добуддийской монгольской традиции, зафиксированной в трафаретной вступительной формуле документов монгольских канцелярий XIII–XIV вв.: «Силой Вечного Неба...» (*Möngkü tngri-yin kücündür...*).

НЕБЕСНЫЙ ВЛАДЫКА

Представление о «верховном тэнгри» складывалось, по-видимому, на основе верований о некоем небесном духе-хозяине, причем небо мыслилось и его непосредственным проявлением, и местом его обитания, что вполне соответствует общей анимистической логике, в соответствии с которой возникали представления и о земных, ландшафтных духах-хозяевах, подчас не имеющих отчетливого облика и неотделимых от самого природного объекта — «хозяин горы или долины и есть сама гора или долина» (Пот. Оч. IV. С. 124–125), «нет различия между огнем и огнем-тенгрием (небожителем, гением)»²⁶.

Тэнгри как персонифицированное божественное начало, распоряжающееся судьбами человека, народа и государства, присутствует в древнетюркской мифологии, а возникло, видимо, еще в дотюркскую эпоху. Согласно армянской «Истории страны Алуанк» (VII в.?), культ «идола Тангри-хана» с принесением ему в жертву сжигаемых на кострах лошадей засвидетельствован у западных тюрков савиров²⁷, причем данный персонаж представлялся огромных размеров²⁸, что, может быть,

²⁶ *Rorpe N. Zum Feuerkultus. S. 136; Владимирцов Б.Я.* По поводу древнетюркского *Ötüken üiŋ* // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. С. 842.

²⁷ Каковыми, вероятно, являются упоминаемые в этом сочинении гунны Северного Дагестана (*Кляшторный С.Г.* Моисей Каланкатуйский о верованиях древнетюркских племен // *Պատմությունը հայկական հանրագիտությունում*. 1999. № 1. С. 294–296).

²⁸ *Мовсес Каланкатуаци.* История страны Алуанк. В 3-х кн. Кн. 2. Гл. XL / Пер. с др.-арм. Ш.В. Смбатяна. Ереван: Ин-т древних рукописей им. Маштоца — Матенадаран, 1984. В переводе

отражало космические масштабы небесного бога, тождественного самому небу, тогда как титул *хан* указывал на главенствующее положение — во вселенной или в пантеоне богов.

Подобное представление о «верховном небе» сохраняется в монгольском шаманизме, а наименование Тэнгри-хан / Хан Тэнгри неоднократно встречается в его текстах²⁹. На идентичность поздних ипостасей этого уранического божества и самого неба указывает наличие у него «огромного яшмового тела» и обладание «множеством туч и десятком тысяч глаз» (Поппе, Опис. С. 158, 159, 162) — вероятный образ звездного неба³⁰. Полная тождественность небесному своду переносится даже на такого относительно нового верховного бога, как Хормуста (прежде всего в сочетании Хормуста-тэнгри), когда устанавливается синонимия имени «Хормуста» и термина «тэнгри» (в значении «небо»)³¹: «Необстриженная грива [богатырского коня] поднималась до Хормусты-тэнгрия»³², «Своими ушами-лютями Хормусту проткнул»³³. Возможно, о том же говорит и следующая

К. Патканова: «Также они приносили в жертву жареных лошадей какому-то чудовищному, громадному герою, называя его Богом *Тангрихан*» (История Агван Моисея Каланкатуйского, писателя X века / Пер. с армянского. СПб., 1861. С. 193). См. также: *Плетнева С.А.* Хазары. М.: Наука, 1976. С. 33–34; *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. С. 132.

²⁹ *Rintchen [B.]* Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. I. P. 27, 71, 94; Vol. II: Textes chamanistes bouriates. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961 (AF Bd. VIII). P. 119; Vol. III: Textes chamanistes mongols. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975 (AF Bd. XL). P. 12, 26, 40.

³⁰ Ср. с Аргусом у Овидия (Метам., I, 720–721): «И свет, в столь многих очах пребывавший, / Ныне погас; и одна всей сотней ночь овладела».

³¹ *Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: Наука, 1982. С. 79, 131, 142, 190, 192, 207, 209 (№ 1, стк. 88, 90, 516; № 2, стк. 366, 443).

³² *Хур дэл нь хурмст тэнгэрт мандав (Намнандорж О. Хилин галзуу баатар, Улаанбаатар, 1960 [SF. Т. I. Fasc. 9]. С. 10).*

³³ *Хуур хойгьр чикни хурмэст хад-хад (Джангар. Калмыцкий героический эпос: тексты 25 песен / Сост. А.Ш. Кичиков. Т. I–II. М., 1978. Т. I. С. 54).*

щее суждение: «Хозяин Хан Хурмасты — дракон (луу), так говорили» (Пурэвжав, 23.08.2007), его трудно истолковать, если не предположить, что здесь сочетание *хан хурмаст* значит именно «небо» (т.е. имеется в виду, что хозяином неба является дракон луу³⁴).

«Верховному небу» (обладающему «молниевым телом», «сильным ясным громовым голосом», «началом в тучах») в шаманских призываниях отводится роль громовержца (в которой чаще выступают особые категории духов, прежде всего тот же луу).

...с чистым и великим голосом [Хан Багатур тэнгри], / Твой громовой голос раздающийся около пади...; обладающий громким голосом, с огромным молниевым телом [Атаа тэнгри] (Поппе, Опис. С. 158–159, 163).

Определение Неба «вечное» (*möngke*) предполагает его несотворенность, «существование всегда», что в тех же монгольских текстах комментируется через отрицание рукотворности — «несозданность всеильным небом» (*erketü möngke tengri-yin egüdegsen ügei*), далее — в развитии той же темы — самостоятельное возникновение (без [чьего-либо] ведома, даже без знания об этом событии), появление от неких изначальных стихий («от матери Этугэн и моря» [Поппе, Опис. С. 160] — возможно, образ всепорождающей земли и мирового океана как всеобщего начала), наконец, «самовозникновение» («Молюсь <...> своему Всесильному тенгри, самому возникшему» [Поппе, Опис. С. 160]; «В это время был один бурхан, которого звали Сомбол, потому что он сделался сам собою»³⁵), причем

³⁴ О нем см. далее, с. 156–197.

³⁵ *Бэер бөтөхөн Сомбол-бурхан* (Ханг., III. С. 7 [Мифы космогонические и этимологические, № 1–2]). Сомбол = монг. Джамбал = тибет. 'Jam dpal = Манджушри, один из трех основных бодхисатв в традиции ваджраяны, а в народных квазибуддийских традициях выступающий в роли демиурга. Ср. «создавший сам себя» древнеегипетский Атум, «сын Ра, зачатый Атумом самим, ставший сам, не имеющий матери» в гелиопольской мифологии.

сам этот эпитет (монг. *ebesüben egüdegsen*, бурят. *бээр бөтөһөн*, тиб. *rang byung*, санскр. *svayambhu* ‘самовозникший’) восходит к буддийской (в частности, иконографической) традиции и передает идею нерукотворности иконы, являющейся манифестацией того или иного божества, однако здесь актуализует более архаическую тему изначальности, несотворенности самого небесного бога.

Сохраняя определение «вечное» (*möngke*; «синее-вечное» — *köke möngke*³⁶), Небо наделяется эпитетами «могущественное» (*erketü*), «высшее» (*degere*) и др.³⁷; некоторые из подобных прозвищ могут восприниматься как названия разных ипостасей верховного тэнгри — Эрхт-тэнгри (*Erketü tngri* ‘могущественное небо’), Дээр-тэнгри (*Degere tngri* ‘высшее небо’), отдельные прозвища временами даже способны превращаться в обозначения самостоятельных персонажей, обладающих некоторыми собственными функциями и признаками, — например, Баатар-тэнгри (*Bayatur tngri* ‘воин-небо’) или Дзаяач-тэнгри (*Jayačaci tngri* ‘творец-небо’, ‘предопределитель-небо’)³⁸. Тем не менее, в других случаях (например, «Сутра воскурения Дзаяачи-тэнгри...») один и тот же адресат молитвы выступает под именем то Дзаяач-тэнгри, то Эрхт-тэнгри, то Хүх Мөнх-тэнгри (Поппе, Опис. С. 164 [бурятская рукопись]), т.е. они, в сущности, остаются лишь аспектами все того же обоженного неба.

Начальниками сонма небожителей могут называться и несколько более «автономные» персонажи. Это

³⁶ По мнению Г.И. Михайлова, этот древнемонгольский образ в особой чистоте удержался у ойратов (*Михайлов Г.И.* Мифы в героическом эпосе монгольских народов // КСИНА (АН СССР), № 83 [М.], 1964. С. 111). Ср.: [Люди чему молятся — небу (*тэнгэр*) или еще чему-нибудь?] — Насколько я знаю, люди из западных аймаков много молятся небу. Небо они не ругают <...> [Много есть тэнгэров?] — Говорят, Синее небо (*хөх тэнгэр*), Вечное небо (*мөнх тэнгэр*). Это одно и то же (Анагаа, 25.08.2007).

³⁷ *Heissig W.* Ein innermongolischen Gebet zum ewigen Himmel // ZAS. Bd VIII. Wiesbaden, 1974. S. 525–561.

³⁸ *Ibid.* S. 541.

Дархан Гуджир-тэнгри (*Darqan yujir tngri* ‘кузнец могучее небо’, отождествляемый с бурханом Махакалой) и Хясаа-тэнгри (*Qan Kisaya tngri* ‘государь-небо кузнечный горн [?]’ [Поппе, Опис. С. 155–159]), имена которых указывают на мотив небесного кузнечества, в свою очередь имеющий мифологическую связь с темой производства грозы (Дархан Гуджир тэнгри: «Твой гремящий голос да будет по ту сторону горной цепи» [Поппе, Опис. С. 156–157]). Это также два бога, чья «самостоятельность» и чье верховенство в иерархии поддерживается бурятскими параллелями: Милиян (~ Малиян)-тэнгри (*Miliyan tngri*) и Атаа (~ Хан Атаган)-тэнгри (*Qan Ataya[n] tngri*), им соответствуют Эсэгэ Малан-тэнгри и Атай Улаан-тэнгри бурятской мифологии.

Чаще всего, однако, верховное небесное божество монгольской мифологии носит имя Хормуста (*Xurmast*)³⁹, которое восходит к имени верховного божества согдийского пантеона *Хурмазта* (ср. авест. *Ахурамазда*, пехл. *Ормазд*)⁴⁰, при принятии согдийцами буддизма идентифицированного с Индрой (Шакрой) и в этом качестве воспринятого средневековыми уйгурами-буддистами, а затем (не позднее XV в.) — монголами. В устной мифологической традиции Хормуста был отождествлен с центральным ураническим божеством монгольского шаманизма — Вечным небом (*Möngke tngri*) и в таком качестве стал также фигурировать как отец (или создатель) Чингис-хана⁴¹.

³⁹ Банз. С. 59–60, 261; *Владимирцов Б.Я.* Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 179; *Он же.* Mongolica I. Об отношении монгольского языка к индоевропейским языкам // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. С. 122.

⁴⁰ *Müller F.-W.-K.* Uigurica, II. Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, 1910. S. 106; Ramst. Kalm. Wört. S. 199; ДТС. С. 637.

⁴¹ *Heissig W.* Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner // Folklore Studies. Т. III, 1944. S. 61; *Roux J.-P.* Tängri. Essais sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques. Т. CL, № 1. P. 27–54.

В монгольских буддийских текстах Хормуста — глава 33 богов-тэнгри (< «33 дэвы»; в шаманских призываниях чаще фигурирует число 99), которые, согласно ламаистской космологии, пребывают на вершине мировой горы Сумеру и ведут постоянную войну с демонами-асурами; их тибетское соответствие — боги лха (*lha*). Хормусте подчинены также четыре махараджи — хранители стран света (Ковал., Будд. косм. С. 70–73), его лоб украшен золотым диском в виде луны; в одной шаманской легенде он описывается как старец, имеющий синюю шелковую шубу, — тоже уранический признак, как и функция громовержца. Он — покровитель всего видимого мира и обитающих в нем живых существ, небесный отец Гесера, по повелению будды Шакьямуни посылающий сына на землю; иногда он выступает в роли демиурга, по некоторым версиям, участвует в творении самих верховных небесных богов (Поппе, Опис. С. 163, 165). Наконец, согласно сказочно-эпической мифологии, Хормуста — владыка Верхнего мира и отец многочисленного семейства, к дочери которого иногда сватается богатырь, причем Хормуста то покровительствует герою, то, напротив, гневается, посылая против него свое воинство.

Вследствие переосмысления книжного выражения «33 тэнгри [из царства] Хормусты» (*Qormusta-yin yučin yurban tngri*) как «33 тэнгри [по имени] Хормуста» (ойратск. *гучин гурван Хормүстн теңгр* < *Хормүстн гучин гурван теңгр*) «Хормуста-тэнгри» выступает в фольклоре (прежде всего западномонгольском) то в виде множества небесных богов, то в виде одного божества. От формы родит. пад. *Qormusta-yin* > *Хормүстн*, воспринятой как множественное число (переразложение: *кормус* + *тан*, якобы мн. ч. от *-ту*), возникает не существовавшее ранее имя Хормус, оба теонима проникают (вероятно, от ойратов) в мифологию саяно-алтайских тюрков, причем с двумя разными результатами. С одной стороны, в результате описанной модификации формы *Хормустан* у алтайцев появляется божество Уч Курбустан (где *уч* — «три» вместо исходного 33)⁴², функционально сходное с Ульгеном, но в

⁴² Владимирцов Б.Я. Монгольский сборник рассказов из *Pañcatantra*. С. 179.

отличие от него встречающееся прежде всего не в шаманской мифологии, а в повествовательно-фольклорных сюжетах. Уч Курбустан фигурирует то как один персонаж, то как трое небесных владык (иногда — три брата, восседающие на трех золотых престолах); урянхайское поверье называет их: Эрлик-хан (вопреки обычному отнесению этого персонажа к Нижнему миру), Орус-хан ('русский царь') и Эджэн-хан — 'государь-владыка', т.е. китайский император (Пот. Оч. IV. С. 429–452).

С другой стороны, теоним *Хормос*, который у алтайцев приобретает форму *көрмөс*, становится термином для обозначения обширной категории шаманских духов — злых, темных, нечистых; демонов преисподней, обитающих в Нижнем мире, а также духов предков (например, алт. *кан адалар көрмөс* — духи предков по мужской линии)⁴³.

УРАНИЧЕСКИЙ ПОЛИТЕИЗМ, ИЛИ «ПОЛИТЭНГРИЗМ»

Итак, вместо единого обожествленного неба древних монголов у подавляющего большинства современных монгольских народов обнаруживается множество небесных богов (обычно 99 или 33 во главе с Хормустой)⁴⁴. Как было сказано, представление о множественности тэнгри и их пантеоне, однотипное шаманскому многобожию якутов, алтайцев, шорцев, тувинцев, прямо связано с концепцией неоднородности неба, обладающего множественностью ярусов (вертикальная структура), областей (горизонтальная плоскость) и состояний (суточных, сезонных,

⁴³ Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л.: Изд-во Росс. Академии наук, 1924 (= Сб. Музея антропологии и этнографии при Росс. Академии наук. Т. IV. Вып. 2). С. 1, 21–31.

⁴⁴ Ср.: Roux J.-P. Tängri. Essais sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques. Т. CXLIX, № 2. Р. 214–221; Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят: поэтика и символика. М.: Вост. лит., 2013. С. 65 и сл.

погодных — особенно в бурятской мифологии). Затем в пантеоне *тэнгри* оказываются духи самого разного происхождения: огня (*Gal tngri*), скота (*Mal-un tngri*), охоты⁴⁵ и т. д.; иногда тэнгриями называются и индо-тибетские ламаистские божества, чаще именуемые бурханами (Бисман-тэнгри — Вайшравана, Очирвани-тэнгри — Ваджрапани и др.)⁴⁶. Таким образом, название «тэнгри» превращается в собирательное наименование бога вообще, и далее закрепляется за классом небесных богов в исторически последующих политеистических религиях, фигурируя в этом качестве также в буддийских, манихейских, мусульманских текстах, параллельно формам *байат*, *уган*, позднее — *бурхан*, *аллах*⁴⁷. Соотношение тэнгри и бурханов Паллас со слов своего информанта⁴⁸ определяет следующим образом:

Я уже часто упоминал о воздушных духах, которые по ламайскому баснословному учению совершают великие дела, и общим именем *Тенгри* называются. Калмыки уподобляют их ангелам. Некоторые из них добротворящие, а другие злые духи: но как те, так и другие не могут равняться с бурханами, и при том они не бессмертны⁴⁹.

Это разделение тэнгри на доброжелательных и враждебных людям⁵⁰ практически совпадает с аналогичным

⁴⁵ Heissig W. Die Religionen der Mongolei. S. 355; ср.: «[Бог охоты] Манахан-тэнгэр, Манихан-тэнгэр, есть такой» (Дондов, 04.08.2008).

⁴⁶ *Бурхан* — Будда; категория ламаистских богов; изображение божества, икона. О соотношении этих обозначений (тэнгри и бурхан) см. далее. С. 000–000.

⁴⁷ Roux J.-P. Tängri. Essais sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques. T. CXLIX, № 1. P. 78–82; T. CL, № 2. P. 190–204; Claus. Ethym. Dict. P. 385; ДТС 1969. С. 607.

⁴⁸ «Протопоп крещеных калмыков Андрей Чубовской, который их язык совершенно знает» (*Паллас П.-С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. I. СПб.: Имп. Акад. наук, 1773. С. 491).

⁴⁹ Там же. С. 506.

⁵⁰ «Сколько я из речей калмыцких духовных мог заключить, то они думают, что все грозные бури и злключения, к коим и

противопоставлением благожелательных западных и злокозненных восточных богов в бурятской мифологии, что, возможно, свидетельствует о более широком распространении в прошлом подобной картины мира.

При описании множественности тэнгри используют различные числовые характеристики, среди которых основной является «девять» («9 тэнгри», «9 великих тэнгри», «9 сульде-тэнгри» монгольских шаманских призываний [Банз. С. 76–81]) и производные от нее, в первую очередь «девяносто девять»; ср. у хори-бурят «дети неба» *юэнгүт* ('девятки')⁵¹. Этот образ — «99 тэнгри» — является, очевидно, общим наследием «лесной» и «степной» мифологической систем; его соотношение и, возможно, параллельное бытование с представлением о едином обоженном небе (когда оно было актуальным) остается не вполне ясным⁵².

В ламаистской мифологии 33 тэнгри Хормусты — это «8 главных» (*erkin nayman edün tngri*; ср. 8 хранителей стран света), «11 свирепых» (*arban nigen doyšın tngri*), «12 сыновей солнца» (*naran-u arban qoyar kübegün*), «2 юных» (*qoyar jalayu tngri*) [Ковал., Будд. косм. С. 69–70]. В шаманских призываниях они иногда продолжают осмысливаться как «33 духовных светлых тэнгри»⁵³, причем эпитет «духовные» (*номтд*) прямо указывает на принадлежность к буддийскому вероучению. Хотя оба представления («99 тэнгри» и «33 тэнгри») конкурируют, есть тенденция к их синтезу: так, иногда Хормуста оказывается главой 99 тэнгри или — в бурятской мифологии — 55 «светлых» западных тэнгри.

вышепомянутые неблагоприятные эпохи принадлежат, происходят от злых воздушных духов, которые однако подвержены силе некоторых тангутских молитв и закланиям, и принуждены уступать» (*Паллас П.-С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. С. 507–508).

⁵¹ *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства. М.: Наука, 1991. С. 43, 50–53.

⁵² *Lőrincz L.* Die mongolische Mythologie // АОН. Т. XXVII. Fasc. 1 [1973]. С. 107, 108, 110.

⁵³ *Владимирцов Б.Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. С. 379.

Количественные характеристики (группы и классы тэнгри) довольно разнообразны, например: «99 тэнгри Инар» (квалифицируемых как «темные» [хар]⁵⁴), «77 нижних тэнгри» со своим владыкой Вечно-белым тэнгри, «99 тэнгри сульде», «12 тэнгри» и т. д.⁵⁵ Обычно эти числа не имеют никакого определенного наполнения, многие тэнгри упоминаются то как один персонаж, то как целая группа; «5 тэнгри молнии», «7 тэнгри грома», «5 тэнгри входа», «тэнгри 4-х углов», «тэнгри 8-ми границ», «9 гневных тэнгри» и т. д.⁵⁶ Часть их имеет непосредственное отношение к основным функциям неба (тэнгри молнии и грома), а часть — к пространственной «мандалической» космограмме (тэнгри входа, 4-х углов, 8-ми границ). За этим разнообразием стоит несколько символических систем, относящихся к странам света (4 и 8), к двенадцатеричной системе счисления (кстати, практикуемой в Тибете), но главное — к противопоставлению «девятки» как числа «небесного» и «семерки» как числа «земного» (включая их производные, в первую очередь 99 и 77). В более широком смысле числа 9 и 7 маркируют, соответственно, «верх» и «низ»; в этом плане группа «77 нижних тэнгри» локализуется, конечно, не на земле, а просто где-то ниже остальных тэнгри. В ту же систему легко вписываются и буддийские «33 тэнгри», по отношению к которым «99» находится в отношении кратности.

Кроме того, монгольские шаманские призывания упоминают несколько десятков различных имен и прозвищ, представляющих собой персонификацию областей и метеорологических проявлений неба, звезд и созвездий, направлений и стран света, природных и сверхъестественных сил, человеческих чувств и

⁵⁴ Б.Я. Владимирцов сопоставляет их название с шорским *ынар* 'маревое' (Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. С. 379); причем, дальше эта параллель никуда не ведет, а потому значение ее не вполне понятно.

⁵⁵ Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. С. 379–380.

⁵⁶ Heissig W. Ein innermongolischen Gebet zum ewigen Himmel. S. 354.

страстей, отдельных частей жилища и пр. За большей частью этих наименований не стоит никакой конкретики — как правило, не существует ничего, кроме имени: нет ни специфических для данного духа функций, ни представлений о его облике, ни связанных с ним ритуальных практик.

Вообще облик тэнгри обычно обусловлен его функциями (скажем, кузнец или воин) и знаками его «небесной природы» («огромное [яшмовое великое] тело, десятки тысяч глаз» и т.п.). Так, Баатар-тэнгри осмысливается как защитник людей, бог храбрости, вселяющий мужество в воинов, начальник небесных войск, вооруженный стальным мечом; он столь могуч, что сокрушает скалы, а весьма сходный с ним Хясаа-тэнгри считается защитником души и имущества человека, дающим победу в бою, выступающим в облике вооруженного всадника. Специфические функции и атрибуты богов войны обнаруживаются также у Сульдэ-тэнгри и Дайчин-тэнгри (Дайсун-тэнгри; = тибет. Далха)⁵⁷. В целом, однако, «изобразительность» тут минимальна (то же касается и реальной иконографии), более того, зачастую подчеркивается именно неуловимость внешнего облика тэнгри или даже их аморфность, возможно как-то корреспондирующая с малой персонифицированностью данных персонажей:

«*Möngke tngri*, зародившийся, не показывая себя, *Köke Möngke tngri*, возникший, не показывая своих рук и ног»; «возникшие, не показывая себя», «не имеющие рук и ног» (Поппе, Опис. С. 162, 163, 165).

В последнем случае использован сказочный мотив (вариант «чудесного рождения»), согласно которому герой появляется на свет лишенным рук и ног, имеет сферическую форму, не ходит, а катается по земле:

«А через девять месяцев у нее родилось странное дитя. Ребенок был круглый, словно кокосовый орех,

⁵⁷ Heissig W. Die Religionen der Mongolei. S. 392–401.

без рук и без ног»⁵⁸. «Однажды бедная шанская женщина родила голову без тела»⁵⁹. «В давние времена у одной женщины родился безобразный ребенок. Он был похож на тыкву»⁶⁰. «Точно в срок у женщины наступили роды, и она родила мешок»⁶¹. «Тогда она... родила, но не ребенка, а кусок мяса, поросший волосами...»⁶².

НЕБО-ТВОРЕЦ

Верховные тэнгри часто характеризуются как демиурги — их называют «создателями всего» (Поппе, *Опис.* С. 162, 163, 169 и др.), ими (~ по их соизволению) рождены Чингис, Хубилай и другие канонизированные в монгольском шаманстве государи, зачинатели «исторического» времени; им же (прежде всего Хормусте, но также и Будде, либо тому и другому) приписывается порождение самих тэнгри (Поппе, *Опис.* С. 163, 165), хотя в других случаях, как мы помним, подобный факт, напротив, специально отрицается. Более всего эта созидательная сила неба выражена в фигуре одного из основных небожителей — Дзаяачи-тэнгри, божества судьбы, понимаемой как небесное волеизъявление.

Имя этого персонажа входит в гнездо слов *заяа[н]* ~ *заяач* (*јауауа[н]*, *јауауаі*, которое включает в себя анимистическую и фаталистическую семантику (ср. монг. *јауауақи* ‘создавать’, ‘предназначать, ниспосылать судьбу’, ‘наделять душой’)⁶³. Его значения суть следующие:

⁵⁸ Сказки народов Вьетнама / Сост., вступ. ст. и коммент. Н.И. Никулина. М.: ГРВЛ, 1970. С. 139 (тъямская сказка).

⁵⁹ Серебряный ключ. Тайские сказки / Пер. и примеч. В.И. Корнева. Послел. Г.Г. Стратановича. М.: ИВЛ, 1963. С. 67 (тайская сказка).

⁶⁰ Сказки народов Вьетнама. С. 201 (седангская сказка).

⁶¹ Там же. С. 343 (гхайская сказка).

⁶² Сказки и легенды Вьетнама / Сост. В. Карпов. М.: ГИХЛ, 1958. С. 114 (вьетская сказка).

⁶³ *Голстунский К.Ф.* Монгольско-русский словарь. Т. I—III. Л., 1938, Т. III. С. 461.

- творец, создатель' (бур. *заяагши*, калм. *заягч / заягъч / заяһач / заяч*⁶⁴);
- 'судьба, доля, рок' (монг., бур. *заяан*, калм. *заян*; ср. калм. *заяч* 'знаток судьбы'⁶⁵);
- 'душа' (монг. *заяа / жауауа* 'ниспосланная небом душа', бур. *заяаши* — одна из душ, первая, «хорошая» душа человека⁶⁶; ср. монг. *заяач / жауауагй* 'разумная природа человека, противодействующая нравственной порче'⁶⁷, что весьма походит на позднее осмысление той же «хорошей» души;
- категория божеств или духов (к рассмотрению которой мы еще вернемся);
- уже известное нам небесное божество Дзаяачи-тэнгри.

В целом данный семантический спектр соответствует якутскому *айыы*⁶⁸, а также другим тюркским терминам (*йайаан, йайачы, йайаган, чайаан, чайачы, чайакчы, джайачы, джайык, жасауши, ижатпчи* и др.), основное значение которых, однако, — «творец», «создатель». Некоторое ослабление этой «ядерной» семантики у монгольских народов связано, очевидно, не с «забвением исконного смысла» в силу заимствования самого термина⁶⁹, тем более что направленность заимствования была, по-видимому, прямо противоположной⁷⁰, а с несколько иным типом монгольской мифологической системы. За

⁶⁴ Бурятско-русский словарь / Сост. К.М. Черемисов. М.: Сов. энциклопедия, 1973. С. 254; Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 52; Калмыцко-русский словарь / Под ред. Б.Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. С. 243; Ramst. Kalm. Wört. S. 464.

⁶⁵ Монгольско-русский словарь. С. 1956; Бурятско-русский словарь. С. 524а; Калмыцко-русский словарь. С. 243; Ramst. Kalm. Wört. S. 464.

⁶⁶ Банз. С. 57; Ханг. I. С. 372; III. С. 394.

⁶⁷ Голстунский К.Ф. Монгольско-русский словарь. Т. III. С. 462.

⁶⁸ Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Вып. 1. СПб., 1907. С. 47–49.

⁶⁹ Антонов Н.К. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск, 1971. С. 127–130.

⁷⁰ Räsänen M. Versuch eines etymologisches Wörterbuchs der Türksprachen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1969 (LSFU, XVII). S. 179.

вычетом ряда космогонических преданий (прежде всего бурятских), о разрастающейся щепотке песка / комке глины, принесенных демиургом или его помощником со дна мирового океана (Mot. A811, 812, 812.1; Березк., С6D), тема творения в ней вообще занимает мало места, будучи представлена лишь отдельными слабо соотнесенными мотивами — например, изначальная слитность земли и неба (ср.: Mot. A625.2, 625.2.1), при разделении которых рождается огонь (Банз. С. 75). Наблюдается ритуальная проекция той же мифологемы, акцент переносится, так сказать, с филогенетического аспекта на онтогенетический, и демиург выступает не столько творцом человека вообще, сколько подателем душ или покровителем акта оплодотворения (бурят. Заяан Сагаан-тэнгри⁷¹), «создателем зародышей» (бурят. заяан⁷²) для каждого отдельно взятого человека и животного. Это соотношение аспектов демонстрируется параллелизмом, с одной стороны, мифологических представлений о формирующем земном и одухотворяющем небесном началах, о душах «небесной» и «телесной», «материнской» и «отцовской»⁷³, а с другой — эпического мотива, согласно которому герой является сыном матери-земли и отца-неба⁷⁴ (тема космогонического брака [Mot. A625; Березк., B2D]); ср. космологическую формулу: «Отец наш — Высокое Небо, мать наша — Широкая Земля»⁷⁵.

⁷¹ Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 53; Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят. С. 71.

⁷² Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 52.

⁷³ Rintschen B. Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen // Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients, Bd. V. Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker. Protokollband der XII. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin / Hrsg. von G. Hazai, P. Zieme. Berlin, 1974. S. 497–498.

⁷⁴ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 505.

⁷⁵ Үндэр тэнгэри эсэгэмнай, үлгэн дэлхэй эхэмнай (Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 73, 79).

Еще говорят: отец-небо, мать-земля. [То есть небо и земля — муж и жена?] Получается, что да. [А кто их дети?] Все люди, которые живут в мире, — это, наверное, их дети (Анагаа, 25.08.2007).

В связи с активными созидательными функциями неба уместно остановиться на группе божеств судьбы, перечни которых в шаманских призываниях открывает Дзаяачи-тэнгри, а далее упоминаются Дзол-тэнгри (*ʃol tngri* 'Счастье-тэнгри'), Дзол-дзаяачи (*ʃol jayaʒaʒi* 'Счастья-податель'), Джаргач-тэнгри (*ʒarɣuʒi-tngri* 'Судья-тэнгри')⁷⁶, Джилийн-тэнгри (*ʒil-un tngri* 'Тэнгри года/рока') или Джилийн-хан тэнгри (*ʒil-un qayan tngri* 'Тэнгри-государь года/рока')⁷⁷; этот последний представляет собой довольно точное подобие якутскому Джылга-хаану, божеству судьбы и распорядителю душ рождающихся детей⁷⁸, возможно, связаному с тем же спектром значений.

Слово *дзол* (*ʃol*) в имени Дзол-тэнгри, собственно, и означает «счастье, удача, успех». Здесь сохраняется отзвук мифологического мотива наделения лучшей долей, участью (частью), что вообще является функцией созидательного (обычно небесного) начала. Вспомним фольклорно-мифологические сюжеты, с одной стороны, о распределении демиургом во времена первотворения различной участи среди живых существ (ср. Mot. A2286), а с другой — о ниспослании человеку божеством его «индивидуальной» судьбы, иногда, кроме того, понимаемой и как «душа».

⁷⁶ *Rintchen* [B]. Les materiaux pour l'etude du chamanisme mongol. Vol. I. P. 34, 55, 86; Vol. III. P. 21; Поппе, Опис. С. 190.

⁷⁷ Подобное же сочетание темпоральных и фаталистических значений см. в слав. **rokъ, рок, рѣк, rok, rѣk* — 'год, пора, время; срок, предел; правило, предопределение; судьба, участь' и т. д. (*Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I–IV. М.: Русский язык, 1989–1991. Т. IV. С. 103; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. М.: Прогресс, 1964, 1967, 1971, 1973. Т. III. С. 496–497).

⁷⁸ *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск: Наука, 1975. С. 98.

Имя Дзол-тэнгри (*jol tngri*) совпадает с древнетюркским Йол-тенгри (*jol tngri*) из «Гадательной книги» (İrq bitig, IX в.), где оно используется как прозвище двух божеств или духов⁷⁹. Обратим внимание, что в монгольских языках *jol* / зол — это еще и «удачное путешествие»⁸⁰. В якутском это слово представлено двумя формами: суол «путь» (соотв. древнетюрк. *jol*) и *дзол* «счастье» (от монг. *jol*)⁸¹; ср. значение «путь» у древнетюркского *jol* (и у его вариантов в современных тюркских языках). Существует круг устойчивых семантических ассоциаций д у ш а — ж и з н ь — с у д ь б а, воплощаемых в образах «пути» и «нити»⁸², также взаимосвязанных — вспомним путеводную Ариаднину нить и сходную символику «пути» в манихейских и буддийских текстах⁸³. Если «путь» есть метафора «счастливой жизни-судьбы», то злые духи в монгольской шаманской демонологии, выступающие в качестве призраков, наваждения, демонов бешенства и других враждебных человеку сил, преследующих его, сбивающих с пути (в прямом и переносном смысле⁸⁴), прямо именуются «препятствие, помеха, препона» (*зэтгэр, түтгэр, тотгор*; ср. тувин. *четкер*, алтайск. *дьеткер*; бурят. *боохолдой*)⁸⁵. До известной степени этим образам эквивалентны «путевые вредители»

⁷⁹ Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. С. 134.

⁸⁰ Ramst. Kalm. Wört. S. 475b; Монгольско-русский словарь. С. 197; Бурятско-русский словарь. С. 285.

⁸¹ Kaluzynski St. Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache. Warszawa, 1961. S. 47.

⁸² Неклюдов С.Ю. Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам, VII (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 394). Тарту, 1975. С. 66; Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. С. 159–160; Неклюдов С.Ю. Темы и вариации. М.: Индрик, 2016. С. 218–220.

⁸³ Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. С. 136.

⁸⁴ Ср. с чертями (Зин., VI 12а, VI 25, VI 46) и лешими (Зин., AI 5) русской демонологии.

⁸⁵ См. о них с. 227, 232, 248 наст. издания.

сказочно-эпических нарративов, олицетворение губительных препятствий на пути героя.

Благодетельного духа Дзол-дзаяачи (*ᠵᠣᠯ ᠵᠠᠶᠠᠭᠠᠴᠢ* 'Счастье-податель'), олицетворяющего судьбу личную, причем именно счастливую (Банз. С. 78–79, 81), называют «умножающим счастье» (*ᠵᠣᠯ нeмeгᠦᠯᠦᠭᠴᠢ*)⁸⁶. Он выступает как домашний покровитель, как весьма уважаемый онгон, один из эпитетов которого — «старенький» (Поппе, Опис. С. 190); весь этот комплекс свидетельствует о том, что здесь мы имеем дело с одной из версий почитания духов предков. Дзол-дзаяачи охраняет стада и имущество, защищает от злых духов, печется о здоровье, дарует счастье.

Таким образом, мы по существу имеем здесь дело с тремя теонимами (*ᠵᠣᠯ тngri, ᠵᠣᠯ нeмeгᠦᠯᠦᠭᠴᠢ тngri, ᠵᠣᠯ ᠵᠠᠶᠠᠭᠠᠴᠢ*), однако если первый («Счастье-тэнгри») выглядит как прямая деификация исходного понятия (*ᠵᠣᠯ*), то во втором («Счастье умножающий тэнгри») уровень его персонифицированности падает практически до нуля (в причастной конструкции это понятие выступает лишь объектом процесса). Что же касается третьего наименования, то хотя его можно интерпретировать как «[бог] Дзол (Счастье) [из более широкой категории божеств] дзаяачи» (Банз. С. 78–79), оно все же вероятнее сложилось не путем слияния двух теонимов (*ᠵᠣᠯ* и *ᠵᠠᠶᠠᠭᠠ*), а в результате именного словообразования от уже имеющегося в языке парного сочетания *зол заяа* (*ᠵᠣᠯ ᠵᠠᠶᠠᠭᠠ* 'счастье, доля') — разумеется, с опорой на мифологическую семантику обоих компонентов.

Итак, идея небесного покровительства может выражаться и как «творение», и как «одухотворение» (о д у ш е в л е н и е в самом прямом смысле этого слова), и как «устроительство государства», и как «наделение судьбой» (ср. две ипостаси древнетюркского Йол-тенгри⁸⁷). Все эти функции либо проявляются в виде эманации неба, прямого ниспослания небесной энергии и

⁸⁶ *Rintchen* [B]. Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. I. P. 34.

⁸⁷ *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. С. 136.

воли, либо выступают в качестве определенного персонажа, манифестирующего подобные проявления. Сама собой напрашивающаяся аналогия — архаичский культурный герой, часто выступающий посредником-медиатором, посланником или сыном неба (небесного божества). Однако упоминавшиеся персонажи, осуществляющие актуальное и повседневное посредничество «шаманского» типа, далекие от «устроительской» деятельности в эпоху первотворения, несомненно, являются плодом уже относительно позднего акта мифотворчества.

«СОЛНЕЧНЫЙ ХАОС» И ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЕ

ВЫСТРЕЛ В СОЛНЦЕ

Солярная тематика в монгольских фольклорных традициях представлена мифом об Эрхий-мэргэне (‘стрелке-большом-пальце’), иногда также именуемом Тарбаган-мэргэн (~ Тарва-мэргэн ‘стрелок-сурок’) — может быть, самом «мифологическом» из всех персонажей монгольской мифологии. В Монголии (и на некоторых приграничных с ней территориях) миф, по нашим подсчетам, сегодня представлен более чем полусотней записей¹, причем подавляющее их большинство — халхаские и баргутские, тогда как на западе (у ойратов) он представлен мало, в деформированном виде, а у калмыков и бурят практически отсутствует. Таким образом, область его распространения в монгольском мире смещена к востоку. Кроме того, имеется десяток тюркских

¹ Пот. Оч. IV. С. 179–180; *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. СПб., 1893. С. 345; *Смолев Я.С.* Бурятская легенда о тарбагане // Труды Троицко-савско-кяхтинского Отделения Приамурского отдела РГО, 1900 [1902]. Т. III. Вып. 1. С. 101–103; *Бурдуков А.В.* Забытые страницы (публикация и вступление Т.А. Бурдуковой) // Страны и народы Востока. Вып. XI. Страны и народы Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии. М.: ГРВЛ, 1971. С. 319–321; *Клюева В.Н.* К вопросу о системе поэтического образа в монгольском фольклоре // Ученые записки Монгольского государственного университета. Т. I. Вып. 1. Улан-Батор, 1946. С. 157; *Гаадамба Ш.* Эрхий-мэргэний домгийн учир // Шинжлэх ухаан амьдрал, 1966, № 3. С. 66–69; *Гаадамба Ш., Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг (Их, дээд сургуулийн монгол хэлний ангид узнэ). Нэмэн завсарласан хоёр дахь хэвлэл. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1978. С. 136; *Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын домог үлгэр. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1989. С. 47–49; *Чүлтэмсүрэн Р.* “Эрхий-мэргэн”-ий тухай домог үлгэр // Утга зохиол шинжлэл. Анхдугаар хэвлэл / Ред. Д. Оюунбадрах. Улаанбаатар: Монгол улсын боловсролын их сургууль, 2005. С. 48–49; *Ramstedt G.-J.* Nordmongolische Volksdichtung, gesammelt von G. J. Ramstedt, bearb., übers. und hrsg. von H. Halén. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura, 1974. S. 162–163. См. также: Материалы монгольских фольклорных экспедиций ЦТСФ РГГУ 2006–2017 гг.; см. Приложение, с. 467–501 наст. изд.

записей на близкие сюжеты — прежде всего у народов, непосредственно граничащих с Западной Монголией.

Эрхий-мэргэн сбивает выстрелом лишние солнца, которых первоначально было несколько (два, три, четыре, семь, восемь, девять и т. д.), источавшие невыносимый для людей жар (Mot. F961.1.3; F961.1.3.1; F961.1.3.2), но, не попав в последнее или лишившись возможности сделать завершающий выстрел, превращается в тарбагана — степного сурка (ср. Mot. D117.4), который зарывается в землю и теперь обитает в норах, расположенных вдали от водоемов. Часто он совершает это во исполнение заклятия, наложенного на себя перед выстрелом и представляющего собой чрезвычайно устойчивую ритмически организованную формулу, например:

Темной ночью выходить не буду,
 Прошлогоднюю траву есть не буду,
 Воды из полыньи пить не буду,
 Стану провизией, притороченной у доброго молодца,
 Стану адом для плохого молодца! (Намжил, 24–27.08.2006).

Этот зарок — спать всю зиму под землей, не пить ключевой воды, не есть сухой травы (или, напротив, питаться травой и кореньями), быть пищей для всех тварей и пр. — всегда так или иначе объясняется неудачным выстрелом и следует непосредственно за ним.

Миф содержит эсхатологический мотив, точнее, мотив несостоявшегося или отложенного конца света, причем миру грозит гибель, с одной стороны, изначально — от чрезмерного жара множества светил, а с другой, результативно — от уничтожения вошедшим в азарт охотником вообще всех солнц или даже единственного солнца. Последний случай относится к тем редуцированным вариантам мифа, в которых отсутствует тема исходного множества солнц и, соответственно, выстрел героя не объясняется необходимостью уничтожить лишние светила.

Мир спасен вмешательством бога. Он прерывает разрушительную деятельность стрелка сразу (отрубает ему палец, превращает в тарбагана) или обманным путем: предлагает охотнику, решившему сбить солнце и луну, сначала для пробы попасть в созвездие Плеяды, а сам

тайком убирает или прикрывает одну из звезд (раньше их якобы было семь); когда же тот метким выстрелом сбивает звезду, бог незаметно возвращает на ее место спрятанную ранее и убеждает стрелка, что тот промахнулся.

Иногда попасть в цель Эрхий-мэргэну мешает пролетающая мимо птица (обычно ласточка или сорока), а в некоторых случаях снимается и космический масштаб события: герой сразу целится не в светило, а в птицу, но промахивается, задев стрелой лишь кончик хвоста, с тех пор оставшийся расщепленным (Mot. A2378.5.1; ср.: A2214.1), что можно рассматривать как своего рода «добавленную (или “вторичную”) этиологию» — по отношению к «первичным» этиологическим мотивам: преодоление губельного «солнечного хаоса» и установление на небе единственного дневного светила; происхождение степного сурка.

Сюжет широко варьирует, иногда тарбаган не идентифицируется с Эрхий-мэргэном, а «запараллеливается» с ним в рамках солидарной деятельности («Тарбаган в то время был сильным богатырем. Они поспорили с Эрхийвч-мэргэн-ханом. Вот они боролись с мангасом» [Мунхоо, 06.08.2008]), либо противопоставляется ему (охотник отстреливает зверьку большой палец), или же герой, промахнувшись, сам отрубает себе большой палец и превращается в сурка. Бывает, что палец охотнику отсекает бог, чтобы пресечь тотальное уничтожение им животных, либо это делает птица Гаруди, которую он пытается подстрелить. В казахском фольклоре есть сходный сюжет о свирепом охотнике, который истреблял огромное количество зверей, что может расцениваться как одна из форм титанического богоборчества²,



5. Эрхий-мэргэн.
Рисунок из хрестоматии для 6-го класса

² Ср.: «Наиболее тяжкими его, титана, преступлениями, побуждающими к жестокому наказанию, служат <...> необузданность кровожадного истребителя жизни» (Веселовский А.



6. Баргут Адьяа рассказывает об Эрхий-мэгэне. Восточный аймак, 2010



7. Стрелок на спортивном празднике — надоме

и в наказание был превращен в сурка; иногда речь идет о двух охотниках³, однако мотив стрельбы в солнце, как и имя Эрхий-мэргэн, тут не присутствует. Что же касается темы прекращения «тотальной охоты», то здесь данный сюжет сближается с монгольскими преданиями, посвященными созвездию Орион (монг. *Гурван марал*)⁴.



8. «Не дающий промаха стрелок» с монгольской гадальной карты

Рассказывается, кроме того, что стрелок был обращен в зверька, поскольку дерзнул состязаться с богом и проиграл (задел стрелой только кончик ласточкиного хвоста), но продолжает это состязание и поныне: его подземные стрелы (чума, монг. *тарваган тахал* ‘тарбаганья эпидемия’⁵) страшнее небесных. Вообще в многочисленных поверьях, сводящихся к тому, что тарбаган раньше был человеком, а теперь враждебен и опасен людям, активно используются некоторые наблюдения за свойствами и повадками зверька (живет в норах, не пьет и избегает воды, но главное — разносит чуму⁶).

Прометей в кавказских легендах и мировой поэзии // Веселовский А. Этюды и характеристики. М.: Типо-литография Т-ва И.Н. Кушнерев и К^о, 1907. С. 785).

³ Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина (Архивные материалы и публикации). Алма-Ата: Изд-во «Наука» КазССР, 1972. С. 48–49; В стране сказок. Сказки, легенды, предания, басни, апологи, притчи / Сост. Б.Ш. Казиев. Алма-Ата: Мектеп, 1983. С. 117–119.

⁴ Считается, впрочем, что и чрезмерное истребление тарбаганов в сегодняшнем повседневном промысле могло навлечь гнев лусов (*лусын хорлол*), т.е. локальных духов-хозяев (Мажиг-сурэн, 11.08.2010 [удзумч.]).

⁵ «Болезнь, которую разносил тарбаган, как СПИД в Европе» (Пурэвжав, Даваадорж, 29.07.2011).

⁶ На самом деле — подобно многим другим грызунам.

Он считается пожирателем трупов (хотя никакого другого мяса не ест) — якобы видели его следы, ведущие к похороненному телу⁷, а прикосновение зверька к покойнику способно навлечь беды и нищету на потомков умершего, и т.д.⁸ По словам М.Н. Хангалова, унгинские буряты считают: «Если сурок в доме или под домом человека выроет себе нору, это худо; нужно скорее убить сурка»⁹.

Наконец, в тарбагана нельзя стрелять из лука — он утащит стрелу в нору (что опасно для жителей данной местности) и станет оборотнем (*ороолон*)¹⁰, т.е. получит способность возвращать себе утраченный человеческий облик¹¹; более того, есть представление, что тарбаган

⁷ Напомню, что традиционное монгольское захоронение — наземное, считается, что чем скорее плоть будет уничтожена хищными птицами и животными, тем скорее дух освободится для очередного перерождения.

⁸ Бурдуков А.В. Забытые страницы. С. 319–320.

⁹ Ханг., III. С. 70, № 63. Как отмечает публикатор, под сурком (зап.-бурят. *зумара*) «автор понимает, кажется, зверька, которого в других местах России называют сусликом» (Там же). Речь идет, видимо, о крупном длиннохвостом суслике, который водится в Забайкалье, Монголии и Китае. Некоторая путаница с этими двумя разными зверьками (от кого бы она ни исходила — от самого собирателя или от его информантов) неслучайна. Несмотря на разницу в размерах (сурок значительно крупнее), суслик может сближаться с ним благодаря внешнему сходству, способности стоять на задних лапах, характерному посвистыванию, активности в утренние и вечерние часы, зимней спячке, устройству норы со специальным «гнездовым» помещением, и, может быть, главное — благодаря своей репутации «разносчика чумы».

¹⁰ Бурдуков А.В. Забытые страницы. С. 320. Монг. *ороолон* (*orolong*) — 'оборотень, вампир' (< тибет. *ro lang* 'оживший мертвец' = др.-инд. *vetala*). «Если сурка застрелить из лука наповал — хорошо; если он улезет со стрелой в нору — худо; он обращается в читкура (дьявола); десять человек, целый хошун не выроет его тогда; для целого аймака трудно добыть» (Пот. Оч. II. С. 151–152). *Читкур* (*čidkür, čөтгөр*) — 'демон, злой дух (вообще); призрак; неуспокоенная душа умершего'.

¹¹ Здесь восточноазиатская (в первую очередь китайская) концепция оборотничества, согласно которой «оборотень» — это

может даже специально похищать стрелы¹². Согласно одной быличке, некий охотник раскопал нору, в которую тарбаган утащил стрелу, «смотрит, а тарбаган держит лук и стрелы, стал седым стариком, стоит, будто хочет выстрелить».

Он тарбагана-то убил. А если бы тот человек не полез за своими луком и стрелами в тарбаганью нору, тарбаган бы вышел в образе старика и сбил выстрелом единственное оставшееся солнце (Бат-Очир, Дужий, 23.08.2007).

В этом уникальном варианте (другие записи мифа с таким сюжетным развитием или даже его упоминанием, кажется, неизвестны) имя Эрхий-мэргэна вообще не упомянуто, а промысловый запрет (не охотиться на сурка с луком и стрелами, поскольку раньше он сам был стрелком¹³) получает вторичное обоснование, дающее эсхатологическое завершение мифу: состарившийся Эрхий-мэргэн, который под землей обретает свой исходный человеческий облик¹⁴, овладевает пущенной в

зверь (растение, вещь и т. д.), способный принимать человеческий облик, меняется в направлении «европейского» типа оборотня — человека, лишь временно обретающего звериный облик. См.: Неклюдов С.Ю. Оборотничество: «природа вещей», объем понятия, региональные версии // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 5 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: Индрик, 2016. С. 12–34.

¹² «Как-то один человек потерял стрелу — это тарбаган забрал ее и сел в норе, выставив ее. Из-за погоды, влажности, говорят» (Намжил, 24–27.08.2006 [халх]); последняя фраза, по-видимому, отражает какую-то местную примету.

¹³ Баттур, 24.08.2007 (дархат); Шагдарсурэн, 03.08.2008 (халх); Пурэвжав, Даваадорж, 29.07.2011 (олёты из Улдзийта); Цэрэн-Ойдов, 31.07.2011 (халх).

¹⁴ Существует, кстати, представление об особой чуткости и даже даре предвиденья у сурка, именно находящегося под землей, и утрате всего этого на поверхности: «Тарбаган уже в норке знал, что его поймают. Мог выбраться из капкана. Очень чуткий зверь. А когда вылезал на поверхность земли, терял свою чуткость» (Мунху, 07.08.2008 [удзумч.]). Если развернуть далее это представление, можно вывести из него

него стрелой, чтобы завершить то, что было задумано во времена первотворения, — уничтожить оставшееся солнце. Не случайно, кстати, гнездовая камера тарбагана может уподобляться человеческому жилищу:

Нора тарбагана точно как юрта. Все культурно. Круглая как юрта. Есть двери. Перед тем как улечься спать в норе, в центре сделал большую копну из корней. Там и сям жвачки из травы (Мунху, 07.08.2008 [удзумчин]).

В рассмотренном сюжете связываются воедино не только актуальное настоящее (быличка об охотнике на сурка) и мифологическое прошлое (к которому отсылает мотив сбить выстрелом единственное оставшееся солнце), но также и ритуально-магическая практика (запрет охотиться с луком на тарбагана), получающая мотивировку в мифе и подтверждение в быличке.

После этого стали говорить, что стрелять в тарбагана из лука нельзя. Когда мы были детьми, говорили, что ни тарбаганов, ни мышей нельзя убивать из лука. Даже маленькими стрелами «чавх» (с которыми охотятся на мелких зверьков. — С.Н.) тоже нельзя (Бат-Очир, Дужий, 23.08.2007).

Иногда повествование сразу начинается с этиологии степного сурка и посвящено только ему. Одно из преданий гласит, что некогда, во время северного похода, войско китайского хана попало в голодную степь, и спаслись лишь те солдаты, которые подчинились приказу и легли спать головой на юг (они проснулись на родине), а послушавшиеся погибли от голода и превратились в тарбаганов¹⁵.

противоположение потустороннего, темного, хтонического и посюстороннего, светлого, попав в которое тарбаган утрачивает признаки своей сверхъестественной природы.

¹⁵ Бурдуков А.В. Забытые страницы. С. 320; ср. мотив монгольских быличек: превращение в демонов духов погибших китайских солдат (Цендина А.Д. Рассказы о демонах-чутгурах из записей Ц. Дамдинсурэна // ЖС. 2008, № 3 (59). С. 27–30).

Существует, наконец, мотив находки ребенка в тарбаганьей норе, причем именно необыкновенного ребенка, что, возможно, указывает и на его чудесное происхождение.

Балай Дамба был такой человек, всегда ходил пешком. Всегда носил с собой мешок со странными вещами, разбитыми стеклами, чайник со всякой фигней. Курил махорку. Не умел разговаривать. Был хубилганом. Он был странным, потому что осквернился (подхватил *бузар*)¹⁶. Очень быстро ходил. Говорили, что мать нашла его в норе тарбагана¹⁷. Умер в 1984 г. Дети издевались [над ним], но старики уважали и называли хубилганом. Наверное, люди, перегоняющие скот, оставили его у норы тарбагана. Просил у людей стекло. Никогда не промокал, даже реку мог перейти не промокнув. Приходил в бездетные семьи, делал фигурки из теста, и рождались дети [Батбаатар, 30.07.2011].

О связи с рассматриваемым мифом могут свидетельствовать «странности» персонажа: он — юродивый (*балай* — букв. ‘темный’), святой (*хувилгаан*¹⁸) странствующий безумец¹⁹, немой, грязный (*бузар*), странный, изготавливающий фигурки из теста²⁰ для

¹⁶ *Бузар* ‘грязь, скверна, нечистота (в том числе ритуальная)’.

¹⁷ Ср.: «Если в капкан попадался детеныш тарбагана и оставался живым, старики обязательно возвращали его в норку» (Мунху, 07.08.2008 [удзумч.]).

¹⁸ В данном случае соответствует тибетск. *sprul sku* и санскр. *nirmāṇakāya*, живое воплощение божества / святого.

¹⁹ Ср. тибетск. *smyon-pa* (Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris: Press Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de Institut des hautes études chinoises, vol. XIII). P. 490–491).

²⁰ Видимо, отзвук тибетской традиции изготовления фигурок из теста (*табала* и *торма*), сжигаемых на новогоднем костре в рамках буддийских очистительных обрядов *дугджууба* и *линга*, а также «масляной скульптуры» — фигурок из жирного теста, как правило, изображающих персонажей легенды о женильбе тибетского государя Сронгцан гампо на китайской принцессе Вэньчэн.

стимулирования деторождения (форма имитативно-продуцирующей магии). Его прозвище «темный» сопоставимо с эпитетами, сконцентрированными в «зароке» Эрхий-мэргэна и относящимися к «темной ночи» (*харанхуй шөнө*), «темной норе» (*харанхуй нүх*), «темной воде» (*хар ус* — в буквальном значении этого выражения)²¹; наконец, «ненамокаемость» юродивого переключается с отказом превращенного стрелка от воды — опять-таки в его «зароке» («не буду пить прозрачной воды» и т.п.). Не исключено, что предание в какой-то мере отталкивается от очень специфически расшифровываемых семантических опор этого «зарока».

Таким образом, сюжет распадается на две части, связь между которыми хотя и прочная, но явно не исконная. Первый сюжет — о нескольких солнцах, которые опалили землю в древности (и/или должны взойти перед ее грядущей гибелью) — распространен на обширных территориях Центральной, Восточной и Южной Азии (Дальний Восток, Южная Сибирь, Монголия, Тибет, Северо-Восточная Индия, Индокитай и некоторые др. регионы [Mot A720.1, A1052; Березк., 2A]). Тема второй части — этиология степного сурка, в которого превращается некий персонаж отдаленного (мифологического) прошлого, — имеет гораздо более узкое распространение.

Итак, Эрхий-мэргэн, с одной стороны, культурный герой, в начальные времена спасающий мир от губительного жара, а с другой — демон эсхатологических ожиданий, грозящий уничтожить единственное солнце и тем самым вызвать светопреставление, сегодня становится хорошо знакомым зверьком, объектом охоты (этиология), а его последний неудачный выстрел оказывается отложенным (до апокалипсического будущего) и одновременно вечно продолжающимся (смертельные «стрелы чумы»); все эти представления спроецированы на относящиеся к тарбагану охотничьи и пищевые табу. При этом сам Эрхий-мэргэн не относится к числу

²¹ В монгольских языках слово *хар* ('черный; темный') имеет, кроме того, значение 'чистый, беспримесный'; соответственно, выражение *хар ус* переводится как «чистая / прозрачная вода».

сакрализованных персонажей, как не являются ими герои большинства мифологических преданий о происхождении звезд и созвездий, чьи деяния, обусловившие сегодняшний вид звездного неба, навсегда остаются в прошлом, в эпохе первотворения, апелляции к которой либо невозможны, либо нецелесообразны.

ОХОТА-МАСКАРАД

Охота на тарбагана — едва ли не единственная ритуализованная промысловая традиция у монголов. Она окружена рядом запретов, относящихся прежде всего к использованию лука и стрел, но иногда распространяемых и на «разрушающее» ружье (Мажигсурэн, 11.08.2010); впрочем, сообщив об этом, информант тут же рассказывает об охоте на тарбагана именно с ружьем, хотя и с «каким-то примитивным» — видимо, кремнёвым, которое также бывает названо как наиболее уместное в данном случае (Болд, 14.08.2010). Неустойчивость мотивации запрета на использование лука и стрел может выражаться в некоторой неуверенности при обсуждении данной темы:

На тарбагана охотятся с капканом и ружьем. Эрхий-мэргэн хотел выстрелить в Аранголига из лука, так как у него было такое оружие. А потом, когда сам стал тарбаганом, в него стало трудно попасть. М о ж е т , т а к ? (Шагдарсурэн, 03.08.2008).

Кроме того, в качестве предпочтительных видов подобной охоты фигурирует ловля капканом и специально обученными собаками (Сурэн, 13.08.2010; Мажигсурэн, 11.08.2010), однако эти виды промысла никак не включаются в ритуальный сценарий и, вероятно, поэтому вообще не являются предметами описания в наших интервью.

Халхасцы перед выстрелом приносят тарбагану свои извинения²², у баргутов встречается даже прямой

²² «Как это, например, делают бурятские охотники при охоте на медведя» (Нанзатов Б.З., Николаева Д.А., Содномпилова М.М., Шагланова О.А. Пространство в традиционной культуре

запрет на подобную охоту²³ — возможно, рудимент полного запрета на нее, относящегося к «байкальскому прошлому» данной этнической группы, а в степной Бурятии (где, как и вообще среди бурят, миф об Эрхий-мэргэне не распространен или вовсе неизвестен) мясо тарбагана считалось «нечистым», к тому же существовало табу на изготовление из шкур тарбагана одежды и головных уборов²⁴. В якутском свадебном обряде, напротив, из тарбаганьего меха изготавливались женские праздничные костюмы (*сангыяхи*), ритуальные шубы, но поскольку в Якутии тарбаганы не водятся, значит, данный обычай был вынесен предками якутов с их южной байкальской прародины (что подтверждается и народным преданием)²⁵. О краже тарбаганьей дохи упоминается и в старинном монгольском степном уложении²⁶. Все это — пищевые и промысловые табу или ограничения, полный или частичный запрет на охоту, а также обрядовые функции и атрибуты — указывает на наличие здесь комплекса тотемических мотивов, актуальных или рудиментарных.

Помимо некоторых наиболее общих охотничьих запретов — нежелания сообщать о цели охоты (Сурэн, 13.08.2010), запретов охотиться на почитаемых местах (Санжаасурэн, 11.08.2010) и свежевать тушку там, где

монгольских народов / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН). М.: Вост. лит., 2008. С. 115–116).

²³ *Нанзатов Б.З., Николаева Д.А., Содномпилова М.М., Шагланова О.А.* Пространство в традиционной культуре монгольских народов. С. 115–116.

²⁴ *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. С. 35; *Нанзатов Б.З., Николаева Д.А., Содномпилова М.М., Шагланова О.А.* Пространство в традиционной культуре монгольских народов. С. 115.

²⁵ *Гаврильева Р.С.* Одежда народов Саха конца XVII — середины XVIII в. Новосибирск, 1998. С. 45; *Нанзатов Б.З., Николаева Д.А., Содномпилова М.М., Шагланова О.А.* Пространство в традиционной культуре монгольских народов. С. 115.

²⁶ Восемнадцать степных законов: Памятник монгольского права XVI–XVII вв. / Пер. с монг., коммент. и исслед. А.Д. Насилова; отв. ред. Е.И. Кычанов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. С. 56.

зверька убили (Товог, 12.08.2010), — охота на тарбагана (и только на него!) требует сугубо специальных магических приемов, с элементами драматизации и маскарада²⁷. Речь в первую очередь идет об особой одежде, описываемой довольно подробно. Это накидка или комбинезон с капюшоном²⁸, сшитые из ткани (а не из меха), причем главное — тело охотника должно быть закрыто полностью, кроме лица (Санжаасурэн, 11.08.2010); отдельно подчеркивается цвет костюма: белый, серый, бежевый, коричневый, но в любом случае светлый, а не черный²⁹.

Прочие детали — шапочка (видимо, в том случае, когда нет капюшона), обозначающая маску животного, обычно белая, обязательно с ушками, или обруч с ушками³⁰ и хвост³¹. Наконец, важнейшим аксессуаром является «манок», представляющий собой метелку из

²⁷ Тарбаган, по данным К.В. Вяткиной, был одним из немногих животных, при добыче которого охотники надевали специальный промысловый костюм. «Охотничий костюм у халха-монголов не отличается от обыкновенного, за исключением тех случаев, когда охота ведется на тарбагана. Употребление особого охотничьего костюма только при охоте на тарбагана заставляет предположить о каких-то древних традициях, связанных с этим животным, возможно тотемного характера» (Вяткина К.В. Монголы Монгольской Народной Республики (Материалы историко-этнографической экспедиции Академии наук СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.) // Труды Ин-та этнографии АН СССР. Нов. серия. Т. LX. Восточно-азиатский этнографический сборник. М., 1960. С. 196).

²⁸ Так, белые одноразовые комбинезоны, которые монгольский специалист, работавший в Америке, получал в лаборатории, будучи привезены на родину, оказались чрезвычайно востребованными среди его знакомых в качестве костюмов для охоты на тарбаганов — оставалось только пришить к ним ушки (Мунхцэцэг, 12.08.2010).

²⁹ Цэрэн-Ойдов, 31.07.2011; Пурэвжав, Даваадорж, 29.07.2011; Санжаасурэн, 11.08.2010; Мажигсурэн, 11.08.2010; Сурэн, 13.08.2010; Товог, 12.08.2010.

³⁰ Цэрэн-Ойдов, 31.07.2011; Санжаасурэн, 11.08.2010; Мажигсурэн, 11.08.2010; Жигмид, 11.08.2010.

³¹ Чойдорж, Оюунцэцэг, 10.08.2012; Мажигсурэн, 11.08.2010; Санжаасурэн, 11.08.2010; Жигмид, 11.08.2010; Товог, 12.08.2010.

конских или ячьих волос (*даллуур* ‘махалка’)³². Было объяснено: поскольку охотник не приближался к тарбагану настолько, чтобы зверек мог разглядеть волчьи когти, их обычно к одежде не пришивали (Санжаасурэн, 11.08.2010). Своим поведением охотник должен имитировать животное: не вставать во весь рост, а ходить на четвереньках³³, прыгать, бегать (Санжаасурэн, 11.08.2010; Сурэн, 13.08.2010), махать манком³⁴ или хотя бы платочком (Болд, 14.08.2010) и обязательно скрывать ружье — под одеждой, либо за спиной (Санжаасурэн, 11.08.2010; Мажигсурэн, 11.08.2010).

В представлениях о том, какого именно зверя изображает охотник, нет единодушия, чаще всего речь идет — примерно в равном количестве случаев — о волке и о лисе, причем здесь чувствуется известное безразличие к конкретной интерпретации самой маски: тарбаган «принимает человека за животное — лисицу, волка» (Пурэвжав, Даваадорж, 29.07.2011); охотник «бегаёт, как волк или лисица» (Цэрэн-Ойдов, 31.07.2011); по костюму это «либо волк, либо лиса» (Сурэн, 13.08.2010), но если лиса в этих суждениях лишь упоминается, то ритуальное амплуа волка описывается довольно подробно:

На тарбагана в степи охотится только волк. Человек прикидывается волком, прыгает, бегаёт, как волк... (Санжаасурэн, 11.08.2010). Лучший охотник на тарбаганов — волк. Человек это знает. <...> Волк так делает, он прыгает и т.д. Человек полностью повторяет волка. Говорят, что нужно полностью подражать волку. Манок — палочка с волосами из конской гривы светлого цвета. У волка

³² Санжаасурэн, 11.08.2010; Мажигсурэн, 11.08.2010; Сурэн, 13.08.2010; Тогог, 12.08.2010. Следует заметить, что в восточномонгольском эпосе о Гесере аналогичный предмет («мухонгонка», точнее «мухобойка», *гөвүүр*, врученная герою его небесными сестрами) является чудесным оружием (Неклюдов С.Ю., *Тумурцэрен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. С. 87, 139 и др.).

³³ Для чего на одежду нашивались кожаные наколенники (Магван Ринчэн, Ишгэн, 08.08.2010).

³⁴ Пурэвжав, Даваадорж, 29.07.2011; Цэрэн-Ойдов, 31.07.2011; Санжаасурэн, 11.08.2010; Жигмид, 11.08.2010.

такого нет, конечно, это чтобы привлечь больше внимания. Не каждый может это делать, надо уметь двигаться как волк, чуть ли не чувствовать себя как волк (Товог, 12.08.2010).

Однако наряду с волком, охотником *par excellence*, идеальным охотником, и дублирующей его лисой (про которую ничего специального не говорится), маской может оказываться заяц — почти в таком же количестве интервью.

Костюм имитирует зайчика или какое-то другое безобидное животное (Мажигсурэн, 11.08.2010). В принципе можно [нарядиться] и зайчиком... (Санжаасурэн, 11.08.2010). Белую шапочку с ушками зайца и сзади хвостик (Жигмид, 11.08.2010). Охотники на тарбагана надевали обручи с ушами зайца, веточку с белой бахромой, белую одежду (Магван Ринчэн, Ишгэн, 08.08.2010).

В любом случае речь, естественно, идет о провокации, которая вообще свойственна промысловой магии (охотник путем различных трюков провоцирует зверя на желательное для себя поведение), но направленность этой провокации в приведенных стратегиях является полярно противоположной: в одном случае тарбагана надлежит «успокоить» («чтобы тарбаган не думал, что это хищник за ним пришел» [Мажигсурэн, 11.08.2010]), в другом, напротив, «удивить и разозлить».

Чтобы позлить тарбагана, чтобы странное что-то он увидел и не спрятался (Пурэвжав, Даваадорж, 29.07.2011), чтобы он сразу тебя заметил. Тарбаган не любит лису, волка, он злится на них, сразу встает, кричит (Цэрэн-Ойдов, 31.07.2011), тарбаган начинает злиться (Сурэн, 13.08.2010), он высовывается, разозленный, что волк пришел, и тут его — хватать! (Санжаасурэн, 11.08.2010).

Таким образом, присутствуют две противоположных трактовки зооморфной маски: «прототипический» хищник — волк и столь же «прототипически»

безобидное создание — заяц³⁵. При этом если предполагаемые в рамках такого сценария отношения тарбагана с зайцем, видимо, надо просто обозначить как «нулевой конфликт», то моделируемая реакция сурка на появление хищника (выскакивает на поверхность, встает и начинает кричать — вместо того чтобы убежать и спрятаться в нору) выглядит парадоксальной, если не абсурдной (что очевидно для охотника, знающего повадки зверька, который, как считается, крайне любопытен). В любом случае сценарий построен казуистически: привлечь внимание жертвы, вместо того чтобы скрытно подобраться к ней, приписать тарбагану реакцию крайнего раздражения при появлении врага, да еще с потерей самоконтроля — вместо естественного испуга и попытки спастись. Характерно, наконец, что расхождение трактовок ритуального промыслового маскарада никак не связано со спецификой региональной дистрибуции, приведенные материалы не обладают какими-либо диалектными особенностями.

При достаточной устойчивости самого сценария этот разноречивый интерпретаций может быть объяснен только их поздним характером. Общим является лишь то, что маскирующийся охотник изображает именно животное как таковое, в некотором смысле любое, главное — в нем ни в коем случае не должен опознаваться человек, а в его оружии — лук (пусть это будет ружье, лучше кремнёвое, впрочем, тоже скрываемое, еще лучше — капкан или собаки), т.е. предельную концентрацию «запрещаемого» олицетворяет человек с луком, для которого охота на тарбагана, как мы знаем, категорически исключена. Такая семантическая

³⁵ Вспомним, однако, что и волк и заяц относятся к числу тотемических животных у тюрко-монгольских народов. Согласно «Сокровенному сказанию» (§ 1) и «Сборнику летописей» Рашид ад-Дина (*Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 153–154*), они, в частности, являются эпонимами мифических родоначальников Борте-Чино (монг. 'Сивый волк') и Кияна (тюркск. 'заяц'); соответственно, не исключено, что эти животные связаны с тарбаганом и какими-то более глубокими отношениями.

расшифровка обряда устанавливает его связь с мифом об Эрхий-мэргэне, но не сюжетную, а парадигматическую. К тому же охота на тарбагана всегда происходит на восходе и на закате солнца (Санжаасурэн, 11.08.2010; Тогов, 12.08.2010; Мажигсурэн, 11.08.2010), а тарбаганий жир вытапливается только на солнце, но ни в коем случае не на огне (Магван Ринчэн, Ишгэн, 08.08.2010; Санжаасурэн, 11.08.2010), что, казалось бы, дополнительно подкрепляет связь «тарбагана» и «солнца», однако в основе подобных практик лежат вполне рациональные обстоятельства (суточной ритм жизнедеятельности сурка и хозяйственные навыки тепловой обработки продукта без потери его ценных свойств), что, впрочем, не препятствует их вторичной символизации.

Рассказов о ритуализованной охоте на тарбагана в нашей коллекции немного, но это не потому, что интервью проводились различным образом. Просто в определенном количестве случаев наши информанты при упоминании об Эрхий-мэргэне сами переходили к данной теме, тогда как другие этого не делали; есть и несколько «отрицательных» утверждений, которые ценны именно тем, что не были ничем спровоцированы. Наибольшее количество рассказов (ровно половина) принадлежит проживающим в Монголии восточным удзумчинам, есть одна баргутская запись, остальные из Центральной Халхи. Такого количества сведений совершенно недостаточно для серьезных выводов, но по предварительному, «эскизному» впечатлению, рассмотренный охотничий ритуал практически совпадает с границами распространения мифа об Эрхий-мэргэне — там, где он сохраняет свои основные мотивы (борьба с «солнечным хаосом», финальный промах, отрезание пальца и этиология тарбагана, а также имя героя). За пределами бытования этого мифа охота на тарбагана вполне может практиковаться, но без ее ритуализации и символизации³⁶.

³⁶ Ср.: «Буряты много охотились на тарбаганов, но охота с костюмом — это у халха. С костюмом буряты не охотились» (Болд, 14.08.2010 [хорин. бурят.]).

ТЮРКСКИЕ ВЕРСИИ

В нашем распоряжении имеется 8 тюркских записей на аналогичные сюжеты — 1 тувинская, 2 теленгитских (все три происходят из областей, ближайших к монгольской границе, и явно зависимы от монгольской версии) и 3 казахских, а также 1 чувашская и 1 башкирская, требующие отдельного обсуждения. Впрочем, герой по имени Эрхий-мэргэн у тюркских народов не засвидетельствован, одноименный персонаж (Эрбэхтэй Бэргэн) встречается только в якутском олонхо³⁷ — без какой бы то ни было связи с рассматриваемым сюжетом, причем само это имя, очевидно, является монголизмом³⁸.

Казахские предания рассказывают об охотнике, который истреблял огромное количество зверей и в наказание был превращен в сурка (Пот. Оч. II. С. 151), однако солярный мотив в казахском фольклоре отсутствует. Иногда речь идет о двух стрелках-великанах, которые спасли людей в период бескормицы, что, возможно, является семантическим эквивалентом и с с у ш а ю щ е г о ж а р а [о т и з б ы т о ч н о г о к о л и ч е с т в а с о л н ц], но когда она закончилась, не прекратили охоту³⁹. В некоторых версиях эти «великаны»⁴⁰ носят имена Дуай-сохор и Дондугул-мэргэн (Пот. Оч. II. С. 151), восходящие к древнемонгольской генеалогической легенде (Дува-Сохор и Добун-Мэргэн)⁴¹,

³⁷ Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М., 1980. № 8, 5, 33, 88, 71.

³⁸ Ср.: Широбокова Н.Н. Историческое развитие якутского консонантизма. Новосибирск: Наука, 2001. С. 71.

³⁹ В стране сказок. Сказки, легенды, предания, басни, аполлоги, притчи. С. 117–119.

⁴⁰ Отсылка к образам мифологических творений первого — «неудачного» — поколения (Mot. A1226, A1301; Березк., E2)?

⁴¹ Сокр. сказ., § 3–17. Восходят они к этой легенде, по-видимому, не прямо, а через ее тюркские редакции, отраженные, в частности, в книжных текстах XVII в. — туркменском и чагатайском (Родословное дерево тюрков. Сочинение Абуль-Гази, Хивинского хана / Пер. и предисл. Г.С. Саблукова, с послесл. и примеч. Н.О. Катанова. Казань: Об-во археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском ун-те, 1906. С. 55–57; Автобиография

таким образом, и тут совершенно очевиден «монгольский след». Бывает, что охотник, от которого «ни одному зверю, ни одной птице не было проходу» (Пот. Оч. II. С. 151), именуется Джаик, это придает сюжету определенную «эсхатологическую составляющую» — если учесть значение слова *жайык*, *чайык*, *чаик*, *чаек*, *чиик*, *чияк* и т.д. в тюркских языках ('поток, наводнение, ливень, потоп')⁴². Однако персонаж, носящий такое имя, — скорее не из казахской, а из алтайской⁴³ или из башкирской мифологии⁴⁴.

Тимура. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире / Пер., вступ. ст. и коммент. В.А. Панова. [М.:] Academia, 1934. С. 245–255). См. также близкие формы в трудах персидских историографов XIV и XVI в.: *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. С. 12–14; *Хондемир*. История монголов. От древнейших времен до Тамерлана / Пер. с перс. В. Григорьева. СПб.: Типография Карла Крайя, 1834. С. 7–8). Ср. якутское Дабы-Сохор (*Антонов Н.К.* Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск: Якутское книжн. изд-во, 1971. С. 145), восходящее, видимо, к тому же древнемонгольскому источнику.

⁴² См.: *Молчанова О.Т.* Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979. С. 334.

⁴³ В алтайской мифологии Дьяик располагается на третьем (~ девятом) ярусе неба и выступает в качестве посредника между верховным богом Ульгеном и людьми (*Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев. С. 12–13; *Иванов С.В.* Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар: XVIII — первая четверть XX в. Л.: Наука, 1979. С. 68–69).

⁴⁴ Яик (Яйык) как фольклорно-мифологический персонаж, иногда называемый владыкой одной из четырех сторон света, встречается в башкирском эпосе («Акбузат», «Идукай и Мурадым», «Мерген и Маянхылыгу»), в сказках, паремиях и т.д., причем он связан с темой усмирения водного хаоса, ему приписываются демиургические и культурно-героические деяния («Урал-батыр», «Идель и Яйык»): прокладывание русла реки и наделение людей водой (*Аминев З.Г.* Культ божества «Яйык» в башкирской мифологии // Актуальные проблемы истории Саяно-Алтая и сопредельных территорий: материалы международной научно-практической конференции, 24–26 октября 2007 г., г. Абакан. Вып. 3. Ч. 1 / Отв. ред. И.А. Чеботарева. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2007. С. 168–174; *Он же.* Образ «Яйык» у башкир и тюрков Алтая // Основные тенденции развития алтаистики в изменяющихся

и, возможно, является алтайским заимствованием, тем более что сама приведенная запись — тарбагатайская, т.е. сделанная на крайнем востоке казахского региона, в непосредственной близости к Алтаю. Что же касается темы бессмысленного истребления животных, то здесь эти сюжеты сближаются с преданиями, посвященными созвездию Орион (*Гурван марал*)⁴⁵.

Наконец, существует казахский рассказ, согласно которому в сурка был превращен некий богач за свою скудость⁴⁶.

Сурок прежде был богатый человек по прозвищу Карунбай; у него были тысячи лошадей, коров, верблюдов, овец. К нему приходили нищие, слепые, хромые, старцы, просящие милостыни; Карунбай ничего не давал. Тогда нищие обратились к Богу с жалобой и стали говорить: «Таксыр (господин)! Вы дали Карунбаю напрасно такое большое богатство. Мы, бедные люди, приходим к нему за милостыней, и он ничего никогда не дает». Бог спросил Карунбая: «Даешь ли ты милостыню?» — «Нет, — отвечал Карунбай, — зачем я буду давать?» Тогда Бог обратил его в сурка и велел питаться травой. Сурок оставил свое семейство с криком: «Ангыт! ангыт!»

мировоззренческих условиях: Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 1150-летию российской государственности, 90-летию Ойротской автономной области, 60-летию Научно-исследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2012. С 139–143).

⁴⁵ Ср.: «Орион, будучи страстным охотником, счел в этом занятии себя искуснейшим ловчим и стал похваляться перед Дианой и Латоной, что он способен истребить все живое, что рождается на земле» (*Гигин. Астрономия / Пер. и коммент. А.И. Рубана; вступ. ст. А.В. Петрова. [«Античная биб-ка: Античная история»]. СПб.: Алетейя, 1997. II, 26*); «Но прогневил он богов своим хвастовством неразумным: / “Нет, — сказал он, — зверей, чтоб одолели меня!”» (*Овидий. Фасты // Публий Овидий Назон. Элегии и малые поэмы / Сост. и предисл. М.Л. Гаспарова; пер. с лат. Ф.А. Петровского; коммент. и ред. переводов М. Гаспарова и С. Ошерова. М.: Худ. лит., 1973. V, 537–544*).

⁴⁶ Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. С. 48–49.

То есть: аманбул, прощайте! И теперь он это же прощальное приветствие выкрикивает, вылезая из норы. Скот Карунбая Бог обратил в диких животных: коров в маралов (богу), баранов в аркаров, козлов в каменных козлов (*тау ишкэ*), лошадей в куланов и суртазы, верблюдов в *тюз-зи-ик* (Пот. Оч. II. С. 151–152; записано от тарбагатайского Киргиза [т.е. казаха], родом из Джастабана).

Обратим внимание на фразу «Тогда Бог обратил его в сурка и велел питаться травой», что, видимо, прямо соотносится с «зароком» Эрхий-мэргэна.

Показательно, что монгольско-казахские параллели касаются фабульной структуры повествования (без его «солярной составляющей»), но не имен персонажей, тогда как якутско-монгольское соответствие относится лишь к имени героя, но не затрагивает сюжета.

Башкирская версия представлена единственной записью (ссылки на какие-либо варианты отсутствуют)⁴⁷ и очень похожа на поздний синтез гетерогенных элементов — сказочных (бай, объявляющий «конкурс женихов»; меткий выстрел как одно из брачных испытаний, что дальше не имеет сюжетного развития) и эпических (Урал-батыр, с которым, действительно, могут связываться этиологические мотивы, но не этот), а также «ложноэтимологическая» концовка (название «обломка солнца» — луны *ай* из междометия «ай!»). С фактурой мифологического предания все это не вполне согласуется.

Давно, очень-очень давно на небе было два солнца. И вот эти-то два солнца беспрерывно и неустанно озаряли лик земли. И сильно страдали от того люди. Не в силах спать от постоянного света, сказал один бай: «Кто сможет сбить выстрелом одно из двух солнц, получит в жены мою дочь, кроме дочери дам еще богатства». <...>

⁴⁷ Она сделана незадолго до публикации студенткой (в ходе фольклорной практики?), видимо, от своей родственницы: «Записано в 1984 г. студенткой Г. Сафаргалиной от Шамсии Сафаргалеевны Сафаргалиной, 1929 г.р.» (Башкирское народное творчество. Т. I: Эпос / Сост. М.М. Сагитов. Уфа: Баш. книжн. изд-во, 1987. С. 500).

После этого на кочевке бая стали собираться самые меткие стрелки-мэргэны. Многие пытались стрелять в небеса, но не могли нанести солнцам никакого ущерба. <...> Одним из последних приехал батыр по имени Урал, чтобы свою сноровку попробовать. Взял он свой роговой лук, наложил на тетиву из просмоленных жил алмазную стрелу, натянул на размах руки — все вокруг так и зазвенело да загудело. От звука того обрушились горы и замерли в своем течении реки. А в это время алмазная стрела <...> угодила прямо в одно из солнц, пробила его насквозь, на две части развалив, и дальше полетела. «Ай! Ах!» — только и аукнулся внизу весь народ на кочевке бая. Одна половинка солнца осталась висеть на небе, другая — упала на землю и потом превратилась в большую гору, богатую всякими сокровищами. Расколовшись надвое, солнце потеряло свой блеск. После этого люди привыкли спать по ночам в темноте, а при дневном свете трудиться. Ввиду того, что люди на земле при разломе солнца закричали «Ай!», одну часть расколотого солнца стали называть «ай». Гору, которая образовалась из второй половины, в честь егета-мэргэна стали называть «Уралтау»⁴⁸.

Не поддерживается данная версия и более широким контекстом близких региональных, главным образом тюркских, традиций — прежде всего казахских, где, как мы помним, солярному мотиву, скорее монгольскому (и с т р е б л е н и е с о л н ц), соответствует охотничий мотив (и с т р е б л е н и е з в е р е й). При этом данная версия признается «вариантом эпоса “Урал-Батыр”» (в форме «этиологического мифа»)⁴⁹, хотя никаких прямых пересечений между эпосом и преданием, кроме общего героя, не наблюдается.

⁴⁸ Башкирское народное творчество. Т. II: Предания и легенды / Сост., вступит. статья и коммент. Ф.А. Надршиной. Уфа: Баш. книжн. изд-во, 1987. С. 31 (№ 2. «Как возникли Луна и Уральские горы»).

⁴⁹ Ср.: Шакурова Ш.Р. Текстология башкирского эпоса «Урал-батыр» (Проблема базового научного текста). Дисс. ... канд. филол. наук. М.: ИМЛИ РАН, 1998 (<http://www.disscat.com/content/tekstologiya-bashkirskogo-eposa-ural-batyr-problema-bazovogo-nauch-teksta>).

Надо добавить, что и статус эпоса «Урал-батыр» также еще подлежит обсуждению⁵⁰. Он существует в единственной сводной редакции (1910 г.)⁵¹, запись которой, сделанная от двух сказителей, не сохранилась, причем в ее составлении явно поучаствовал и собиратель — Мухаметша Бурангулов, сам профессиональный сказитель-сэсэн⁵². Синтетический характер этого эпоса уже отмечался: «в сюжетном плане иртэк⁵³ “Урал-батыр” не имеет цельности, он скомпонован из нескольких отдельных отрывков и кусков»⁵⁴, которые представляют собой разные народные предания (впрочем, никакой стрельбы по солнцу не включающие); в этом плане монтаж данного текста более всего напоминает технологию составления «искусственного эпоса» — от «Энеиды» Вергилия и «Шахнаме» Фирдоуси до «Калевипоэга» Фридриха Крейцвальда и «Лачплесиса» Андрея Пумпура. Исходя из всего сказанного, остается предположить, что и башкирский мифологический текст может оказаться новообразованием, правда, неясного генезиса.

Еще больше вопросов вызывает чувашская версия. Легенда о стрелке по двум «избыточным» солнцам встречается во многих публикациях, причем всегда без ссылки на источник⁵⁵; похоже, что здесь мы имеем дело с искусственным, причем недавним, образованием⁵⁶. Процесс

⁵⁰ Благодарю Б.В. Орехова за некоторые разъяснения и советы по данному вопросу (личная переписка, 31.05–10.06.2017).

⁵¹ Есть еще богатырская сказка, но также в единственной записи (Башкирское народное творчество. Т. III: Богатырские сказки / Сост. Н.Т. Зарипов. Уфа: Баш. книжн. изд-во, 1988. С. 33–43, 411).

⁵² Башкирский народный эпос / Вступ. ст. А.С. Мирбадалевой. М.: ГРВЛ, 1977. С. 55–161, 265–372, 477; Башкирское народное творчество. Т. I. С. 35–134, 499.

⁵³ *Иртэк* (эпические сказание, предание старины) — прозапоэтический башкирский эпос семейно-бытовой и исторической тематики.

⁵⁴ *Киреев А.Н.* Башкирский народный героический эпос. Уфа: Баш. книжн. изд-во, 1970. С. 70.

⁵⁵ *Ҙәлтәр җүлти түпере. Төнчене әнланни, йәлә-йөрке.* Шупашкар, 2011. <http://сувары.рф/ru/book/export/html/185>; Хәвел <http://сувары.рф/ru/book/export/html/188>.

⁵⁶ Благодарю за консультации по чувашскому материалу А.К. Салмина (личные письма от 15 и 17.04.2017).

его появления реконструируется примерно следующим образом. В начале 1990-х годов при работе над эскизами государственного герба и флага Чувашской Республики художники С.Н. Михайлов и Э.М. Юрьев использовали один из элементов чувашского народного орнамента (прежде всего, с традиционной нагрудной вышивки *кӥске*⁵⁷), интерпретируемый как сочетание мотивов мирового дерева («дерева жизни») и трех солнц над ним, которые в свою очередь были осмыслены как «древняя чувашская эмблема “Три солнца”»; это геральдическое прочтение вошло и в официальное Положение, утвержденное Верховным Советом Чувашской республики⁵⁸. Источники тут, по-видимому, следующие. Во-первых, это чувашское народное представление о «трех солнцах», или «ушах солнца», сформировавшееся на основе наблюдений над одним из видов солнечного гало — «ложными солнцами» (*паргелиями*), характерными, кстати, именно для северных широт. Во-вторых, это встречающиеся в обрядовых текстах образы и с п е л я ю щ е г о с о л н ц а⁵⁹ (Березк., А2А) и солнца, которое не взойдет для нарушителя клятвы⁶⁰ (ср. Березк., А2b1). Далее, вероятно, в подтверждение данного прочтения, появляется легенда⁶¹, которая

⁵⁷ Салмин А.К. Палласовская коллекция в МАЭ РАН (чувашская одежда) // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2016 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 385–386.

⁵⁸ Символ Чувашии — «Дерево жизни» // Новости города Че (http://shupashkar.org/simvol-chuvashii-derevo-zhizni/); со ссылкой: Наука и жизнь. 1994. № 8. Ср.: Три солнца Татьяны Шарковой: (жизнь и творчество): кат.-альбом / Сост., ред. А. П. Хузангай; сост. А.А. Трофимов; пер. на англ. В.Н. Шашков; фот. Н. Зверев, В. Алмазкин, М. Тъваш. Чебоксары, 2002.

⁵⁹ Молитва при совершении обряда варки пива *халӑх сӑри*: «Солнце, помилуй, мать солнца, помилуй, не прожги все растущее солнцем» (Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. Чебоксары: Чувашский гуманитарный институт, 1994. С. 40).

⁶⁰ «Так не говорил: солнце есть, луна есть... Если сделал так, пусть на мою долю солнце не выйдет», — молились чувашей» (Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. С. 178).

⁶¹ По некоторым сведениям, рассказанная профессором, доктором искусствоведения А.А. Трофимовым, главным научным

публикуется (без каких бы то ни было ссылок) в диссертации С.Г. Соколовой⁶² и затем многократно воспроизводится на разных чувашских сайтах.

Помимо того что легенда учитывает семантику некоторых чувашских фольклорных мотивов, есть и более широкие региональные соответствия данному сюжету, особенно в башкирском фольклоре (хотя, кажется, они отсутствуют в более близком татарском):

| Башкир. | Чуваш. |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Давно, очень-очень давно на небе было два солнца. И вот эти-то два солнца беспрерывно и неустанно озаряли лик земли. И сильно страдали от того люди. | Было когда-то в мире не одно, а три солнца, и находились они близко к земле. Поэтому везде было жарко-жарко. Люди не знали, что такое зима <...>: «Жарко, невозможно дышать». |
| Не в силах спать от постоянного света, сказал один бай: «Кто сможет сбить выстрелом одно из двух солнц, получит в жены мою дочь» <...> | Не хотим жить так! Хотим, чтобы было не три, а одно солнце, убить надо одно солнце!», — кричали они. <...> |
| Одним из последних приехал батыр по имени Урал <...> Взял он свой роговой лук, наложил на тетиву из просмоленных жил алмазную стрелу, натянул на размах руки — все вокруг так и зазвенело да загудело. <...> А в это время алмазная стрела все плыла и плыла вверх и угодила прямо в одно из солнц, пробила его насквозь, на две части развалив... | Пригласили знаменитого охотника и приказали выстрелом из лука убить одно из солнц <...> охотник натянул тетиву, долго целился и выстрелил. Стрела со свистом полетела в солнце, попала прямо в сердце небесному светилу. Оно погасло. Но жара не убыла. «Убить еще одно», — приказали люди охотнику. Тот убил и другое солнце. |

сотрудником Чувашского государственного института гуманитарных наук.

⁶² Соколова С.Г. Подготовка учителей начальных классов к эстетическому воспитанию школьников на основе чувашского народного декоративно-прикладного искусства: Дисс. ... канд. пед. наук: 13.00.08. Чебоксары, 2002. С. 30–31; Она же. Компьютерная графика в начальной школе: учеб.-метод. пособие для образоват. учреждений. Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т им. И. Я. Яковлева, 2007. С. 74–80 (Урок 10. Солнце в чувашском орнаментальном искусстве); Васильева Л.Г. Загадочный мир народных узоров: развитие у детей 5–7 лет способностей к созданию образов-символов чувашских узоров в рисовании и аппликации: учеб.-метод. пособие. Чебоксары: Новое время, 2005. С. 35–57 («Образы солнц, дающих тепло земному миру»).

К подобным же соответствиям относится мотив предостережения мудрецов в чувашском и казахском преданиях: «Мудрые старики-шурсухалы предупреждали, что ни одно солнце нельзя убивать, иначе будет большая беда. Но их не послушали» (чуваш.) — «Они <...> продолжали охоту, несмотря на просьбы аксакалов» (казах).⁶³ У некоторых мотивов — испуганное (~ убежавшее) солнце, возникновение зимы (= смены сезона) — есть соответствия в монгольской традиции (в которой, впрочем, речь идет не о смене сезонов, а о начале чередования дня и ночи)⁶⁴.

Тем не менее, центральный для легенды образ трех солнц, возникший здесь под впечатлением соответствующего небесного миража и, согласно местным приметам, никак не связанный с жарой, но, напротив, предвещающий морозную или дождливую погоду⁶⁵, лишь омонимичен, так сказать, «по модулю» (а «по знаку» альтернативен) мотиву и збыточны х солнц как манифестации первозданного «горячего» хаоса или эсхатологической катастрофы (Mot A720.1, A1052). Не вполне соответствует обычной мифологической фабуле «разумность» героя, отказывающегося стрелять по солнцу (как правило, катастрофа наступит именно из-за того, что стрелок входит в раж и его невозможно остановить), не подтверждается локальным или компаративным контекстом этиология «солнечного орнамента» и т.д. Однако главное — полное отсутствие указаний на конкретный фольклорный источник.

В целом приходится признать, что реальное присутствие в волжско-уральском регионе рассматриваемого мифа, укорененного в местных народных традициях, вызывает определенные сомнения, хотя следует повторить: большинство мотивов,

⁶³ В стране сказок. С. 117–119.

⁶⁴ Сказки и мифы Монголии / Пер. Л.Г. Скородумовой. Улан-Батор: Русская гимназия, 2003. С. 28–30; Батболд 23.08.2006.

⁶⁵ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чăваш сăмахёсен кĕнеки. Вып. I–II. Казань; Вып. III–XVII. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1928–1950. Вып. XVII. С. 5, 8.

составляющих башкирскую и чувашскую версии (если не все вообще), имеют более или менее отчетливые со-ответствия в других версиях рассматриваемого мифа, причем не только в близких регионах.

МОТИВНЫЙ СОСТАВ И СЕМАНТИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ

Итак, миф об Эрхий-мэргэне включает три темы, связь между которыми бывает мотивирована по-разному. Это:

- (1) избыточное количество дневных светил;
- (2) уничтожение одного из солнц или единственного солнца;
- (3) этиология степного сурка — тарбагана.

1. Мотив нескольких солнц, которые опалили землю в древности и /или должны взойти перед ее грядущей гибелью (Березк., А2А) существует в двух версиях, разносящих наличие избыточных солнц по двум противоположным концам мифологического эона: в одном случае — проявление исходного космогонического хаоса, в другом — форма (~ одна из форм) финальной эсхатологической катастрофы⁶⁶.

Тема разрушения мира от опаляющего жара семи солнц, восходящая к ведийскому эсхатологическому мифу, присутствует в буддийском трактате «Абхидхармакоша» (V в.):

...возникают семь солнц и сгорает все от земли до Сумеру, а их пламя, сжегши все, уносится ветром <...> наступает период разрушения огнем через семь солнц, водой через дожди и ветром из-за беспорядка⁶⁷.

⁶⁶ Ср. в русских псалмах о конце света: «И солнца святить будя жарка, // Патом раскалицца земля...» (Никитина С.Е. На днепровских берегах // ЖС. 1997. № 2. С. 42).

⁶⁷ Васубандху. Абхидхармакоша. Глава третья / Близкий к тексту пер. с тибет. на рус. яз., подгот. тибет. текста, примеч. и табл. Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. Отв. ред. Р.Е. Пубаев. Улан-Удэ, 1980. С. 83, 93.

Тот же мотив звучит в монгольской редакции буддийской книжной космологии («семь попеременно всходящих всеиссушающих и всежигающих солнц»):

Потом явится второе солнце и иссушит все источники, ручьи и речки. Третье солнце иссушит все большие реки, а от четвертого иссякнет озеро Мапама, от пятого и шестого исчезнет океан, от седьмого вспыхнет гора Сумэру, четыре острова и все области гениев, принадлежащие к Сарвадокадату; наконец, сгорит первая дияна, и все пространство от нее до самого низшего отделения ада подвергнется разрушению и заменится пустотой. Словом, разрушение мира совершается в обратном порядке образованию ее, начиная с нижних стран до высших областей <...> и вселенная так исчезнет, как исчезает соль в воде. Потом семь мироразрушений совершится от действия огня, и восьмое от воды... (Ковал., Будд. косм. С. 162, 165).

Обратим внимание, что в данном варианте на месте одновременного нахождения на небе нескольких солнц (губительное «вечное лето»), что и объясняет их невыносимый жар⁶⁸, обнаруживается их непрекращающееся, «эстафетное», чередование (словно бы образующее убийственный «вечный день»), чем, по-видимому, передается и идея непрерывности их смертоносных лучей;

⁶⁸ О восхождении двух иссушающих солнц говорится в пословице, зафиксированной, в частности, монгольским летописцем XVII в.: «Коли два солнца восходят, священные воды иссякают, / Если два хана властвуют, весь народ погибает» (Лубсан Данзан. Алтан тобчи (Золотое сказание) / Пер. с монг., введ., коммент., прилож. Н.П. Шестиной. М.: ГРВЛ, 1973 (Памятники письменности Востока, X). М., 1973. С. 216). Ср. тот же мотив в русской поэзии: «Гляжу — с заката и с восхода / В единый миг на небосклон / Два солнца всходят лучезарных / В порфирах огненно-янтарных, / И над воскреснувшей землей / Чета светил по небокругу / Течет во сретенье друг другу. / <...> / Мой дух предчувствие томило: / Ударит полдень роковой, / Найдет светило на светило, / И сокрушительной грозой / Небесны огласятся своды, / И море смерти и огня / Польется в жилы всей природы; / Не станет мира и меня...» (С.П. Шевырев. «Сон», 1827).

вспомним параллелизм этиологических мотивов появления смены сезонов и начала чередования дня и ночи.

Эта апокалиптическая тема усваивается монгольским фольклором, который рисует сценарий «циклической эсхатологии», включая в него разные космографические мотивы, в том числе «двух китов и лягушку, на которых стоит земля»⁶⁹, посланцев неба как первых людей воссоздаваемого человечества⁷⁰ (выстрел в солнце или какая-либо попытка уничтожить лишние светила в подобном эсхатологическом сценарии, естественно, отсутствует):

Когда настанет время конца земли, появятся 6 солнц, которые все сожгут на земле <...> Земля вся погибнет, грешники при этом сгорят, а души праведных будут взяты в царство тенгиров, где будут жить до сотворения новой земли. Когда же Хормусто-хан вновь ее создаст, они спустятся на нее и будут так же святы, как и первые люди. Тогда появятся три солнца, которые все на земле сожгут, останутся только горы. После огня пойдет свинцовый дождь, который сравняет эти горы, и останется один песок. Его сметет ветер, и тогда освободятся два кита и лягушка, на которых стоит земля (Беннигс. С. 12–13 [лама Юндунг, Сучжоу, нач. XX в.]).

⁶⁹ Напомню, что в качестве космических гигантов-миродержцев в тибетских и монгольских традициях, как правило, фигурируют лягушка или черепаха.

⁷⁰ Ср. своеобразную редакцию этого сюжета в южномонгольском (хорчинском) «Сказании о кальпе»: Хурмаст посылает на землю нескольких богов и богинь (двух своих дочерей), которые должны возродиться как среди людей, так и среди мангасов — чтобы «перенять их силу». См.: Дулам С. Образы монгольской мифологии и литературная традиция. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1982. С. 116–121; *Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. Praha: Univerzita Carlova, 1983. P. 14–17 (Studia orientalia pragensia, XII); Heissig W. Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung. Teil 1–2. Wiesbaden, 1988. S. 326–358 (AF. Bd 100); Неклюдов С.Ю. Мифо-эпический синтез в монгольском фольклоре: «Сказание о кальпе» // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении / Отв. ред. Н.Р. Лидова, Н.И. Никулин. М.: Наследие, 1999. С. 193–212.*

2. Мотив выстрела по солнцу, как уже упоминалось, также может быть представлен в двух противоположных редакциях — «культурно-героической» (уничтожение лишнего солнца) и «эсхатологической» (уничтожение единственного солнца). Если во втором случае речь идет об акте, венчающем апокалиптическую драму⁷¹, то в первом, напротив, имеется в виду борьба с одной из форм первозданного (в данном случае «солнечного») хаоса и приведение стихийных сил к современной норме. Так, в непальской Рамаяне Махадева (Шива) в ответ на желание своей дочери Ситы получить в приданое землю замечает, что мир мягок, непрочен, текуч, с девятью лунами и девятью солнцами (т.е. пребывает в первозданном состоянии), и тогда Сита, выступающая здесь в своего рода «культурно-героической» функции, велит оставить только одно солнце и одну луну⁷².

Что же касается мотива выстрел по звезде / созвездию (~ кража / исчезновение / звезды), морфологически подобного выстрелу по солнцу, то он попадает сюда из мифа о происхождении созвездия Орион (монг. Гурван марал 'Три оленухи'), центральный персонаж которого (Хухэдэй мэргэн 'Небесный стрелок') иногда ассоциируется с Эрхий-мэргэном. Наконец, Эрхий-мэргэн как культурный герой может уничтожать не «избыточные солнца», а «избыточные» звезды из созвездия Мичит (одну, реже шесть), вызывающие чрезмерный холод (Пот. Оч. IV. С. 203–204), действуя, следовательно, уже в рамках мифа о созвездии Плеяды (монг. Мичид, тюркск. Улькер). Таким образом, в пространстве традиции жар солнца замещается холодом звезды как «небесной мишени», в чем можно видеть одно из проявлений фольклорного «антонимического варьирования»⁷³.

⁷¹ Ср.: «...И солнце ангелы потушат, / Как утром — лишнюю свечу» (Вл. Ходасевич. Из окна, 1921).

⁷² Березк., Е.2; *Maskarinec G. Nepales Shaman Oral Texts*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998. P. 7–15

⁷³ О нем см.: *Неклюдов С.Ю.* Вариант и импровизация в фольклоре // Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания.

3. Разнообразные версии мотива *о т р е з а н и е* *б о л ь ш о г о* *п а л ь ц а* связаны с представлением об особом устройстве лапы животного (Mot. A2375.2) и об отсутствии на ней большого пальца — не только у тарбагана, но, скажем, и у крота, жабы, лягушки, кролика, медведя (Mot. A2375.2.6; A2375.2.9; Березк., A37B), а также — как логическое следствие — с темой «расчеловечивания», превращения человека в зверя в результате отсечения большого пальца. Таким образом, *ч е л о в е к* *с* *о* *т* *р* *е* *з* *а* *н* *н* *ы* *м* *п* *а* *л* *ь* *ц* *е* *м* *е* *с* *т* *ь* *з* *в* *е* *р* *ь*, часто — с сохраняющимися признаками антропоморфности: прямостояние, «остаточное» человеческое мясо, откуда следуют соответствующие пищевые и промысловые запреты, хотя бы частичные (в том числе «тотемические»), как и рассмотренные выше костюмированные и ритуализованные формы охоты. Мотив имеет менее широкое распространение (Березк., A37B), в целом совпадающее с географической дистрибуцией нашей «основной версии» (монголы, ойраты, тувинцы, алтайцы и отдельно, на большом расстоянии, — гималайские лепча).

Необходимо, однако, отметить, что сам по себе тотемический мотив, предполагающий наличие звериного предка у некоей родовой / племенной группы и, соответственно, у ее представителя (*т а р б а г а н* → *ч е л о в е к*), инверсивен по отношению к центральному мотиву сюжета об Эрхий-мэргэне — превращению героя в зверька (*ч е л о в е к* → *т а р б а г а н*) — если только не интерпретировать это превращение как возврат к «исконному» состоянию, для чего миф в его нынешнем состоянии не дает оснований. Скорее наоборот: как мы могли убедиться, предполагается, или по крайней мере не исключается, что в конце времен стрелок вернет себе утраченный человеческий облик для завершения своей апокалиптической миссии (*ч е л о в е к* → *т а р б а г а н* → *ч е л о в е к*). Тем не менее, в плане более архаических реконструкций тотемический мотив может вернуть себе первичную объяснительную силу.

4. Другой моделью текстуализации той же темы является мотив превращения отрубленного пальца в человека в урянхайской (тувинской) сказке «Ертен-ерге» (тувин. *эргек* ‘палец’, эртен ‘драгоценный’).

Жили старик со старухой; у них была только одна корова; старик зарезал ее, чтоб иметь мясо для варева; отрезывая кость, он нечаянно отсек себе палец; старуха завернула отрубленный палец в заячью шкурку и заткнула в юрте за уну против дверей (на месте, где обыкновенно вешается главный онгон). Палец обратился в ребенка и заплакал; старуха хотела его взять, но он выскочил и начал бегать по юрте. Поймали его и накормили молоком; в ночь он вырос так, что заячья шкурка уже недостаточно его покрывала; обернули его в две шкурки; на третий день потребовалось уже три шкурки. Старик убил двух птиц — шюль и торло, и их мясом выкормил мальчика; стал мальчик сам ходить на охоту, бить птиц и тем кормить стариков (Пот. Оч. IV. С. 387 [N° 113]).

Рассказ, таким образом, построен на сюжете об обретении ребенка престарелой бездетной четой, причем обычно младенец появляется чудесным, неестественным образом (вследствие нечаянного получения или искусственного изготовления⁷⁴). Он возникает из оторванного хвоста козы или овцы (Березк., М78А), найден в земле — «под луковицей» (Березк., К25С), вообще представляет собой «живой корень» (р е б е н о к - ж е н ь ш е н ь⁷⁵: Березк., F51С). Во всех этих случаях мы имеем дело со своего рода мифологическим

⁷⁴ Ср. толчение снега в ступе / лепку из снега куклы Снегурочки (АаTh 703*); о сексуальных и производительных коннотациях песта и ступы см.: Белова О.В. «Чужие» в Полесье // ЖС. 2000, № 3. С. 10; Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л.: Наука, 1989. С. 89–101; Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Международные отношения, 2002. С. 454–456.

⁷⁵ Ср. альраунов из корней мандрагоры в мифологии средневековой Европы.

агамогенезом (бесполом размножением) — потомство рождается «вегетативно», в приведенном рассказе — из отсеченного отцовского пальца, путем фрагментации мужской плоти без какого-либо участия материнской особи. Ее роль сводится к выхаживанию еще не ставшего человеком «эмбриона» во «внешнем инкубаторе» из заячьей шкурки, размещаемой в сакральном пространстве («где обыкновено вешается главный онгон», т.е. шаманский дух-помощник). Учитывая устойчивые сюжетно-семантические контексты (о них см. далее), можно с большой уверенностью предположить, что речь идет именно о б о л ь ш о м п а л ь ц е, и в таком случае герой, вероятно, в роли охотника-стрелка⁷⁶ сменяет отца, лишённого пальца и вследствие этого переставшего быть лучником.

Роль в данном эпизоде заячьей шкурки, в которую заворачивается отрубленный палец, становится понятней, если привлечь более широкие сибирские ритуально-мифологические параллели. Так, у долган «шкурка зайца считается для женщины Айыыһыт (помощником при родах, оберегом)»⁷⁷; ее прикрепляли к специальному шесту (*тогоһо*), который перед родами устанавливался горизонтально в специальном маленьком чуме (*дьука дьиз*) и за который держалась роженица; отсюда, кстати, вытекает и запрет женщине есть мясо зайца⁷⁸ и даже смотреть на него⁷⁹. Сообщается о покло-

⁷⁶ «Стал мальчик сам ходить на охоту, бить птиц и тем кормить стариков» (Пот. Оч. IV. С. 387).

⁷⁷ *Айыыһыт* — божество плодородия, оно появляется при родах, помогает благополучно разрешиться от бремени, благословляет родившегося ребенка и покидает дом роженицы *дьука дьиз* на третий день после родов (*Бетту Л.Д.* Традиционные запреты долган // Вестник РГГУ. Научный журнал. Сер. Филологические науки. Литературоведение и фольклористика. М.: РГГУ, 2011, № 9 (71) / 11. С. 291).

⁷⁸ *Бетту Л.Д.* Традиционные запреты долган. С. 291.

⁷⁹ *Кустова Ю.Г.* Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. С. 28; *Юша Ж.М.* Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. Дисс. ... доктора филол. наук. Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 2017. С. 176.

нении у алтайцев духу, воплощенному в лоскутке меха с заячьей груди (белый төс), и об особой роли в этом обряде невесток (= женщин в репродуктивном статусе); со шкурой зайца сравнивается пена мочи девушки по имени Хара-эмчи, которую якутский родоначальник Элляй именно по этому признаку, указывающему на его особую производительность, выбирает себе в жены⁸⁰.

Как правило, такой ребенок обладает тремя важнейшими признаками и функциями. Во-первых, он — чудесный помощник (прежде всего, обеспечивающий стариков пропитанием; AaTh 700; Березк., М78), во-вторых, это трикстер, неистребимый ловкач и плут, всегда добывающийся успеха (ср.: AaTh 715A), в-третьих, наконец, он чрезвычайно мал — Мальчик-с-пальчик, причем речь должна идти в первую очередь именно о большом пальце (Mot. F535.1)⁸¹, а причиной его сверхъестественного рождения может быть молитва бездетной пары — желание иметь ребенка, каким бы маленьким он ни был. На этих крохотных размерах построена и бóльшая часть его трюков: он пашет, сидя в ухе лошади или вола и управляя ими (Mot. F535.1.1.1); позволяет продавать себя разным людям⁸² (чтобы потом убежать от них домой, оставив покупателя в дураках) и конкретно — жуликам, которым помогает воровать или, напротив, которых выдает своим криком, а затем обкрадывает их же самих (AaTh 1525E). Его проглатывает корова (Mot. F911.3.1), и он разговаривает в ее утробе (Mot. F913), а затем обнаруживается в колбасе, приготовленной из ее кишечника (Mot. F535.1.1.8); его глотают волк или лиса, съевшие этот кишечник (Mot. F911.3.1), и он разговаривает в животе проглотившего, предупреждая

⁸⁰ Исторические предания и рассказы якутов, в двух частях. Ч. 2 / Изд. подгот. Г.У. Эргис, под ред. А.А. Попова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 67.

⁸¹ Thumbling, Tom Thumb, Dewumling, Petit Poucet, Svend Tomling, Pulgarcillo, впрочем, также Горошек, Воловье ушко и т.д.

⁸² Ср. интерпретацию данного мотива Свифтом: героя в страхе великанов показывают за деньги, пока его не покупает и не оставляет при дворе королева Бробдингнега («Путешествия Гулливера», кн. 2 [1726]).

пастухов об опасности (~ напротив, пугая их) или убеждая волка отвести его в дом своего отца (Mot. F535.1.1; ср. AaTh 327B)⁸³. Подобный сюжет с характерным для него центральным персонажем встречается по всей Европе и Азии (кроме северной), а также засвидетельствован в северной и восточной Африке.

Трудно сказать, что тут первично — метаморфоза (палец, превратившийся в мальчика), т.е. мифологическая трансформация, метафора (мальчик ростом с палец) или «натуральная метрология», использующая в качестве мер и соизмеримостей естественные или рукотворные объекты⁸⁴. Количественно преобладают примеры второго рода, но если исходить из общей типологии мифопоэтического процесса, более архаичной представляется первая форма.

5. Вернемся к семантике большого пальца. Согласно одному из толкований (в упанишадах), Пуруша⁸⁵ «величиной с большой палец, постоянно пребывающий внутри тела, в сердце людей (Катха, III: 17) <...>. [Он — тот,] что величиной с большой палец, видом подобен солнцу... (Шветашватара, V: 8)»⁸⁶. Таким образом, Пуруша, с одной сто-

⁸³ Вспомним использование той же сюжетной схемы в сказке Киплинга «Откуда у китов такая глотка» (How the Whale Got His Tiny Throat, 1897).

⁸⁴ В коде «предметном» это может быть, скажем, иголка, в «зоологическом» — мышь, в «энтомологическом» — муха или блоха и т.д. Подробнее см.: Неклюдов С.Ю. Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012. С. 99–103.

⁸⁵ Пуруша — первосущество, из которого возникли элементы космоса; др.-инд. *puruṣa* ‘человек, мужчина’ и много других значений (Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages / Revised by E. Leumann, C. Cappeller, et al. Oxford: Clarendon Press, 1899. P. 637).

⁸⁶ Упанишады / Пер. с санскр. и предисл. А.Я. Сыркина. Отв. ред. Т.Я. Елизаренкова. М.: ГРВЛ, 1967 (Памятники письменности Востока, XVI). С. 107, 112, 126; «A Person of the measure of

роны являющийся мифологическим первосуществом, из которого создана вселенная (и в этом смысле объемлющий весь космос), с другой оказывается «внутренней душой» (*antarātman*), находящейся «в сердце [каждого] существа» и имеющей минимальный размер, причем идея наименьшего передается в «анатомическом» коде. Подчеркну: нас в данном случае интересует не суть теологических спекуляций в древнеиндийском памятнике (и, видимо, вполне осознанная языковая игра на существующих смыслах), а использованная в нем система образов. Обращает на себя внимание, что, во-первых, здесь фигурирует именно большой палец (мизинец в таком контексте, казалось бы, был уместнее)⁸⁷, а во-вторых, сравнивается он с солнцем (как с предельной мерой яркости?) — вспомним нашего героя по имени Эрхий («Большой палец»), противостоящего солнцу; к этой ассоциативной цепочке я еще вернусь.

Тождество человека «большому пальцу» как заключающему в себе всю его «суть» и «душу» отражено в следующем монгольском предании:

Был человек по имени Чингинжу⁸⁸. <...> Он организовал движение против маньчжуров, его убили в Пекине.

a thumb is the inner soul (*antarātman*) / Ever seated in the heart of creatures <...> He is of the measure of a thumb, of sun-like appearance... » (The Thirteen Principal Upanishads / Translated from the Sanskrit with an Outline of the Philosophy of the Upanishads and an Annotated Bibliography, by Robert Ernest Hume. Oxford: Oxford University Press, 1921. P. 362, 409).

⁸⁷ «Похоже, что выражение *aṅguṣṭha-mātraḥ* («величиной всего лишь с большой палец») — это устойчивая (поэтическая) формула, которая в упанишадах встречается еще несколько раз, со словом же «мизинец» (*kaniṣṭhā*) таких формул вроде бы нет, а в упанишадах оно вообще не встречается» (С.Д. Серебряный, личное письмо от 3 июля 2017 г.). Благодарю С.Д. Серебряного за разъяснения по данной проблеме.

⁸⁸ Чингунжав (Цэнгуньжаб), вождь антиманьчжурского восстания (сер. XVIII в.), схваченный и казненный в 1756 г.; герой монгольских, ойратских, бурятских преданий и песен, именуемый в них по своему титулу Шадар-ван (Шидыр-ван, Шударман) или Шадар-цзян-цзюнь (*Bawden C.R. The Modern History of the Mongols.*

Раскаляли монету и через дырку в ней выщипывали мясо. Выбросили то, что осталось. Монгол подобрал большой палец и похоронил на Цагаан Чулуут обо. <...> Из Мурэна ездят поклоняться. Не говорят, что он хозяин обо, но говорят, что на обо живет его душа — сүнс⁸⁹ (Сандагжав, 04.08.2011).

В известном смысле это «оставшееся», сохранившее «суть» героя, вероятно, и было большим пальцем, что подтверждается суждением: «От тела удальца (сайн эр) [погибшего в дальних краях?] надо отрезать большой палец (эрхий хуруу) и похоронить на его родине» (Алма, 28.07.2009 [Улан-Батор, Ин-т языка и литературы]); ср. также легенду о женщине-экзорцисте (луйжинче), именуемой хандома Джамма⁹⁰: не имея возможности отказаться от срочного вызова в монастырь, где свирепствовала эпидемия лихорадки, она была вынуждена прервать проведение важного ритуала, из-за чего в тот же вечер заболела и умерла, причем кончина описывается как «убывание плоти»:

Ее тело поместили в особую юрту, поставили человека стеречь. Ее тело стало уменьшаться, уменьшаться, наконец, осталась

London: Weidenfeld and Nicolson, 1968. P. 114–134; Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. 1. Народные песни монголов / Собраны и изданы А.М. Позднеевым. СПб.: Типогр. Имп. Акад. наук, 1880. С. 152–159; Пот. Оч. II. С. 168–170; IV. С. 298–309; Тулоханов М.И. Бурятские исторические песни. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1973. С. 169–182). В г. Мурэн установлен памятник ему (1992 г., скульптор А. Очирболд).

⁸⁹ Сүнс(эн), *sünes(ün)* — ‘дух, душа’.

⁹⁰ Луйжин (монг., от тибет. *lussbyin*) — ритуал поднесения в качестве жертвы своего тела, а также название заупокойной молитвы и соответствующего обряда, который проводится для препровождения души покойного на благоприятный путь нового рождения и для изгнания злых духов, покорения духов природы (савдаков), очищения, лечения болезней и т.д. Луйжинч — человек, отправляющий этот обряд. Хандома (< тибет. *mkha'* ‘gro ta ‘ходящая по небу’) — небесная дева дакини (см. с. 311 наст. изд.); монахиня.

лишь кость от кисти до локтя. Эту кость поместили в субурган⁹¹ (Жанчивням, 03.08.2008).

Данная история составляет значимую параллель к приведенным случаям — особенно потому, что и «палец», и «локоток», в принципе, могут быть метафорами наименьшего размера в «анатомическом» коде архаической предметной «системы мер»; вспомним таких сказочных персонажей-крошек, как мальчик-с-пальчик и мужичок-с-локоток.

В своем символическом значении большой палец (монг. *эрхий*) является средоточием силы и боевого искусства воина-стрелка. Это напрямую связано с определяющей ролью большого пальца при стрельбе из лука «монгольским способом» (по Э. Морсу): тетива натягивается большим пальцем (со специальным кольцом / наперстком на нем), а указательный и средний зажимают его «замком»⁹² (см. илл. 9–10). То, что имя нашего героя отсылает именно к этому способу стрельбы из лука (собственно, единственному в данном регионе), подтверждается таким вариантом его имени, как Эрхийвч-мэргэн-хан (Мунхоо, 06.08.2008), где слово *эрхийвч* значит ‘наперсток, кольцо [для стрельбы из лука]’.

Монгольский эпический герой характеризуется как «имеющий силу (~ умение) в большом пальце»⁹³ — данное

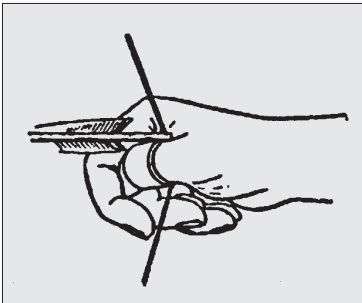
⁹¹ Субурган (монг. *суварга, subury-a*) — ступа, буддийское культовое сооружение, реликварий или мемориал; выглядит как сужающаяся кверху уступчатая башенка, состоящая из округлых и квадратных объемов, заполненных священными книгами, благовонными травами, останками (пеплом, мощами) высокопоставленных лам.

⁹² *Mors E.C.* Ancient and Modern Methods of Arrow-Release // *Bulletin of the Essex Institute*. Vol. XVII (October–December 1885). P. 145–198; *Cowper H.S.* The Art of Attack and the Development of Weapons: from the Earliest Times to the Age of Gunpowder. London: A Naval and Military Press, 2001. P. 258. Способ на самом деле далеко не только «монгольский», он характерен для целого ряда азиатских традиций (Турции, Ирана, Китая, Кореи, Японии и др.).

⁹³ Халхаский эпос «Лучший из мужей Хамбудай-мэргэн, имеющий силу в большом пальце» (*Rintchen. Folklore mongol. Recueilli par Rintchen. Livre troisieme. Wiesbaden, 1964 (AF. Bd. 12). P. 1–18).*



9. Стрелок на спортивном празднике — надоме (фото Э. Таубе)



10. Монгольский способ стрельбы из лука

выражение встречается еще в «Сокровенном сказании» (§ 139), его оплошность (в бою?) сравнивается с лишением большого пальца («муж может сбиться, а большой палец отвалиться»), его гибель начинается с большого пальца («пусть погибну, начав разваливаться со своего большого пальца»⁹⁴); последнее выражение почти полностью совпадает с заклятием мифического стрелка

⁹⁴ Санжеев Г. Монгольская повесть о хане Харангуй. М.; Л., 1937 (ТИВАН СССР. Т. XXII). С. 72, 152.

перед его неудачным выстрелом, а по отношению к вышеописанным эпизодам гибели как «убывания плоти», от которой остается только большой палец, выглядит формой инвертированной. Согласно легенде, при монгольской династии Юань закон предписывал отсекал большие пальцы у новорожденных китайских мальчиков, чтобы лишить их возможности стрелять из лука, т.е. быть мужами-воинами, пока при Тогон-Тэмуре китайцы за большие деньги не купили освобождение от этой повинности на три месяца, вследствие чего родился человек, ставший первым императором династии Мин и освободивший Китай от монгольского правления⁹⁵. Легенда некорректна исторически (Чжу Юань-чжан родился за 5 лет до воцарения Тогон-Тэмуре), но адекватна мифу, равнодушному к любой хронологии.

Вспомним основные, «словарные», значения имени Пуруши (уподобленного большому пальцу): ‘человек, мужчина’; не исключено, что прозрачная семантическая логика в монгольском смыслообразовании объясняет и соответствующие значения в приведенных толкованиях из упанишад, тем более что индийская манера натягивания тетивы с помощью особого кольца, т.е. большим пальцем, — это все тот же «монгольский», он же «азиатский», способ стрельбы из лука.

Итак, большой палец обладает по крайней мере двойной символической нагрузкой. Во-первых, его наличие является дифференцирующим признаком, отличающим человека от животного, лапа которого не имеет большого пальца (вспомним мотив *п р е в р а щ е н и е в з в е р я* через отсечение большого пальца).

⁹⁵ Textes oraux Ordos. Recueillis et publiés avec introduction, notes morphologiques, commentaires et glossaire par A. Mostaert. Peip'ing: Editions Henri Vetch, 1937 (Monumenta serica. Monograph Series, № 1). P. 133; *Serruys H.* The Mongols' in China during the Hung-Wu Period. Brügge, 1959. P. 23; *Heissig W.* Von der Realität zum Mythos: Der Daumen im mongolischen Epos // Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers. Proceedings of the 27th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Walberberg, Federal Republic of Germany June 12th to 17th, 1984 / Ed. by K. Sagaster in coll. with H. Eimer. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989. P. 127–128.

Во-вторых, он заключает в себе силу мужчины-стрелка, которым перестает быть человек, лишившийся большого пальца. С тем же комплексом значений связана, наконец, символика мужской силы и производительности, приписываемая натягиванию лука (в частности, на монгольской свадьбе⁹⁶), когда состоятельность героя как брачного партнера определяется его возможностью натянуть лук (по-видимому, с латентными метафорическими сексуальными составляющими на протяжении — точного попадания — внедрения); «классический» пример — лук Одиссея (Одисс., XXI, 68–77 [русск. пер.]).

Эти символические значения поддерживаются созвучием слов *эрхий* (*erekei* ‘большой палец’) и *эр* (*ere* ‘муж, мужчина’), что не имеет этимологической основы, но постоянно обыгрывается в монгольских и тюркских традициях⁹⁷, а также может актуализоваться в семантике имени Эрхий-мэргэн (вообще-то не характерном для монгольского антропонимического узуса). Так, в южнобурятском (цонгольском) эпическом сказании «Богатырь Чоно Галдан, сын Баян Доржи»⁹⁸ под этим именем (в форме Эрхэй-мэргэн) фигурирует отец девушки, похищаемой конем и с помощью своих длинных волос вызволяющей героя из гибельной ямы, — известный

⁹⁶ *Сампилдэндэв Х.* Жанр благопожеланий в монгольском фольклоре // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: ГРВЛ, 1985. С. 54–67; *Урай-Кёхальми К.* Некоторые фольклорные данные о роли лука и стрелы в свадебных обрядах // Исследования по восточной филологии: к 70-летию проф. Г.Д. Санжеева. М.: ГРВЛ, 1974. С. 256–260.

⁹⁷ Монг. **herekei*, как и тюрк. **erngek*, тунг.-маньчж. **perungun*, имеет праалтайскую этимологию; благодарю А.В. Дыбо за эти разъяснения (личное письмо от 6 июля 2017 г.).

⁹⁸ Язык и колхозная поэзия бурят-монголов Селенгинского аймака / Собрал Н.Н. Поппе (Образцы народной словесности монголов. Т. IV). Л., 1934. С. 59 и сл. Цонгольская (сонгольская) субэтническая общность возникла в низовьях р. Чикой на основе обурятившихся выходцев из Южной Монголии (кон. XVII в.); ныне проживают в Селенгинском, Бичурском и Кяхтинском районах Бурятии.

мотив центральноазиатского эпоса⁹⁹ (других случаев его использования в эпической традиции монгольских народов мне не встретилось). На связь с мифом указывает характеристика персонажа, выраженная устами коня (он — великий стрелок, давший себе обет отрубить большой палец, если промахнется), и неудачный выстрел вслед похитителю¹⁰⁰. Вообще конь Эрхий-мэргэна фигурирует в некоторых монгольских преданиях, близко стоящих к эпической традиции, сам он сближается с Хан-Харангуем, а иногда осмысливается как его брат¹⁰¹; однако соотношение обеих ипостасей персонажа — мифологической и эпической — говорит о первичности именно мифологического образа и о его проникновении в эпос на основе некоторых ранее существовавших семантических ассоциаций, причем происходит это, по-видимому, на северомонгольской периферии региона, где структурная определенность мифа уже предельно размыта¹⁰², а системные логические связи между его элементами (семами, мотивами) ослабевают, что обуславливает их относительно свободную рекомбинацию.

Наконец, персонаж по имени Эрхий-мэргэн фигурирует в дархатском рассказе о шаманке (удган) Богле и ее сыне — шамане¹⁰³ (*дзарин / дзайран*) Арилдие.

Сын Баглан-удган был вор. Когда его хотели поймать, он превращался в птицу орла и улетал вместе с орлами. Люди узнали об этом и, чтобы его схватить, пригласили даже китайского гадателя. Люди искали Арилдия и увидели, что на Красной скале Чивх сидит много орлов. Китайский

⁹⁹ См.: Неклюдов С.Ю. Темы и вариации. М.: Индрик, 2016. С. 205–232.

¹⁰⁰ Язык и колхозная поэзия бурят-монголов Селенгинского аймака. С. 59.

¹⁰¹ *Cerensodnom D. Zur Frage der Entstehung und Entwicklung des mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil II. Wiesbaden, 1982 (AF, Bd. LXXII). S. 71–75.*

¹⁰² Ср.: *Cerensodnom D. Zur Frage der Entstehung und Entwicklung des mongolischen Epos. S. 71–75.*

¹⁰³ *Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят: поэтика и символика. М.: Вост. лит., 2013. С. 106–114.*

гадатель посмотрел на орлов и говорит: «Третий орел с той стороны — не простой орел. Стреляйте в него!» Стрелок Эрхий-мэргэн выстрелил в него. Но стрелок Эрхий-мэргэн не попал точно, а прострелил одно крыло орла. Вот когда Арилдий с одним простреленным крылом стал спускаться со скалы, он спустился уже в образе человека. Одна рука у него была сломана (Ринчиндаваа, 25.08.2007).

Здесь Эрхий-мэргэн оказывается перемещенным из мифологического *plusquamperfectum*'а с его избыточными солнцами в квазиисторическую обстановку шаманского предания с характерными административными реалиями недавнего прошлого, хотя известно, что еще со времен первотворения этот герой продолжает свое бытие в виде степного сурка, который едва ли может быть приглашен на роль, уготованную ему в предании. Похоже, что в данном контексте сочетание *эрхий мэргэн* используется не столько как имя, сколько как прозвище меткого стрелка, однако с весьма вероятной отсылкой к нашему «основному» сюжету: как и в мифе, этот «эрхий-мэргэн» стреляет, причем неудачно, в птицу, а именно в птицу-оборотня, птицу-шамана, и ранит ее; существует, кстати, предположение, что прозвище *мэргэн* было у монголов XIII в. шаманским титулом¹⁰⁴ — в этом случае можно понять так, что выстрел «эрхий-мэргэна» в «шамана-орла» являлся не обычным выстрелом, а актом «шаманского поединка».

Не исключено, что имя Эрхий-мэргэн восходит к прозвищу со значением 'меткий палец', прилагаемому к хорошему стрелку¹⁰⁵ (что, хотя и редко, отражается

¹⁰⁴ Санжеев Г. Эпос северных бурят // Аламжи Мерген. Бурятский эпос. М.; Л., 1936. С. XLI–XLII.

¹⁰⁵ По модели «Острый Коготь», «Зоркий Глаз», «Меткая Стрела» и т.п. Ср. прозвище *þambarskelfir* норвежского бонда Эйнара (XI в.), которое, согласно одной из интерпретаций, значит 'Сотрясатель / Потрясатель тетивы', причем есть «многочисленные саговые рассказы о том, как Эйнар замечательно стрелял из лука и что ему не было равных в этом искусстве» (Успенский Ф.Б. Люди, тексты и вещи: Из истории культуры средневековой Скандинавии. М.: Форум: Неолит, 2016. С. 194).

в монгольской антропонимии). Затем оно проникает в мифологическую традицию для обозначения стрелка, сбивающего лишние солнца, и обрастает многочисленными дополнительными смыслами, связанными с богатой семантикой большого пальца, которая была рассмотрена выше и которая получает свою реализацию в процессе последующего текстообразования.

6. Мотив неудачного выстрела — один из центральных для данного сюжета, ибо именно благодаря неудаче стрелка, пришедшего в азарт, миру еще в мифологическую эпоху удастся избежать всеобщей катастрофы. Неудача выстрела обычно бывает вызвана тремя обстоятельствами: действительным промахом, сокрытием последнего солнца и «псевдопромахом».

(1) Действительный промах происходит из-за внешне появившейся птицы (ласточки, сороки и др.), в самый ответственный момент закрывшей мишень от стрелка.

С востока на запад он стал пускать стрелы, 6 солнц свалил, только собрался выпустить седьмую стрелу, как перед ним пролетела ласточка, стрела попала в хвост, а до солнца не долетела. <...> С тех пор у ласточки хвост раздвоенный, а день сменяется ночью (Батболд, 23.08.2006). А когда в седьмое прицелился, ласточка пролетела, стрела ей прямехонько в хвост угодила, надвое его рассекла. С тех пор у ласточки хвост раздвоенный¹⁰⁶.

Бывает, что птица не столько закрывает цель, сколько отвлекает героя, который в гневе пытается догнать ее, но не может:

Эрхий-мэргэн прострелил шестью стрелами шесть солнц и только собрался стрелять в седьмое, как перед ним пролетела сорока — не смог он прострелить седьмое солнце. Солнце зашло за горы. Эрхий-мэргэн рассердился, погнался за птицей, но его конь догнать ее не смог (Уранбилэг, 20.08.2006). Испугалось седьмое

¹⁰⁶ Сказки и мифы Монголии. С. 28–30.

солнце, за западные горы спряталось. Рассердился Эрхий-мэргэн на ласточку, сел на коня, следом за ней поскакал. <...> Скачет юноша, скачет, только станет догонять ласточку, а она — раз — и ввысь взмлет¹⁰⁷.

Иногда (в частности, на северо-западной периферии распространения мифа) охотник, имя которого, как правило, здесь утрачивается, сразу стреляет в птицу — с теми же последствиями:

Сурок был прежде человек и стрелок, Тарбаган-мэргын; он имел лошадь. Однажды он сказал, уверенный в своей меткости, что если он не попадет в ласточку, то коню отрубят передние ноги, себе большой палец, не будет пить черную воду (*хара усун*), будет есть пырей (*кяк*) и зароется в землю. Он промахнулся и попал только в хвост, отчего и образовалась в нем выемка. Сам Тарбаган-мэргын обратился в сурка, живущего в норе и пьющего только росу, а его конь был обращен в тушканчика (*алыкдага*) (Пот. Оч. IV. С. 179–180 [О. Яков Чистохин, свящ. в дер. Шимки, родом бурят]).

Тарбаган (сурок) прежде был человек, лихой охотник, ерёкей атучи. Однажды он хотел убить тельгена (род хищной птицы)¹⁰⁸, выстрелил и попал ему в хвост, отчего и теперь у тельгена хвост с выемкой (Пот. Оч. IV. С. 179–180 [Сарисын, дюрбют из Улангома]).

Тарбаган (сурок) был человек и бесстрашный стрелок; он никого не пропускал, не исключая и сильных зверей, и подстрелил крыло у птицы Кан Гередей. За это Кан Гередей отрубил ему палец, закопал его в землю и сказал: «Пусть тебе никто спуску не дает, пусть тебя бедные люди едят, птицы и звери таскают!»¹⁰⁹

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Ср. телеут. *tālgän* ‘коршун’ (*Räsänen M. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1969 [LSFU, XVII]. S. 469*).

¹⁰⁹ Пот. Оч. IV. С. 179–180 (Таран, теленгитский шаман. Чуйская степь). Кан Гередей (монг. Хан Гарди) — это Хан Гаруди, фольклорный «царь птиц» и один из «четырех сильных» буддийской традиции (лев, тигр, дракон луу, птица Гаруди).

В последнем рассказе (теленгитском, но несомненно монгольского происхождения) есть совпадение с приведенным выше дархатским преданием о шамане-оборотне Арилдии (мотив неметкий выстрел в необыкновенную птицу, поранивший ей крыло). Обратим также внимание, что здесь зарвавшегося охотника наказывает сама подвергнувшаяся нападению птица, хотя и чудесная, обладающая «царским» статусом: она отрубает ему палец и закапывает в землю — видимо, все-таки стрелка, а не палец. Впрочем, в территориально, культурно, этнически близком варианте монголоязычных урянхайцев (тувинцев) охотник, отрезав себе большой палец, зарывает в землю как раз именно его, приказав, насколько можно понять, этому пальцу стать сурком (вспомним рассмотренные выше мотивы из группы превращения [большого] пальца):

Тарбаган, то есть сурок, был прежде человек, стрелок, ни одному зверю, ни одной птице не дававший пропуску, потом он отрезал себе большой палец, зарыл его в землю и сказал: «Будь сурком!» С тех пор сам перестал стрелять (Пот. Оч. II. С. 151–152 [записано у Монголо-урянхайцев в Алтае]).

Итак, в целом происходит «десоляризация» мотива, когда «исходный» мифологический сюжет утрачивает свою тематическую доминанту (борьба с «солнечным хаосом»), сохранив только указание на этиологию степного сурка (исполнение «зарока» вследствие промаха) и происхождение раздвоенного птичьего хвоста (результат неметкого выстрела в птицу). Выглядит это так, как если бы птица, первоначально появляющаяся лишь в качестве мотивирующей детали рассказа (помеха выстрелу), вытеснила его основную топику и заняла центральную позицию в повествовании. Уместно, однако, напомнить, что в древнекитайском мифе, зафиксированном на два с лишним тысячелетия раньше, выстрел в солнце и выстрел в птицу просто совпадают, поскольку солнце представляется

золотым вороном¹¹⁰. В этом плане монгольский мотив выстрел в птицу, затмившую солнце, можно интерпретировать как модификацию мотива выстрел в птицу-солнце. Тогда цепочка трансформаций выстраивается иначе:

выстрел в птицу-солнце
(неудачный, незавершенный — последнее не сбито)



выстрел в птицу, затмившую солнце
(неудачный, «подмененная» цель только задета, но не поражена)



выстрел в птицу как в «первичную»
цель
(все равно неудачный — полностью поразить
ее не удается)

Из птиц (ласточка, сорока, коршун и др.), которые помешали последнему выстрелу героя и тем самым предотвратили эсхатологическую катастрофу (~ сами стали мишенью для стрелка), семантически наиболее мотивирована ласточка, выступающая в роли спасительницы и в других сюжетах. Она достает людям огонь¹¹¹, вырывает язык насекомому (комара / осы), собирающегося сообщить Змею (~ другому демоническому персонажу), что самая вкусная кровь —

¹¹⁰ Согласно «Вопросам к небу» Цюй Юаня («Тянь вэнь», IV–III в. до н. э.) и «Мудрецам из Хуайнани» («Хуайнань-цзы», II в. до н. э.), а также комментариям к этим сочинениям Ван И (I–II в.) и Гао Ю (II–III в.). См.: Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Пер. с кит., послесл. Б.Л. Рифтина. М.: ГРВЛ, 1987. С. 143–144, 312; ср. сообщение, что в ювелирных изделиях периода Золотой Орды и вообще в археологических находках встречается изображение крылатого солнца (Закирова И.Г. Космогонические мифы и легенды татарского народа // Вестник Чувашского университета. Чебоксары: Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова, 2010, № 4. С. 251).

¹¹¹ Бурятские народные сказки: Волшебно-фантастические и о животных / Сост. Е.В. Баранникова, С.С. Бардаханова, В.Ш. Гунгаров. Под ред. Е.В. Баранниковой. [Т. II.] Улан-Удэ: Бурят. книжн. изд-во, 1976. № 66.

человеческая¹¹² (Mot. A2236.1; Березк., B51A) или, напротив, достает живую воду, чтобы дать людям бессмертие, но оса кусает ее и живая вода проливается — «капли ее упали сосну, кедр и бруснику, и оттого-то они теперь всегда зелены»¹¹³. Кроме того, ласточка в славяно-балканской традиции мешает змею / дракону уничтожить третье солнце (мотив весьма устойчив), из-за чего лишается части хвоста, откушенного змеем¹¹⁴, т.е. этиология раздвоенного ласточкиного хвоста, как и у монголов, объясняется нападением персонажа, уничтожающего лишнее солнце.

Наконец, в предании с полуразрушенным сюжетом, записанном от монгольского бурята (из агинской этнической группы), появление птицы оказывается инспирировано самим богом (Бурхан-багшем, т.е. Буддой-учителем):

Было семь солнц, жарко, и жил Эрхий-мэргэн, это был дурной, свирепый человек, который всех убивал. Бурхан решил проучить и солнца, и Эрхий-мэргэна — все душегубы — так решил Бурхан-багш и решил их поссорить. «Вот ты будешь стрелять, а я пушу сороку, сможешь подстрелить ласточку, то будешь владыкой земли (*дэлхийн эзэн*), а если не сможешь, то должен откусить два больших пальца, не пить воды [и т.д.]». Эрхий-мэргэн подстрелил только хвост ласточки (Сурэн, 13.08.2010).

Здесь мы переходим к другой версии мотива неудачной выстрел, в которой эсхатологическую катастрофу предотвращает уже не птица, а верховное божество.

¹¹² Беннигс. С. 21; Бурятские народные сказки. № 64, 65; Мифы, легенды и предания калмыков / Подгот. текстов, пер., вступит. ст., примеч., комментарии, указатели, словарь, сверка калмыцких текстов Т.Г. Басанговой; отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев, Е.Н. Кузьмина. М.: Вост. лит., 2017. № 21–23.

¹¹³ Беннигс. С. 21; Монгол ардын үлгэр. Д. Цэрэнсодном эмхтгэж, удиртгал, тайлбар бичив. Улаанбаатар, 1982. № 7; *Ёндон Д.* Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. М.: ГРВЛ, 1989. С. 56.

¹¹⁴ *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. С. 282–283.

(2) С п р я т а н н о е с о л н ц е: спаситель мира накрывает последнее солнце чашкой¹¹⁵ или прячет его под полой.

На земле было восемь солнц. Эрхий-мэргэн выстрелами из лука поубивал семь солнц. Бурхан-багши чашкой накрыл одно солнце. Стрела Эрхий-мэргэна ударилась в чашку Бурхан-багши, и одно солнце осталось. Тогда Эрхий-мэргэн сказал клятву <...> Согласно этой клятве, он стал тарбаганом (Бат-Очир, 23.08.2007).

На земле было пять солнц и было жарко, вода кипела. Тогда Бурхан-багш сказал Эрхий-мэргэну: если ты такой меткий, то стреляй в пять солнц (Березк., K27n3b; K27V). Эрхий-мэргэн пообещал стать тарбаганом <...> Бурхан-багш, взмахнув полой, накрыл одеждой [последнее солнце], потому что иначе на земле стало бы слишком холодно (Норов, 08.08.2010).

Обратим внимание, что данные записи (первая — от хубсугульского хотогойта, вторая — от баргута родом из Новой Барги) относятся к западной и к восточной границам распространения мифа и, с одной стороны, могут быть истолкованы как периферийные деформации «основного» сюжета, но, с другой, их взаимная географическая удаленность при инвариантном совпадении семы вмешательство бога (именно в редакции сокрытие богом последнего солнца) говорит как раз об устойчивости подобной фабульной схемы.

Как показывают сравнительные контексты, спор строптивного охотника с верховным божеством есть одна из форм богоборчества (Mot. A106.3), причем, напомню, наш стрелок относится к той же категории культурных героев, что и, скажем, ее «классический» представитель Прометей¹¹⁶. Само по себе с о р е в н о -

¹¹⁵ Этот прием очень напоминает жест игры «в наперстки», распространившейся за последнее время, но известной еще с античных времен и входящей к традициям Древней Индии (Cups and balls trick // Encyclopaedia Britannica).

¹¹⁶ См.: Мелетинский Е.М. Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе) // Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания. [3-е изд., доп.]. М.: РГГУ, 2018. С. 339–363.

вание с богом (ср. Березк., K27n3b), в котором «на кону» стоит статус (~ достоинство) и даже жизнь героя, может протекать в форме состязаний или выполнения «на спор» трудных (~ невыполнимых) задач, в чем строптивец — благодаря своим сверхчеловеческим способностям — оказывается тем не менее близок к успеху (Березк., K27)¹¹⁷, и тогда богу приходится прибегнуть к хитрости и обману¹¹⁸. Формой такой «хитрости» является, например, к р а ж а с т р е л ы в предании из Новой Барги:

Давным-давно было семь солнц на небе, поэтому было очень тепло, люди и животные не могли жить. Был стрелок по имени Эрхий-мэргэн. Он сказал, что подстрелит все эти солнца. Бурхан-багш забеспокоился, что же будет. Шесть подстрелил, одно осталось, Бурхан-багш вытащил у него одну стрелу, поэтому одно солнце осталось. Так как Эрхий-мэргэн не сдержал свое слово [что подстрелит все солнца], он не будет есть скошенную траву и пить простую воду — такой дал обет. Отрезав себе большой палец, превратился в тарбагана (Пунцагванжил, 22.08.2013).

Более изощренную форму обмана предлагает восточноудзунчинское предание, использующее, но в совершенно иной функции, уже знакомую нам сему с о - к р ы т и е п о с л е д н е г о с о л н ц а п о д п о л о й б о г а:

¹¹⁷ Соппротивление воле бога доходит «до борьбы с ним, до выхода на поединок, едва не кончающийся победою титана» (Веселовский А. Прометей в кавказских легендах и мировой поэзии // Веселовский А. Этюды и характеристики. М.: Типо-литография Т-ва И.Н. Кушнерев и К^о, 1907. С. 785).

¹¹⁸ Ср.: «Бог обвинил его нитью, сотворил крестное знамение и превратил ее в цепь. “Пошевелись”, — сказал ему бог, но Арам-Хуту не смог разорвать цепи» (Грузинские народные предания и легенды / Сост., пер., предисл. и примеч. Е.Б. Вирсаладзе. М.: ГРВЛ, 1973. С. 104); «в это время Христос накиннул на него цепь, перекрестил, и Амирани оказался прикованным к колу» (Чиковани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М.: ГРВЛ, 1966. С. 280–281).

На земле было семь солнц. Жара. Эрхий-мэргэн поспорил, кажется, с Бурхан-багш, что подстрелит все солнца. Бурхан-багш спрятал одно солнце под полу. Эрхий-мэргэн стрелял, не считая, а тут Бурхан-багш предъявил еще солнце. Клятва: чистая вода (*хар ус*), и жить в норе, где нет солнечных лучей (Санжаасурэн, 10.08.2010).

Таким образом, цель спрятать, чтобы сохранить заменяется на другую, трюковую: спрятать, чтобы затем дискредитировать состоявшийся меткий выстрел, выдав его за промах.

(3) «Псевдопромах» как следствие подвоха и обмана (ср. Mot. K92): в предании из Центральной Халхи (из южной ее части) бог подменяет сбитое светило спрятанным ранее.

Был Эрхе-мерген. Он задумал стрелять по солнцу и луне. В это время около случился какой-то бурхон (*sic*). Этот бурхон украдкой от Эрхе-мергена взял одну из звезд Мечита (Плеяд), а Мечит тогда состояло не из шести, а из семи звезд, и говорит Эрхе-мергену: «Если ты сумеешь, зажмуришь глаза, попасть в одну из звезд Мечита, то и в солнце и луну попадешь, а если не попадешь в Мечита, то и в солнце и луну не попадешь!» Эрхе-мерген натянул лук, зажмурил глаза и отпустил стрелу; стрела попала в одну из звезд Мечита и уничтожила ее, но бурхон успел в это время прежде украдкой взятую поставить на место убитой звезды. Эрхе-мерген смотрит: когда начинал стрелять, было шесть звезд в Мечите и теперь тоже шесть; значит промахнулся. После этого он сказал: *хоро убусунту хагачжи уха, хара усунту цацачжи уха*, «если сухую траву поем, умру, если ключевую воду попью, умру!» и обратился в сурка (тарбагана)¹¹⁹.

¹¹⁹ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. С. 345 (Пунсук, лама халхаского хошуна Туше-гуна на Онгиине).

Относительно редкое в данном регионе посягательство не только на солнце, но и на луну¹²⁰ (неясно, имеет ли оно в данном сюжете более глубокие корни, учитывая близкие соответствия в гималайско-юговосточноазиатских и восточнотунгусских версиях) притягивает к себе популярный миф о солнечных и лунных затмениях, центральный персонаж которого — Рах, Арах (< др.-инд. Раху), чудовище, проглатывающее оба светила.

Сопоставление всех этих версий говорит о том, что, по-видимому, первоначально «спасителем мира» была птица (ласточка / сорока), помешавшая уничтожить последнее солнце, тогда как появление в подобной роли верховного божества (посылающего эту птицу, крадущего стрелу, закрывающего мишень чашкой / полой одежды, подменяющего сбитую мишень не сбитой) происходит уже в ходе усложняющейся нарративизации эпизода.

К перечисленным функциям спасителя мира надо добавить еще одну: наказание героя, которое, правда, в данных традициях крайне редко осуществляется непосредственно самим богом¹²¹, обычно оно остается следствием исполнения «зарока» (т.е. «самонаказанием»), хотя теперь уже вписывается в сценарий хитрости и провокации бога. По отношению к данному случаю этот процесс опять-таки выглядит вторичным, однако сравнительный контекст свидетельствует о наличии в традиции устойчивой двухперсонажной модели, для которой «базовой» является роль владыки, побуждающего самонадеянного героя к действию, а затем блокирующего успешное выполнение им же поставленной задачи, да еще и наказывающего за ее невыполнение.

¹²⁰ Шагдарсурэн, 03.08.2008 (халх); Монон, 10.08.2008 (дариганга); Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. С. 323, 345 (халх).

¹²¹ Как это происходит в «охотничьей» казахской версии: «Звери взмолились к богу о спасении, и он превратил их, свирепых охотников, в сурков: “Не хотели жить на земле по-человечьи — живите в темных норах и питайтесь кореньями”» (В стране сказок. С. 119).

Неудачный выстрел в птицу как повод для наказания встречается и вне рассматриваемого мифа — в летописном предании XVII в. о гневе Чингис-хана на его младшего брата Хасара, чей выстрел в птицу вызвал неудовольствие властителя, причем данный сюжет разрабатывается на небольшой площади текста трижды — явное утروение одного исходного «события».

Августейший владыка послал [своего] слугу Мэчина, сказав ему: «Принеси мне от Хасара перья большого орла». Хасар сказал: «Хоть ты и стал владыкою всех — хаганом, но я-то орлиные перья достаю лучше!» Так он сказал и отдал перья орла, «Плохие перья, помятые!» — сказал [Чингис], не взял их и вернул обратно.

Владыка еще раз послал слугу Мэчина, сказав: «Принеси [перья] убитого баклана!» Хасар, увидев летевшего мимо баклана, спросил у слуги Мэчина: «Вот! Куда же стрелять?» Слуга Мэчин сказал: «Стреляй между черными и желтыми [перьями]!» Хасар прострелил [птице] клюв и отдал [перья]. Но Мэчин сказал: «Хану приличествуют перья орла, это же не орлиные перья, а перья баклана, [да] и кровью запятнаны!» — и, не взяв их, вернулся обратно. Тогда-то владыка разгневался <...>

Увидев сидевшую на дереве сову, предвещавшую недоброе, владыка приказал Хасару: «Стреляй!» Хасар выстрелил. Сова взлетела, а в это время прилетела сорока, и крыло ее было прострелено. <...> Владыка разгневался и сказал: <...> «Ныне же случилось так, что он убил сороку, предсказывающую хорошее, вместо того чтобы убить сову, предсказывающую дурное. Поистине он плохой, завистливый!» — сказал он и велел своим четверым слугам сторожить Хасара, давать ему в пищу [мясо] дикого буйвола и оставить его, привязав к ограде у колодца¹²².

¹²² Лубсан Данзан. Алтан тобчи. С. 235–236; см. также: Алтан-Тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе, с приложением калмыцкого текста истории Убаши-Хунтайджия и его войны с Ойратами / Пер. ламы Галсана Гомбоева. СПб., 1858. С. 140–143 (ТВОРАО, ч. VI).

Это — одно из воплощений темы конфликта Чингиса с Хасаром¹²³ (Джочи-Хасаром, Хабуту-Хасаром, ‘лучником Хасаром’, прозванным так за исключительную меткость в стрельбе из лука¹²⁴). Конфликт развивается по эпической схеме: ссора между «владыкой» и «первым богатырем», строптивость которого вызывает гнев правителя, иногда подогреваемый интриганами-придворными. В роли провокатора здесь выступает слуга («раб», «посыльный») по имени Мэчин (‘Обезьяна’), что примечательно, поскольку именно одноименное созвездье (Мэчит / Мичид) в последней рассмотренной халхаской версии оказывается причиной неудачи героя и в конечном итоге — его ухода в тарбанью нору.

Обратим внимание, что по своей структуре событие выстрел, вызвавший особый гнев Чингиса и приведший к наказанию Хасара («Хасар выстрелил. Сова взлетела, а в это время прилетела сорока, и крыло ее было прострелено»), совершенно аналогично неудачному выстрелу Эрхий-мэргэна, причем «помешавшей» птицей там также может оказаться сорока; это позволяет с большой долей вероятности

¹²³ По-видимому, источник темы, или по крайней мере наиболее ранняя ее фиксация, — эпизод в «Сокровенном сказании», рассказывающий о навете Чингису на Хасара со стороны могущественного волхва Кокочу (Тэб-Тэнгри) и его последующем аресте: «“Вечный Тенгри в вещает мне свою волю так, что выходит временно править государством Темучжину, а временно Хасару. Если ты не предупредишь замыслы Хасара, то за будущее нельзя поручиться”. Под влиянием этих наговоров Чингис-хан в ту же ночь выехал, чтобы схватить Хасара» (§ 244).

¹²⁴ Репутация, также зафиксированная еще в «Сокровенном сказании»: «Осердится, пустит стрелу свою, стрелу анхуа, через гору — десяток-другой людей на стрелу нанижет. Поссорится с приятелем, живущим по ту сторону степи, пустит стрелу свою кеибур-ветряницу, так и нанижет того на стрелу. Сильно потянет тетиву — на 900 алданов стрельнет. Слегка натянет тетиву — на 500 алданов стрельнет» (§ 195); «Тэмуджин взял умом, а Хасар — меткой стрельбой и силой. Кто в перестрелку вступал, / Тех покорял он стрельбою. / Тех, кто робел перед битвой, / Выстрелом вверх забирал!» (§ 244).

предположить прямое влияние анализируемого мифа на исходную форму данного эпизода. Затем ситуация повторяется — сначала в задании д о б ы т ь п е р ь я, а затем в «недостаточно метком» выстреле по колдунье.

Далее сюжет легенды развивается таким образом, что только этот несправедливо обвиненный и заключенный в темницу герой может спасти царство от врага¹²⁵.

Когда он подошел, то одна старуха, из породы *ракша*, принадлежавшая Шидургу-хагану, вышла навстречу воинам монголов и заклятьями умертвила многих мужей и мерингов. Субэргэтэй-багатур доложил владыке: «Эта старуха, заклиная, умертвила много людей и мерингов. Освободи же Хабуту Хасара от наказания». <...> Так как Хасар был в оковах и был измучен, он пошатывался, глаз его стал неверным, и он, выстрелив, попал в колено старухи. Та старуха упала на бок, и когда она умирала, то проговорила: «Пусть потомкам Хасара будут часто наноситься раны; пусть девушки из его потомства будут оставлены их мужьями!», — и так заклиная, умерла¹²⁶.

¹²⁵ 1.1. Герой не выполняет поручения князя. 1.2. Приближенные князя клеветают на героя. 1.3. Князь заключает героя в погреб / тюрьму (*Петров Н.В.* Указатель эпических сюжетов // *Петров Н.В.* Богатыри на русском Севере: Сюжеты и ареалы бытования. М.: Ломоносовская биб-ка ОГИ, 2008, III.2.В [Конфликт между князем и героем — результат: освобождение героя]); 6. Нечаянными движениями Илья Муромец вызвал недовольство князя Владимира; 12–15. Только посаженный в темницу герой спасает от вражеского нашествия (*Смирнов Ю.И.* Былины. Указатель произведений в их вариантах, версиях и контаминациях. М.: ИМЛИ РАН, 2010, IV [Герой и правитель]). Характерно, что тема Хасар — главный победитель врагов возникает в «Сокровенном сказании» (в речи матушки Оэлуи) как раз после его ареста и гнева на него Чингиса вследствие ложного навета.

¹²⁶ *Лубсан Данзан.* Алтан тобчи. С. 237; См. также: Алтан-Тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе. С. 140–143; *Schmidt J.I.* Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses

Таким образом, противоречивый по своим результатам выстрел Хасара повторяется уже в четвертый раз — в первых трех случаях он является удачным фактически, но оценивается отрицательно, а в четвертом — хотя и достигает цели, но по качеству не вполне удачен и к тому же имеет тяжкие последствия для потомства стрелка (если бы он был идеально меток и колдунья погибла сразу, не успев произнести заклятия, этого бы не случилось).

Вообще мотив выстрел в птицу по приказу может в других сюжетных ситуациях вполне иметь и благополучное разрешение — например, в одном бурятском предании выстрел в ласточку, напротив, оказывается «удачным» (одобряемым, метким) и вознаграждается:

Цогтохон был замечательным стрелком. Когда С. Рагузинский проводил русско-китайскую границу, то там собралось много народу на сурхарбан. Над головой графа пролетела ласточка. Граф Рагузинский спросил: «Кто попадет стрелой в ласточку?» Цогтохон вызвался и застрелил ласточку. Граф Рагузинский назначил его шуленгой над бурятами Сортолова рода и присвоил звание мэргэна¹²⁷.

Ср. также казацкие легенды, в которых представлены обе версии — и выстрел удачный, и выстрел не удачный (хотя и со счастливым финалом):

Во время плытья его величества по Дону в нашем городке становился на квартиру у Чебачихи. Из бывших с ним людей одному приказал государь стрелять чрез

verfasst von Ssahang Ssetsen, Chungtaidschi der Ordus ets., SPb., 1829. S. 101. У Саган Эцэна сказано, что старуха зовется Хара Хан и находилась она на городской стене. Некоторые параллели к семе 'колдунья-проклинательница на стене осажденного города' см.: Неклюдов С.Ю. Темы и вариации. С. 176.

¹²⁷ Балдаев С.П. Родословные предания и легенды. Забайкальские буряты / Отв. ред. и сост. Т.Е. Санжиева. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2010. С. 97–98.

Дон по утке, плавающей под Задонским берегом, но тот ее не застрелил. Государь потребовал: «Нет ли кого из наших, кто б в таком расстоянии убил утку?» Вызвался молодой казак, по прозванию Пядух, и из пищали своей убил утку, не целившись. Тогда государь сказал: «Исполать, казак! Хотя и я убью, но только поцелуюсь». Пядух умер 1795 года, он жил около ста лет¹²⁸.

«Я даю свое слово, — говорит казакишко, — великий царь, что убью этого поганого татарина каленой стрелой, прямо в правый глаз; если ж этого не сделаю, то волен ты, государь, в моей жизни...» Вышел он на поле ратное, навел тетиву на тугом луке и угодил стрелой татарину, чуть повыше глаза правого, прямо в бровь. Повалился злой татарин, а казакишко бросил лук и стрелы и пустился в бег... Царь послал гонцов за ним... Привели его к государю. «Ты что же бежишь, ведь ты же убил врага лютого», — говорит Грозный царь. — «Да, царь-батюшка, врага-то я убил, да слова своего не выполнил: попал не в глаз, а в бровь, и стыдно стало мне явиться пред твои очи государевы». — «Я прощаю тебя, — говорит Грозный царь, — и хочу наградить тебя за такую услугу немалую»¹²⁹.

В последнем случае логическая структура мотива модифицирована своеобразной этической интерпретацией. Выстрел «неудачен» только в плане недостижения заявленного «совершенства»; «гнев царя» из-за якобы понесенного им репутационного ущерба и «наказание» за это (превентивным знаком которого является «бегство») существуют лишь как потенциальные и тут же отменяемые угрозы.

¹²⁸ Котельников Е. Историческое сведение Войска Донского о Верхне-Курмоярской станице, составленное из сказаний старожилков и собственных примечаний, 1818 года декабря 31 дня / Евлампий Котельников; под ред. действит. члена Комитета и.д. секретаря И.П. Попова; изд. Областного Войска Донского Статистического Комитета // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1863. Кн. 3. Отд. V. С. 7, 27 (= Новочеркасск: Типография Области Войска Донского, 1886).

¹²⁹ Крылатые слова по толкованию С. Максимова. М.: ГИХЛ, 1955. С. 368–369 («Не в бровь, а прямо в глаз» по записи в «Терских ведомостях»).

Вернемся к мотиву добычания перьев в монгольской книжной легенде. Само по себе перо как реалия фольклорного повествования имеет довольно широкий диапазон значений¹⁵⁰, в том числе символических и индексальных — когда потерянное / выпавшее перо выступает опознавательным знаком персонажа, включая ситуацию, в которой оно есть знак временно-орнитоморфного облика героя (Mot. H78, 78.1, 78.2; ср. AaTh 553, 665). Перо является также сказочно-эпической «ценностью», добычание которой (например, пера птицы Гаруди) входит в цикл трудных, по существу — гибельных, заданий, а его находка и подборка героем (в нарушение прозвучавшего тут же запрета) влечет за собой ряд весьма опасных для нарушителя приключений (Березк., K35a1). Наконец, о золотом пере сбитого солнца-ворона говорится в «Вопросах к небу» Цюй Юаня: «Где стрелой сбил солнце И? И где вороны той перо?»¹⁵¹ Стих, таким образом, соединяет топосы выбитого выстрелом / добытого пера (в его важнейших фольклорно-мифологических значениях) и стрельбы по солнцу, хотя исторические причины такой связи остаются не вполне ясными.

В устной бурятской версии рассмотренной выше легенды¹⁵² колдунья именуется «ворчунья черная старуха (*харалши хара хамага* [=хамган]), от ворчанья которой отваливаются от скал каменные глыбы», а справиться с ней может только богатырь Тас-Хара, брошенный в восьмидесятисаженную яму за то, что убил сороку вместо павлина (~ закопан в землю по горло за то, что застрелил орла, парившего над войсками и

¹⁵⁰ Fischer H. Feder // Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. IV. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1984. S. 933–937.

¹⁵¹ Цит. по: Юань Кэ. Мифы древнего Китая. С. 312.

¹⁵² Бурятские сказки и поверья, собранные Н.М. Хангаловым, О.Н. Затопляевым и другими // Зап. ВСОРО по отделению этнографии. Иркутск: Тип. К.И. Витковской, 1889. Т. I, вып. 1. С. 113; Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. С. 129.

покровительствовавшего им¹³³); его освобождают, и он убивает колдунью, попав стрелой в глаза на ее коленях. Последний случай, скорее всего, возникает из комбинации сем колени как уязвимое место¹³⁴ и попадание в глаз как идеально меткий выстрел (ср. выражение «Не в бровь, а в глаз» — о меткости); заметим, что никаких «глаз на коленях» в книжной версии у Лубсан Дандзана не было.

Имя персонажа Тас-Хара ('Гриф-Черный') — несомненно искаженное Хасар, однако метатеза возникает, вероятно, не без участия названия «большого орла» (*γajir tas*), перья которого в исходном книжном тексте Чингис хочет получить от Хасара; *tas* (как и *гажир*) значит 'гриф, кондор'; вообще показательна орнитоморфная направленность данного семантического переосмысления имени героя. *Харалиши* (бурят.) — точнее, не «ворчунья», а «проклинательница», и каменные глыбы отваливаются именно от ее проклятий. Так, в приведенном выше предании о шаманке Баглан она следующим образом прокликает скалу, которая не смогла уберечь от гибели ее сына:

Не смогла ты спасти жизнь моего единственного сына,
Красная скала Чивх!

Пусть я увижу, как ты станешь песком-пылью!

Пусть опрокинутся твои внутренние земли!

Пусть перевернется твоя внешняя почва! <...>

Это был двадцатипятиметровый утес. Если сейчас посмотреть, то там осталось только немного камней... (Ринчиндаваа, 26.08.2007).

¹³³ Сказание бурят, записанное разными собирателями // Записки ВСОРГО по этнографии. Т. I, вып. 2. Иркутск: Тип. К.И. Витковской, 1890. С. 130–132; Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. С. 129.

¹³⁴ Вспомним нартского богатыря Сослана, единственным уязвимым местом которого были колени (Осетинские нартские сказания / Пер. Ю. Либединского; отв. ред. и вступ. ст. К.Д. Кулова. Дзауджикау: Гос. изд. Северо-Осетинской АССР, 1948. С. 76–77).

7. Выстрел в солнце / в птицу провоцирует рассмотрение стрелка как хтонического персонажа, если только вообще не считать его «хтоничность» первичной. Так, в ряде текстов он оказывается братом Хан-Харангуя — богатыря, противостоящего небу и в этом смысле хтонического¹⁵⁵; архаична (и, возможно, связана с хтонической темой) даже сама стрельба из лука, «Парис — стрелок из лука в “Илиаде” одет в отличие от других героев в звериные шкуры и за стрельбу из лука его упрекает Диомед (XI.385)», что объясняется «непопулярностью» лука (ср. лук Одиссея) в Греции как «азиатского» оружия¹⁵⁶. Наконец, семантически за выстрелом в небо (~ в птицу) охотника, имеющего ипостась «норного» животного, возможно, стоит дуализм небесной добычи и хтонического охотника, отмеченный, в частности, Леви-Стросом, у индейцев прерий: охотник на орла прячется в яму, как рососомаха, идентифицируясь с ней¹⁵⁷.

Вернемся к теме наказания за «неудачный» выстрел по птице в легенде о Хасаре. По сравнению с книжной редакцией фольклорная версия предлагает более архаическую версию мотива: **з а к л ю ч е н и е в я м е / з а к а п ы в а н и е в з е м л ю** — вместо призывания к ограде (впрочем, поскольку есть уточнение: «около колодца», здесь тоже можно усмотреть намек на хтоническую тему). Данная версия соответствует эпическому трафарету (вспомним Илью Муромца, замурованного «во погребах глубоких», откуда его приходится извлекать для спасения Киева и князя Владимира от вражеского нашествия). С другой стороны, эти

¹⁵⁵ *Nekljudov S. Ju.* Die Helden “Der Finstere” und “Der Wütende” im mongolischen Epos // Fragen der mongolischen Heldendichtung. T. I. Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereich 12, Bonn 1979 / Hrsgb. von W. Heissig. Wiesbaden, 1981 (AF. Bd. LXXII). S. 55–78; ср.: *Cerensodnom D.* Zur Frage der Entstehung und Entwicklung des mongolischen Epos. S. 71–75.

¹⁵⁶ *Гринцер П. А.* Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 183.

¹⁵⁷ *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление / Пер., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. М.: Республика, 1994. С. 152.

виды наказания в известном смысле аналогичны «уходу под землю» Эрхий-мэргэна после неудачного выстрела; подобный мотив встречается в нескольких регионах Азии — у гималайских народов (лепча, миньонг), на юге Японии и в Центральном Китае (пров. Хэнань), в Монголии и Южной Сибири; и более далекая аналогия у южных юте (Большой Бассейн)¹³⁸. Этот уход в свою очередь симметричен путешествию стрелка Хоу И за эликсиром бессмертия к «хозяйке Запада» Си-ван-му¹³⁹, обитающей в пещере недоступной горы Куньлунь, которая, согласно «Книге гор и морей», является бездной, подземной столицей небесного правителя¹⁴⁰.

АРЕАЛЬНОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ

Как уже упоминалось, мы располагаем записями следующих этнических и субэтнических традиций: халхасцы, дариганга¹⁴¹, удзумчины¹⁴², баргуты (из Старой и Новой Барги)¹⁴³,

¹³⁸ Березк., А37А: С п р я т а в ш и с я с т р е л о к. Небольшое животное (сурок, кролик, крот, жаба, лягушка) или человек, превращающийся в результате в такое животное, старается поразить стрелами небесное светило. С тех пор это животное прячется в норах, в воде.

¹³⁹ Оно же аналогично путешествию в потусторонний мир Гильгамеша (табл. 9–11) за «цветком вечной молодости», находящимся на дне моря.

¹⁴⁰ Разд. «Хайнэй си цзин». См.: Юань Кэ. Мифы древнего Китая. С. 154, 157, 316.

¹⁴¹ Дариганга — субэтническая группа на юго-востоке Монголии (Сухэбаторский аймак).

¹⁴² Впрочем, эти данные не репрезентативны, поскольку наши записи (а другими я не располагаю) делались не во Внутренней Монголии (КНР), в основных местах проживания удзумчинов, а только среди мигрантов, с 1945 г. живущих в самой Монголии.

¹⁴³ Записи делались и в восточной Халхе (от мигрантов 1945 г.), и в самой Барге. «Старые» баргуты до начала XVII в., когда они переселились в Маньчжурию, жили к востоку от Байкала, а «новые» — это «обаргутившиеся» хори-буряты, пришедшие сюда из Забайкалья столетие спустя (Неклюдов С.Ю., Грунтов И.А., Соловьева А.А. Фольклорно-лингвистическая экспедиция во Внутреннюю Монголию [август 2013 г.] // Вестник РГНФ. 2014, № 2 [77]. С. 149–155).

хамниганы¹⁴⁴, буряты (агинские), монгольские буряты (хоринцы), дархаты, хотогойты, урянхайцы (монголыязычные), дербеты, мингаты, захчины, тувинцы (тюркоязычные урянхайцы), алтайцы (теленгиты), казахи. В количественном отношении эти записи распределяются следующим образом (Табл. I):

Таблица I

| | | | |
|-----------------|-----------|---------------------|---|
| Халхасцы | 22 | Хотогойты | 1 |
| Дариганга | 1 | Урянхайцы | 2 |
| Удзумчины | 2 | Дербеты | 1 |
| Баргуты | 9 (6 нов) | Мингаты | 1 |
| Хамниганы | – | Захчины | 1 |
| Буряты | 1 | Тувинцы | 1 |
| Буряты Монголии | 3 | Алтайцы (теленгиты) | 1 |
| Дархаты | 1 | Казахи | 5 |

Подавляющее большинство записей — халхаские, прочие субэтнические традиции, кроме баргутских (преимущественно из Новой Барги) — по 1–2 записи (даригангаская и удзумчинские на востоке, дархатская, хотогойтская, дербетская, монголо-тувинская на западе); по отношению к основной территории бытования мифа они являются «периферией». У калмыков и у бурят данный сюжет практически не представлен, а это позволяет предположить, что и имеющиеся записи от монгольских хоринцев являются по происхождению халхаскими, то же касается единственного варианта, записанного от агинского буряты¹⁴⁵. Соответственно, вопрос, вынесли баргуты этот миф со своей исторической байкальской родины или познакомились с ним уже в

¹⁴⁴ *Хамниганы* — субэтнические группы тунгусского происхождения — монголыязычная (в Северной Монголии) и бурятыязычная (в Южном Забайкалье).

¹⁴⁵ Особенно если учесть близость к Северной Монголии Агинской степной думы, а также тесные исторические связи предков агинских бурят с монголами в междуречье Ингоды и Онона.

Маньчжурии, остается открытым (хотя, если исходить из имеющихся данных, гораздо вероятнее второе). Тюркские записи (тувинская, теленгитские, казахские) по своему мотивному составу еще более периферийны по отношению к «основному мифу» и прямо зависимы от монгольских вариантов.

Эти данные, конечно, недостаточно репрезентативны по абсолютному количеству, но весьма показательны по пропорциональным соотношениям — без всяких скидок на неравномерность записей по регионам, поскольку как раз запад и север Монголии фольклористами обследованы едва ли не лучше, чем ее центральные и южные области. То же относится и к «тюркской периферии» данного сюжета.

Имя *Эрхий-мэргэн* сохраняется примерно в 70% записей, причем в подавляющем большинстве случаев речь опять-таки идет о халхаской традиции и о близких к ней или о зависимых от нее текстах; сюда нужно добавить баргутские и удзумчинские варианты. В записях, заменяющих имя героя на название *Тарбаган* (≈ 15%), примерно половина приходится на халхаские тексты; остальные тексты, включая 2 тюркских (теленгитских), относятся к северо-западной «периферии» бытования мифа. В прочих случаях (это почти исключительно тюркские варианты) имя утрачивается полностью и заменяется либо другим именем, заимствованным из внешнего источника, либо квалифицирующим обозначением, относящим героя к некой группе (стрелок, охотник, великан). Таким образом, на большей части данного региона герой определяется весьма конкретно, по имени, либо — в значительно меньшем количестве случаев — по названию *тарбаган*, указывающему на последнюю фазу его мифологического бытия; впрочем, и это название тоже понимается как имя собственное (*Тарва-мэргэн*). Обобщенное обозначение (*стрелок, охотник*) представлено скорее на периферии региона, тем более это относится к замене имен («вторичная спецификация» персонажа).

Итак, территориальное распределение этих обозначений демонстрирует размывание семантического ядра мифа по мере движения с основной территории региона к его периферии, что сопровождается утратой героя,

характерного именно для данного мифа, заменой его «исходной» формы (Эрхий-мэргэн) на ту, которая должна появиться лишь вследствие завершения самого мифологического события (Тарбаган, Тарва-мэргэн), и даже приводит к «запараллеливанию» обеих форм в качестве одновременно существующих, но разных персонажей¹⁴⁶. При этом несомненна попытка традиции удержать название финальной ипостаси героя в качестве имени, о чем свидетельствует приложение *мэргэн*, подчеркивающее, что речь идет не об обычном степном зверьке, а об особом существе, видимо еще антропоморфном. После, однако, и такое имя сменяется на обозначение обезличенного типажа (*стрелок*, *охотник*) и, наконец, на другое имя, подсказанное посторонним сюжетом, причем соединительным элементом, позволяющим совершить подобную подмену, видимо, служит сема з о р к о с т ь / м е т к о с т ь, которая определяет и фигуру стрелка / охотника (прототипически — Эрхий-мэргэна), и героя генеалогической легенды (Дуай-сохора¹⁴⁷), оказавшегося в пространстве традиции поблизости от нашего мифа, хотя и в его деградировавшей форме.

Солнце как мишень безусловно преобладает в основных (халхаских) записях, отчасти распространяясь и на западную периферию (хотогойты, тувинцы). Редкое

¹⁴⁶ В сущности, проявление одной из сторон более широкого текстопорождающего механизма, а именно процесса сюжетной дифференциации, предполагающего в том числе возможность «раздвоения» персонажа путем отсоединения его эпитетов, прозвищ вместо имен и возникновение в результате этого двух персонажей вместо одного. Ср. Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. Гл. II, разд. 7.

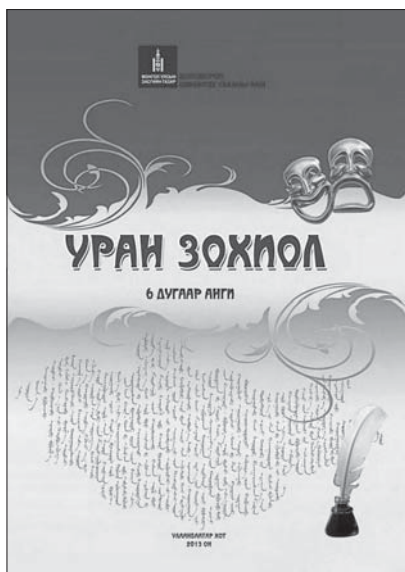
¹⁴⁷ *Сохор / сокур* 'кривой; слепой'. «У Дува-Сохора был один-единственный глаз, посреди лба, которым он мог видеть на целых три кочевки» (Сокровенное сказание, § 4). Ср. в тюркской (чагатайской) рукописи XVII в.: «Тумакул-мерген охотился <...> с одним караульщиком, Шяба-сокуром, прозванным так потому, что у него был только один глаз. Он-то и сказал Тумакул-мергену: "Там вдали что-то чернеет <...> Какой-то золотой корабль, сейчас трудно разобрать, завтра к обеду он придет сюда» (Автобиография Тимура. С. 246–247).

добавление к солнцу еще и луны больше похоже на симметрическую индукцию (по принципу семантического параллелизма), чем на рудимент «лунной темы», разрабатываемой в других региональных версиях мифа о «солнечном хаосе» и его подавлении (гималайско-юговосточноазиатских, восточнотунгусских), хотя и этого тоже нельзя исключать. Далее птица как помеха выстрелу (ставшая тем самым «случайной мишенью») в некоторых северо-западных вариантах (дербетская, бурятская, теленгитская записи) превращается уже в полноценную мишень, что является первой фазой «десоляризации» исходного мифа. Затем сюжет попадает в поле семантического притяжения астральной темы, а именно преданий о происхождении двух созвездий: Плеяд (монг. *Мичид*) и Ориона (монг. *Гурван марал* 'Три оленухи'); соответственно, мишень заменяется на одну из звезд Плеяд или на одного из трех оленей — последних оставшихся в живых, за которыми гонится безжалостный стрелок. В следующей фазе бытования мифа (в казахском фольклоре) он становится диким охотником (~ дикими охотниками), занимающимся неумным истреблением животных, с чем соединяется мотив небесной кары из «основного мифа» (превращение в сурика), однако мотив стрельбы в солнце, как и имя Эрхий-мэргэн, тут уже совсем не присутствует. Сам по себе мотив дикого охотника, в которого через серию «десоляризующих» преобразований превращается Эрхий-мэргэн, обладает и самостоятельным текстопорождающим значением, которое должно быть рассмотрено особо.

Что касается мотива отрубленного пальца, входящего в центральный для данного сюжета «зарок стрелка», то он также имеет почти исключительно монгольское распространение, причем чаще всего встречается у халхасцев, тогда как прочие записи единичны; еще есть 3 урянхайских текста (по пересказам Г.Н. Потанина не всегда ясно, монгольских или тюркских) и 1 теленгитский, а казахских нет совсем.

Следовательно, у халхасцев и баргутов Эрхий-мэргэн стреляет в «избыточные» солнца, превращаясь после неудачного последнего выстрела в тарбагана, а в восточнотюркских (и некоторых западномонгольских)

традициях охотник (богатырь) стреляет в зверей и птиц, после чего превращается (~ превращен за это) в тарбагана, т. е. «солярное» ядро мифа тяготеет к востоку, а «охотничье» — к западу. При этом «маскарадные» формы охоты на тарбагана засвидетельствованы не там, где миф полностью переключается на охотничью тематику, а как раз там, где он сохраняет свои основные мотивы (хотя и не имеющие прямых корреляций с указанными ритуализованными практиками). Это также косвенным



11. Хрестоматия для 6-го класса средней школы

образом подтверждает вторичность «западной периферии» рассматриваемого сюжета.

Здесь следует сделать некоторое дополнительное замечание. «Эрхий-мэргэн» действительно может быть назван монгольским «основным мифом», он не только широко известен в Монголии, но и является предметом пересказов в теле- и радиопередачах, рассказов «по книге»¹⁴⁸; более того, предание об Эрхий-мэргэне входит в школьную программу¹⁴⁹, а ссылки

¹⁴⁸ Это — старая монгольская традиция. Достаточно было в какой-либо местности появиться экземпляру рукописи (~ ксилографа) сказочного или эпического содержания, чтобы этот текст стал известен всей округе — при наличии здесь хотя бы одного грамотея, переписывающего его и читающего вслух своим неграмотным соседям. Так, «окинская» рукопись эпоса «Хан Харангуй», привезенная откуда-то из-под Пекина, быстро стала «очень хорошо известна всем окинским бурятам, рапсоды которых слово в слово рассказывают ее, хотя и не являются грамотными людьми» (Санжеев Г. Монгольская повесть о хане Харангуй. С. 6–7).

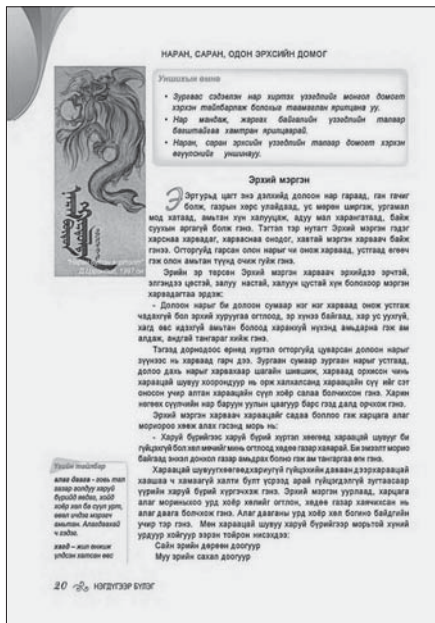
¹⁴⁹ Вот, например, его текст в хрестоматии по литературе для 6-го класса средней школы: *Өнөрбаян Ц., Нандинбилиг Г.,*

на школу, телевидение или книгу как на источник текста нам вообще встречались неоднократно.

Уранбилэг сообщила, что рассказывает ученикам сказки... [в том числе] «Эрхий-мэргэн» (Уранбилэг, 20.08.2006). Жена вышла на пенсию. Была учительницей в средней школе. Была еще такая работа — из книг рассказывать современные сказки и истории (Амарсайхан, 19.08.2006).

Когда [сказочница] Улгэрэн Боовоо была в сомонном центре, учитель Дамбадаржаа попросил ее рассказать сказки по монгольскому телевидению для детей [в ее репертуаре был и «Эрхий-мэргэн»]. Много детей собралось, показали по телевизору (Дуламноргим, 23.08.2006).

Данное обстоятельство, несомненно, способствует «общемонгольскому» распространению сюжета, но не смотря на это его фольклорное бытование все равно не выходит за пределы указанных границ. Очевидно, даже будучи воспринятым в школе, из книг или медиатекстов, этот миф становится полноценной частью устного знания только в тех местах, в которых он поддержан устойчивой, издавна уже существующей традицией.



12. Рассказ об Эрхий-мэргэне из хрестоматии для 6-го класса

Одсүрэн П., Оюунаа Б., Дэнсмаа Д. Уран зохиол. Ерөнхий боловсролын 12 жилийн сургуулийн 6 дугаар ангийн сурах бичиг. Анхны хэвлэл. Улаанбаатар: Боловсрол шинжлэх ухааны яам-ны зөвшөөрлөөр хэвлэв, 2013. С. 20–21 (см. илл. 11–12).

Подводя итог рассмотрению предложенных ареальных дистрибуций, следует повторить, что содержательный состав нашего «основного мифа» (выстрел в солнце + этиология степного сурка) имеет в данном регионе исключительно монгольскую базу, локализация которой примерно совпадает с территорией Халхи и Барги. Учитывая же, что эти субэтническое общности возникли в нынешних местах своего обитания в результате разных исторических процессов, не совпадающих даже по времени (халха — XVI в., барга — XVII–XVIII в.), приходится признать доминантой формирования мифа фактор этно-территориальный, а следовательно, исток его искать в предшествующем «культурном слое» региона, очерченного вышеописанным образом.

ОСНОВНЫЕ ЕВРАЗИЙСКИЕ ВЕРСИИ

Миф об усмирении «солнечного хаоса», имеет достаточно широкое распространение у народов Азии и Европы, а также ряд выразительных соответствий в фольклоре Африки и аборигенов Америки¹⁵⁰. Его записи распределены по территории Евразии неравномерно, наряду с несколькими регионами, в которых они представлены достаточно компактно, а в

¹⁵⁰ Березк., А2А; А37. Эти материалы в данной работе не привлекались. — Остальные источники предложенного далее рассмотрения — это собранные Б.Л. Рифтиным предания аборигенов Тайваня (*Ли Фу-цин. Шэньхуа юй гуйхуа: Тайвань шэньхуа гуши бицзяо яньцзю. [Цзэндинбэнь]. Пекин, 2001; ссылки в тексте даются на рукопись русского чернового перевода главы «Сравнительный анализ легенды о стрелке по солнцу», коллекция сибирского фольклора Е.С. Новик (Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока / Сост. Е.С. Новик // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика [http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/index.htm]), сведения о символике животных у славян в монографии А.В. Гуры (Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997), но в первую очередь — описания соответствующих сюжетов в «Аналитическом каталоге» Ю.Е. Березкина (Березк.).*

количественном отношении довольно (или даже очень) обильно — от десятков до сотен фиксаций, имеется ряд одиночных текстов, далеко отстоящих друг от друга и не объединяемых в группы по «кластерному» принципу.

В соответствии с этой картиной может быть выделено шесть основных версий мифа:

1. Гималайско-юговосточноазиатская
2. Китайская
3. Монгольская¹⁵¹
4. Восточнотунгусская
5. Японская
6. Балканославянская (единственная не азиатская и максимально удаленная от прочих версий).

Версию гималайско-юговосточноазиатскую, самую обширную по географическому распространению и по количеству текстов (сотни записей, сделанных у нескольких десятков народов), есть смысл рассматривать в качестве макроверсии, состоящей из трех взаимосвязанных субверсий, различающихся по региональным и этноязыковым характеристикам: (1) гималайская, бытующая у тибето-бирманских народов юго-восточной части этой горной системы, с выходом на север Бирмы и юго-запад Китая (Шанское / Юньнаньское нагорье); (2) юговосточноазиатская, представленная у австронезийских народов южного Китая (пров. Юньнань, о-ва Хайнань и особенно Тайвань), на севере Таиланда и Вьетнама, и (3) малайская — записи, сделанные у некоторых малайско-полинезийских народов, в основном на Борнео и Сулавеси, а также Малых Зондских островах; имеется и один филиппинский образец.

Версия собственно китайская (ханьская) включает две неравновесные фракции — литературную и фольклорную. Это единственный случай в нашем материале, когда рассматриваемая традиция получает еще и документально-историческое измерение — миф о «солнечном хаосе» и его преодолении отразился в ряде древнекитайских памятников, хронологический охват которых (если не считать их

¹⁵¹ Поскольку монгольская версия уже была предметом подробного рассмотрения, она не включена в нижеследующий обзор.

средневековых реплик) — примерно с III в. до н.э. по III в. н.э.¹⁵² Среди этих сочинений нет собственно мифографических, а сюжет как общеизвестный нигде не излагается целиком. Имеются лишь отсылки к нему, отдельные цитаты, упоминания соответствующих космологических представлений и фрагментов картины мира, причем каждый раз все это интерпретируется в согласии с жанровой установкой и прагматикой данного сочинения (поэтического, философского, космографического).

Кроме этих древних свидетельств, имеются современные фольклорные тексты. Мне известно о трех вариантах из провинций Хэнань, Хэбэй, Шаньси, однако существуют (и, видимо, в достаточном количестве) записи, для меня недоступные, — в частности, из провинций Шэньси, Ганьсу (на северо-западе страны), Чжэцзян (на юго-востоке)¹⁵³ и др.; наконец, тот же миф, не оставляющий сомнений в его ближайшем китайском источнике, зафиксирован на востоке провинции Цинхай у прикунорских монголов¹⁵⁴. Следует отметить, что — по причине чрезвычайной ограниченности нарративной реализации данного мифа в письменных текстах — здесь маловероятна зависимость фольклорной традиции от книжной (при параллельном бытовании в культуре обеих традиций вопрос о подобной зависимости встает неизбежно). Соотношение, видимо, обратное: древние авторы (компиляторы, редакторы) опирались и на широко

¹⁵² «Призывание души» и «Вопросы к Небу» Цюй Юаня (IV–III в. до н. э.), «Весны и Осени господина Люя» (III в. до н.э.), «Каталог гор и морей» (Шань хай цзин, кон. III — нач. II в. до н.э.), «Философы из Хуайнани» (Хуайнаньцзы) или «Великое просветление из Хуайнани» (Хуайнань хун ле, II в. до н.э.), «Критические рассуждения» Ван Чуна (I в. н.э.), комментарий Ван И (II в.) к «Чуским строфам» Цюй Юаня, комментарий Гао Ю к «Философам из Хуайнани» (II–III вв.) и некоторые другие.

¹⁵³ А.Б. Старостина, личное письмо от 18 ноября 2017 г.

¹⁵⁴ *Stuart K., Limusishiden. China's Monguor Minority: Ethnography and Folktales* / Ed. by Kevin Stuart & Limusishiden. Philadelphia: Victor H. Mair (Editor), 1994 (Sino-Platonic Papers, № 59. University of Pennsylvania, Department of East Asian Languages and Civilizations). P. 137–138.

бытовавший устный миф¹⁵⁵, в своих фольклорных редакциях доживший до нашего времени, и на тексты литературных предшественников. Совокупность древних и современных данных позволяет локализовать его эпицентр где-то в районе Хэнани (т.е. в одном из мест зарождения древнекитайской культуры) — с дальнейшим распространением на юг (Хубэй), на север (Хэбэй) и на северо-запад (Шаньси).

Восточнотунгусская версия (более трех десятков учтенных записей) компактно локализована в Приамурье и Приморье, главным образом в центральной части региона, по среднему течению Амура. Ее носителями являются тунгусо-маньчжурские народы Дальнего Востока, прежде всего, нанайской и удэгейской групп (нанайцев, орочей, удэгейцев, ульчей), негидальцев (эвенкийская группа), а также нивхов, вообще не относящихся к данной языковой семье, но территориально соседствующих с ее представителями; впрочем, нивхские варианты обладают достаточным количеством признаков, которые отличают их от тунгусских, давая основание считать эти тексты отдельной субверсией, хотя и относящейся к тому же «фольклорному региону». Обращает на себя внимание, что восточнотунгусская версия является именно региональной, не поддержанной общетунгусскими традициями, — во всяком случае рассматриваемый миф полностью отсутствует у сибирских эвенков (фольклор которых довольно хорошо обследован, так что об этом можно говорить с достаточной уверенностью); сведений же о бытовании данного мифа у китайских эвенков, ороченов и солонов Хулэнбуира у меня нет. Не обнаружен этот миф и у эвенов (ламутов), а имеющиеся негидальские тексты не выходят за пределы восточнотунгусской версии и, видимо, полностью зависимы от нее. Есть, правда, свидетельство о существовании на противоположном конце Сибири некоего сымско-эвенкийского варианта, но географически он столь далеко отстоит от восточнотунгусской версии, а сюжет его столь разрушен,

¹⁵⁵ Уже в XX в. он стал объектом подробной «палеофольклорной» реконструкции: Юань Кэ. Мифы древнего Китая. С. 139–148 (гл. 6), 309–319 (комм.).

что с какими-нибудь заключениями по поводу этого материала приходится повременить.

Японская версия, насчитывающая, вероятно, не более полутора десятков вариантов, бытует прежде всего на острове Кюсю — самом южном, ближайшем к континенту (и считающемся колыбелью японской культуры), а также на прилегающих к нему островах и в юго-западных областях острова Хонсю, вплоть до префектуры Окаяма (Березк., А37). Ее ареал включает на западе префектуру Куамамото (зап. о-ва Кюсю), а на востоке — префектуру Миэ (юг о-ва Хонсю). Есть также свидетельство о данном сюжете в сочинении Идзава Нагахидэ «Ко:эки дзокусэцубэн» (нач. XVIII в.), отличающееся от прочих более архаических японских вариантов и явно восходящее к какому-то китайскому источнику («Хуайнаньцзы»?)¹⁵⁶. Наконец, японские представления о солнце как трехногой птице, вероятно, заимствованы из Китая в эпоху Тан¹⁵⁷.

Балканославянская версия (по самой приблизительной оценке, не менее трех десятков свидетельств) — единственная не азиатская и географически очень далекая от прочих версий. Локализуется она в западной части полуострова, более всего в Хорватии, Боснии, Македонии, но засвидетельствована также в Герцеговине, Черногории, Болгарии (преимущественно юго-западной?), что составляет вполне компактный фольклорный регион. Эпицентр данной традиции, очевидно, следует видеть в Боснии, где плотность свидетельств (особенно с учетом Герцеговины) максимальна.

«Одиночные» записи — это западноармянская, западнолитовская (жемайтийская), западнорусская (смоленская, содержательно не отличающаяся от балканославянской), а также чувашская (неясной локализации) и южнобашкирская, и, наконец, коми, ненецкая, сымскоэвенкийская.

¹⁵⁶ Ока Масао. Идзин, сонно та. Та дзю:ни хэн (Чужак, и еще двенадцать работ. Сост. Ообаяси Тарё). Токио: Иванами сётэн, 1994. С. 203–204. Пользуясь случаем поблагодарить проф. Масимо Адуси и проф. Л.М. Ермакову (Кобэ), познакомивших меня с этой работой.

¹⁵⁷ Рифтин Б.Л. Сравнительный анализ легенды о стрелке по солнцу (рукопись).

Почти все они, за вычетом двух западносибирских, зафиксированы в Европе — в отличие от «больших» версий, локализуемых в юго-восточной части азиатского континента (кроме балканославянской, разумеется).

Большинство версий, включая, естественно, и «одиночные», никак не соприкасаются между собой, будучи территориально разделены большими расстояниями (иногда очень большими). Это не относится к взаимосвязанным традициям гималайско-юговостоазиатского макрорегиона, а также к процессам, протекающим на «фольклорной периферии» той или иной версии, где происходит не встреча версий, а адаптация в другом мифологическом контексте «исходного» сюжета (скажем, монгольского у алтайцев и казахов или китайского у монголов). Если же контакт в принципе все-таки осуществим — например, между китайской (ханьской) и гималайско-юговостоазиатской версиями в южнокитайских провинциях, то может наблюдаться своего рода «тефлоновый» эффект — соприкосновение без особых последствий для обеих контактирующих сторон.

Специфика каждой версии определяется количеством и содержательным наполнением ее устойчивых компонентов (мотивов, сем); именно различные варианты их набора дают нам основание видеть в том или ином тексте изложение данного мифа.

Частотность единиц, входящих в их «максимально полный» список, по региональным версиям весьма различна, причем географическая дистрибуция отдельных компонентов мифа, естественно, отнюдь не обязательно совпадает с областями бытования его основного сюжета — они бывают распространены далеко за его пределами¹⁵⁸. Генеральный реестр этих мотивов (~ сем),

¹⁵⁸ Например, мотив несколько солнц, которые опалили землю в древности и /или должны взойти перед ее грядущей гибелью (Mot A720.1, A1052; Березк., A2A [Несколько солнц опалиют землю], A2b1 [Последнее Солнце]) распространен в Центральной, Восточной и Южной Азии и вне рамок рассматриваемого мифа.

охватывающий состав всех версий, известных нам на данный момент, довольно значителен, не менее двух сотен единиц, хотя точное количество определено быть не может: формулировки мотивов (вообще всех) суть результаты схематизации пластичных форм, непрерывные преобразования которых в процессе устной текстуализации допускают и количественные изменения их состава: появление одного мотива, проекциями которого могут быть две такие формулировки и даже больше, либо, напротив, двух или нескольких мотивов, соответствующих одной обобщенной формулировке, за которой может стоять мотив, так сказать, в состоянии профазы, потенциально делимый, скажем, по бинарному принципу, что имеет прямое отношение к самой логике мифологического сюжетопорождения.

Например, формула солнце → луна (+звезды) / солнце + луна → звезды может обозначать как один мотив: из осколков раздробленного солнца происходят луна и звезды (~ звезды из осколков солнца и луны¹⁵⁹), так и два: результатом являются либо только звезды, либо только луна¹⁶⁰. Аналогичным образом формулировка одновременность солнца и луны, отсутствие ночи / чередования времени суток, фаз луны может соответствовать как одному, так и нескольким мотивам. То же относится к формулировкам жара / холода (до и после мифологического события); жара

¹⁵⁹ Например, в китайской версии: «Частицы цзин от истечения Солнца и Луны образовали Звезды» (Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы / Пер. с кит., вступ. ст., примеч., указ. Л.Е. Померанцевой. М.: Мысль, 2004. С. 51 [Филос. наследие. Т. 135]).

¹⁶⁰ Как, скажем, в русской версии («Бог разгневался на одно из двух Солнц, послал змея, тот его высосал, оно стало Месяцем» [Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Т. 2. Петербург: Тип. Е. Евдокимова, 1891 (Зап. Имп. Русского географического общества по отд. этнографии. Т. 20). С. 235]) и у народа ва (Вьетнам, с.-в. Бирмы): солнце в результате выстрела по нему разделяется на две части, одна из которых становится луной (*Eglin H. Mirimiringan. Die Mythen und Märchen der Paiwan. Das frühe Weltbild des Fernen Ostens. Zürich: Die Waage, 1989. S. 309; Рифтин Б.Л. Сравнительный анализ легенды о стрелке по солнцу (рукопись).*

как зловредная акция / месть светил; наступление тьмы и вызывание / пробуждение солнца; расплата за выстрел и к некоторым другим. Наконец, и значательное множество солнц / одновременное восхождение многих солнц может рассматриваться и как один мотив, и как два, поскольку имеется важный семантический оттенок: одновременность восхождения нескольких солнц противостоит их последовательному восхождению — «правильному» (по одному в каждый день недели) и «неправильному», непрерывному («вечный день»).

Есть несколько мотивов — не более четырех-пяти, которые в разных модификациях встречаются практически во всех версиях, составляя, таким образом, их общую содержательную базу. Это прежде всего:

(1) «избыток жара» (от солнца / солнц, иногда также от луны / лун);

(2) фигура культурного героя / борца с солнцем (~ «солнечным хаосом»);

(3) оружие против источника жара / способ его подавления;

(4) устранение избыточного жара / уничтожение лишних солнц.

Некоторые другие мотивы могут быть почти конгруэнтными области бытования рассматриваемого мифа, таковы, скажем, мотивы последнего солнца (регион распространения — Приамурье и Приморье, северо-западный Алтай, центральная и восточная Монголия, южный Китай, восточные Гималаи, северо-восток Индокитая, Малайский архипелаг)¹⁶¹, покусение на солнце (~ одно из нескольких солнц), успешное или неуспешное — помимо перечисленных регионов, встречается на Кавказе, в Малой Азии и Японии¹⁶²,

¹⁶¹ На небе светят два или более солнца. Когда уничтожают лишние, существует опасность, что последнее будет уничтожено вместе с ними и наступит тьма (Березк., А2b1).

¹⁶² Солнце подвергается нападению. Персонаж поражает оружием Солнце или одно из нескольких солнц или пытается это сделать (Березк., А37).

а у н и ч т о ж е н и е « л и ш н и х » с о л н ц е с т а к ж е в Южной Азии, на Филиппинах, на Балканах, у русских и литовцев¹⁶³. Существуют и высокочастотные, но не всеобщие мотивы — так, хотя в большинстве версий при нападении на светила используются лук и стрелы (редко — арбалет, самострел, сарбакан), в некоторых случаях уничтожение лишних солнц производится без помощи стрельбы по ним¹⁶⁴ и даже вообще без применения оружия (балканославянская версия; гималайские синпо и каман-миши)¹⁶⁵. С другой стороны, некоторые мотивы (в том числе занимающие в мифе более-менее одинаковые синтагматические позиции) могут встречаться только в двух-трех версиях, в остальных отношениях друг от друга сильно отличающихся — как, например, мотив «доброй ласточки» в монгольской и балканославянской версиях.

Есть элементы, общие для какой-то части версий (что допускает вопрос и об их более тесном родстве¹⁶⁶). Так, мотив д о б ы в а н и е / и з г о т о в л е н и е о р у ж и я п р о т и в с о л н ц а (ср. Березк., K27Y) есть в гималайско-юговосточноазиатской, китайской и японской версиях, а блок м и ф о л о г и ч е с к а я п р е д ы с т о р и я¹⁶⁷ представлен (правда, в очень разных редакциях) в версиях гималайско-юговосточноазиатской,

¹⁶³ Лишние солнца погашены. Кроме нынешнего солнца и/или нынешней луны, на небе светили другие, которые были затем уничтожены (Березк., A2B).

¹⁶⁴ Протыкание / сбивание / затыкание шестами (илао, Гуйчжоу, Китай; Малые Зондские о-ва).

¹⁶⁵ *Egli H. Mirimiringan. Die Mythen und Märchen der Paiwan. Das frühe Weltbild des Fernen Ostens. Zürich: Die Waage, 1989. S. 309; Рифтин Б.Л. Сравнительный анализ легенды о стрелке по солнцу (рукопись).*

¹⁶⁶ Впрочем, такого рода совпадение не может быть единственным и исчерпывающим аргументом, проблемы генетических связей между традициями должны решаться исключительно комплексными средствами.

¹⁶⁷ Это объяснение генезиса «солнечного / солнечного-лунного хаоса» порождением избыточных светил, их мезью за нанесенную обиду, действием демонических сил, исходным дисбалансом «времени первотворения», либо, напротив, нарушением исходной космической гармонии; сюда же можно отнести мотив семейства светил (с их гендерным распределением).

китайской, восточнотунгусской, а также литовской, коми и ненецкой, но отсутствует в монгольской, японской, славянской, армянской. Темы л у н ы как полноценного объекта или субъекта мифологического сюжета нет у японцев, ненцев, чувашей, литовцев, армян, но она есть в большинстве других версий, хотя и в различных формах, а ассоциация с о л н ц а и п т и ц ы (реализуемая также очень по-разному) присутствует в версиях гималайско-юговостоазиатской, китайской, монгольской и славянской (полное отождествление того и другого обнаруживается только у китайцев). Мотив «солнечный хаос» как отсутствие чередования времен года / времени суток¹⁶⁸ («вечное лето» и «вечный день») — в некотором смысле как «отсутствие времени», ход которого запускается лишь с уничтожением лишних солнц, — есть в гималайской и юговостоазиатской субверсиях и в монгольской версии¹⁶⁹, а мотив долги и путь к солнцу, характерный для гималайско-юговостоазиатской версии (особенно для юговостоазиатской субверсии), встречается также у боснийских сербов, ненцев, нанайцев, но в гораздо более «слабой» позиции. Не исключено, что редкий мотив к р о в ь с о л н ц а (юговостоазиатская субверсия) имеет реплику в древнекитайской версии¹⁷⁰, а тема след «солнечного хаоса» на з е м л е (башкиры, коми, нанайцы, орочи, ульчи), возможно, отразилась в «Призывании души» Цюй Юаня¹⁷¹. Что же

¹⁶⁸ Так, у тайя (Тайвань) в древности было одно солнце, но не было дня и ночи, потом появился человек, который разделил сутки на две части, разделил солнце и луну (*Egli H. Mirimiringan. S. 309; Рифтин Б.Л.* Сравнительный анализ легенды о стрелке по солнцу [рукопись]); сходно у башкир.

¹⁶⁹ «Потому [теперь] день и ночь сменяют друг друга» (Сказки и мифы Монголии. С. 28–30; *Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын домог үлгэр. С. 47–48), «день сменяется ночью» (Батболд, 23.08.2006).

¹⁷⁰ «Частицы цзин от истечения Солнца и Луны образовали Звезды» (Философы из Хуайнани. С. 51).

¹⁷¹ «Там десять солнц всплывают в небесах и расплавляют руды и камень» (*Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. С. 139, 309 [комм.]) — ср. в восточнотунгусской версии:

касается мифологического эпилога, описывающего последствия кульминационного события мифа, то один его блок (бегство солнца и наступление тьмы — вызывание / пробуждение солнца; брак первопредка / родоначальника как последствие выстрела) представлен в юговостоазиатской и нивхской субверсиях, древнекитайской и башкирской версиях, тогда как другой (отрубание лап / пальца у борца с солнцем и его уход в хтоническую зону) есть в версиях гималайской и монгольской (близко — в японской, но без отсечения конечностей).

Обратимся к соотносительной представленности содержательных элементов каждой версии.

Гималайско-юговостоазиатская версия включает приблизительно 30 мотивов (или по 25 — 23 — 12 мотивов в каждой из ее субверсий), восточнотунгусская — 28, монгольская — 25, китайская — 21, балканославянская — 12, японская, армянская, чувашская, башкирская — по 10, коми — 8, литовская и ненецкая — по 6, сымско-эвенкийская — 5. Отсюда следует, что одни версии имеют особенно широкий «семантический ассортимент» (гималайско-юговостоазиатская, восточнотунгусская, китайская, монгольская), другие — почти вдвое более узкий (балканославянская, японская; количественно с ними соизмерима малайская субверсия). «Одиночные» записи в этом плане также сильно различаются, но поскольку их устойчивое бытование в традиции не подтверждено другими вариантами, некорректно рассматривать их количественные характеристики в том же ряду, что и данные «больших» версий. Необходимо подчеркнуть: речь идет исключительно о современном состоянии этих традиций, исторические реконструкции

земля плавилась (~ в обрывах сейчас видна порода красного цвета ~ сейчас видны ноздреватые камни; орочи); когда светили три солнца и камни были мягкими, женщина нанесла на них рисунки пальцами (ульчи); Мамилжи сделала рисунки на камнях, пока камни были мягкими от жара (нанайцы) — о петроглифах.

которых должны производиться комплексно, с привлечением максимально полного набора признаков, характеризующих рассматриваемые версии.

Следующий показатель — количество зафиксированных этнолокальных вариантов каждого мотива (кроме их четырехкомпонентного «ядерного» набора, представленного почти повсеместно). В гималайско-юговосточноазиатской версии (несколько десятков национальных традиций) — отмечается до 18 отдельных мотивных вхождений (т.е. мотив может встречаться до 18 раз), причем треть всех случаев — высокочастотные и лишь единственный раз встречается одно вхождение. В монгольской версии (порядка 10 традиций) доля высокочастотных вхождений (примерно от 10 до 20) вдвое меньше (1/6), такова же доля вхождений «разовых». В восточнотунгусской версии (6 традиций) максимальное количество вхождений — от 2 до 4 и очень длинный «шлейф» вхождений разовых (2/3 всех случаев). В балканославянской версии (7 традиций) за пределами редуцированной, но «сильной» двухкомпонентной «ядерной» части (8 и 17 вхождений, соответственно), количество вхождений «частотных» (от 2 до 8) и «разовых» — одинаковое¹⁷².

Добавлю, что диапазон «вхождений» в гималайской субверсии — от «множества» (трудно учитываемого) до 4-х включает 15 позиций, а от 3-х до 1-го — 14 позиций, причем переход от «сильного» высокочастотного ядра к «слабой» низкочастотной периферии здесь чрезвычайно плавный. В юговосточноазиатской субверсии диапазон вхождений от «множества» до 4-х включает 13 позиций, а от 3-х до 1-го — 15 позиций, что сходно с предыдущим соотношением, но спуск от ядра к периферии в отображающем его графике более крутой, а «шлейф» (самые слабые позиции) значительно протяженнее (9 раз по одному вхождению — в гималайской субверсии таких было втрое меньше). Наконец, в малайской субверсии диапазон «вхождений» от «множества» до семи

¹⁷² Из-за характера доступного мне материала китайской и японской версий установление такого рода пропорций пока не представляется возможным.

включает 9 позиций, а от 2-х до 1-го — 7 позиций, т.е. тут мы имеем дело с весьма резким перепадом между высокочастотным ядром и «слабой» периферией.

Эти цифры дают существенное пояснение к отмеченному выше «семантическому ассортименту» разных версий. Выясняется, что его «богатство» может обеспечиваться не рекурсивным расширением высокочастотной ядерной части, а обширной низкочастотной периферией (как, например, в восточнотунгусской версии), причем важным показателем данного соотношения является плавность или, напротив, крутизна перехода от одного к другому, что свидетельствует о соотношении устойчивой части мифа и его «слабых» компонентов, существующих в данной традиции в режиме «вариативного разброда». Количество совпадений композитов этой периферии с мотивами других версий довольно точно указывает на то, с чем мы имеем дело: с семантическими ресурсами местного фольклора, которые дополняют, корректируют, интерпретируют адаптируемый миф, формируя тем самым его локальную сюжетную периферию, или с деградировавшими частями основного корпуса мифа — тогда на этом основании можно оценивать отношения между отдельными версиями и предлагать для них некоторые исторические реконструкции.

Дополним приведенные сведения данными о подобных сюжетно-мотивных совпадениях. По довольно грубым оценкам, их объем колеблется от 10 до 50%, причем в основном они относятся к значимым содержательным элементам конкретных версий. Установление количества этих совпадений (за вычетом мотивов, общих для всех версий¹⁷³) позволяет определить «семантические дистанции» между ними, что в свою очередь должно способствовать и более уверенной исторической интерпретации данного материала.

Самый широкий круг сюжетно-мотивных совпадений с другими версиями фиксируется в гималайско-юго-восточноазиатской версии, что естественно, поскольку

¹⁷³ Это, напомним, избыток солнц (~ и лун); последствия жары; борец с солнцем; оружие против солнца / способ его укрощения; уничтожение лишних солнц (~ лишнего жара).

по своему тематическому ассортименту она много богаче других редакций данного мифа. Наибольшее количество таких совпадений (9) — с восточнотунгусскими текстами¹⁷⁴, а также (по 8) — с версиями китайской¹⁷⁵ и балканославянской¹⁷⁶; несколько меньше (6) — с монгольской версией¹⁷⁷, еще меньше (3) — с японской¹⁷⁸. Степень взаимной «содержательной конгруэнтности» прочих версий в целом значительно ниже. Можно указать на 3 значимых китайско-восточнотунгусских совпадения¹⁷⁹, столько же китайско-балканославянских¹⁸⁰, японско-балканославянских¹⁸¹, восточнотунгусско-балканославянских¹⁸², 2–3 китайско-монгольских¹⁸³. Наконец, отмечается по 2 совпадения китайско-японских¹⁸⁴ и монгольско-балканославянских¹⁸⁵, одно монгольско-восточ-

¹⁷⁴ Солнца и луны — мужчины и женщины; семейства светил; солнце → луна (и/или звезды); «пространственно-дистанционные» причины жары; жара / холод; бегство солнца; наступление тьмы — вызывание / восстановление солнца; брак первого предка / родоначальника; след солнечного хаоса на земле.

¹⁷⁵ Создание светил; солнце и птица; кровь солнца; одновременное восхождение светил; месть светилам; бегство солнца; наступление тьмы — вызывание / восстановление солнца; месть за выстрел.

¹⁷⁶ Солнце и глаза; солнце и птица; солнце → луна и/или звезды; месть светилам; путь к солнцу; мишень стрелка; бегство солнца; месть за выстрел.

¹⁷⁷ Одновременное восхождение светил; герой и коллектив; мишень стрелка; бегство солнца; обрубание лап / пальцев и уход в хтоническую зону.

¹⁷⁸ Путь к солнцу; месть за выстрел; благодарность солнца.

¹⁷⁹ Бегство солнца; наступление тьмы — вызывание / восстановление солнца; необретенное бессмертие / происхождение смерти.

¹⁸⁰ Солнце и птица; месть светилам; бегство солнца; помощники солнца / стрелка; месть за выстрел.

¹⁸¹ Путь к солнцу; помощники солнца / стрелка; бегство солнца; месть за выстрел.

¹⁸² Солнце → луна (и / или звезды); бегство солнца; фантомные солнца.

¹⁸³ Одновременное восхождение светил; бегство солнца; [вмешательство бога (?)].

¹⁸⁴ Помощники солнца / стрелка; месть за выстрел.

¹⁸⁵ Солнце и птица; бегство солнца.

нотунгусское (бегство солнца); специфических же японско-монгольских и японско-восточнотунгусских совпадений, похоже, не наблюдается совсем.

«Базу» всех совпадений составляют около 26 мотивов, имеющих 53 вхождения, причем примерно у двух третей этих мотивов — по одному вхождению¹⁸⁶, 2 мотива — по 2 вхождения¹⁸⁷, 5 — по 3¹⁸⁸ и лишь для двух (мест светил и бегство солнца) регистрируется соответственно 6 и 9 вхождений. Таким образом, из общего корпуса сближений преимущественное положение занимают попарные, либо — во вдвое меньшем количестве случаев — объединяющие по 3–4 версии; частотность совпадений только двух упомянутых мотивов сильно превышает прочие показатели.

Надо отметить, что субверсии, входящие в гималайско-юговосточноазиатскую макроверсию, также имеют в этом отношении разные показатели, а их сопоставительный анализ демонстрирует существенные различия по степени «популярности» отдельных мотивов (опять-таки за пределами общераспространенных «базовых»). Набор мотивов, общий для всех трех ветвей макроверсии, составляет меньше половины полного списка, покрывающего все ее возможные варианты (14 : 32), и более чем втрое превышает «базовый» мотивный состав мифа об усмирении «солнечного хаоса» (14 : 4). При этом если для традиции гималайской верхние строчки ранжированного списка занимают мотивы бегство солнца и (связанный с ним) наступление тьмы — вызывание / пробуждение солнца, то для

¹⁸⁶ Создание светил; солнца и луны — мужчины и женщины; семейства светил; солнце и глаза; «пространственно-дистанционные» причины жары; герой и коллектив; месть светилам; [вмешательство бога (?)]; жара / холод; кровь солнца; необретенное бессмертие / происхождение смерти; обрубание лап / пальцев и уход в хтоническую зону; благодарность солнца; брак первопредка / родоначальника; след солнечного хаоса на земле; фантомные солнца.

¹⁸⁷ Мечь светилам и мишень стрелка.

¹⁸⁸ Одновременное восхождение светил; путь к солнцу; помощники солнца / стрелка; солнце → луна (и/или звезды); наступление тьмы — вызывание / восстановление солнца.

юговосточноазиатской близкий показатель отмечается только в этой второй позиции, тогда как наиболее частотным будет мотив путь к солнцу. «Приоритеты» же субверсии, бытующей на островах Малайского архипелага, отличаются еще сильнее: мотивы, наиболее «популярные» в континентальных традициях, ее почти (или совсем) не интересуют, а на первый план выдвигаются мотивы солнце → луна (+ звезды), последствия жары, месть светилам, занимающие в реестрах других субверсий скорее срединное положение или даже сдвигаемые к самом их концу (месть светилам).

За пределами корпуса мотивов, общих для всех трех субверсий, зона совпадений между гималайской и юговосточноазиатской субверсиями составляет около трети от списка всех композитных элементов макроверсии. Доля же подобных совпадений малайской субверсии с каждой из двух других минимальна — только по одному случаю. Все это свидетельствует о наличии «сильной» связи в первом случае и очень «слабой» — в двух других. Наконец, совсем невелика доля сугубо специфических мотивов, в пределах макроверсии встречающихся лишь в какой-нибудь одной из ее субверсий. В гималайской их три: (1) мишень стрелка, (2) обруbanие лап борца с солнцем и (3) его уход в хтоническую зону/ месть за выстрел), в юговосточноазиатской — два: (1) кровь солнца, (2) день и ночь как полугодия), в малайской они отсутствуют вовсе, т.е. все ее содержательные ресурсы исчерпываются общим корпусом мотивов макроверсии.

Данные о представленности того или иного элемента в каждой из субверсий свидетельствуют о практически равной содержательной насыщенности субверсий гималайской и юговосточноазиатской — при почти вдвое большей «бедности» в этом отношении субверсии малайской. Количество «вхождений» каждого мотива в ту или иную традицию рисует нам весьма плавный переход от «сильного» высокочастотного «ядра» к «слабой» низкочастотной «периферии» в гималайской субверсии; гораздо более крутой спуск от

«ядра» к «периферии», с длинным «шлейфом» низкочастотных позиций в юговосточноазиатской субверсии; весьма резкий перепад между высокочастотным ядром и «слабой» периферией в малайской субверсии. Обратим, наконец, внимание, что отмечаемые совпадения не равновесны по своему значению, некоторые позиции относятся к числу «сильных» в одной версии и «слабых» в другой (в том числе — и по количеству реализаций, и по степени их текстуализующей разработки), что несомненно сдвигает подобные случаи к семантической периферии данной версии (а это зачастую соотносится и с территориальной периферийностью соответствующих записей).

Сравнительный анализ мотивов, вкупе с количественными показателями отмеченных сближений между версиями и данными о их географической локализации, позволяет считать, что эпицентр бытования мифа о «солнечном хаосе» и его преодолении располагается в регионе бытования нынешней гималайско-юговосточноазиатской макроверсии. Наибольшая «плотность» мотивов (их количество на общей «площади версии / субверсии») — в гималайской субверсии: 21 мотив (у лепча, лису, друнгов, качинов, далее по убывающей) из 25 «общего фонда»; эта плотность снижается примерно на треть в южном Китае (14) и еще на треть — в Мьянме (8). «Плотность» мотивов в юговосточноазиатской субверсии (у мяо, булангов, цоу, тайя, далее по убывающей) — практически такая же. Она максимальна на Тайване (17 из 23 их полного набора), почти столько же (16) — в континентальном южном Китае (из них больше половины — в Юньнани), затем довольно резко (втрое) снижается в Таиланде и Вьетнаме (5 и 4 соответственно). Малайская субверсия (вдвое уступающая двум другим по своей содержательной наполненности) лучше всего представлена (8 мотивов из 12 «общего фонда») у даяков Борнео (кадазанов / дусунов), гораздо меньше — у племен Сулавеси (4) и еще меньше — на Малых Зондских островах (2).

Похоже, что герой мифа изначально был хтоническим существом, во всяком случае его наиболее

архаические воплощения, представленные в некоторых традициях (у гималайских лепча, арбор, миньон, южнокитайских туцзя, японцев, монголов), — это существа, боящиеся солнечного света и жара, «норные» животные, амфибии (сурок, крот, жаба / лягушка)¹⁸⁹; к ним можно причислить и посягающую на солнце змею (~ змѣя) из балканославянской версии¹⁹⁰. Вероятно, первичный «этиологический пакет» мифа содержал сохранившееся в этих версиях объяснение причин «хтоничности» персонажа через его противостояние солнцу, а вытекающий отсюда мотив у х о д а п о д з е м л ю получил специфическое развитие в древнекитайской редакции — в рамках сюжета о путешествии героя в подземный мир за эликсиром бессмертия.

Уместно предположить, что в том же архаическом мотивном комплексе первоначально присутствовала идея близкой достижимости неба / солнца, до которого можно достать шестом, копьем, поднявшись на гору, забравшись на дерево. Затем «путь к солнцу», спроецированный на горизонтальную поверхность земли, стал удлиняться «до горизонта» — до гиперболически невероятных величин (цели мог достичь только взятый с собой ребенок, ставший взрослым юношей за время путешествия), но идея физической доступности светила, несомненно, оставалась актуальной и явно принадлежала той фазе развития мифа, когда в ней еще не появился мотив стрельбы по солнцу из лука,

¹⁸⁹ Спрятавшийся стрелок. Небольшое животное (сурок, кролик, крот, жаба, лягушка) или человек, превращающийся в результате в такое животное, старается поразить стрелами небесное светило. С тех пор это животное прячется в норах, в воде (Березк., А37А).

¹⁹⁰ Соблазнительно сопоставить мотивы: в р а г у с о л н ц а о т р е з а ю т п а л ь ц ы / л а п ы — л е т а ю щ е й з м е е с о л н ц е о п а л я е т к р ы л ь я (согласно западноукраинскому и малопольскому поверью: *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. С. 285–286; *Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie*. I/285, II/227; *Seweryn T. Ikonografia etnograficzna // Lud*. T. 37 za rok 1946. Kraków, 1947. S. 303); впрочем, здесь речь, скорее, должна идти о конвергентном сходстве.

хотя необходимость добираться до места восхождения светила для нападения на него рудиментарно сохраняется в ряде версий — преимущественно на Тайване (у бинань, канабу, тайи, пайван, пинбуцзу), а также в континентальном Южном Китае (у буланг, друнг, туцзя) и на Борнео (у дусун).

Не исключено, наконец, что «пространственно-дистанционный» образ «солнечного хаоса» (с о л н ц е с л и ш к о м б о л ь ш о е / ж а р к о е / б л и з к о е), сохранившийся в Восточных Гималаях (у дафла), в Юньнани (у лису, мяо, яо), на Тайване (у цоу), Борнео и Сулавеси (у дусун и бунгку), предшествует образу м н о ж е - с т в а с в е т л («количественные» причины жары), возможный источник которого — древнеиндийский эсхатологический миф о восхождении нескольких испепеляющих солнц (Mot A720.1, A1052; Березк., A2A).

Вероятно, «ядерный» четырехкомпонентный сюжет мифа сложился где-то в юго-восточной части Гималаев и в соседней с ней области юго-западного Китая (прежде всего в Юньнани). Именно здесь версия мифа отмечена самым широким «семантическим ассортиментом» и наиболее плавным соотношением высокочастотного «ядра» и низкочастотной «периферии», что, видимо, свидетельствует о чрезвычайно глубокой укорененности мифа в местных фольклорных традициях. Юговостоочноазиатская (австронезийская) субверсия, имеющая уже более контрастное соотношение «ядра» и «периферии», скорее всего, является ее последующей трансформацией. Прочие версии (включая малайскую субверсию) возникают, видимо, в процессе ветвления исходной традиции, причем все они сегодня выглядят достаточно независимыми друг от друга, хотя «семантические дистанции» между ними несколько различны.

Опираясь на эти данные, можно предположить, что от «исходного» гималайского мифа (еще до образования региональных субверсий) сперва отделилась некая гипотетическая *версия-I, от нее произошли те редакции мифа, которые впоследствии стали версиями «восточнотунгусской» и «японской», а уже затем эта *версия-I разделилась на будущие «китайскую» и «монгольскую».

Параллельно должно было происходить распространение мифа на восток (→ субверсия юго-восточноазиатская), на юг (→ малайская), на северо-восток (→ версии восточнотунгусская и японская) и на север (→ китайская, монгольская); непроясненным пока остается образование «западных» версий (Закавказье, Европа, Западная Сибирь). При этом яркая черта всех версий — отсутствие связи с более широкими языковыми общностями; так, нет оснований предполагать, что миф на каком бы то ни было этапе своего развития был, скажем, общемалайским, общетунгусским, общемонгольским и т.д. Все версии, существующие в местах своего нынешнего бытования (и, естественно, в рамках определенных этноязыковых традиций), характеризуются именно территориальной приуроченностью и, видимо, были здесь получены от каких-то предшествующих этнокультурных страт.

МНОГОЛИКИЙ ДРАКОН

ГРОМЫ И МОЛНИИ

Тема производства грозы в мифологии монгольских народов представлена различным образом. Выделяются два основных конструктивных типа, причем, согласно первому, гроза есть функция тэнгри (*тэнгэр*, *тэнгэри*), т.е. неба или небесного бога (что, как мы помним, в монгольских языках на лексическом уровне неразлично): гром — «голос неба» (*тэнгэрийн дуу / tngri-yin dayun*)¹; гром, по представлениям калмыков, — это «небо подает голос» (*теңгэр ду харчана*)²; буряты называют его «*песню неба* — тэнгэрин дун, и когда гром гремит, то выражаются, небо поет — *тэнгэри-дугара*»³; «гром, по мнению бурят, производит тэнгри; гром и молнию на землю пускает тэнгри» (Пот. Оч. IV. С. 141–142). Это может быть верховное божество Эсэгэ Малан тэнгри («Исыгы Малан тэнгри» [Пот. Оч. IV. С. 142]) или какой-либо «специализированный» небесный бог, как, например, западные тэнгри Сарь-саган-тэнгэри и Хоходо-мэргэн у кудинских булагатов, причем последний оказывается земным охотником и метким стрелком, взятым на небо для исполнения роли громовержца и метателя молний⁴. Данный случай представляет собой диалектное и, по-видимому, довольно позднее приурочивание «грозовой» тематики к «небесному стрелку» Хухэдэй-мэргэну⁵, который фигурирует в мифе, посвященном этиологии созвездия Орион (Гурван марал)⁶. Согласно поздним ламаистским представлениям, громовержцем является буддийское божество Очирвани (Ваджрапани).

¹ Банз. С. 266 (прим. Г. Румянцева, № 69).

² *Борджанова Т.Г.* Магическая поэзия калмыков: Исследования и материалы. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. С. 33.

³ *Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири // Ханг. I. С. 300.

⁴ Там же. С. 300–301.

⁵ О нем см.: *Дампилова Л.С.* Шаманские песнопения бурят: поэтика и символика. М.: Вост. лит., 2013. С. 70–71, 92–93.

⁶ *Неклюдов С.Ю.* Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы докладов девятой научной конференции, Ленинград, 1980. Ч. 1. М.: Наука, 1980.

С образом громовержца как небесного стрелка⁷ связано бурятское поверье о небесных стрелах (*тэнгэрийн домо*), каковыми считаются различные находимые в земле предметы, начиная с орудий каменного века⁸; их относят к категории «спустившихся [с неба]» (*буудал, буумал* — от *буух* ‘спускаться’)⁹, культ которых, возможно, также имеет не столь давнее происхождение¹⁰. Осквернившись, эти предметы не способны подняться обратно на небо и используются в качестве оберегов и объектов поклонения. Аналогичным образом дело обстоит в калмыцких поверьях о «стреле дракона» (*лун сумн*), каждый год выступающей из земли на один локоть; нашедший ее обломок должен держать его в ларце для хранения молитв и использовать в медицинских целях (следовало трижды прикоснуться им к больному месту со словами: «Пусть яд [этой опухоли] возьмет стрела», а затем воткнуть в землю)¹¹. Семантически инвертированным является мотив южнобурятского (бичурского) предания о выковывании бронзовых наконечников для стрел громовержца специально к тому предназначенным земным кузнецом (ночью разложенные вокруг кузницы изделия исчезают — их забирает заказчик)¹²; здесь, кстати, проявляется мифологическая

⁷ Кстати, вполне вписывающегося в сюжет демоноборческого «основного мифа» (*Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. С. 4–5 и сл.).

⁸ Ср. у орочей: молнии — древние каменные орудия, громовые топоры; если люди провинились, громовержец бросает в них топоры (Березк. 13 [Оружие Грома]).

⁹ *Балдаев С.П.* Культ будалов или бумалов у бурят // Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961.

¹⁰ *Балдаев С.П.* «Спустившиеся» камни Иркутской области // Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961. С. 203–204.

¹¹ *Борджанова Т.Г.* Магическая поэзия калмыков. С. 36, 140–141; *Душан У.* Обычай и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник, 1. Элиста, 1976. С. 75.

¹² Небесная дева лебедь: Бурятские сказки, предания и легенды / Сост., запись И.Е. Тугутова, А.И. Тугутова; пер. и предисл. А.И. Тугутова; коммент. И.Е. Тугутова, А.И. Тугутова, Л.Н. Нуркаевой. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1992. С. 320–321.

связь между темами кузнечества и грозы (вспомним бога-кузнеца и громовержца Тора в германо-скандинавской традиции).

В шаманских рукописных текстах появляются и прямые персонификации молнии: Цахилган-тэнгри (*Čakilyan tngri* [Банз. С. 63]) или — в виде «групповых божеств» — «ездящие на белых облаках пять Цахилган-тэнгри» (*Čakilyan tabun tngri*)¹³. Кроме того, функция громовержца передается другим богам, также рассениваемым как верховенствующие в пантеоне, причем эта функция может быть представлена не прямо, а описательно, через соответствующие эпитеты:

Г р о м о в о й г о л о с с в о й п о д а ю щ и й о к о л о с к а л ,
о б л а д а ю щ и й г р о м -
к и м г о л о с о м , с о г р о м н ы м м о л н и е в ы м
т е л о м , о б л а д а т е л ь м н о г и х т у ч , с д е с я т к а м и т ы с я ч
г л а з , в ы с ш и й и з в с е х , н а х о д я щ и х с я в п е р е д и , в с е с и л ь -
н ы й А т а а т е н г р и м о й ! (П о п п е , О п и с . С . 1 5 9) .

Иногда подобные эпитеты опять-таки сопрягаются с атрибутами кузнечества:

...старший из девяноста девяти тенгриев великий Махакала Дархан (кузнец) Гуджир тенгри <...> с б о л ь ш и м
з о л о т ы м м о л о т о м , с б о л ь ш о й с е р е б р я -
н о й н а к о в а л ь н е й <...> Твой гремющий голос да
будет по ту сторону горной цепи! (Поппе, Опис. С. 156–157).

Разразившаяся гроза требует от людей особого поведения. Калмыки отгоняли ее от своих жилищ, ударяя по металлическим предметам и произнося заклинание: «Чуть-чуть подальше, Джанджа-хурула подальше» (*Жахн-жахн холаһур, жанжин хурлын цааһур*); кроме того, они одевались в белое, чтобы их не поразили стрелы дракона¹⁴. Именно так поступали члены

¹³ Heissig W. Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner. S. 58; *Idem*. Die Religionen der Mongolei. S. 354.

¹⁴ Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. С. 33, 36; Эрнжэнэ К. Цецн булг. Элст, 1980. С. 18.

калмыцкого племенного подразделения меркитов: надев белые одежды, они выбегали из домов и, воздевая руки к небу, кричали: «Мы беркуты!» (*Бидн бүргд!*) или «Мы меркиты!» (*Бидн меркт!*)¹⁵. У меркитов из родового подразделения тарбагатайских торгутов, потомков калмыков, которые в 1771 г. откочевали с берегов Волги в Северо-Западную Монголию, еще в XIX в. существовал «обычай во время грозы одеваться в белое платье, садиться на белую лошадь, скакать и кричать: “*Би мэркит! би мэркит!* я мэркит! я мэркит!”» (Пот. Оч. II. С. 44). Буряты-шоноры (род шонор, от *шоно* ‘волк’), когда гремел гром, выбегали на улицу с криком: «У меня волчья кость! Я — внук волка!», представители рода хухыд (от *хүхэ* ‘синий, небесный’) сообщали о своей связи с небом, а кяхтинские табангуты при звуках грома поднимали руки и кричали: «Береги меня!» (*Намэ хара!*)¹⁶. Люди из рода урянх во время грозы также надевали белые одежды и скакали вокруг горы на белых конях с криками: «Мы приходим от Утай Тенгери и от рода урянх-зэмбе»¹⁷. Во всех этих случаях речь идет о дожившей до нашего времени многовековой традиции — как писал еще Рашид ад-Дин (XIV в.) о монгольском племени урянкат, «когда падает много молний, они поносят и небо, и тучи, и молнии и кричат на них. <...> Другие монголы поступают напротив: во время грозы они не выходят из кибиток и в страхе сидят [дома]»¹⁸.

Согласно миропониманию монгольского народно-буддизма, гром, поражающий какое-либо одушевленное существо, считается следствием борьбы тэнгриев с асуриями. «Если молния упадет на животное, и оно

¹⁵ Там же. С. 33–35; *Дугаров Д.С.* О происхождении окинских бурят // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 90–101; *Зориктуев Б.Р.* К истории рода хухыд // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 134–172.

¹⁶ *Борджанова Т.Г.* Магическая поэзия калмыков. С. 33–34; *Зориктуев Б.Р.* К истории рода хухыд. С. 134–172.

¹⁷ Там же С. 33–34; *Дугаров Д.С.* О происхождении окинских бурят. С. 90–101.

¹⁸ *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. Т. I. Ч. 1. С. 156.

подохнет, они не едят его мяса, а сторонятся и убегают от него. Они твердо уверены в том, что если они так поступают, то гроза прекратится»¹⁹. «К убитому скоту никто из монголов не прикасается; и громом пораженное существо, по словам бурят, не должно оставаться на поверхности земли. Созвав духовенство для чтения приличных молитв, среди крика многочисленной толпы народа, невинную жертву поднимают они на устроенные нарочно *аранкеи*, или бревна на высоких столпах [*аранга* 'помост']». Такого рода зрелища посетители Забайкальского края могут видеть у селенгинских бурят, на долине, известной под именем Тамчи-тала»²⁰. У калмыков место, в которое ударила молния, становилось священным — там совершался обряд «освящения земли» (*һазр тэклһн*), объектом поклонения было и дерево, пораженное молнией, а убитый молнией человек считался избранником бога — его душа отправлялась на небо. При грозе открывали верхнюю часть кибитки и окропляли ее кумысом или чаем; обходя посолонь, кропили молоком, прося тем самым у неба урожая и приплода для скота²¹.

Согласно второму типу, «производителем грозы» является дракон (луу, калм. лу), изредка — некоторые другие существа. По свидетельству Рашид ад-Дина, монголы уже в его время верили, «что молния исходит от некоего животного, подобного дракону, и в их областях жители [будто бы] видят своими глазами, как оно падает с неба на землю, бьет по земле хвостом и извивается, а из его пасти извергается пламя»²². Эти воззрения сохранились вплоть до нашего времени:

«Луу падает с небес, сама видела. <...> Загремел гром, мы спешили, спрятались в кустах, пережидаем дождь.

¹⁹ Там же.

²⁰ Ковал., Будд. косм. С. 74. Тамчинская долина — местность в Селенгинском районе Бурятии (на юге от Улан-Удэ), где на берегу Гусиного озера расположен один из старейших буддийских монастырей Забайкалья (Тамчинский или Гусиноозерский дацан, сер. XVIII в.), резиденция главы буддийского духовенства Бурятии.

²¹ *Борджанова Т.Г.* Магическая поэзия калмыков. С. 33.

²² *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. Т. I. Ч. 1. С. 156.

Тут как смерч из песка, толщиной с юрту, перевернул землю, так что корни оказались сверху и как будто электрический ток нас окружал. В таких случаях говорят, что упал луу» (Отгон, 10.08.2009).

Записи последних полутора веков демонстрируют определенную вариативность в интерпретации самой техники производства грома и молнии, которые, как это и бывает, рассматриваются традицией как две отдельные сущности (см.: Березк. 13 [Оружие Грома]). Соответственно, гром чаще всего определяется как голос (рев, рычание) луу:

«Если молния блещет, то калмыки думают, что оный змей разевает пасть, а ежели гром гремит, то [сидящий на нем] злой дух хлещет его плетью так больно, что он ревет»²³, «дракон производит грозу; гром есть его голос» (Банз. С. 64), «рев Лу — это гром» (Беннигс. С. 9)²⁴, «гром производит луй»²⁵. Это — его крик» (Пот. Оч. IV. С. 141), «гром — когда луу издает звук» (Энхтуяа, 22.08.2007), «гром это звук, издаваемый луу» (Жулхуу, 10.08.2009), «рыкает небесный дракон (*тэнгэрийн луу*)» (Дагвадорж, 27.08.2007), гром у калмыков — это небо подает голос (*теңгр ду харчана*), а сверканье молнии — высекание огня (*һал цэклжэна*)²⁶; гроза может быть и следствием или выражением гнева лу («гром — это когда луу сердится» [Хандсурэн, 22.08.2007]).

Частой причиной молнии оказываются движения хвоста дракона²⁷: «молнию он производит, быстро свивая и развивая свой хвост» (Банз. С. 64), «луу машет

²³ Паллас П.-С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. I. С. 505.

²⁴ Ни Г.Н. Потанин, ни А.П. Беннигсен в своих записях и пересказах обычно не передают долготы гласных.

²⁵ Форма луй, «дифтонгизирующая» долгое у и нигде, кроме этой записи, не зафиксированная, возникает, видимо, в результате ослышки собирателя; ср., впрочем, древнетюрк. *luj*, уйгурск. *luj jili* 'год дракона' (*Räsänen M. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. S. 318).

²⁶ Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. С. 33.

²⁷ Ср.: молния у пигмеев канго (Судан) — хвост радужного змея (Березк. 17А).

хвостом, и поэтому появляется молния» (Бат-Очир, Дуужий, 23.08.2007). Аналогичные представления фиксируются у тувинцев и алтайцев, испытавших сильное монгольское влияние: «гром тува-уряньхайцы приписывают лу, который сердится и крутит хвостом, от чего происходит гром»; «гром производит Тердынг Улы» (= монг. *тэнгэрийн луу*), «гром производит Улу»²⁸ <...> молния происходит от виляния его хвостом, гром его голос» (Пот. Оч. IV. С. 140, 142 [Тотой, теленгитка]). Наконец, согласно калмыцким загадкам, гром — это зевок небесного верблюда, а молния — брошенный аркан: «Кастрированный верблюд зевнул, конец аркана блеснул» (*Атн темэн аңһс-аңһс гижэ, арһмжигн үзүһ гилвс-гилвс гихэд*)²⁹; к фигуре «небесного верблюда» мы еще вернемся.

В отличие от этих примеров, где громовержец, по-видимому, является одной персоной (во всяком случае множественное число здесь никак не маркировано — ни грамматически, ни контекстно), существуют записи (в нашем случае дархатские), согласно которым гром возникает вследствие борьбы или столкновения драконов³⁰: «луу сражаются между собой» (Хандсурэн, 22.08.2007), «раньше говорили, что два дракона между собой сражаются... иногда говорят, что драконы сталкиваются <...> дерутся — гром, а когда перестают — радуга» или, по другой (редкой) версии, «на небе

²⁸ Ср. формы *ulu, olu* у сойотов и желтых уйгуров (*Räsänen M. Versuch eines etymologisches Wörterbuchs der Türkssprachen. S. 318*).

²⁹ *Борджанова Т.Г.* Магическая поэзия калмыков. С. 32–33.

³⁰ Мотив, характерный для американских индейцев: во время грозы Громы (Эне) сражаются друг с другом (михе, Мезоамерика); первоначально сражаются друг с другом, используя стрелы-молнии как Громовое оружие (навахо); Туминкар сражается с великаном по имени Баукур; оружие Туминкара — громы и молнии (вапишана Гвиана [Березк. IЗ. О р у ж и е Г р о м а]). Представления о том, что гром и молния происходят от борьбы змеев, существует также, например, у южных славян, особенно болгар, македонцев и сербов (*Толстой Н.И.* Гром // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт.* / Под ред. Н.И. Толстого. Т. I [А-Г]. М.: Международные отношения, 1995. С. 558), что, возможно, связано с тюркским компонентом на Балканах.

живут обезьяны (*бич*), и они сталкиваются между собой» (Дуужий, 23.08.2007). Единственным кандидатом на роль «небесных обезьян» является созвездие Плеяды (Мичид — от монг. *мич(ин)* / *бич(ин)* ‘обезьяна’, мн. ч. — *мичид*), с которым связаны представления о погодных катаклизмах (его перемещения с земли на небо и по небосводу вызывают невыносимый холод или жару). Поскольку же рисунок этих перемещений полностью совпадает с «обновленным» пониманием природных явлений («Гром происходит из-за того, что сначала жарко, а потом холодно» [Дуужий, 23.08.2007]), механизм замещения «драконов» «обезьянами» становится вполне понятен. В калмыцкой загадке гроза изображается как битва двух богатырей — Тели и Вели³¹.

Существует примечательная диспропорция между количеством гроз и наличием на небе драконов — производителей грозы. Об этой странной закономерности нам в экспедициях говорили неоднократно, и обычно комментировалась она совершенно одинаково:

В астрологии (*зурхай*) есть такие года — с драконом и без. Местные люди [дариганга] молнии, гром, зарницы называют *гялбаа* (‘сверкание’). Про некоторые годы говорят, что это годы с драконом. В год с малым числом драконов много бывает грома. В годы со многими драконами грома бывает мало. Если много драконов, то они надеются друг на друга и мало кричат. Вот как говорили (Моонон, 10.08.2008). Да, так говорят, когда гремит гром, мол, драконы столкнулись. Если драконов много, в тот год гром гремит редко. Если мало, тогда гремит часто. Так считают. Почему? Потому что если драконов много, то каждый из них надеется на другого — тот, мол, закричит, поэтому гром гремит редко. А если всего один-два дракона, то надеяться не на кого, поэтому кричат часто, и гром гремит часто. Так говорили старики (Шагдарсурэн, 03.08.2008). Есть такая легенда. Мол, если драконов мало, они думают — на кого надеяться? — и кричат сами (Батсух, 03.08.2008).

³¹ Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. С. 33.

Источник этого неординарного поверья — китайская пословица: «Драконов (лун) много — небо сухое, невесток много — [никто] еду не готовит» (*Лун до тянь хань / Сифур до бу чжу фань*). Легко предположить, что первая часть пословицы смоделирована по второй — как своего рода «космический параллелизм»³². Монголы заимствовали, однако, только первую часть, сделав из «космического параллелизма» мифологическое представление, но сохранив общую логику proverbialного построения.

Особый случай — гром как грохот от передвижения обитателей Верхнего мира по небесному своду: «Гром производят небесные драконы (*тэнгэрийн луу*), когда они двигаются по небу» (Оюун, Хубилай, 25–26.08.2007); этот мотив можно было бы считать модификацией мотива **б о р ь б а д р а к о н о в**, однако сходные представления известны в разных традициях, что дает нам основания видеть здесь одну из реализаций самостоятельной мифологической темы³³.

Наконец, комбинированным следует признать образ громовержца верхом на драконе (изредка — на другом существе): дракон «кричит, когда на него садится Тенгир-бурхын <...> и едет», «гром происходит оттого, что Тенгри ездит на лу (драконе); когда Тэнгри потянет бурундук (повод), лу сердится и кричит» (Пот. Оч. IV. С. 141, 138–139), кстати, в обоих случаях речь идет не только о голосе дракона, но и о его движении по небу. Обратим внимание, что примеры — не собственно монгольские (халхаские), один из них бурятский (тункинский), а другой — ойратский (дербетский). Это позволяет нам рассматривать данные случаи в качестве промежуточных, совмещающих оба типа

³² Возможность именно такого способа сложения данного паремииологического текста мне подтвердил Б.Л. Рифтин, который и сообщил мне эту пословицу.

³³ Ср.: бег коня Ича по небу вызывает гром (северные селькупы); когда человек, ставший Громом, двигается, раздается гром (помо, Калифорния [Березк. I3]). Вспомним также славянское объяснение грома как звука от колесницы Ильи Пророка (*Толстой Н.И.* Гром. С. 558).

(небесный бог-громовержец; дракон-громовержец); в третьем примере (видимо, северокавказском) распорядителями погоды, в том числе грозы, являются, напротив, земные духи-хозяева, именуемые дэбджитами (*дэ-лхий дэбджит*³⁴ ‘земные благоподатели’; от буддийского эпитета *bde byed* ‘благоподатель’ [тибетск.]). Впрочем, функция громовержца здесь не выделена и присутствует в общем «метеорологическом пакете».

Как было сказано, подвершным животным громовержца может оказаться и другое существо:

Некоторые говорят, что лу <...> это небесный верблюд, тэнгриин-теме [*тэнгэрийн тэмээ*], при котором три человека: один сидит между кочками [т.е. горбами] и бьет в хэнгрик [*хэнгэрэг*], бубен; от этого происходит гром; другой помахивает в воздухе белым лоскутом, на котором написана тангутская молитва (такие лоскуты вешаются на деревья и называются цагаан-шухур [*цагаан шүхэр* ‘белый зонтик’]); от этого происходит молния; третий потягивает за повод; из рта верблюда течет вода: это — дождь (Пот. Оч. IV. С. 139).

Данный рассказ представляет собой следующую ступень детализации и модернизации мифологического мотива — центральному персонажу придается целая артель «узких специалистов», производящих (по отдельности) гром, молнию и дождь, в результате чего сам он лишается практически всех своих основных функций. Надо добавить, что приведенный текст, который был записан от грамотного халхаского ламы на северо-западе страны (хошун Лу-гуна), вероятно, отражает какую-то местную традицию — ойратскую или дархатскую, но опять-таки не халхаскую. Это подтверждается и тем, что связь грозы с верблюдом характерна именно для западной части региона: «лу сердится и кричит, как верблюд кричит в подобном случае» (у дербетов); «у Тэнгрэ-Буркана есть Каджир-Буура (то есть верблюд-жеребец Каджир); его коренной зуб (*азу*

³⁴ Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. С. 380.

тыжи) [клык?] есть молния» (Пот. Оч. IV. С. 138, 141 [алтайское поверье]). «Небесный верблюд» в качестве громовержца известен, как уже упоминалось, в мифологии калмыков³⁵ и других ойратских народов. Вспомним, впрочем, одну гобийскую запись, также не исключаящую отмеченную связь: «Луу падает с небес, сама видела. Мы искали вдвоем потерявшегося верблюда. Загремел гром <...> В таких случаях говорят, что упал луу» (Отгон, 10.08.2009).

Есть мнение: если громовержец, промахнувшись, упадет на землю, он может принять любой вид, в том числе человеческий (Оюун, Хубилай, 25–26.08.2007). Однако, по самым распространенным поверьям, в таком случае он превращается в верблюжонка³⁶, что к тому же увязывается с трудными родами верблюдицы: «Падающий луу превращается в мокрого верблюжонка. Верблюдица долго мучается при родах. Говорили: если луу упадет на землю, то верблюдица перестанет мучиться при родах» (Бат-Очир, Дуужий, 23.08.2007); обе записи — дархатские. Получается так, что верблюдица рождает гром³⁷; ср. также рассказ еще из одного гобийского интервью:

³⁵ Акишев А.К. Образ верблюда в легендах Центральной Азии // Этнография народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. С. 69–76; Бакаева Э.П. Об образе верблюда в мифопоэтической традиции калмыков // Бюллетень Общества востоковедов РАН. Вып. 2. М.: ИВ РАН, 1999. С. 102–106; Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. С. 32–33.

³⁶ Мотив отнюдь не единичный, в разных мифологических традициях оказавшийся на земле Гром (~ дух грозы) становится не просто маленьким, а именно «младенческим» существом, обычно ребенком: во время грозы перед крестьянином на поле падает мальчик; крестьянин соглашается не убивать его мотыгой, а помочь подняться назад (Япония); ребенок-Гром (~ мальчик-Молния, мальчик-Облако) застревает в дереве, человек способствует его возвращению на небо (индейцы Мезоамерики текистлатеки, сапотеки, чинантеки, соке и Чако Нью-Мексико); только раз (у матако) встретился случай, когда упавший Гром оказывается похож на ягненка (Березк. 14А. Гром в беде: падает на землю).

³⁷ Ср. мотив Гром боится рожениц в китайской традиции: Гром падает на крышу дома роженицы и не может

У меня была бесплодная кобыла. И вот просыпаюсь, вижу плаценту, а жеребенка нет. Лошадь лежит, видимо, таскала за собой послед. Пошла по следу, нашла мокрое место. Если бы там родился жеребенок, были бы его следы. Но их не было, и я подумала, что, наверное, это был луу, который улетел. Накануне был гром, наверное, это он. Наверное, луу небольшой, раз помещается в брюхе лошади (Отгон, 10.08.2009).

Согласно фольклорным нарративам, громовержец, упавший на землю, оказывается совершенно беспомощным и попадает в полную зависимость от человека³⁸, который волен либо просто помочь ему подняться на небо, либо потребовать за это какой-нибудь награды,

подняться; попадает в комнату роженицы и, испачкавшись, не может взлететь на небо (Березк. 14А). Последний пример объясняет причину этого «страха» как боязнь «осквернения» (Юань Мэй. Новые [записи] Ци Се (Синь Ци Се), или О чем не говорил Конфуций (Цзы бу юй) / Пер. с кит., предисл., коммент. и прил. О.Л. Фишман. М.: ГРВЛ, 1977 [Памятники письменности Востока, LV]. С. 208–209 [№ 195]). Об опасности, исходящей от «женской нечистоты», см.: *Архипова А.С.* Как убить шамана, или Зачем женщине штаны? // Вестник РГГУ. Научный журнал. Сер. «История. Филология. Культурология. Востоковедение». М.: РГГУ, 2016, № 12 (21). С. 49–64. Возможна, однако, и противоположная зависимость: «И эти две женщины, значит, начали жаловаться в городской совет Сент-Омера, что вот такое опасное изобретение [громоотвод] <...> тут же появляются слухи, что громоотвод способен привести к выкидышу у беременных женщин» (Иск граждан города Сент-Омер к домовладельцу, установившему громоотвод, Франция, 1782 // Историческая программа «Не так». Ведущие: Сергей Бунтман, Алексей Кузнецов. Радиостанция «Эхо Москвы», 30 декабря 2018 [<https://echo.msk.ru/programs/netak/2342933-echo/>]).

³⁸ Мотив Гром в беде: падает на землю (Березк. 14А) встречается в южном Китае (Гуанси, Гуанчжоу), у болгар (после бури на поле из тучи упал змей, человек долгое время носил ему молоко и еду), а также у индейцев Мезоамерики (соке) и Аргентины (тоба): озеро высохло и змея-радуга (ипостась громовержца) оказалась на суше; человек отнес ее в реку, за что ему был обещан обильный улов рыбы.

либо даже наказать духа за преследование. Так происходит, например, в калмыцкой сказке «Сын Аралтана»³⁹ или в предании о Мазан Баторе, включающем аналогичный эпизод, причем племенное подразделение меркитов (у донских калмыков), идентифицирующее себя с данным персонажем, использует это обстоятельство в заговоре, произносимом при грозе: «Джахо! Джахо! Мы — желтые меркиты! Наш нойон — Мазан Баатр» (*Жахо! Жахо! Бидн — шар меркт! Нойн мини Мазн баатр*)⁴⁰; ср. семантически прозрачный вариант в приведенном выше тексте: *Жахн-жахн холахур...* ('Чуть-чуть подальше...').

Итак, можно с большой степенью уверенности предположить, что разнообразные персонификации громовержца вторичны по отношению к представлениям о грозе как о естественной функции Неба / небесного бога — едва ли не одной из основных его функций; это характерно для целого ряда мифологических традиций Старого и Нового Света — индоевропейских, финно-угорских и др. (Индра, Зевс, Юпитер, Тор, Перун, Укко, Хевиозо, Оваси-оса и т.д.)⁴¹. В наибольшей степени данное представление сохранялось у западных бурят, у которых вообще удержались самые архаические формы монгольской мифологии. Напомню: цитируя соответствующее бурятское (тункинское) поверье, Г.Н. Потанин называет гром «Тенгир-бурхыном» (*тэнгэри бурхан*), т.е. «небесным богом», прямо отождествляя одно с другим (Пот. Оч. IV. С. 141); та же логика, очевидно, лежит и в основе «ошибки И.Д. Черского», который, по мнению М.Н. Хангалова, «самое имя грома смешал с небом и полагал, что *тэнгэри* значит гром, а не небо»⁴² — на самом деле здесь, вероятно, имеет место не ошибка, а синкретическое отождествление в самой традиции производителя

³⁹ Калмыцкие сказки / Под ред. И.К. Илишкина, У.У. Очирова. Элиста: Калмгосиздат, 1962. С. 189.

⁴⁰ Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. С. 35–36.

⁴¹ Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия, 1991. С. 662.

⁴² Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. С. 300.

и производимого (ср. русск. *Перун* как имя бога грома и молнии и как название молнии, а также громовой стрелы⁴³).

Следует подчеркнуть: рассмотренные модификации центрального образа и разнообразные версии связанных с ним мотивов, как правило, не являются спонтанными, о чем свидетельствует их включенность в круг широких фольклорно-мифологических параллелей (гром как перемещение богов/духов по небосводу; столкновение/борьба драконов; беспомощность упавшего на землю громовержца и др.). Наличие этих параллелей может способствовать установлению источников у указанных мифологических новаций, хотя отдельные позиции остаются непроясненными (например, вопрос о верблюде как громовержце, встречающемся практически исключительно у монголов, причем преимущественно у западных).

Это, однако, не относится к дракону (*луу*), происхождение и история которого вполне может быть реконструирована — с опорой на языковые данные.

ИСТОРИЯ МОНГОЛЬСКОГО ДРАКОНА

Монгольское слово *луу* / *луу* ('дракон') является заимствованием из уйгурского и встречается в письменных текстах (в том числе переводных буддийских) уже XIII–XIV вв., т.е. в эпоху особенно сильного уйгурского влияния на монгольскую книжность⁴⁴. В тюркские языки оно приходит из китайского⁴⁵ — видимо, из какого-то северо-западного диалекта первого тысячелетия, в котором *lung* произносилось без конечного *-ng*, по предположению Дж. Клосона (Claus. Etym. Dict. P. 763); лингвистические обоснования этого допущения не вполне понятны.

⁴³ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. III. М.: Русский язык, 1990. С. 103.

⁴⁴ *Кара Д.* Уйгуро-монгольские литературные связи // Литературные связи Монголии. М.: Наука, 1981. С. 55.

⁴⁵ *Cleaves F.W.* The Sino-Mongolian Inscription of 1346 // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. XV, № 1–2 (1952). S. 85.

Согласно другой гипотезе (Г.Н. Румянцева [Банз. С. 266, прим., № 67]), источником монгольского луу является тибетское лу (*klu*), обозначающее водных и метеорологических духов-хозяев («те, кто плавают в воде и ползают по земле»⁴⁶).

Вообще у китайских лун и тибетских лу довольно много функционально-семантических совпадений: связь с земными водами (Mot. B11.7.1, B11.7.1.1, B11.7.2), распоряжение погодой (Mot. B11.7), змееподобие (Mot. B11.2.1.1) и множественный зооморфизм (у дракона «голова как у верблюда, рога как у оленя, глаза как у зайца, уши как у коровы, шея как у змеи, живот как у морского зверя *шэнь*, чешуя как у карпа, когти как у ястреба, лапа как у тигра», голова коня и хвост змеи⁴⁷, он может превращаться в коня и быка [ср. Mot. B11.1.2], он — прародитель всех зверей и птиц; тибетские лу в свою очередь бывают с лошадиными и бычьими мордами, с головами гусей, мышей и ящериц), а также цветовые характеристики (китайские драконы известны пяти цветов: желтые, зеленые, красные, белые, черные, что почти полностью соответствует пяти видам тибетских лу: белые, желтые, красные, голубые, черные)⁴⁸. Расхождения касаются ярко выраженной хтонической природы тибетских лу, наличия у них функций, неблагоприятных по отношению к человеку, — и, напротив, устойчивой ассоциации китайского

⁴⁶ Классификация, являющаяся следствием перенесения на лу характеристики нагов (санскр. *nāga*) буддийской мифологии (Гринцер П.А., Мяль Л.Э., Чеснов Я.В. Наги // Мифы II. С. 195–196).

⁴⁷ При этом столь «многосоставный» облик дракона (Werner E.T.C. Myths and Legends of China. London; Bombay; Sydney: George G. Harrap & Co. Ltd, 1922. P. 208) является специфически китайским и не имеет убедительных аналогов за пределами данной традиции (Mot. B11.2.1).

⁴⁸ Рифтин Б.Л. Лун // Мифы II. С. 77–78; Огнева Е.Д. Лу // Мифы II. С. 74; Smith G.E. The Evolution of the Dragon. Manchester: The University press; London; New York [etc.]: Longmans, Green & company, 1919. P. 1, 78, 82, 90; Werner E.T.C. Myths and Legends of China. P. 208. Интересно, что драконы-вешапи грузинской мифологии также различаются по цветовым характеристикам, почти совпадающим с вышеприведенными: белые, красные и черные (наиболее сильные): [Чиковани] М.Я. Вешапи // Мифы I. С. 235.

лун с небом, с мужским началом (предания о рождении мифических первопредков и государей от связи женщины с драконом) и с набором «положительных» значений, в том числе с символикой императорской власти.

Подобная общность представлений (архаичность которых, похоже, более устойчива в тибетской традиции) может относиться к достаточно отдаленному прошлому, тем более что на основе древнейшего упоминания дракона лун (в надписях на гадательных костях XIV–XI вв. до н. э.) устанавливается его связь с названиями прототибетских племен цян⁴⁹. Что же касается ассоциации дракона с землей, то она прослеживается еще по «Книге перемен» («Ицзин», VIII–VII вв. до н. э.), а хтонические признаки дракона рудиментарно удерживаются в представлении о его зимней спячке (~ вообще обитании) под землей (Mot. B11.3.3) и в преданиях, согласно которым лун живут в колодцах, стерегут клады и знают расположение «земных жил»; «небесная» же локализации появляется позднее⁵⁰.

Указанному сближению препятствует то обстоятельство, что лингвистически китайский и тибетский термины не родственны, слово лун (*lung*, *lóng*) восходит к древнекитайскому *roŋ*, а прото-сино-тибетская форма восстанавливается как **rōŋ* / **rōk* (~ *ũ-*), соответствующая в тибетском не слову *klu*, а слову *ābrug* (*'brug*)⁵¹, которое как раз обозначает дракона, производящего грозу и расцениваемого как источник грома. Этот образ, впрочем, вполне может оказаться не автохтонным, у разных тибето-бирманских народов в этом качестве вообще чаще фигурируют другие существа⁵².

⁴⁹ Рифтин Б.Л. Лун. С. 78.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ A Comparative Database of Sino-Tibetan Languages. Based on Peiros — Starostin 1996 // <http://starling.rinet.ru/cgi-bin/bdescr.cgi?root=config&morpho=0&basename=\data\sintib\stibet>.

⁵² Свинья, а также лошадь, собака, корова, коза (у лепча сев.-вост. Индии); персонификация грозы — животное вроде свиньи с крыльями летучей мыши; гром — его голос, молнии происходят от взмахов крыльев (у каренов Бирмы), дракон же в этом качестве присутствует лишь в рамках буддийской традиции. Представление о свинье как о животном, ассоциированном с громом или прямо воплощающим его, встречаются также в южном Китае и

Вернемся к истории уйгурского и монгольского луу / *luu*. Едва ли не первая его тюркская фиксация обнаруживается в рунической надписи на Онгинском памятнике (кон. VII в.), содержащей выражение *lü jilka*⁵³ или *lüj jilka*⁵⁴ 'в год дракона' (обращает на себя внимание форма с передним *iï*, в последующих традициях не встречающаяся). Далее слово *luu* неоднократно используется в уйгурских текстах разного содержания — прежде всего в составе того же словосочетания «год дракона» (*luu jil*)⁵⁵, т.е. пятый год 12-летнего календарного цикла⁵⁶, например: «В год дракона, во второй месяц, на двадцать пятый [день]» (*luu jil ekinti aj beš otuzqa*)⁵⁷. Кроме того, по крайней мере с X в. драконы упоминаются как определенная категория мифологических существ; употребляется слово *luu* и как эквивалент санскр. *nāga* ('змея'): «Внутри же семирядного рва лежат все виды ядовитых драконов и змей» (*jeṃā jeti qat qaram içintä alqu ayuluḡ luular jilanlar jatur*)⁵⁸; «десять великих царей-драконов» (*on uluḡ luu qanlari*)⁵⁹; «если бы

у индейцев Аргентины (Березк. 15. Г р о м — ж и в о т н о е).

⁵³ Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 9, 11; ДТС. С. 334.

⁵⁴ Claus. Etym. Dict. P. 763; Räsänen M. Versuch eines etymologisches Wörterbuchs der Türksprachen. S. 318.

⁵⁵ Radloff W. Uigurische Sprachdenkmäler: Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben. Leningrad: Verlag der Akademie der Wissenschaften der Union der Sozialistischen Soviet Republiken, 1928. S. 215, 257 (фрагменты разных уйгурских текстов XII–XIV вв.).

⁵⁶ Самойлович А. К вопросу о двенадцатилетнем животном цикле у турецких народов // Восточные записки. Т. I. Л., 1927. С. 147–162.

⁵⁷ Radloff W. Uigurische Sprachdenkmäler. S. 10.

⁵⁸ Уйгурская версия истории о царевичах Кальянамкаре и Папамкаре (Pelliot P. La version ouigoure de l'histoire des princes Kalyanaipkara et Papamkara // T'oung Pao. Vol. XV. Leiden, 1914. P. 225–272; Claus. Etym. Dict. P. 763).

⁵⁹ Suvarnaprabhasa. (Сутра Золотого блеска). Текст уйгурской редакции [Altun jaruq] / Издали В.В. Радлов и С.Е. Малов. [Вып.:] I–VIII, СПб.—Пр., 1913–1917 (Bibliotheca Buddhica. T. XVII); Suvarnaprabhasa (Das Goldglanz-Sutra). Aus dem Uigurischen ins Deutsche übersetzt von Dr. W. Radloff. Nach dem Tode des Übersetzers mit Einleitung von S. Malov herausgegeben (Bibliotheca Buddhica. T. XXVII). [Вып.:] I–III, Л., 1930; ДТС. С. 334.

мы стали заклинателями змей и колдунами» (*lū üntürgüci jadči boltumuz ęrsär*)⁶⁰.

Именно в составе сочетания «год дракона» (*luu jil*) слово *luu* попадает в монгольскую письменность, что не оставляет сомнения в его происхождении — уйгурском, но никак не тибетском; тем самым проблема этимологии данной формы выносится за пределы монголоведения — она является чисто тюркологической. Видимо, самое раннее упоминание этого сочетания в известных нам монгольских текстах — эдикт Хубилая 1268 г. (*jrly manu luu jil qabur-un terigü:n sarayi:n qorin tabun-a Köke ayu:la-da бүкүи-дур биçibej* ‘писано наше повеление на Синеи горе в год дракона, 25-го [дня] первого весеннего месяца’) и так далее, в надписях и документах следующих веков (Mong. Monum. P. 13–14, 23–26sq.).

В значении «дракон как сверхъестественное существо» слово *luu*, согласно монгольским версиям буддийских сочинений XIV–XV вв.⁶¹, входит в перечни категорий существ, населяющих обитаемый мир:

«небесные боги, асуры, драконы, гандхарвы» (*tngri, asuri, luu, gandarvi*), «небесные боги, драконы, демоны-ракшасы» (*tngri luus yaksas*), «лев, слон, дракон» (*arslan jayā:n luu*), «небесные драконы и земные [духи-]хозяева» (*tngri luus yajar-un ejen*), «могущественные небесные государи драконов» (*erketen tngri luus-un qad*), «небесные верховные государи драконов» (*tngri-ün degedüs luus-un qad*).

Эти образы буддийского макрокосма используются, например, при описании героя книжноэпической Гесериады (нач. XVIII в.). В предсказании волхвов о

⁶⁰ Буддийский текст о покаянии в грехах (Claus. Etym. Dict. P. 763; *Bang W., von Gabain A. Türkische Turfan-Texte. IV. Ein neues uigurisches Sündenbekenntnis // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse, XXIV. Berlin, 1930. S. 432–450*).

⁶¹ Mong. Monum. P. 111–148 («Двенадцать деяний Будды»), 224 («Бодхичарьяаватара» «Путь восхождения к свету». Чойджи Одзера и комментарии к нему), 227–240 («Субхашитаратнанидхи» «Сокровищница благих речений». Сакья-пандиты Гунга Джалцана).

грядущем пришествии Гесера в мир он характеризуется как будущий владыка вышних небожителей (*deger-e tngri-ner-i*), драконовых царей (*luus-un qad-i*), фей десяти стран света (*arban жүг-үн dakinis-i*), т.е. всего этого мира (*ene čambutib-i*), а его облик описывается следующим образом: «Верхняя часть тела его Будд десяти стран света (*arban жүг-үн burqan*) исполнена, средняя часть тела его четырех великих небожителей (*dörben yeke tngri-ner*) исполнена, нижняя часть тела его четырех великих драконовых царей (*dörben yeke luus-un qad*) исполнена»⁶²; «тело, исполненное [признаков] восьми царей драконов», упоминается и в призываниях, обращенных к Гесеру как к могучему охранительному духу⁶³.

Как следует из космографических текстов северного буддизма, эти «цари драконов» (санскр. *nāgarāja*), обитают в области «четырех махарадж» на западном склоне горы Сумеру в местности Марога (~ Мороба, Мадой), которая находится на север от горы Гандеша (Гималаи?) и на юг от горы Благовонной; там на море Мапама (~ Мапанг-далай, Анудат, Анудата) произрастает дерево Джанбудаши — его плоды служат пищей царю драконов, превращенному в рыбу, а между золотых гор, возникших из «средних волн» первобытного океана, находятся места забав и развлечений царей драконов — семь морей, известных под именем Увеселительных (*čenggeldükii dalai*); «драконы обитают, главным образом, в семи великих морях, окружающих вселенную, и находятся под управлением своих ханов»⁶⁴. В любом случае «царство драконов» соотносится с самым нижним ярусом горного мира.

С точки зрения «мифологической аксиологии» драконы, согласно подобным описаниям, принадлежат к

⁶² Arban жүг-үн ejen Geser qaγan-u tuγujı orosiba (Сказание о Гесер-хане, повелителе десяти стран [света]). Kökeqota-Begejing, 1955. P. 7–8.

⁶³ Rintchen Y. En marge du cult Guesser khan en Mongolie // Journal de la societe finno-ougrienne. T. LX. Helsinki, 1958. P. 18–24.

⁶⁴ Ковал., Будд. косм. С. 13–14, 106–107, 120, 91–97; Поздне-ев А.М. Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892–1893 гг. Т. I. Дневник и маршрут 1892 года. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1887. С. 317.

области сугубо «положительных» значений (так, цари драконов выступают в союзе с тэнгриями против асуриев (Ковал., Будд. косм. С. 71), т.е. на стороне сил добра против демонических полчищ). Тем не менее, «драконов (нага), скрывающихся в черных и темных местах» подстрекают «к нападкам и противоборству» демоны-искусители шимнусы (Ковал., Будд. косм. С. 62) — вспомним «ядовитых драконов», лежащих «внутри семирядного рва», из уйгурского текста; ср. также огненный ров и поганое болото с червями с разных сторон «горячего ада» ламаистской мифологии (Ковал., Будд. косм. С. 138). Подобная двойственность отражает, по-видимому, амбивалентность мифологического образа нагов (которые также могут быть переведены на монгольский как луу) — с одной стороны, хтонических персонажей с ядовитым дыханием и смертельным взглядом, а с другой — слушателей проповеди Будды, хранителей открывшейся им истины и сутры «Праджняпарамита», которая впоследствии, когда люди созрели до ее понимания, была добыта у них Нагарджуной⁶⁵.

Итак, слово луу попадает в монгольскую книжную словесность примерно в том же семантическом амплуа, что и в уйгурских текстах. Акцентируется локализация драконов на небе — не только в определении «небесные», но и в прямом противопоставлении «земле» («небесные драконы и земные [духи-]хозяева»), их «царственность» (*luus-un qad* 'государи драконов') и множественность — обратим внимание, что при этом используется «артикулированная» форма множественного числа (*luus*), которой, как мы убедимся, предстоит большое «мифологическое будущее». Однако ни в одном из этих тюркских и монгольских фрагментов дракон луу не представлен в качестве громовержца, тогда как, напомним, само это поверье у монголов существует по крайней мере с XIV в. (свидетельство Рашид ад-Дина).

⁶⁵ Bloss L.W. The Buddha and the Nāga: a Study in Buddhist Folk Religiosity // History of Religion. 1973. Vol. XIII, № 1. P. 36–53; Гринцер П.А., Мяль Л.Э., Чеснов Я.В. Наги. С. 195–196. Нагарджуна — индийский философ (II–III вв.), чрезвычайно почитаемый в северном буддизме, одна из центральных фигур махаяны.

Какие выводы следуют из вышеизложенного?

Если древнейшим для монгольских народов можно считать представление о грозе как об одном из основных проявлений неба / небесного (верховного) бога, то далее функция громовержца в различных фольклорных диалектах передается «специализированным» богам, а гроза оказывается метанием «громовых стрел», либо (реже) связывается с темой кузнечества. Наделение серпентоморфного дракона луу функциями производителя грозы (едва ли столь уж позднее⁶⁶, учитывая свидетельство персидского историографа) радикально меняет «мифологическую концепцию» грозы, которая теперь скорее соответствует отождествлению молний со змеями⁶⁷, а не с оружием змееборца, как это чаще бывает в мифологических традициях (Березк. 13. О р у ж и е Г р о м а).

Однако сам термин луу является чисто книжным заимствованием, обслуживающим, во-первых, прагматику календарных счислений («год дракона») и, во-вторых, терминологию описаний буддийского макрокосма — преимущественно в переводных текстах: «царство драконов», «царь драконов», причем ничто не свидетельствует о его функции громовержца (присутствующей, напомним, у китайского лун). Выражение же «голос дракона» (*luu-yin dayun*) для описания грома появляется, видимо, в результате преобразования исходного монгольского «голос неба» (*тэнгэрийн дуу / tngri-yin dayun*), хотя, с другой стороны, оно полностью соответствует и тибетскому

⁶⁶ Банз. С. 266 (прим. Г. Румянцева, № 69).

⁶⁷ Mot. A1141.1 (Молния как огненная змея); Березк. 17А (Змея — молния). Ср. южномонгольское (ордосское) поверье о «змеях — белых стрелах» (*чаган сумун могой*). Рассказывается, что когда «такая змея бросается в воздух; попав в идущую мимо корову, она прошибает ей бок и входит в ее нутро» (*Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. С. 350); это в свою очередь согласуется с мотивом «основного мифа» корова как мишень громовержца — поскольку она оказывается укрытием для его демонического противника (*Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. С. 75 и сл).

словосочетанию (с тем же значением) ‘*brug sgra*⁶⁸, которое Ринчен Номтоев в своем тибетско-монгольском словаре истолковывает через монг. *ayungγ-a-yin dayun* (‘звук грозы’); это подтверждается и другими источниками XIX в.⁶⁹ Значение «гром» у тибет. ‘*brug* (‘дракон’)⁷⁰ дает основание увидеть второе значение «гром» также и у монгольского *luu*⁷¹ — исходя из соответствия монг. *luu-yin dayun* и тибет. ‘*brug sgra* (вспомним о возможном значении «гром» у монг. *тэнгэр* / *tngri*, бурят. *тэнгэри*).

Все эти данные (сообщение Рашид ад-Дина, языковые формы) позволяют предположить, что формирование образа луу как духа грозы происходило исключительно в рамках устной культуры, развиваясь параллельно с буддийской книжностью, хотя и не вполне независимо от нее, — прежде всего в связи с размещением в Верхнем мире «царства драконов». На небесной локализации луу настаивает и поздняя народно-религиозная традиция (иногда даже прямо причисляющая его к небесным богам — Луу-тэнгри [Банз. С. 63]): «Драконы живут на небе <...> Люди говорят, что они — небесные создания...» (Нарангарвуу, 21.8.2006); «это небесный хозяин (*тэнгрийн огторгуйн эзэн*)» (Пурэвжав, 23.08.2007).

Трудно установить, в какой момент этому «буддийскому» луу передается (возвращается?) функция громовержца, однако заслуживает внимания то обстоятельство, что в перечне «царей драконов» (комментарий к сочинению Гуши-цорджи «Чихула хэрэглэгчи») уже присутствует некий Царь драконов по

⁶⁸ Монгольско-русско-французский словарь / Сост. О. Ковалевский. Т. I–III. Казань, 1849. С. 1965.

⁶⁹ Sumatiratna. Bod hor kyī brda yig ming tshig don gsum gsal bar byed pa mun sel sgron me bzhuḡs so (Светильник, рассеивающий мрак). Улан-Батор, 1959 (Corpus scriptorum mongolorum. Т. VI–VII); Ойратский словарь поэтических выражений / Факсимиле рукописи, транслитерация, введение, перевод с ойратского, словарь с комментариями, приложения Н.С. Яхонтовой. М.: Вост. лит., 2010 (Памятники письменности Востока, СХХ). С. 297.

⁷⁰ *Бир Р.* Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / Пер. с англ. Л. Бубенковой. Под ред. А. Нариньяни. М.: Ориенталия, 2011. С. 43.

⁷¹ Ойратский словарь поэтических выражений. С. 297.

имени Громогласный [букв. Великий голос] (*yeke dayun neretü luus qayan*) — вспомним о «гремящем» («великом», «громком», «громовом») голосе небесного бога, верховного божества в шаманских призываниях (Поздн., Оч. быта. С. 317; Поппе, Опис. С. 156–159).

Происходит это, видимо, через вторичное функционально-семантическое сближение монгольского луу с китайским лун⁷² — их отождествление в монгольской мифологии совершенно очевидно для наблюдателей XIX–XXI вв. Поскольку существует стойкое представление о том, что дракон иногда показывается людям («нисходит на землю или держится в воздухе так близко, что человек может увидеть его» [Банз. С. 64]; «луу показывается тем, у кого удача» [*хийморь*]) [Дамдинсүрэн, 15.06.2009]), уместен вопрос о его внешнем облике, каковой полностью воспроизводит китайскую иконографию, в том числе эмблематическую («монголы представляли себе дракона таким же, только изменили его качества, потому что они не придавали ему никакого символического значения» [Банз. С. 64]; «Бывает много изображений, в том числе китайских рисунков, луу — животное с длинным телом и с лапами» [Жулхуу, 10.08.2009]; см. цв. илл. 4).

Дракон сей в чешуйчатых породах принимается за царя, имеет рога оленя, уши вола, голову верблюда, глаза его круглы, в плечах подобен змею, покрыт рыбьей чешуей, лапы тигра, а когти ястреба, передом силен, а задом изменяет⁷³.

Луу, по верованию буддистов, «имеют на голове своей оленьи рога, коровьи уши и круглые глаза; самая голова их имеет форму верблюжьей; шея вроде змеиной, кожа на брюхе похожа на рыбью чешую; вершина спинного

⁷² Скорее всего, в XVII в., после завоевания Монголии цинским Китаем и интенсификации китайско-монгольских культурных контактов.

⁷³ Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского (1828–1833 гг.) / Подгот. к изд., предисл., коммент. и указ. О.Н. Полянской. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2008. С. 200.

хребта у затылка и по форме и по внешнему покрову подобна тигровой; когти во всем, за исключением своей величины, похожи на ласточкины; передняя часть тела драконов выше, а задняя ниже и к хвосту делается тоньше (Поздн., Оч. быта. С. 317).

Дракон, герб китайской империи, почитается символом императорской власти, мудрости и силы, а иногда и мужской силы природы (ян). Это баснословное животное обитает, по мнению китайцев, то в воздухе, то в воде; он покрыт чешуей, как рыба, и одарен крыльями, как птица; но всем телом он походит, по изображениям китайцев, на крокодила (Банз. С. 64).

Характерно, что ровно по той же модели (Mot. B11.2.1. Дракон как составное животное) дается описание верблюда (Mot. B14. Другие гибридные животные), что, в свою очередь, еще больше сближает его с драконом:

Верблюд соединяет в себе двенадцать статей животных, входящих в двенадцатиричный цикл. По форме шеи он дракон, по хвосту — змея, по хребту — лошадь, по руну — овца, по брови (комускё) — обезьяна, по челке (сангма) — петух, по колену — собака, по копыту — свинья, по уху — мышь, по брюху — корова, по глазам — тигр, по губе — заяц (кукунорская олётка из хошуна Чинхай-вана)⁷⁴.

Особо подчеркивается изменчивость дракона (уже не имеющая отношения к геральдике), изобразительным выражением которой, возможно, и является «сложносоставной» характер его облика:

...знает время являться, скрываться, великим показаться и малым притвориться, показывать величие или смирение, может растягиваться, сжиматься. Виды изменений его неограниченны⁷⁵.

⁷⁴ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. С. 355.

⁷⁵ Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского. С. 200.

Драконы могут делаться невидимыми и произвольно менять величину своего тела: могут представиться и большими и маленькими, и длинными и короткими; вообще в своих изменениях и превращениях они очень непостоянны (Поздн., Оч. быта. С. 317).

Соответственно, в народных традициях «луу показывается разным людям по-разному» (Дамдинсурэн, 15.06.2008), может представиться смерчем (Хандсурэн, 22.08.2007) или облаком особой формы: «Когда тоненькое облако висит на небе, говорят, что это свешивается хвост дракона. Я слышала, как люди в прошлом году говорили, что дракон свешивается»; вообще «их рисуют по-разному» (Нарангарвуу, 21.8.2006); вспомним песчаный вихрь на земле или верблюжонка как ипостась упавшего на землю луу. Китайский источник, вероятно, имеют и «два камня эрдене [эрдэни], которыми он [дракон] производит грозу; один во рту, другой в руке» (Пот. Оч. IV. С. 141); в этом бурятском (тункинском) поверье, очевидно, соединились чудесная жемчужина с головы китайского лун, с одной стороны, и магический камень джад, вызывающий дождь⁷⁶, с другой.

Наконец, явно то же происхождение обнаруживается у представления о сезонной циркуляции и зимней спячке луу (которые «засыпают осенью, когда прекращаются дожди» [Отгон, 10.08.2009]; «зимой все лусы, или драконы, спят» [Поздн., Оч. быта. С. 404]); оно входит в более широкий круг поверий об уходе на зимовье (под землю, под воду) рептилий (прежде всего змей) и амфибий, расцениваемых как метеорологические духи, с чем увязывается сезонное прекращение гроз и дождей (ср. Mot. B11.3.3). Рассказывается, что луу могут зимовать в самых разных местах:

⁷⁶ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. С. 352; Molnár A. Weather-Magic in Inner Asia. With an Appendix: Alttürkische Fragmente über den Regenstein, by P. Zieme. Bloomington, Indiana, 1994 (Indiana University Uralic and Altaic Studies. Vol. CLVIII).

- на высоких горах – «если на скалах этих гор замерзает лед, образуя свесившиеся массы, думают, что этот лед образовался от дыхания луу» (Пот. Оч. IV. С. 139–140; монголы хошуна Лу-гуна; теленгиты р. Чуя) [Mot. B11.3.2],
- на земле (Пот. Оч. IV. С. 140; урянхайцы), «еще луу могут спать в маленьких расщелинах, где песок не рыжего цвета, говорят, что там спят луу» (Отгон, 10.08.2009),
- в воде («в теплое время года луу живет на небе, осенью, когда перестают лить дожди, в холодное время года впадает в спячку в водоемах» [Жулхуу, 10.08.2009]),
- в море / озере (Пот. Оч. IV. С. 141; тункинские буряты) [Mot. B11.3.1; B11.3.1.1] и т.д.

В этом плане диагностическим является представление о зимовке луу в колодцах, точно совпадающее с соответствующим мотивом китайской мифологии и распространенное преимущественно (если не исключительно) в гобийских районах Монголии (поселки Манлай, Ханбогд, Улдзийт), т.е. в непосредственной близости к Китаю⁷⁷:

Зимой, когда нет грома, луу спят в колодцах (Отгон, 10.08.2009). Луу — небесное существо. Впадают в спячку в колодце. В соседнем сомоне видели их в колодце как что-то пестрое. Видеть их — к счастью и к дождю (Ноёнхуу, 07.08.2009). На дне колодцев люди видят как бы расшитый ковер или удивительное существо, это — луу. Если ковер, это, скорее всего, хорошо (Дамдинсүрэн, 15.06.2008). Кто такой луу, неизвестно, но известно, что он впадает в спячку в колодце (Дэмбэрэл, 13.08.2009). В колодце нашли спавшего луу. Нельзя говорить китайцам, в каком колодце спит луу, иначе они придут, бросят туда курительный табак, луу выбирается оттуда, а китайцы его заберут и увезут к себе (Жулхуу, 10.08.2009). Много рассказов, что в колодцах видели много животных, пятнистых, пестрых. Брат с сестрой

⁷⁷ С китайским влиянием связано и представление о том, что «луу может впасть в спячку в матке животного» (Отгон, 10.08.2009).

видели в колодце луу, что-то пестрое или черное, наверное луу. Если увидел луу в колодце, нужно накрыть колодец белой тканью, а когда будет дождь, можно открывать — луу ушел, воду можно пить (Отгон, 10.08.2009).

Или — то же представление, но в рамках скептической позиции:

Говорили, что в сомоне Хулд впал в спячку луу, я не верю, думаю, что семья, которая там кочевала, распустила эти слухи, чтобы отвадить людей — в старину, когда считали, что в колодце спит луу, надо закрыть его белой материей и не пить воду (Дэмбэрэл, 13.08.2009). Про луу в колодце слышала в детстве. Возможно потому, что тогда их много рыли, там скапливалось масло, которое [разными цветами] переливалось (Сандагсүрэн, 07.08.2009). В 1950-е годы прошел слух, что в одном колодце впал в спячку луу. Сам не увидел, но в колодце была льдинка, от нее были отблески. Второй раз меня послали посмотреть, что там, — там оказались радужные отблески на воде (Жулхуу, 10.08.2009). Как-то в советское время там разнесся слух, что в местном колодце впали в спячку луу. Приехала комиссия разбираться. Она установила, что там умерли три мелких грызуна, и уже стали разлагаться. Вероятно, кто-то из стариков принял их за луу. Их сфотографировали, показали людям, объяснили все (Нарангэрэл, 06.08.2009).

Другим аспектом темы циркуляция луу между небом и землей является мотив «круговорота воды в природе», нарративное воплощение которого обнаруживается, например, в упоминавшейся калмыцкой сказке: громовержец, постоянно пребывающий в подземном мире (он входит в окружение властелина подземного царства Эрлик-хана), поднимается верхом на черной туче из озера, высыхающего при грозе, и падает на землю белым дрожащим верблюжонком, который, будучи отпущен героем, взлетает вверх белым облачком⁷⁸. Громовержец здесь носит имя Лун-хан;

⁷⁸ Калмыцкие сказки. С. 189.

так же у дербетов северо-западной Монголии зовется дух-хозяин местности вокруг города Улангом (Пот. Оч. IV. С. 217). Это — специфически ойратская форма (видимо, *luŋ-qān*)⁷⁹, и если *luŋ* — не закономерная версия того же *lū*⁸⁰, то придется считать его прямым заимствованием из китайского, «в обход» восточномонгольских диалектов, у которых культурно-языковая близость к Китаю гораздо очевиднее, но подобная форма вроде бы не засвидетельствована.

Наконец, многие особенности луу объясняются установленным в центральноазиатском буддизме прямым соответствием между луу и нагами, отчего, как уже упоминалось, «государь лу» (*луу-хан*, *лун-хан* и т. д.) иногда адекватен буддийскому Нагарадже (‘царю змей’). Кроме того, на образ луу оказали влияние тибетские представления о водных и метеорологических духах-хозяевах лу (орфографически *klu*); в книжной традиции с помощью данного лексического заимствования (именно в транслитерированном написании — *klu*) передается значение ‘мифологические змеи’ (*nāga*) — например, при описании гигантской птицы Гаруды, «пожирающей могучих лу [и?] земных [духов-]хозяев»⁸¹ (*yeke kücütü klu yaĵariyin eĵeni idekü*⁸²). Что же касается самих китайского и тибетского образов, то поля их семантики чрезвычайно близки — местами до полного неразличения; сближение же с монгольским луу провоцируется как фонетическим созвучием (хотя гласная в тибетской форме, естественно, краткая), так и сходством атрибутов и функций (это, прежде всего, змееподобие и управление погодой).

Тем самым дается новый импульс мифогенезу, который мы обсудим в следующем разделе.

⁷⁹ Пользуюсь случаем поблагодарить за некоторые пояснения проф. Ж. Цолоо (Институт языка и литературы МАН, Улан-Батор).

⁸⁰ Где гласная становится краткой в соответствии с калмыцкой фонетикой (ср. монг. *муу*, *залуу* и калм. *му*, *залу*), а *-ŋ* — вторичное, эпентетическое (скажем, по аналогии с *муңхэг*, *аңхэн* и пр.).

⁸¹ Птица Гаруда имеет устойчивую репутацию победителя змей, а в буддийской иконографии изображается со змеей в клюве.

⁸² «Рамаяна» в Монголии / Изд. текстов, пер., исследование Ц. Дамдинсурэна. М.: ГРВЛ, 1979. С. 81, 119.

КАК НЕБЕСНЫЕ ДРАКОНЫ СТАНОВЯТСЯ
ЗЕМНЫМИ ДУХАМИ-ХОЗЯЕВАМИ

Ближайшим мифологическим аналогом тибетских лу (*klu*) являются монгольские ландшафтные духи-хозяева, упоминаемые в «Сокровенном сказании» (XIII в.) и в более поздней шаманской традиции (*γaγar usun-o ejed qad* ‘государь-владыки земель и вод’, *γaγar usun-u ejed* ‘владыки земель и вод’, *qan γaγar usun* ‘государь земля-вода’)⁸³. Сам по себе бином *газар-ус* ‘земля-вода’, причем именно в данном контексте, полностью повторяет тюркское словосочетание *йер-су / jer sub* ‘земля-вода’, обозначающее деифицированную ландшафтную сферу, связанную с горой⁸⁴, ее духов-хозяев. Что же касается слова *эзн / эзд* ‘владыка, хозяин / хозяйева’, то по своей специализированной (а не обыденной) семантике ‘дух-хозяин’ оно прямо (но не этимологически) соответствует тюркскому *э* (*эз, ия, ийе, ие, эя, ээзи, иччи*), которым называются локальные духи, *genius loci* «низшей» мифологии⁸⁵, т.е. относится к числу «базовых» концептов тюрко-монгольской народно-религиозной традиции.

По-видимому, по мере усложнения общественной организации у древнемонгольских племен, когда свое значение теряет старшинство в роде, уступая место власти военных вождей⁸⁶, исходная форма *эзн / эзд* начинает дублироваться (а затем вытесняться) титулами *хан* (*qan / qad* ‘вождь, властитель’; ‘государь’) и *нойон* (*ноу-ан / nouad* ‘господин, повелитель’; ‘князь’). Они, с одной

⁸³ Сокр. сказ., § 272; *Bawden C.R. Notes on the Worship of Local Deities in Mongolia // Mongolian Studies / Ed. by L. Ligeti. Budapest, 1970: 64; Rintchen [B]. Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. III. P. 21; Rintchen [B]. Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. 1. P. 5, 34, 54, 57.*

⁸⁴ *Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. С. 134; Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. 1972. М.: ГРВЛ, 1973. С. 216.*

⁸⁵ *Басилов В.Н. Эе // Мифы II. С. 659.*

⁸⁶ *Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 346, 369 и сл.*

стороны, вносят в мифологическую картину мира социально-иерархические отношения⁸⁷, а впоследствии — и административные⁸⁸, с другой же, дополнительно терминологизируют первоначальное обозначение, «неудобное» в силу широты своего бытового употребления и неизбежно проистекающей отсюда полисемии⁸⁹.

Как явствует из упомянутых «шаманских» контекстов, монгольские духи «земель и вод», подобно тибетским лу, управляют также и погодой, т.е. «небесными водами», не говоря уж о том, что они могут быть активны в целом ряде других, не «метеорологических» проявлений, благотельных или вредоносных (в зависимости от поведения человека). В сущности, отсюда — только шаг до слияния ландшафтных «хозяев» (*ээн / ээд*) с драконами-громовержцами и передачи под их управление земных угодий, что может происходить на основе совпадения функций персонажей (включая тибетских лу). Облегчению данной процедуры должна была способствовать идея циркуляции духов погоды между небом и землей — в режиме их сезонных зимовок в земле (на горах, в водоемах), как и «круговорота воды в природе».

В силу принципиальной множественности земных духов-хозяев весьма востребованной оказывается концепция множественности луу, одним из выражений которой является форма *luus* с ее «артикулированным» множественным

⁸⁷ Ср.: «У аларских бурят местные духи называются убугут, “старики” <...> Х а т ы в ы ш е у б у г у н о в» (Пот. Оч. IV. С. 215–216); ранее автор замечает: «Бурятские аларские убугуны ‘старцы’, по-видимому, соответствуют мелким монгольским сабдыкам» (Пот. Оч. IV. С. 123, 126.). Об аларских «убугунах» см. в работе Г.Д. Санжеева (*Sandschejew G.D. Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten // Anthropos. 1927, Bd. XXII. N. 4. S. 973*).

⁸⁸ Неклюдов С.Ю. Бог как власть и диалог с ним // Антропологический форум. 2012, № 17. С. 121–133.

⁸⁹ В одной из экспедиций при попытке выяснить, кто является домашним духом (*эрийн ээн*) в городской квартире, где нет очага, хозяин которого (*галын ээн*) обычно осуществляет эту функцию в монгольской юрте, мы получили ответ, что в городе эту роль играет управдом (*байшингийн эрхлэгч?* — Запись по памяти). Собеседник переключился с «мифологического регистра» на «бытовой».

числом. Как пишет А.М. Позднеев (Поздн., Оч. быта. С. 403–404), этими «духами драконов» (*ejen luus-un qan tngri*) населено небо в громадном количестве: есть древесные (*modun-u ejen luus-un qan tngri*), водяные (*usun-u ejen luus-un qan tngri*), горные (*ayula-yin ejen luus-un qan tngri*), ветровые духи (*salkin-u ejen luus-un qan tngri*).

С сохранением до поры до времени «небесной локализации» этих управителей земными территориями (водами, лесами, горами) связан обряд призывания луса, проводимый в рамках культа обо (*овоо / обуу-а*) — подобные сооружения специально воздвигаются «как местопребывание гениев и драконов земли и воды, которые покровительствуют жителям» (Банз. С. 68–69); подробнее к этой теме мы еще вернемся. Ежемесячно в разные летние и осенние дни эти духи, по монгольским поверьям, нисходят на землю, а их владыка Белый царь драконов (*Сауан луус-ун қан тнгри*) спускается с неба только по 2-м и 16-м числам каждого летнего месяца (Поздн. Оч. быта. С. 403–404). Церемония его встречи в некоторых местах сохранилась до наших дней: «Так делают каждый год, когда гадатель (*зурхайч*) укажет. Такой день называется “день нисхождения луса”» (*лусын буух өдөр*⁹⁰) (Жаргалсайхан, 30–31.07.2009 [Гоби]). «Нисхождение луса» (*лусын буух*) и его сезонное чествование имеет ближайшее соответствие в теме нисхождения на землю небесных божеств у южных бурят⁹¹, как и в более общей идее поклонения спустившимся небесным объектам (*буудалам, буумалам*)⁹². По словам П. Палласа, буряты в XVIII в. возводили обо «в качестве дома для богов, чтобы дать богам возможность пребывать вблизи от своих подданных и тем самым оберегать их»⁹³ (речь идет о Забайкалье, у северных бурят данный культ не

⁹⁰ Или *лусын буулттай өдөр* (Davaa-Ochir. Обоо. Р. 112).

⁹¹ Герасимова К.М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сб. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969. С. 105–144. О культе обо см. дальше, с. 000–000.

⁹² Балдаев С.П. Культ будалов или бумалов у бурят.

⁹³ Pallas P.S. Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften. Theil 2. St. Petersburg: Kays. Akademie der Wissenschaften, 1801. S. 214.

засвидетельствован). В рамках этой традиции (при общественных молениях, по крайней мере) обо рассматривалось скорее как место для сезонного посещения небесного божества⁹⁴, чем как его постоянное жилище.

Признаками появления дракона были дождь и радуга, истолковываемая как дорога, по которой дух сходит на землю⁹⁵ (напомню, что по современным поверьям радуга есть знак прекращения небесной схватки и, следовательно, окончания грозы [Дуужий, 23.08.2007]). Само чествование состояло в принесении жертв и чтении молитв:

В настоящий день мы, обращаясь с верою ко всем духам-драконам, возносим хвалы и жертвы. Владыки, обитающие в трех тысячах царств, владыки местностей и драконы... (Поздн., Оч. быта С. 407).

Далее шел перечень этих «местностей» — мифических (Шамбала), сакрализованных (Утайшань) и вполне «светских» (Кукунор, Амдо, Пекин), составляющих «карту мира» северного буддизма. При этом, судя по описанию А.М. Позднеева, «дух — царь драконов» («Лусун хан тэнгри»), с одной стороны, и «владыка местности» — «гацзарыйн эцзэн» (*газрын эзэн*) еще оставались отчетливо дифференцированными персонажами, им были положены разные, поочередно подносимые жертвы (балины)⁹⁶:

⁹⁴ Если лус не спускаются на землю (не прибывают на обрядовую площадку), то это походит на ритуалы, проводимые в пустом доме, где нет хозяев (Davaa-Ochir. Обоо. Р. 113).

⁹⁵ Как и вообще знак богоявления. Ср.: «После смерти дарихэ (*Дара-эхэ* ‘Матушка-Тара’) возрождаются так же, как гэгены. Место рождения их обозначается явлением радуги» (Путешествия Г.Н. Потанина по Монголии, Тибету, Китаю / Обработаны по подлинным его сочинениям М.А. Лялиной. Изд. 2-е, просмотренное и исправленное Г.Н. Потаниным, с его предисловием. СПб.: Изд. А.Ф. Девриена, 1910. С. 34).

⁹⁶ Поздн. Оч. быта. С. 404, 406–407. «Известно, что каждому бурхану приносится особый балин и всех их насчитывают до тысячи. Знать особенности каждого балина, а засим еще и толкование, относящееся до значения, причин и смысла этих особенностей, — дело действительно не легкое» (Там же. С. 159). Балин — ритуальное изделие из теста.



13. Нагарджуна

как божество погоды (особенно дождя), как покровитель змей (*nāga*) и драконов (лу)⁹⁷. Следует добавить, что «владыкой восьми великих земных лусов» почитается также Нагарджуна, который, согласно легенде, спускался в подводный дворец царя нагов, чтобы взять там сутру «Праджняпарамита». На иконе он изображается с нимбом, увитым восемью змеями (см. илл. 13); существует композиция⁹⁸, в которой он восседает посреди водоема, окруженный восемью лусами, змееподобными ниже пояса, — красными, желтыми, синими и белыми; сходную структуру имеет изображение бурятских онгонов «водяных ханов»: 9 стоящих в водоеме фигурок (8 + 1 центральная; см. илл. 14)⁹⁹. Примечательно, что имя Нагарджуна, «прочтенное» как «Создатель лусов» (тибет. *Klu*

сначала — «дракону», нисходящему с неба, затем — «владыке местности», видимо, постоянно пребывающему на земле; противопоставление в мифологическом дискурсе «небесных богов» (*тэнгэр бурхан*) и «земных духов» (*газар лус*) иногда отмечается и сегодня (Са-руул, 07.08.2008).

Ритуал начинался с поднесения ба-лина Очирвани, квалифицировавшемуся

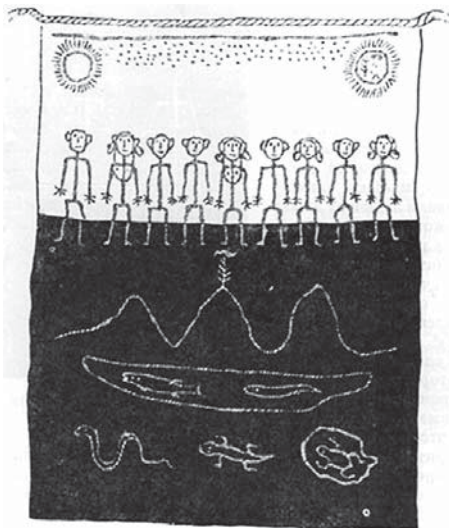
⁹⁷ Беннигс. С. 8; Grünwedel A. *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei / Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchomskij*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1900. S. 158, 160.

⁹⁸ Например, на этикетке конверта с ароматическим порошком, предназначенным для воскурения лусам («Лусын улага» — Улан-Батор, Гандан, 2009; см. цв. илл. 3).

⁹⁹ Иванов С.В. К семантике изображений на старинных бурятских онгонах // Сб. МАЭ. Т. XVII. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 110–111.

sgrub, монг. Луус бүт-сэн / *luus бүтүгсен*)¹⁰⁰, в надписи на иконе становится эпитетом: «Святейший учитель Нага[р]джуна, создатель лусов» (*Nagaјuna baγši luus бүтүгсен qutuγtu*)¹⁰¹. Наконец, в калмыцком «Благопожелании при обряде жертвоприношения земле» («һазр тәклһнә йөрәл») владыкой водяных драконовых царей (*Усн Лу хаани эзн*) оказывается Бурхан Цаган-Авга (*Цаһан Авһ бурхн*)¹⁰², т.е. общемонгольское божество Белый старец, являющееся главой земных духов-хозяев Среднего мира.

Обряд, описанный А.М. Позднеевым, относится к 1870-м годам, то же касается зафиксированных им мифологических представлений, включая еще не завершившееся слияние ландшафтного духа-хозяина (*газрын эзн*) и дракона-лууса, нисходящего с неба для встречи со своими земными подопечными, хотя, как замечает ученый, это уже совсем иной, не буддийский дракон (Поздн., Оч. быта С. 403–404). Далее процесс семантической дивергенции протекает «на лингвистической почве» — путем придания суффиксу мн. числа *-s* словообразовательной функции и сингуляризации слова *luus*, причем одновременно в закрывшемся слогe сокращается гласная (*luus > lus*). Это окончательно отделяет



14. Бурятские онгоны «водяных ханов» (*уһан-хаад*)

¹⁰⁰ Пользуюсь случаем поблагодарить А.Д. Цендину за пояснения, касающиеся этого перевода.

¹⁰¹ *Grünwedel A. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. S. 30.*

¹⁰² *Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. С. 158.*

небесного дракона луу от луса — духа-хозяина водоемов Среднего мира, что, возможно, поддерживается созвучием лус — ус ('вода'; ср.: ус *цалгиж*, лус *баясав* 'воды вспучились, водяные возликовали'); впрочем, столь четкое разграничение луу и лусов прослеживается не во всех монгольских диалектах.

Далее процесс повторяется — уже с другим суффиксом множественного числа, в результате чего возникают формы *лусууд* / *лусад*, которые первоначально опять-таки обозначают только 'множество лусов'¹⁰³, но затем сингуляризируются вышеописанным образом, порождая (у бурят, у ордосцев¹⁰⁴) еще один мифоним с той же семантикой. На основе род. п. от лус (*лусын* 'лусов, лусовый'; *лусын хаан* 'водяной царь') возникают и другие обозначения для тех же или подобных им персонажей (*лусан*, *лосун*, *лосон*, *лосынай*¹⁰⁵); благодаря фонетической близости в то же гнездо втягивается имя *Лубсан* / *Лувсан* (от тиб. *blo bzang* 'благый разум'), ср. *Уһа Лусан* / *Лосон* / *Лубсан*, владыка водяных духов-хозяев (*уһан хан*, *уһан хат*) у западных бурят, аналогичный Усун-хадын эзену, «водяному царю», духу-хозяину вод у калмыков¹⁰⁶.

Насколько можно понять, все эти процессы завершаются к концу XIX столетия, во всяком случае, монгольский пантеон богов и духов, описанный А.П. Беннигсенем, уже включает в себя небесных драконов луу и земных духов-хозяев лусов (~ лусутов) как совершенно отдельных персонажей.

Последние характеризуются довольно подробно. Мы узнаем, что «каждое озеро, каждая река, ручеек, ключ и колодец имеют своего лусута»; что обычно лусуты не

¹⁰³ Это значение удержалось, например, у калмыков (Ramst. Kalm. Wört. S. 253).

¹⁰⁴ Бурятско-русский словарь. С. 288; Textes oraux Ordos. Recueillis et publiés avec introduction, notes morphologiques, commentaires et glossaire par A. Mostaert. Peip'ing: Editions Henri Vetch, 1937 (Monumenta serica. Monograph Series, № 1). P. 703.

¹⁰⁵ Пот. Оч. IV. С. 228–229, 261, 285, 297, 330, 441, 479, 499, 509, 515, 519.

¹⁰⁶ *Душан У.* Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии. С. 62–63.

показываются человеку, «но бывали случаи, что они допускали людей к себе»; впрочем, «если их не видно, это все же не значит, что их нет». Сообщается также, что лусы бывают мужского и женского пола (ср. монг. *лусын дагина* ‘дева / фея [из племени] лусов’, бурят. *лусут эхэнэр* ‘русалка’), подобно людям, они рождаются, женятся, болеют, стареют, умирают. Считалось, что лусы — это духи, принявшие буддизм, однако есть и «черные свирепые» лусы (*догшин хар лусууд*) — духи, «не имеющие веры» (докшиты)¹⁰⁷.

Разделение лусов на «принявших» и «не принявших» вероучение связано, с одной стороны, с миссионерской деятельностью легендарного тантрического проповедника Падмасамбхавы (VIII в.), который обратил в буддизм местных «языческих» духов Тибета (*Davaa-Ochir. Oboo. P. 36–37*), сделав их защитниками религии (т.е. собственно докшитами), а с другой — с амбивалентностью самих этих локальных «хозяев», от которых исходит постоянная опасность для людского сообщества. Так, тибетские лу не только ведают погодой, но и посылают засуху, проливные дожди, мороз, болезни на людей и животных¹⁰⁸, а монгольские «духи-хозяева — цари драконов» (*ejen luus-un qan tngri*) «суть причина всех несчастий человека: от них зависит болезнь людей, падеж скота и другие бедствия природы; вот почему монголы чествуют этих духов, стараясь задобрить их жертвами» (Поздн. Оч. быта. С. 404). В благопожелании¹⁰⁹, посвященном воскурению лусам «владыки местностей и лусам во главе с Великими восемью лусами» (*Их 8-н лус тэргүүтэн газар лусын эзэд*), говорится о «зле, исходящем от земных лусов» (*газар лусаас үүдсэн хорлол хөнөөл бүхэн*), которое должно быть усмирено.

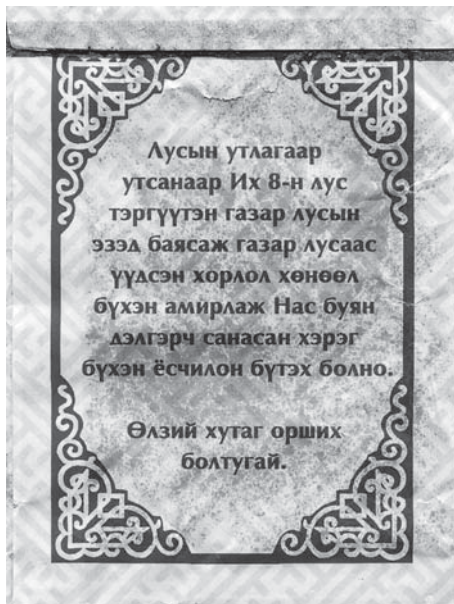
Эти опасения до нынешнего дня живы в народных поверьях:

¹⁰⁷ Беннигс. С. 9. По калмыцким представлениям, «черные лусы» — это вообще духи природы (*Ramst. Kalm. Wört. S. 253*). Подробнее о докшитах см. с. 311–313.

¹⁰⁸ *Огнева Е.Д.* Лу. С. 7; Поздн. Оч. быта. С. 403–404.

¹⁰⁹ На упоминавшейся этикетке конверта с ароматическим порошком (см. илл. 15).

Родители говорили нам, когда мы были детьми: «Земля и лусы разгневаются. Ведают погодой. <...> Если рассердить лусов, то будет буря. Их умиловить может шаман, который может все, или лама (Лханаажав, 21.08.2007). Засуха, болезни людей и скота, большой дождь — все это, наверное, происходит из-за гнева земных духов (*газар лус*) и небесных богов (*тэнгэр бурхан*) — так говорили в прежнее время (Саруул, 07.08.2008). Вообще, раньше говорили, что нельзя из каждого места рубить деревья, [в некоторых местах] складывать мусор — рассердятся лусы. За нарушение люди болеют, скот падает — если рассердить лусов (Пурэвжав, 23.08.2007).

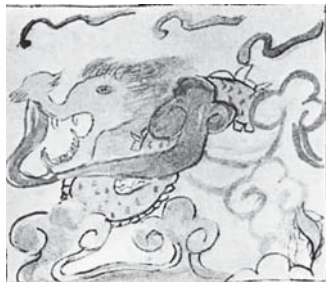


15. «Воскурение лусам»

С другой стороны, «цветовая характеристика» духов (*хара лусут*), несомненно, связана с упоминавшимися «цветовыми классификациями» китайских лун и тибетских лу, перенесенными в монгольскую традицию: есть синие (*köke luus tngri*; см. илл. 16), желтые (*sir-a luus tngri*), черные «духи драконов» (*qara luus tngri*) и их владыка — белый царь драконов (*ᠰayan luus-un qan tngri*); «лусутов три рода: белые, синие и черные. <...> Белым жертву приносят зимой, синим весной, а черным летом» (Поздн., Оч. быта. С. 403; Пот. Оч. IV. С. 262). В южномонгольском шаманском призывании «синим луу» противопоставлены «черные свирепые» луу¹¹⁰, а в эпической

¹¹⁰ Heissig W. Schamanen und Geisterbeschwörer im Kūriye-Banner. S. 64.

традиции (в данном случае удзумчинской) используют поверья о «самом главном» золотом луу (*алтан луу*), за которым следует синий луу (*хөх луу*) и белый луу (*цагаан луу*); с первым обычно сравнивают императора, со вторым — ханов, с третьим — богатырей (Цэнд, 12.1978).



16. Луу. Синий дракон с монгольской гадальной карты

Однако те же материалы А.П. Беннигсена свидетельствуют о начале новых, уже не дифференцирующих, а скорее интегрирующих тенденций в монгольской мифологической системе. Связь между луу и лусом (~ лусутом), которая и поныне продолжает ощущаться носителями традиции¹¹¹, явно нуждалась в осмыслении уже столетие назад. Так, «первичность» луу по отношению к лусу / лусуту отразилась в предании о «первом лусуте» Луван Луин Джалбо (Беннигс. С. 9; от тибет. *klu dbang klu yi rgyal po* < санскр. Нагешвара-раджа 'государь владыка змей'; согласно современному дархатскому поверью, данный персонаж [Лууванджан] является «богом лусов и савдаков» [Пурэвсурэн, 27.08.2007]). По этому преданию, «первый лусут» вылупился из змеинового яйца в виде дракона луу, но не пожелал им оставаться, и тогда боги сделали его управляющим всеми водами на земле и ханом 77 царств лусутов (число 77 символизирует множественность земных духов, земных слоев и областей, в отличие от числа 99, относящегося к уранической мифологии). Лусуты, родившиеся от него, заселили все озера, ручьи, колодцы и другие водоемы. Что же касается громовержцев луу, то, как уже упоминалось, это лишь подвершные животные, отдаваемые зимой на хранение лусам (Беннигс. С. 9); ср. тибетского Черного Лудуда ('Лу-демона'), вылупившегося из черного космического яйца и меняющего своих ездовых животных сообразно сезону¹¹².

¹¹¹ «Луу и лусы похожи» (Лханаажав, 21.08.2007).

¹¹² Огнева Е.Д. Лу. С. 74.

Часто наделяемые эпитетом «нижние» (*доор, door-a*), лусы (и их царства) в южномонгольском шаманском призывании оказываются совсем смещенными из сферы «ландшафтной» в инфермальную, где они — Черный свирепый лус, Синий лус и все семьдесят семь тысяч и восемь великих лусов — локализуются на нижних слоях земли: седьмом, восьмом и десятом, около царства Эрлика, расположенного на девятом слое (*Doluyan dabqur yaĵar minü / Doĵšin qara luus / Nayiman dabqur Luus Labar köke luus / Yisün dabqur yaĵar Erlig ayimaĵ elĉid / Arban dabqur yaĵar altan delekei böküin luus / Doluyan tümen doluyan mingyan nayiman yeku luus-ud*)¹¹³. Подчеркивается змееподобие лусов и вообще их связь со змеями, а также с рыбами (Mot. B11.2.1.3. Д р а к о н к а к и з м е н е н н а я р ы б а; можно вспомнить о царе драконов, превращенном в рыбу, в картине буддийского космоса¹¹⁴; ср.: «Раньше луу был рыбой, а потом поднялся на небо. Жил в озере, море» [Дуужий, 23.08.2007]).

Нельзя убивать рыб, потому что это дух озера, нельзя убивать змей, потому что это [может оказаться] владыка лусов (*лусын эзэн*). Раньше рыбы не ловили, и рыбаков не было (Пурэвжав, 23.08.2007). Если убить рыбу, то лусы расสวิрепеют (Хандсурэн, 22.08.2007).

В сказочно-эпическом фольклоре лусы часто фигурируют как обитатели и хозяева Нижнего (подземного, подводного) мира; по большей части они не враждебны герою и являются родственниками его матери или невесты (например, мать ойратского богатыря Борхон Хар-батора — дочь Черного лусута¹¹⁵), тогда как по отцовской линии он имеет небесное происхождение¹¹⁶.

¹¹³ Heissig W. Schamanen und Geisterbeschwörer im Kūriye-Banner. S. 64–65.

¹¹⁴ Ковал., Будд. косм. С. 120. Грузинские мифологические драконы вешапи в древней Колхиде также изображались в виде огромной рыбы: [Чиковани] М.Я. Вешапи. С. 235).

¹¹⁵ Бужин Даваа. Тууль. Эрхлэн боловсруулсан Б. Катую / Ред. Х. Лусанбалдан. [Улаанбаатар, 1982]. С. 9, 14–15.

¹¹⁶ Михайлов Г.И. Луу и лус в произведениях героического эпоса монгольских народов // КСИНА (АН СССР). № 63. [М.], 1963. С. 76.

В наше время духов-хозяев обычно называют парным сочетанием *лус-савдак* (бурят. *лусууд-сабдак*):

Лууванджан — бог лус-савдаков (Пурэвсурэн, 27.08.2007); Нельзя рубить леса — лус-савдаки разозлятся (Пурэвжав, 23.08.2007); Лус-савдаки днем спят, а ночью бодрствуют (Амгаа, 14.02.2011) и т.д.

Название *савдак* — тибетское (*sa bdag* ‘владыка земли’), пришедшее в народные традиции Монголии по каналам переводной буддийской словесности. Это полный эквивалент сочетания *газрын эзэн / γајар-ун ејен*, практически совсем вытесненного данным заимствованием — в силу его семантической непрозрачности в монгольском языке и отсутствия полисемии, а следовательно — большей «терминологичности». По свидетельству Г.Н. Потанина (конец 1870-х годов), дух-хозяин горы по-дербетски называется «сабдык», а по бурятски — «хат» (Пот. Оч. IV. С. 123, 126). А.М. Позднеев (в дневнике 1892 г.) пишет о кроплении козьим молоком сабдаку, «покровителю урочища», которое старик-домохозяин совершает перед перекочевкой, и делает примечание: «Гений-хранитель местности, культ коего собственно шаманский»¹¹⁷; дело происходит на севере Монголии. Сходное определение дает и А.П. Беннигсен: «Сабдыки — это духи земли <...> гор, лесов, степей, пустынь, жилищ, вообще всего, что есть на земле. Они заведуют животными» (Беннигс. С. 8–9).

Бросается в глаза чрезвычайное сходство лусов (~ лусутов) и савдаков, согласно описанию А.П. Беннигсена. И те и другие относятся к разряду «гениев мест», первые водоемов («каждое озеро, каждая река, ручеек, ключ и колодец имеют своего лусута»), вторые — земель («гор, лесов, степей, пустынь, жилищ, вообще всего, что есть на земле»), обе категории духов обладают «условной невидимостью» (лусы: обычно не показываются человеку, «но бывали случаи, что они допускали людей к себе»; савдаки «людям... вообще не показываются, но бывали случаи, когда их видали»). Однако по своему генезису они существенно различаются: лусы, как мы помним, суть прямые потомки

¹¹⁷ Позднеев А.М. Монголия и монголы. С. 7.

драконов луу (и в лингвистическом, и в мифологическом смысле), тогда как савдаками становятся души умерших «сильных людей» — ханов, правителей, военных, а также «людей, которые при своей жизни умели насыпать порчу», видимо, шаманов и колдунов (Беннигс. С. 9).

Практически деятельностью лусов и савдаков охвачена вся ландшафтная сфера (*газар-ус* ‘земля-вода’), издавна существующая в монгольской картине мира как единое целое. Поэтому соединение этих персонажей в некий обобщенный образ было неизбежным, как и взаимная инфильтрация их функций, а также устранение проблемы их различного генезиса. Теперь при попытке изолированного истолкования компонентов сочетания *лус савдак* носители традиции, как правило, испытывают определенные затруднения, и лишь не сразу, после некоторых размышлений, говорят о различных сферах их деятельности.

Лус-савдак — парное слово, одно и то же (с сомнением) (Лханаажав, 21.08.2007). Лус — например, рыба, савдак — скорее дерево. Но все же лус и савдак — одно и то же (Хандсурэн, 22.08.2007). Лус-савдаки — как змеи, те, которые летают — как орел (Оюун, 25–26.08.2007). Савдак — хозяин гор и местностей, лус — хозяин рек и озер (Богд-Очир, 23.08.2006).

СПУСК И ПАДЕНИЕ КАК УТРАТА СТАТУСА

Итак, смена драконом «мифологического ампула» может быть описана как перемещение персонажа вниз по ярусам многоуровневого космоса, с небес на землю, и затем — в inferнальные области мироздания; при этом переход из категории благодатного (хотя и грозного) бога-громовержца в опасного для человека (даже прямо зловредного) духа Нижнего мира сопровождается его неминуемой демонизацией.

Ни один из этих переходов не является однолинейным. В финальной фазе своей эволюции данный образ не столько трансформируется, сколько раздваивается на ‘дракона-громовержца’ (луу) и ‘духа-хозяина земных вод’ (луус → лус → лусууд), причем подобное раздвоение имеет диалектный характер и не является всеобщим в

монгольских традициях. Базой для возникновения нового «специализированного» персонажа, вероятно, является представление о множественности небесных драконов, которые далее ассимилируются с локальными духами ландшафтных объектов, преимущественно «водными». Катализатором данного процесса, по-видимому, становится сближение монгольских луу с тибетскими лу, гораздо более хтоническими, чем китайские лун, живая связь с которыми драконов луу¹¹⁸ продолжает сохранять монгольской традицией. Наконец, размещению лусов в подземных / подводных царствах мифологического космоса могло, в свою очередь, способствовать отождествление тибетских лу с буддийскими *нагами*.

Первоначально воды «земные» и «небесные», выпадающие на землю дождем, зависимость от которого в засушливых монгольских степях чрезвычайно велика, находятся под общим управлением небесных духов. Однако их сезонное / метеорологическое нисхождение, обусловленное мифологической «природой вещей» (вспомним также падение на землю духа грозы)¹¹⁹, парадоксальным образом приводит к окончательному закреплению подобных «небесных кураторов» за подведомственными им земными угодьями, а завершается их полным слиянием с местными духами-хозяевами, потенциально опасными для человека, если не прямо демоническими (вспомним о «зле, исходящем от земных лусов»). Наконец, тех же лусов (~ их хтонических родственников / двойников) мы обнаруживаем и обитающими в различных областях Нижнего мира.

Здесь можно усмотреть довольно близкую аналогию народным версиям ветхозаветного мифа об ангелах, сброшенных с неба и ставших адскими духами либо превратившихся в духов тех мест, на которые они упали¹²⁰.

¹¹⁸ На самом деле — результат вторичного сближения «через голову» посредующего звена в виде уйгурского *луу* (см. выше).

¹¹⁹ Можно в этом плане сравнить обряд призывания луса (Поздн., Оч. быта. С. 403–404) и обряд вызывания дождя (см. с. 434–435).

¹²⁰ Толстой Н.И. Откуда дьяволы разные? // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 246–249.

ЗЕМЛЯ ПО-МОНГОЛЬСКИ

МАНДАЛА И «ЗООТЕКТОНИКА»

Подобно тому как небо в монгольской мифологии является своего рода двухаспектной сущностью, будучи одновременно и «материальной» областью космоса, и верховным богом, земля (Этугэн) также представляет собой как часть мироздания, так и богиню. П.И. Кафаров ошибочно считал, что в «Сокровенном сказании» название Этугэн «прилагается к земле только как к пространству»¹ — данному утверждению противоречит такая формула, как «небом и землей в силе умножаемые, могучим небом нареченные, матерью-землей доставляемые ...» (*teŋkeri qaǰar-u kuču nemekdeju erketu teŋkeride neritču eke etugen-e kukeju...*, § 113), да и параллелизм «Нет у великой земли столько камней, нет у моря и рек столько ручьев...» (*dair etugen-i daǰlasun-o tedui bukui-ese, dalai muren-i qoroqon-o tedui bukui-ese...*, § 245), менее очевидный с точки зрения мифологической персонификации его образов, вызывает сомнение в том, что здесь говорится лишь о пространстве, — по-видимому, речь все-таки идет о деифицированной части мироздания (показательно, что оба примера представляют собой несомненные образцы фольклорной риторики, включенные в устные высказывания персонажей).

В поздний период образ единого земного божества или обожествленной земли осмысливается в категории мифологической множественности, в шаманских текстах Нового времени он оттесняется либо заменяется представлением о м н о ж е с т в е Э т у г э н. Соответственно, земля описывается как многоуровневая (7, 8, 10 ярусов и т.д.), а кардинальной числовой характеристикой, традиционно выступающей в паре с 99 слоями неба, является, как говорилось, 77², т.е. здесь мы имеем

¹ [Кафаров П.И.] Комментарий архимандрита Палладия Кафарова на путешествие Марко Поло по северному Китаю // Известия ИРГО. Т. XXXVIII. СПб.: Типогр. Имп. Акад. наук, 1902. С. 57.

² Банз. С. 67; Поппе, Опис. С. 190; Heissig W. Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner. S. 64–65. Ср. семь слоев земли в башкирской мифологии (Хусаинова Г.Р. Современный

дело с «числовой» реализацией оппозиции верх / низ (напомню, что при противопоставлении «верхних» и «нижних» тэнгри также иногда используются числа 99 и 77). Эта концепция «многослойности вселенной» находит в полном согласии с фольклоризованной версией буддийской космографии, если не прямо инспирирована ею. В любом случае более архаичной выглядит горизонтальная структура, отразившаяся, в частности, в бурятской мифологии, где названию *Этүгэн* соответствует слово *үлгэн* ('широкая, необъятная'³): *үлгэн эхэ* ('мать-земля'), *үлгэн дэлхэй* ('широкая земля') — в паре с *үндэр тэнгэри* ('высокое небо')⁴, что акцентирует именно плоскостной ракурс образа.

Наконец, слово *этугэн* в своем «космическом» значении заменяется синонимами: *дэлхий* (*алтан дэлхий* / *altan delekei* 'золотая земля', *хөрст дэлхий* 'користая земля') или *гадзар* (*газар* / *γaǰar*)⁵, в первом случае 'земля' скорее как 'мир, свет; вселенная', во втором — скорее как 'земная твердь; лоно земли; ландшафт, местность' (но также 'мир, белый свет'⁶); впрочем, из примеров, приведенных выше, следует, что параллелизм наименований *etügen* и *qaǰar* обнаруживается еще в «Сокровенном сказании» (§ 113).

Согласно монгольским космографическим описаниям, земля была создана бурханом Шагджи-Туби

фольклор северных башкир: по материалам экспедиции в Бураевский район // ЖС. 2010, № 3. С. 27).

³ Сопоставляется с монг. *ilegü* (*ülegü* ~ *ülegüi* ~ *hülegü*) 'избыток; слишком; более чем; лишний; отличный', *ülemji* 'много, в изобилии, весьма, очень, отличный', ср. имя Хулагу — основателя династии Ильханов в Иране, внука Чингис-хана (*Владимирицов Б.Я.* По поводу древнетюркского *Otügen üiŝ*. С. 842–843), а также имя Ульгень, которое носит верховное небесное божество алтайцев и шорцев.

⁴ *Манжигеев И.В.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 73, 79.

⁵ *Владимирицов Б.Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. С. 380.

⁶ Слово *газар* вообще имеет чрезвычайно широкий круг значений и семантически весьма продуктивно (см. БАМРС. Т. I. С. 342–351).

(т.е. буддой Шакьямуни или каким-нибудь другим демиургом) из щепотки, принесенной с неба и брошенной на поверхность мирового океана; земля и теперь омывается его водами, а вокруг концентрически расположены стихии огня и ветра. В центре — мировая гора Сумеру (Сумбэр-уул), окруженная семью поясами морей и земель, окутанная «кольцом ветра» и вершиной упирающаяся в многоярусные небеса (Беннигс. С. 12–13, 140–149). Земля имеет форму диска или квадрата⁷, углы которого соответствуют четырем сторонам света; она лежит на брюхе плавающего в мировом океане гигантского водяного животного (черепахи или лягушки), направление лап которого также ориентировано по сторонам света (что соответствует «мандалической» ламаистской космографии с ее четырьмя континентами, примыкающими к четырем склонам горы Сумеру: северному, южному, западному и восточному⁸); иногда на этом животном покоится сама мировая гора⁹, что соответствует мифу о Вишну, который в облике черепахи Курма держит на себе грозящую утонуть гору Мандара. По калмыцким поверьям, земля окружена каменным поясом или хребтом; она — плоская и круглая, а в центре расположена мировая гора Сумер-ула¹⁰. По другим воззрениям, земля находится на спине слона, стоящего на огромной черепахе, которая плавает в мировом

⁷ Ср.: «Сверху была создана земля. Земля была сотворена в виде желтого квадрата, в ее середине воздвигли могущественную Царь-гору (Меру)» (*Hermanns M. P. Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeter // Anthropos. Bd. XLI [1946]. S. 288–289*).

⁸ Ковал., Будд. косм. С. 92–103; «Четыре [больших] континента и восемь малых материков были созданы» (*Hermanns M. P. Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeter. S. 289*); «Теперь правая сторона Великой золотой черепахи показывает на восток, левая на запад, голова на юг, хвост на север, а четыре ноги — на четыре промежуточных направления» (*Hermanns M. P. Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeter. S. 834*).

⁹ Сказания бурят, записанные разными собирателями. С. 140; *Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. S. 60*.

¹⁰ *Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. S. 59*.

океане, — от ее движений происходят землетрясения¹¹; наконец, иногда в качестве животных-земледержцев называют двух китов и лягушку (Беннигс. С. 14). Кроме того, существует представление (в некоторых бурятских традициях) о гигантской рыбе (*абарга загахан*), держащей на своей спине землю¹²; оно совпадает с наиболее архаическими тюркскими мифами и, скорее всего, опирается на них.

В квазибуддийских преданиях монгольских народов спустившееся с неба божество творит мир на черепахе (~ лягушке) из принесенной со дна океана горсти земли (Mot. A811; Березк., С6D), иногда — перевернув ее вверх брюхом¹³; по тувинским и калмыцким поверьям, в этом положении миродержца заключен «эсхатологический заряд»: если он перевернется, наступит конец мира¹⁴. Следует добавить, что в древнекитайской мифологии образ космической черепахи также связан с эсхатологической темой, хотя и не столь непосредственно: во время космического катаклизма (пожара и потопа) богиня Нюйва отрубает ноги гигантской черепахе, чтобы подпереть ими небосвод (Лю Ань «Хуайнань-цзы», II в. до н.э.)¹⁵. Этот мотив отрубания конечностей хтонического животного входит и в другие сюжетные ряды, о которых речь шла раньше.

¹¹ Потт. Оч. IV. С. 208, 224–225; *Lasch R.* Die Ursache und Bedeutung der Erdbeben im Volksglauben und Volksbrauch // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. V, Heft 3–4 (1902). S. 252–253; *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. S. 28–29.

¹² Бурятские сказки и поверья, собранные М.Н. Хангаловым // ЗВСОРГО. Т. I, вып. 1. Иркутск, 1889. С. 128; *Шауков С.* Шаманство в Сибири // Записки ИРГО. Т. II. СПб., 1864. С. 30; *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. S. 28–29.

¹³ См. *Напольских В.В.* Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф). М., 1991 (Материалы к сер. «Народы Советского Союза». Вып. 5. Народы уральской языковой семьи). С. 137–138, 153–154.

¹⁴ *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. S. 27–28; Потт. Оч. IV. С. 208, 220–224.

¹⁵ См.: *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. С. 52, 271.

В ритуальной вопросно-ответной «песни творения» из тибетской области Пари (dPa ris, пров. Ганьсу) про «желтую черепаху земной тверди»¹⁶ спрашивается, имеет она рождение сверхъестественное или естественное (букв. «из лона»), и на это дается ответ, что родилась она естественным образом; далее рассказывается, что появилась она по пророчеству святого Манджушри, а рождена была богиней Лхамо, проведенной три года во дворце царя драконов¹⁷. В геомантическом тексте о «желтой черепахе земной тверди» она названа «золотой» и «великой» (*Ma ha* < санскр.), что подчеркивает ее значение для тибетских представлений о мироустройстве¹⁸, поддержанных соответствующей буддийской символикой: как «космографически-пространственной» (верхняя крышка панциря черепахи — небесный свод, нижняя — земная твердь), так и «кармически-временной» (наглядный образ круговорота сансары).

Согласно космогоническим сюжетам, восходящим к другому мифу о Вишну¹⁹, демиург переворачивает на спину плавающую в мировом океане гигантскую черепаху (~ лягушку) и водружает на нее только что созданную землю (~ сам превращается в черепаху)²⁰. Космогонический миф дербетов Монголии почти полностью повторяет эту фабулу, но центральным персонажем выступает не Вишну, а бодхисатва Манджушри (Пот. Оч. IV. С. 208, 224–225), в чем данный вариант следует за одной из тибетских буддийских редакций:

Джамбал (*Jam dpal*; = Манджушри) создал огромную черепаху и пустил ее плыть по воде. Чтобы сделать

¹⁶ Так в данном контексте можно перевести словосочетание *sa gzhi* (*sa* ‘земля’, *gzhi* ‘основа, твердь’). Благодарю за пояснения А.Д. Цендину.

¹⁷ *Hermanns M. P. Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeteter.* S. 290.

¹⁸ *Ibid.* S. 834.

¹⁹ *Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.* S. 28.

²⁰ *Hermanns M. P. Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeteter.* S. 833–834; Пот. Оч. IV. С. 220–221 (см. илл. 17).



17. Вишну в облике черепахи держит на себе землю [?];
штамповка, бронза

надежную основу для будущего мира, он выстрелил золотой стрелой в ее правый бок. Она изрыгнула огонь, хлынула кровь, сзади отошли фекалии, благодаря чему умножилось количество элементов вновь возникающей вселенной; черепаха же перевернулась на спину, и с тех пор на ее брюшном панцире покоится мир²¹.

²¹ *Bleichsteiner R.* Die gelbe Kirche — Mysterien der buddhistischen Klöster in Indien, Tibet, Mongolei und China. Wien: Josef Belf, 1937. S. 234; *Hermanns M.P.* Schöpfungs- und Abstammungsmysterien der Tibeter. S. 833–834.

Версия данного сюжета включена в южномонгольское (хорчинское) «Сказание о кальпе»²², где он осложнен целым рядом других мифологических мотивов:

Хурмаст-тэнгэр спросил: «Что там происходит, на Нижней земле?» — «Мой господин, там нет земли, ничего, кроме воды». <...> «Коли знаешь, возьми эту желтую землю (*шар шороо* 'желтый прах')²³, насыпь в середину восточного океана, старейшего из четырех, подожди, и спустя время на воде образуется земля (*газар дэлхий*), словно пенка на молоке»²⁴. И дал ему круглый комочек желтой земли, состоявший из десяти тысяч драгоценностей.

²² Об этом тексте см.: Heissig W. Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung. S. 326–358; Неклюдов С.Ю. Мифо-эпический синтез в монгольском фольклоре. С. 193–212.

²³ Эпитет «желтый» (*шар*) — наиболее последовательный синоним «золотого» (*алтан*), он постоянен как для «земли», так и для «солнца», см. устойчивые сочетания «желтая золотая земля» (*шар алтан дэлхий*) и «золотое желтое солнце», калм. *алтн* (или *алтн шар*) *нарн* [Калмыцко-русский словарь / Под ред. Б.Д. Муниева. М., 1977. С. 37а; Ramst. Kalm. Wört. S. 8а]; вообще в монгольском цвет золота — желтый [Амайон Р., Беффа М. Цвета в монгольском языке // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал. Т. II. Улаанбаатар, 1977. С. 19]; ср. «желтое золото» (бурят. *улаан алтан*) — червонное, в отличие от «красного золота» (бур. *шара алтан*) 56-й пробы [Бурятско-русский словарь. С. 446]. Подробнее см.: Неклюдов С.Ю. Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: символика золота // Etnografia Polska. 1980, t. XXIV, zeszyt. 1. С. 65–94.

²⁴ Ближе к источнику — изложение калмыцкой космогонии у Палласа: «В таком пространстве собрались златоцветные облака, кои столь много дождя испустили, что из того сделалось неизмеримое море. По малу собиралась на сем море пена, так, как на молоке, и ее чрезмерная величина также означена в их книгах» (*Паллас П.-С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. 1. С. 492). Этот образ — «пенка на молоке» (*сүүний өрөм*) — делает чрезвычайно наглядным для монгола-скотовода данный космогонический процесс: образование «твердого» на поверхности «жидкого», происходящее при выпаривании, выкипячивании молока в широком плоском сосуде для получения «пенки» (урюм), — один из способов сохранения на зиму молочных продуктов.

Шагжамуни ушел с землей, которую получил у Хурмаста, бросил в середине восточного моря и долго ждал появления земли. Но она не появлялась. <...> И стало ясно, что землю прижала к груди черепаха и не отпускает ее. <...> Он рассказал о случившемся Западному божеству и получил от него лук и стрелу, которой нужно бы пронзить черепаху. <...> Шагжамуни пришел обратно и увидел черепаху, прижавшую землю к груди и лежавшую животом кверху. Голова у нее была обращена к северу. Тогда, следуя сказанному, выстрелил в нее с правой (западной) стороны через ее грудную полость. Черепаха, неожиданно пронзенная стрелой, вмиг сделала полукруг и обратилась головою к югу. Из рта у нее вспыхнуло пламя, сзади полилась жидкость, от чего установились: южная сторона — красно-огненная и северная — черно-водная. Железный наконечник стрелы показывал на запад, а ее деревянная часть — на восток, так как Шагжамуни выстрелил с западной стороны, черепаха сделала полукруг, образовалась западная сторона белого железа, восточная сторона голубого дерева. А из земли на груди черепахи поднялся центр мира, или центральная часть желтой земли. <...> Та черепаха стала опорой нашей золотой земли, поэтому ее и называют «золотой черепахой». Она совсем не умерщвлена. Иногда у нее немеет тело, иногда она начинает и шевелиться, и тогда происходит землетрясение²⁵.

Мотив выстрела в черепаху, становящуюся в результате гигантом-миродержцем, возможно, связан с первым подвигом юного Индры, пронзившего двадцать одну гору выстрелом в вепря, облик которого принял демон Эмушу. Согласно Брахманам, это имя, в свою очередь, носит гигантский вепрь, поднявший землю на клыке, — вероятный прототип одной из поздних аватар Вишну, вообще имеющих ярко выраженный космический характер (рыба, черепаха, вепрь), связанных с темами мирового океана и всемирного потопа. Впрочем, в рассказе о пахтании океана в Махабхарате космическая

²⁵ Дулам С. Образы монгольской мифологии и литературная традиция. С. 72–73.

черепеха («царь черепах») еще не осмысливается как аватара Вишну²⁶.

По другой, калмыцкой, версии, вселенная изготавливается из тела первоначального космического существа (подобного Тиамат, Пуруше, Имиру, Пань-гу), которое здесь также именуется Манджуши²⁷. Это демонстрирует очередную фазу трансформации мифа, когда фигура создателя «опоры земли» (агенса) сначала оказывается тождественна созданному им «земледержателю» (пациенсу)²⁸, а затем преобразуется в расчленяемое перво-существо²⁹ (своего рода «суперпациенс»). В калмыцких сказках землю держит бык-лягушка (отголосок исламской космогонии?³⁰), начинающий реветь и ерзать, когда проголодается; чтобы его успокоить, требуются целые стада скота³¹. Подобные космографические мифы имеют отчетливую эсхатологическую направленность: движениями животного объясняются землетрясения; мир погибнет, когда солнце все высушит и сожжет, а черепеха от жары перевернется на живот.

По поводу этих животных-земледержцев необходимы некоторые лингвистические пояснения. Лягушка по-монгольски *мэлхий*, черепеха — *яст мэлхий*

²⁶ Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. М.: ГРВЛ, 1982. С. 20, 52, 233–234, 239, 247, 248.

²⁷ Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М.: Типогр. М.Г. Волчанинова, 1893. С. 67; Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. S. 110–111.

²⁸ Ойратское (дербетское) предание: «Маджи шири (= Манджуши) обратился в лягушку, лег на брюхо, растянул руки и на своем брюхе утвердил им же созданную землю» (Пот. Оч. IV. С. 224–225).

²⁹ Вселенная от частей тела ее создателя (Mot. A614); Земля как антропоморфное тело (Березк., B2C).

³⁰ Основной образ мифологического земледержца в исламской мифологии — бык, стоящий на рыбе (Грязневич П.А., Басилов В.Н. Мусульманская мифология // Мифы II. С. 184). Бык-земледержец у тюркских народов: Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. S. 30–31.

³¹ Калмыцкие сказки. С. 209.

(‘костяная / панцирная лягушка’), у бурят слово *мэлхэй* закрепилось только за черепахой — скорее всего потому, что лягушка получила другое обозначение, *баха* (из тюрк.), по-калмыцки же (и в ойратских диалектах) общемонгольское обозначение лягушки звучит с метатезой центральных согласных — как *меклэ*, а черепаха называется *хавхэнт* (‘скрытая; [находящаяся] под крышкой’³²). По-видимому, нормальное для устной монгольской речи опущение первого компонента в названии черепахи (*мэлхий* вместо *яст мэлхий*) привело к омонимическому совпадению в слове *мэлхий* обоих значений (‘черепаха’ и ‘лягушка’), что обусловило подмену «черепахи» «лягушкой» в мифологической картине мира, включая сюжет о земледержце (или, по крайней мере, их космографическую синонимию); скорее всего, эта подмена была поддержана созвучием *дэлхий* (‘земля’) — *мэлхий* (‘лягушка’). Далее влияние устойчивого сочетания *алтан дэлхий* (‘золотая земля’) привело к появлению созвучного выражения *алтан мэлхий* (‘золотая лягушка’), тем более что мифологический образ «золотой лягушки» независимо от этого присутствует в фольклорно-мифологических традициях региона³³: тибетских и монгольских сказках³⁴, китайских поверьях³⁵, нанайских мифах³⁶ и т. д. Такое не могло происходить ни в традиции калмыцкой,

³² Ср. монг. *хавха(н)* ‘скрыть; крышка, капкан’ (кстати, русск. *капкан* — от соотв. тюркск. формы).

³³ Неклюдов С.Ю. Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: символика золота. С. 82–84, 87–88.

³⁴ Märchen aus Tibet. Hrsg. von H. Hoffmann. Düsseldorf; Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1975, № II; Игра Веталы с человеком / Пер., предисл. и примеч. Ю. Парфионовича. М.: ГРВЛ, 1969, № 6; Волшебный мертвец. Монголо-ойратские сказки // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 303–307.

³⁵ Алексеев В.М. Китайская народная картина / Отв. ред. Л.З. Эйдин. Сост. М.В. Баньковская; предисл. Б.Л. Рифтина. М.: ГРВЛ, 1966. С. 186, 196–197, 201, 203.

³⁶ Сем Т.Ю. Образ лягушки-прародительницы в мифологии народов Амура // Животные и растения в мифоритуальных системах. Материалы научной конференции; октябрь, 1996. СПб., 1996. С. 97.

где черепаха-*хавхэнт* лингвистически не способна превратиться в лягушку-*мекла*, к тому же хуже рифмующуюся с землей-*делкэ* (в силу указанной метатезы), ни в бурятской, где «черепаха» и «лягушка» также обозначаются разными словами (*баха* и *мэлхэй*). Соответственно, появление в ойрат-калмыцких и бурятских традициях золотой лягушки-земледержца скорее всего обусловлено только монгольским влиянием.

МАТЬ-ЗЕМЛЯ

Как и образ Вечного неба, образ единого земного божества древнемонгольской мифологии в позднейший период оказывается размытым, хотя и сохраняющим свое женское естество (ее эпитет — *ехё болёгсв* «матерью ставшая»³⁷). Однако название *Этүгэн* (*etügen* ~ *ötügen* ~ *itügen* ~ *emүгүн* ~ *өтөгөн*) продолжает встречаться в шаманских и вообще фольклорных текстах в своем прежнем значении — божество земли или обожествленная земля (ср. «матушка моя, користая золотая земля-вселенная» [*дэлхий этүгэн*]³⁸). Само это название относится к семантическому полю слов *өтөг*, *өтөх*, *өтгөх*, *өт(өн)* включающему значения, как установлено еще Б.Я. Владимирцовым, ‘навоз, наём;’ ‘зачервиветь; заводиться (о червях)’³⁹, а также ‘живя, увеличиваться (в числе, в размерах)’, ‘быть бесчисленным, кишеть [как черви и муравьи]’ (БАМРС. Т. III. С. 40–41), откуда, собственно, могут быть выведены мифологические идеи **з а р о ж д е н и я / в о з н и к н о в е н и я — п р о и з в о д и т е л ь н о с т и — т в о р е н и я**. Ближайшие параллели этого монгольского теонима — древнетюркское *Öтүкэн*, географическое обозначение центра Тюркского

³⁷ Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. С. 379; Он же. Монголо-ойратский героический эпос. С. 505.

³⁸ *Хөрст алтан дэлхий этүгэн (өтөгөн) эх мину* (БАМРС. Т. III. С. 41).

³⁹ «...монг. *otügen* этимологически близко со словом *otüg* “назем, место с наземом” <...> ср. монг.-письм. *otü-* “заводится гниль, зарождаются черви”» (Владимирцов Б.Я. По поводу древнетюркского *Otüken üš*. С. 842).

каганата (гора, горный лес)⁴⁰, и якутское *үтүгэн* 'пропасть, бездна, преисподняя, подземный мир'⁴¹, место обитания демонических богатырей *абааһы*⁴². Таким образом, земля как производительное начало концептуализируется весьма отчетливо, вполне понятны и семантические переходы, с одной стороны, к центральной местности «своей» государственной территории (которая с мифологической точки зрения не отличается от земли, обитаемой человеком, причем ее центр часто осмысливается как гора, мифологически опять-таки иногда идентичная самой земле), а с другой — к образу преисподней как «чрева земли».

Судя по некоторым мотивам призываний, адресованных духу домашнего очага, можно предположить, что изначально небо и земля были слиты вместе, а при их разделении возник огонь⁴³. В этом представлении можно усмотреть две не противоречащих друг другу мифологических аллосемы а б с о л ю т н о г о н а ч а л а: одну из форм первозданного хаоса и образ исходного космического брака Неба (Тэнгри) и Земли (Этугэн), от которого, вероятно, рождается все сущее⁴⁴, в том числе (первый?)

⁴⁰ Владимирцов Б.Я. По поводу древнетюркского *Otüken* үй. С. 843.

⁴¹ Якутско-русский словарь / Под ред. П.А. Слепцова. М., 1972. С. 458.

⁴² Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. М., 1962. С. 148.

⁴³ Банз. С. 75; *Poppe N. Zum Feuerkultus bei den Mongolen* // AM. Vol. 2. Fasc. 1. Lipsiae, 1925 (Jan), S. 138–139; Поппе, Опис. С. 175, 178, 182; *Mostaert A. A propos d'une priere au feu* // Uralic and Altaic Studies. Vol. XIII (1962). P. 194, 201–202.

⁴⁴ Ср. тот же мотив в заговорах Атхарваведы (VI, 120, 1–2. С. 165), где упоминаются мать-земля и отец-небо, от соединения которых произошла вселенная (Атхарваведа. Избранное / Пер., коммент., вступ. ст. Т.Я. Елизаренковой. М.: ГРВЛ, 1977. С. 165, 399). Возможно, именно в этом плане следует истолковывать упоминаемый Палласом космогонический мотив, согласно которому «все животные и люди, а из человеческого рода их бурханы или боги» произошли из пены, собравшейся на поверхности моря вследствие истечения обильного дождя из «златоцветных облаков» (*Паллас П.-С. Путешествие по разным провинциям Российской империи*. С. 492–493).

человек; ср. бурятскую космологическую формулу: «Отец наш — высокое небо, мать наша — широкая земля»⁴⁵. Иногда тема космического брака предстает в нарративизированной (и тем самым «ослабленной») форме:

Высокое небо (*ондор* [= *үндэр*] *тэнгэри*) и Широкая земля (*үлгэн дэлхэ*) породнились. Высокое небо за своего сына высватало дочь Широкой земли (Ханг. III. С. 11).

Как проекцию данного мифологического мотива можно рассматривать и то обстоятельство, что мать эпического героя (как и его будущая жена) чаще всего происходит из среды хтонических земных духов, тогда как по отцовской линии он имеет небесное происхождение⁴⁶, а согласно некоторым фольклорным сюжетам, герой и в самом прямом смысле слова оказывается сыном Неба и Земли:

Отцом его было Синее Вечное Небо, а матью — Користая Золотая Великая Земля, появился он на свет из узорчатого черного камня, появившегося на перекрестке трех балок, который сам по себе растрескался (ойратский эпос «Эргиль-Тюргюль»)⁴⁷.

Здесь уместен небольшой этнографический комментарий. В урочище около монастыря Эрдэни-дзу (Центральная Монголия) есть подобный «перекресток трех балок», в определенном ракурсе напоминающий раздвинутые ноги и лоно лежащей женщины. С мифологическим осмыслением данного сходства связано возникновение в этих местах фаллического культа, призванного, в частности, «нейтрализовать» эротическую активность земной богини, искушающей монастырских монахов⁴⁸; легко предположить, что это

⁴⁵ *Манжигеев И.В.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 73, 79.

⁴⁶ *Михайлов Г.И.* Литературное наследство монголов. М.: ГРВЛ, 1969. С. 6–7.

⁴⁷ *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос. С. 505.

⁴⁸ Экспедиционная запись автора, 1973 г., Убурхангайский аймак, пос. Хара-Хорин (более точная документация не сохранилась).

отнюдь не единственный случай подобной интерпретации соответствующего рельефа. Параллелизм «женщины» и «ущелья», видимо, достаточно устойчивый и древний, обнаруживается в приводимом Рашид ад-Дином поучении керейтского Сарык-хана, которое гласит: «Не уединяйтесь с женщиной, которая бы имела [над собой] владычество, т.е. мужа. Не удаляйтесь в ущелья и извилистую, холмистую местность»⁴⁹; ср. аналогичный параллелизм в ветхозаветном тексте (тоже в рамках поучения): «Сын мой! отдай сердце твое мне, и глаза твои да наблюдают пути мои, потому что блудница — глубокая пропасть, и чужая жена — тесный колодезь...» (Пр., 23: 26–28). Тот же наглядный образ земного божества можно усмотреть в описании бурятского богатыря Айдурай-мэргэна, родившегося «под сводом сорока четырех восточных тэнгриев», у основания четырех каменных скал⁵⁰, что, по-видимому, семантически тождественно рождению «из треснувшего камня на перекрестке трех балок».

Близкой аналогией монгольской Этугэн является древнетюркская Умай, также обладающая многими чертами богини-матери⁵¹ и сохраняющая это значение в некоторых живых традициях — шорцев, телеутов, киргизов⁵². В монгольских языках слово *умай* также присутствует и имеет значения «матка», «утроба», «послед», «детское место»⁵³, причем выражения «ма-

⁴⁹ *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. I. Ч. 1. С. 114.

⁵⁰ Айдурай Мэргэн / Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хоимонова. Улан-Удэ: Бурятское книгоиздательство, 1979. С. 70.

⁵¹ Это, возможно, дает дополнительное обоснование для ее сопоставления с древнеиндийской Ума, супругой Шивы (Ramst. Kalm. Wört. S. 285), образ которой связан с архаическими представлениями о матриархальной богине данного типа.

⁵² *Дыренкова Н.П.* Умай в культуре турецких племен // *Культура и письменность Востока*. Т. III. Баку: Издание ВЦК НТА, 1928. С. 134–139; *Владимирцов Б.Я.* По поводу древнетюркского Otügen üñ. С. 133–136; *Потапов Л.П.* Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // *Тюркологический сборник*. 1972. М.: ГРВЛ, 1973. С. 265–286.

⁵³ *Владимирцов Б.Я.* По поводу древнетюркского Otügen üñ. С. 133–136.

теринская утроба» (*эхийн умай*), «материнская золотая утроба» (бурят. *эхэйн алтан умай*) функционируют в том числе и в мифологическом смысле.

В пещере [святилища Даян-Дэрхи] есть <...> интересная вещь — маленькое углубление, которое называется «материнская утроба» (*эхийн умай*). Такое отверстие, которое символизирует рождение человека из матки женщины. В это отверстие полноватый человек пролезть не сможет⁵⁴. В углубление надо войти, повернуться по солнцу и вернуться тем же путем. На том месте, где человек поворачивается, под ногами чувствуется песок. Все остальное — скала, камни. В пещере влажно. Как говорит народ, когда выходишь из углубления под названием «материнская утроба», это символизирует второе рождение человека. В эту «материнскую утробу» человек, совершивший много дурных дел, войти не может. Его тело не проходит. <...> Человек связан с землей, он обратно в землю и уходит. «Материнская утроба» — это

⁵⁴ Предупреждение, видимо, не вполне бытовое; мотив затыкания отверстия слишком толстым для него существом, что влечет за собой изменения миропорядка, сам по себе достаточно архаичен (Березк., Е7. З а с т р я в ш и й в н е б е с н о й д ы р е). Он фигурировал, в частности, в версии мифа о превращении рыб в людей, слышанной мною в ноябре 2006 г. в Музее индейской культуры (Рио-де-Жанейро), но встречается также и во вполне «бытовых» редакциях. Так, некий туристический маршрут предполагал посещение пещеры с очень узким входом, а в группе туристов была чрезвычайно полная женщина. Экскурсовод предупредил, что у нее могут быть проблемы с посещением этой пещеры, но она все же пожелала войти в нее и застряла в проходе. Ее не могли вынуть в течение многих часов; это в конце концов удалось только при применении вспомогательных технических средств. Все это время люди, уже успевшие зайти в пещеру, не могли выйти оттуда (Эхо Москвы, 08.01.2007, новостная программа). Объяснения данного казуса действительным случаем либо фантазией репортера, по-видимому, равноправны, хотя и чисто фольклорная обработка некоего слуха (скажем, анекдотически трактующего шутку экскурсовода о возможности проблем у полных экскурсантов) тоже не исключена.

утроба земли <...> [Люди, значит, оттуда произошли?] — Может быть, такие представления и есть. А возможно, это означает центр земли (Анагаа, 25.08.2007).

Следует добавить, что невозможность для грешника пролезть через это узкое отверстие («его тело туда не проходит») вызывает в памяти евангельскую паремию об игольном ушке и богаче, не могущем войти в царствие небесное (Мф., 19: 24; Лк., 18: 25) — хотя и в другой «мотивной комбинации».

Кроме того, «материнская золотая утроба» фигурирует в бурятском космогоническом мифе о плавающих в первобытном океане мужском и женском «первоэлементах», чье соединение явилось началом антропогенеза. Согласно одной из редакций этого мифа⁵⁵, «материнская золотая утроба» (*эхэйн алтан умай*) и «отцовский серебряный столб» (*баабайн мүнгэн бахана*) плавали в мировом океане и в результате их случайной встречи появилась первая пара людей. По другой записи, они плавали в серебряных лодках (*мөнгөн онгосо*), но, сделав два круга по солнцу, не смогли встретиться; лишь на третьем круге, против солнца (который, как показывает сравнительный материал, должен был совершить только один из партнеров), они встретились и произвели оплодотворение⁵⁶. Данный сюжет, не подтвержденный более широкими монгольскими параллелями, но имеющий прямые соответствия в японской (Кодзики) и китайской мифологии, представляет собой одну из реализаций мотива первичного соединения первопредков (и д я н а в с т р е ч у , в с т у п а ю т в б р а к , Березк., В6⁵⁷).

Тут спросил [Идзанаги] богиню Идзанами-но микото, свою младшую сестру: «Как устроено твое тело?»; и

⁵⁵ Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 21; Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят. С. 90–91.

⁵⁶ Ханг. III. С. 11, 403; здесь — несколько иные варианты названий (при сохранении того же значения): *эхэн алтан тоно* (*эхын алтан тооно*) и *эсэгэн мөнгөн бахана* (*эсэгын мүнгэн бахана*).

⁵⁷ Чаще всего данный мотив встречается на востоке Азии.

когда так спросил — «Мое тело росло-росло, а есть одно место, что так и не выросло», — ответила. Тут бог Идзанаги-но микото произнес: «Мое тело росло-росло, а есть одно место, что слишком выросло. Потому, думаю я, то место, что у меня на теле слишком выросло, вставить в то место, что у тебя на теле не выросло, и родить страну. Ну как, родим?» Когда так произнес, богиня Идзанами-но микото «Это [будет] хорошо!» — ответила. Тут бог Идзанаги-но микото произнес: «Если так, я и ты, обойдя вокруг этого небесного столба, супружески соединимся», — так произнес. Так условившись, тут же: «Ты справа навстречу обходи, я слева навстречу обойду», — произнес, и когда, условившись, стали обходить <...> начали [они] брачное дело, и дитя, что родили, [было] дитя-пиявка. Это дитя посадили в тростниковую лодку и пустили плыть (Кодзики. Свиток 1. Гл. 4).

Семь дней, семь ночей они про то толковали, а потом Ньюва и говорит Фуси: «Если нужно нам стать мужем и женой, так это нетрудно. Я побегу, а ты догоняй. Догонишь — поженимся, не догонишь — ничего не выйдет». <...> Пустилась она вокруг большой горы, Фуси за ней вокруг горы побежал, семь раз гору обегал — все никак сестру не догонит. Видит, черепаха выползла, кивнула ему и говорит: «Ты в другую сторону беги, тогда догонишь». Повернул Фуси в другую сторону и тут же столкнулся с Ньюва, обнял ее. Так вот и догнал⁵⁸.

Итак, монгольская Этугэн имеет черты именно земного божества, тогда как у древнетюркской Умай явной хтонической семантики нет, хотя и прослеживается опосредованная связь с землей⁵⁹. При этом, хотя в монгольской традиции Умай как персонифицированное божество не присутствует, данное слово все же используется в мифологических (а не только «житейски-биологических») контекстах для обозначения женского плодородящего начала, способного даже выступать актором в соответствующих фольклорных сюжетах.

⁵⁸ Журнал «Миньцзянь вэньсюэ». 1964, № 3.

⁵⁹ Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. С. 215–216.

ХОЗЯЕВА ЗЕМЛИ И ИХ ВЛАДЫКА

Параллельно поздним ипостасям монгольской земной богини Этугэн-эхэ и в значительной степени вытесняя ее, в шаманских текстах рядом с Вечным небом возникает персонаж мужского пола, именуемый «Государь земля-вода» (*хан гадзар усун / qan yaĵar usun*), являющийся либо обобщенным образом ландшафтных духов, либо их главой: «Вечное небо, мать Этугэн <...> Вечное небо, Государь земля-вода»⁶⁰. «Государь-владыки земель и вод» (*yaĵar usun-u eĵed qad*) упоминаются еще в «Сокровенном сказании» (§ 272), а соответствующее выражение «земля-вода» (*гадзар ус / yaĵar usun*) встречается, например, в «Сутре воскурения и жертвоприношения хозяевам неба и земли, местностей и вод» — обрядовом тексте, связанном с культом обо⁶¹. Из этого заглавия, кстати, явствует, что пространственный охват здесь достигается сочетанием вертикальной оппозиции з е м л я – н е б о и плоскостного ландшафтного комплекса м е с т н о с т и – в о д ы, как это имеет место в упоминавшейся бурятской космографической формуле «высокое небо — широкая земля» (*үндэр тэнгэри, үлгэн дэлхэй*). Заметим, что множественность духов-хозяев земли соответствует ее «горизонтальной структуре», более архаической, чем многоярусная «вертикальная».

Как уже говорилось, прямым эквивалентом монгольского *газар-ус* является тюркское *jer-su / йер-суб* ('земля-вода'), принадлежность Среднего (а не Нижнего) мира⁶². Это деифицированная ландшафтная сфера, осмысливаемая как божество (или божества)

⁶⁰ *Erketü Mönge tngri/ Etüge eke <...> Erketü qayan Mönge tngri/ Qan Ğajar usun (Rintchen [B]. Les materiaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. 1. P. 5, 34, 54, 57). Ср. название горы Государь земли yaĵar-un qayan (Владимирцов Б.Я. Надписи на скалах // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 256, 257).*

⁶¹ *Bawden C.R. Notes on the Worship of Local Deities in Mongolia // Mongolian Studies / Ed. by L. Ligeti. Budapest, 1970. P. 64.*

⁶² *Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. С. 216.*

сакрализованной земли и всегда связанная с горой⁶³, которая, при всех своих хтонических признаках⁶⁴, включает в себе идею центральной надземной вертикали, в пределе достигающей неба (вершина мировой горы совмещается с небесным центром). В известном смысле гора соотносится с землей так же, как воздушная сфера («атмосфера») с небом, — промежуточное звено между абсолютными космическими «верхом» и «низом».

В русле государственной религии обожествленный ландшафт обретает этнополитическую атрибуцию, ср. кит. *цзяншань* (букв. 'реки и горы') в значении «государство»⁶⁵. Обратим внимание на параллелизм «земли» и «горы» в китайском и тюркском терминах — в связи с ориентацией «ландшафтного» культа на возвышенности (естественные и искусственные⁶⁶) и с космографическим тождеством того и другого, в силу чего обычная для «земли» характеристика может быть перенесена на «гору» (например, служащая объектом поклонения некая «Матушка-скала» [*Эж хад*] в Центральном аймаке Монголии [Богд-Очир, 23.08.2006]), а также с набором адресатов в монгольском шаманском призывании: «Земля-мать, Вечное небо, Святая-главная государь-гора, Госпожа-матушка» (Поппе, *Опис.* С. 197; о реке Хатун-Гол — монг. название Хуанхэ), где сакрализуемые «земля» и «гора» симметричны внутри данного параллелизма («земля — небо, гора — река»).

Напомню, что этих духов земель и вод (*genius loci*) обычно называют *эдзэны* (монг. *эзэн / эзэд*, бурят. *эжэн*, калм. *эзен*) — собственно 'хозяева, владыки'⁶⁷, *ханы*,

⁶³ Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. С. 134; Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят. С. 82–83.

⁶⁴ Топоров В.Н. Гора // Мифы I. С. 311–314; Левкиевская Е.Е. Гора // Славянские древности. Т. I. С. 520–521.

⁶⁵ Первое упоминание данного выражения именно в таком употреблении — хроника Чэнь Шоу «Сань го чжи», кон. III в. (А.Б. Старостина, личное письмо от 18 ноября 2017 г.).

⁶⁶ См. дальше о культе священных насыпных холмов обо (с. 335–433).

⁶⁷ Однотипные с тюркскими ээ, ээ, ия, ийе, ие, эя, иччи (Башилов В.Н. Эе. С. 659; Алексеев Н.А. Иччи // Мифы I. С. 594).

хаты ('государя, властелины'), нойоны ('князя, господя'); семантическим инвариантом данных обозначений является идея господства, обладания, в том числе — с иерархически различным объемом полномочий (государь — князь). Они весьма многочисленны («нет ни одной горы или воды без духа-хозяина» [Davaa-Ochir. Обоо. Р. 40], «шаманы говорят, что у всего есть свой хозяин» [Пурэвсурэн, 27.08.2007]). В монгольских шаманских призываниях перечисляются эдзэны отдельных скал, рек, болот; упоминаются «восемь родов» эдзэнов, 24, 44 эдзэна, 49, 77 эдзэнов, 81 эдзэн⁶⁸. «Хозяевами» рыб и духами речного промысла являются (главным образом у бурят и калмыков) владыки вод и их властелины (бурят. Уһа Лосон, Уһа Лусан, калм. Усун хадын эзэн). Для калмыков (прежде всего прикаспийского района) характерны мифологические представления и культы, связанные с рыболовецким промыслом, для умиловления Усун-хадын эзэна использовались серебряные монеты (что, возможно, отражает мифологическую связь серебра с водой), редко — кровавые жертвы⁶⁹. Сюда же относятся покровители различных видов деятельности человека, своих духов-хозяев имеют охотничьи и рыболовные снасти, хозяйственный инвентарь (в первую очередь кузнечный), хозяйственные постройки, жилища и т.д.⁷⁰

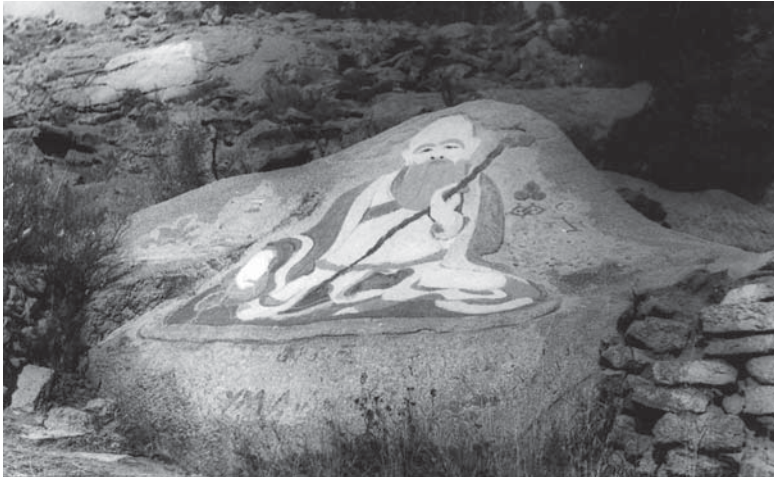
Отдельно в шаманских текстах может упоминаться «Владыка земель и вод Белый старец» (*Цагаан өвгөн / Сайан ebügen*)⁷¹. Иконографически он,

⁶⁸ Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. С. 380.

⁶⁹ Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии. С. 62–63; Он же. Историко-этнографические заметки об Эркентеновском улусе Калмыцкой АССР // Этнографические вести. № 3. Элиста: Калм. НИИЯЛИ, 1973. С. 48.

⁷⁰ Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. С. 302–304, 313, 379; Хангалов М.Н. Новые материалы о шаманстве у бурят // Ханг. I. С. 414–415, 439–444, 452.

⁷¹ Или «владыки земли и вод и Белый старец»? *Rintchen* [В]. Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. III. P. 21. О нем: Поздн., Оч. быта. С. 83–85, 401; Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: ГРВЛ, 1977. С. 30–35; Heissig W.



18. Белый Старец, наскальное изображение около развалин монастыря Манджушри-хийд, местность Дзун мод под Улан-Батором

действительно, предстает седобородым стариком (см. илл. 18; цв. илл. 5) и в поздний период также заменяет обожествленную землю (Поппе, Опис. С. 187), рассматриваясь как глава ландшафтных духов-хозяев, духов гор и водоемов (Беннигс. С. 10–11), владелец всего на земле, что относится к дикой природе, а это едва ли не в первую очередь дикие животные. По своим признакам он отчасти аналогичен божеству охоты Манахану, хозяину зверей, прежде всего промысловых, разрешение на добычу которых охотник должен испрашивать у него (см. илл. 19)⁷².

Eine Anrufung des „Weissen Alten“ in der Staatbibliothek Preussischer Kulturbesitz Berlin // *Folia rara*. Wolfgang Voigt LXV diem natalem celebranti. Wiesbaden, 1976. S. 51–60; *Mostaert A.* Note sur le culte du Vieillard blanc chez les Ordos // *Studia altaica*. Wiesbaden, 1957 (Ural Altaische Bibliothek, Bd. V). P. 108–117; *Forman R., Rintschen B.* Lamaistische Tanzmasken. Der Erlik-Tsam in der Mongolei. Leipzig: Koehler & Amelang, 1967. S. 91–92.

⁷² Маная, Манахай, Хан Баян Манихан, Цагаан Манхан-тэнгри. О нем: Банз. С. 71–72; *Tatár M.* Three Manuscripts Witness to the Mongolian Hunters Worship of the Saddle-Thongs // *Acta Ethnographica*. 1976, t. 25, № 3–4. P. 349–372.

Вообще духи-хозяева представляются властвующими над животными и растениями (у бурят, например, владельцем лосиных и оленьих стад считается один из лесных эжэнов, Орболи Сагааннойон⁷³) и очень богатыми — соответственно, их молят об увеличении благосостояния. Как дух-хозяин гор и всего, что на них находится, почитается Хангай-эзэн (~ Алтай-Хангай [Пурэвжав, 23.08.2007]), причем о нем рассказывают и люди, живущие достаточно далеко от Хангайских гор (и тем более — от Алтая): халхасец Пурэвжав, родом из сомона Эрдэнэ-Булган, хотогойт Бат-Очир и его жена дархатка Дуужий из Хубсугульского аймака, дархат Баттур, родом из сомона Ринчинлхумбэ.



19. Охотничье божество
Манахан-тэнгри

В шаманской (бурятской?) «Сутре почитания и моления Алтаю и Хангаю» Хангай характеризуется как хозяин ойратской земли, а дух горного хребта Танну-ула — эдзэн всей Монголии (Поппе, Опис. С. 184), приближаясь тем самым к более широкой категории земных божеств. Не исключено, что названия Алтайских и Хангайских гор, ставших общемонгольскими святынями, до известной степени утрачивают свою географическую конкретность, превращаясь в обозначения разных сакрализуемых гор (как это происходит в зачинах эпических текстов с их упорной алтайско-хангайской локализацией⁷⁴). У бурят

⁷³ Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 61.

⁷⁴ Козин С.А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 72–73.

эпитет «хангайский» (*хангай*) со значением ‘могучий’ прилагается к тайге, доспехам, оружию и внешности героя⁷⁵.

Хангай-эзэн выступает не только как горное, но и как лесное, а также охотничье божество, как полномочный владыка дикой природы:

Когда ходил на охоту, молился Хангай-эзэну (Пурэвжав, 23.08.2007), совершали кропление Хангаю (Бат-Очир, Дужий, 23.08.2007). Раньше оленей нельзя было убивать, потому что на них ездит Хангай-эзэн (Пурэвжав, 23.08.2007).

В некоторых случаях сам олень может оказаться не подвержным животным духа-хозяина, а его «оборотнем».

В целом духи-хозяева «к людям, если они их почитают, относятся безразлично, иногда даже хорошо. Но горе тому, кто обидит их: нет тех гадостей, которых бы они ему не наделали». В Монголии рассказывается множество историй о том, как страдают и гибнут люди, наказанные духами за нанесенную обиду, часто неумышленную. Нельзя в местах, населенных «грозными» / «дикими» божествами, охотиться, рубить деревья, складывать мусор — они рассердятся; такие места называют «сильными» (букв. ‘грозными’: *догшин газар*). За нарушение люди болеют, скот падает — таково следствие гнева духов (Davaa-Ochir. Обоо. Р. 37, 39–40). По другим представлениям, между духами просто встречаются и добрые, и злые (Беннигс. С. 10–11). На добрых и злых подразделяются эжэны у бурят; благожелательны к людям западные ханы, или хаты («90 хатов»), это эжэны Саянских, Тункинских гор и других местностей Прибайкалья. Им противостоят злые «холодные» восточные ханы, «девять кровавых хатов» (*ёһон шуһан хад*), эжэны восточных гор, ездящие на черных повозках, запряженных воронными конями, духи болезней, преимущественно различных (лихорадки, оспы); их возглавляет Эрлэн-хан⁷⁶ (т. е. Эрлик, о котором речь также пойдет ниже).

⁷⁵ Бурятско-русский словарь. С. 545.

⁷⁶ Хангалов М.Н. Новые материалы о шаманстве у бурят. С. 447 и сл.

Помимо упомянутых автохтонных названий *эдзэн*, *хан*, *нойон* (из которых «базовым» и наиболее архаичным следует считать именно первый, еще не предполагающий встроенности в социальную иерархию духов), в качестве обозначений «хозяев» употребляются монголизированные тибетские термины *савдаг*, *шивдаг*, *навдаг* (от *sabdag*, *gžhibdag*, *gnasbdag* ‘владыка земли, местности’), *дэбджит*, *дэлхий дэбджит* (от тибет. *bde-byed* ‘благородатель’), а также название *лус* / *лусут*, более причудливое происхождение которого (от *луу* ‘дракон’) уже было объяснено (с. 184–196). По монгольским поверьям, восемь дэбджитов, возглавляемых Нансруном (*gnas-srung* ‘охранитель места?’), представляют собой исполнителей воли Хормусты и ведают погодой — дождем, снегом, градом, ветром, грозой и т. д.

Основные и самые частотные из этих названий — *лус* и *савдаг*, причем в соответствии со своим «атмосферным» происхождением лусы скорее распоряжаются водоемами, тогда как собственно земными духами-хозяевами являются не умирающие и не стареющие савдаки.

Хозяин гор — савдаг. Каждая гора почитаема. Каждой горе устраивают воскурение с молением. Эти молитвы направлены савдагам (Богд-Очир, 23.08.2006).

Впрочем, граница между этими двумя категориями локальных духов не является абсолютной или отчетливой — обычно весь класс ландшафтных божеств обозначается обобщенно, с помощью парного сочетания *лус-савдаг*, и только наводящие вопросы побуждают носителей традиции дифференцировать данные понятия.

Как и все духи Среднего мира, соприкасающиеся с людьми, эти «хозяева» могут выступать посредниками между ними и тэнгри, а в бурятской мифологии ханы / хаты и нойоны даже прямо осмысливаются как спустившиеся с неба дети и внуки тэнгри. Однако чаще возникновение эдзэнов связывается с представлениями о посмертной судьбе духов умерших; с культом предков у бурят связаны и прозвища эдзэнов (прежде всего *баабай* ‘бабушка’). По монгольским поверьям, эдзэнами становятся души именитых людей, шаманов и

колдунов. «Многие ханы, правители и военные стали ими; ими же делаются и из тех людей, которые при своей жизни умели насыпать порчу» (Беннигс. С. 10).

Когда шаман умрет, его онгот становится духом горы (Баттур, 24.08.2007; см. цв. илл. 6). Когда шаманка умерла, она стала сахиусом горы, эзэн которой был ее онготом (Ринчиндаваа, 25.08.2007). Из умершего шамана может сделаться онгон — станет духом этой местности⁷⁷ (Оюун, Хубилай, 25–26.08.2007).

Согласно чахарской легенде, дух покойного старика (*ebügen-ü sünesü*), похороненного на плоском камне склона Красного утеса, подружился с хозяевами той местности — «нивдаг-шивдагами» (*yaĵar-un eĵid nibday sibday*), а затем совсем слился с ними (вследствие правильно совершаемых обрядов его сыном Ингдахаем)⁷⁸. Этот рассказ с некоторыми подробностями описывает процесс шаманского возникновения локальных духов-хозяев, как он видится в самой традиции. Показательно, что свято место, на которое заселился дух покойного, отнюдь не было пусто, там уже жили местные «земные хозяева навдаг-савдаги» (души ранее умерших?⁷⁹), и новоприбывший просто соединился с ними, обеспечив, как свидетельствует последующее повествование, значительную «энергетическую подпитку» доселе мирному сообществу, после чего проблема блокирования агрессии разбушевавшихся «хозяев» вышла на первый план и была решена путем установления «правильных» шаманских коммуникаций между духами природы и людьми.

⁷⁷ Сахиус — защитник, охранитель; здесь: охранительный дух; онгот / онгот — дух-помощник шамана, который может быть идентичен с его «душой» / одной из «душ».

⁷⁸ Mongolische Volkreligiöse und Folkloristische Texte. Aus europäischen Bibliotheken mit einer Einleitung und Glossar / Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966. S. 164.

⁷⁹ Ср.: Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. С. 226.

Конфликт с местными духами может происходить и на религиозной почве, когда местным прихожанам того или иного капища не удается правильно определить конфессиональную принадлежность локального духа (шаманскую или буддийскую), в результате чего приносимые жертвы, мясные или, напротив, молочные, «вегетарианские», отвергаются, и обиженный дух либо начинает мстить, либо покидает насиженное место и скитается в чужих краях, откуда его надлежит вернуть с помощью «правильных» ритуалов или же пригласить туда живого духа. Иногда же духи оказывают сопротивление буддийским проповедям и ламам-миссионерам. Достаточно часты сюжеты о поединках того или иного монаха с «хозяином» какой-либо горы, в результате чего дух бывает обращен в буддизм и дает обет служить ему (Поздн. Оч. быта. С. 84–85). Согласно легенде, неоднократно воспроизводившейся в монгольской исторической литературе, грозный тибетский бог Бэгдзэ пытался остановить следующего в Монголию Далай-ламу, чтобы помешать обращению живущих там народов в истинную веру. Он появлялся во главе демонов, принявших облик разных животных, но, будучи побежден Святейшим, сам взял на себя обязанности защитника религии и начал по его повелению приводить к покорности «богов, духов и демонов монгольских земель, имеющих верблюжьи, конские, бычьи, бараньи, змеиные, ястребиные и волчьи головы»⁸⁰.

Из этого рассказа, кстати, можно понять, как могли выглядеть духи-хозяева, хотя, судя по нашим экспедиционным исследованиям, проблема их визуализации в разных фольклорных диалектах решается весьма по-разному. Некоторые эдзэны не персонифицированы и/или невидимы; согласно распространенным представлениям, духи-хозяева обычно не показываются человеку, хотя и бывали случаи, когда их видали (Беннигс. С. 10–11). Так, считается, что невидим Хангай-эзэн, причем он, вероятно, все же мыслится антропоморфным (поскольку ездит на олене [Пурэвжав, 23.08.2007]), а

⁸⁰ Поздн., Оч. быта. С. 57, 117; *Heissig W. Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen.* S. 164.

выходящий из воды дух-хозяин озера на севере Хубсугульского аймака (не только самого Хубсугула, но также, например, оз. Сангийн-Далай) имеет вид синего быка (*хөх бух*) и может показаться людям, но не всем, а только особо избранным⁸¹. По другим поверьям, савдага может обнаружить каждый — по синему пламени и зареву на высокой горе (Богд-Очир, 23.08.2006); это — одно из проявлений обитающих на горах шаманских духов, как и их способности вызывать грозы⁸².

Иногда эдзэн появляется во вполне определенном облике, например, белого человека в белых одеждах на белом коне. В бурятской мифологии, например, Орболи Сагаан-нойон — старик огромного роста, который ездит верхом на лосе, ср. также с белобородыми старцами *убугут* у аларских бурят⁸³. Владыку вод Усун-хадын эзена калмыцкая сказка также изображает седым стариком, а его дочь, выходящая из озера и спасенная героем, имеет облик змеи, что соответствует общемонгольским представлениям о змееподобии хозяев урочищ и водоемов⁸⁴.

Итак, в монгольской фольклорно-мифологической традиции есть целый набор образов, связанных с представлениями о земле как о сакрализованном природном объекте:

- земля как неперсонифицированное женское космическое начало («мать Этугэн»),
- земля как неперсонифицированное (видимо), но ландшафтное и притом мужское божество («Государь земля-вода»),
- земля как совокупность обожествленных «мест» (земель и вод) или как множество локальных хозяев (этих земель и вод), что с мифологической точки зрения почти одно и то же,

⁸¹ Лханаажав, 21.08.2007; Хандсурэн, 22.08.2007; Оюун, Хубилай, 25–26.08.2007.

⁸² *Mongolische Volkreligiöse und Folkloristische Texte*. S. 164.

⁸³ Пот. Оч. IV. С. 125–126; *Sandschejew G.D. Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*. S. 972–973.

⁸⁴ Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки / Пер., сост., примеч. М. Ватагана. М.: ГРВЛ, 1964. С. 179–180.

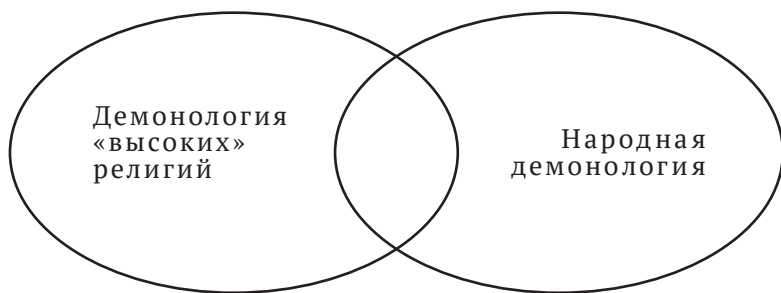
- наконец, более позднее персонифицированное ландшафтное божество, владеющее этими землями и водами и всем, что на земле находится (горы, растения, животные), или возглавляющее сонм локальных хозяев (в чем опять-таки нет большой разницы). Очевидно, именно под влиянием этого последнего образа определяется и мужская природа божества, именуемого Государь земля-вода.

Определение гендерной принадлежности всех этих персонажей строится на двух главных темах: *п о - р о ж д е н и я* (связанного исключительно с женским началом) и *в л а с т в о в а н и я* (связанного с началом мужским). Если использовать эволюционистскую терминологию, получается, что космический «матриархальный» образ сменяется персонализированным «патриархальным», а синкретически-неопределенное «единство» уступает место социально (и иерархически) организованному множеству.

ИМПЕРИЯ ЗЛА, ЕЕ АГЕНТЫ И ОБИТАТЕЛИ

ДЕМОНОЛОГИЯ И ЕЕ ГРАНИЦЫ

Прежде всего, надо договориться об объеме самого понятия «демонология» и соответствующего ему материала. Демонологию народных верований следует отличать от соответствующего раздела в картине мира «высоких» религий, который может быть разработан весьма обстоятельно (как, например, христианская демонология¹), обе эти области безусловно связаны между собой, но не равны друг другу. Соотношение того и другого может быть схематически представлено следующим образом:



Народная демонология (в узком смысле этого слова) есть та часть «низшей» мифологии, которая населена духами, относящимися к человеку недоброжелательно (преимущественно или исключительно), а само слово *демон* в греческой мифологии (откуда оно и берет свое начало) обозначает некую неопределенную божественную силу, благодетельную или — чаще — злую, которая непосредственно воздействует на человека, прямо влияет на его судьбу (обычно неблагоприятным образом). Именно в этом последнем значении термин удержался и в языке науки².

В архаической традиции шаманского типа граница между существами «однозначно вредоносными» (например, духи болезней и эпидемий) и потенциально

¹ Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / Авт.-сост. А.Е. Махов. М.: Intrada, 2007.

² Иванов В.В. Демон // Мифы I. С. 366–367.

опасными (это, как правило, различные духи-хозяева) неотчетлива. Злой демон может быть нейтрализован с помощью подкупа, насилия или хитрости, к которым прибегает «магический специалист», и даже превращен в помощника. В то же время «гений места», распорядитель природных благ, за нарушение «правил поведения» подчас наказывает более сурово и неотвратимо, чем иной дух, злокозненный по самой своей природе.

В народной традиции демонологические персонажи обычно составляют своего рода систему³, будучи распределены по нескольким уровням — в соответствии с их дифференциальными признаками (сфера деятельности; время, место, обстоятельства / условия появления; внешний облик; название) и с их функционированием в рамках верований и обрядовых практик или сказочно-эпической картины мира⁴. Первое подчас существенно

³ У бурят, например, вся эта совокупность может именоваться *муу боохолдой* 'плохие боохолдой' (конкретно об этой категории духов речь пойдет дальше) — «собирательное наименование всех разновидностей уродливых духов-оборотней, вызывающих у верующих отвращение и страх. К этому демонологическому паноптикуму относятся *ада, зыхэ, муу шубуун, ороолон гахай* и *ороолон үнээн*» (Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 58); к рассмотрению всех этих персонажей мы еще вернемся.

⁴ Так, у бурят духи разделяются на три класса: «Высший — это заяны западные, восточные, ухан-хаты, души покойных шаманов и шаманок, кузнецов, онгоны и вообще те, которым присваивается название заянов. В честь этих духов-заянов буряты устраивают разные религиозные обряды — тайлганы, кырыки (*хэрэг* — семейные жертвоприношения) и пр.» (Хангалов М.Н. Юридические обычаи у бурят // Ханг. I. С. 182–183); «Высшие духи — это божества, так называемые тэнгри, которые живут на небе, управляют всем, заботятся о людях, посылая им обильный лов зверей, защищают их от злых духов, непослушных наказывают по мере вины, вообще заботятся о людях. Все эти божества разделяются на несколько степеней: высшие божества-тэнгри, западные хаты, уһан-хаты. Затем следуют духи менее важные (*боохолдой*): это — души простых зэгэтэ-облашников; они живут на земле и странствуют по разным местам в ночное время. Потом следуют духи низшего ранга, харь-мяханы (*һарьмяхан*) — души рабов и рабынь. Все эти средние и низшие духи находятся

расходится со вторым, поскольку сюжетные обстоятельства фольклорного нарратива могут обусловить появление таких мотивов, которые вовсе отсутствуют в актуальных демонологических представлениях.

Следует, наконец, добавить, что сегодняшнее отсутствие того или иного персонажа мотивируется его «историческим» исчезновением, имеющим разные причины, не всегда известные собеседнику, а локализация подобного персонажа в неопределенно далеком мифологическом прошлом может быть связана и с некоторым сомнением в его существовании.

Луу было такое животное раньше, больше, чем огромная змея. Очень сильное животное. [А сейчас луу есть?] — Нет. — [А почему луу исчезли?] — Они, кажется, сами собой исчезли. Люди перестали об этом говорить, поэтому забыл; Мангас — это просто людоед (*махчин*) <...> это вот такое существо. — [Сейчас они есть?] — Нет. Раньше были <...> Исчезли, и их не стало. В давние времена были, потом их подавили буддийским учением (*бурханы ном шашнаар*), и их не стало. [Бурхан Лхам существует?] — Об этом хорошо не знаю. Раньше был (*Лханаажав*, 21.08.2007).

Иное дело — соотношение самих систем подобных персонажей. Например, для «классического» русского фольклора совпадение демонологической номенклатуры в обеих областях минимально, а то и невозможно: в былине не встречаются лешие или домовые, а в мемуарате — былинный змей; границы между уровнями практически полностью закрыты. Иначе — в монгольском фольклоре: если название эпического демона *мангас* / *мангус* есть только в эпосе и сказке, то обозначение злого духа — *шулмас*, как мы убедимся, может использоваться и в сказочно-эпических текстах, и в актуальной демонологии, хотя граница между двумя уровнями мифологической системы здесь «проницаема» лишь в

в полном подчинении у высших божеств» (*Хангалов М.Н. Ответственные охоты у северных бурят // Ханг. I. С. 58–59*). Ср. также: *Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят: поэтика и символика. М.: Вост. лит., 2013. С. 129.*

одном направлении: от актуальной мифологии к эпосу. Для сравнения заметим, что более архаические якутские демоны *абааһы* присутствуют и на том и на другом уровне, соответствуя в этом плане и эпическому демону-мангусу, и демону-шулмасу монгольских актуальных верований. Получается, что монгольский фольклор занимает словно бы промежуточное положение между якутской «архаикой» и русской фольклорной «классикой».

Помимо стадияльных характеристик специфика демонологической системы во многом обусловлена и культурно-историческими обстоятельствами. Так, в северном буддизме присутствует целый класс грозных охранительных богов (докшитов, чойджинов), ни в коем случае не демонов. Не «демоничен» буддийский ад, образ которого связан исключительно с «кармической» идеей загробного воздаяния. Владыка подземного мира Эрлик-хан — не «первый среди грешников», а главный судья, он — чойджин ('хранитель веры'); в отличие от Сатаны и бесов, у него, у его сотрудников (эрликов) и посланцев (элчи) полностью отсутствует искусовая функция; они — не вводящие в грех, а отвращающие от греха, с чем связано и их пугающее безобразие. Искусительную функцию в буддизме имеет особый дух — санскр. Мара (аналогичный в этом смысле христианскому Сатане, но не имеющий отношения к inferнальному миру), который на монгольский был «переведен» как Шимнус, а в народных поверьях превратился в стопроцентно вредоносного демона мужского или (чаще) женского пола (шулмус, шулмас, шулмас, шолмо и т.д.; см. дальше, с. 249–255).

Кроме того, по сравнению с христианством и исламом, оттеснившими духов природы, гениев мест в область почти исключительно отрицательных значений, гораздо более толерантный буддизм либо молчаливо мирится с их существованием, либо даже адаптирует их в свою систему, но в положительном смысле — не как «бесов», а как класс низших божеств. В этом смысле их (монгольских лусов, сабдаков, эздзнов и пр.) некорректно причислять к демонологическому пантеону (в отличие, скажем, от русских леших или водяных).

Таким образом, при описании демонологической системы, организация которой, конечно, имеет и целый ряд универсальных черт (связь с болезнью и смертью; размещение на «нижнем ярусе» мифологического пантеона, в inferнальной области; непосредственный контакт с человеком и т. д.), важно учитывать также аспекты стадильный и конфессиональный, определяющие тип той или иной национальной демонологической традиции.

ВИДИМО-НЕВИДИМО

Рассмотрим основные различительные признаки демонологических персонажей⁵. В обычном понимании демоны — это злокозненные духи, зачастую — души умерших неестественной смертью или грешников, а также шаманов («Душа шамана [бөө] — злой дух [чөтгөр]» [Ринчиндаваа, 25.08.2007]). Их общее и неперемное свойство — вредить людям, губить их (скажем, вселяясь в тело человека или захватывая его душу). По своим функциям и облику они бывают различимы слабо, неустойчивы и границы, отделяющие данную область от других территорий мифологического космоса.

Актуальная демонология сохраняет многие свойства архаической мифологии, в том числе «зрительную непредставимость» персонажа:

[Душу умершего можно увидеть?] Там нечего видеть. Она же становится призраком (галлюцинацией, «пустой видимостью»⁶). От человека савдак отличается тем, что у него нет тела (Доржиев, 22.08.2009). [А что такое чутгур (чөтгөр)?] Призрак («пустая видимость»). Ничего там нет. Тела

⁵ Birtalan Á. Systematization of the Concept of Demonic and Evil in Mongolian Folk Religion // Christian Demonology and Popular Mythology / Ed. by E. Pocs and G. Klaniczay. Budapest; New York: Central European University Press, 2006 (Demons, Spirits, Witches. Vol. II). P. 246–260; Николаева Н.Н. Демонологические рассказы в современном бурятском фольклоре (По полевым материалам) // Siberian Studies (SAD). (2014). № 2 (5). P. 97–120.

⁶ Хий үзэгдэл (хий — ‘воздух, дыхание; пустой, бессодержательный’, үзэгдэл ‘видимость’).

у него нет⁷. [Человек может увидеть демона шулмаса?] Нет, это «пустая видимость» <...> (Лханаажав, 21.08.2007). Чуткуров много видов. Из них можно видеть только тэрэнов, если суметь их вызвать (Беннигс. С. 10).

Таким образом, «зрительная непредставимость» духа выступает либо как его бесплотность, либо как невидимость, объясняемая по-разному: «природой вещей»⁸ или нежеланием духа показываться людям, кроме «особо избранных», что в свою очередь предполагает существование визионеров (не только людей, но также и животных), зрение которых обладает специфическими качествами.

Думаю, что не может [человек увидеть чутгура] <...> Кажется, некоторые собаки что-то видят. У нас на помойке жила одна собака с рыжими пятнами⁹. Так вот эта собака так лаяла на юрту Гимпэл-гуая [в которой завелись чутгуры], что охрипла. Другие собаки ничего не замечают, а эта лает и лает. Иногда подожмет хвост, воеет и бежит оттуда. А никто ее, вроде, не гонит (Жамъян-шарав, 12.06.1967). Наверное, не может [человек видеть духов — буга и чутгура]. Чутгуры людям на глаза не показываются (Дагва, 27.08.2007). Я думаю, что нельзя стараться увидеть чутгура. Чутгура может увидеть только человек, у которого иссякла жизненная сила, у кого есть какая-то червоточина. А тот, у кого все в порядке, кто полон жизни и здоров, тот увидеть чутгура не может (Бямбадорж, 12.06.1967). Некоторые видят шүдхэров,

⁷ *Биетэй юм байхгүй* — букв. 'нет ничего телесного'.

⁸ См. понятия *эльбэн бэе* 'призрачное тело' и *эли бэе* 'материальное тело' в бурятской традиции; «не только души людей, духи гор, рек и т. п. невидимы, но и некоторые шаманы, будучи людьми с материальными телами, в силу своего волшебства иногда становятся невидимыми или призрачными» (*Манжигеев И.В.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 103).

⁹ Речь идет о собаке со светлыми подпалинами над глазами — ее называют «четыреглазой» (*дөрвөн нүдтэй нохой*), считается, что этой своей второй парой «глаз» она способна видеть духов.

некоторые, не все (Жамьянова, 22.08.2009). Люди иногда могут видеть аду, но преимущественно шаманы¹⁰. Дети видят духов (Баирова, 20.08.2010). Вчера правнук заплакал <...> Может, видит [демона аду]. Кошку же видит, не плачет (Хойкова, 23.08.2010).

Бурятский бооходдой, например, невидим, как и большинство демонов, видеть его могут только шаманы. Неустойчивость его форм сказывается в том, что в одной своей ипостаси он мог быть невесомым и бестелесным, способным проникнуть в дом через замочную скважину или скрываться в ноздре животного, а в другой — настолько тяжелым, что от его веса потеют лошади¹¹ и повозка не может сдвинуться с места.

Конь сам по себе встает и распрягается. Бооходдой делает. Когда телега запряжена, туда подсаживаются бооходдой, поэтому и конь и не может идти (Баирова, 20.08.2010). Ехала, на арбу маленькие бооходдой запрыгивают, конь медленно пошел, она замахивается вожжами, они скакивают (Хоренов, 23.08.2010).

«Безвидность» персонажа может, наконец, выражаться в незнании информанта о его внешнем облике (или в нежелании рассказывать о нем). Однако отсутствие плоти («пустая видимость») допускает возможность последующего обретения тела, что находится в согласии и с буддийскими, и с шаманскими воззрениями:

У нас здесь есть Шаманское обо (*Бөөгийн овоо*) <...> Там жили шаман и шаманка. До конца 1930-х годов. Они оба здесь умерли. Место, где они умерли, назвали Чутгур-холмом (*Чэтгэр толгой*). На западе отсюда есть гора 1500, 1700–1800 метров высотой под названием Пик шамана (*Бөөгийн гозгор*). Вечером там слышится

¹⁰ Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Ханг. I. С. 333.

¹¹ Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 23.

бубен шамана и шаманские призывания (Пурэвсурэн, 27.08.2007). Если там и сям слышатся голоса, возникает огонь, свет, говорят, что это делают чутгур и шулам <...> Значит, [они] почти обрели тело (*бараг биелсэн гэсэн үг*) (Лханаажав, 21.08.2007).

Показательно, что подобное «почти обретение тела» проявляет себя сначала звуками («голоса»), а затем свечением — именно в таком порядке через границу, разделяющую представителей «того» и «этого» миров, обычно и передаются коммуникационные сигналы: сперва акустический, затем визуальный¹². В последнем случае («свечение») имеется в виду блуждающий огонь, или «огонь духов» (*чөтгөрийн гал*)¹³, происхождение и основная локализация которого устойчиво связывается с кладбищами и вообще с человеческими останками; с ним ассоциируется и представление о призраках как о душах покойных:

Теперь то там, то здесь говорят о шулмасах, о чутгурах. Мол, появляется огонь там, где похоронили человека (Лханаажав, 21.08.2007). В доме не должно быть

¹² Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Невидимый и нежеланный гость // Исследования по лингвистике и семиотике. Сб. статей к юбилею Вяч. Вс. Иванова. Отв. ред. Т.М. Николаева. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 393–408.

¹³ Показателен следующий разговор об «огне духов» (из воспоминаний профессионального атеиста о его давней пропагандистской деятельности): «Один учитель химии в средней школе у меня спрашивает: “Ночью появляется такой синий огонь. Его называют огнем духов. Что это такое?” — “Я хорошо не знаю. Не видел. Говорят, что есть такой огонь, который нельзя поймать, затушить, он бежит зигзагом. Наверное, это фосфор”. — “Когда на огонь выльешь воду, он гаснет”, — спрашивает снова этот учитель. Это он хотел меня посадить в лужу. — “А почему же чутгурский огонь не гаснет, если на него выльешь воду?” Я ничего об этом не знал. Потом уже спросил у одного ученого. Наверное, они посмеялись, мол, лектор партийного комитета не знает, почему огонь гаснет, если на него налить воды. Огонь гаснет оттого, что соединяются углекислый газ и кислород. Потом я объяснил это тем скотоводам» (Пурэвсурэн, 27.08.2007).

тазобедренной кости и челюсти. Они могут немного светиться — это «огни духов», могут напугать детей (Намсрай, 13.08.2008). Огни появляются на могилах. Где-то стояла военная часть, там много солдат умерло, и появились блуждающие огни. Вообще сейчас этого много. В Сумбэр-сомоне на заставе каждый вечер слышны крики «банзай», потом слышен строевой шаг, потом видны солдаты в обмундировании 1945 г. <...> Сам видел в сомоне (100 км отсюда) блуждающие огни — то далеко, то близко. Если пойти за ним, удаляется. И сейчас встречается машина-призрак: виден свет фар, а звука нет, потом все исчезает (Чулуунбор, 06.08.2008).

Тазобедренная кость и челюсть здесь упомянуты не случайно — в тазобедренной кости, согласно шаманским представлениям, размещается остающаяся при мертвом теле «дурная» душа человека¹⁴, а челюсть является весьма важным объектом манипуляций в шаманских практиках. Обратим внимание, что в модернизированной форме «огни духов» имеют вид «машины-призрака», широко распространенного образа современной мифологии, причем появление коммуникационных сигналов здесь оказывается иным: визуальный (свет фар) без акустического (шум мотора) — в отличие от более архаических форм, где в аналогичной ситуации сигнал акустический либо обгоняет визуальный, либо вообще не сопровождается им, что и оказывается неопровержимым доказательством появления духа:

Ямщики-буряты рассказывают: «Большие духи-заяны тоже ездят на междудворных подводах, как чиновники. Ночью вдруг услышишь звон колокольчиков, шум и стук подхавшей повозки, кто-то приехал к станции. Скорее вскакиваешь, наскоро одевшись, и выбегаешь на улицу, чтобы поймать лошадей и запрячь. Выйдешь на улицу, а никто

¹⁴ *Rintschen B.* Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen // Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Bd. V. Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker. Protokollband der XII. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin / Hrsg. von G. Hazai, P. Zieme. Berlin, 1974. S. 497–498.

не приехал и никого нет. Тогда догадаешься, что приехал дух-заян. Волосы станут дыбом и по телу пробегут мурашки, скорее бежишь обратно в комнату» (Ханг. III. С. 133).

Одна из форм «обретения тела» духом — его превращение в какое-либо животное, что надо отличать от устойчивого зооморфного облика некоторых духов-хозяев: например, синий бык — дух-хозяин озера Хубсугул (Оюун, 26.08.2007; Хубилай, 26.08.2007); белый конь — дух-хозяин общемонгольской святыни Алтан обо¹⁵; вообще хозяевами обо могут быть разные животные (Батсух, 03.08.2008). Что же касается способности духов к изменению облика и появлению перед людьми в разных ипостасях, то это свойство скорее имеет отношение к «мерцающей» зооморфности персонажей архаической мифологии, представляя собой как бы промежуточный случай между ней и сказочными превращениями:

Умерший человек может переродиться в животное. [Шаманка Оюун] в животных превращаться не может. В животных превращается не сам шаман, его духи-хранители (*сахиусы*) могут превращаться в хищников (Оюун, 26.08.2007; Хубилай, 26.08.2007). [Шулмасы, чутгуры могут превратиться в другое существо?] Могут. [А во что?] Не знаю. Говорят, есть «чертова гоньба» (*чөтгөрийн гүйдэл* 'бег духов'). Чутгуры могут становиться собаками, лисами (Намжил, 27.08.2006). Когда человек идет, шулмас следует впереди него или сзади. Иногда оборачивается разными собаками, волками, и тогда становится видным <...> Говорят, обязательно ночью, в темноте, следуют за человеком (Лханаажав, 21.08.2007).

Еще одно из выражений «зрительной непредставимости» духов — их склонность скрываться от глаз людских:

Есть такое выражение «душа спряталась» (*хорогдох*) <...> Например, душа [умершего] спряталась и находится дома (Лханаажав, 21.08.2007). Чутгур — это же просто

¹⁵ Батсух, 03.08.2008; Тумур-Очир, 09.08.2008; Монон, 12.08.2008. Об Алтан обо см ниже. С. 369.

чья-нибудь душа <...> прятаясь во что-то или в тело (Ринчиндаваа, 26.08.2007). Буги прячутся и вредят людям. Буги находятся в неподвижных предметах — домах, юртах, вещах <...> Если сравнить с животными <...> как собака, которая может укусить человека [при случайной встрече] <...> Чутгуры находятся в местах, которые люди не видят. Если на него наткнуться, может принести вред. А в другое время слоняется и никакого вреда специально людям не приносит (Ринчиндаваа, 26.08.2007).

Впрочем, вхождение этой «пустой видимости» в чье-то тело или в неподвижные предметы следует также расценивать как процесс «обретения плоти», о котором речь шла выше. При этом «вместилище» до некоторой степени отождествляется с заселившимся в него духом, оказываясь тем самым его «ипостасью» и наделяя бесплотную сущность материальной природой¹⁶. Подобный процесс облегчается синкретизмом представлений об одушевленных объектах (прежде всего природных) и об их духах-хозяевах (Пот. Оч. IV. С. 124–125).

Почти всегда душа, ищущая себе новое место обитания, опасна для живых. Некоторым исключением являются шаманские духи — несмотря на то что их активность зачастую тоже исходно враждебна людям (потенциально или реально), она может быть перенаправлена на благо человеку с помощью специально организованного шаманского культа¹⁷. В принципе, чутгур способен стать

¹⁶ Неклюдов С.Ю. Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам, VII (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 394). Тарту, 1975. С. 66–67.

¹⁷ Ср.: «Духи, объединившись в течение ряда лет, сделавшись мощными, смогли летать, вызывать дождь, устраивать гром, молнии и град. Кроме этих опасных действий, они могли вредить людям и скоту. Духи не давали покоя ближним и дальним стойбищам. Люди, опасаясь их, стали откочевывать подальше от них, чтобы сохранить скот и состояние <...> Узнав отзывы людей о них, шаманские духи и гении местностей сказали: “Мы можем защитить всех вас, если вы будете благочестивыми и делать нам жертвоприношения из свежего чая, водки и воды”» (Mongolische Volkreligiöse und Folkloristische Texte. Aus europäischen Bibliotheken mit einer Einleitung und Glossar / Hrsg. von W. Heissig.

духом-помощником (*онгоном*) шамана (Ринчиндаваа, 26.08.2007)¹⁸, однако, похоже, в основном онгоны рекрутируются из числа душ покойных шаманов:

[В отличие от прочих смертных] шаманы не рождаются вновь людьми. Их души (*сүнс*) становятся онгонами <...> В Центральном аймаке есть скала, называется Авгай ('тетушка'). Люди ее очень почитают. В эту гору вошла душа, которая не может найти следующее рождение, очень сильная душа. Поэтому она приносит людям пользу. Люди поняли это, говорят ей свои желания, а она их выполняет (Ринчиндаваа, 26.08.2007).

Шаман общается с духами умерших и с савдаками. Он вызывает своего онгона, который говорит каждый на своем языке. Онгоны шаманки Оюун говорят на разных языках: бурятском, цатанском; она их не понимает (Оюун, 26.08.2007; Хубилай, 26.08.2007). [Своих онгонов шаман] видит, они выглядят, какими были при жизни. Онгоны могут превращаться, принимать разный облик. Если дух шамана уйдет, он превращается в животное. Простым людям показывается, если захочет. <...> Видел живые существа высотой 1 м 30–40 см, с острыми ушами, волосатые, черно-коричневые. Был их хан тоже. Ростом примерно 1 м. Все ему кланялись. 6 или 7 были похожи на

Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966. S. 164 [пер. В.Э. Раднаева]); «Монголы с течением времени стали верить, что душа умершего человека действует во вред или пользу живых, и из них народ создал новый род богов — онгонов. Таким образом, исчезло простое уважение к теням предков, а место его заступило служение добрым и злым онгонам, душам людей чуждых, не принадлежащих к семейству поклонника. Чья душа сделалась онгоном — это определял шаман, ибо не всякий мог сделаться онгоном, а тот только мог им быть, кто прославился в этом мире добрым или злым; люди, оказавшие большую пользу народу, делаются онгонами добрыми, а злодеи — злыми» (Банз. С. 84).

¹⁸ *Онгон* 'чистый; священный; шаманский дух; шаманский идол'. Ср.: «В шаманов входит нечто невидимое, которое называется онгоном. Ламы же предаются созерцанию, и потом им что-то видится. Смотрят на небо (*тэнгэр*) и говорят. Им перед глазами [что-то] является...» (Гурээ, 16.08.2008). См. также: Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.

людей. Тела их хорошо не видел. Очень худые. Колени и локти вывернутые, тело худое тонкое. Мой сахиус сказал: «Вот чутгуры» (Гүрээ, 16.08.2008). [Различить, это буг или чутгур], наверное, могут только шаманы. Простые люди не могут (Ринчиндаваа, 26.08.2007).

Таким образом, в отличие от простых людей шаман способен видеть, различать и даже описывать духов — в силу особого устройства своего зрения или благодаря их согласию показываться именно ему. Теми же свойствами обладает и лама (не отличающийся в этом смысле от шамана), который изгоняет зловредных духов и видит их в том самом облике, который они имели при жизни:

Тогда лобон-лама приехал в Дзун-Чойр и начал молитву-обряд по уничтожению духов. Он увидел сон, будто много-много китайских солдат уходит на юг со своими кружками. Через три дня после обряда чутгуры вновь дали о себе знать <...> Жамъян сказал: «Осталось три чутгура. Одного я укротил. А двух других так и не смог» <...> Когда он пришел, то увидел у дверей шатра Балданчойдога двух китайцев. Тувдэнравжаа подумал, что это два плотника. Он оттолкнул их и вошел в шатер <...> там работало много китайцев, которые восстанавливали постройки. Когда Тувдэнравжаа вышел из шатра, китайцев уже не было. Эти двое, наверное, те, про которых Жамъян сказал, что остались два чутгура (Жамъяншарав, 12.06.1967).

Еще один раз читаю «Луйджин»¹⁹. Вдруг у дверей что-то сверкнуло. Я увидел это краем глаза. Не прекращая молитвы, посмотрел на двери, вижу — пришло несколько китайцев. Они держат в руках монеты, те и сверкают. Я мигнул одному, тот кинул монету мне. Я поймал ее левой рукой, в которой был колокольчик²⁰, и продолжаю читать молитвы, держа колокольчик за чашечку. Кончил читать, а китайцев уже нет <...> Никаких живых китайцев там ведь не было. Значит, это были чутгуры (Равжай, 12.06.1967).

¹⁹ О луйжине см. с. 105 (примеч.).

²⁰ Колокольчик — атрибут буддийского богослужения, при проведении ритуала его держат в левой руке, а очир (ваджру) — в правой.

Знаток шаманских обрядов, не проходивший посвящения и не имеющий собственных онгонов, но совершающий обряды кропления духам²¹, рассказал, что при каких-либо его оплошностях небесные духи опрокидывают чаши, выплескивают в лицо заготовленный для жертвоприношения молочный самогон, смеются, но, как можно было понять, сами не показываются (Цэдэвдорж, 16.08.2008); следовательно, здесь первым знаком их появления является тактильный сигнал, затем — акустический, причем оба они, как уже отмечалось, приходят «в обгон» визуального сигнала или даже в его отсутствие. Отметим также, что трудность дешифровки сигнала, поступающего из потустороннего мира²², у шаманки Оюун выражается в непонимании «иностранных языков», на которых говорят ее онгоны.

Предельной формой тактильного контакта — также «в обгон» визуального — является борьба с духом как с существом невидимым, но проявляющим себя вполне «материально»:

Стали мы драться [с демоницей-чутгуром]. Катаемся по земле. Я то снизу, то сверху. Чувствую — сил уже нет, одолеет она меня. А у нас в хошуне гений-хранитель — Гомбо. Мне в голову этот Гомбо и пришел. Я как закричу: «Спаси меня, хранитель мой Гомбо!» Сил у меня сразу прибавилось, и я прижал ее к земле. Вижу — у нее силы кончаются. Я снова стал молиться: «Спаси меня, хранитель мой Гомбо!» Оглянулся — а я сижу один (Бямбадорж, 12.06.1967). Был лама по имени Намджир-ундзад. Он направился в Баруун-дзу один пешком. Шел-шел, настали сумерки. Вдруг слышит, один человек его зовет по имени и идет за ним. Намджир-ундзад шел, читая молитвы. Как только совсем стемнело, что-то налетело черное

²¹ Согласно одному из сообщений, такой «полушаман» именуется *хар баги* ('черный учитель'), однако данный термин явно не является общераспространенным, а его происхождение неясно, причем шамана в монгольских языках — в отличие от казахов и киргизов — «учителем» (*баги*) не называют.

²² Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Невидимый и нежеланный гость. С. 403–406.

и схватило его. Стали драться. Никто никого не может победить. Чутгур порвал его дэли, а только-только забрезжил рассвет, чутгур исчез. Смотрит, а дэли порвано в клочья. Он в этом рваном дэли пошел дальше, пришел в юрту одного ламы и спросил его: «Прошлой ночью так-то так-то, позвал меня по имени, черное что-то налетело на меня, стали драться. Никто не смог победить. А как только наступил рассвет, это черное исчезло само собой. Это не угрожает жизни?» Лама погадал и сказал: «Вам ничего не будет. Вас одолеть не смог» (Дуламноргим, 23.08.2006). Борцы ночевали в развалинах и кто-то пришел. С ним стали бороться, то один, то другой верх берет, а кто — не видно. Он победил его, с тех пор ничего не стало в развалинах (Чимиддорж, 14.08.2008).

Обратим внимание, что борьба с духом — это именно ночное видение (как и появление демона в зверином облике или «огня духов»), борьба практически всегда происходит ночью и прекращается на рассвете²³. Победа же над духом с помощью молитвенной формулы или физической силы приводит к его исчезновению, что соответствует как широко распространенному поверью о невозможности для демона остаться в человеческом мире после восхода солнца, так и все той же его «зрительной неуволимости».

Следует добавить, что в отличие от бесплотных или имеющих неустойчивый облик призраков-чутгуров, которые относятся к сфере актуальных народных верований и — по-видимому, именно в силу своей нематериальной природы — не обнаруживают телесных потребностей, обычно вообще не проявляя никаких желаний, кроме неизбежной вредоносности, направленной на попавшего в сферу их активности человека, существует класс демонов, представляющихся вполне «физическими» существами. К наиболее отчетливым образам такого

²³ Ср.: «И остался Иаков один. И боролся Некто с ним, до появления зари; И, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его, и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним. И сказал (ему): отпусти Меня; ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня» (Быт., 33, 24–26).

рода относится мангас (*mangγus*, бурят. *мангадхай*), который является исключительной принадлежностью сказочно-эпической картины мира, вообще не встречаясь за ее пределами, причем и сама традиция считает его именно таким фольклорным персонажем²⁴. При упоминаниях о них нашим информантам сразу вспоминались сказки, например:

[Что такое мангас?] Не видел, не знаю. Бывают в сказках. Слышал сказки, в которых был 15-головый хватающий черный мангад и так далее (Санжмятав, 09.08.2008 [дариганга]).

Мангас всегда кого-то глотает. В сказке он съел несколько семей и даже верблюда. Одной стороной челюсти он жует мясо, а другой — кости (Бат-Очир, 23.08.2007). В сказках Буувуу²⁵ мангас описывается так:

Когти на руках растут наружу,
Как кривые стальные крючки.
Когти на ногах растут внутрь,
Как кривые стальные крючки

— такая тварь была, говорят. Мангас разинутым ртом верблюда с поклажей и человека глотал, говорят (Гончигдорж, 22.08.2006).

Огромные размеры, звероподобие и людоедство — главные признаки этих чудовищ; еще одним качеством, также вполне «физиологическим», является их женолюбие, объектом которого становится женщина, похищаемая из человеческого мира. При этом людоедство выступает, с одной стороны, как крайняя форма обжорства, а с другой — как одно из проявлений «дикости», нецивилизованности мангаса (так, «очеловечивание» Суунаг Цагаан-батара из восточномонгольского

²⁴ Хандсүрэн, 22.08.2007; Дуужий, 23.08.2007; Ринчиндаваа, 26.08.2007; Дагва, 27.08.2007; Дагвадорж, 27.08.2007.

²⁵ Буувуу (Бөөвөө) — прозвище сказочницы Ш. Гаваа (1905–1992), широко известной в сомоне Дзунбаян-Улаан (Убурхангайский аймак) и далеко за его пределами (в частности, в г. Арбай-Хэрэ).

мифо-эпического «Сказания о кальпе», простоватого великана, рожденного в стране мангасов, заключается именно в постепенном избавлении его от людоедских привычек²⁶). В то же время «преодоление первобытной дикости» самим человеком может иметь противоположный вектор. Так, сказительница Буувуу начинала сказку следующим образом: «Давным-давно человек был обросший волосами, не ел мяса. Потом он волосы потерял. Обрел огонь и стал есть мясо» (Гончигдорж, 22.8.2006); трудно сказать, что стоит за этой квазимифологической «предысторией» — интерпретация школьных знаний об антропогенезе или влияние каких-то христианских мотивов из славянских фольклорных апокрифов²⁷.

Реальность существования мангаса признается (не всегда и не очень уверенно) только по отношению к давно прошедшим временам.

Мангас — это людоед (*махчин*). Человек ли, скот — он поедает всякого <...> Мангас — это вот такое существо. [Сейчас они есть?] Нет. Раньше были. [Почему сейчас их нет?] Исчезли, и их не стало. В давние времена были, потом они были укрощены буддийским учением, и их не стало (Лханаажав, 21.08.2007).

Подобные воззрения были характерны и для восточномонгольских сказителей, от которых мы записывали эпические тексты в 1970-е годы, хотя и у них не было полной уверенности в реальности таких чудовищ даже в «доисторическом» прошлом²⁸.

В настоящем мангас присутствует лишь в качестве аллегорического образа.

²⁶ Неклюдов С.Ю. Мифо-эпический синтез в монгольском фольклоре: «Сказание о кальпе» // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении / Отв. ред. Н.Р. Лидова, Н.И. Никулин. М.: Наследие, 1999. С. 200

²⁷ «Народная библия»: восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М.: Индрик, 2004. С. 239–242.

²⁸ Неклюдов С.Ю., Тумурцэрен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982. С. 289–290.

Буувуу говорила: Мангас — это существо из рода людей. Если жадность большая, человек становится мангасом. Мангас глотает все вокруг. Если быть очень жадным к богатству, будет так, как говорят: «Много алчности — станешь шуламом». Кто угодно из-за жадности может стать шулмасом. С течением времени попадешь в пасть к мангасу (Гончигдорж, 22.08.2006). Мангас — это <...> образ отрицательный, противоположный чаяниям человека. Сочинен человеком. На самом деле никаких мангасов нет. Думаю, это художественный образ, олицетворяющий порабощение народа (Дагвадорж, 27.08.2007).

Иногда данный термин максимально сближается с названием *шулмас*, составляя с ним парное сочетание. На вопрос, есть ли между ними различие, сначала последовал отрицательный ответ, но после было высказано суждение, что шулмас — это оборотень (т.е. персонаж актуальной демонологии), причем для объяснения использовалось китайское слово *цзинь* ('оборотень'), в то время как мангас — это только чудовище, фигурирующее в сказаниях о Гесере, его главный противник²⁹.

ДЕМОНОЛОГИЯ КАК СИСТЕМА

Согласно многочисленным наблюдениям, «мир демонов» (точнее, представлений о них) является относительно слабо структурированным, занимая в концентрической картине мира области, дальше отстоящие от ее «центра» и как бы затемненные. Там функция решительно преобладает над атрибутом, а облик персонажей в значительной мере аморфен и трудноуловим, что в свою очередь соотносится с особой легкостью их внешних метаморфоз.

²⁹ Неклюдов С.Ю. Экскурс в область монгольской демонологии: автокомментарий эпического сказителя // Знак. Сборник статей по лингвистике, семиотике и поэтике. Памяти А.Н. Журинского / Отв. ред. В.И. Беликов, Е.В. Муравенко, Н.В. Перцов. М.: Русский учебный центр, 1994. С. 262–268.

Чутгуры, шулмасы, мам — все одинаковые. Кажется, мам и алмас одинаковы. В общем они одинаковы. <...> Шулмас и мам — это одно и то же (Намжил, 25.08.2006). Шулмас — вид чутгура (Оюун, Хубилай, 25–26.08.2007).

Следовательно, весь этот нечетко дифференцированный демонический мир скорее континуален, чем дискретен, в то время как его терминологическое означивание, естественно, дискретно и предполагает установление некой таксономии, направленной на преодоление подобной континуальности, но в полной мере данной цели не достигающей.

Чутгур — это дух (душа?), а буг — хозяин воды и земли (Пурэвсурэн, 27.08.2007). Буг — тоже чутгур. Шулмас — вид чутгура, но имеет облик человека, голый или одетый, женщина (чаще) или мужчина. Ад — тоже чутгур, разные названия у разных племен. Онгот — тоже чутгур (Оюун, Хубилай, 25–26.08.2007). Мам — это чутгур женского пола (Намжил, 25.08.2006).

Таким образом, денотативная зона демонологических представлений имеет достаточно подвижную референтную связь с соответствующей системой номинации, которая стремится, но не может стать ее прямой проекцией.

Монгольские демоны называются также *альбин* (привидение, блуждающий огонь, сбивающий путников с пути), *ад / ада* (оборотень, призрак, наваждение); *элэ* (дух, предвещающий и вызывающий несчастье, призрак, блуждающий огонь), *зуурд, харьямахан (һарьямахан³⁰)* —

³⁰ Название *харьямахан [һарьямахан]* «происходит от слова х а р ь м я [һарьмай] или харья дэгэл — “изношенная и безшерстная шуба” [һарьмай дэгэл ‘нагольный тулуп’]. Это — души самого бедного класса общества <...> которые как при жизни ходили в изношенных и безшерстных шубах, так и после смерти должны ходить в них же <...> они всегда голодны и ищут поесть чего-нибудь, — они, как думают буряты, лизут котлы, чашки и ложки живых людей» (Ханг. I. С. 182; II. С. 394 [примеч.]; Бурятско-русский словарь. С. 679).

привидения, души, не получившие перерождения и оставшиеся между мирами) и др. Их облик обычно не описывается, а некоторые физические особенности, скажем, телесную асимметрию, следует рассматривать прежде всего как отличительный признак демонического персонажа. Таковы безобразный призрак *колчин* (под этим именем в шаманских призываниях упоминается и один из тэнгри — Колчин-тэнгри), одноногие и однорукие демон *тэрэн* и ведьма *алмас* (последняя, кроме того, бывает одноглазой и одногрудой).

Рассмотрим этих персонажей подробнее.

1. Наиболее распространенным обозначением злого духа является *чөтгөр* (калм. *чөткр*, бурят. *шүдхэр*). Среди всей монгольской демонологической номенклатуры это слово обладает максимально широким смыслом (злой дух вообще, любой злой дух), чем объясняются и его синонимические отношения с большинством названий данной лексической группы. На русский язык обычно переводится как «черт», в том числе и самими носителями традиции, например бурятской («Шүдхэр — черт по-русски» [Доржиев, 22.08.2009]). В более специальном смысле термин обычно употребляется в двух значениях. Первое — сугубо мифологическое (в узком смысле слова), именно так обычно называется негативный партнер демиурга в рассказах о первотворении и последующей космологической деятельности, например:

Бог и черт боролись за власть, бог победил, черт пришел на одной ноге, с тросточкой, попросил столько земли, сколько под тросточкой. Достаточно оказалось этой земли, чтобы расплодить плохой живности, это шүдхэр, а бог бурхан. Слышал от стариков [Асалханов, 26.08.2010 (бурят.)]. Курительные принадлежности и курительный табак создал чөтгөр (злой дух), а нюхательный табак — бурхан (бог). Чөтгөр послал их [мотыльков, летящих на огонь] принести огонь, и они никак не могут взять его (Цэнд, 20–21.08.2006).

Так же обозначается дух, вредящий человеку, носитель абсолютного, немотивированного зла:

Мой дед рассказывал: «С напарником дрова пилили, напарник усмехнулся, я спросил, почему. — А вот человека бык боднул. Дед посмотрел, а там человек упал и ногу сломал. Это был шүдхэр [подстроивший это] (Жамьянова, 22.08.2009).

Другое, более частое словоупотребление относится к актуальной демонологии, в рамках которой данный термин обычно используется для обозначения неуспокоенной души умершего, не нашедшей «правильного» перерождения (бурят. *түрэлөө олохогүй*)³¹ — преимущественно души грешника³², а также для обозначения призрака вообще (Пурэвсурэн, 27.08.2007; Лханаажав, 21.08.2007):

...душа (*сүнс*) <...> плохо поступившего [человека], совершившего дурной поступок, становится чутгуром (Хандсурэн, 22.08.2007). Шүдхэры — это плохие люди, которые превращаются в чертей. Между Можайкой и Поперечкой³³ есть плохое место, там был этап, и там люди умирали, ссыльные, каторжные, солдаты. Это место с негативной энергией, машина может перевернуться, что

³¹ «Шүдхэры — души, которые не нашли перерождения» (Цыренжапова, 20.08.2009). «Душу (*сүнс*), которая не нашла другого рождения, и называют чутгур» (Ринчиндаваа, 26.08.2007). «Чутгур — это человеческая душа превращается в чутгура» (Пурэвсурэн, 27.08.2007).

³² «По мнению монголов, души добрых людей живут спокойно на том свете; напротив, души людей злобных остаются на средине, *јаурада*, т. е. они не могут переселиться в тот свет и остаются между этим и тем мирами: это наказание за их грехи. Злые онгоны блуждают на поверхности земли и, по старой привычке, вредят человеку. Они вселяются в человека, производят в нем болезни, истребляют детей. Шаман узнает, какой именно онгон причиняет страдание, и изгоняет его из человека и его жилища. Всех чаще онгонами делаются души шаманов» (Банз. С. 84); письм. монг. *јаурада*, совр. *зуурд* 'находящийся в промежутке; преждевременный' (← тибет. *bardo* ← санскр. *antarabhāva* — промежуточное состояние души в цепи перерождений, отсюда *јаурада* (*зуурд*) — 'душа умершего, не получившая нового перерождения, блуждающий дух, привидение' (Там же. С. 27 [коммент.]).

³³ Можайка и Поперечка — бурятские села в Забайкалье.

угодно может случиться. Там эти умершие продолжают быть. И в Подмосковье есть места такие (Жамьянова, 22.08.2009).

Местоположением такой «дурной души» является отверстие тазовой кости³⁴, которая продолжает ассоциироваться с ней и после того, как эта душа становится неприютным духом — чутгуром.

Я так говорю: когда человек умирает, если его сунс становится чутгуром, то превращается в сухие тазовые кости (сүүж). То место, где пребывает сунс, называют тазовыми костями (Дондов, 05.08.2008). Тазовая кость (сүүжний яс), кость с отверстием. Ее нельзя оставлять дома, особенно на ночь. Днем из нее за семьей наблюдает чутгур, а ночью он поднимается из отверстия и выходит, ходит по дому, может причинить зло. Раньше были сильные ламы, они могли призывать чутгура, который живет в тазовой кости, читали книги, поднимали его из кости и насылали с порчей на людей (*чутгур хорлуулахаар*). В семье, когда люди едят, мужчины обычно не берут мясо из тазовой кости, это мясо едят женщины (Хадбаатар, 20.09.2010).

Чутгуром также бывает названа душа шамана (бөө) (Ринчиндаваа, 25.08.2007), которая в свою очередь может стать шаманским духом-помощником — онгоном (Оюун, Хубилай, 25–26.08.2007)³⁵.

В наше время существует и скептическая позиция — от выражения агностического сомнения в существовании духов до иронического осмысления самих спириталистических воззрений:

³⁴ Ханг. III. С. 45; *Rintschen B. Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen.* S. 497–498.

³⁵ «Чья душа сделалась онгоном — это определял шаман, ибо не всякий мог сделаться онгоном, а тот только мог им быть, кто прославился в этом мире добрым или злым; люди, оказавшие большую пользу народу, делаются онгонами добрыми, а злодеи — злыми» (Банз. С. 83–84). «Когда шаман шаманит <..> его душа становится чутгуром» (Оюун, 26.08.2007; Хубилай, 26.08.2007).

Говорят же «В годы революции число чутгуров резко снизилось». Может, их и вовсе нет. <...> Вообще-то это очень отвлеченное понятие, нечто не имеющее реальности, с другой стороны, людям кажется, что это реальность (Дандарбаатар, 05.08.2008).

Выражение, которое цитируется здесь, отсылает к следующему анекдоту:

В 1930–40-е годы один пропагандист пришел к скотоводам и прочитал лекцию о том, что чутгуров и шуламов не бывает. Но один старик ему возразил: «Бывают. Я сам видел. Встречал». Тогда пропагандист сказал: «Если сказать, что чутгуры есть, то мне будет плохо. Если сказать, что нет, вам будет плохо. Давайте скажем так: В годы революции число чутгуров резко снизилось». Так появилось такое выражение (информация Р. Чултэмсурэна).

Сходные звучания имеют семантически «прозрачные» названия других, гораздо реже встречающихся вредоносных духов. Их обозначения дают достаточно полное представление о них как о демонах дурных обстоятельств и случайностей, бешенства, наваждения, несчастья, бедствия: *дзэдгэр* (*джэдгэр*, *зэдгэр*), *туйдгэр*, *тодгор* — букв. «помеха, препятствие, препона»³⁶ (ср. тувин. *четкер*, алтайск. *дьеткер*; бурят. *боохолдой*). Они сбивают человека с пути (в прямом и переносном смысле), причем «путь» есть метафора «счастливой жизни-судьбы», а семантика имени одного из божеств судьбы (преимущественно счастливой) у тюрко-монгольских народов *йол* / *джол* / *дзол* включает, как мы помним, значения «путь» / «удача» / «судьба»³⁷.

³⁶ Ramst. Kalm. Wört. S. 404, 418, 473; *Голстунский К.Ф.* Монгольско-русский словарь. Т. I–III. Л., 1938. Т. III. С. 194, 472; Монгольско-русский словарь / Под ред. А. Лувсандэндэва. М., 1957. С. 413, 430.

³⁷ Следует добавить, что в сказочно-эпическом фольклоре этим демонам некоторым образом эквивалентны «путевые вредители», олицетворения губительных препятствий, мешающих герою в достижении его целей.

2. Едва ли не самыми известными персонажами монгольской демонологии являются шуламы / шулмасы / шимнусы (письм.-монг. *šimnus*), шулмусы (бурят.), шулмы (калм.); шулбусы, чулмысы (алтайск.), шулбусы, чулбусы (тувин.), чулмы (хакас.), *шолмо* (казах.)³⁸. В монгольских народных традициях термин *шулмас* (*шимнус*) имеет широчайшее распространение, обозначая персонажа низшей мифологии, безобразную ведьму-оборотня, злого духа шаманских поверий, похищающего душу человека, хтонического демона, подчиненного владыке загробного царства Эрлику (и вообще происходящего от духа умершего [Лханаажав, 21.08.2007]), а также, как уже говорилось, чудовище эпического «давнопрошедшего» (сближаемого с мангусом — вплоть до полного отождествления).

Этимологически термин восходит к слову *šimnw* / *šimanu* — согдийской форме имени иранского божества тьмы Ангро-Майнью (авест. *agrō mainyu*, пехлевийск. / зороастр. *Ahriman*), при принятии согдийцами буддизма отождествленного ими с демоном Марой (Claus. Etym. Dict. P. 868). Название шимну (шумну) проникает в буддийскую мифологию средневековых уйгуров, а затем — монголов³⁹, в которой фигурируют обитатели царства зла — шулмасы и их владыка — Хан шулмасов / шимнусов (Ковал., Будд. косм. С. 61). Хан шимнусов, неуязвимый людоед с «внешней душой», скрытой в яйце внутри свиного гнезда, фигурирует в монгольском изводе сказочного цикла о Бигармиджид-хане (= санскр. Викраматитья); он весьма сходен со сказочно-эпическим мангусом (в его поздней, «феодализованной» ипостаси). Отец героя, а затем и сам герой ведут с этим людоедом

³⁸ Räsänen M. Versuch eines etymologisches Wörterbuchs der Türk-sprachen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1969 (LSFU, XVII). S. 449. — У саяно-алтайских тюрков и казахов данный термин является «возвращенным» в тюркские традиции через монгольское посредство.

³⁹ ДТС. С. 523; Ramst. Kalm. Wört. S. 367; Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия: введение и фонетика // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. С. 590.



20. Дух-искуситель Мара (Шимнус) пытается соблазнить и устроить Будду

продолжительную войну⁴⁰. Генетически связанный с иранским божеством тьмы, шулмас (или хан шулмасов) выступает как персонификация темного начала, противостоящего светлему, которое олицетворяет Хормуста (< уйг. Хурмазда < согд. Ормузд / Ормазд < пехлевийск. / зароастр. / авест. Ахура-Мазда).

⁴⁰ Монгольские сказки. Улаанбаатар, 1959 (SF. T. I. Fasc. I). С. 8–13.

В своем «исходном» амплуа шулмас — прежде всего демон-искуситель, который пытался отвратить от праведного пути Будду (см. илл. 20). По преданию, хан шулмасов, чтобы противостоять буддийской проповеди, изготавливает водку, а из утробной крови женщины-шулмаса вырастает табак⁴¹. «Внезапно в сердце его вошел шимнус», — говорится в монгольской летописной легенде о человеке, которого охватило греховное вожделение, породившее затем целую цепь кровавых злодеяний⁴²; ср. бурят. *шолморхо* 'беситься, бесноваться'. Вероятно, именно эта прототипическая «искусительная» злокозненность шимнуса, побуждающего человека к дурным помыслам и поступкам, приводит к определенным трансформациям данного образа в фольклоре и в актуальной демонологии, где шулмасами называются духи, чья вредоносность имеет прежде всего сексуально-эротический характер. Как дух-искуситель, как владыка изменчивых материальных форм, способный принимать и мужской, и женский облик (Ковал., Будд. косм. С. 59–67), данный персонаж входит в мифологию и фольклор прежде всего в качестве ужасного чудовища-оборотня:

И он увидел ведьму-шулму, принявшую свой настоящий вид, свой собственный облик. Руки и ноги ее были покрыты шерстью, изо рта торчали белые клыки, глаза горели синим огнем, волосы были распущены и развевались, груди свисали до самых колен. <...> Когда вошел в шалаш, ведьма уже приняла облик солнцеликой красавицы и готовила пищу своему мужу⁴³.

Способность шулмасов принимать и мужской, и женский облик является источником народных представлений о существовании женщин-шулмасов

⁴¹ Владимирцов Б.Я. Этнографические мелочи из жизни монголов // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 67.

⁴² Шара туджи. Монгольская летопись XVII века. Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н.П. Шастиной. М.; Л., 1957. С. 142–143.

⁴³ Медноволосая девушка. С. 103.

(которые могут обозначаться особым термином: монг. *эм шулмас*, калм. *шулм эмгн*) и мужчин-шулмасов. Тувинцы верили, что шулбусы женского пола вредят мужчинам, а шулбусы мужского пола — женщинам⁴⁴.

В фольклорных традициях название шулмас закрепляется за не размножающейся, не стареющей и не умирающей ведьмой, боящейся козлов и колючек⁴⁵, иногда она представляется одноногой и однорукой, что может получить в тексте вторичное «рациональное» объяснение:

Быстро догнали ведьму-шулму. Вор бросил в нее камень и сломал ей одну ногу. Старуха закричала: «Мне без ноги легче стало, на одной ноге я быстрее бегу!» И поскакала на одной ноге еще быстрее. Конь прибавил ходу, догнал ее, и вор бросил в ведьму второй камень. Отбил у ней руку. «Мне еще легче стало!» — крикнула старуха и поскакала еще быстрее⁴⁶.

Шулмас может наделяться как зооморфными чертами (козлиные ноги или борода, хвост верблюда вместо косы, голова лягушки и пр.⁴⁷), так и антропоморфными (в сказке и эпосе она часто принимает облик прекрасной девушки, угощающей путников отравленным питьем; в бурятском эпосе ту же роль играет демоническая старуха, вооруженная чудесной кожемялкой, мать чудовища-мангадхая). Магическая сила шулмаса заключена в золотом волосе, у калмыков — в пучке волос на

⁴⁴ Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. 9). СПб., 1907. С. 31.

⁴⁵ Беннигс. С. 10. Ср.: «Боярышник, шиповник, колючки над дверью вешали. <...> Злые духи боятся колючего» (Балтаков, 23.08.2010).

⁴⁶ Медноволосая девушка. С. 146.

⁴⁷ Например, у калмыков: «Выскочила медноклювая ведьма на козлых ногах, которая служила хану...» (Медноволосая девушка. С. 85). При этом она способна превращаться в собаку: «Тогда ведьма превратилась в собаку и побежала по его следам» (Там же. С. 104) или в волка (Лханаажав, 21.08.2007) и т. п.

затылке (*жодмг / жодмъг*)⁴⁸, завладев которым человек вынуждает демона исполнять свои желания⁴⁹.

Иногда шулмасами называются подручные владыки преисподней Эрлик-хана. Такими хтоническими демонами являются шулмасы, истязавшие Хонгора, сподвижника Джангара, в адском озере Джилинг-Хара по поручению хана шулмасов Шара Гюргю⁵⁰. Вообще шулмасы часто фигурируют в сказочно-эпических повествованиях в качестве демонов-губителей, выполняющих поручение богов (в том числе и небесных). В эпосе о Хан-Харангуйе тэнгрии посылают против героя 500 шулмасов⁵¹ (этот мотив встречается и в калмыцком фольклоре); в бурятской сказке небесный владыка Эсэгэ Малан-тэнгри посылает девять шулмасов, чтобы наказать прогневавшего его старика Хоридоя (Ханг. III. С. 35–37); аналогичный сюжет есть и у монголов. О шолмо как о чудовищах-людоедах (появляющихся ежедневно и съедающих по 500 человек) говорится в некоторых преданиях; согласно южномонгольскому поверью, некогда весь Ордос был заполнен шолмо и их уничтожил Гесер⁵²; слово «шулмас» может употребляться в качестве синонима или парного термина к «мангусу», хотя в некоторых эпических традициях (в частности, южномонгольских) значение обоих терминов различно: шулмасом именуется жена, дочь или мать мангуса.

⁴⁸ Возможно, эта деталь восходит к образу спутницы грозного тибетского божества Лхамо — одноногой «женщине с пучком волос» и единственным зубом; ср., впрочем, аналогичные черты в облике тюрк. албасты.

⁴⁹ Беннигс. С. 10; Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник, [№] 1. [Редколлегия: Н.Ш. Ташнинов, П.Д. Сангаджиева, Ц.К. Корсункиев]. Элиста: Калм. НИИЯЛИ, 1976. С. 81–82. Ср.: «Он понял, что в медных волосах заключалась сила ведьмы и злость ведьмы» (Медноволосая девушка. С. 85).

⁵⁰ Козин С.А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 208–209.

⁵¹ Санжеев Г. Монгольская повесть о хане Харангуй. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937 (ТИВАН. Т. XXII). С. 69.

⁵² Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. I–II. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. Т. II. С. 137, 267.

В народных поверьях обычно либо шулмас считается разновидностью чутгура, либо оба термина рассматриваются как синонимы, либо разводятся по половой принадлежности:

Шулмас — вид чутгура (Оюун, Хубилай, 25–26.08.2007). Чутгур — то же самое, что шулмас (Лханаажав, 21.08.2007). Шулмас — это шудхэр (Цыренжапова, 20.08.2009). Люди называют ее [вредоносную душу, не нашедшую нового рождения] чутгуром и шуламом. <...> Чутгур — мужское, а шулам — женское существо (Дандарбаатар, 05.08.2008).

Соответственно, и по происхождению шулмас также может быть неприкаянной душой умершего: «Если душа превратится в шулмаса, то должен читать зоч-лама, простой лама шулмаса не одолеет» (Цыренжапова, 20.08.2009). «Когда человек умирает, шулмасы хотят его забрать. Если человек осведомленный, духовный, он недоступен. Плохой к ним присоединится, если не было обряда после похорон» (Доржиев, 22.08.2009). С другой стороны, по некоторым поверьям, в шулмаса, вампира и людоеда превращается тот, кто съел человеческую печень:

Раньше говорили, что люди, съевшие человеческое мясо, человеческую печень, становятся шулмасами <...> Однажды человек съел печень другого — оказалось, очень вкусно. Человек, съевший печень, стал шулмасом, людоедом. Жили-были муж и жена. Муж однажды случайно попробовал печень человека, оказалось, очень вкусно. После этого он стал есть человеческую печень. Жена сказала: «Что ты ешь?» Он не ответил. Стал убивать людей и есть их печень. В конце концов он убил жену и съел ее печень. Так он стал шулмасом-чутгуром. Может, во времена, когда еды не хватало, ели человечину? (Лханаажав, 21.08.2007).

Наконец, фольклорный образ легко преобразуется в аллерегию, используемую в дидактической функции:

Жадничать и думать только о себе — значит стать шулмасом <...> Жадный, алчный человек, если изменит свой вид, станет шулмасом (Гончигдорж, 22.08.2006).

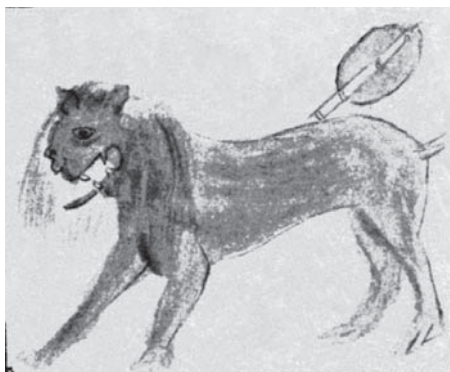
Человек, совершивший много порочных, дурных дел, превращается в шулмаса (Дагва, 27.08.2007).

3. Названием, выступающим в качестве парного к термину *шулмас*, является *алмас*. Чаще всего оно используется для обозначения живущего в пустыне или в скалах «дикого человека», «человеко-зверя» (*хүн гөрөөс*; см. илл. 21–22)⁵³, снежного человека (*цасны хүн* ‘снежный человек’ — калька с русск.).

Алмас — это, говорят, дикий человек, очень большого размера, все тело покрыто



21. Хун Хара-гурос (*хүн хар гөрөөс* ‘человек-зверь, человек-медведь’) — «зверь, пожирающий людей» с монгольской гадальной карты



22. Раненый Хун Хара-гурос с монгольской гадальной карты

⁵³ Ср. «человеко-демонов» (*күн мус*) у прикаспийских калмыков: «в камышах обитают не только всевозможные нечистые силы, но и человекоподобные гиганты, покрытые шерстью (кун-мус). Они с наступлением темноты выходят из своих камышей и могут натворить не только много бед, но и похитить людей. Поэтому население старалось после захода солнца долго не находиться вне кибиток. По ночам никого не пускали в кибитку» (*Душан У.Д.* Историко-этнографические заметки об Эркетеновском улусе Калмыцкой АССР // Этнографические вести. № 3. Элиста: Калм. НИИЯЛИ, 1973. С. 45).

волосами. Слышал, что в Баян-Улгийском аймаке есть следы, оставленные алмасом (Дагва, 27.08.2007). Один человек пас овец и увидел в ковыле алмаса. Алмас без одежды, полностью заросший волосами, как обезьяна. Тот человек испугался, бросил овец и убежал домой (Гончигдорж, 22.8.2006). Про алмасов есть легенды. Дикая зверь-человек. Но так и не раскрыто, что это. Есть и сейчас (Ринчиндаваа, 26.08.2007). [Алмас –] дикая человек. Они и сейчас есть. Людям не вредят, хотят приблизиться к людям, подружиться (Пурэвжав, Даваадорж, 29.07.2011 [олёты]). Слышал, что в западной стороне будто в лесах живут алмасы, говорят, что как человек, но дикая, говорят, если с ним человек встретится, он дикое мясо варит этому человеку, а потом исчезает (Цэрэн-Ойдов, 31.07.2011 [халх]). Я был экскурсоводом в историческом отделе в Государственном центральном музее. Тогда некий Ж. Дамдин искал алмасов. В нашем аймаке был человек по имени Равжир. Он тоже стал искать алмасов. Эти двое ездили туда-сюда в поисках алмасов. Приезжали и рассказывали всякую всячину. Я читал из газет и книг, что они писали. [Здесьние люди раньше верили, что алмасы и мамы существуют?] Верили — не верили... Просто были такие разговоры. Хорошо не знаю (Пурэвсурэн, 27.08.2007).

Тем же словом *алмас*, однако, согласно ордосским поверьям, именуется некий демон, чья «половинчатость»⁵⁴, по-видимому, связана с народно-этимологическим осмыслением слова *алмас* исходя из монгольского *ал-* («полу-»; ср. *алман сар* — «лунный серп», *алман сүх* — «секира»⁵⁵):

Есть существа, имеющие один глаз, один сосок, одну руку и одну ногу. Единственную грудь это существо носит, забросив за плечо. Оно называется *алмас*⁵⁶.

⁵⁴ Об этом признаке демона см.: Неклюдов С.Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д.К. Зеленина). Л.: Наука, 1979. С. 133–141.

⁵⁵ Монгольско-русский словарь. С. 316.

⁵⁶ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 351.

Монгольское *алмас* является параллельной формой к иранскому и тюркскому *алмасты* / *албасты*⁵⁷, чеченскому *алмас* / *алмасты*⁵⁸ — имени злого духа, опасного для беременных, рожениц и новорожденных, возникшего, по мнению М.С. Андреева⁵⁹, в результате трансформации образа древней индоевропейской богини-матери (что, впрочем, вызывает возражения⁶⁰). Согласно распространенным представлениям, албасты — многогрудое (70 или 100 грудей), безобразное существо, оно летает по воздуху, а если его убить, из каждой капли его крови возникнет тысяча подобных ему демонов⁶¹. Данными признаками албасты поразительно сходна с монгольскими эпическими ведьмами Гилбан Шар, Онхор Шар и Милтгар Шар, специфической чертой которых является многогрудость⁶², исходно явно связанная с мотивами вскармливания детей (ср. эпитет Афродиты «детопитательница»⁶³) и агрессивного эротизма, который вполне органично сочетается с данной темой (если не прямо вытекает из нее).

⁵⁷ Ramst. Kalm. Wört. S. 75; Сказки и легенды горных таджиков / Сост., пер., коммент. А.З. Розенфельд, Н.П. Рычкова. М.: ГРВЛ, 1990. С. 199–201.

⁵⁸ *Далгат У.Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М.: Наука, 1972. С. 261–265; *Жуков М.* Свет далекой звезды. «Непридуманные рассказы». М., 2006. С. 100–102 (Алмасты. Из цикла «Сказки Чеченских гор»).

⁵⁹ *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи). Вып. 1. Сталинабад, 1953. С. 78–80.

⁶⁰ *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 62–63; *Басилов В.Н.* Албасты // Мифы I. С. 58; ср. гипотезу о возведении данного образа к аккадскому демону женского пола по имени Ламашту, вызывающему родовую горячку, мертворождения, болезни и смерть младенцев: *Напольских В.В.* Удмуртские этимологии // Пермистика XII: диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками. Материалы XII Международного симпозиума (21–22 октября 2008 г., г. Ижевск) / Ред. А.Ф. Шутов. Ижевск, 2008. С. 218–230.

⁶¹ *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф. С. 81–82.

⁶² *Heissig W.* Mongolische Epen VIII. Übersetzung von sechs ostmongolischen Epen. Wiesbaden, 1979 (AF. Bd. LX). S. 24–25, 144–147, 189–191; *Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. С. 125, 177.

⁶³ *Лосев А.Ф.* Афродита // Мифы I. С. 132.

По татарским поверьям, албасты посещает мужчину, приняв женский облик, а женщину — приняв мужской облик, отчего человек чахнет и умирает⁶⁴ (вспомним соответствующее амплуа шулмаса); как считают монголы, «алмас-мужчина крадет женщин, а женщина — мужчин, а если у нее и у человека рождается ребенок — метис, на-верное» (Эмээл, 29.07.2011 [халх]).

Сексуальная вредоносность находится в теснейшей связи с каннибализмом и вампиризмом — вплоть до полного их неразграничения. Подобный мотив специфичен для оборотня; эротическая активность же вообще характерна для женских демонов. Так, завлекающими шамана к себе на ложе представлены дочери владыки подземного мира Эрлика в алтайской мифологии — бесстыжие черномазые девицы с утробами, подобными земляным трещинам, и грудями, подобными холмам⁶⁵; характерно, что и Онхор Шар именуется «дочерью Эрлик-мангуса»⁶⁶. Вообще в повествовательном фольклоре сексуальные и каннибалистические устремления демона составляют парные мотивы — контрастирующие или сближаемые.



23. Лесная женщина с монгольской гадальной карты

Строго говоря, обе ипостаси алмаса — легендарный дикий человек и демонический персонаж народных поверий и преданий (преимущественно женского пола) — также четко не разграничены. «У него есть тело [в отличие от бестелесных духов,

⁶⁴ Андреев М.С. Таджики долины Хуф. С. 82.

⁶⁵ Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л.: Изд-во Росс. академии наук, 1924 (= Сб. Музея антропологии и этнографии при Росс. академии наук. Т. IV. Вып. 2). С. 8–9

⁶⁶ Heissig W. Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung. Teil 1–2. Wiesbaden, 1979 (AF. Bd. C). S. 188–189.

о которых было сказано выше], груди закидывает за плечи. Очень быстрое [существо]» (Эмээл, 29.07.2011 [халх]). Преобладающей формой, однако, следует считать именно огромную звероподобную женщину, по некоторым представлениям, относящуюся к породе «диких людей», которая похищает мужчин и заставляет их сожительствовать с собой.

Алмас — тоже женщина, слышал, что похитила мужчину, и у них были дети. <...> Про алмасов я слышал легенды, что она крадет мужчин, уносит их в горы, живет там с ними и рождает детей (Пурэвсүрэн, 27.08.2007).

Этот признак в равной мере характерен также для тюркских, иранских, кавказских и других разновидностей того же образа; былички и предания, рассказывающие о подобных случаях, весьма популярны в фольклоре этих народов, например:

В окрестностях Хаита один человек (приводится адрес) по ночам ходил встречаться с албасты. Жена не знала, куда он ходит, и один раз она тайком последовала за ним и увидела, как они купаются в озере. Жена очень разозлилась и ушла из дома. Теперь он живет один⁶⁷.

Чопа не имел наследников, говорят, что он был женат на лесной женщине <...> Чопа продолжал связь с лесной женщиной, и у них родились две дочери... С одной Алмас был знаком Чопа Борган. После того, как он сблизился с ней, он никогда на охоте не делал промахов...⁶⁸

Принадлежность к «дикому народу» указывает еще на один возможный аспект мифологической семантики рассматриваемого образа. Представления о племенах диковинных существ, у которых звероподобие (шерсть и другие зооморфные признаки) сочетается с «нецивилизованностью» (описываются их нагота, их

⁶⁷ Сазонов В.А. В поисках «Снежного Человека» // Истории о снежном человеке, Таджикистан 1982, № 11. Свидания у озера (URL: <http://www.lib.ru/TURIZM/snezhn.txt>).

⁶⁸ Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. С. 261–265.

«примитивные» обычаи и обыкновения, в том числе людоедство), встречаются в достаточно архаических текстах⁶⁹; подобные черты «дикого народа» несомненно присутствуют и у алмасов, и у мам (о которых см. ниже). Более систематизированные космографии (в первую очередь книжные, типа «Истории» Геродота или китайской «Книги гор и морей») обычно смещают места их обитания в «запредельные» земли (так, среди «четырех чужих» монгольской мифологической географии значатся одноногие люди народа Цод, царство девиц с глазом в груди и т.д.⁷⁰).

Сюда же следует отнести легенды о царстве псоглавцев / собачьем царстве (Березк., I38; ср. F43C), где мужчины рождаются либо с собачьими головами, либо просто огромными собаками, а женщины являются обычными людьми, но такими же монофагами-мясоедами, как и их богатые овцами и козами звериные мужья, что выясняется про перемещении подобной женщины в человеческий мир. Край кинокефалов симпатически (и весьма специфически) связан с миром людей: мужчинам нельзя мочиться (ночью или вообще) в том направлении, где он находится, так как вследствие этого там рождается нормальный ребенок (как считается или подразумевается, сын нарушителя запрета), который будет разорван на части; однако женщины собачьего царства как раз стремятся к тому, чтобы сыновья рождались людьми⁷¹. Здесь уместно вспомнить мотив

⁶⁹ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 352; Ханг. III. С. 25, 38, 51, 361–362.

⁷⁰ Гомбоджаб. Ганга-йин урусхал (История золотого рода владыки Чингиса. Сочинение под названием «Течение Ганга» / Изд. текста, введ. и указ. Л.С. Пучковского. М.: ИВЛ, 1960. С. 60 (Памятники лит-ры народов Востока. Малая серия, X); Шара туджи. Монгольская летопись XVII века. С. 178; Юрченко А.Г. Книга Марко Поло: записки путешественника или имперская космография. СПб.: Евразия, 2007. С. 507–508; ср. также мотив *м у ж ч и н а в с е л е н и и ж е н щ и н* (Березк., F40B).

⁷¹ Ханг. II. С. 220; III. С. 362 (№ 129); Пот. Оч. IV, С. 322–323 (№ 70); Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. С. 351; Жуковская Н.Л. Цветочисловые композиции в монгольской культуре // Историко-этнографические

разрывания ребенка демонической женщиной после бегства его человеческого отца, которого она удерживала в сексуальном плену (ср. AaTh 485A*)⁷², например:

Женщины алмасы воруют мужчин, и у них рождаются дети. Алмас не может перейти через воду. Если человек перешел через воду, то алмас его не может уже забрать назад. Если мужчина уходит через воду, алмас ребенка на глазах мужчины разбивает о землю (Гарма, 30.07.2011 [олёт]).

4. В не меньшей степени те же сюжеты приписываются демонице, именуемой *мам* (< тибетск. *та то*, группа женских божеств) и считающейся либо разновидностью алмаса, либо просто тождественной ему («мам и алмас одинаковы», «мам — это вроде алмаса»), либо — конкретно — самкой алмаса. Это голая, поросшая шерстью ведьма с черными волосами, красными глазами и висящими до земли черными грудями, вероятно, к тому же способная к оборотничеству (Намжил, 25.08.2006; Пурэвсурэн, 27.08.2007)⁷³.

исследования по фольклору. Сборник памяти Сергея Александровича Токарева. М.: Наука, 1994. С. 80; ср.: *Гомбоджаб*. Гангайин урусхал. С. 60.

⁷² *Потанин Г.Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М.: Типо-литогр. Т-ва И.Н. Кушнерев и К^о, 1899. С. 692–700; *Пропт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. С. 125–126; *Левинтон Г.А.* К проблеме эпического подтекста // Фольклор и этнографическая действительность / Отв. ред. А.К. Байбурин. СПб.: Наука, 1992. С. 165; ср. также мотив с у п р у г и д е л я т р е б е н к а (*Березкин Ю.Е.* Четыре фольклорных мотива из трех эпох в истории Филиппин // *Pilipinas tuna!* Филиппины прежде всего! Сб. статей к 80-летию Г.Е. Рачкова. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 151–155); монгольские записи см.: *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. Прилож. 3: III («Предания о женщине-алмас»).

⁷³ Ср.: У Чьеу Тхи Чинь, «незамужней женщины из Кыгутяна» (III в. н.э.), своего рода вьетнамской Жанны д'Арк, «были груди длиной три тхьюка (1,2 метра), которые она завязывала на спине. Она часто воевала, сидя на спине боевого слона, в жёлтом одеянии и туфлях с загнутыми носками. После смерти она

Грудь закидывает за плечи. Телосложение как у человека. Может, животное из другого измерения. Алмазы людей воруют. Женщина алмас — мам. В Гоби, говорят, есть алмазы. Волшебное существо. Может машину остановить своим волшебством. Она ворует человека, кормит его, и они вместе живут (Гарма, 30.07.2011 [олёт]).

Важным признаком ведьмы этого типа является ее сексуальная агрессивность («Мамы немного распутные. Они, вроде, старались сойтись с мужчинами» [Пурэв-сурэн, 27.08.2007])⁷⁴, она охотится за мужчинами и может похитить человека, причем ворует мужчин, путешествующих в одиночку (имеется в виду — бобылями, без жен: «Если нет женщины рядом, то и ворует мужчину»). Она обнимает украденного мужчину, прижимает к своей печени и лижет; где полизет — вырастают волосы — столько, сколько полизала (Намжил, 25.08.2006). Из этих описаний, кстати, следует, что, по народным представлениям, мам обладает недюжинной физической силой и большими размерами. В хорчинском «Сказании о кальпе» фигурирует аналогичный персонаж — косоглазая и рябая женщина-мангас (*мангас эм*), которая похищает государя, нарушившего запрет открывать ворота крепости; вызволенный из плена, он оказывается

стала бессмертной» (Полное собрание исторических записок Дайвьета, созданном в правление династии Ле). «2,7-метровая Чьеу с 90-сантиметровыми грудями, голосом напоминающим звон храмового колокола, могла съесть несколько десятков килограммов риса и пройти 500 лиг за день. Кроме того, она была настолько прекрасна, что в нее влюблялись все мужчины. После ссоры она убила свою сестру, собрала армию и напала на китайцев» (*Marr D.G. Vietnamese Tradition on Trial, 1920–1945 // University of California Press, 1984. P. 198–199*).

⁷⁴ Ср.: у полинезийского духа женского пола по имени Уперу (Соломоновы острова, атолл Анута, 1970-е годы) одна длинная грудь, которой она как лассо ловит мужчин и заставляет заниматься с ней сексом (*Feinberg R. Spirit Encounters on a Polynesian Outlier: Anuta, Solomon Islands // Spirits in Culture, History, and Mind / Ed. by Jeannette Marie Mageo and Alan Howard. New York: Routledge, 1996. P. 106*).

весь поросший волосами⁷⁵, хотя про его облизывание ведьмой ничего не говорится.

В вопросе о происхождении данного персонажа есть существенные противоречия (даже в сведениях, записанных от одного информанта). С одной стороны, мам — это демон (*чөтгөр*) женского пола, в которого превращается «дурная» душа умершей женщины; не вполне ясно, идет речь о шаманской «дурной» душе человека⁷⁶ или о не получившей правильного перерождения «грешной» душе (в буддийском смысле этого понятия). С другой стороны, она происходит от горного народа *цасны хүн* ('снежный человек') (Пурэвсурэн, 27.08.2007); представление о «естественно-биологической» природе этого демона находится в согласии с возможностью его физического уничтожения, о чем рассказывается в следующей быличке:



24. Ведьма с монгольской гадальной карты

Как-то шел многолюдный караван из Монголии в Китай, и мужчину, в одиночку погнавшегося за антилопой, украла мам. Она прижала его к своей печени и легла. Его друзья стали расспрашивать знающего человека, который объяснил, что мам живет в пещере на южном склоне черной горы; на утренней заре она выходит и греет печень на солнышке — тогда ее легко подстрелить. Хороший стрелок, подкараулив, убил ее и спас товарища, который уже совсем зарос волосами. Его привезли и отдали родным (Намжил, 25.08.2006).

Как на неперемное качество этого демона указывается на его способность (и склонность) быстро бегать («Мамы очень быстро бегают» [Намжил, 25.08.2006]).

⁷⁵ Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. Praha: Univerzita Carlova, 1983 (Studia orientalia pragensia, XII). P. 51, 58–61.

⁷⁶ Ханг. III. С. 45; Rintschen B. Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen. S. 497–498.

Наш 89-летний информант, который мог еще сам быть среди зрителей буддийской мистерии цам⁷⁷, сказал, что в этих представлениях мам бегали, закинув на плечи груди с красными сосками; не вполне, впрочем, понятно, как интерпретировать данное сообщение и кого из персонажей цам наш собеседник идентифицировал с ведьмой мам.

В связи с этим уместно привести следующий рассказ.

Ехал в худон некий пропагандист научного атеизма. Ехал он в удаленный сомон, чтобы прочитать там лекцию о борьбе с суевериями, но к середине дня успел добраться только до аймачного центра. Последний отрезок пути предстояло проделать на мотоцикле; отвезти же столичного гостя должен был один из тамошних жителей. Лектору объяснили, что до места назначения ведут две дороги: прямая и окольная, последняя — ровная и удобная, но долгая, можно успеть добраться только к ночи, а вот первая — короткая, быстрая, однако пользующаяся дурной репутацией. Нехорошо там, опасно. «Что за глупости! — воскликнул наш герой. — Мне вечером лекцию читать, а завтра возвращаться. Зачем время терять! Едем короткой дорогой». Что ж делать, поехали. Едут, едут, солнце стало клониться к закату, и вот в какой-то момент лектору, который сидел на заднем сиденье мотоцикла, сквозь шум мотора сзади послышался приближающийся звук, похожий на мерные хлопки. Обернувшись, он увидел совершенно голую женщину колоссального роста, которая быстро нагоняла их, а мерный звук был шлепаньем ее огромных подошв по дорожному грунту. Насмерть перепуганный

⁷⁷ См. о ней: Поздн., Оч. быта. С. 402–403; *Шастина Н.П.* «Цам» (праздник в монастырях Монголии) // *Хозяйство Монголии*. 1928, № 6 (13). С. 35–49; *Она же*. Религиозная мистерия «цам» в монастыре Дзун-хуре // *Современная Монголия*. 1935, № 1. С. 92–113; *Н.Ш.* [Шастина Н.П.] Круговращение Майдари // *Современная Монголия*. 1935, № 5. С. 105–113; *Она же*. Следы примитивных религий в ламаистской мистерии цам // *Исследования по восточной филологии (К семидесятилетию профессора Г.Д. Санжеева)*. М.: ГРВЛ, 1974; *Forman R., Rintschen B.* Lamaistische Tanzmasken. Der Erlik-Tsam in der Mongolei. Leipzig: Koehler & Amelang, 1967.

лектор замолотил кулаками по спине водителя с криком: «Скорее! Скорее!» Тот что-то досадливо пробурчал, но, когда оглянулся, чтобы образумить нетерпеливого пассажира, увидел ужасную преследовательницу и насколько мог поддал газу. В конце концов им удалось оторваться от погони, а потом и до цели добрались. Вовремя. Вечером наш лектор провел запланированную беседу о вреде суеверий. Он переночевал в этом сомоне, а на следующий день попрощался с гостеприимными хозяевами, которые предупредили его, что к аймачному центру ведут две дороги: одна — ровная и удобная, но долгая, а другая — прямая и короткая, но пользующаяся дурной репутацией. «Конечно, поедем по хорошей дороге, — сказал пропагандист научных знаний, — куда нам торопиться!»⁷⁸

Таким образом, герой, чужак в месте своей нынешней деятельности, сперва не придает значения особенностям здешней мифологической среды, но вскоре в ее грозной реальности ему приходится убедиться на собственном драматическом опыте. В рассказе отсутствует «мотивировочная часть» — так и не объяснено, кем была страшная преследовательница профессионального атеиста и его возницы. Впрочем, поскольку сюжет явно восходит к какому-то локальному тексту, знанием об этом местном демоне, по-видимому, обладал каждый носитель данной традиции и дополнительные разъяснения не требовались. В качестве параллели можно указать на такую быличку из наших записей:

Эта местность, здесь были алмасы, здесь есть местность Дулаан Араг (?), был человек — старший брат отца моего младшего брата⁷⁹, примерно в 1922-м — 23-м годах, здесь

⁷⁸ Эта история из богатейшей фольклорной коллекции академика Дамдинсурэна изложена здесь в том виде, в каком я запомнил ее тридцать с лишним лет назад со слов моего почтенного собеседника. Он не уточнил, от кого ее слышал, где и когда случились описанные в ней события; я же, к сожалению, не догадался тогда переспросить его об этом.

⁷⁹ По-видимому, речь идет о единоутробных братьях, у которых были разные отцы.

были революции, этот человек ездил за Цувра уул, едет один по лесу, лошадь начала скакать без причины, он ее хотел остановить, смотрит, приближается волосатая женщина, голая, груди на плечах, он — наутек, а она за ним. И за хвост лошади хватала, у лошади хвост остался ободанный (Эмээл, 29.07.2011 [халх]).

Что же касается юмористической окраски финала рассказа Ц. Дамдинсурэна, то она могла появиться уже в его изложении (скорее литературном, чем научно-фольклористическом), как и, возможно, мотив «двух дорог», слишком напоминающий соответствующий эпизод русского фольклора⁸⁰; рассказчик же, хорошо знакомый с русской словесностью, в том числе устной, мог эту деталь взять оттуда — так сказать, для красоты изложения. Ср., впрочем, возможность иронической интерпретации в самой традиции («Пьяный шел ночью домой, и его догоняла женщина на белой лошади» [Доржсурэн, 14.08.2008]. «Допился, наверное», — добавил информант), как и частое юмористическое отношение к «профессиональным атеистам», которых народные рассказы склонны сталкивать с потусторонними силами или хотя бы с неколебимой верой в них местного населения.

Какова же, однако, природа призрака из рассказа Ц. Дамдинсурэна? Он, несомненно, имеет признаки локального духа (владения которого, включая проходящую через них «нехорошую» дорогу, ограничены), но его эквивалентами в монгольской «низшей» мифологии являются не шаманские духи-хозяева, а персонажи народной демонологии, и прежде всего вышеописанная мам; вспомним, что наш пропагандист через «нехорошее место» едет, естественно, бобылем, без жены, а следовательно, оказывается «законной добычей» ведьмы, ищущей себе партнера.

Надо добавить, что «быстро бегающая» мам сопадает с определенным типом представительниц

⁸⁰ См.: Неклюдов С.Ю. Движение и дорога в фольклоре // Die Welt der Slaven. Internationale Halbjahresschrift für Slavistik. Jahrgang LII, 2. Reiseriten — Reiserouten in der russischen Kultur. München: Verlag Otto Sagner, 2007. S. 217–220.

демонического мира в эпическом фольклоре, характерной чертой которых является повышенная подвижность, причем наши примеры — из восточнохалхаского, удзумчинского, даригангаского, хорчинского фольклора, т.е. относятся к восточным и юго-восточным традициям Монголии. Данный тип отличается от другого (по нашим материалам, представленного скорее на севере и северо-западе региона) — демонической старухи, которую герой чаще застаёт сидящей (у очага, в травяном шалаше и т. д.), например в эпосе ойратском (огромная черная женщина — *awpʁω хар емё*)⁸¹, северохалхаском (рослая белая женщина с железной кожемялкой и отвисшими грудями — одна перекинута через плечо, другая лежит в очажной золе)⁸², бурятском (старуха с кожемялкой в руках, с отвисшими грудями, бледным или, напротив, красным узким и заостренным лицом, гноющимися глазами или с единственным глазом на темени и единственным зубом; иногда подчеркивается ее огромный рост)⁸³ и т. д.

Соответственно, черты локального духа есть скорее у «неподвижной» ведьмы, хозяйки принадлежащей ей территории, чем у «быстро бегающей» демонической женщины, обиталище которой — горная пещера или лесная землянка — сочетает в себе признаки звериного логова и области inferнального мира. Однако наличие подобного жилища неизбежно делает данное место, как и пути, пролегающие через него, подконтрольными здешним демонам, которые поэтому проявляют себя аналогично местным «хозяевам».

⁸¹ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 488; Он же. Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия) // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. С. 298–299.

⁸² *Poppe N. Mongolische Volksdichtung. Sprüche, Lieder, Märchen und Heldensagen. Khalkha-mongolische Texte mit deutscher Übersetzung, einer Einleitung und Anmerkungen.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1955 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd. VII). S. 106–107.

⁸³ *Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М.: ГРВЛ, 1984. С. 115–119.

Наконец, демоница мам может именоваться Мам-бурхан или Лам-бурхан — результат контаминации с Лхам-бурхан⁸⁴, т.е. Лхамо, Балдан-Лхамо (см. о ней с. 314–318).

5. С демоном мам может отождествляться⁸⁵ также одноногий и однорукый демон тэрэн (*тийрэн / тирэн / тирн*):

Мам и тийрэн — это два названия одного существа (Эмээл, 29.07.2011 [халх]). Отдельно «мам» и отдельно «тийрэн» — никогда не слышал (Улдзийбаяр, 30.07.2011 [олёт]). Мам-тийрэн — что-то, обозначающее плохое (Хурэлбаатор, 06.08.2011 [дархат]). Мам-тийрэн — он, говорят, большой, дикий, как обезьяна (Доржванчиг, 01.08.2011 [халх]). «Мам-тийрэн» говорят, или просто «тийрэн». А просто «мам» — это вроде алмаса (Гарма, 30.07.2011 [олёт]).

Тэрэн / тийрэн — модификация тибетского мифологического персонажа, называемого *тхеуранг* (*thenguraŋ*). Тхеуранги представляют собой группу однорукых, одноногих, одноглазых атмосферных духов, обитающих в нижних слоях неба, насылающих бури, снегопады, град и сеющих раздоры среди людей⁸⁶. У монголов тэрэн фигурирует в двух сюжетных ситуациях: (1) как демон, преследуемый громовержцем (центральноазиатская версия так называемого *основного мифа*⁸⁷, в свете которого можно подумать, что одноногость и однорукость демона свидетельствует о его змееподобии) и (2) как вынужденный / неотвязный / опасный чудесный помощник (в поверьях и быличках). В обоих контекстах он более известен западномонгольским традициям; у калмыков (и, видимо, вообще у ойратов) его

⁸⁴ Эта ассоциация вполне может осознаваться носителями традиции (Анагаа, 22.08.2007).

⁸⁵ Во всяком случае (судя по нашим записям) в Центральной и Северо-Западной Монголии.

⁸⁶ *Огнева Е.Д.* Тхеуранг // Мифы II. С. 535.

⁸⁷ Об «основном мифе» см.: *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. С. 4–5 и сл.

название сближается со словом *тиирң* (*teyireŋ* 'слепень, овод' [Ramst. Kalm. Wört. S. 396]), откуда, вероятно, и форма *тийрэн* / *тирэн* / *тирн*.

В первом случае тэрэн дублирует других демонов (чутгура / шудхэра), а также разных мелких животных и даже насекомых (белка-летьяга, бурундук, крот, сороконожка и др.), которые, по выражению Г.Н. Потанина, «почему-то неприятны небу».

Гром происходит оттого, что Тэнгри ездит на лу (дракон); когда Тэнгри потянет бурундук (повод), лу сердится и кричит, как верблюд кричит в подобном случае. Тэнгри, потянув за бурундук, бросает в это время стрелу *аюngo сумун* [громовая стрела] в одноногого тирин'а (*ханцхан кельтей тирин*), который на одной ноге так быстро бегаёт, что стрела «аюngo» [«громовая»] едва его достигает (Пот. Оч. IV. С. 138–139 [Сарисын, Дюрбют из Улангома]).

Во втором случае данный персонаж как демон-помощник близок к ойратской версии ведьмы шулмы (которую, как было сказано, можно заставить исполнять свои желания, завладев ее волосами⁸⁸).

Тийрэн — такое существо, что-то вроде бурхана. Когда он подружится с человеком, он не отстаёт от него, исполняет всё, что просят, но всегда возвращается. Человек, который с ним подружится, очень много может сделать. <...> Его можно приманить, читая молитвы. Лама читает кому-то молитвы, чтобы у него появился мам-тийрэн. Очень редко кто приходит к ламе и просит приманить мам-тийрэна: от него не избавиться потом (Гарма, 30.07.2011 [олёт]).

Вызов помощного духа посредством буддийских молитв представляется странноватым и во всяком случае достаточно поздним. Наряду с этим для достижения той же цели есть и другой, более «традиционный» способ:

⁸⁸ Ср., например: Медноволосяя девушка. С. 85.

Он не просто пристаёт, его специально к себе вызывают. Любой человек [это может сделать]. Темная гора, со стороны северо-востока [пещера], там он [мам тийрэн] водится в пещере. Они [демоны] пьют [там] водку и играют в домино. Три вечера надо сидеть в такой пещере, ставишь водку себе, а другой стакан — как бы им, и играешь в домино [как бы] ни с кем, [а на самом деле с ними], так три вечера надо делать — таким образом и можно их вызвать. Первые разы пьешь, другой стакан просто стоит, а потом и из того стакана водка тоже начинает исчезать, [демон] становится все более видимым, даёте с ним клятву во взаимной верности и становитесь с ним очень близкими друзьями. Оттуда [из пещеры] выходят они [уже] вместе и далее остаются неразлучными (Эмээл, 29.07.2011 [халх]).

Данная магическая процедура представляет собой одну из версий привлечения невидимого помощника путем его угощения и совместной трапезы (к чему, скажем, прибегает герой сказки в сюжетном типе АаТh 465А [«Пооди туда — не знаю куда»]⁸⁹), а также предложения азартной игры, от которой демон никогда не отказывается и которую пытается использовать в своих интересах (хотя и не всегда успешно)⁹⁰.

Следует добавить, что магическая практика такого рода остается актуальной вплоть до наших дней. Так, среди рекомендаций «сибирской целительницы» Натальи Степановой есть и такое: предлагается сдать «карты» (на самом деле 36 дубовых листьев) себе и

⁸⁹ «Эй, Шмат-разум! Садись, брат, со мною; станем есть-пить вместе, а то одному мне скучно». <...> Смотрит стрелец и удивляется: никого не видать, а кушанья с тарелок словно кто метелочкой подметает, а бутылки с вином сами поднимаются, сами в рюмки наливаются, глядь — уж и пусты! Вот стрелец наелся-напился и говорит: “Послушай, Шмат-разум! Хочешь мне служить? У меня житье хорошее”» (Аф., № 212). См. *Неклюдов С.Ю.* Человек в чужом доме // *Свое среди чужого, чужое среди своего* (Сб. статей) / Ред.-сост. Е.Е. Жигарина, Ю.Н. Наумова. М.: Форум, 2016. С. 243.

⁹⁰ Сад демонов. С. 127.

невидимому партнеру, а затем пригласить его: «Чертушка, братушка, иди играть в картишки», причем в обмен на игру следует попросить об исполнении желания — в современной версии речь идет о желании избежать увольнения с работы (в интернете заинтересованно и серьезно обсуждается эффективность данного средства и его экспериментальная проверка⁹¹).

Самой неприятной чертой подобного демона, как и вообще этого класса персонажей («личных демонов»⁹², духов-обогатителей⁹³, прилипчивых духов-помощников⁹⁴), является неотвязность, чрезвычайная трудность (а то и невозможность) избавления от него.

Если человек умирает, не избавившись от своего мам-тийрэна, он сам становится мам-тийрэном. Своему хозяину он никогда не вредит. <...> Он и другим людям никогда ничего плохого не делает, это вообще очень хорошее существо. Поэтому после смерти хозяина он хочет его сделать таким же, как он, чтобы не расставаться (Эмээл, 29.07.2011 [халх]).

Однако гораздо чаще тэрэн (мам-тийрэн) рассматривается не как благожелательный и дружелюбный помощник, но как прилипчивый злокозненный дух, которого необходимо вовремя — главным образом, до завершения своего жизненного пути — куда-нибудь сбить, чему посвящено немалое количество фольклорных и литературных сюжетов⁹⁵.

⁹¹ На исполнение желаемого. С чертом в карты играть (<http://chernuumag.5bb.ru/viewtopic.php?id=2800>). Ср. легендарный сюжет договора с демоном AaTh 810–811.

⁹² Сад демонов. С. 167–171.

⁹³ Левкиевская Е.Е. Духи-обогатители // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 147–150; Она же. Духи-обогатители // Славяноведение. 1998, № 6. С. 3–10.

⁹⁴ Неклюдов С.Ю. Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. [Вып.] 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012. С. 91, 94–96.

⁹⁵ Там же. С. 95–96; Неклюдов С.Ю. Темы и вариации. М.: Индрик, 2016. С. 121–122.

У тэрэна всего одна рука и одна нога. Тот, кому он явился, становится его хозяином, и для него он сделает решительно все. Зато избавиться от него потом очень трудно. Если же не сумеет этого сделать, он завладеет душой своего хозяина (Беннигс. С. 10). Если с тобой постоянно будет он, прилепится к тебе, будет толкать на всякое — плохо. Видение (*хий сэтгэл*) (Эмээл, 29.07.2011 [халх]).

Способом избавления от навязчивого демона-помощника является даваемое ему героем невыполнимое или прямо губительное поручение, от которого он не может отказаться (AaTh 1170–1199).

Как один человек избавился от него: жил-был человек, к нему пристал этот мам. Как избавиться — думал. И придумал — отправлю мама за тем, что тяжело найти, от правил за трехногим ослом — тот притащил, не смог, значит, избавиться. Есть бурхан, у него на голове камень-рубин (*бадмаараг*)⁹⁶ и много рук и ног, голова мангаса. Он его [мама] отправил за этим [камнем], тот сказал: когда я вернусь, зажги [в качестве воскурений] собачий и человеческий помёт. Он [человек] вместо этого возжег благовоние, чтобы тот [мам] не вошел в дом, а [мам] хотел разжечь помёт, чтобы спрятаться от бурхана⁹⁷. Тот [мам] вернулся, украл у бурхана [камень], бежал, бежал, а бурхан за ним, тот камень в дом успел закинуть, и бурхан его схватил, расправился [с ним], потому что были разожжены благовония вместо помёта [и он не мог спрятаться в доме] (Эмээл, 29.07.2011 [халх]).

⁹⁶ Этот мотив — оскорбление божества через похищение из его короны драгоценного камня и наказание за святотатство — использован Дмитрием Мережковским в балладе «Сакья-Муни» (1885): «Перед ними на высоком троне — / Сакья-Муни, каменный гигант. / У него в порфировой короне — / Исполинский чудный бриллиант. / <...> / Подан знак, и вот уж по земле / Воры тихо крадутся во мгле. / Но когда дотронуться к святыне / Трепетной рукой они хотят — / Вихрь, огонь и громовой раскат, / Повторенный откликом в пустыне, / Далеко откинул их назад».

⁹⁷ Анализ мотива воскурение пометом см. на с. 322–323.

Кроме того, словом *тийрэн* называют быstroногих людей, «за которыми лошади не поспевают», обретших эту способность после того, как прочитали специальные заклинания (*тарни*), а также непоседливых детей (Бавуунхуу, 17.08.2012). Наконец, употребляется оно в иносказательном и пейоративном смысле; в последнем случае аналогичный смысл придается и слову *ороолон* ('оборотень')⁹⁸.

Это когда человек переходит на другую, [неправую] сторону, использует свои способности во вред [людям]. Например, ламы [все] хорошо делают, но могут и плохо. Если вот люди учились, учились, сидят в Думе, а работают не для людей, а для себя делают, это [и есть] тийрэн. Тийрэн и ороолон это одно и то же, это тийрэн ороолон (Доржванчиг, 01.08.2011 [халх]).

6. Злой дух, именуемый *ад* (< древнеуйгрск. *ada*: 'опасность, бедствие, несчастье' [Claus. Etym. Dict. P. 40; ДТС. С. 7])⁹⁹, имеет, в основном, две разновидности, сильно различающиеся по «фольклорным диалектам» и локальным традициям.

Во-первых, это демоны, которые летают по воздуху, пугают человека, распространяют болезни, внушают бешеные страсти, вызывают безумие и эпилептические припадки (Банз. С. 81; Ramst. Kalm. Wört. S. 1). В монгольской молитве, призывающей Очирвани («искоренителя препятствий, влекущих за собою все злое, и победоносного врага всего греховного»), высказывается пожелание, чтобы он «своим пламенем пожег бы всех демонов (*ada*), обитающих вверху, внизу и в промежуточном пространстве» (Поздн., Оч. быта. С. 407; наблюдения относятся к 1876–1879 гг.), т.е. речь опять-таки идет о злых духах, которыми кишит космическое

⁹⁸ Монг. *ороолон* (*orolong*) — 'оборотень, вампир' (< тибетск. *ro lang* 'оживший мертвец' ← др.-инд. *vetala*).

⁹⁹ В своем «демонологическом» значении ('злой дух') слово *ada* возвращается в некоторые тюркские языки: кирг., шорск. и др. (Ramst. Kalm. Wört. S. 1; *Räsänen M. Versuch eines etymologisches Wörterbuchs der Türk Sprachen*. S. 86).

пространство. Существует и чисто «космогоническая» концепция создания ада: «Сатана сказал: “Я вроде бога могу творить”, это он [аду] и сотворил» (Балтаков, 23.08.2010).

Во-вторых, ада (у бурят) — опасный домашний дух неопределенного пола, пугливый и скупой, но берегущий хозяйское добро, иногда — вполне безвредный и в таком качестве несколько напоминающий русского домового¹⁰⁰; последующее рассмотрение этого персонажа базируется исключительно на материале западнобурятских традиций.

Ада очень скупа; если хозяин, в доме которого поселилась ада, дает кому-нибудь что-нибудь съестное, ада пожалеет и пойдет за отданной пищей¹⁰¹. Однажды жена Зотохона велела силачу Барьбан-бөхө (бөхө — «силач») принести из *дали* (пристройка к юрте) выделанную конскую кожу, но ада не давали Барьбану кожи и в борьбе с ним разорвали кожу пополам, крича «наша»¹⁰². Старик дядя Петя. Говорили, что у него ада живет. Своих детей не было, женат был на татарке с ребенком. Ада [его] не трогала, возможно, потому, что не буряты, или потому, что долго жила [здесь] (Хойкова, 23.08.2010). Когда они гадали, сказали, что ада плохого не сделал бы (Хоренова, 23.08.2010).

При этом, однако, ада представляет собой серьезную угрозу для маленьких детей, которых он душит или «съедает» (видимо, в шаманском смысле данного выражения: «съедает душу»); в доме, где поселился / поселились ада, дети умирают в младенчестве¹⁰³.

¹⁰⁰ Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. С. 333, 335; Он же. Шаманские легенды // Ханг. III. С. 44.

¹⁰¹ Хангалов М.Н. Шаманские легенды. С. 44.

¹⁰² Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. С. 334–335.

¹⁰³ Русский домовый, кстати, тоже бывает опасен для молодых матерей и новорожденных, которых он может подменить (Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т.А. Новичкова. [СПб.]: Петербургский писатель, 1995. С. 154).

Одна женщина оставила ребенка и уехала, ночью ада его схватила, везде синяки по всему телу (Баирова, 20.08.2010). Ада — убивает детей, душит, оставляет пятнышки на теле, это пальцы, пьет кровь (Убугунов, Убугунова, Харлукова М., Харлукова В., 20.08.2010). Двоюродная сестра после захода солнца плакала, потом все тело в синяках, но жива осталась (Хойкова, 23.08.2010). [Ада] нападает на младенцев, и может задавить. Следы лап на теле (Асалханов, 22.08.2010).

По-видимому, именно в силу некоторой двойственности демона данного типа он может рассматриваться как состоящий из двух разновидностей — «добрые» и «злые» ада (причем представление о «добрых» ада, содержащееся в записях М.Н. Хангалова более чем столетней давности, в современных традициях, похоже, не удержалось). Указанное разделение соответствует гипотезе о происхождении ада из духов умерших родственников (откуда и амплуа домашних духов), которые в свою очередь, как мы знаем, могут быть и вредоносными (чаще), и благожелательными; соотносится это разделение также с характерным дуализмом бурятской мифологии, вообще имеющей тенденцию поделить мир богов (тэнгэри) и духов (эжины, ханы / хаты, нойоны) на «темных», враждебных человеку, и «светлых», расположенных к нему¹⁰⁴.

Признаки «добрых» ада, которые «не вредят детям, но нянчат их, караулят и пасут скот и берегут вообще хозяйское добро»¹⁰⁵, очерчены гораздо менее детально и отчетливо, чем их «злые» собратья, имеющие весьма выразительный нрав и облик.

Ада бурят представляет в виде человека маленького роста с особенным ртом, каким-то продольным и расположенным под челюстью. <...> Если ада принимает вид человека, то человек-оборотень держит рот свой в рукаве, чтобы скрыть уродство¹⁰⁶. Ада появляется то в образе ма-

¹⁰⁴ Ср.: *Birtalan Á. Systematization of the Concept of Demonic and Evil in Mongolian Folk Religion*. P. 246–260.

¹⁰⁵ Хангалов М.Н. Шаманские легенды. С. 334.

¹⁰⁶ Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. С. 333.

ленького зверька, имеющего один глаз на лбу и один зуб во рту, то в образе косой женщины, прикрывающей рукой окровавленный рот и единственный зуб¹⁰⁷. Ада имеет один глаз на лбу и на каждой руке по три пальца <...> Ада ростом не более собаки; брюхо совершенно голое, без шерсти, а другие говорят, что ада похожа на кошку¹⁰⁸. Если ада убить, то он оказывается лоскутком старой кошмы или обрубком старой кости¹⁰⁹, маленьким зверьком¹¹⁰, вроде овражки [длиннохвостого суслика] или хорька, но без шкуры¹¹¹.

В этих различиях можно видеть разные стадии метаморфоз демона: невидимость (в обычной жизни) — для всех, кроме шаманов, животных и детей¹¹² до трехлетнего возраста¹¹³; уродство, преимущественно «асимметрическое» (карликовый рост, кривой рот под челюстью, окровавленные губы, один глаз, один зуб, три пальца); зооморфизм (собака, кошка, хорек, суслик). При этом именно последняя стадия понимается как исходная, а это свидетельствует о том, что в основе образа лежит «восточноазиатская» концепция оборотничества, согласно которой «оборотень» — это зверь (растение, вещь и т. д.), способный принимать человеческий облик (а не человек, временно обретающий звериный облик, что характерно «европейского» типа оборотня)¹¹⁴.

¹⁰⁷ Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 13–14.

¹⁰⁸ Хангалов М.Н. Шаманские легенды. С. 44.

¹⁰⁹ Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 13–14.

¹¹⁰ Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири // Ханг. I. С. 333.

¹¹¹ Там же. С. 334.

¹¹² Ср. «Когдаходишь в подвал, ада закрывает свой глаз, его не видно» (Хоренов, 23.08.2010). «Ада зайдет, ребенок плачет» (Убугунов, Убугунова, Харлукова М., Харлукова В., 20.08.2010). О закрывании глаз как о способе сделаться невидимым см.: Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Невидимый и нежеланный гость. С. 404–406.

¹¹³ Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 13–14.

¹¹⁴ См.: Неклюдов С.Ю. Оборотничество: «природа вещей», объем понятия, региональные версии // In Umbra: Демонология

Скрываемое уродство — довольно обычный маркер демони́зма (в том числе «зоодемонизма»¹¹⁵; ср. ниже клюв и когти демоницы муу шубун), а невидимость в данном случае — выражение не бесплотности, а именно недоступности облика демона для простого человека — его может обнаружить только шаман, для всех же он становится видимым, лишь будучи схваченным.

Шаманка велела приготовить мясо, саламату и поставить в домбе¹¹⁶ на правой стороне юрты, и сама стала шаманить снаружи юрты, а внутри всю юрту, кроме двери, обтянула *шидэхэн* (веревка из волоса). Четыре сильные мужчины напились пьяны, шаманка также притворилась пьяной, тогда ада вошел в юрту через открытые двери, которые шаманка тотчас же загородила волосяной веревкой; вследствие чего ада уже не мог выйти из юрты. Шаманка велела четверем мужчинам держать ее за руки, когда они увидят, что она что-нибудь поймает. Шаманка стала шаманить, и вот что-то схватила в восточной стороне юрты; шаманку стало бросать из стороны в сторону, как будто она с кем-нибудь боролась, но силачи взяли ее за руки у кисти, держа и за туловище, и провели острым ножом между двумя руками, — тогда вокруг запахло луком и показалась точно рыба чешуя, в то же время откуда-то появился зверек в роде овражки или хорька, но без шкуры; его убили¹¹⁷.

Согласно современным записям, ада, как правило, имеет вид кошки — чаще одноглазой, но бывает и, напротив, большеглазой (признак демони́зма как отклонение от «нормы» — в сторону либо недостатка форм,

как семиотическая система. Альманах. Вып. 5. Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: Индрик, 2016. С. 20–22.

¹¹⁵ Ср.: Неклюдов С.Ю. Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Ред. колл.: Т.А. Агапкина (ред.), А.Ф. Журавлев, С.М. Толстая. Т. II. М.: Индрик 1998. С. 126–137.

¹¹⁶ *Домба* — деревянный кувшин для тарасуна (молочной водки двойной перегонки).

¹¹⁷ Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. С. 334.

либо их избытка); иногда же ада просто сравнивается с кошкой (переход исходного «мифологического тождества» в «мифологическое подобие»).

Ада — это вид (вроде?) кошки (Асалханов, 22.08.2010). [Ада] типа, как кошка, <...> оставляет на теле следы когтей <...> Соседка видела, как ада сидела рядом с ребенком и ела, похожа на котенка, мохнатая (Хантакова, 23.08.2010). Похожа на кошку, одноглазая, появляется после захода солнца (Хойкова, 23.08.2010). [Ада] — маленькая как кошка (Убугунов, Убугунова, Харлукова М., Харлукова В., 20.08.2010). Тело ады не видели, два глаза, про один не слышала. Величиной как кошка. Оставляет следы когтей (Сахъянова, 26.08.2010). Бабушка говорила, что он как кошка с одним глазом (Хоренов, 23.08.2010). У ады один глаз на лбу (Иванова, 22.08.2010). Одни ада как животные (Иванова, 22.08.2010). Ада как будто одноглазое животное (Балтаков, 23.08.2010). Приходили, говорили, у вас ада на окошке сидит, большеглазый, лупоглазый, на кошку похож (Бутуханова, 26.08.2010).

Что касается неоднократно упоминаемого маленького роста ады, то он, вероятно, равен росту маленького ребенка:

Отца не было, но женщины держали на руках меня, чтобы не задушил, когда отца нет, он заселился (Хоренов, 23.08.2010). Мама говорила, если поднять выше пупа, ада приходит, она не достанет (Халмакшинова, 26.08.2010)¹¹⁸.

Впрочем, размер ада может оказаться совсем крошечным (так, целых 13 демонов сумели поместиться в ловушке-кувшине¹¹⁹) — довольно обычный признак духов низ-

¹¹⁸ Напомню: «Видел живые существа высотой 1 м 30–40 см, с острыми ушами, волосатые, черно-коричневые. Был их хан тоже. Ростом примерно 1 м. <...> Мой сахиус сказал: «Вот чутгуры» (Гүрээ, 16.08.2008).

¹¹⁹ «Шаман велел поставить на другой день в домбе жареного мяса и саламаты, обещав прийти. Придя в юрту на другой день, шаман принял сам вид ада и увидел, что все 13 ада сидят

шей мифологии¹²⁰. В данном случае, однако, малый рост также коррелирует с предположением о происхождении этих персонажей из душ умерших детей¹²¹, что соотносится и с инфантильным поведением духов данной разновидности, и с их амплуа специфически «детских» демонов.

Ада в виде ребенка, смеется, плачет как ребенок. Они душат детей (Улаханова, 22.08.2010); одна женщина родила, зашли [словно бы какие-то] дети, смеялись, она отошла, чтобы посмотреть, кто это, ребенок умер, ада задушила (Иванова, 20.08.2010); они [ада] говорят, он [ребенок] за ними повторяет. <...> А ада этими словами стал ругать взрослых, ребенок реагировал. <...> Бабка ругала его, он из подпола отвечал (Хоренов, 23.08.2010).

Ада обитает и даже размножается в темных местах дома своей хозяйки¹²², обычно в подполе (Хойкова, 23.08.2010), что может указывать на притяжение хтонической тематики. Ада хоронится по углам, а проникает в жилище, увязавшись за кем-либо, прежде всего за своей хозяйкой, которую сопровождает повсюду, редко оставаясь один в доме¹²³, предпочитая при этом людей тихих и медлительных.

в домбе; наслаждаясь вкусной пищей, ада говорили: “Как хороши наши отец и мать”. Увидев шамана, т. е. нового ада, они спрашивают: “Откуда ты пришел?” Шаман отвечал: “Шатаюсь по домам и смотрю в чашку”. И присоединился к компании; один ада сидел наверху и караулил, а прочие в домбе. Замхан тоже ест саламату и мясо. Когда же пришла его очередь караулить наверху, то он захлопнул крышкой всех 13 ада и велел сосуд вынести в поле и сжечь» (Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. С. 334).

¹²⁰ Неклюдов С.Ю. Какого роста демоны? С. 85–122.

¹²¹ Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. С. 333–334. Согласно другой версии, он происходит из духа девушки, возможно, умершей до замужества; ср. аналогичное происхождение другого духа бурятской демонологии — муу шубуун (Хангалов М.Н. Шаманские легенды. С. 44).

¹²² Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 13–14.

¹²³ Там же.

Ада не любит, т.е. боится, входить в дом, где есть сердитый и вспыльчивый человек, который, входя и выходя из дома, запирает дверь, сильно хлопая; ада боится входить вместе с ним, думая, что такой горячий человек может прищемить ее в дверях; она входит в дом только с медленным и вялым человеком¹²⁴. Быстро дверь открывать и закрывать надо, чтобы не зашел (Сахьянова, 26.08.2010). Замечали что за некоторыми людьми ходили ада, таких людей избегают (Хантакова, 23.08.2010); избегают брать съедобное из того дома, в котором есть ада, из боязни, чтоб ада не пришла и в их дом¹²⁵. Погадали — она [ада] прошла между двумя девочками, которые приходили (Хоренов, 23.08.2010); заходит за бабушкой ада (Хантакова, 23.08.2010); с кем-то из взрослых и через отдушину в подпол попал (Хоренова, 23.08.2010). На самом деле за всеми могут ходить, именно вечером, не ночью (Хойкова, 23.08.2010). [При гостях] мать с ребенком уходили за занавеску, потому что с посторонними мог зайти злой дух — ада. После захода солнца посторонние не могли ходить. Плохое время с заката до рассвета (Бутуханова, 26.08.2010). Я замуж вышла на тот конец [села], пришла сюда к брату, невестка сказала, после тебя ребенок плакал, я обиделась (Хойкова, 23.08.2010).

Ада приживается в некоторых домах и даже в некоторых частях селенья, а ее присутствие выдает характерный звук и запах.

В некоторых домах приживались. <...> В одном месте ада грелись у печки в жилом доме сиротском, такие с лапками, кубарем прикатятся (Хантакова, 23.08.2010). Говорили, на том конце [села] ада больше. Этот конец называется Халуун, говорили, что ада больше в Дундае, на том конце (Хойкова, 23.08.2010). Ада имеет особый

¹²⁴ Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. С. 333; Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 13–14. Сема прищемить дверь ю также, вероятно, связана с кошачьим обликом ады.

¹²⁵ Хангалов М.Н. Шаманские легенды. С. 44.

запах, похожий на запах лука¹²⁶. Кошка все смотрела в подполье, и запах тяжелый (Хоренов, 23.08.2010).

Для взрослых, однако, демон уже не опасен («Ада вреда взрослому не приносит» [Асалханов, 26.08.2010]), хотя может пакостить и им (скажем, «плевать на продукты, прежде чем их отведают люди, и тем самым заражать их чахоткой или другими болезнями»¹²⁷); не опасен он и для чуть подросшего ребенка, который «в состоянии поднять ножик»¹²⁸. Ада вообще боится всего острого (ср.: «Детей берегли, клали кочергу на пороге, нож в зыбку» (Иванова, 22.08.2010); «Под подушкой ребенка — нож. Ада увидит нож и испугается. Ады боятся острого» [Асалханов, 22.08.2010]), а также громких звуков, стука, топота, выстрелов, запаха пороха, очажного жара, птицы филина, который «очень вредит ада и даже убивает его»¹²⁹. Чтобы избавиться от ада, ее изгоняют огнем (Хантакова, 23.08.2010), по углам шарят раскаленной кочергой (Баирова, 20.08.2010), стучат разными предметами¹³⁰, громко топают (Хойкова, 23.08.2010), ругаются, матерятся (Хоренова, 23.08.2010; Асалханов, 26.08.2010), стреляют в подпол.

Если ребенок плакал, дедушка открывал подполье и туда стрелял. Ады там могли собираться, их пороховой дым пугал (Бутуханова, 26.08.2010). В пустой дом мужики ходили стрелять, никто не жил, их [ад], конечно, не видели,

¹²⁶ Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. С. 333.

¹²⁷ Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 13–14. В данном пункте не исключено русское влияние; см. об этом мотиве: Христофорова О.Б. Книжный апокриф и актуальная демонология («Сосуды непокровенные» в русской традиции) // Мифологии «живые» и книжные: программа и материалы / Сост. А.С. Архипова, Н.В. Коптев, С.Ю. Неклюдов. М.: ЦТСФ РГГУ, 2011. С. 34–35.

¹²⁸ Хангалов М.Н. Шаманские легенды. С. 44.

¹²⁹ Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. С. 333.

¹³⁰ Бутуханова, 26.08.2010; Асалханов, 22.08.2010; Убугунов, Убугунова, Харлукова М., Харлукова В., 20.08.2010.

но мужики ходили стрелять. Чтобы их отпугнуть (Баирова, 20.08.2010). Стреляли в них (Убугунов, Убугунова, Харлукова М., Харлукова В., 20.08.2010). Решили изгнать, позвали дядьку с ружьем, он стрелял в подполье, не попал, другой попал, как кошки скребут. В доме легко стало (Хоренова, 23.08.2010). Позвали двоих соседей, первый стрелял, второй стрелял, помог, он там царапал (Хоренов, 23.08.2010; видимо, о том же самом случае). Ада боится пороха, потому что огонь, вспышка (Балтаков, 23.08.2010). Боятся пороха (Хоренов, 23.08.2010).

Соответственно, в качестве оберегов используются кочерга, угли, щипцы.

Под порог кочергу клали, всем железным стучали, ложками <...> Дома на ночь клали кочергу, потом убирали и выходили. <...> Были сосуды — танха [чугунный кувшин для молочной водки], в которых были угли, туда [клали] щипцы, их ставили у двери дома, когда был ребенок маленький, щипцами стучали в кувшин (Бутуханова, 26.08.2010); при детях держат или живого филина, или его шкуру¹⁵¹.

Употребляются также и более общие магические средства: «обережные» имена, помощь шамана, богородская трава, традиционное «капанье» молоком.

Чтобы ада не приходили, давали нечеловеческое имя. Буха — бык, козел. Гун, дааган — кобыла, годовалый жеребенок. Шоно — волк. Бааһа — фекалии (Асалханов, 22.08.2010). Этому ребенку шамана просят, его называют найжа. Он помогает долгое время, пока взрослеет. Могли монеты давать, рубль бумажный, обязательно белую монету — 20 копеек (Асалханов, 26.08.2010). Надо богородскую траву [чабрец, душица, тимьян] порубить, покидать (Убугунов, Убугунова, Харлукова М., Харлукова В., 20.08.2010), богородской травой окуривали от ада (Булутова, 23.08.2010). Вчера правнук заплакал, взяла богородскую траву, святую воду, окурила. <...> Сделали

¹⁵¹ Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. С. 333.

обряд, молоком капали, у кого маленькие дети, молоком капают (Хойкова, 23.08.2010).

Наконец, существует и тенденция вывести этого персонажа из рамок современности, локализовав его где-то в прошлом, хотя и недалеко.

Ада — это страшно, их раньше было больше. Сейчас больше скота, людей, это их изводит (Улаханова, 22.08.2010). [Ада — их] сейчас нет (Убугунов, Убугунова, Харлукова М., Харлукова В., 20.08.2010). Раньше про ада слышала, сейчас не слышала (Хойкова, 23.08.2010).

7. Термин бохолдой (*боохолдой* — от *боохо* ‘преградить, отрезать дорогу, препятствовать, задерживать’; ср. монг. *зэдгэр* и пр. ‘помеха, препятствие’) обозначает у бурят бесприютную душу умершего (*хунэлэн*), привидение, призрака, а в широком смысле слова — демона вообще, поскольку любой демон может происходить из души человека после смерти¹³². «Иркутские буряты говорят “бохолдой”, а здешние [забайкальские] — “шутхур”» (Цыренжапова, 20.08.2009), что, как мы помним, больше соответствует монгольской демонологической номенклатуре. Души умерших «естественной» смертью бродят около дома, на кладбище, по дорогам, проказничают, но не опасны для живых; души же скончавшихся «не в срок» (погибших на войне или в катастрофах, самоубийц, умерших в молодом возрасте) причиняют горе и болезни своим ближайшим родственникам¹³³, а также людям вообще; так, *уһанай боохолдой* (‘водяной бохолдой’), которым становится душа утопленника, хватается за ноги купающегося, чтобы утопить¹³⁴. По другому воззрению, «когда человек умирает, кто вредный, остается, ходит как бохолдой, а если честный, уходит к богу» (Сахьянова, 26.08.2010).

¹³² Николаева Н. Демонологические рассказы в современном бурятском фольклоре. С. 102.

¹³³ Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 23.

¹³⁴ Там же. С. 77.

Зафиксировано поверье (в частности, у унгинских бурят) о трех «фазах» посмертного существования души человека. Согласно этой концепции, после «второй смерти» бохолдой делается вихрем, внутри которого «вертится дух вихря в виде моркови, вверху толстый, книзу тоньше и тоньше и кончается острием; на самом верху один глаз <...>, если бросать чем-нибудь в идущий вихрь, то дух его сердится и делается более и более. Если вихрь входит к кому-нибудь в дом или в юрту, это считается дурною приметой; значит, нечистый дух вошел в дом. Когда душа человека умрет в третий раз, то совсем исчезает; существование ее прекращается»¹³⁵.

8. Отчасти аналогичен аде по своему происхождению также бурятский лесной оборотень-людоед, называемый муу шубуун (букв. 'дурная птица') — им делается дух женщины, заблудившейся и погибшей в лесу¹³⁶, или дух умершей девушки, в могилу которой отец положит огниво¹³⁷; возможно, это вторичная мотивировка нижеследующего поверья об «огниве подмышкой» — нечто среднее между исполняющим желания «оператором колдовства»¹³⁸ и вместилищем «жизненной силы» его обладателя; овладев им, человек подчиняет себе демона (вспомним калмыцкого шулмуса и западномонгольского тэрэна / тийрэна).

Согласно другому преданию, муу шубууном становится девушка, съевшая печень своего покойного возлюбленного, чтобы унять тоску по нем¹³⁹ (ср.: «Если тоскуют, баранину варят, печенку родственникам дают, потому что тоска через печень. Тоске поддается сердце и печень. Чтобы в печени горе не осталось» [Иванова, 22.08.2010]; вспомним также монгольское поверье о превращении в людоеда человека, съевшего человеческую печень). Кроме того, есть

¹³⁵ Хангалов М.Н. Шаманские легенды. С. 50.

¹³⁶ Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 58.

¹³⁷ Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. С. 332.

¹³⁸ Вспомним сказку Андерсена «Огниво» (1835).

¹³⁹ Хангалов М.Н. Шаманские легенды. С. 37.

представление о муу шубуунах как о диком лесном народе, мужчины которого не агрессивны, а нападают на людей только женщины и девицы¹⁴⁰.

Демон имеет удлинённые красные губы, вытянутые в клюв, а подмышкой — огниво, либо два огнива под обеими подмышками (справа — блестящее и красивое, слева — покрытое слюнями и гноем)¹⁴¹. В первом случае, «если отобрать у неё огниво, то она кричит: “Смотри в руке”, но смотреть не должно: если посмотреть, то огниво превратится в червей, а не посмотреть, то можно сделаться богатым»¹⁴². В втором случае «красивое» огниво заключает в себе «жизнь» (т.е. душу) смельчака, вступившего в схватку с демоном, и трогать его нельзя — оторвешь собственную жизнь, надо вырвать «скверное», в котором — «жизнь» самого муу шубууна, и тогда он будет побежден¹⁴³.

Муу шубуун — оборотень, имеющий способность превращаться в птицу (откуда его название), а также в красивую женщину. Она пытается заманить заблудившегося охотника в свою пещеру и съесть его¹⁴⁴, выходит к стоянке одинокого путника, заночевавшего в лесу, иногда — приняв облик его возлюбленной, кокетничает с ним, прикрывая рукавом рот, а когда человек потеряет бдительность, убивает ударом своего страшного клюва в темя, а затем съедает его печень, почки и мозг. Согласно устным преданиям, впрочем, охотнику обычно удается перехитрить демона, подсунув вместо себя укутанное шубой бревно, и пристрелить его в момент нападения, или защемить ему руку в щели расколотой ели¹⁴⁵.

Все эти примеры говорят о том, что муу шубуун является персонажем не столько актуальных верований, сколько повествовательного фольклора, использующего

¹⁴⁰ Там же. С. 38–39.

¹⁴¹ Там же. С. 39.

¹⁴² Хангалов М.Н. Материалы по изучению шаманства в Сибири. С. 333.

¹⁴³ Хангалов М.Н. Шаманские легенды. С. 39.

¹⁴⁴ Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 58.

¹⁴⁵ Хангалов М.Н. Шаманские легенды. С. 38.

некоторые бродячие сюжеты о встрече с лесным демоном, аналогичным казахскому *жез тырнак* ‘медный коготь’, киргизскому *джез тырмак / тумшук* ‘медный клюв / клык’ или башкирскому *езтырнак* ‘медный коготь’¹⁴⁶. Остается добавить, что в бурятских традициях, в том числе там, где в конце XIX в. делал записи М.Н. Хангалов, память о муу шубуун до наших дней не сохранилась, а упоминание его названия вызывает у местных жителей лишь ассоциацию с какой-то вполне реальной птицей (Сахъянова, 26.08.2010), конкретно — с удоном (Дамеев, 22.08.2009).

* * *

Как можно было убедиться, мир демонов, реконструируемый по монгольским народным представлениям, дифференцирован нечетко, а его образы как бы перетекают друг в друга. Иными словами, соседствующие понятия ‘душа умершего (в том числе шамана)’ — ‘онгон, шаманский дух’ — ‘призрак’ — ‘блуждающий огонь’ — ‘[злой] дух’ — ‘оборотень’ — ‘антропоморфный демон’ — ‘демон-людоед’ — ‘дикий человек’ отчетливо не разграничены. В то же время терминологическое означивание данной области низшей мифологии предполагает установление некоей таксономии, очерчивающей объемы соответствующих понятий и, следовательно, направленной на преодоление подобной неразграниченности¹⁴⁷. Однако в полной мере данная цель не достигается — термины покрывают сразу по несколько понятий, а одно понятие может обозначаться несколькими терминами; парные же сочетания (*шулмас-чэтгөр*, *мангас-шулмас*, *алмас-шулмас* и пр.) передают еще более высокую степень обобщения (‘разные злые духи’, ‘разные чудовища и демоны-людоеды’ или ‘разные ведьмы’). Соответственно, толкования, которые традиция предлагает названиям демонологических персонажей (*чэтгөр*, *буг*, *ад*, *ороолон*, *шулмас*, *алмас*, *мам* и др.), противоречивы, и это лишь до некоторой степени объясняется диалектными различиями. Попытки уточнений провоцируют «мифологическую рефлексию»,

¹⁴⁶ *Басилов В.Н.* Жез тырнак // Мифы I. С. 439; *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. С. 84.

¹⁴⁷ *Неклюдов С.Ю.* Экскурс в область монгольской демонологии. С. 265.

исходно, вероятно, в традиции не присутствующую, а иногда ставят информантов в тупик:

[Буг и чутгур одинаковые? Разные?] Я думаю, они различаются. Чутгур — это человеческая душа превращается в чутгура. А хозяев рек, обо, местностей, гор называют «буг», так я думаю (Пурэвсурэн, 27.08.2007). Шулмас — вид чутгура, но имеет облик человека, голый или одетый, женщина (чаще) или мужчина (Оюун, 25–26.08.2007). [Ад –] то же самое, что чутгур. То, что пришло, чтобы нанести вред, называют «ад». Нельзя сказать «чутгур». Иное чем лус, сэтэр¹⁴⁸, онгон. Шестым органом чувств не познаваемое, непонятно, что такое, тайная сила, вот что называют «ад» (Ринчиндаваа, 26.08.2007). [Чутгур, шулам, мам одинаковые?] Одинаковые. [А в чем разница?] Не знаю. Кажется, мам и алмас одинаковы (Намжил, 27.08.2006). Мам — это чутгур. [А что такое чутгур?] Не знаю (Хандсурэн, 22.08.2007). Хозяин Алтан обо — эзэн, не савдаг (так у дариганга: савдаг и чутгур — одно и то же, по мнению информанта) (Санжмятав, 09.08.2008).

Вернемся к дихотомии б е с п л о т н о с т и / б и о л о г и ч е с к о й п р и р о д ы мифологического персонажа (при наличии неизбежных переходных случаев, обусловленных спецификой рассмотренной демонологической системы). Напомню, что в первом случае (назовем эту форму «анимистической») демон в полном смысле слова не имеет внешнего вида и дает о себе знать сигналами акустическими (разные звуки) и тактильными (от прикосновений до физической борьбы с духом), сигнал же визуальный приходит от него в последнюю очередь — чаще в виде аморфного свечения, ночных огней и пр. Этот визуальный сигнал является не только семантически наиболее значимым, но и самым «проблемным»: если присутствие духов слышит или даже физически ощущает каждый человек, то видеть их могут лишь особо избранные люди и животные. Судя по всему, эта последовательность коммуникационных

¹⁴⁸ *Сэтэр* — амулет в виде ленты, символизирующий посвящение скота духам.

сигналов представляет собой довольно устойчивую перцепционную систему, обеспечивающую контакт людей с потусторонним миром.

Во втором случае («материалистическом») природа демона опознается именно через его физиологические проявления, всегда окрашенные отрицательно (прожорливость, похотливость, склонность к людоедству и сексуальному насилию), но прежде всего — через наличие внешнего облика и вообще «телесности» (большие размеры, огромная физическая сила, умение быстро бегать и т.д.). Оставим в стороне сказочно-эпических чудовищ, не относящихся к области актуальных верований — либо в силу их исключительной принадлежности к эпохе мифологической «первобытности», либо благодаря их переходу в категорию заведомо условных, вымышленных или аллегорических образов. Помимо них в демонологической картине мира остается разряд человекоподобных «нелюдей» — нагих, поросших звериной шерстью дикарей, обычно не пользующихся огнем и не владеющих членораздельной речью (по крайней мере, никак не проявляющих этого качества). Отдельные представители этого племени, которые иногда вступают в соприкосновение с людьми, обитают где-то по соседству с обжитыми человеком местами (в горных пещерах, пустынях, лесах).

Каков бы ни был генезис демонических персонажей данного типа¹⁴⁹, мы несомненно имеем здесь дело с другой — по сравнению с «анимистической» формой — стратегией конструирования мифологического образа, находящейся в согласии с архаическим опытом передачи «спиритуальных» понятий через реалии материального мира¹⁵⁰. Именно ее продуктом в рассмотренных традициях являются *мам* и *алмас*, именно ей в конечном счете обязан своим происхождением фольклор о «снежном человеке». Однако этот последний предмет требует отдельного и подробного рассмотрения.

¹⁴⁹ У его истоков, возможно, стоит воспоминание о первоначальных насельниках того или иного местообитания человеческого сообщества, в традиции которого и возникает данный мотив, многократно подтверждаемый при последующих переселениях.

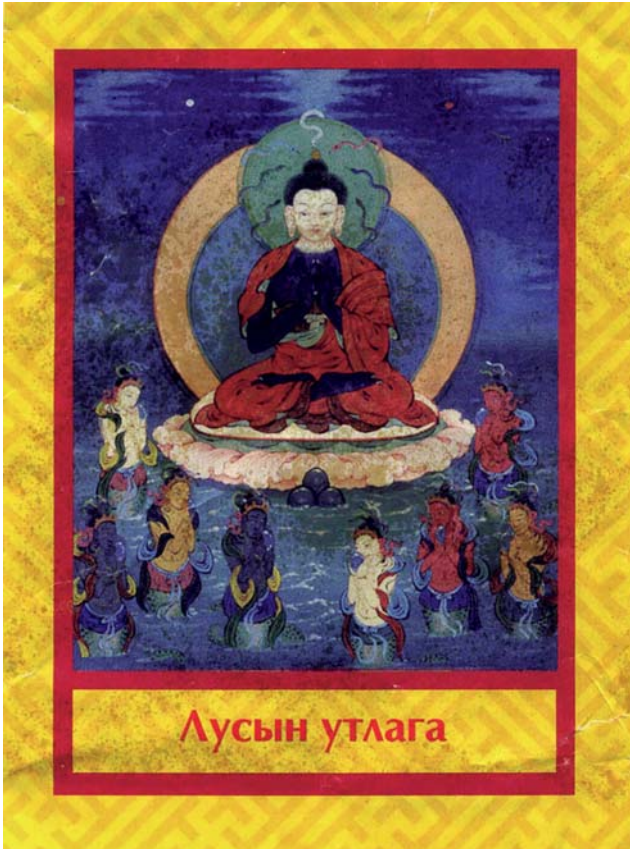
¹⁵⁰ Неклюдов С.Ю. Душа убиваемая и мстящая. С. 66–67.



1. Марзан Шарав. Шаманское камлание. Фрагмент картины «Один день в Монголии», нач. XX в. (Музей изобразительного искусства Монголии, Улан-Батор)



2. Полное облачение дархатской шаманки Оюун. Хубсугульский аймак, г. Мурун, 2007. Фото автора



3. «Лусын утлага». «Воскурение лусам». «Улан-Батор, Гандан, 2009). Рисунок на конверте с ароматическим порошком, предназначенным для воскурения лусам



4. Изображение дракона луу на знамени калмыцкого 3-го Донского полка



5. Белый старец, монгольская икона, холст, минеральные краски



6. Маска мистерии цам, представляющая дух покойного шамана, ставшего после смерти духом горы Сонгино-хайрхан (ок. Улан-Батора), впоследствии — защитником буддийской религии



7. Души умерших неестественной смертью в крошечной тьме ада



8. Обо на росстани. Южнобгийский аймак, 2009



9. Автомобильные
приношения на
обо. Южнобгий-
ский аймак, 2009



10. Ритуальный обход «Грозного обо». Хэнтэйский аймак, 2008

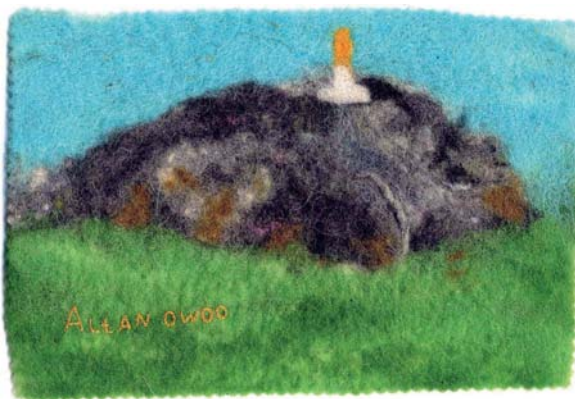
11. Навершие обо. Хубсугульский аймак, 2007



12. Субурган и обо. Убурхангайский аймак, 2006.



13. Алтан обо. Сухэбаторский аймак, 2008



14. Алтан обо,
апликация —
войлок, краше-
ная шерсть



15. Общественное моление на обо. Восточный аймак, 2010



16. Марзан Шарав. Общественное моление на обо. Фрагмент картины «Один день в Монголии», нач. XX в. (Музей изобразительного искусства Монголии, Улан-Батор)



17. Место поклонения Джамбалдорджу, 2006



18. Поклонение Джамбалдорджу. Южнохангайский аймак, Хужирт, 2006

2. «НАРОДНЫЙ БУДДИЗМ», ЕГО ОБРАЗЫ И СЮЖЕТЫ

БУРХАН И БУРХАНЫ

Категории «верховных богов» в монгольской мифологии соответствуют два термина — *тэнгри* (*тэнгэр*) и *бурхан*, оба полисемантически, причем далеко не всегда являются теонимами: в ряде случаев речь должна идти о принципиальном тождестве ритуально-мифологического объекта и мифологического персонажа — например, неба (*тэнгэр*) как «природного объекта», как деифицированной части космоса и как небесного бога¹, или изображения бога и самого бога (*бурхан*).

Если термин *tngrī* / *тэнгэр*, напомним, известный народам Центральной Азии по крайней мере с эпохи хунну, относится преимущественно к «шаманскому» пантеону, то термин *бурхан* исходно представляет собой древнетюркскую транскрипцию имени «Будда» (*Buddha*) или словосочетания «Будда-хан» (*pwrq'n*, что соответствует форме *Buddharājā* 'Государь Будда') через среднекитайск. *fu*, *pwr* / *bvyr* (сев.-зап. диалекты VII–VIII в.)². Он встречается в ранних уйгурских переводах буддийских, а затем и манихейских текстов, используя там в весьма широком семантическом диапазоне: существо, достигшее нирваны; пророк, вестник, посланник; икона, кумир, идол (в последнем случае термин употребляется в отрицательном значении — уже в мусульманских

¹ Так, выражение *тэнгэрийн дуу* 'голос неба' (о громе), вероятно, предполагает некоторую степень персонификации данного уранического образа (если не в актуальном, то в рудиментарном значении), но в суждении «теперь о голосе неба (*тэнгэрийн дуу*) говорят, что это дракон (луу) [кричит], значит, дракон на небе (*тэнгэрт*) живет» (Хандсурэн, 22.08.2007) небо предстает уже только областью космоса.

² Claus. Etym. Dict. P. 360–361; ДТС 1969. С. 127; Müller F.-W.-K. Uigurica, II. Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, 1910. S. 94, 105; Rosenberg L. Un fragment sogdien bouddhique du Musée Asiatique (Kr. IV Soghd. 4) // Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS. VI série. 1927. Vol. XXI, issue 7. P. 1394.

текстах: «монах поклонялся идолу», «мы уничтожили дом идола и испражнялись на [его] кумиры», «сожги их дома, разрушь идолов» и т. д.)³.

Из уйгурского слово *бурхан* попадает в монгольский и через посредство переводных буддийских текстов укorenяется здесь в том же спектре значений. В «Сокровенном сказании» (еще добуддийском) это слово фигурирует почти исключительно в ономастической функции: как название священной горы⁴ в родных местах Чингис-хана (§ 1, 5, 9, 97, 100, 102, 103, 106, 107, 112, 145, 211) — чаще в сочетании со словом *qaldun* ‘гора’ (*burqan qaldun* / *qaldun burqan* ‘священная гора’)⁵, и как прозвище последнего тангутского государя⁶, указывающее на его принадлежность к буддийской конфессии (§ 249, 250, 256, 265,

³ Claus. Etym. Dict. P. 385; ДТС 1969. С. 607. С точки зрения представителей авраамистических религий буддисты — идолопоклонники. Так, европейцы видят при дворе Великой монгольской империи христиан, «сарацин» (т.е. мусульман) и «идолопоклонников» (т.е. буддистов): «Сказали великому хану звездочеты и идолопоклонники <...> Знахари эти зовутся тибетцами и кашмирцами; то два народа идолопоклонников...» (*Марко Поло. Путешествие* / Пер. со старофранц. И.П. Минаева; вступ. ст., коммент. и ред. пер. К.И. Кунина. Л.: ГИХЛ, 1940. С. 72–73), причем буддийские и шаманские обряды практически не различаются, для чего, впрочем, есть определенные основания, обусловленные процессами шаманско-буддийского синтеза, видимо, зашедшего уже достаточно далеко. См.: *Путешествие в восточные страны Платона Карпини и Рубрика* / Ред., вступ. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. М.: Гос. изд. географ. лит., 1957. С. 28–29, 92, 127–130.

⁴ См. о ней: *Rintchen* [B.] L'explication du nom Burgan-Qaldun // АОН, 1959, Т. I. Fasc. 1. P. 189–190; *Schubert J.* Ein Ritual für Berggottheit des K'engtei Xagan // *Collectanea Mongolica: Festschrift für Professor Dr. Rintchen zum 60. Geburtstag.* Hrsg. von Walther Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966. S. 235–247.

⁵ По другой версии, это слово должно переводиться не как ‘гора’, а как ‘ива’ (ср. дагурск. *qaldun* ‘ива’), тогда ее название будет расшифровываться как «священная ива», букв. «бог-ива» (из внутренней рецензии проф. Д. Кары на монгольские разделы энциклопедии «Мифы народов мира», конец 1970-х гг.).

⁶ Умерщвлен по распоряжению Чингис-хана после разгрома тангутского царства в 1227 г.

267, 268). Из 32 вхождений этого слова⁷ 15 приходится на первое употребление, 16 — на второе и только один раз (§ 9) встречается выражение ‘поставлены божества (*burqan*), владетели Бурхан-халдуна’ (*burqan qaldun ejet burqan bosqaqsan*), где слово *burqan* значит ‘бог’ (явно не буддийский) или, скорее, ‘изображение бога’, онгон (видимо, подобный «идолам из войлока» у Плано Карпини и Рубрука⁸). Если это понимание корректно, то, следовательно, монгольское слово *burqan* в начале XIII в. уже имело подобное значение (а не обрело его впоследствии); однако есть неясность с семантическими соответствиями в тюркских источниках, в которых значение ‘идол’ у слова *burqan*, причем в сугубо отрицательном смысле, появляется только в мусульманскую эпоху⁹.

Наконец, существует предположение, что форма *burqan* в названии горы лишь омонимична рассматриваемому теониму, а на самом деле восходит к среднEMONГОЛЬСКОМУ *burγan*, *burγasun* ‘ива, вяз; роща’; ср. *burqasun ger* ‘ивовый шалаш’ (или ‘шалаш, крытый корой вяза’¹⁰), в котором юный Тэмуджин прятался от преследователей (§ 103). В таком случае название Бурхан-халдун следует понимать как «Ивовый холм».

Надо заметить, что подобная омонимия, видимо, ощущается и самой традицией. Поэтический монолог Тэмуджина, скрывавшегося под защитой своей родовой святыни¹¹, построен как развернутый параллелизм, в котором ассонируют *burqasun ger* (‘ивовый шалаш’) — *burqan de’ere* (‘на Бурхан’) — *burqan-qaldun* (Бурхан-халдун) и *qalqasun ger* (‘защитный шалаш’) — *qaldun de’ere*

⁷ См.: *de Rachewiltz I. Index to the Secret History of the Mongols*. Bloomington: Indiana University, 1972 (Indiana University Publications Uralic and Altaic Series. Vol. CXXI). P. 204.

⁸ Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. С. 28–29, 92.

⁹ Claus. Etym. Dict. P. 360–361.

¹⁰ *Haenisch E. Wörterbuch zu Manghol-un Niuča Tobča’an (Yüanch’ao pi-shi)*. Geheime Geshichte der Mongolen. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1939. S. 22.

¹¹ Этот монолог завершается благодарственным учреждением ежеутреннего ритуала поклонения Бурхан-халдуну.

(‘на Халдун’) — *qaldun-burqan* (‘Халдун-бурхан’); в последнем случае — очевидная метатеза в угоду построению параллелизма.

burqasun ger gerlen / burqan de'ere qarula'a / burqan-qaldun-a bo'esün-ü tedüi amin-ıyan bulji'uldaba bi / ... / qalqasun ger gerlen / qaldun de'ere qarula'a bi / qaldun-burqan-a qarca-yin tedüi amin-ıyan qalqalaqdaba-je bi (‘Ивовый шалаш устроил, / На Бурхан взобрался, / На Бурхан-халдуне жизнь свою, [малую] как вошь, уберег я / ... / Защитный шалаш устроил, / На Халдун взобрался я, / На Халдун-бурхане жизнь свою, [малую] как козявка¹², защитил я’, § 103).

Соблазнительно предположить, что в слове *burqan*, аллитерированном с *burqasun* (‘ива’), прочитывалась та же «дендрологическая» семантика, а заодно подумать, нет ли здесь у «ивы» / «вяза» какого-то особого, сакрального смысла, для чего существуют и некоторые основания. Так, в шаманских текстах «ива» включается в космогоническую тему как один из «природных первообъектов» («с тех времен, когда дерево-ива было росточком» [*burqasun modon-i nayiljatur бүкіу-еңе*]), а вяз фигурирует в рамках темы п р о и с х о ж д е н и е о г н я («Из д е р е в а - в я з зажженной [~ высеченной] / Светлой матушке Одган Галахан [~ Хану-Матушке Одган-Гал] принесем жертвы [~ дары] и помолимся»)¹⁵ и, что особенно важно, в защитительной, апотропеической функции («...когда я поскользнусь, / с л о в н о в я з о в а я к о л о н н а / подпирающий меня в ребро...» [Поппе, Опис. С. 158]).

В чисто буддийском значении слово *burqan* часто встречается в памятниках XIII–XVI в. (многие десятки

¹² Согласно прочтению Э. Хениша, речь может идти о каком-то мелком вредном насекомом (*Ungeziefer*), симметрической парой к которому в приведенном параллелизме является «вошь» (*Haenisch E. Wörterbuch zu Manghol-un Niuča Tobča'an. S. 61*).

¹⁵ *Водяницкая Д.И.* Шаманские моления духам-хозяевам: отношение текста и ритуала. Дипломная работа студентки ИВКА РГГУ [Монголо-тибетская филология]. М.: РГГУ, 2012. Приложение, № 7–9, 11.

вхождений [Mong. Monum. P. 337–338]) — в настенных надписях пещерных храмов Дуньхуана, в поэтическом комментарии Чойджи Одсэра к «Пути Бодхисатвы» Шантидевы (1312), особенно много (что естественно) — в монгольской версии «Двенадцати деяний Будды» и т. д.; оно появляется в составе устойчивых словосочетаний (*Burqan Bodisatv-nar* ‘будды и бодхисатвы’ и пр.) и выражений: «пусть они скорее станут буддами» (*tede üter burqan boltuγai*), «пусть станет буддой всё познавший» (*qamuy-i medegči burqan boltuγai*), «подобно Будде, победившему Шимнуса...» (*Šimnu-yi daruγsan burqan metü...*) и т. п. (Mong. Monum. P. 34, 50–52, 54, 59sq.).

В устных традициях монгольских и некоторых тюркских народов (шорцы, алтайцы, сойоты, хакасы, тувинцы, казахи, киргизы, уйгуры, желтые уйгуры) слово *бурхан* (*burkan, purkan, purhan, burγan, pyrkan*¹⁴) употребляется по отношению к Будде / будде, к любому богу¹⁵ и к его изображению. От монголов термин проникает в тунгусские языки: эвенк. *буркән* ‘бог; икона’¹⁶; солон. *буркән / баркән / буркә / букхә* ‘небо’ (ср. монг. *бурхан тэнгэр* ‘боги’), *буккә бахи’у* ‘Будда-учитель’ (< монг. *бурхан баги*), *буркәнү дилгә* ‘гром’, букв. ‘голос неба’ (ср. монг. *тэнгэрийн дуу / tngri-yin dauu* — то же); ороch. *бэрхэ бэкини* ‘божье лекарство’; нанайск. *бурк’а* — шаманский дух¹⁷, дух-помощник шамана во время камлания¹⁸, идол, вме-

¹⁴ *Räsänen M.* Versuch eines etymologisches Wörterbuchs der Türk Sprachen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1969 (LSFU, XVII). S. 89.

¹⁵ С тем же значением (‘бог’) слово *burkan* (< тюрк.) встречается в самодийских традициях (*Joki A.J.* Die Lehnwörter des Sajansamojedischen Helsinki: Société Finno-Ougrienne, 1952 [MSFOu. T. CIII]. P. 109–110).

¹⁶ Только в восточноэвенкийских диалектах.

¹⁷ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю / Отв. ред. В.И. Цинциус. Т. I–II. Л.: Наука, 1975, 1977. Т. I. С. 113.

¹⁸ «Буркан — это дух, существующий независимо от человека и причиняющий человеку иногда зло, особенно же в отношении заболеваний, а иногда и добро, если человеку удастся взять буркана под свой контроль. Буркан, подчиненный шаману, делается [шаманским духом] сывэном <...> То же самое

щающий этого духа¹⁹, *борқа* — икона, шаманское изображение на материи²⁰. Этот семантический спектр, как и география (исключительно восточнотунгусские языки), показывают теснейшую зависимость от монгольской традиции, заимствование не только лексическое, но и реальное (изображения на материи — исходно почти наверняка ламаистские иконы), за чем должны стоять определенные обрядовые практики, ими же могут быть какие-то шаманско-буддийские ритуалы, «прочтенные» в данных традициях уже как чисто шаманские.

У монголов *бурхан* — это Будда Шакьямуни (Шигэмуни, Шагджатуб < тибет. *Sha kya thub pa*; бурят. Шибэгэни-бурхан), чаще именуемый Бурхан-бакши (*Бурхан багш* ‘Будда-учитель’); название особого состояния, достигнутого в результате многих перерождений и духовных подвигов; обозначение любого буддийского божества (~ божества, понимаемого как буддийское), а также вообще всякого бога и его сакрализованного изображения — живописного (икона-танка) и скульптурного (кумир, статуя, фигурка любого размера), наконец, всякого объекта, окруженного религиозным почитанием²¹.

может быть и в отношении духов других родов, а также и духов, случайно образующихся в тайге, сопках, где души погибших людей остаются и делаются бурканами, а вселяясь в шамана, делаются сывэнами. <...> Так, например, Николай Угодник у Забайкальских тунгусов стал одним из инородных бурканов...» (*Широкогоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке. Вып. 1. 1919. С. 66).

¹⁹ *Аврорин В. А.* Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л.: Наука, 1986. С. 250.

²⁰ *Сем Л. И.* Очерки диалектов нанайского языка. Бикинский (уссурийский) диалект. Л.: Наука, 1976. С. 143.

²¹ «Мать — это бурхан, она десять месяцев носит семя в золотой утробе» (*Эх хүн үрээ алтан хэвлийдээ арван сар тээсэн бурхан*) (Гончигдорж, 22.08.2006). Ср. «притчу о корове», записанную от того же информанта:

Старуха: «Но я хочу иметь бурхана». Лама: «У тебя есть корова?» Старуха: «Есть». Лама: «Корова — это бурхан в шкуре. Почитай корову как бурхана и хорошо за ней ухаживай» (*Эмгэн: «Би бурхантай болмоор байна гэжээ». Лам: «Та үнэтэй*

Соответственно, в обыденном сознании данный термин (по сравнению с *тэнгри*) используется преимущественно для выражения именно буддийских понятий.

Я делал много дурного, я понял, что совершал порочные поступки, хочу теперь и з у ч и т ь у ч е н и е б у р х а н а (*бурханы ном*) <...> Я увидел свои порочные поступки. Теперь х о ч у с т а т ь б у р х а н о м (*бурхан болмоор байна*) (Бат-Очир, 23.08.2007).

В одном случае идет речь конкретно об учении Будды, а в другом, видимо, о готовности отойти в лучший мир (*бурхан болох* 'умереть').

Лама Намджир-умдзад б ы л б у р х а н, поэтому демон-чутгур его одолеть не смог (Батболд, Чулуунбаатар, Дуламноргим, 23.08.2006). Думать не только о своих детях, а обо всех монголах, о принесении им пользы — [значит] с т а т ь б у р х а н о м (Гончигдорж, 22.08.2006).

Тут опять-таки говорится о достижении состояния будды как степени духовного совершенства, однако если в первом высказывании смысл этого достижения — чисто религиозный («обретение святости»), то во втором акцент смещен в сторону светской, социальной морали.

Хорошая сказительница, д а р о т б у р х а н а (Гончигдорж, 22.08.2006).

Вряд ли имеется в виду, что сказительский дар получен ею именно от Будды Шакьямуни, скорее предполагается, что от бога вообще, так сказать, свыше.

Люди говорят, что если поклоняться этому каменному истукану, у коров не будет коровьих болезней. <...> Его почитают к а к б у р х а н а к о р о в (Уранбилэг, 20.08.2006).

юу» гэв. Эмгэн: «Үнээтэй» гэв. Лам: «Үнээ гэдэг чинь үстэй бурхан. Та үнээгээ бурхан гэж шүтэж, сайн арчилж бай»).

Здесь описывается культ вполне конкретного «коровьего бога» Джамбал-Дорджа (к которому мы еще вернемся).

Каждый молится своему бурхану (Лханаажав, 21.08.2007).

В этом суждении речь идет либо о боге, который «у каждого свой», либо (что вероятнее) о своей, имеющейся у конкретного человека иконе (или другом сакральном изображении); впрочем, практически большой разницы между тем и другим, видимо, нет, поскольку в любом случае предполагается не индивидуальное понимание идеи бога (так сказать, в теологическом ключе), а наличие своего личного божественного покровителя. В следующем примере, несомненно, имеется в виду какая-то «своя» икона героини рассказа (фигурка, статуэтка и пр.).

Буувуу, завернув в подол своего бурхана, пришла в семью Батболда (Дуламноргим, 23–24.08.2006).

Вообще же под словом *бурхан* может пониматься любой персонаж религиозно-мифологической системы («хозяин» огня, семейный или ландшафтный дух и т.д.):

Огонь же — бурхан этого айла [поселения, семьи]. Если дать свой огонь — значит, отдать своего бурхана другим людям. Раньше, когда почитали бурхан-сахиусов, огню-бурхану (*гал бурхан*) и поклонялись (Пурэвжав, 23.08.2007).

Есть специальный бурхан лусов и савдаков гор и обо (т.е. локальных духов-хозяев). Его имя Лаваанджалба, Луванджалба²². Этот бурхан ведет горными савдаками (Пурэвсурэн, 27.08.2007).

Часто установить, какой именно бог имеется в виду, невозможно в принципе, иногда он просто неизвестен

²² Он же — Луван Луин Джалбо (Беннигс. С. 9), от тибет. *klu dbang klu yi rgyal po* < санскр. Нагешвара-раджа 'государь владыка змей'.

информанту, но в любом случае основным качеством «бурхана» является благожелательное отношение к человеку (при условии соблюдения некоторых правил обрядового поведения), по крайней мере — отсутствие намеренной злокозненности, характерной для персонажей народной демонологии²³.

[А что делать, если ворон закричит?] — Ну что <...> Мо л и т ь с я б у р х а н а м и сахиусам [охранительным духам], молиться Хангаю-земле. Молиться, чтобы они отвратили это дурное (Пурэвжав, 23.08.2007).

Вот он пас овец, как одна о в ц а , п о с в я щ е н н а я б у р х а н у²⁴, у которой шерсть скаталась, заблеяла <...> (Дуламноргим, 23–24.08.2006). На луне <...> видны разные о б р а з ы , н а п р и м е р , к а ж е т с я , б у р х а н а . [Почему бабочка летит на свет?] — Она летит по приказу к а к о г о - т о б у р х а н а , чтобы принести людям свет, а потом сама сгорает в этом свете (Лханаажав, 21.08.2007).

Б у р х а н сказал человеку: «Дам знак, сделав твои белые зубы красными деснами, черные волосы — седыми, глаза — слезящимися, ноги — разъезжающимися» [Цэнд, 20–21.08.2006].

²³ «Нынешние благополучные времена и злключения зависят от бурханов, также от добрых и злых воздушных духов <...> Калмыки себе воображают, будто бы беспрестанно на воздухе летают злые духи и посланники их адского бога» (*Паллас П.-С. Путешествие по разным провинциям Российской империи*. Ч. I. СПб.: Имп. Акад. наук, 1773. С. 501, 505). Впрочем, в каких-то случаях (особенно у бурят) бурханом может быть назван даже злой дух (Сагаан-бурхан — дух оспы, Арахи-бурхан, вызывающий затмения, и др.).

²⁴ *Бурхны даахь бодсон этэртэй хонь*. Речь идет о древнем обряде посвящения скота богам / духам, до сегодняшнего дня распространенном у монгольских и тюркских народов (*Heissig W. A Note on the Custom of Seterlekü // Essays Presented to Omeljan Pritsak on His Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students / Ed. by I. Ševčenko, F. E. Sysyn. Harvard Ukrainian Studies Eucharisnerion. Vol. III/IV. Pt 1 (1979–1980). P. 394–398; Неклюдов С.Ю. Темы и вариации*. М.: Индрик, 2016. С. 65–70).

В последнем примере речь несомненно идет о боге-творце, и хотя сама притча не является архаической, данный образ представляет собой реплику мифологического демиурга, в монгольском фольклоре устойчиво именуемого *бурханом*. В космо- и антропогонических преданиях он обычно не имеет никакого «политеистического» окружения (подобного 33 или 99 тэнгри, составляющих свиту Хормусты), а его единственным партнером является демон чутгур / шудхэр, что в полной мере соответствует дуалистической модели мифотворения.

Бурхан создал человека и, чтобы сделанных из глины мужчину и женщину наделить человеческим обликом и душой, отправился за эликсиром бессмертия, а чтобы после его ухода чутгур не навредил, собаку с кошкой, этих двоих, поставил сторожить²⁵.

Бог и черт боролись за власть, бог победил, черт пришел на одной ноге, с тросточкой, попросил столько земли, сколько под тросточкой. Достаточно оказалось этой земли, чтобы расплодить плохой живности, это шудхэр, а бог бурхан (Асалханов, 26.08.2010).

Бурхан землю сотворил ровною и гладкою, и сначала гор и долин не было. Когда Бурхан творил землю, то в это время около него стоял Шитхыр, который под пятою ноги спрятал немного земли. Когда Бурхан кончил творить землю, то Шитхыр взял спрятанную под пятою ноги землю и разбросал по земле; тогда на земле образовались горы и долины; земля сделалась неровной. Тогда Бурхан спрашивает у Шитхыра: «Для чего ты на земле сделал горы и долины и испортил землю?» Шитхыр говорит: «Когда люди будут

²⁵ Гаадамба Ш., *Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг (Их, дээд сургуулийн монгол хэлний ангид үзнэ). Нэмэн завсарласан хоёр дахь хэвлэл. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1978. С. 139 (*Бурхан, хүнийг бүтээх гэж шавраар эр эм хоёр хүний дүрс хийгээд амь оруулах гэж мөнхийн рашаанд явах болжээ. Явсан хойгуур чэтгөр хорлох магадгүй гэж нохой муур хоёроор өнөөх хоёр шавар хүнийг сахиулдаг юм байжээ*).

спускаться под гору, то, боясь, будут призывать тебя: «Ай, Бурхан!» А когда будут подыматься на гору, то, будут упоминать меня, говоря: «Шитхырова высокая гора!» Таким образом обоих нас постоянно будут упоминать»²⁶.

Эта дуалическая модель является источником многочисленных новообразований (например: «Курительные принадлежности и курительный табак создал чутгур, а нюхательный табак — бурхан» [Цэнд, 20–21.08.2006]²⁷), далее на этой основе «бурхан» и «чутгур» в монгольской обыденной картине мира начинают рассматриваться как две неразделимые сущности, наподобие полюсов магнита.

В местах с бурханом обитают чутгуры, говорят <...> Говорят: в этом месте есть чутгуры, в месте, где есть бурхан, завелись чутгуры (Намжил, 24–27.08.2006).

В конечном счете наличие этой взаимообусловленности получает не только и даже не столько религиозно-мифологическое, сколько нравственно-этическое звучание.

На одном плече у человека сидит бурхан, на другом — чутгур. Когда человеку не везет, чутгур радуется, когда у человека все получается, бурхан радуется. Когда человек заходит в юрту и его приглашают сесть выше, а тот говорит: «Ничего, ничего», — и садится ниже, то бурхан огорчается.

²⁶ Хангалов М.Н. Мифы космогонические и этиологические // Ханг., III. С. 9–10.

²⁷ Ср.: «...старшие, наиболее почитаемые ламы виденных мною монастырей кобдоских дэрбэтов воздерживаются от куренья табака, так же как и некоторые члены княжеской фамилии, что поднимает их престиж в глазах народа; на нюханье же табака не смотрят так строго...» (Владимирцов Б.Я. Этнографические мелочи из жизни монголов // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 67).

Поэтому в юрте надо садиться на почетное место, на которое приглашают. Бурхан тогда радуется. Старики говорили, что не сесть на место, куда тебя приглашают, а усесться на непочетное место — плохо (Шагдарсурэн, Батсух, 03.08.2008).

Остается неясным, в какой мере подобные мотивы удерживаются традицией, так сказать, в порядке прямого наследования дописьменной архаики, а в какой являются вторичным продуктом, порожденным житейской логикой и книжной дидактикой, хотя и с использованием символических потенций мифологического образа. В последнем случае оппозиция б у р х а н – ч у т г у р должна пониматься просто как д о б р о и з л о , х о р о ш е е и п л о х о е и т. п.

Другую группу космогонических мифов составляют тексты, в которых «бурхан» точно поименован и тем самым вполне конкретизирован.

На земле было 8 солнц. Эрхий-мэргэн выстрелами из лука поубивал 7 солнц. Бурхан-багши чашкой накрыл одно солнце...

Рах-мангас, говорят, проглатывает солнце и луну <...> Бурхан-багши, чтобы подавить мангаса Раха, расспрашивал о нем, искал повсюду (Бат-Очир, 23.08.2007).

Помимо Бурхан-багши (Будды Шакьямуни) в небольшую группу фольклорных «бурханов-демиургов», творцов мира и человека, входят Майдар (Майтрея), Манзшир / Манджушир (Манджушри), Арья-Бало (Авалокитешвара), вместе с Очирвани (Ваджрапани) относящиеся к числу наиболее популярных в Монголии буддийских божеств. Это согласуется с традицией ваджраяны, в которой главными бодхисатвами являются: Манджушри, олицетворяющий высшую мудрость, разум и волю; Авалокитешвара, символ бесконечного сострадания; Ваджрапани (санскр. *Vajrapāṇi*, тибет. *Phyag na rdo rje*), один из трёх охранителей Будды, причисляемый к категории «четырёх гневных» (монг. *догшид*; о них см. дальше, с. 311–313), воплощение могущества и защиты; бодхисатва и «будда будущего»

Майтрея, пришествие которого ожидается в конце нашей космической эпохи (*кальпы*). Обычно именно эти персонажи являются главными действующими лицами в фольклорных космогонических и антропогонических преданиях (к буддизму в собственном смысле слова никакого отношения не имеющих), причем творят они мир совместно, во время своих странствий²⁸, иногда — странствуя по воде²⁹, как, например, три бурхана-демиурга в бурятском (булагатском) предании.

Прежде была одна вода, а земли не было. Три бурхана — Шибэгэни-бурхан, Мадари-бурхан и Эсэгэ-бурхан, все трое хотели сотворить землю. Они ходили по воде и увидели птицу ангата, которая с 12 детьми плыла по воде. Все эти три бурхана сказали птице ангата: «Ты нырни в воду и со дна воды достань нам земли: черную землю, красную глину и песок (*хара-шоро, улан-шоро, илхэ*)». <...> Эти три бурхана принесенную черную землю, красную глину и песок разбросали по воде и сотворили землю, на которой выросли травы и деревья. После этого создали человека. Тело создали из красной глины, кости из камня и кровь из воды. Таким образом эти три бурхана сделали двух человек: мужчину и женщину. Потом эти три бурхана <...> между собою порешили, кто из них оживит этих сделанных двух человек, тот и будет им покровительствовать. После этого <...> три бурхана поставили перед собою по свечке и горшку и легли спать. На другое утро прежде всех проснулся Шибэгэни-бурхан. Посмотрел — свечка перед Мадари-бурханом горит, а из горшка его вырос цветок. Тогда Шибэгэни-бурхан зажег

²⁸ Мотив сам по себе вполне архаический. Странствуют то темные первопредки в мифах австралийских аборигенов, странствует палеоазиатский Ворон-демиург, Кутх у ительменов, странствуют демиурги-асы в эддической мифологии и др. (*Мелетинский Е.М.* Миф и историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания. 3-е изд., доп. / Отв. ред. Е.С. Новик; вступ. ст. С.Ю. Неклюдова; сост. библиографии Н.Ю. Костенко. М.: РГГУ, 2018. С. 33, 56, 86, 88–89, 97–99, 186, 195).

²⁹ Ср.: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт., 1: 2).

свою свечку, а свечку Мадари-бурхана угасил; цветок выдернул и посадил в свой горшок и потом снова лег спать. <...> Но Мадари-бурхан узнал, что Шибэгэни-бурхан украл у него цветок и огонь, а потому он сказал Шибэгэни-бурхану: «Ты украл у меня цветок и огонь; вследствие этого оживленные тобою люди будут друг у друга красть и ссориться!» Вот почему нынешние люди крадут друг у друга и ссорятся (Ханг., III. С. 8–9).

Кроме Эсэгэ-бурхана ('Батюшка-бурхан, Бог-отец'³⁰), образ которого, целиком принадлежащий «шаманской» мифологии (= Эсэгэ Малан тэнгэри бурятского фольклора, = Maliyan / Miliyan tngri монгольских шаманских призываний), по-видимому, лишь дополняет группу «бурханов-демиургов» до канонической троицы³¹, в партнеры демиургу Бурхан-багши, дан Мадари-бурхан, т.е. Майтрея, нисхождение которого с небес из райской страны Тушита знаменует установление на земле царства блаженства и процветания. Сюжет гадание демиургов о власти над миром и обман победителя (Березк., В1С) имеет чрезвычайно ограниченный и компактный ареал распространения (монголы, буряты, тувинцы и алтайцы)³², что

³⁰ Хотя, согласно бурятской версии Гесериады, этот «небесный отец» посылает на землю сына для спасения людей, здесь едва ли можно усматривать христианское влияние — даже несмотря на то, что западные буряты формально числились православными. Тут мы имеем дело с ярким примером конвергентных совпадений на основе общей текстопорождающей мифологической модели. Специально о «гесерологической» проблематике см.: Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. Гл. III.

³¹ Ср.: «Бурхын-бакши жил в небесных высотах <...> спустился и стал ходить с двумя шаби [монахами-послушниками] <...> в троём со своими товарищами обошел всю землю»; «Бурхын-бакши в древности ходил с двумя шаби под видом батырчи [бадарчина, бродячего монаха] с хабчиком [какой-то узкий, сплюснутый сосуд] за спиной» (Пот. Оч. IV. С. 209, 271).

³² Исключением является наличие того же сюжета у юньнаньских лису, народа тибето-бирманской группы, не имеющего

свидетельствует о весьма узком (книжном?) источнике, связанном с традицией народного буддизма³³. Этот сюжет текстуализует ожидания рая на земле, по-своему интерпретируя мифологическое амплуа Майтрейи как будды следующей кальпы.

По другому, халхаскому, варианту (Пот., Оч. IV. С. 220–223), основным демиургом является Очурманы (т.е. Очирвани / Ваджрапани), которому из-за отсутствия земли оказалось невозможно спуститься вниз («присесть было негде»), а его партнером — некто Чаган Шукуты / Чукуты³⁴. Наконец, центральным perso-

отношения к буддизму и проживающего на значительном удалении от места бытования указанных тюрко-монгольских традиций.

³³ Ср. его «сниженный» монгольский вариант, персонажами которого являются не боги, а буддийские иерархи, спор же идет не о власти над миром, а о праве на строительство монастыря на «прекрасной горе».

Два главных ученика Ундур-гэгэна — Заяийн гэгэн и Ламын гэгээн — решили построить монастырь. Стали искать место и нашли прекрасную гору Булган. Стали спорить, кто из них здесь построит свой монастырь. Решили лечь спать и выставить свои чашки, в которой из них расцветет цветок, тот и будет строить. Цветочек расцвел в чашке Ламын гэгэна. Но Заяийн гэгээн проснулся раньше и переставил цветок в свою чашу. Ламын гэгээн сказал: «Ну ладно, строй. Но все твои потомки будут вороваты». Заяийн гэгээн построил монастырь, сейчас это монастырь — в Цэцэрлэге, столице Архангайского аймака. А про архангайцев говорят, что они вороваты (со слов Р. Отгонбаатара [из письма А.Д. Цендиной, 24.08.2018]).

³⁴ Возможно, искаженное *Чагаан Шүхэрт* (*ᠴаᠭān ᠰikürtü / ᠰükürtei*) 'Имеющая белый зонт', атрибут бодхисатвы Ситатапатры — Белозонтичной Тары (белый зонт — один из восьми буддийских «благих эмблем»), непобедимой защитницы, в том числе — от демона, противостоящего Будде; в этом смысле ее партнерство с Очирвани / Ваджрапани может оказаться вполне оправданным (хотя другие прецеденты ее участия в космогенезе мне неизвестны). Кроме того, "ᠴаᠭān ᠰükürtei" — название сутры, в честь которой совершаются молебствия на 6-й и 7-й день празднования Белого месяца (Цагаан сар), монгольского Нового года (см.: Терентьев А.А. Опыт унификации музейного описания

нажем чрезвычайно близкого бурятского (булагатского) предания выступает Сомбол-бурхан, а партнером его — птица ангир / ангата (турпан):

Прежде земли не было, а только была одна вода. В это время был один бурхан, которого звали Сомбол, потому что он сделался сам собою (*бээр бөтөһөн Сомбол-бурхан*). Сомбол-бурхан захотел сотворить землю и ходит по воде. В это время птица ангата с 12 детьми (~ увидел птицу ангир, которая) плывет по воде. Сомбол-бурхан, увидев ангата, говорит ей (~ говорит птице ангире): <...> «Нырни в воду и со дна принеси мне землю!» Тогда ангата (~ ангир) по словам Сомбол-бурхана нырнула в воду и со дна достала землю; на носу принесла черную землю и в лапах красную глину. Сомбол-бурхан от птицы ангата вперед взял красную глину и разбросал по воде, а потом взял черную землю и тоже разбросал по воде; тогда образовалась земля и на ней выросли травы и деревья. Потом Сомбол-бурхан благословил птицу ангата: «Ты будешь иметь много детей и плавать по воде и нырять!» Вследствие этого благословения птица ангата плавает теперь хорошо и ныряет в воде долго³⁵.

Поскольку этот Чаган Шукуты / Чукуты, выступает в той же самой роли «божественного ныряльщика» (Mot. A811; Березк., С6D), что и турпан бурятской версии, можно предположить, что за ним также скрывается какая-то водоплавающая птица (с чем-то белым в своем облике?). Что касается имени Сомбол, то оно представляет собой бурятскую огласовку монгольского Джамбал (тиб. *'Jam dpa'*), в свою очередь являющегося тибетским обозначением

буддийских изображений // Использование музейных коллекций в критике буддизма. Сб. научных трудов Гос. музея истории религии. Л.: ГМИРИА, 1981. С. 40, № 76; Обзор собрания предметов ламайского культа кн. Э.Э. Ухтомского / Сост. А. Грюнведель. Ч. 1. Текст. Ч. 2. Рисунки. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1905. Ч. 1. С. 50; Поздн., Оч. быта. С. 282).

³⁵ Ханг., III. С. 7–8. Турпан (ангата) — птица семейства утиных, ныряющая за кормом на глубину до 10 метров и остающаяся под водой до 1 минуты.

бодхисатвы Манджушри. Напомню, что именно Манджушри (Джамбал) является создателем земли в рассмотренном выше тибетском мифе³⁶ и его калмыцкой версии³⁷, откуда следует, что западнобурятский сюжет является прямым ответвлением той же традиции.

За пределами «основного» космогонического комплекса (демиург и мировой океан; партнер демиурга — помощник / неудачный подражатель / антагонист; «божественный ныряльщик»; расширяющаяся земля; «земледержец» — черепаха / лягушка) фигуры этих фольклоризованных бодхисатв встречаются редко, в устном дискурсе они фигурируют не столько в качестве персонажей сюжетных повествований, сколько как адресаты поклонения, молитв и приношений.

МАТУШКА ТАРА

Среди женских персонажей, широко известных в народных традициях северного буддизма, в первую очередь следует упомянуть двух богинь: Дара-эхэ (Матушку Тару) и Лхам-бурхан (Лхамо, Балдан-лхамо), первая — благостная и милосердная (но имеющая и ряд гневных ипостасей³⁸), вторая — грозная и карающая (но далеко не всегда эти свои «базовые» признаки реализующая).

Дара-эхэ обладает множеством форм (считается, что тридцать одной), из которых по-настоящему популярны ее «милостивые» воплощения: Цагаан Дара-эхэ (Матушка

³⁶ *Bleichsteiner R.* Die gelbe Kirche — Mysterien der buddhistischen Klöster in Indien, Tibet, Mongolei und China. Wien: Josef Belf, 1937. S. 234; *Hermanns M.P.* Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeter // *Anthropos*. Bd. 44 (1949). S. 833–834.

³⁷ *Житецкий И.А.* Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М.: Типогр. М.Г. Волчанникова, 1893. С. 67; *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Porvoo; Helsinki, 1938 (FFC, № 125). S. 110–111.

³⁸ Например, Желтая Тара (Шар Дара-эхэ) — гневная эманация будды Ратнасамбхава.



25. Зеленая Тара (Ногоон Дар-эх)

Белая Тара) и Ногоон Дара-эхэ (Матушка Зеленая Тара)³⁹, родившиеся из слез Арья-Бало (Авалокитешвары) [Пот. Оч. IV. С. 297]. Ее изображения часто встречаются в северобуддийской иконописи (см. илл. 25)⁴⁰, она является объектом поклонения, адресатом молитв, героиней агиографических, квазиисторических и религиозно-дидактических легенд (Поздн., Оч. быта. С. 68–69) — книжных⁴¹ и устных⁴², в основном восходящих к тем же книжным.

³⁹ Одна из ее ипостасей, Белозонтичная Тара, уже упоминалась выше (с. 310).

⁴⁰ Пот. Оч. II. С. 32–33; Поздн., Оч. быта. С. 68; Обзор собрания предметов ламайского культа кн. Э.Э. Ухтомского. Ч. 1. С. 52; *Подгорбунский И.А.* Каталог буддийской коллекции ВСОИРГО. Отд. XVII. Иркутск: Паровая типо-литогр. П.И. Микушина и В.М. Посохина, 1908. С. 43–45; *Куфтин Б.А.* Краткий обзор пантеона северного буддизма и ламаизма в связи с историей учения: По материалам, выставленным в Центральном музее народо-ведения. М.: Изд-во ЦМН, 1927. С. 52–55.

⁴¹ *Дамдинсүрэн Ц.* Повесть о Зеленой Дарь-эхэ // Буддизм и литература. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 164–185; наиболее полную публикацию текстов, обзор проблематики и литературы, текстологический и содержательный анализ см. в кн.: Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повести о Багамай-хатун»). Факсимиле рукописей / Исследование, транслит., пер. с ойратск., коммент. Б.А. Бичеева. Элиста: КИГИ РАН, 2013.

⁴² Пот. Оч. IV. С. 271, 297–298, 310–320, 499–500; *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. С. 200–205, 294–295; *Смолев Я.С.* Легенда о Нагон Дара-Эхэ // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела ИРГО. Том IV, вып. 2. 1901. С. 104–106.

Устная монгольская традиция истолковывает происхождение Дара-эхэ как результат деятельности Бурхан-бакши во время его хождения по земле (так, ею становится щедрый милостынедатель, который поделился с мнимым нищим тем последним, что у него было, тогда как скупой богач превратился в червя [Пот. Оч. IV. С. 271]).

В сказочно-легендарных повествованиях Дара-эхэ выступает как милосердная заступница, которая спасает того, кто обратился к ней, от посягательств демонов.

Жили раньше два чутгура. Стали они разговаривать. Есть, мол, мужчина и женщина. У них младенец. Давай их поссорим. Ты сиди здесь посередке (посередине земли). А я пойду и поссорю этих мужчину с женщиной. Они поссорятся, жена уйдет, тогда украдем ребенка. После этого один остался в степи, другой пошел в тот айл и так стал ссорить мужчину и женщину, что они уже не могли дальше жить вместе. Женщина решила уйти. Она посадила малыша в корзину для собирания аргала, взвалила ее за спину, взяла сажи от котла и помазала нос мальчика. А та женщина знала немного тарни Дара-эхэ. Она, читая эту молитву, отправилась в путь. Тот чутгур, который остался наблюдать, ее не увидел. Увидел только, что мимо пробежала хромая Дара-эхэ, несущая корзину, в которой брякал котелок. А чутгур-то ждал, что появится женщина, несущая на руках ребенка. Тут возвращается другой чутгур. «Забрал ребенка, когда она мимо проходила?» — «Нет, она здесь не проходила. Только Дара-эхэ прошла, несущая корзину с котелком». — «Так это она наверняка и была!» — воскликнул [другой] чутгур (Намжил, 24–27.08.2006).

Обратим внимание, что героиня этой истории использует два способа охранительной магии: «народный» (мажет сажей нос мальчика⁴³) и «буддийский»

⁴³ [Почему нос младенца пачкают сажей от котла?] — «Когда вечером уходят, тогда мажут. Это такой запрет (*цээр*). Делали так, мол, иначе испугается. А точного объяснения я не знаю» (Саруул, 07.08.2008). О семантике этого апотропейного

(молитва Дара-эхэ), причем оба способа дают скоординированные результаты. Благодаря чтению молитвы женщина обретает облик самой богини (во всяком случае, в глазах первого чутгура), но из-за того, что текст она помнит плохо (*хагас дутуу* ‘не полностью, наполовину’) и, соответственно, читает его неточно, обретенный ею божественный облик оказывается дефектным — «хромая Дара-эхэ»⁴⁴. Что же касается другого магического акта, то вследствие него ребенок, посаженный в корзину для аргала и помеченный сажей от котла, представляется демону, караулящему свою добычу, котелком в корзине⁴⁵.

действия см.: Ляхова Ю.В. Зачем накрывать собаку попоной: интерпретации монгольских обрядовых практик как фольклорный факт // Вестник РГГУ. 2017, № 12 (33). С. 61–65.

⁴⁴ Не забудем, впрочем, о хромоте как отличительном признаке потустороннего существа (*Неклюдов С.Ю.* О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии: к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина. 1979. С. 136–140).

⁴⁵ И «корзина», и «котелок» тут не случайны. В степи женщины раньше «рожали в [размельченный] аргал» (высушенный навоз, используемый в качестве топлива), опираясь на корзину, аргал же имел очистительную / охранительную функцию (Хишигням, 03.08.2008). Рассказывают, что мать Ундур-гэгэна (Дзанабадзара), родив, положила сына в корзину [для аргала?] и скрывала его в ней три года (Цэнд, 20.08.2006), видимо, оберегая от порчи и всяческих опасностей. Согласно летописной легенде XVII в., ребенка Болоная, которого собирались убить, прячут под котлом, засыпав сверху аргалом (*Bolonai-yi büü ködel geju тогоча-bar kömörjü degere inu aryal čidqubai*). См.: Altan Tobči: A Brief History of the Mongols by bLo-bzan bsTan’jin. With a Critical Introduction by A. Mostaert / Ed. by F.W. Cleaves. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1952. P. 145; Vietze H.-P., *Gendeng Lubsang*. Altan Tobči: eine mongolische Chronik des XVII. Jahrhunderts von Blo bzan bstan’jin. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1992. S. 104; Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание») / Пер. с монг., введ., коммент. и прилож. Н.П. Шастиной. М.: ГРВЛ, 1973 (Памятники письменности Востока, X). С. 268. Цендина А.Д. Монгольские летописи XVII–XIX вв.: повествовательные

Наконец, в устной риторике ее образ может использоваться при хвалебной характеристике достойной женщины:

Боовоо — перерождение Дара-эхэ. <...> «Про нашу сестрицу Гаваа, Боовоо-сказочницу (*Гаваа эгч Үлгэрэн Бөөвөө*), ученые ламы говорят: Гаваа гуай — настоящее перерождение Дара-эхэ» (Батболд, 23.08.2006). Ламы называли ее перерождением Дара-эхэ (Дуламноргим, 23–24.08.2006).

В этих высказываниях, построенных на вполне актуальных религиозных представлениях, можно усмотреть не просто комплиментарную оценку, фигуру речи, заключающую в себе гиперболу ('она была подобна земному перерождению Дара-эхэ'), но и допущение правдоподобности данного утверждения ('она была земным перерождением Дара-эхэ')⁴⁶. О различных реинкарнациях у дербетов обеих Дара-эхэ, «святых (небесных) дев»⁴⁷, сообщают Б.Я. Владимирцов, Г.Н. Потанин и А.М. Позднеев⁴⁸, причем последний рассказывает и о своих встречах с одной из таких «земных богинь»:

традиции. М.: РГГУ, 2007 (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности. Вып. XII). С. 72–73.

⁴⁶ О подобных «живых богах», перерождениях различных буддийских святых и даже эпических богатырей (у дербетов и байтов), включая встречи с ними, см.: *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 344; *Майский И.М.* Современная Монголия: отчет Монгольской экспедиции, снаряженной Иркутской Конторой Всероссийского Центрального Союза Потребительных Обществ «Центросоюз». Иркутск: Госиздат, Иркутское отд., 1921. С. 316–323 (*Майский И.М.* Монголия накануне революции. 2-е перераб. изд. М.: ИВЛ, 1959. С. 250–269).

⁴⁷ При этом они могут перерождаться и в мужском облике (*Grünwedel A.* Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1900. S. 147).

⁴⁸ *Владимирцов Б.Я.* Поездка к кобдоским дэрбэтам летом 1908 г. // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 83–84; Пот. Оч. II. С. 79; Поздн., Оч. быта. С. 235–238 (прим. 1).

Это была женщина на вид лет за 40, невысокого роста и довольно полного телосложения; одета она была в обыкновенный девичий халат, сделанный из синего штофа, на голове имела обычную женскую шапку, только на тулье этой шапки было прикреплено металлическое изображение вачжра [очира⁴⁹]. <...> Каждый новоприбывший дурбэт, входя в юрту, сначала молился на Цагаан-Дара-эхэ, потом, согнувшись, подходил к ней, причем она возлагала на его голову «адис», т. е. благословение, подобно тому как это делают все ламы. В то же время поклонник подавал свой подарок богине: один нес барана, другой кусок коровьего масла, третий, наконец, полкирпича чаю. Поднеся подарок, он отходил к сторонке и садился: ему подавали чашку чаю, и начинался обычный разговор⁵⁰.

⁴⁹ *Очир*, монголизированная форма др.инд. *ваджра* (*vájra*, = тибет. *дордж*, *rDo-rje*), оружие Индры (в индуизме), перун, громовая палица; в буддизме — атрибут разных богов, символизирующий мужское начало, искусные средства, сострадание, активность (*Мялль Л.* Ваджра // Мифы I. С. 207–208).

⁵⁰ Поздн., Оч. быта. С. 235–238 (прим. 1).

ДОКШИТЫ, ДАКИНИ И ДРУГИЕ

К числу *бурханов* традиция «народного буддизма» причисляет и более «узкие» группы персонажей из мифологии ваджраяны: небесных дев дакини, грозных богов чойджинов и докшитов (последние две категории, как и категория «гневных» идамов¹, являются взаимопересекающимися). Дакини (монг. *дагина*, санскр. *dākinī*, тибетск. *mkha-gro-ma* ‘идущие по небу’) — хранительницы высшего буддийского знания, грозные спутницы идамов, в широком смысле слова — всякие женские божества или духи, даже женщины-ламы, а также персонажи сказочно-эпического фольклора, где их образы чрезвычайно популярны. Чойджины (тибет. *chos-skyon*, санскр. *dharmapāla* ‘хранитель учения [дхармы]’, монг. *sakiγulsun*, *сахуус*, бур. *сахюусан* ‘хранитель’) — разряд грозных божеств², защитников буддийской веры (входящий в категорию докшитов или прямо совпадающий с ней). Культ докшитов (монг. *догшид*, от тибет. *drags'gsed* ‘гневный палач’), обычно фигурирующих в виде группы из четырех³, восьми⁴ или десяти персонажей и вполне освоенных пантеоном шаманских призываний, возникает в Монголии не позднее XIV в.⁵ (когда был зафиксирован культ богини Махакали)⁶.

¹ Хаягрива, Хеваджра, Калачакра, Махакала, Ваджрапани, Ямантака и др. *Идамы* (тибет. *yid dam*, *yid-kyi-dam-tshig*, санскр. *iṣṭadevatā*) — визуализируемые в тантрических практиках образы «персональных» божеств.

² Махакала, Шри Деви (тибет. Лхамо, монг. Охин-тэнгри), Яма (тибет. Чойджал, монг. Эрлик Номун-хан) и др.

³ Ямантака, Махакала, Эрлик-хан, Охин-тэнгри (в других случаях — Эрлик-хан, Ваджрапани, Шара Дара-эхэ, Бэгдзэ или Джамсаран).

⁴ Хаягрива (тибет. Дамдин, монг. Хаянхирва, воплощением которого считался Тхотун / Цотон в эпосе о Гесере), Ямантака, Махакала Шестирукий и Махакали Четырехрукая, Эрлик-хан, Охин-тэнгри, Бэгдзэ или Джамсаран и Бисман-тэнгри (Басман, Бисман, Бисмак и другие монг. формы от санскр. Вайшравана).

⁵ Вопреки мнению А.М. Позднеева, который считал, что это произошло не раньше 1770-х гг. (Поздн., Оч. быта. С. 320).

⁶ См. восхваление Махакали (из Турфанской коллекции), принадлежащее перу Чойджи Одсэра: Mong. Monum. P. 77–81;

Производный от слова *догшид* эпитет *догшин* ('свирепый, грозный')⁷ в народной традиции иногда осознается как «не имеющий веры», «не признающий (еще или вообще) буддийское вероучение» — таковы, например, «языческие» ландшафтные духи «черные свирепые лусы» (*докшин хара лусут*)⁸. Соответственно, возникают парадоксальные сюжеты об «усмирении», «буддийском обращении» дикого (*догшин*) богатыря Очирвани (< докшит Ваджрапани).

Очирвани прежде был «докшин», то есть дикий, как «мечи» (обезьяна?); творил людям зло, убивал их. Он обладал великою физической силой. Бог (Тэнгри) завалил его горой; как ни силен был Очирвани, он не мог свалить с себя горы, потому что на горе лежала книга Цан Бомбу. Был один лама Тонсыг; он с неба услышал крик Очирвани, спустился к нему и спросил, что ему нужно. Очирвани рассказал, что он давно уже завален горой, и просил освободить его. Лама спросил: каким образом он может ему помочь. «Сними только с горы книгу Цан Бомбу», — сказал Очирвани. Тонсыг лама взошел на гору и снес с нее книгу. «Теперь ты уйди как можно дальше, — сказал Очирвани, — потому что я имею силу скакать по тысяче мерге». Тонсыг Лама отошел, Очирвани вскочил, и гора слетела с него. Потом Очирвани пошел к Тонсыг-ламе, взял у него книгу Цан Бомбу и пошел от него прочь. В одном месте он лег ночевать; под ним сделалось море, и он стал тонуть. Очирвани прижал книгу Цан Бомбу под

Цэрэнсодном Д. XVI зууны үеийн яруу найрагч Чойджи-Одсэр. Улаанбаатар, 1969; *Он же.* Литературная деятельность и поэтическое творчество Чойджи-Одсэра (XIV в.). Дисс. ... канд. филол. наук. М.: Ин-т востоковедения АН СССР, 1972 (гл. III).

⁷ В результате грамматического осмысления конечного -д в слове *догшид* (< тибет. *drags'gsed*) в качестве монгольского суффикса множественного числа и «восстановления» на этом основании не существовавшей формы единственного числа (*догшин*).

⁸ Беннигс. С. 9. По калмыцким представлениям, «черные лусы» — это вообще духи природы (Ramst. Kalm. Wört. S. 253).

мышками и стал переплывать через море. Во время этого плавания все тело его покрылось писанием. Вышедши на берег, он начал вытряхиваться; куда тряхнет рукой или ногой, туда летело особое писание. Таким образом получили особое писание китайцы, чахары, монголы, русские. Четыре божества были товарищи: Гахай Бакши, Шорой Бакши, Цагаан морин дагинэ и Очирвани. В настоящее время Джаяхандзе-геген есть хубилган Очирвани (Пот. Оч. IV. С. 226–227 [Тыбын-Сахал, Элёт-Урянхаец, шаман в г. Кобдо]).

Весьма почитается монголами группа «пяти чойджинов» (или пяти богов, возглавляемых чойджином) — «пять великих государей» (монг. *таван хаган*), защитников храма. Их культ тесно переплетается с культом Падмасамбхавы, которому они дали обет охранять религию. Перерождением их (или их повелителя) считается настоятель Лхасского храма, выступающий как государственный оракул и почитающийся одновременно как воплощение Пехара. В процессе синтеза шаманской и буддийской мифологии представления о чойджинах (или о «пяти чойджинах») трансформируются, их число пополняется за счет местных духов. Чойджины воспринимаются как свирепые охранительные духи, побеждающие демонов болезни⁹. У монголов особо чтимым чойджином является Джамсаран (< тибет. *lCam srin*[g]), или Бэгдзэ], имеющий эпитет «Красный хранитель» (монг. *Улаан сахиус*). Он — сын свирепого медноволосого якшаса, живущий в кровавом море на медной горе (или на кладбище); в одной руке у него — медный меч, в другой — легкие и сердце врага. По происхождению Джамсаран — добуддийское божество, возможно, монгольское, занявшее в Тибете место бога войны и сближающееся с Пехаром. В северном буддизме Джамсаран — один из восьми (или десяти) докшитов: он ассоциируется с Куберой и с Гесером, который иногда считается одним из его воплощений.

⁹ Heissig W. Schamanen und Geisterbeschwörer im Kūriye-Banner // Folklore Studies. Т. III, 1944. С. 40–42.

ЛХАМО

Единственное женское божество в группе грозных охранительных богов (чойджинов, докшитов) — это Лхамо, Балдан-Лхамо (тибет. *dPal-ldan Lha-mo*) или — в качестве монгольского эквивалента — Охин тэнгри (Охин тэнгэр 'божественная / небесная дева' = тибет. *Lha-mo* = санскр. *Śrīdevī*¹⁰). Она ассоциируется со смертью и загробным судилищем, иногда считается супругой владыки загробного мира Эрлик-хана¹¹, а в иконографии имеет устрашающий вид (см. илл. 26)¹². В народных традициях Лхам-бурхан¹³ обретает некоторые черты всеобщей прародительницы (в монгольских шаманских призываниях ее называют «единственной матерью», «единственной всесветлейшей матушкой»¹⁴) и рассматривается либо как божество благодное, охранительное (например, у калмыков с Окон-тенгер [Окън теңгер] связываются плодородие и возрождение жизни¹⁵), либо, напротив, как демоническое, несущее смерть (в частности, детям); так, в бурятской шаманской мифологии Үхин Хара-тэнгэри ('дева темного неба') причисляется к восточным, темным богам, враждебным людям; она вызывает болезни, падеж скота, смерть и бесплодие, особенно опасна для беременных женщин¹⁶; естественная амбивалентность, заложенная

¹⁰ *Шридеви*, прототипически супруга Шивы — богиня Кали / Дурга / Махадеви (санскр. *Kālī, Durgā, Mahādevī*); в буддизме — гневная ипостась Сарасвати, супруги Махакалы.

¹¹ *Куфтин Б.А.* Краткий обзор пантеона северного буддизма и ламаизма. С. 56.

¹² *Grünwedel A.* Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. S. 158, 175.

¹³ *Лхамо* > *лхам* — характерная для современного монгольского языка редукция конечного гласного.

¹⁴ *Rintchen [B].* Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. I: Sources littéraires. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1959 (AF Bd. III). P. 19.

¹⁵ *Эрдниев У.Э.* Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. книжное изд-во, 1985. С. 197.

¹⁶ *Хангалов М.Н.* Материалы по изучению шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Ханг., I. С. 415–416.

в комплексе богини-матери¹⁷, которая может распоряжаться деторождением и детьми, так сказать, и в положительном, и в отрицательном смысле — разрешая и препятствуя, наделяя и забирая к себе.

В силу связи Лхам-бурхан с идеей течения времени (в том числе календарного) завершение годового цикла ее перемещений по



26. Лхамо, Балдан-лхамо (Охин-тэнгри)

небу совпадает с наступлением монгольского Нового года (*Цагаан сар*¹⁸). В калмыцком мифе о похищении Окон-тэнгри демонами-мангусами она подает о себе весть, написав свое имя на крыле луня, почитающегося священной птицей, а победа над мангусами и ее возвращение соединяется с концом зимы и с празднованием Нового года, когда на храмовых торжествах проводится обряд встречи ее статуи¹⁹. В Монголии Балдан-лхам, которая «ездит на коне и смотрит, как живут люди» (Хандсурэн, 22.08.2007), на Новый год «облетает землю, заходит в семьи и встречает с ними Новый год»; считается, что в полете конь начинает испытывать жажду, поэтому вечером в канун Нового года (*битүүн*) люди кладут

¹⁷ Ср.: Андреев М.С. Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи). Вып. I. Сталинабад: Изд-во АН Таджикской ССР, 1953. С. 79–82; Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. С. 19–21.

¹⁸ *Цагаан сар* ('белый месяц'), первый весенний месяц, праздник Нового года по лунному календарю.

¹⁹ Душан У.Д. Историко-этнографические заметки об Эркетеновском улусе Калмыцкой АССР // Этнографические вести. № 3. Элиста: Калм. НИИЯЛИ, 1973. С. 64–65.

лед на юрту, чтобы он попил воды (Анагаа, 22.08.2007), «говорят, что Лхам-бурхан приходит вечером перед Цагаан-саром, поэтому люди кладут на притолоку лед» (Хандсурэн, 22.08.2007).

На Цагаан-сар мы подносим еду, три ледышки кладем на юрту — этим мы как бы встречаем новый год и провозжаем старый (Пурэвжав, 23.08.2007). И сейчас на Цагаан-сар на юрту кладут лед. Мы тоже кладем лед. Для испрашивания счастья (Хандсурэн, 22.08.2007). Во время Цагаан-сара люди клали на юрту три черных и белых вещи, говоря, что придет Лхам-бурхан. Так встречали его. Ставили воду, предметы трех родов. Лед черный и белый — трех видов. И сейчас монголы говорят, что Лхам-бурхан придет. Это обычай монголов. Как в других странах, не знаю. [Лед, снег, а еще] катыш черного коня, то есть кал коня. Про себя читают молитвы бурхану, вот и все. [Молятся] для всего хорошего. Для того, чтобы в будущем году было все благополучно. Вот и все. Каждый молится своему бурхану. [Почему же, когда есть бурхан, от него защищают и ему что-то подносят?] Ставят черное и белое, этим объясняется. Лхам бурхан являлся утром (Лханаажав, 21.08.2007).

Иногда Лхам-бурхан воспринимается как мужской персонаж — очевидно, благодаря гендерной принадлежности всех прочих докшитов, хотя вообще случай подобной «мифологической травести» в рассматриваемых традициях является крайне редким, если не исключительным.

Отец поклонялся Лхам-бурхану, и я тоже поклоняюсь. Лхам-бурхан ездит на посвященном (*сэтэртэй*) скакуне. <...> Он имеет мужской образ. На Цагаан-сар, утром рано, он обходит все дома. Поэтому вечером зажигают что-нибудь возле дома и кладут лед, чтобы он мог выпить. На рисунке он изображается на лошади <...> Еще он пьет водку, поэтому ставят маленькую рюмочку. <...> Лхаму посвящают лысую (*халзан*) лошадь, потому что у него самого лошадь такой масти (Адьяа, 04.08.2010).

Обычно, напротив, женская природа Балдан-лхамо всячески акцентируется, что ярко проявляется в ее имени «божественная дева» (Охин-тэнгри); это, видимо, значит, что в данном регионе ее семантически прозрачное монгольское имя почти или совсем неупотребимо; кстати, в наших записях оно не встретилось ни разу. Кроме того, в Прихубсугулье она иногда объединяется с хозяйкой оз. Хубсугул — Далай-эджи (‘Озеро-матушка’), становясь «озерным бурханом», специфически связанным с водой (Хандсурэн, 22.08.2007):

Бурхан Балдан-лхам — бурхан Далай-эджи. Далай-эджи — это озеро (*далай*) Хубсугул. Бурхан Балдан-лхам имеет женский образ, она — защитница вод (Анагаа, 22.08.2007).

Существует и несколько повествовательно-фольклорных интерпретаций данного образа. По преданию, рассказанному хубсугульским хотогойтом, Балдан-лхамо — это одна из жен Гесера, воительница и колдунья, вызволяющая его, превращенного в осла, из плена демона-мангаса²⁰. Согласно южномонгольской (хорчинской?) легенде, Балдан-лхамо борется с Хасак-мангасом, сыном похищенной жены Гесера от мангаса-похитителя. Она выдергивает стрелу, попавшую в круп ее мула, произносит заклинание, и это место становится глазом (благодаря чему мул получает способность предупреждать ее о грозящей сзади опасности). Победив, она произносит поучение-сургаал («Как же ты, сын жены Гесера, выступаешь против веры? Сразу видно, мангасово отродье!»), затем сдирает с поверженного врага кожу и делает из нее чепрак для своего мула (Самбудащ, 11.1974). Все эти сюжеты представляют собой различные фольклорные интерпретации ее иконографического облика²¹ и трактовки «медеевского» эпизода ее жизнеописания.

²⁰ «А одна его ханша была Лхам-бурханом» (Бат-Очир, 23.08.2007). Об этом сюжете см.: Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. Гл. III: 5.

²¹ Куфтин Б.А. Краткий обзор пантеона северного буддизма и ламаизма. С. 59.

сания: убийство сына с целью пресечь род его безбожного (иногда — прямо демонического) отца²². Варианты данной легенды поныне бытуют в устной традиции²³.

Наконец, со своеобразным преобразованием того же сюжетного комплекса мы сталкиваемся в хорчинском «Сказании о кальпе». Согласно этому тексту, Сам-бурхан (т.е. Лхам-бурхан)²⁴, одна из двух дочерей небесного владыки Хана Хурмаста, возрождается в облике медноклювой ведьмы в демоническом краю мангасов, чтобы «перенять их силу». Она вырывает сердца у сватающихся к ней мангасов, но вынуждена уступить железному Хар-мангасу (‘Черному мангасу’), о тело которого она ломает свой клюв (ср. медноклювую ведьму муу шубуун в бурятской демонологии). У Сам-бурхан чудесным образом (через подмышки) родятся ниспосланные на землю «небесные стражи» Сэнгэ Донран и Шуусрэн Донран (тиб. «Львиноголовый» и «Крокодило-головый»; в буддийской мифологии — спутники богини Лхамо, сопровождающие ее спереди и сзади²⁵), а также девочка-мангас, которой мать тут же сворачивает голову. Они получают оружие и отправляются к отверстию в центре покрывшегося грунтом кровавого океана, на которое Верховным божеством спущен небесный дворец. Сам-бурхан остается в нем, а сыновья получают специальные веревки необыкновенной прочности, которыми предстоит связывать поверженных мангасов. Их ввергают в кровавый океан, где они обитают и поныне, образовав свое царство, выход из которого стерегут Сам-бурхан, Сэнгэ Донран и Шуусрэн Донран, т.е. Лхамо со своими спутницами.

²² Сыртынова С.-Х. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники). М.: Вост. лит., 2003. С. 132–137, 77–80, 173–175.

²³ Цыбикова Б.-Х. Б. Особенности бытования легенд и преданий бурят Внутренней Монголии // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2017. № 1 (32). С. 7–8.

²⁴ Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. Praha: Univerzita Carlova, 1983 (Studia orientalia pragensia, XII). P. 139.

²⁵ Ibid. P. 147.

ОЧИРВАНИ

Очирвани — едва ли не самый фольклоризованный в Монголии персонаж северобуддийского пантеона, выступающий в том числе и в функции демиурга²⁶. Он создает луну и солнце²⁷, огонь для которого добывает у его «первоначального хранителя»²⁸, вместе с солнцем и луной изготавливает эликсир бессмертия (аршан), своим очиром рассекает надвое демона, осквернившего или похитившего этот напиток (некоего мангыса; Арга Белого зайца²⁹),



27. Ваджрапани (Очирвани)

²⁶ Этому, видимо, способствует и то обстоятельство, что именно Очирвани / Ваджрапани почитается как покровитель монголов, тогда как Авалокитешвара считается покровителем тибетцев, а Манджушри — китайцев (*Сытьцова С.-Х.* Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме. С. 52–54).

²⁷ Ср.: «Но как солнце, луна и звезды произошли в верхней тверди небесной, о том в их [калмыков] знатнейших духовных книгах не находится никакого известия» (*Паллас П.-С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. I. С. 493).

²⁸ Пот. Оч. IV. С. 225–226. О мифологических «первоначальных хранителях» см.: *Мелетинский Е.М.* Миф и историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания. 3-е изд., доп. / Отв. ред. Е.С. Новик; вступ. ст. С.Ю. Неклюдова; сост. библиографии Н.Ю. Костенко. М.: РГГУ, 2018. С. 38, 43, 134, 192, 316–317, 343, 348.

²⁹ *Арга (Араха?) чагаан туулай*, согласно южномонгольскому (ордосскому) варианту.

и приковывает его к солнцу и к луне (фольклорный монтаж мифов о Раху и о лунном зайце)³⁰.

Очирвани выступает как громовержец и податель дождя, покровитель змей (*nāga*) и драконов (*luu*)³¹; согласно «Сутре золотого блеска» (монг. *Altan gerel sudur*), Ваджрапани — «великий глава якшей», которые в пуранической традиции (*Viṣṇu Purāṇa*, IV–V в.) были отнесены к змеям, вообще к мифологическим рептилиям — по-видимому, в силу своей хтонической природы. Наконец, он является победителем гигантского водяного змея Лосуна (хотя и не с первой попытки)³².

В древности Лосы, большой змей, живший в воде, пускал яд по земле, отчего люди и скот мерли. Тэнгри (небо) повелел Очирвани спуститься на землю и укротить Лосы; у Очирвани сил не хватило на борьбу с Лосуном; последний не только не сдался на его слова, чуть самого Очирвани не победил. Очирвани поднялся с земли, улетел на высокую гору Сумер Улы, постился, молился и курил благовония перед Тэнгри, прося о даровании ему силы, и чрез семь дней обратился в Кан Гари-де, схватил Лосуна за голову, обтащил три раза вокруг вершины горы и голову прижал ему камнем. Лосун был так велик, что в то время, как голова его лежала при-давленная на вершине горы, а тело было три раза обернуто вокруг горы, хвост его все-таки лежал в воде. Лосун спросил: «Ты кто?» — «Я Очирвани», — отвечал противник. «Ты прежде не был так силен?» — «Я молился Тэнгри семь дней», — отвечал Очирвани. Тогда Лосун покорился. И теперь Очирвани держит Лосуна в повиновении (Пот. Оч. IV. С. 228).

³⁰ Пот. Оч. IV. С. 209 (здесь он, кстати, называется «тэнгир»); Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. С. 317.

³¹ *Grünwedel A. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*. S. 158, 160; Беннигс. С. 8; *Куфтин Б.А.* Краткий обзор пантеона северного буддизма и ламаизма. С. 56, 59.

³² Форма *лосы* / *лосун* — производная от формы *лус* / *луус* («драконы»).

Тэнгри здесь, конечно, — не «небо», а верховное небесное божество, которое повелевает подчиненными богами, служит объектом их поклонения и дарует им силы; к этим иерархическим отношениям в горном мире мы еще вернемся. Соответствующим образом интерпретируется и иконографический облик Ваджрапани, расшифровываемый как облик «смирителя вод», причем «смирение вод» прямо увязывается с победой над гигантским водяным змеем; подобный сюжет широко распространен в мировом фольклоре³³.

Очирвани в одной руке держит очур, который также называется алтын-берия (Золотой посох)³⁴. Эту вещь он добыл от Лосына, спустившись на дно Хата-Далая (океана)³⁵. В настоящее время он, держа ее в руке, держит океан в границах и не позволяет ему выйти из берегов (Пот. Оч. IV. С. 228).

Очирвани также имеет репутацию укротителя местных духов. Согласно монгольской молитве, его призывают как «искоренителя препятствий, влекущих за собою все злое, и победоносного врага всего греховного», и просят, чтобы он «своим пламенем пожег бы всех демонов (*ada*), обитающих вверху, внизу и в промежуточном пространстве» (Поздн., Оч. быта. С. 407). В монгольском шаманском тексте он характеризуется как «оберегающий, владея верхним телом» молящегося, составляя пару с Манджушри, «оберегающим, владея нижним телом»³⁶ — таким образом,

³³ Змей / дракон закрывает источник воды (Березк., К38D), управляет ее подачей людям (Mot. B11.7.1) и, напротив, вызывает наводнение (Mot. B11.7.1.1); герой побеждает его (Mot. B11.11; AaTh 300); жилище дракона на дне моря / озера (Mot. B11.3.1; B11.7.2)

³⁴ Ср. монг. *beriy-e*, *бэрээ(н)*, калм. *беер*, *бээрэ* 'посох'.

³⁵ Видимо, *Хатан Далай* 'Госпожа озеро' (Хубсугул, скажем, устойчиво называется *Хөвсгөл далай*, *Далай ээж* 'Матушка-озеро'; ср. также *Хатан гол* 'Госпожа река' — о Хуанхэ).

³⁶ *Владимирцов Б.Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Владимирцов Б.Я.

защищенным оказывается весь организм просителя, сверху донизу.

Широта мифологических функций Очирвани дополняется его участием в некоторых фольклорных повествованиях сказочного или легендарного характера. Так, в одном из них речь идет об использовании его мощи для избавления от неотвязного «помощного духа»³⁷.

В Баруун-дзу (Лхаса) ламы вели службу днем и ночью. Среди них был один одинокий лама. Когда он поздно возвращался со службы, кто-то уже приготавливал ему пищу, рубил дрова, даже заполнял ящик для аргала. <...> Лама удивился: «Никто мне не помогал, как же тогда все у меня становится готовым?» — и крикнул: «Эй! Принеси-ка чашку!» Вдруг появилась наполовину волосатая женщина (*тал үстэй дэгийсэн эхнэр*). Лама чуть в обморок не упал. Стал думать: «Как же ее истребить-прогнать?» [И приказал:] «Нарви-ка волос из бороды бурхана Очирвани!»³⁸ — «Но я боюсь бурхана Очирвани!» — сказала демоница ([женщина-]чутгур). Лама настаивал: «Давай неси!» [А сам подумал:] «Эту демоницу никак [иначе] не победить. Попробуем-ка ее, осквернив, уничтожить». На всех концах улиц они зажгли человеческий кал. А эта демоница вырвала волосы из бороды бурхана Очирвани и пустилась наутек. Бурхан Очирвани ее поймал, ударил мечом и зарубил. Так все вместе победили демоницу (Дуламноргим, 23–24.08.2006).

Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. С. 387–388, 380–381.

³⁷ Об этом классе демонологических персонажей см. выше, с. 268–272.

³⁸ Mot. H1273.2. Добывание трех волос из бороды демона (AaTh 329, 461); см.: *Aarne A.* Der reiche Mann und sein Schwiegerson. Vergleichende Märchenforschungen. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1916 (FFC XXIII). S. 126, 131. Ср.: «Елена Прекрасная ищет у деда в голове, а Иван купеческий сын у ней за плечами стоит. Видит она, что старик заснул, и вырвала у него три серебряных волоса; а Иван купеческий сын не три волоса, а целый пучок выхватил. Дед проснулся и закричал: “Что ты, с ума сошла? Ведь больно!”» (Аф. № 240).

В этом предании Очирвани вполне оправдывает свою роль охранительного духа и демоноборца. Добавлю, что совершаемое здесь «антивоскурение», «воскурение смрадом», создающее препятствие для демона³⁹, следует сравнить с его полярно противоположным, квазипозитивным использованием (по модели пословицы *Табак — чертов ладан*⁴⁰) в другом варианте того же сюжета⁴¹, где «антивоскурение», которому противопоставлено «истинное», очистительное, благовоющее воскурение, фигурирует не как оберег от демона, а как средство, долженствующее послужить оберегом для демона.

В другой легенде рассказывается, как шаман по имени Дзунуг-дзайран раскопал те места, где под землей были заточены накрытые огромными камнями зловредные савдаги, побежденные совместными усилиями местных лам и шаманов, — освобождая этих пленных демонов, он делал их духами-помощниками. Из-под девятого камня вышел живой ребенок, и Дзунуг-дзайран отдал его на воспитание своей сожительнице.

«Ему молока не давай. Не корми тем, чем людей кормят. Корми только кровью диких животных». Он был охотник, поэтому кровь диких антилоп приносил сполна. Этот ребенок за один день выросстал, как за три дня. За три дня выросстал, как будто за десять. <...> Однажды она подумала: «Почему этому ребенку надо давать только кровь? Дам-ка я ему молока!» И перед тем как шаману

³⁹ Сильный, резкий, неприятный запах как апотропей; ср.: *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. С. 144–146.

⁴⁰ Ср.: «Что же вам, черти, надобно? — А они просят ладана» (тверской бард Алексей Карпунин, песня «Чертов ладан» [<https://pesni.club/text/%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B5%D0%B9-%D0%BA%D0%B0%D1%80%D0%BF%D1%83%D0%BD%D0%B8%D0%BD-%D1%87%D1%80%D1%82%D0%BE%D0%B2-%D0%BB%D0%B0%D0%B4%D0%B0%BD>]).

⁴¹ См. выше, с. 272–273. Бурхан тут, правда, по имени не обозначен, а помощный дух назван иначе.

Дзунуг прийти, она дала ребенку молока. Мальчик и исчез, только в хойморе⁴² как будто белый туман появился.

Согласно пояснению рассказчика, «тот мальчик был Очирвани-бурхан, его воплощение», который явился в Монголию после завершения атеистической эпохи.

Очирвани-бурхан наказывал: «Я хотел вернуться и укрепить религию. Меня один хоролмойский человек убил. Теперь я буду шестьдесят лет спать. Потом встану и снова рожусь». Шестьдесят лет прошло, и как раз настал 1990 год. С 1990 г. монгольская религия освободилась. И ламы и шаманы — вся монгольская религия. Другими словами, тот мальчик проспал шестьдесят лет, а теперь где-то родился (Ринчиндаваа, 25.08.2007).

Как и в прочих устных текстах, фольклорное амплуа персонажа (собирающегося восстановить и укрепить религию) является прямым развитием функций и символики соответствующего прототипического божества буддийского пантеона, в данном случае — его определяющего признака: быть защитником и символом могущества Будды.

ЭРЛИК

Особое место в пантеоне грозных богов монгольского народного буддизма занимает владыка подземного мира Эрлик Номун-хан (Эрлик-хан, Эрлик, калм. Эрлик Номин-хан, бурят. Эрлэн-хан), имя которого восходит к древнеуйгурскому прозвищу *Erklig qan* ('могучий государь'), использовавшемуся для обозначения Ямы, владыки буддийского ада (*naraka*)⁴³. Его древнеиндийский прототип — герой близнечного мифа⁴⁴ (*Yama*, что изна-

⁴² *Хоймор* — домашний алтарь в северной части юрты.

⁴³ См., например: «могучий государь [загробного] мира» (*erklig kan yértinçüsin*) в древнеуйгурском ксилографе (*Müller F.-W.-K. Uigurica*, II. S. 33, L. 7–8).

⁴⁴ В данном случае — о брате и сестре, с нереализованным инцестуальным мотивом.

чально, видимо, и значило 'близнец'), а также первый человек и, соответственно, первый умерший, который «первым нашел наш путь», «разглядел путь для многих» (Ригведа, X, 14: 1–2)⁴⁵. Как «первопоселенец» загробного мира он становится его владыкой⁴⁶, а следовательно, и богом смерти, «собирателем людей», заселяющим ими свою подземную страну. Кроме того, он обретает функции верховного судьи в царстве мертвых, будучи отождествлен с «царем [справедливого] закона» Дхармой / Дхармараджей (*Dharmarāja*)⁴⁷. Монгольское прозвище загробного владыки Номун-хан (*Nom-un qaγan* 'царь закона') является калькой титула «Дхармараджа», причем в Монголии для обозначения владыки ада может использоваться и тибетский эквивалент данного имени — Чойджал (*chos rgyal* 'царь закона').

В монгольскую книжность Эрлик-хан проникает достаточно давно, его упоминание есть, например, в одном раннем переводе⁴⁸ «Сокровищницы благих речений», или «Субхашиты» («*Subhāṣitaratnanidhi*»)⁴⁹. Из письменной словесности этот персонаж спускается в фольклор и адаптируется в системе народной религии, затем заимствуется теми восточнотюркскими традициями, которые испытали буддийское влияние (Эрлик Ловун-хан у тувинцев, Эрлик у алтайцев, Ирлик у хакасов)⁵⁰. Однако исконное тюркское значение его имени здесь не

⁴⁵ Ригведа. Избранные гимны / Пер., коммент., вступ. ст. Т.Я. Елизаренковой. М.: ГРВЛ, 1972. С. 198.

⁴⁶ Иногда — вытеснив Агни, ранее пребывавшего там, очевидно, в качестве бога погребального костра.

⁴⁷ Гринцер П.А. Яма // Мифы II. С. 282–283.

⁴⁸ Вероятно, второй половины XIII в. (Кара Д. Книги монгольских кочевников: семь веков монгольской письменности / Отв. ред. С.Г. Кляшторный. М.: ГРВЛ, 1972. С. 145).

⁴⁹ Mong. Monum. P. 247. Об этом произведении см.: Ёндон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. М.: ГРВЛ, 1989. С. 7–10.

⁵⁰ Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л.: Изд-во Росс. академии наук, 1924 (Сб. МАЭ. Т. IV. Вып. 2). С. 1, прим. 1.

осознается — так же как в монголизированном древнетюркском термине *откон* / *odqan* / *otqan* ‘царь огня’, «возвращенном» в тюркскую (в данном случае алтайскую) языковую стихию⁵¹. Эрлика считают одним из бурханов, которому «старшие» бурханы поручили властвовать в восемнадцати областях ада и вершить суд над душами умерших (Беннигс. С. 10–11). В одном из шаманских призываний его называют «тэнгри»⁵², по тувинскому поверью, он входит в число небесных богов («трех Курбустанов») [Пот. Оч. IV. С. 225]. Эта небесная локализация Эрлика, видимо, имеет давние корни (о ней, возможно, упоминается еще в древнетюркских текстах⁵³).

Согласно буддийским легендам, в прошлом Эрлик был монахом, достигшим высокой степени святости и обретшим сверхъестественное могущество. Однако он был казнен по ложному обвинению в воровстве или убит грабителями, поскольку оказался невольным свидетелем их преступления. Обезглавленный, но оставшийся живым, он приставил себе бычью голову и стал ужасным демоном-губителем (см. илл. 28). Его укротил Манджушри, принявший в своей гневной ипостаси облик «победитель смерти» Ямандага (санскр. Yamāntaka ‘одолевший Яму’), который низверг Эрлика в подземный мир, где тот стал владыкой загробного царства (*tama*), вершащим свой суд над душами умерших⁵⁴. Вообще, как правило, царство Эрлика располагается под землей⁵⁵, хотя по более архаическим поверьям, в частности у бурят, царство мертвых не соотносится с

⁵¹ *Понне Н.Н.* Пережитки культа огня в монгольском языке // Доклады Российской академии наук. 1925. С. 14–15.

⁵² *Heissig W.* Schamanen und Geisterbeschwörer im Kūriye-Banner. S. 62.

⁵³ *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977. М.: Наука, ГРВЛ, 1981. С. 128.

⁵⁴ *Мяль Л.* Ямантака // Мифы II. С. 283.

⁵⁵ «Эрлик хан имеет свое жилище во аде, которым он самовластно управляет» (*Паллас П.-С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. I. С. 504); «Девятый слой земли — царство Эрлика» (*Yisün dabqur yaǰar Erlig ayima*) (*Heissig W.* Schamanen und Geisterbeschwörer im Kūriye-Banner S. 64).

Нижним миром, существуя в непосредственном соседстве с миром живых (как бы «в ином измерении») и являясь его точным подобием⁵⁶. Иногда, напротив, «тот свет» локализуется в беспредельно далеких краях⁵⁷, а согласно представлениям, отраженным в калмыцких погребальных обрядах, страна мертвых располагается где-то на западе⁵⁸.



28. Чойджал (Эрлик Номун-хан)

«Почитание Чойджала, или Эрлик-хана, едва ли не самое распространенное среди монгольских буддистов» (Поздн., Оч. быта. С. 52). В празднование монгольского Нового года (Цагаан сара), утром 2-го числа первого лунного месяца, ему совершают молебствия и приносят жертвы, а 15-го числа, за день до окончания великого новогоднего хурала, проводится служение докшитам, причем читаются гимны в честь Ямандага, Эрлик-хана, Охин-тэнгри и др. (Поздн., Оч. быта. С. 281–282). В буддийской иконографии Эрлик изображается синим (цвет грозного божества), имеющим рогатую бычью голову

⁵⁶ Хангалов М.Н. Шаманские легенды // Ханг., III. С. 41; Он же. Душа // Ханг., II. С. 195–196; Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят: поэтика и символика. М.: Вост. лит., 2013. С. 75, 80; ср. в поминальном «шаманском» тексте: «Все родные души находятся здесь, здесь и жена и дети, и рабы и рабыни, кони, угощение в виде мяса, водки и т.п.» (Поппе, Опис. С. 192).

⁵⁷ Алтайск. «дальняя страна» (*алыс жър*), см.: Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. С. 3.

⁵⁸ Эрдниев У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. С. 191.

с тремя глазами, пронизывающими прошлое, настоящее и будущее, в ореоле языков пламени; в буддийской мистереии «Эрлик-цям» выход изображающей его маски (свиного вида с рогатой синей бычьей головой) является последним, завершающим действием⁵⁹. На нем — ожерелье из черепов, в руках жезл, увенчанный черепом, аркан для ловли душ (хотя вообще-то «души берет дьявольский посланец <...> и отводит их к Эрлик-хану»⁶⁰), меч и драгоценный талисман, указывающий на его власть над подземными сокровищами⁶¹. Атрибуты Эрлика как вершителя загробного суда — весы, книга судеб, а также зеркало, в котором видны прегрешения человека⁶².

Картина загробного мира (см. цв. илл. 7) дополняется идеей загробного воздаяния, сценами подземного судилища, иерархией областей ада с его «горячими» и «холодными» отделами и физическими пытками, которым там подвергаются души грешников («в каждом таком месте претерпевают осужденные определенное за их грехи наказание»⁶³, образами его обитателей — вечно голодных биритов (< санскр. *pretas* 'ушедший'), составляющих свое особое «царство», адских духов эрликов, или элчи (бурят. *элиэн* 'посланцы'⁶⁴), исполняющих волю владыки царства мертвых («особливые

⁵⁹ О нем см.: *Forman R., Rintschen B. Lamaistische Tanzmasken. Der Erlik-Tsam in der Mongolei. Leipzig: Koehler & Amelang, 1967. S. 106–143.*

⁶⁰ *Паллас П.-С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. I. С. 512.*

⁶¹ *Пот. Оч. IV. С. 216; Поздн., Оч. быта. С. 52; Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 216; Куфтин Б.А. Краткий обзор пантеона северного буддизма и ламаизма. С. 5; Heissig W. Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner. S. 62; Forman R., Rintschen B. Lamaistische Tanzmasken. S. 93, 125.*

⁶² *Поздн., Оч. быта. С. 73–74; Эрдниев У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. С. 233.*

⁶³ *Паллас П.-С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. I. С. 509; Поздн., Оч. быта. С. 73–76.*

⁶⁴ *Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М.: Наука, 1978. С. 103.*

адские стражи <...> и дьяволы для мучения осужденных»⁶⁵). Южномонгольское шаманское призывание⁶⁶ размещает этих элчи на 9-м слое земли — рядом с обитающими на 8-м слое змееподобными лусами. Иногда (в частности, у калмыков) послами Эрлика, подстерегающими человека, чтобы лишить его жизни, выступают персонажи «низшей» мифологии — демоны-шулмы (шулмасы), а в число духов ада включаются фольклорно-эпические демоны-мусы⁶⁷ («25 голодных мусов» — видимо, переосмысление тех же биритов).

Наконец, по некоторым источникам, эти духи именуются у калмыков *эзэд* — «злые существа с козлиными, змеиными и т.п. головами, заведующие отделениями Эрликового ада»⁶⁸. Это, по-видимому, модификация тюркского (чагат., желт. уйгур., алтайск. сагайск. и др.) *üzüt / özüť / üsüt* ‘демон; дух, душа’, производного от *üz-* / *üs-* — ‘рвать, обрывать, прерывать’⁶⁹, в том числе ‘прерывать жизнь, губить’; вообще, контексты, включающие данное понятие в семантическое поле ‘смерти’, присутствуют еще в древнеуйгурских текстах (например: «оборвав его жизнь, пошлите [его] в другой мир»⁷⁰).

⁶⁵ Паллас П.-С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. I. С. 509.

⁶⁶ Heissig W. Schamanen und Geisterbeschwörer im Kuriye-Banner. S. 64.

⁶⁷ Эрднеев У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. С. 234.

⁶⁸ Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб., 1834. С. 161; ср.: «В каждом есть особливые адские стражи, *езед* называемые, и дьяволы для мучения осужденных» (Паллас П.-С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. I. С. 509). Заметим, что русской буквы *ё*, которую Нефедьев использовал для передачи соответствующей гласной в калмыцком слове (*ö*), еще не было в распоряжении Палласа, точнее, его переводчика.

⁶⁹ Räsänen M. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen. S. 525.

⁷⁰ Müller F.-W.-K. Uigurica, I. Die Anbetung der Magier, ein christliches Bruchstück. 2. Die Reste des buddhistischen Goldglanz-Sūtra. Ein vorläufiger Bericht Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, 1908. Abh. II: 43/8.

У алтайцев *ÿzüt* — не только ‘душа / дух умершего’⁷¹ «в виде ветра, воздуха, пара; материальное вещество души, видимое человеком и животными (например, собаками); привидение»⁷², но также ‘покойник, ставший злым духом и причиняющий болезни’ (Пот. Оч. IV. С. 130). Согласно шаманской мифологии алтайцев, у этих духов есть и свой подземный Ызүт-хан (*ÿzyt-khan*), живущий ниже девяти Ирль-ханов⁷³ (= Эрлик-ханов), — вспомним размещение адских духов на девятом слое земли в монгольском шаманском призывании; не исключено, что здесь мы имеем дело с видоизменением того же мотива. У сойотов Ызүт-хан — бог подземного мира, насылающий на людей болезни и смерть⁷⁴, т.е. в сущности тот же Эрлик, а сами *ÿzüt* (сойот.) / *ÿsüt* (тофалар.) есть «злые» души умерших и служебные духи шаманов⁷⁵. Г.Н. Потанин обращает внимание на совпадение калмыцкого названия этих адских служителей (*эзэд*) с общемонгольской формой множественного числа *эзэд* (духи-хозяева местностей) и на принципиальный характер подобного совпадения в шаманской традиции («души умерших шаманов становятся ижинами тех местностей, где они жили») ⁷⁶. По-видимому, здесь

⁷¹ Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Сост. прот. В. Вербицкий. Казань: Православ. миссионер. о-во, 1884. С. 416; Пот. Оч. IV. С. 63.

⁷² Ойротско-русский словарь / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тоцакова. М.: ОГИЗ — Госиздат. иностр. и нац. словарей, 1947. С. 171.

⁷³ *Castrén M.A.* Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker. SPb., 1857. S. 239–257.

⁷⁴ *Castrén M.A.* Vorlesungen über die finnische Mythologie. SPb.: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1853. S. 154.

⁷⁵ *Castrén M.A.* Versuch einer Koibalischen und Karagassischen Sprachlehre, nebst Wörterverzeichnissen aus den Tatarischen Mundarten des Minussinischen Kreises. Im Auftrag der Kiserlichen Akademie der Wissenschaften / Hrsg. von A. Schiefner. SPb.: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1857. S. 89–90.

⁷⁶ *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 277–278. Обратим внимание, что Потанин здесь явно употребляет бурятскую форму (*ижин / эжэн*), видимо, вслед за своим переводчиком-бурятом.

имеет место фонетическая «подгонка» заимствования под эту знакомую форму, что вполне допускает семантический спектр данного понятия.

Калмыцкая сказочная традиция включает в свиту Эрлик Номин-хана духов певцов и музыкантов (*хурчи*), услаждающих его слух игрой на домбре, выступающих в роли сказителей. С этими представлениями связана легенда о происхождении эпического цикла о Джангаре. Душа некоего «по ошибке», «не в срок» умершего человека попала к Эрлик Номин-хану и при устранении недоразумения была отпущена на землю, но с условием, что вернувшийся к жизни человек по истечении срока ритуального молчания будет распространять среди людей те сказания, которые его душа услышала в преисподней⁷⁷. Человек, придя с места погребения, молчал сорок дней (будучи, видимо, в течение этого срока еще не вполне покинувшим потусторонний мир), а затем, когда зашедший ночью монах попросил его что-нибудь рассказать, исполнил впервые на земле эпическую песнь о хане Джангаре⁷⁸; обратим внимание, что ритуальное молчание было нарушено именно «магическим специалистом». Легенда не уникальная, рассказы о не доживших положенного срока, умерших «не вовремя» и возвращенных в мир живых (в том числе и получивших компенсацию «за обиду» в виде каких-либо фольклорных текстов) встречаются в фольклоре монгольских народов⁷⁹ и, возможно, поддер-

⁷⁷ «Ибо Эрлик-хан имеет власть оживлять бездушные тела ниспосланием разлученных душ от тела, и воскрешает некоторых добрые свойства имеющих грешников для того, чтобы чрез то преподавать живущим людям душеспасительное наставление, и такие от смерти восставшие сообщают достоверные известия о аде и о предбудущей вечной жизни» (*Паллас П.-С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. I. С. 513*).

⁷⁸ *Bergmann B. Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. Bd. II. Riga, 1804. S. 205–214* (источник записи не указан). Русский пересказ легенды см.: *Кичиков А.Ш. Исследование героического эпоса «Джангар»* (Вопросы исторической поэтики). Элиста, 1976. С. 100–111.

⁷⁹ Таково, например, ойратское (торгутское) предание о некоем пятнадцатилетнем ламе по прозвищу Сохор Тарба

живаются случаями реальной летаргии, когда мнимого покойника относят к месту последнего упокоения (это, напомним, наземное захоронение), а он, придя в себя, возвращается «с того света» домой.

В алтайских мифах Эрлик — брат верховного бога Ульгения (старший или младший)⁸⁰, его создатель или его создание, существо, сотворенное первым или существовавшее изначально⁸¹, первый человек⁸² и, соответственно, первый умерший; в верованиях алтайцев Эрлик относится к категории духов «тос», т. е. первоначальных, исконных⁸³; его представляют стариком, называют «отец», а также «человек» (Пот. Оч. IV. С. 71). Владыкой царства мертвых он становится по той же логике, что и его прототип, древнеиндийский Яма. Эрлик — партнер или антагонист демиурга, он помогает Ульгению творить мир (в облике утки добывает со дна океана комков глины, из которого создается земля) или, напротив, мешает ему (по злему умыслу или неумению делает на ровной земле горы, топи и болота) [Пот. Оч. IV. С. 219], без ведома Ульгения и против его воли наделяет человека душой, чем обеспечивает себе право забирать ее после смерти⁸⁴. По тувинскому поверью, животные и поныне получают души из

(‘Кривой / слепой сурок’). См.: Беннигс. С. 5–6 («Откуда пошли сказки у монголов»). Добывание поэтического (как и шаманского) дара в царстве мертвых вообще является характерным мотивом архаического фольклора (*Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: Издательский центр РГГУ, 2010. С. 47 [Сер. «Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика»]).

⁸⁰ *Никифоров Н.Я.* Анонский сборник. Собрание сказок алтайцев, с примеч. Г.Н. Потанина. Омск: Типогр. штаба Омского военного округа, 1915. С. 240.

⁸¹ *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. Сб. этнографических статей и исследований. М.: Скоропечатня А.А. Левенсон, 1893. С. 91.

⁸² «Кузнецкие татары [т.е. шорцы] зовут его Адам и считают первым человеком» (Пот. Оч. IV. С. 71).

⁸³ *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев. С. 1.

⁸⁴ *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. S. 119–120.

царства Эрлика; представления об Эрлике, наделяющем душой, возможно, были и у монголов, во всяком случае, в дагурском фольклоре есть образ «выпрошенной у Эрлика души»⁸⁵.

Иногда Эрлик творит «темное» человечество параллельно с Ульгеном, создающим «светлое» человечество⁸⁶; выковыывает на наковальне чертей, своих слуг, создает некоторых зверей (медведя, барсука, крота), вытаскивает из земли кабана, змею, лягушку и других гадов⁸⁷. Мотив, согласно которому Эрлик является одним из двух демиургов (причем обманщиком, повинным в появлении зла на земле), встречается и у бурят (аларское предание)⁸⁸.

У алтайцев Эрлик, проклятый Ульгеном, проваливается в преисподнюю или низвержен им туда. Первое время он ночами выходит из-под земли, убивает самых красивых женщин и мужчин и делает их своими работниками, но вновь изгоняется богом под землю⁸⁹. Однако и поныне Эрлик заставляет души умерших служить себе или отправляет их на землю творить зло. Он насыляет болезни на людей, чтобы вынудить их к жертвоприношению. Он кровожаден⁹⁰: питается кровавой, красной пищей, пьет внутреннюю легочную кровь; ср. также его эпитет «румяный». Эрлик представляется могучим старцем огромного роста, с раздвоенной бородой до колен, с взлохмаченными волосами, с закинутыми за уши черными закрученными усами, черными бровями и глазами. Он ездит на черно-лысом быке, черном иноходце, черной лодке без весел, имеет черную

⁸⁵ *Понне Н.Н.* Дагурское наречие. Л.: АН СССР, 1930 (МКИ. Вып. 6). С. 17.

⁸⁶ *Никифоров Н.Я.* Аносский сборник. С. 240.

⁸⁷ *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 99–100.


⁸⁸ Сказания бурят, записанные разными собирателями // ЗВСОРГО по этнографии. Т. I. Вып. 2, Иркутск, 1890. С. 69–70; *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. S. 117–118.

⁸⁹ *Никифоров Н.Я.* Аносский сборник. С. 241.

⁹⁰ В бурятском языке слово *эрлиг* прямо употребляется в значении «кровожадный» (Бурятско-русский словарь / Сост. К.М. Черемисов. М.: Сов. энциклопедия, 1973. С. 772).

змею вместо плети и бобровое одеяло. Его дворец из черной грязи или черного железа стоит на берегу подземного моря Бай-Тенгис или около слияния девяти рек в одну, текущую человеческими слезами, через которую переброшен мост из конского волоса, никем не преодолимый в обратном направлении⁹¹.

⁹¹ Пот. Оч. IV. С. 71; *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев. С. 3–4.



ГЛАВА III.
РИТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ:
ОТПРАВИТЕЛИ
И ПОЛУЧАТЕЛИ

1. «САКРАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ» МОНГОЛИИ: КУЛЬТ ОБО

УСТРОЙСТВО И НАЗНАЧЕНИЕ

Обо (*овоо, обуг-а* ‘куча’) — насыпные пирамиды из камней, палок, веток и прочих подручных предметов — основной элемент «сакрального ландшафта» в Монголии. Они располагаются на высотах, дорогах, перекрестках, горных перевалах, у источников, на берегах рек и озер, возле уединенных скал и деревьев, около некоторых храмов и на границах родовых территорий¹, отмечая своим присутствием зоны повышенной сакрализации пространства. Такое священное место в Монголии называют «местом поклонения» (*тахилтай га-зар*) или — у западных монголов — «местом с хадаком»

¹ «Обо есть небольшой кругловатый курган, составляемый из набрасываемых в кучу камней на каждом значительном возвышении при большой дороге. Это суть священные места, при которых монголы собираются однажды в год для поклонения духам, покровителям страны. Здесь-то происходят их празднества, сопровождаемые борьбою, конским ристанием и стрельбанием из луков. В прочее время каждый монгол, проезжающий мимо обо, сходит с лошади, становится пред оным с южной стороны на одно колено и, поднося сложенные ладони ко лбу, делает троекратное поклонение. При сем случае за долг поставляет оставить на обо какой-либо знак своего усердия, например: хадак, стрелу, лоскут холста, волосы из конского хвоста или камешек, поднятый на дороге» (*Бичурин Н.Я.* Записки о Монголии. Самара: Агни, 2010. С. 92).

(*хадагтай газар*)². Эти «священные места» классифицируются следующим образом: «место большого поклонения» (*их тахилгатай газар*), «место малого поклонения» (*бага тахилгатай газар*) и «место постоянного поклонения» (*байнгын шүтлэгтэй газар*). Воздвигаемые в честь локальных духов-хозяев, обо рассматриваются как места их обитания, как места встречи духов гор и вод. Они представляют собой алтари для жертвоприношений и площадки для проведения соответствующих обрядов (сезонных или окказиональных, общественных или индивидуальных); кроме того, обо могут устанавливаться в ознаменование определенных исторических событий или в честь некоторых исторических личностей (Davaa-Ochir. Oboo. P. 47, 113–114, 48, 52–53).

Помимо Монголии, культ обо засвидетельствован в Калмыкии, Южной Бурятии (Забайкалье, Окинский, Тункинский, Закаменский р-ны) и в Туве³, встречается

² *Хадак* (монг. *хадаг*, от тиб. *kha btags*) — узкий и длинный шелковый платок (чаще голубой), который используется в качестве ритуального подношения, адресованного самым разным инстанциям — сакральным и несакральным (см. цв. илл. 11). «Так называются узкие полотнища весьма легкой и редкой, светло-голубого цвета, шелковой ткани, подносимые обычно в знак уважения младшими старшим, сопровождающие, как визитная карточка, посылаемые подарки и в свою очередь служащие подарками в тех случаях, когда обычай не предусматривает более ценных; без хадака ни один проситель в Монголии не явится к лицу, от которого ждет себе помощи; хадаки служат обычным приношением в кумирни и даже в некоторых случаях заменяют подаяние; так, например, в Урге можно всегда встретить распевających молитвы лам-странников, посохи которых обвешены хадаками, пожертвованными им их благочестивыми слушателями» (*Грум-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Т. III. Вып. 1. Антропологический и этнографический очерк этих стран. Л.: Гос. РГО, 1926. С. 144).

³ *Герасимова К.М.* Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сб. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969; *Гомбоева М.И.* Шаманистские и буддийские практики в культе обо // Формирование гуманитарной среды. Забайкалье 1999–2000. Сборник материалов научно-практической конференции. Чита: ЗабГПУ, 1999; *Павлинская Л.Р.* Обоо в культуре Восточных Саян: жизнь традиции

ся он также у хакасов⁴ и у алтайцев⁵; кроме того, аналогичный культ в тождественных или почти совпадающих формах существует в Тибете⁶. Следует подчеркнуть: речь идет именно об обо и его культе, а не о более широком круге поклонений локальным и родовым божествам, существующих у разных народов, и не о сходных с обо искусственных кучах камней (керексуры [монг. *хэрэгсүүр*], каирны, гурии, туры и пр.), являющихся надмогильными памятниками, служащих разнообразными ориентирами (дорожными, астрономическими и пр.), мемориалами, либо даже воплощенными символами проклятия (северокавказские карлаги)⁷.

Обо могут иметь охранительные функции, осуществляя защиту от злых духов и вообще от всяческого зла.

во времена перемен // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2007; *Дьяконова В.П.* Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1977 (Сб. МАЭ. Т. XXXVII). С. 185–189; *Леус П.М.* Культ оваа у современных тувинцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пярых Сибирских чтений, Санкт-Петербург, 17–19 октября 2001 г. / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2.

⁴ *Бурнаков В.А.* Культ камней у хакасов // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Сб. статей памяти Ю.Ю. Сурхаско. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2009 (Гуманитарные исследования. Вып. 2. Ред. А.П. Конкка). С. 205–207.

⁵ *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л.: Изд-во Рос. академии наук, 1924 (Сб. МАЭ. Т. IV. Вып. 2). С. 147.

⁶ *Цыбиков Г.Ц.* Буддист-паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденным в 1899–1902 гг. Петроград: РГО, 1918. С. 320–321; *Davaa-Ochir.* Обоо. Р. 50.

⁷ *Кагаров Е.Г.* Монгольские «обо» и их этнографические параллели // Сб. МАЭ. Т. VI. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. С. 115–124; *Худяков Ю.С.* Херексуры и оленные камни // Археология, этнография и антропология Монголии. Новосибирск, 1987. С. 136–162; *Саудов Н.М.* Чечено-ингушские карлаги // СЭ. 1964, № 2. С. 126–128; *Агларов М.А.* Сельская община в Нагорном Дагестане в начале XVII — начале XIX вв. М., 1988. С. 226.

Считается, например, что монастырь должны окружать такие «сторожевые» обо со всех четырех сторон. В Западной Монголии, к востоку от г. Улангом, охранительное обо было сооружено по указанию ламы около почитаемого дербетами каменного изваяния (Пот. Оч. IV. С. 216–217). На перевале в горно-таежной местности Улуг-Танды находилось *оваа*, охраняющее тувинцев-тоджинцев от воров, а их скот от падежа и болезней⁸. Согласно легенде, в результате раздоров в уратском монастыре Мэргэн (Внутренняя Монголия) изгнанный глава смутьянов удалился в юго-западном направлении и обернулся, чтобы проклясть монастырь. Для противодействия этому проклятию было построено специальное обо, получившее название «Обо многих лам-послушников» (*Олон хуврагын овоо*)⁹, которое, возможно, отражает идею «ритуального единения» лам, противостоящего раскольнической деятельности бунтовщиков; скорее всего, легенда возникает задним числом — для объяснения охранительных функций обо и его названия. Едва ли проклятие отступника было столь медленным в своем движении, что монастырские ламы успели воздвигнуть свое оборонительное сооружение, — проклятие (*хараал*) действует сразу, подобно стреле из лука или лазерному лучу¹⁰. По-видимому, здесь мы имеем дело с феноменом «зафиксированной ситуации», встречающимся, например, в этиологических концовках астральных мифов. В этом смысле проклятие изгнанника, как и охранительная «работа» обо, оказывается вечно длящимся процессом, своего рода «стоп-кадром». По-видимому, в данном сюжете значимы все детали: и то, что «проклинатель» — лама (т.е. магический специалист), и направление его пути (юго-запад), и даже его жест («обернулся, чтобы проклясть»).

⁸ Кон Ф. За пятьдесят лет. Т. III. Экспедиция в Сойотию. М., 1934. С. 231.

⁹ Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental: the Oboos of the Mergen Environs, Inner Mongolia // Cambridge Archaeological Journal. 2003. № 13 (2). P. 201–202, 206–207.

¹⁰ Архипова А.С. Разыскивается злой колдун // ЖС. 2008, № 3. С. 22.



29. Обо на перевале Начингийн даваа. Убурхангайский аймак, 2011

Еще один повод воздвижения обо — мемориальный¹¹:

Бывает, что умирает человек, а его близкие устраивают маленькое обо около дороги <...> человек попал в аварию или умер в дороге — там строят обо. Проезжающие люди молятся, это хорошо для умершего (Цогбадрах, 28.07.2011).

Вообще, устанавливается определенная связь обо с местами захоронения — по монгольским поверьям,

¹¹ Так, по преданию, обо было воздвигнуто в честь некоего Джаргал-батора, который в 1649 г. привел уратских монголов из Хулун-Буйра в Южную Монголию (во время «культурной революции» его броня и одежда, видимо, сохранялась в соседнем Дзахирагч-обо, а при разрушении последнего была спасена и сегодня находится в южном храме монастыря Мэргэн); сам же обычай установления обо якобы берет начало от тринадцати каменных куч, насыпанных в память о Танском императоре Ли Чжин-ване и его детях, которым после борьбы за престол пришлось бежать в монгольские степи (*Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental*. P. 202, 209, 200).

душа умершего шамана (и не только шамана) может стать локальным духом-хозяином, а место его упокоения (обычно — на горе) или его реликварий в таком случае оказывается местом поклонения этому духу¹², как это происходит, например, в разобранном выше предании о Чингинжу (Чингунжаве). Более того, происхождение обо может прямо увязываться (скорее всего, задним числом) с могилой исторического персонажа, как, скажем, это происходит в хакасской легенде, связывающей появление *обаа* (обо) со временем «кыргызского великодержавия»:

Есть горы, которые называются «Пис таг». Там находится «обаа». Каждый, кто проезжает через это место, бросает туда веточку либо камень и просит об удаче. По народным поверьям, там захоронен хан со своим конем. Старики рассказывали, что на том месте остановился на ночлег хан со своим войском. Проснувшись рано утром, он подошел к котлу, где на все его войско варилась кровяная колбаса — хан. Он решил проверить, сварилась ли кровяная колбаса. Саблей проткнул ее. Из отверстия на горло хана брызнула горячая кровь. Хан от внезапной боли неосознанно полоснул себя саблей по горлу и тем самым убил себя. Воины, по старому обычаю, похоронили хана вместе с конем, а могилу засыпали камнями. Так образовалось «обаа». С тех пор каждый проезжающий мимо этого места обязан в память об этом хане бросить в каменную насыпь веточку или камень¹³.

Наиболее частый (и, по-видимому, исходный) материал, из которого складываются обо, это камни, тогда как древесные конические («шалашеобразные») конструкции характернее для лесистой местности (см. илл. 30–31)¹⁴. Впрочем, различия в материале и, со-

¹² *Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental.* P. 199.

¹³ *Бурнаков В.А. Культ камней у хакасов.* С. 206–207.

¹⁴ «Тувинские оваа по характеру материала, из которого они сооружались, четко делятся на два вида. Первый — в виде груды камней, второй — из веток, сложенных в форме



30. «Древесное» обо на горе. Булганский аймак, местность Уран-Того, 2007



31. «Древесное» обо на лесистом перевале. Архангайский аймак, 2011.
Фото А.А. Соловьевой

ответственно, во внешнем облике, похоже, не отражаются на общей семантике обо, гораздо в большей степени функционально-семиотические типы подобных сооружений различаются своим местонахождением.

Самой почитаемой формой является *обо* на *возышенности* (горе, холме)¹⁵, ассоциирующееся с той горой, на вершине которой оно располагается, а значит, и с духом-хозяином данной горы. О связи культа обо с культом гор косвенно свидетельствует его относительно меньшее распространение у калмыков, на что было указано еще

шалаша. Правда, тот и другой материал чаще всего сочетались друг с другом. По этому поводу Ф.Я. Кон сообщал, что где “нет деревьев, там оваа состоит из груды камней с воткнутым в них шестом, на который навешивается всякого рода тряпье. На берегах рек, возле переправы, оваа делаются из сухих веток, сложенных в виде шалаша, где складываются камни, тряпки, конский волос” <...> “хворостяные” оваа в Туве устраивались только на равнинных местах, каменные же возводились на хребтах или горных перевалах, через которые проходили дороги» (*Дьяконова В.П.* Религиозные культы тувинцев. С. 187).

¹⁵ Монголы рассматривают вершины гор как места, самые близкие к небесам (*тэнгэр*), и поэтому поклонения небу проводятся на высоких горах (*Davaa-Ochir. Oboo. P. 48*). «Место для обо выбирается приятное по своему положению, величественное, возвышенное, гористое, обильное травами и водою» (*Банз. С. 69*). По словам уратского Мэргэн-гэгэна (*Ваджрадхары Мэргэн Диянчи ламы, XVIII в.*), обо должно быть установлено «в наиболее высоких местах, которые настолько великолепны, что любой становился бы на колени» (*Heissig W. Die Pekingen Lamaistischen Blockdrücke in Mongolischen Sprache. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1954 [AF. Bd. 2]. S. 67–69; Heissig W. Die Familien- und Kichengeschichtsschreibung der Mongolen. I. 16.–17. Jahrhundert. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1959 [AF. Bd. V]. S. 172–173; Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental. P. 200*). П. Паллас отмечает, что выбор места падает не столько на особенно важную гору или высоту, сколько на холмы, которые являются необыкновенными по своему местоположению и форме (*Pallas P.S. Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften. St. Petersburg: Kays. Akademie der Wissenschaften. Theil 2, 1801. S. 215*).

Г. Палласом¹⁶. Вообще для обозначения такого обо часто употребляется парное сочетание «гора-обо» (уул овоо[н]).

У нас есть горы, которые почитают. <...> 8–9 августа будет жертвоприношение обо. [Обо или горе?] Сначала приносят жертву горному обо (уулын овоо) под названием Уртын-цагаан... (Саруул, 07.08.2008). Когда приносят жертвы обо... обращаются с просьбой к горе (Мунхоо, 07.08.2008). [Можно ли понимать, что посвященный скот дарят горе или обо? Или же дарят их духу-хозяину?] У каждой горы есть свой хозяин. Я думаю, что хозяевам и дарят. <...> Гора Ханбогд и хозяйка горы Ханбогд — это одно и то же (Нарангэрэл, 06.08.2009).

На такое обо ездят специально — для ежегодных «общественных» молений (см. цв. илл. 15–16).

Летом раз в год ламы приезжали, читали на обо. После весенних работ, в конце мая — июне... Отдельные люди не ходили на обо (Доржиев, 22.08.2009). На обо молятся два раза в год. Здесь не ходят отдельно на обо молиться (Церемпилова, 21.08.2009). Большие обо — они на горах, там проводят большие молебствия, просят хорошей погоды (Цогбадрах, 28.07.2011).

«Общественный» характер молебствий на подобном обо формально сохраняется даже в тех случаях, когда обращение к нему связано с какими-либо личными или узкосемейными проблемами:

Отдельно люди ходили. Внук в Новосибирск поступил, после ЕГЭ всем горам поклонились, а весной во время каникул 108 раз вокруг Зандан Жуу¹⁷ обошел. Когда че-

¹⁶ «Волжские калмыки, живущие в открытой местности и этим горным духам не особенно поклоняющиеся, возводят такие обо редко — в их степях они встречаются реже всего» (*Pallas P.S. Sammlungen historischer Nachrichten*. S. 214–215).

¹⁷ Зандан Жуу ('Сандаловый Будда') — весьма почитаемая (считается, что прижизненная) деревянная статуя Будды Шакьямуни в Эгигуйском дацане Бурятии (Еравнинский р-н).

ловек приходит отдельно, для себя делает то же самое, что на больших молениях. <...> Просто так прийти на обо можно, ничего страшного. Поклоняются на обо хозяевам, сабдакам. Делается для общего благополучия, просить [только] за себя нельзя. Когда после ЕГЭ сын поехал, тогда сначала просили счастья всем живым существам, а потом сыну. Перед и после свадьбы ходят на обо (Жамьянова, 22.08.2009).

Именно по отношению к таким сооружениям существует наибольшее количество правил совершения обряда, в том числе довольно строгих. Это прежде всего запреты на произнесение вслух названия обо (особенно поблизости от него), на посещение его женщинами, на верховую езду по склонам данной горы и некоторые другие — например, на появление пьяных людей, иностранцев, жителей других мест, в семейных обрядах — вообще на появление посторонних; нельзя также приводить лошадей с белым пятном на морде и собак, имеющих привычку мочиться на кучах камня, помечая свою территорию (Davaa-Ochir. Oboo. P. 127):

Грозное (*догшин*) обо — когда там находишься, нельзя называть. Если назовешь, обязательно с тобой или с машиной что-нибудь случится (Тогтохбаатар, 12.08.2010). На обо Ханбогд и Мунх нельзя подниматься женщинам. На обо нельзя подниматься на лошади — из уважения, кроме того, топот копыт беспокоит хозяина (Сандагсүрэн, 07.08.2009). В местах, где обо, нельзя мочиться, туда не ходят женщины, нельзя копать, передвигать что-либо (Жулхуу, 10.08.2009).

Первые два правила, по-видимому, относятся к числу древнейших и подтверждают связь данного культа с культом гор. Во всяком случае, запрет на произнесение имени «горы-обо» довольно точно соответствует табуированию названий священных гор в данном регионе¹⁸

¹⁸ «Запрещено называть горы, поэтому говорят: *хайрхан*, нельзя говорить уул ('гора') или произносить их название»

(если не является прямым рефлексом данного обычая), а табу на посещение «горы-обо» женщинами, скорее всего, возникает из запрета на контакт женщины-чужеродки, принятой в новую семью, с родовой святыней. Не исключено, что «исходной» формой о б о на в о з в ы ш е н н о с т и являются именно капища на вершинах родовых гор¹⁹; равным образом у тувинцев оваа на территории тех или иных родов были культовыми сооружениями, принадлежащими определенным родовым группам²⁰. Вообще определенный род или несколько семей вместе поклоняются обо на своей территории, где в течение нескольких поколений жили их предки, — такие обо называются «родовыми» (*отог овгийн овоо*), они располагаются на холмах или горах поблизости к зимним и летним пастбищам этих семей (Davaa-Ochir. Oboo. P. 51); здесь, однако, соединяются два несколько различающихся повода для возникновения обо и связанных с ним обрядовых практик: «семейно-родовой», построенный на культе предков, и «территориальный», в основе которого лежит поклонение местным духам-хозяевам.

В каждой местности есть свое обо. Монголы зависят от природы, поэтому каждую местность, куда они приходят, почитают (Чулуунбор, 06.08.2008). Жители какой-то местности почитают близлежащие обо, восточной стороны, западной или еще какой-нибудь (Саруул, 07.08.2008). Обо... устраивало каждое поколение в своем владении (Банз. С. 6).

Современные истолкования связывают запрет на посещение «горы-обо» женщинами с их ритуальной «нечистотой»; к тому же женщины могут «не нравиться» местным духам, которые в отместку за их появление

(Батбаатар, 30.07.2011). *Хайрхан* ('милостивый') — эвфемистическое обозначение священных гор.

¹⁹ *Вяткина К.В.* Монголы Монгольской Народной Республики (Материалы историко-этнографической экспедиции Академии наук СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.) // Восточно-азиатский этнографический сборник. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 252.

²⁰ *Дьяконова В.П.* Религиозные культы тувинцев. С. 189.

навлекают на людей различные бедствия (неблагоприятные изменения погоды, утрата рогатого скота, болезни и даже смерти); наконец, большая «концентрация энергии» на высотах подвергает опасности женскую плодовитость и особенно вредна для беременных (Davaa-Ochir. *Обоо*. Р. 127). Согласно ряду объяснений (Дугарсурэн, 10.08.2008; ср.: Саруул, 07.08.2008; Санжмятав, 09.08.2008), на обо, расположенные слишком высоко, женщинам не надо ходить, поскольку они недостаточно выносливы и могут устать; мужчины просто берегут женщин, не беря их с собой.

Наличие или отсутствие подобных запретов, как и их «строгость», пропорциональны «силе» данного объекта поклонения — их количество и категоричность максимальны у самого могучего обо (и, соответственно, самого грозного, жестоко карающего за нарушение установленного порядка). Так, иногда женщины исключаются из обряда только на высоких горах, но могут поклоняться обо, установленным в более низких местах («Есть обо, куда женщинам нельзя, но на обо Цагаан Чулуут можно» [Сандагжав, 04.08.2011]).

Следующим по значимости, вероятно, будет о б о н а п е р е в а л е (*давааны овоо*), сочетающее в себе мифологическую семантику в ы с о т ы, д о р о г и и г р а н и ц ы²¹. Их рубежный характер выражен в том, что они расцениваются и как межевые знаки территорий локальных духов-хозяев, и как места, где эти духи встречаются. Остановка лошадей на горном перевале дает путешественникам возможность проверить

²¹ Ср. устраивание *оваа* на перевалах у тувинцев и *обога* у алтайцев «при переезде через гору» (*погочы* [‘перевал’]) [Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев. С. 185]; источник цитаты из А.В. Анохина в статье В.П. Дьяконовой указан неверно). «Эти ритуалы наиболее часто совершаются при переходе через перевалы и реки. На перевалах устраивается *тагыл* — груды камней, как образы близлежащих священных гор, также обожествляемых алтайцами» (Кнорре Б.К. Современный алтайский шаманизм в контексте национальной религиозной политики Республики Алтай // Вестник РГГУ. Сер. «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2016, № 12 [21]. С. 101).

прочность укрепления кладки (сейчас на таких остановках люди также проверяют свои автомобили); кроме того, с перевалом связаны и сезонные перемещения кочевников (Davaa-Ochir. Oboo. P. 53–54).

Само местонахождение этих обо не предполагает специальных паломничеств. Ритуальный диалог тут имеет «ситуативно-принудительный» характер: каждый проезжающий вступает в контакт с ним, так сказать, вынужденно и должен выразить ему (~ здешнему духу) свое «уважение»²², чтобы, по крайней мере, обеспечить благополучие дальнейшей дороги²³ (а может быть, и попросить об исполнении какого-либо уместного желания). Запрет на появление поблизости женщин, как и на верховую езду, здесь, естественно, не может быть «активирован», а вот табу на произнесение имени обо присутствует в полной мере²⁴.

²² «Отношение монголов к окружающей среде требует, чтобы они жили в гармонии с различными доброжелательными и зловредными существами. Они полагают, что на каждом шагу они сталкиваются с невидимыми силами, которые есть повсюду. Деловые отношения с миром духов поддержаны тем, что им оказывается надлежащее уважение, которое достигнуто регулярным обменом приношениями» (Davaa-Ochir. Oboo. P. 107). У в а ж е н и е / п о ч и т а н и е — центральное понятие в пояснениях о ритуальной деятельности, предлагаемых носителями традиции; согласно выборке из наших экспедиционных материалов, терминологически оно выражается глаголами *тахих* ('почитать, поклоняться; совершать жертвоприношение'), *шүтэх* ('почитать, уважать, обожествлять; веровать'), *хүндлэх* ~ *хүндэтгэх* ('уважать, почитать, чествовать; угощать, потчевать'), а также *дээдлэх* ('ставить превыше всего, отдавать предпочтение'), *хайрлах* ('любить, оказывать милость, даровать, одаривать'), *залбирах* ('молиться, молить, умолять') и некоторыми другими.

²³ Или, напротив, поблагодарить за успешно пройденный путь, как, например, это делается у тувинцев: «На них [перевалах] оваа сооружались из веток постепенно, потому что каждый проходящий благодарил хозяина за благополучную дорогу» (Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев. С. 185).

²⁴ Причина данного запрета объясняется все тем же «уважением», которое люди испытывают, например, к родителям, также не называя их по имени (Хорлоо, 03.08.2010). «Младшие

Впервые мы столкнулись с подобным правилом на пути к шаману Гурээ в местности Сэруун-Галтай (Биндэр-сомон Хэнтэйского аймака, август 2008 г.), когда оказалось невозможным назвать имя «грозного» (*догшин*) обо на перевале (см. цв. илл. 10); не было оно названо и сразу после нашего спуска с горы. Впоследствии, при попытке выяснить сферу действия данного запрета, оказалось, что он сохраняет свою силу, по крайней мере, пока гора не скроется из глаз, либо пока не пересечешь границу сомона (Тогтохбаатар, 12.08.2010). Следовательно, запрет, во-первых, актуален в радиусе оптической видимости, пока проезжий еще находится в поле зрения духа-хозяина, т.е. если канал коммуникации с ним не прерван, и, вероятно, дух «может услышать» свое имя, произнесенное человеком, т.е. визуальный код переключается в акустический²⁵.

Кроме того, указание на «границу сомона» подчеркивает локальный характер обо (~ духа-хозяина), причем пространственные пределы его юрисдикции переданы в терминах современного административно-территориального деления. В старой Монголии «каждый хошун имел свое обо. Иногда на одной и той же горе находилось обо нескольких хошунов. <...> Иногда один и тот же хошун имел обо в разных местах»²⁶;

члены семьи не должны никогда произносить имена старших. Также ламы не должны называть своих старших по именам» (Беннигс. С. 153). «При сей кумирне имеет жилище один лама, которого монголы величают бурхан-ламою, а собственное его имени, из уважения к лицу, произнести не смогли» (Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского. (1828–1833 гг.) / Подгот. к изд., предисл., коммент. и указ. О.Н. Полянской. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2008. С. 152). «Здесь же следует упомянуть о запрете <...> на произнесение имен правителей — и в глаза, и за глаза их чаще всего обозначали титулом» (Жуковская Н.Л. Судьба кочевой культуры. Рассказы о Монголии и монголах. М.: ГРВЛ, 1990. С. 48–49).

²⁵ Ср. противоположный случай: русск. «г л у х о й забор» о сплошном заборе, сквозь который ничего не видно.

²⁶ Вяткина К.В. Монголы Монгольской Народной Республики. С. 252.

при этом место для хошунного обо, самого большого и уважаемого, по-видимому, могло выбираться так, чтобы оно было посередине данной территории²⁷ — здесь «территориальный» принцип в установлении культа обо является преобладающим, если не единственным.

Сила (и, соответственно, «грозность») обо предопределяет степень разработанности обряда, тщательность его совершения; таким образом, ритуальное «уважение» оказывается градуированным соответственно «рангу» обо или его духа-хозяина. Сказанное относится и к первому из выделенных здесь типов (о б о н а в о з ы ш е н н о с т и), однако в наиболее выразительных формах подобное ранжирование можно наблюдать при поклонении о б о н а п е р е в а л е и особенно — п р и д о р о ж н ы м о б о. Максимальная форма подобного «уважения» включает остановку поодаль от обо, выход из автомобиля, обход посолонь, кропление (цацал), иногда — воскурение; однажды мы наблюдали даже объезд на автомобиле, явно заменивший собой обход и, видимо, демонстрирующий уже несколько меньшее «уважение» (ср. с запретом на верховую езду поблизости от обо).

Затем, по мере уменьшения степени этого «уважения», следует остановка без «обхода», но обычно с каким-нибудь символическим (скажем, денежным) приношением; остановка без выхода из автомобиля, когда монетка (сигарета и пр.) забрасывается на обо из открытого окна машины; тот же способ обязательного приношения, но без остановки, а только со снижением скорости («Деньги бросают из окна автобуса, не останавливаясь» [Дамеев, 22.08.2009]); снижение скорости без приношения, но с (тремякратным) нажатием на клаксон; то же, но без снижения скорости:

Если времени совсем нет, то надо просигналить, дать знак, что едешь... Если очень серьезный повод, то надо обязательно останавливаться (Тогтохбаатар, 12.08.2010).
Встречали, наверное: водители, когда проезжают,

²⁷ *Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental. P. 203.*

сигналят. На самом деле так нельзя. Хозяева (эзэн) обо, лус-савдаги, днем спят, а машины сигналят и их будят (Амгаа, 14.02.2011).

Далее следуют придорожные обо (замын овоо), располагающиеся на перекрестках или просто на обочинах дорог (Даваа-Очир. Обоо. Р. 53) и представляющие собой одну из старейших форм данного культа²⁸, хотя в настоящее время они относятся к наименее «уважаемой» и даже прямо порицаемой форме («Придорожные обо — плохие, они без значения» (Дамдинсурэн, 06.08.2009); «У таких маленьких обо нет хозяина, они не настоящие» [Содномдорж, 04.08.2009]). Более того, их основная функция — испрашивание благополучной дороги — также может передаваться «большим» обо:

Если всадника с обо увидишь, хорошая примета. Когда дети отправляются в дорогу, на обо съездишь, открываешь им дорогу, берешь еду и водку. Я не мужчина, попросила знакомого, чтобы он побрызгал. Без этого было бы тяжело (Цыбикова, 21.08.2009).

В отличие от «почитаемых обо» (*тахидаг овоо*) воздвижение придорожных обо не является специально запланированным («Придорожные обо люди делают сами, чтобы был хороший путь» [Даваадорж, Пурэвжав, 29.07.2011]), и хотя около них не проводится ритуалов общественного поклонения, проезжающие часто делают там небольшие приношения или добавляют к ним камень²⁹.

²⁸ «Обо делали большею частью при дорогах, для того чтобы всякий проезжающий мог положить на него какую-нибудь вещь <...> как жертву богу, пребывающему в обо, чтобы снизить его покровительство в путешествии» (Банз. С. 67). Ср.: «Это старые места поклонения, не ламы их определили. Обычно это вдоль дорог, потому что никто в сторону не поедет» (Дамеев, 22.08.2009).

²⁹ *Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental.* P. 208–209.

Раньше было мало придорожных обо, сейчас стало много. На них поклоняются Хангай Дэлхэй-бурхану³⁰. По традиции кладут камни. Хадаки вешают в определенных местах. Можно повесить лошадиные волосы. Преподносят волосы любимой лошади, поклоняясь Хангай Дэлхэй-бурхану. Кладут голову любимой лошади, можно сэтэртэй³¹ (Хурэлбаатар, 06.08.2011).

Что же касается обо на перекрестке, то здесь в качестве примера можно привести финальный эпизод сказки «Арабский золотой пояс» («Арабын алтан бус»), в котором достаточно подробно описан ритуал создания обо, хотя надо иметь в виду, что речь в данном случае идет о фольклорном нарративе, а не о реальной обрядовой традиции. Он включает редкую деталь, не встречавшуюся нам в других материалах (выкапывание ямки тремя рогами), а предназначение сооружения (место встречи трех путников, прибывших с трех разных сторон) семантически точно соответствует месту его расположения:

Тогда тот, который подошел последним, сказал: «Если посмотреть на историю каждого из нас, у всех она одинакова. Поэтому давайте выроем тремя рогами ямку на перекрестке этих трех дорог, положим туда этот пояс и устроим над ним обо. И будем втроем каждый год точно в это время приходить сюда и встречаться». Так мы закопали драгоценный золотой пояс на перекрестке трех дорог, устроили над ним обо, вырвали волосы из хвостов наших трех коней и привязали на палку над обо. Так простились и ушли каждый в свою страну³².

³⁰ Хангай Дэлхэй-бурхан — «бог земли»; *хангай дэлхэй* (парн.) 'земля, мир' (*хангай* / *qangyai* 'гористая и лесистая плодородная местность', *дэлхэй* / *delekei* 'земля, мир'), *бурхан* ('Будда; бог вообще; изображение бога, икона'), здесь — 'бог'.

³¹ *Сэтэртэй* — «посвященное» животное, здесь — «посвященный» конь (от *сэтэр* 'лента, привешиваемая к посвящаемому животному').

³² Монгол ардын үлгэр. Эмхтгэсэн У. Загдсүрэн. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1969. С. 102–107. Записано в 1966 г. от Ч. Самдана, сомон Сухэ-Батор, Сухэбаторского аймака. Пер. А.Д. Цендиной.

Или, согласно современным описаниям, даваемым носителями традиции:

У одинокого дерева, на каком-то холме, на верхушке горы собирают несколько камней, вставляют в кучу палку и делают обо. Привязывают хадаки (Бат-Очир, Дуужий, 23.08.2007). Ставят палку, внизу 9 камней, а наверху насыпают камни (Гурээ, 16.08.2008). Собираю камни, привязываю хадак, воскурю благовония, [читаю] тарни (молитвы, заклинания)... (Жаргалсайхан, 30–31.07.2009).

Подобные правила восходят к инструкциям, которые были изложены в упоминавшихся трактатах ученых лам, цитируемых Д. Банзаровым и А.М. Позднеевым: «Обряды и молитвы, читаемые при обо» (*Обуу-а тикиу янг үиле*) и «О сооружении обо» (*Обуу-а босуақи уосун*) уратского Ваджрадхары Мэргэн Диянчи ламы, а также «Обряд чествования обо» (*Обуу-а тикиу янг үиле*) анонимного автора (Банз. С. 68; Поздн., Оч. быта. С. 404–405). Эти трактаты (тибето- и монголоязычные), прежде всего — составленные Мэргэн Диянчи ламой и Лобсан Норбу Шэрабом (XVIII в.), подробно анализируются Ч. Бауденом и Г. Даваа-Очиром³³.

Вообще-то отрицательное отношение монголов ко всяческому, даже непреднамеренному «нанесению ран земле»³⁴ иногда приводит к тому, что полости, содержа-

³³ Bawden C.R. Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 24–41; Davaa-Ochir. Oboo. P. 65–106.

³⁴ Когда вбиваешь колышек в землю, чтобы привязывать коня, его нельзя оставлять, а нужно вырвать и заровнять землю. Иначе это ты проколол глаз лус-савдаку. Так в любом месте (Ноёнхуу, 07.08.09). В моем детстве старики не позволяли копать землю где попало. Если копать железом, земля рассердится, так говорили и не разрешали копать железом. Если копать нужно, был специальный день <...> Если копать землю, рассердятся лусы, так говорили (Мунхоо, 07.08.2008). Нельзя рыть в дурной день, нельзя тревожить землю в неправильном месте. Я привел ламу в то место, где собирался рыть колодец. Специальный рисунок сделал. Поднес разные яства. И лишь потом коснулся земли

щие «схороненное сокровище», при воздвижении обо не углубляются в грунт, а прокладываются в самом корпусе каменной кучи — своего рода поднятие «подземелья» наверх³⁵. Подобный запрет может быть и ограниченным во времени. Так, после проведения обряда около обо запрещено убивать животных или охотиться на них, вырубать деревья, уничтожать растения или рыть почву — продолжительностью от недели до месяца. Говорят, что если такое делается, сам культ обо будет прекращен разгневанным божеством (Davaa-Ochir. Обоо. Р. 128) и, следовательно, канал коммуникации между духами и людьми окажется прерванным (с самыми неприятными последствиями для человеческого сообщества).

Последними в данной иерархии, видимо, надо считать личные обо, устраиваемые частным лицом по собственному произволу в качестве сугубо индивидуальной реплики, адресованной сакральной инстанции. Их местоположение (около храма, субургана³⁶, большого обо, на склоне священной горы, на берегу озера и т.д.) диктуется близостью этого почитаемого объекта, к которому, как можно понять, и обращается отправитель такого обряда:

Раньше озеру [Ганга-нур] подносили старый серебряный слиток ёмбу³⁷, я также поднес серебряную чашку и книгу лусам и савдакам. Так я поднес хану лусов обрывки своих знаний. Я вырыл яму и положил туда [мою] книгу «Черный необъезженный жеребец», поднеся ее, таким образом, матери-земле. Поставил сверху обо (Тумур-Очир, 09.08.2008).

и стал рыть колодец. День надо выбирать очень тщательно (Доржсурэн, 15.08.2008).

³⁵ Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental. P. 203.

³⁶ Субурган и обо часто соседствуют, составляя единый ритуальный комплекс (см. цв. илл. 12).

³⁷ Ёмбу (русск. ямб; < кит. юаньбао) — серебряный слиток в форме башмачка весом в 50 лан (*liang*); основная денежная единица в старом Китае).

Таким образом, наш собеседник установил свое «личное» обо в соответствии с правилами, согласно которым в основание должно быть уложено «схороненное сокровище» (одно из важных понятий тибетского буддизма) — набор определенных символических ценностей: «пять видов зерна, серебра, золота, книги и молитвы»³⁸; обратим внимание на наличие в этом списке «серебра» и «книги», с которыми, скорее всего, соотносятся и соответствующие «дары» Тумур-Очира. Видимо, далекий рефлекс мотива з а р ы т о й к н и г и можно усмотреть в хамниганском предании о железном ящике, в котором хранится «история хамниган»; этот ящик находится под камнем около обо в местности Баян Хархарул Хэнтэйского аймака³⁹.

Едва ли случайно и заглавие книги «Черный необъезженный жеребец» (*Хазаар дарсан хар морь унаа*), которую автор, преподнося лусам, зарыл в землю. По монгольскому преданию, гора Мунгун морьт (*Мөнгөн морьт уул* ‘Гора серебряной лошади’) в Центральном аймаке, на северо-востоке от Улан-Батора, называется так потому, что «во время Цинской династии там сделали обо, в з е м л е з а р ы л и с е р е б р я н у ю л о ш а д ь»⁴⁰. Наконец, сам мотив з а р ы в а н и я л о ш а д и, возможно, получает расшифровку через его сопоставление с обрядовой практикой, засвидетельствованной (сохранившейся?) у тувинцев, у которых при установке обо (*оваа*) жертвенное животное заживо закапывалось в яму; это мог быть либо кастрированный баран, либо бык красной масти, либо кастрированный конь (его опустили туда оседланным, с уздечкой и плетью):

Затем яму забрасывали землей, пока животное не скрывалось из вида. Животное в этой яме кричало в течение всего дня, и считалось, что его крик услышит хозяин местности и обратит внимание на оваа. После этого

³⁸ *Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental.* P. 203.

³⁹ *Вяткина К.В. Монголы Монгольской Народной Республики.* С. 245.

⁴⁰ Там же. С. 244.

здесь ставился восьмигранный деревянный столб, сделанный настоятелем хуре — камбу ламой. К этому столбу — в зависимости от того, каким было оваа, — либо набрасывали камни, либо ставили жердочки и ветви. В сооружении таких оваа участвовали жители данного сумона⁴¹.

Вспомним хакасское предание о хане, которого похоронили вместе с конем, а над могилой воздвигли обо.

Переход от действительного закапывания коня к закапыванию его изображения (и даже только «книжки о коне») вполне естественен для обрядовых традиций; у нас еще будет случай вернуться к подобным примерам.

Наконец, в качестве особой формы (мы располагаем четырьмя записями — халхаской, хори-бурятской, дархатской, удзумчинской) надо упомянуть обо около водоема или источника⁴², считающегося местожительством духов воды; их называют «обо поклонения лусам» (*лусын тахилгатай овоо* [Davaa-Ochir. Oboo. P. 53–54]).

[В каждом обо есть лусы и савдаги?] Да, в каждом есть. То есть в обо у озера находится хозяин озера (Бат-Очир, Дуужий, 23.08.2007). Обо посвящены лусутам, это хозяйева водоемов... Чтобы молиться лусутам, нужно подходить к водоемам, ключам (Цыренжапова, 20.08.2009). Жертвоприношение обо — это также жертвоприношение и водяному Лусын-хану (Мунхоо, 06.08.2008). Около Хувсгула есть озерные обо (*нуурын овоо*). Там каждый год вешают хадаки на одну и ту же посвященную соловую лошадь (*шарга сэтэртэй*) и отпускают ее в табун (Сандагжав, 04.08.2011).

Своеобразная форма такого обо около водоема представлена в следующем рассказе:

⁴¹ Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев. С. 161, 191–192.

⁴² Характерно, что существуют небольшие обо, которым поклоняются односельчане, т.е. люди, использующие один и тот же водный источник (*нэг гол усныхан*) (Davaa-Ochir. Oboo. P. 51).

Тут есть горы Мэргэн и Санд, по разные стороны озера. В 1920–30-е годы это были единственные горы, которым поклонялись. Обряды проводились одновременно на двух этих горах. Одна большая рыба шла снизу озера, другая сверху, они сталкивались, и если рыба снизу обходила справа рыбу сверху, это было хорошо, моление удалось. Люди видели этих рыб своими глазами (Цэнджав, 05.08.2011).

Рыбы, наблюдаемые молящимися, — это, конечно, местные лусы («лус — например, рыба, савдак — скорее дерево» [Хандсурэн, 22.08.2007]), что же касается их встречи и прогностического поведения, то в самом общем виде оно соответствует «агонической» модели противостояния двух персонажей (например, в облике быков — в эхирит-булагатских генеалогических преданиях), причем превосходство одного из них является положительным результатом (ср.: Березк., К90; АaTh 738*).

Надо добавить, что первые классификации обо предпринимались еще в XVIII в. в тибето- и монголоязычных буддийских сочинениях, направленных на литургическое упорядочивание народно-религиозных традиций, в рамках которых существовал и культ обо. Так, согласно Лобсан Норбу Шерабу, есть четыре типа обо: «высшее» (государственное), «ханское», «родовое», «пастушеское»; в другой рукописи предлагается следующая группировка: «обо ханов» (на вершинах гор), «обо высокородных лам и дворян» (на плечах холмов), «обо простых людей» (в низинах). Соответственно, шаманская традиция делит обо на «небесные» (*тэнгэрийн овоо*), «земные» (*газрын овоо*) и «человеческие» (*хүний овоо*) (Davaa-Ochir. Oboo. P. 112, 49); по записям 2009 г., монголы в южногобийских районах также различают *газрын овоо* (придорожные и вообще находящиеся в низине) и *тэнгрийн овоо* (на возвышенности и на перевале). Все это, однако, по-видимому, уже не имеет никаких социальных коннотаций, хотя вообще идея ранжирования обо в соответствии с политическим статусом патронов жертвоприношения, с одной стороны, и с разными уровнями горных высот,

с другой, распространена достаточно широко⁴³. Жива она по сей день:

Обо, у которого хозяин простой человек (или начальник; *хар хун*), поклоняются простые люди и начальники, где лама — ламы, а где девушка — все, без разницы (Содномдорж, 04.08.2009).

Кроме того, обо различаются типами приношений местному божеству. Некоторые принимают только «белые» (молочные) приношения, другие — «красные» (мясные)⁴⁴; впрочем, в последнем случае оба вида приношений совмещаются, причем это относится и к божествам «гневным» (*догшин*), и к «спокойным» (*амгирлангуй*, *номхон* ~ *номгон*). «Черное» приношение (водка) предлагается не каждому обо, его обычно не принимает женское божество.

Наконец, весьма своеобразные формы данная обрядовая традиция приняла у ойратов и волжских калмыков, у которых она оказалась прочно ассоциирована с культом Белого отца (*Цагаан аав*, калм. *Цахан аав*), или Белого дядюшки (калм. *Цахан авһъ*, ‘Белый дядюшка’)⁴⁵, весьма популярного в Западной Монголии. Он — хозяин всей земли (*Делкэн Цахан авһъ*), от которого зависит благосостояние местных жителей и благополучие

⁴³ *Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental.* P. 200; *Gerasimova K. De la signification du nombre 13 dan le culte des obo* (trs. Намайон & Попова) // *Etudes Mongoles.* 1981. Т. 12. P. 166–167.

⁴⁴ «Поклоняются по разным поводам. Есть шуус, в этом случае только мясо. В другом случае молочную пищу. Когда что делать, знают ламы» (Сандагжав, 04.08.2011); *шүүс(эн)* — почетное блюдо из бараньей туши, подаваемое на празднествах, жертвоприношениях.

⁴⁵ Ойрат-калмыцкая модификация божества из пантеона «народного буддизма» — хозяина земли, главы всех ландшафтных духов, называемого Белый старец (монг. *Цагаан өвгэн*, *Saγan ebügen*, бурят. *Сагаан үбгэн*) и являющегося одним из постоянных персонажей буддийской мистерии цам (*Forman R., Rint-schen B. Lamaistische Tanzmasken. Der Erlik-Tsam in der Mongolei.* Leipzig: Koehler & Amelang, 1967. S. 91–92).

их стад; дождь выпадает согласно его распоряжению и трава вырастает согласно его желанию. Посвященные ему обо (*Цагаан аавын овоо*) воздвигаются на одиноком холме, на перекрестке, на рубеже между долиной и горой; там собираются возглавляемые им духи земель и вод. Поклоняются им люди из одной области или группы семей (*Davaa-Ochir. Обоо. Р. 35–36, 52*). У калмыков обо устраиваются в степи на небольших холмах или у ручьев в честь хозяина данного места⁴⁶, на вершинах насыпных холмов, каменных куч и курганов — там забивается палка, ставится вылепленное из теста изображение Цагаан авга и проводится обряд поклонения духам местности (*ова тэ́кхе*), в котором принимает участие и ламаистское духовенство⁴⁷.

⁴⁶ *Кагаров Е.Г.* Монгольские «обо» и их этнографические параллели. С. 115.

⁴⁷ *Эрдниев У.Э.* Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. С. 230; *Бакаева Э.П.* Добуддийские верования калмыков. Элиста: Джангар, 2003. С. 208–212.

ПРИНОШЕНИЯ, ПОСВЯЩЕНИЯ, ДАРЫ

Несмотря на все разнообразие типов и функций обо, их общее обозначение и сходное морфологическое («архитектурное») устройство, а также определенный, хотя и несколько варьируемый, набор правил, которым нужно следовать при установке, объединяет все подобные сооружения в единую категорию. Это приводит к тому, что одни формы признаются «правильными», а другие — «ложными»¹. Манипуляции с такими «апокрифическими» обо квалифицируются либо как неправомерные, лишённые подлинного религиозного смысла («дурной обычай»), либо просто как обыденное использование профанных объектов, которые на самом деле являются только знаками сугубо практического назначения:

Такое обо — не обо. Просто приметный знак на памятном или каком-то особенном месте (Саруул, 07.08.2008). Обо вдоль дороги показывают расстояния или границы, например, сомонов... Придорожные обо — топографический знак и уважение к местности (Сандагсурэн, 07.08.2009). Маленькие придорожные обо — это знак, что здесь можно отдохнуть, перекурить. <...> Там, где дороги разделяются, можно на них заблудиться (Жулхуу, 09–10.08.2009). Еще такие обо служат как знаки, указание, где сворачивать. <...> Делают такие вещи, чтобы перекурить, выпить (Дэмэбрэл, 13.08.2009). Бутылки — просто там выпивают, отдыхая (Дэмэбрэл, 13.08.2009).

Получается так, что в устной монгольской традиции по поводу целеполагания, уместности и способов

¹ Как пишет Г. Даваа-Очир, по всей Монголии на многих вершинах холмов и гор есть обо, которые используются не для поклонения, а функционируют как пограничные знаки (*хилийн овоо*) пастбищных угодий на рубежах между старыми территориями районов (Davaa-Ochir. Oboo. P. 52). Должен заметить, что во время наших многочисленных поездок по стране, практически во всех направлениях, кроме Западной Монголии, нам ни разу не встретилось такое обо, на котором не было бы следов религиозного поклонения.

воздвижения обо идет постоянное обсуждение, сталкивающее между собой подчас совершенно противоположные точки зрения; это разногласье мнений в полной мере отражают наши записи. Превращение кучи камней как вполне прагматического «знака» в предмет поклонения весьма своеобразно трактует одна из монгольских легенд. При падении династии Юань (XIV в.) китайцы, преследуя отступающих монголов, вошли в одну из монгольских областей и, перебив там всех монголов, сложили на вершине холма пирамиду из камней — в качестве указания другим китайским отрядам, что область очищена. Монголы использовали эту практику, чтобы обмануть китайцев, и стали воздвигать подобные пирамиды из камней в других областях, показывая, что там якобы уже побывали китайские солдаты. Поскольку же эти каменные кучи спасли многих, позднее стали поклоняться им как священным объектам², т.е. мотивировкой сакрализации в данной легенде является именно охранительная функция обо, которая, однако, трактуется в сугубо «рационализованном» плане.

Как говорилось, основные формы культа обо суть следующие: обход посолонь, воскурения, водочные и молочные кропления³, а также всевозможные дары, обладающие ритуальной чистотой, которая может достигаться и вполне бытовыми действиями: «Прежде чем ставить туда на помост продукты, н у ж н о в с е п о ч и с т и т ь: лампы (*nahama*), тарелки (*аяга*), рюмки. Затем налить водку, молоко, поставить мясо, пищу (конфеты, печенье, хлеб), причем все отдельно.

² *Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental.* P. 200–201.

³ «Хувараки берут стаканы, наливают в один водку, в другой молоко и в течение молебна кропят водкой и молоком» (*Гомбоев Б.Ц. Гора и коновязь в религиозно-мифологических представлениях баргузинских бурят (на примере с. Барагхан, Курумканский район, Бурятия)* // Культурное наследие народов Сибири и Севера / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. С. 157). Хуварак (*хувараг, quvараг*) — послушник в монастыре; ученик ламы; монах.

Также обязательно топленое масло (*шара тоһон*), саламат (*шараан зөөхэй*)⁴. Существует такая классификация этих приношений: «продовольственные» (*зооглохын тахил*); «радующие» (*баясгахын тахил*) — сюда относится также и посвященный скот; «очистительные» (*ариусгахын тахил*) — многочисленные воскурения (приготовленные из можжевельника, рододендрона, полыни, сандалового дерева, муки ячменя)⁵; «священные» (*онголохын тахил*). Как упоминалось, предлагаются продукты трех цветов — белые (молочные), красные (мясные) и черные (водка)⁶. При этом считается, что неправильные или нечистые приношения вызывают гнев духа-хозяина, что может иметь дурные последствия. Например, когда приезжий лама из Улан-Батора положил мясо на обо священной горы Номгон ('спокойная'; сомон Хашаат Архангайского аймака) и тем самым возмутил тамошних лусов, принимавших только «белые» приношения, выползла змея и ужалила его. Затем началась сильная засуха, которая продолжалась в течение нескольких лет, пока местные духи не были умиротворены другим ламой (Davaa-Ochir. Oboo. P. 110–112).

Различными приношениями обо бывают усеяны столь густо, что несведущий наблюдатель может принять их просто за кучи мусора. Подобное впечатление согласуется с высказываниями тех носителей традиции, которые склонны осуждать чрезмерное и неразборчивое складывание «даров» к местам поклонения:

⁴ Гомбоев Б.Ц. Гора и коновязь в религиозно-мифологических представлениях баргузинских бурят. С. 157.

⁵ Для этого используются обычные ароматические порошки или палочки (*хүж*); впрочем, в прихрамовых лавках можно приобрести и специализированные благовония (*утлага*), адресованные отдельным божествам и употребляемые в особых обстоятельствах.

⁶ *Сүхбаатар На*. Эртний тахилгат Хархираа, Түргэн, Цаган шувуутын нутаг // Байгаль хамгаалах уламжлал цуврал, I. Улаанбаатар, 2006. С. 19. Напомню, что тут прилагательное *хар* ('черный') применительно к жидкости значит 'чистый, беспримесный'.

На обо нельзя класть мусор, бутылки водки, пакеты (Сандагжав, 04.08.2011). Неправильно оставлять на обо всякий мусор. Мусор не нужен. Не захочет же следующий человек поклоняться мусору. Нельзя из обо делать кучу мусора. Да и хадаки становятся мусором⁷. Поднявшись на Алтан обо⁸, стали брызгать молоком на субурган⁹. Когда наступает весна и приходит тепло, а также летом, это приводит к тому, что там собираются мухи (Дугарсурэн, 10.08.2008). Ламы говорят народу, чтобы копейки не бросали, а зерно, конфеты для птиц бросали, чтобы те съедали и ничего не засорялось (Дамеев, 22.08.2009). Еще бутылки от водки, пузырьки, стекло оставляют — всякий мусор. Сейчас люди иногда это все собирают и выкидывают куда-нибудь — очищают. Другие потом опять приносят, кладут. Сейчас все меняется, забывают, как надо (Амгаа, 14.02.2011).

Ассортимент подобных приношений относительно однообразен и, видимо, не столь велик. В основном это следующие предметы:

- хадаки, деньги, сигареты, конфеты, плиточный («кирпичный») чай, рис;
- бутылки — пустые или заполненные (например, рисом), как полиэтиленовые, так и стеклянные

⁷ «Надо привязывать хадак к столбу, а не просто класть, чтобы он не улетел» (Цогбадрах, 28.07.2011).

⁸ *Алтан овоо* ('Золотое обо'), расположенное на юго-востоке страны (Сухэбаторский аймак), — по-видимому, крупнейшее в Монголии культовое сооружение данного типа; является местом отправления общенациональных ритуалов и имеет государственное значение (см. цв. илл. 13–14). Исторически название «Алтан обо» или «Сульд обо» (*сүлд* 'дух, духовная мощь; счастье; знамя') давалось «главному» обо, которому поклонялись жители целого хошуна (округа) и которое люди считали духом знамени и главной святыней; организатором и покровителем культа была правящая семья хошуна, а ритуалы проводили монахи из хошунного монастыря (*хошуны хийд*) (Davaa-Ochir. Oboo. P. 51).

⁹ Речь идет о большом субургане, воздвигнутом на горе около Алтан обо.

(в последнем случае они бывают разбитыми, причем явно намеренно¹⁰), реже — другая посуда;

- игрушки и статуэтки (керамические, деревянные, папье-маше), изображающие почитаемых буддийских персонажей, а также животных (обычно лошадей);
- черепа скота (конские, реже верблюжьи и другие);
- конские волосы, придавленные камнями или привязанные к деревянным частям обо;
- автомобильные покрышки; старые кожаные или пластиковые оплетки рулевых колес («баранок»);
- костыли — как использованные (чаще), так и новые.

Кроме того, существует обычай класть на обо камешек, причем закидывать его надо поближе к вершине сооружения: чем выше оказался твой камешек, тем более «высоким» является твое приношение духу этого обо («Если человек бросает камень вверх, это чтобы дела шли лучше» [Содномдорж, 04.08.2009])¹¹; иногда берут три камешка и при каждом обходе кидают по камешку. Есть, наконец, и такое мнение, что положить на обо надо хоть какую-нибудь вещь: «Кто что хочет от сердца положить, то и можно» (Саруул, 07.08.2008); если совсем нечего дать, могут быть преподнесены волосы лошади путника или даже прядь собственных волос дарителя, но в максимально возможной степени все участники обряда должны принести дар духу из своего дома (Davaa-Ochir. *Oboo*. P. 109–110, 128).

Следует отметить: в отличие от обходов, воскурений, кроплений, наблюдаемых множество раз, нам ни разу не доводилось видеть, как на обо кладут

¹⁰ Ср.: как след, оставленный проведением «активной церемонии, ряды хошунного обо усыпаны битым стеклом от приношений духам» (*Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental*. P. 202).

¹¹ Ср.: «Каждый тувинец, проезжающий мимо *оваа*, обычно останавливается и делает подношение духам-хозяевам местности: в каменное сооружение просто кладется новый камень или привязывается ленточка к шесту. В шалаш добавляют новые ветки или также прикрепляют ленты» (*Леус П.М. Культ оваа у современных тувинцев*. С. 149).

автомобильные покрывала и костыли (не исключено, что это вообще предпочитают делать без свидетелей).

Как можно понять, семантика подобных приношений обычно не осознается: в большинстве случаев выполнение тех или иных ритуальных действий предельно автоматизировано¹². Однако механизм рефлексии может быть запущен задним числом — в частности, вопросом собирателя. Тогда выясняется, что выявляемый подобным образом смысл водружения на обо какой-либо вещи бывает весьма разнообразным, причем отнюдь не всегда это водружение оказывается «даром» в собственном смысле слова.

Можно предложить следующую группировку таких даяний.

¹² «Специалистам, работающим в степи, хорошо известно, что все эти каменные насыпи [в степях Южного Зауралья] сооружают пастухи. <...> Они, как правило, не могут сформулировать цель построек этих объектов и ссылаются лишь на то, что “все так делают”. Типичным является рассказ егеря музея-заповедника “Аркаим” Б.К. Давлетова о том, как в молодости, работая пастухом, он видел, что старый пастух сложил пирамиду из камней, и тогда сам в свою очередь дежурств построил такую же, но больше и выше» (*Петров Ф.* Тюрко-монгольские культы поклонения степным духам на территории Южного Зауралья // Вестник Челябинского университета. 2002, № 1. С. 85–86). — Данная традиция, возможно, была сюда перенесена калмыками во время их миграций из Центральной Азии в конце XVI — начале XVII вв.; с уходом ее носителей на Нижнюю Волгу и вследствие этого забвением соответствующих мифологических мотиваций она сохранилась лишь в виде инерционно воспроизводимого десемантизированного обычая.

¹³ «Когда возят овец и т.д. — это как бы угощение хозяину обо» (*Бардуев*, 21.08.2009). Духи персонифицированы в том смысле, что они наслаждаются приношениями так же, как если бы они были людьми, и за доставленное удовольствие вознаграждают дароподателя своей защитой и помощью в мирских делах (*Davaa-Ochir. Oboo*. P. 109). «Ламы поют: <...> “Эти жертвоприношения, представляя собою все необходимое для жизни (хлеб, мясо, водка), составляют основу для существования; поэтому мы и приносим их вам, предметам веры. Укрепите основы умиротворения всего злого; укрепите

Угощение¹³. Сюда относятся практически все пищевые продукты¹⁴ — жидкие и твердые, готовые к употреблению или принесенные в виде «сырья», «полуфабриката», «сухого пайка» (рисовая крупа, плиточный чай); в последнем случае «угощение» оказывается как бы отложенным, переведенным в разряд «продовольственного запаса». Видимо, в ту же группу можно включить сигареты, а также посуду, в том числе опорожненную (скажем, бутылка из-под водки, частично разбрызганной при кроплении, а частично допитой отправителями обряда); она сохраняет симпатическую связь с содержимым, метонимически заменяет его и, вероятно, поэтому бывает оставлена на обо (или около него). Впрочем, относительно плиточного чая надо сделать некоторое уточнение: в Тибете, Монголии, Синьцзяне он раньше служил своего рода меновой или денежной единицей; соответственно, по своему исходному значению может относиться не только к «угощениям», но и к «ценностям»¹⁵, то же может относиться и к рису.

Ц е н н о с т и. Это прежде всего деньги и хадаки, хотя тут есть некоторые смысловые оттенки. Если хадак —

основы стяжания всего, что мы ни пожелаем; укрепите основы истребления врагов...» (Позднеев А.М. Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892–1893 гг. Т. I. Дневник и маршрут 1892 года. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1887. С. 407–408).

¹⁴ «Что касается пищи, сваренное мясо (*болаан мяхан*), либо лопатка (*дала*), либо ребра (*хабууһан*), разницы нет, только должна быть баранина (*хоньни мяхан*) или говядина (*үхэрэй мяхан*), молоко (*сагаа*), хлеб (*хилээмэ*), чай (*сай*), конфеты и печенье, водка (*архиин дээжэ*), деньги (*зэдмүнгэ*), ленточки (*сэмэлгэ*)» (Гомбоев Б.Ц. Гора и коновязь в религиозно-мифологических представлениях баргузинских бурят. С. 155–156).

¹⁵ Майский И.М. Монголия накануне революции. 2-е изд. М.: ИВЛ, 1959. С. 157–158; Похлёбкин В.В. Чай, его история, свойства и употребление. М.: Центрполиграф, 2001. С. 39. «К назначенному дню [подготовки к обряду] каждый лама, по состоянию, передает своему дарге (лама, исполняющий обязанности полицейского надзирателя над десятью домами) д е н ь г и, в количестве от 2-х чаев до 1/2 чая (кирпичного)» (Поздн., Оч. быта. С. 406).

это исключительно символический предмет, используемый как жест «уважения» (в данном случае именно религиозного), то деньги, не являющиеся специфически сакральной ценностью, в обрядовом контексте представляют собой скорее универсальный эквивалент (и символ) «достатка / благосостояния», передача которого способствует росту «богатства» адресата¹⁶.

У в е л и ч е н и е о б ъ е м а. На это направлен упомянутый выше обычай класть на обо камень, который сам по себе не может быть интерпретирован ни как угощение, ни как ценность — символическая (сакральная) или реальная. К тому же камешек, только что поднятый поблизости и закинутый на обо, нельзя расценивать в одном ряду с прочими принесенными «дарами», поскольку он ни в каком смысле не является «собственностью» положившего (напомню, что дар духу, насколько это возможно, должен быть принесен и з с в о е г о д о м а). Вообще ощущение «принадлежности» здесь ослаблено до предела, брошенный камень сразу теряется среди прочих камней, утрачивая какую-либо связь с бросившим его человеком; все это относится и к ветке, положенной на «древесное» обо. Поскольку же «плоть» обо, ее основу составляют именно камни или ветки, основной эффект данного акта — увеличение «массы тела» обо («Надо добавлять только камни» (Цогбадрах, 28.07.2011); «Потом приходят люди, прибавляют камни, почитают, так появляются большие обо» [Бат-Очир, Дуужий, 23.08.2007])¹⁷; что же касается размеров обо, то «большое» всегда лучше «маленького»:

¹⁶ Интерпретация денежных приношений может включать и вполне «практические» мотивации: «Сейчас много бросают [монет]. Наверное, ламы делают молебен, собирают деньги и увозят в дацан для дела» (Дамеев, 22.08.2009).

¹⁷ Ср. у киргизов: «Обычно на вершине перевала во время перекочевков мужчины слезали с коней и бросали в кучу пять-шесть камней, со временем из них образовался холм — жертва духу горы» (Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь / Ред. О.Т. Казакова и Б.Л. Харитон. М.: Советская Энциклопедия, 1965. С. 559). Происхождение обычая — возможно, от тарбагатайских киргизов-буддистов («монгол-кыргызов», «калмак-кыргызов»); о них см.: Амбрамзон С.М. Киргизы и их

В последнее время каждый, кто восходит на Шилийн-Богдо, собирает кучи камней и делает свои маленькие обо (Дугарсурэн, 10.08.2008). У таких маленьких обов нет хозяина, они не настоящие. <...> На больших обов такого не бывает... (Содномдорж, 04.08.2009).

Это «увеличение объема» обо (в том числе и «древесного») может расцениваться как его «пробуждение / оживление» (*сэргээх*) (Сандагжав, 04.08.2011); вероятно, имеется в виду «положительная» активизация сакрального объекта в ответ на «правильное» воздействие молящегося — в отличие от «отрицательной» («гневной») активизации, которая наступает вследствие нарушения запрета (в частности, запрета тревожить покой духа-хозяина топотом конских копыт, автомобильными клаксонами и т.п.). Сама же идея «пробуждения» духа, видимо, восходит к одной из практик тантрической магии.

Противоположная акция — взятие камня с собой в случае отъезда из родных мест¹⁸, при сборах в военный поход и, очевидно, вообще далекого путешествия, сопряженного с риском для жизни:

Почитают землю, просят о покровительстве, для этого берут камни. В 1945 году те, кто отправлялся на войну на юг и проезжал мимо Алтан обо, брали с него камни. Монголы, отправляясь в дальние страны, берут камни со своей родины. Это они оказывают почтение своему родному краю (Батсух, 03.08.2008). У каждого селения есть обо, когда люди уходили на войну, брали камешек с него, чтобы вернуться невредимыми. Забрать камень — значит установить постоянную связь с обо (Цогбадрах, 28.07.2011).

этногенетические и историко-культурные связи. Л.: Наука, 1971. С. 28; Чертыков М.А. Тарбагатайские кыргызы // Центральноазиатский исторический сервер (<http://www.kyrgyz.ru/?page=297>).

¹⁸ Так, монголы-эмигранты привозят с исторической родины камни и изображения священных гор в страны своего нынешнего обитания (Davaa-Ochir. Oboo. P. 55).



32. Лошадиные черепа на дереве около обо.
Хубсугульский аймак, 2007

самому обо (хотя, конечно, на него водружаются лишь предметы уместные и достойные):

Еще есть обычай класть голову лошади. На обо кладут черепа хороших, быстрых, любимых лошадей, в том числе сэтэртэя (Сандагжав, 04.08.2011). На вершину горы — любимую, скаковую лошадь (Хурэлбаатар, 06.08.2011). Уважаемого коня хоронят, подняв его голову высоко (гора, обо) (Батсух, 03.08.2008). Череп лошади на обо и на дереве — выражение уважения (Тумур-Очир, 09.08.2008), черепа на обо ставят из уважения (Сандагсүрэн, 07.08.2009).

¹⁹ Водружение на обо лошадиного черепа может быть связано со взглядом монголов на лошадь как на небесное (божественное) животное (*тэнгэрийн амьтан*). Череп «небесного животного» кладут на обо, где небеса (*тэнгэр*) близко достигаемы, поэтому черепа лошади скорее кладутся не на обо на перевале, а на обо на холмах (Davaa-Ochir. Oboo. P. 110).

Особая группа приношений — черепа домашнего скота (прежде всего лошадиные), а также конские волосы. Невозможно считать «дарами» в собственном смысле слова черепа, водружение которых на возвышенность (на обо, на дерево; см. илл. 32–33) рассматривается исключительно как проявление «уважения» скорее к павшему коню¹⁹, чем к

В знак почета голову любимого коня, жеребца, который дал хорошее потомство, быстро скакуна кладут на обо <...> это значит — почитают ее (Хишигням, 04.08.2008).



33. Вершина обо с конскими черепами.
Хубсугульский аймак, 2007

Впрочем, обращение к духу обо здесь также может присутствовать: «Оставляя череп на обо, просят у неба, у обо, у духа местности (савдага) такого же хорошего коня» (Дугарсурэн, 10.08.2008); за подобной молитвой стоит идея возвращения потусторонним силам животного, ранее принадлежавшего им, чтобы получить его назад, но уже в возрожденном виде²⁰: «Череп на обо — любимых лошадей, скакуна, чтобы [его] сунс переродился в лучшее, или чтобы у меня еще раз родилось такое животное» (Содномдорж, 04.08.2009).

Иной случай — волосы, которые берут из гривы или хвоста здравствующего животного. Эти волосы заключают в себе (и, таким образом, репрезентируют) его «благую долю», «духовную суть», «душу», а их вручение духу обо (~ самому обо), видимо, в первую очередь обозначает передачу коня под покровительство данной сакральной инстанции (впрочем, оттенок

²⁰ Череп лошади, обычно череп скаковой лошади, символически предлагается обо, чтобы она вновь была рождена в том же самом месте (Davaa-Ochir. Oboo. P. 110).

преподнесения духу обо «самого лучшего» здесь тоже, несомненно, присутствует):

Если охотник на горе, где есть обо, надо волос коня привязать <...> Берут хвост коня и подносят обо. Зачем, не знаю. На обо втыкают палки. На эти палки привязывают конские хвосты (Мунхоо, 06–07.08.2008). На обо оставляют волосы из хвоста коня, [поскольку] в хвосте — *буян хэшиг*²¹ коня <...> Есть такой обряд — воскурение «счастливому коню» (*хийморь*²²). Хий морь — это «воздух» и «конь». Монголы своих коней считают конями счастья. Монголы своих коней почитают. Почитая коней, они подносят обо волосы из гривы или хвоста коня (Батсух, 03.08.2008).

Возможна и следующая ситуация: «Когда коня продают и вывозят за пределы кочевья, то оставляют его волосы на обо этой территории» (Тогтохбаатар, 12.08.2010); соответственно, местному духу-хозяину как бы оставляют «на сохранение» долю этой самой «энергетической субстанции» продаваемой лошади — чтобы обеспечить непрерывность воспроизводства поголовья скота (и конкретно — данного вида).

Обратимся к различным изображениям, размещенным на обо, прежде всего к и з о б р а ж е н и я м к о н е й. Они представляют собой муляжи, макеты «настоящих» лошадей, причем практика их использования имеет место в разных, семантически не совпадающих ситуациях.

Зачем кладут фигурку лошади, не знаю (Наранцэцэг, Улдзийбаяр, 05.08.2010). Деревянная лошадка на обо — из уважения к лошадям. Лама так посоветовал. И тогда

²¹ *Буян хишиг / хэшиг* — ‘благополучие, благоденствие, благодать; благая (~ счастливая) доля’.

²² *Хийморь* (тибет. *rlung rta*; букв. ‘ветер-конь, воздух-конь’) — флажок с текстом молитв и изображением коня; удача, удачливость, счастье. «Оставляют [на обо] деньги, хийморь» (Цыренжапова, 20.08.2009).

у тебя будет увеличиваться добро / счастье (буян)²³
(Жаргалсайхан, 30–31.07.2009).

Существует широко распространенный (и весьма древний) обычай посвящения коня (*сэтэрлэх*) духам обо, гор, неба, родовой территории. Посвящают коня, «оказавшего услугу» хозяину, просто любимого коня, быстрого скакуна — победителя на скачках (когда он стареет), плодовитую кобылу, причем особое внимание уделяется масти животного²⁴. Эта практика распространяется и на другие виды скота (*сэтэртэй мал*), ассортимент которых варьируется в разных областных традициях:

Изначально это была чья-то лошадь, а теперь она принадлежит обо. Есть человек, который за ней приглядывает, она ходит в его табуне. Ее не трогают, не стригут. До посвящения на ней ездили, она объезженная. Выбор лошади — сложное дело, выбирают по разным качествам, по внешним признакам. Говорят, что на ней ездит савдак, для этого и подносят. Но не видят, как он ездит. Разве что человек с особыми способностями. Обо можно посвятить и овцу, животное с горячим дыханием²⁵. Вроде, и коз тоже (Сандагжав, 04.08.2011).

Некоторым обо надлежит преподносить (*сэтэрлэх*) тех животных, которые соответствуют предпочтениям здешнего духа, — такое обо называют «обо лошадиной

²³ Как можно понять, имеется в виду, что увеличиваться будет и «добродетель» в буддийском значении этого понятия (т.е. нравственно-религиозные заслуги), и добро, благо, счастье в его житейском смысле.

²⁴ Неклюдов С.Ю. Легенда о вешем Олеге: опыт исторической реконструкции // *Сон амоге*. Историко-филологический сборник в честь Любови Николаевны Киселевой. М.: ОГИ, 2010. С. 376–379.

²⁵ Скот «с горячим дыханием» (овцы и лошади) имел более высокую символическую ценность, чем скот «с холодным дыханием» (верблюды, козы, коровы). Об этой классификации см.: Викторова Л.Л. Монголы: Происхождение народа и истоки культуры. М.: ГРВЛ, 1980. С. 23; Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: ГРВЛ, 1988. С. 70.

благодати» (*адууны буян хишигтэй овоо*), если любимым животным божества является лошадь, или «обо благодати яка» (*сарлагийн буян хишигтэй овоо*), если оно предпочитает яков (Davaa-Ochir. Oboo. P. 111).

К изготовлению «макета» приходится прибегать, если посвящаемое животное и обо, которому надлежит его посвятить, в силу жизненных обстоятельств территориально разобщены. Об этом нам рассказывали баргуты и восточные удзумчины, семьи которых сравнительно недавно (в 1945 г.) переселились в Монголию с территории Китая, где остались их родовые святыни²⁶:

Барга-уул — там поклонение серьезное, сделал фотографию своей пестрой лошади, там показал и там оставил (Адьяа, 04.08.2010 [баргут]). У меня хранится фигурка коровы на подставке, с полостью внизу — туда кладут рис, и можно верить, что это действительно. Фигурка посвящена Будан обо²⁷. Так делают довольно часто, особенно если в семье люди постарше, молодежь так не делает. Посвящение (*онголох*) делается бурхану или обо. Отправляют фотографии, рисунки (Товог, 12.08.2010 [удзумчин]).

Таким образом, когда нет возможности отвести посвящаемое животное к обо, можно ограничиться предъявлением святилищу (= его духу-хозяину?) статуэтки, фотографического или нарисованного «портрета» сэтэртэя («На вырезанных фигурках повязывают [ленту сэтэр], на рисунках, естественно, нет» [Товог, 12.08.2010]). Впрочем, в вопросе о необходимости оставлять там это изображение наши информанты расходятся — если один рассказывает, как он оставил на

²⁶ Сходная ситуация: монголка, вышедшая замуж за норвежца и проживающая в Осло, поклоняется фотографии священной горы, находящейся на родине ее отца (Davaa-Ochir. Oboo. P. 55).

²⁷ Родовое обо информанта-удзумчина, находящееся во Внутренней Монголии. *Будан(э)* 'мгла, туман'; не исключено, что в выборе продукта для кормления деревянного сэтэртэя свою роль сыграла и ассоциация со словом *будаа* 'крупя', *цагаан будаа* 'рис'.

обо принесенное туда фото («...там показал и там оставил» [Адьяа, 04.08.2010]), то другой сообщает о противоположной практике: «Картинку или фотографию не оставляют на обо, а [только] показывают ему» (Товог, 12.08.2010).

Далее выясняется, что иногда обходятся и без поездки к адресату посвящения: «Не обязательно ездить туда, можно нарисовать или вырезать и отнести в монастырь, лама прочитает молитву. Если верить, это действительно» (Товог, 12.08.2010). Тем самым лама выступает как специалист по «трансгрессии» посвящаемого коня, причем само животное подвергается двойному символическому кодированию: сначала репрезентируется через свое изображение, которое надлежит предъявить сакральной инстанции, затем (в молитве ламы) предъявление заменяется на вербальный акт — обычная для магической традиции практика замещения действия словом (ср. в заговоре: «Выйду я, раб Божий, на восток солнца...»), хотя на самом деле «раб Божий» теперь уже никуда не выходит и всего далее перечисляемого не делает); вспомним о соответствующих алломорфах мотива *з а к а п ы в а е м о й л о ш а д и* (~ *з а к а п ы в а е м о г о и з о б р а ж е н и я л о ш а д и* ~ *з а к а п ы в а е м о г о т е к с т а о л о ш а д и*).

Здесь, впрочем, у внешне сходных ритуальных действий (предъявление / вручение «портрета» сэтэртэя) обнаруживаются важные семантические различия:

Когда [коня] горе посвящают (*сэтэрлэх*), гора становится хозяином животного. Возможно, дух на нем будет ездить... Однако если делают посвящение хорошего скакуна, то это из уважения к скакуну, он никому [конкретно] не посвящается (не вручается?) (Дамдинсурэн, 06.08.2009). Бурхану можно преподносить фотографию коня, а лусу нельзя, потому что лус — хозяин этого обо, он не может ездить на фотографии, а бурхан — не хозяин животного... (Чулуун, Шагдар, Дарьсурэн, 05.08.2010).

Получается так, что в процедуру посвящения вкладывается не одинаковый смысл. Если животное посвящается «хозяину» обо (лусу), то мы имеем дело

с поднесением дара духу для «практического использования» (центральным персонажем обряда является этот дух). Если же речь идет о божестве буддийского пантеона (бурхане)²⁸, то предполагается, что коня отдают ему под покровительство — для обречения животным сакрального статуса и повышения его магической значимости (тогда центральный персонаж обряда — сам посвящаемый конь). Соответственно, презентация через изображение и непосредственное посвящение животного также различаются в зависимости от типа адресата. Показательно, что для северных районов Монголии, где у духов обо отсутствует определенный облик, не характерны и обычаи посвящения коней обо, и водружение на него их изображений.

Есть, наконец, специальный прием «одухотворения» изображения дыханием сэтэртэя, аналогичный процедуре замены старого сэтэртэя молодым²⁹. Такой «освященный» муляж сохраняется в северной части юрты — на домашнем алтаре (*хоймор*):

Черный кастрированный жеребец для обо горы Баян-хан. Этот черный конь умер. В табуне не оказалось такого жеребца черной масти, поэтому я сделал вырезанную на дощечке фигурку лошадки и отправил на обо. И сделал ей *сэтэрлэх*. Поднес дощечку к ноздрям своего посвященного (*сэтэртэй*) коня (по-видимому, другого. — С.Н.) и отнес обратно. И поставил в рамочке сверху на хойморе, потому что внизу ставить нельзя (Адьяа, 04.08.2010).

²⁸ «Посвящали (*сэтэрлэх*) [коня] бурхану. Дядя рассказывал, что в семье поклонялись бурхану Гомбу (Махакале) и потому посвящали черную лошадь» (Сандагсурэн, 07.08.2009); это соответствует иконографическому облику Махакалы (черный цвет кожи). «[Надо] беречь (это животное), как бурхана, поскольку оно посвящено бурхану» (Цыренжапова, 20.08.2009).

²⁹ «Когда сэтэртэй становится совсем старым, приводят молодого коня к нему, чтобы он его обнюхал. Так появляется новый сэтэртэй. Той же масти... Ленточку со старого на нового перевешивают...» (Энэбиш, 01.08.2009).

Не исключено, что традиция выкладывания на обо изображений животных восходит к соответствующей практике, предписываемой трактатами ученых лам XVIII в. Так, согласно Мэргэн-гэгэну, вокруг верхнего слоя обо должны быть помещены: на востоке — маленькая птица (*biljuqai*), дракон и черный гриф; на юге — тигр, сокол и самка яка; на западе — орел, як-самец и слон; на севере — почтенная пестрая птица и яйцо, а в четырех других местах надлежит разместить оленя, обезьяну, летучую мышь и белого журавля³⁰. В современной традиции эта детализированная космографическая символика полностью отсутствует, а изображения животных, как было сказано, имеют совсем иную семантику. Впрочем, на севере региона, в Туве, особенно у тувинцев-тоджинцев, т.е. там, где сохранялись наиболее архаические формы обрядовой деятельности, «в оваа клали реалистично вырезанные из дерева или бересты фигурки без подставок. Такая жертва должна была способствовать размножению изображаемых животных»³¹, а в низовьях р. Алдыгы-Ишкин внутри «шалашеобразного» обо (*оваа*), восстановленного в начале 1990-х гг. под руководством вернувшегося сюда старого ламы, обнаружилось скульптурное изображение быка, шея которого повязана несколькими ленточками, а под ногами лежали монеты³². Остается открытым вопрос о том, в какой мере все это является следствием архаизирующего переосмысления буддийских символических изображений, а в какой представляет собой развитие автохтонных «шаманских» мотивов охотничьей и скотоводческой магии. Возможно, следует говорить о некоем «встречном движении», обусловленном взаимным притяжением сходных форм.

Расхождения во мнениях относительно того, как следует распорядиться освященным изображением — оставить на обо или принести домой, помимо всего прочего соответствуют двум разным практикам

³⁰ *Bawden C.R.* Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 30.

³¹ *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников Центра Азии. М.: Наука, 1991. С. 235.

³² *Леус П.М.* Культ оваа у современных тувинцев. С. 147, 150.

посвящения скота. В первом (и более частом) случае посвящаемое животное остается на вольном выпасе в своем табуне, что гарантирует благополучие и увеличение приплода в стаде. Во втором случае сэтэртэй препровождается к месту отправления обряда, что согласуется с идеей вручения коня духу / божеству для практического использования («Такого коня нужно отвести к обо, чтобы он ходил там отдельно, говорят, он не будет оттуда возвращаться»³⁵ [Буя, 11.08.2009]). С формальной точки зрения водружение на обо деревянных изображений животных аналогично данному обычаю, однако мотивации при этом предлагаются совсем другие:

Мое мнение: если я сделал фигурку лошади, она хранится дома. Но если она попортится, я подумаю, что делаю что-то не то. Наверное, бурхан или обо сердятся. Надо ее поменять. Старую нельзя выбрасывать, ее нужно поставить на обо или на возвышенность (Товог, 12.08.2010).

Таким образом, отслужившие изображения относятся к разряду вещей, которые стали ненужными, но в силу своей ритуальной значимости не могут быть просто выкинуты; кстати, благодаря существованию данной категории отчасти снимается логическое противоположение «мусора» и обрядового приношения³⁴.

³⁵ Показательна история монгола-хунвейбина по имени Тулга. Чувствуя себя виноватым в разрушении местных святынь, он предоставил лошадь для посвящения, которая после проведения обряда, как и полагается, была отпущена и убежала в горы. Тулга, однако, поймал животное и тайно продал его, но за греховный поступок был избит местными жителями и умер от побоев. Вопреки монгольским обычаям его тело было предано земле, после чего из могилы вылезло 13 змей — по одной на каждое разоренное обо (*Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental. P. 204*). Надо учесть, что поступок Тулги, отобравшего у тамошнего духа-хозяина преподнесенного ему коня, был чреват большими неприятностями для всего населения района: мстительный савдак мог наказывать всех, не разбирая правого и виноватого.

³⁴ Вспомним протесты против превращения обо в «кучи мусора» (Дугарсурэн, 10.08.2008; Амгаа, 14.02.2011).

Сюда же, видимо, следует причислить статуэтки буддийских персонажей, по тем или иным причинам выводимые из употребления:

Если лама говорит, что тот бурхан, которому ты поклоняешься, слишком сильный, то можно отнести его на обо, а начать поклоняться бурханам послабее. Когда меняют веру, бурханов можно поставить на обо (Ноёнхуу, 07.08.2009).

Размещение подобных вещей «на обо или на возвышенности», видимо, основывается на идее транспортировки почитаемого предмета (назад) в сакральное пространство; тогда подобная операция аналогична водружению на обо конских черепов. При этом «испорченность» таких «условно выброшенных» вещей согласуется с важнейшей (и широко распространенной) технологией передачи «туда» предметов посюстороннего мира — через их намеренную порчу (сломанное должно восстановиться «там» как целое); вспомним разбитые (и таким образом переданные дарополучателю) стеклянные бутылки на обо или похоронный обряд, когда «телегу, на которой отвозили тело [покойного], разбивали и бросали, а одно колесо от нее забирали» (Хишигням, 04.08.2008), делая «отбывший на тот свет» катафалк асимметричным и словно бы хромым (асимметрия и хромота есть устойчивый признак персонажей и предметов потустороннего мира, появляющийся и у «земных» существ и вещей при пересечении рубежа миров³⁵).

Наконец, ни в одну из перечисленных групп не попадают автомобильные покрывки и оплетки рулевых колес, а также использованные или новые костыли. Появление этих предметов на обо наблюдается почти повсеместно и вызывает дружное осуждение, в крайнем случае — недоумение:

³⁵ Неклюдов С.Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). Л.: Наука, 1979. С. 135–139

Покрышки, костыли — это [их] выбрасывают, оставляют, это бескультурье (Цогбадрах, 28.07.2011). Покрышки выкидывают плохие водители (Даваадорж, Пурэвжав, 29.07.2011). Покрышки класть нельзя, почему так делают, не знаю (Мажигсурэн, 11.08.2010). В последнее время на обо ставят и костыли. Я удивляюсь и не понимаю ничего (Саруул, 07.08.2008). Недавно по радио хамбо-лама Д. Чойжамц сказал, что костыли на обо класть нельзя (Батсукх, 03.08.08).

Подобные действия истолковываются как результат поступка не только неправильного, даже кощунственного, но и сугубо практического (что, как было сказано, служит аргументом для отрицания его обрядового смысла); при этом сама «десакрализирующая» прагматика обозначается достаточно точно:

Покрышки не значат ничего (Жулхуу 10.08.2009). Шины на обо — просто когда меняют шины (Дэмэбрэл, 13.08.2009). На больших обо такого не бывает, не бывает покрывок. Это плохо. Просто выкидывают (Жаргалсайхан, 30.07.2009). Покрышки — это неправильно. Когда поднимаешься наверх, наверху часто шина лопается, машина ремонтируется, и оставляешь (Тогтохбаатар, 12.08.2010). Обо с костылями и покрывками — не настоящие, за ними нет веры, это знаки, где выпить, остановиться (Содномдорж, 04.08.2009). Неправильно, что подносят костыли (Сандагжав, 04.08.2011).

Впрочем, укладывание на обо автомобильных покрывок все-таки может получать некую специфическую мотивацию, связанную именно с данным типом святилища: «Покрышки укладывают наверх [обо]» (Наранцэцэг, Улдзийбаяр, 05.08.2010), «ставят на обо, чтобы оно было выше» (Ноёнхуу, 07.08.2009). Совершенно очевидно, что лопнувшая шина становится не просто «архитектурной деталью» сооружения, но и существенным морфологическим компонентом капища, способствующим увеличению его высоты, а следовательно — «силы» и ритуального значения; вспомним о важности

акта «увеличения размеров» обо. Обратим, кроме того, внимание, что подобное употребление старых покрышек помещает их в тот же ряд «условно выброшенных» вещей (или вещей, которые нельзя выкинуть); возможные причины такого отношения к отслужившей детали автомобиля мы еще обсудим.

Надо сказать, что испорченная и снятая с колеса автомобильная покрышка вообще представляет собой некую «утилизационную проблему»: далеко не всегда удастся «просто выкинуть» столь крупный и заметный предмет, а для его уничтожения или переработки требуются специальные установки. Кроме того, сознание современного человека противится мысли о невозможности дальнейшего употребления вещи, хотя и отслужившей по прямому назначению, но все же еще крепкой и явно способной выполнять какие-то практические функции. Поэтому старые покрышки активно используются во многих местах — на пристанях (их привешивают к краю причала в качестве амортизаторов), в скверах (из них делают формы для цветочных клумб, их вкапывают вертикально в землю, устраивая бордюры и оградки), на детских площадках (где они служат элементами игровых конструкций) и в зоопарках (в той же функции). Следовательно, старую шину действительно «невозможно выбросить», однако именно в Монголии проблема решается не утилитарно-прагматическим (точнее, не только утилитарно-прагматическим), а ритуально-мифологическим образом.

Обратимся к укладыванию на обо костылей (см. илл. 34). Едва ли не все наши собеседники были солидарны в том, что это связано с болезнью ног их хозяев, оставляющих здесь костыли после выздоровления, таково вообще наиболее частое объяснение данного явления (Davaa-Ochir. Oboo. P. 110).

Костыли выбрасывают, когда человек поправляется (Ноёнхуу, 07.08.2009). Костыли — когда выздоровел (Наранцэцэг, Улдзийбаяр, 05.08.2010). Костыли кладут после выздоровления, только после болезней (Сандагжав, 04.08.2011). Костыли — человек оставляет после выздоровления (Хурэлбаатар, 06.08.2011). Когда человек



34. Обо с костылями. Центральный аймак, 2008

выздоровливает, то в знак этого ставит костыль на обо (Хорлоо, 03.08.2010). Костыли оставляют, наверное, чтобы показать, что человек выздоровел, и они ему больше не нужны (Дамдинсурэн, 06.08.2009). Костыли — кладут после того, как выздоровели. Или чтобы выздороветь (Даваадорж, Пурэвжав, 29.07.2011). Костыли оставляют те, у кого плохо с ногами <...> Только против болезни ног (Дэмэбрэл, 13.08.2009).

Аналогичная практика отмечается при лечении у минеральных источников; не исключено даже, что именно она могла стать исходной формой для данного обычая:

В Баянхонгорском аймаке есть целебные источники (*аршаан*). Человек вылечился и после этого оставляет костыль у источника — в знак того, что вылечился. А почему оставляют костыли на обо, не понимаю (Жаргалсайхан, 30.07.2009). Костыли на обо не оставляют. Костыли оставляют хозяевам аршанов, после излечения (Цыренжапова, 20.08.2009).

Согласно распространенному мнению, «ставят костыли, чтобы ими больше не пользоваться, чтобы больше не болеть» (Мажигсурэн, 11.08.2010; Содномдорж, 04.08.2009), «часто кладут костыли и снятый гипс — наверное, чтобы быть здоровым, чтобы не было больше такого» (Амгаа, 14.02.2011); таким образом, речь идет о магическом способе излечения. Отсюда становится понятным, почему костыли размещают на обо не только после выздоровления больного, но и во время самой болезни³⁶ (Дэмэбрэл, 13.08.2009; Даваадорж, Пурэвжав, 29.07.2011). На первый взгляд несколько противоречиво и даже казуистически звучит следующее объяснение: «Люди кладут костыли на обо, выражая благодарность лусам за исцеление, оставляют костыли и вместе с ними плохие болезни» (Дугарсурэн, 10.08.2008)³⁷. Однако по существу здесь все соответствует «шаманской» концепции заболевания, которое случается вследствие недовольства духов (и земных, и небесных)³⁸; прекратится же оно, если рассерженный дух сменит гнев на милость — тогда болезнь, зна́ком (и, вероятно, вместилищем) которой является костыль, в соответствии с описанной выше логикой может быть возвращена ее изначальному хозяину.

³⁶ Оставленный костыль не обязательно означает, что ноги зажили полностью. Водружение костыля на обо символизирует желание, чтобы по благословению местного божества сломанные ноги стали столь же быстрыми и здоровыми, как ноги скаковой лошади (Davaa-Ochir. Oboo. P. 110).

³⁷ В некотором смысле, по логике пословицы «Возьми себе, Боже, что мне негоже».

³⁸ «Засуха, болезни людей и скота, большой дождь — все это, наверное, происходит из-за гнева земных духов (*газар-лус*) и небесных богов (*тэнгэр-бурхан*) — так говорили в прежнее время» (Саруул, 07.08.2008). В соответствующих обрядниках, среди прочего, также содержится призыв: «очистите болезни 404-х родов» (Поздн., Оч. быта. С. 408), «облегчите болезни», «удалите все мучения» и пр. (Bawden C.R. Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 38). Астрологи, гадатели, знахари обычно диагностируют различные кожные болезни как результат вреда (*хорлол*), наносимого монголам лусами (Davaa-Ochir. Oboo. P. 39–40).

Те же действия производятся при противоположной интерпретации события — когда исцеление расценивается как следствие милости бога «верхнего уровня» (бурхана), а не умиротворения земного духа-хозяина (луса), причем скорее в форме «конъюнктивной» (получение здоровья), а не «дизъюнктивной» (избавление от болезни): «Выздоровление — это дар бурхана. Тростью никто другой не будет пользоваться, но выбрасывать ее нельзя, надо положить на обо» (Товог, 12.08.2010). В последнем случае особо подчеркивается, что речь опять-таки идет о категории «условно выброшенных» вещей, к которой, кстати, явно относится и костыль покойника («Еще если кто-то умер, и остался костыль, его там оставляют» [Дэмэбрэл, 13.08.2009]). Наконец, особняком стоит предположение (с характерной ремаркой: «каждый думает свое»), что «костыль кладут туда, где люди не ходят» (Батсух, 03.08.2008), т.е. акцентируется внимание на возможной опасности, исходящей от «выброшенного» предмета; не исключено, что наступить на подобный костыль — значит подвергнуться риску того заболевания, которым страдал выбросивший его человек.

Костыли на обо обнаруживаются обычно старые, иногда сломанные, хотя неясно — умышленно или случайно («Костыли специально не ломают» [Наранцэцэг, Улдзийбаяр, 05.08.2010]. «Не думаю, что специально ломают. <...> Не исключено, что кто-то и ломает, показывая, что они больше не понадобятся» [Товог, 12.08.2010]). Впрочем, с определенной точки зрения между вещью, сломавшейся от долгого употребления и потому «условно выброшенной» на капище, и вещью, нарочно сломанной перед ее размещением на обо, нет принципиальной разницы: в обоих случаях речь, видимо, идет о сознательной или спонтанной адаптации предмета обрядовым пространством.

Существует, однако, и противоположное наблюдение. Рассказывая о монгольском путешествии героев своего романа «Журавли и карлики» (2008), Л.А. Юзёфович описывает следующую сцену:

Все втроем вылезли из машины <...> сбоку на камнях в ряд разложены штук пять инвалидных костылей. <...> «Их здесь калеки оставили. <...> Вылечились и оставили, чтобы люди видели, какое это святое место». Костыли были совсем новые, покрытые свежим лаком, только что из аптеки. Похоже, калеки недолго ими пользовались. Черные резиновые набалдашники не стерлись и даже на опорной плоскости не изменили свой цвет³⁹.

Здесь уместно обратить внимание на то, что из довольно обширного спектра недугов, которыми страдает население Монголии (респираторных, сосудистых, желудочно-кишечных и пр.⁴⁰), предметом ритуального диалога с сакральной инстанцией становятся только болезни ног. По свидетельству Хорлоо, врача из медицинского центра в Улан-Баторе (февраль 2011), большая часть болезней ног связана с травмами; по Улан-Батору это примерно 3–4 тысячи случаев в год, а в худоне их еще больше: обморожения, переломы, вывихи⁴¹. Любопытно, однако, что среди обычных приношений на обо лишь костыли имеют лечебную символику, тогда как прочие медицинские аксессуары (скажем, сломанные приборы — тонометры и термометры, упаковки и посуда из-под лекарств и т.п.), которые могли бы символизировать другие заболевания, либо не встречаются вовсе, либо попадают в редких случаях⁴².

³⁹ Юзефович Л.А. Журавли и карлики. М.: Астрель, 2009. С. 423. Согласно любезному пояснению Леонида Абрамовича, это — впечатление от реальной поездки по дороге на Эрдэнэт или Хара-Хорин (Центральная Монголия); новизна костылей особо бросилась в глаза автору и потому хорошо запомнилась.

⁴⁰ См., в частности, данные Всемирной организации здравоохранения (<http://www.who.int/countries/mng/ru/>).

⁴¹ Благодарю А.А. Соловьеву, записавшую для меня эти сведения.

⁴² Ср. похожий случай, но со «специализированными» формами: «То, что болит, то и кладут [в часовне, у заветного креста]. Ноги, дак чулки или носочки <...> у кого дети маленькие были, кладают распашоночки, шапочки и платица. А все больше — платки. Головы болят, дак вот платки кладают» (Минеева И.Н., Пигин А.В. Святыни Лекшмозерья // ЖС. 2007, № 1. С. 51).

Надо, наконец, заметить, что клюка или костыль чаще всего является атрибутом пожилого человека, который, как правило, уже не имеет перспектив избавиться от него, а следовательно, о массовых излечениях здесь говорить не приходится.

Сказанное дает основание усомниться в том, что укладывание костылей на обо связано исключительно и только с выздоровлением от болезней ног. Мнения наших собеседников, как правило, не очень уверенные, имели сугубо умозрительный характер — исходили они обычно не из собственного опыта или опыта близких людей, а из некоторых общих соображений, базирующихся на религиозно-мифологических представлениях, характерных для современного монгольского общества. Если же предположить, что символика уложенного на обо костыля может также включать в себя более широкий круг заболеваний, то становится понятным и столь значительное количество этих случаев, и отсутствие каких-либо других предметов с «медицинской символикой», долженствующих обозначать исцеление от прочих хворей. При этом костыль, скорее всего, является не столько зна́ком, сколько способом магического избавления от недуга, что объясняет, в частности, случай появления на обо новых костылей, видимо, специально приобретенных для данной цели.

МЯСНОЕ vs МОЛОЧНОЕ

Как было сказано, наш анализ культа обо базируется главным образом на полевых материалах последнего десятилетия. Историческое рассмотрение позволяет уточнить и дополнить данное описание.

Из наблюдений Д. Банзарова, датируемых самое позднее первой половиной 1830-х годов¹, следует, что и тогда обо были связаны с определенной местностью, располагаясь либо около дорог, либо на возвышенностях. Моления же (разумеется, в этом последнем случае) имели общественный и достаточно регулярный характер, причем использовались только «вегетарианские» приношения, а также — на «придорожных» обо — волосы из гривы коня (Банз. С. 67–70). А.М. Позднеев, чьи впечатления относятся уже к 1876–1879 гг., добавляет, что было три группы обрядов, проводимых ламами — мирянами — детьми и совершаемых на соответствующих обо (ламских², мирских, детских), а их главной целью являлось чествование царя драконов (Лусун хан тэнгри³), спускающегося с неба на землю каждый летний и осенний месяц (Поздн., Оч. быта. С. 403–404, 406–411).

¹ На самом деле, эти наблюдения должны иметь более значительную хронологическую глубину, определяемую актуальной памятью живших в то время поколений. Как показывает опыт, обрядовая традиция чрезвычайно остро реагирует на все спонтанно возникающие нововведения и обязательно фиксирует их. Соответственно, если такой внимательный наблюдатель, как Д. Банзаров, ни единым словом не отмечает каких-либо новаций, можно считать, что все описываемые им ритуальные практики были вполне сложившимися по крайней мере еще к концу XVIII в.

² Ср. «ламское обо» (*ламхайн овоо*) в уратском монастыре Мэргэн (*Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental*. P. 201–202).

³ Как уже говорилось, он, вероятно, тождественен Луван Луин Джалбо (Беннигс. С. 9) — от тибет. *klu dbang klu gyi rgyal po* ('Государь владыка змей' < санскр. Нагешвара-раджа). Ср.: «Есть специальный бурхан лусов и савдаков гор и обо. Его имя Лаваанджалба. Луванджалба» (Пурэвсурэн, 27.08.2007).

В некоторых местах эта традиция сохранилась до наших дней: «Так делают каждый год, когда гадетель (*зурхайчи*) укажет. Такой день называется “день нисхождения луса” (*лусын буух өдөр*)»⁴ (Жаргалсайхан, 30–31.07.2009). Кстати, именно в соответствии с этими датами, которые вычислили местные ламы и астрологи по просьбе специального оргкомитета, было определено (и закреплено в решении Народного Хурала от 25.01.2008) «благоприятное время» поклонения Алтан обо — 31 июля, 29-й день последней луны лета, согласно традиционному календарю (Davaa-Ochir. Oboo. P. 113). Равным образом сохранилась до наших дней традиция воздвижения и культа «детских» обо⁵.

Гора Уртын, цагаан обо — 9 числа будет жертвоприношения этому обо, есть также детские обо (*хуухдийн овоо*). Будет праздник, скачки, потом пойдут к детскому обо. Почему детское — защищает именно детей, на нем молятся бездетные женщины <...> Сначала приносят жертву горному обо под названием Уртын-цагаан. Недалеко расположено обо детей Хуухдийн-обо. При поклонении этому обо устраивают детские бега наперегонки (или скачки?), детскую борьбу. [Хуухдийн-обо] — оно покровительствует детям (Саруул, 06.08.2008).

⁴ Или *лусын буулттай өдөр* (Davaa-Ochir. Oboo. P. 112).

⁵ «Обоны, чувствуемые детьми, не находятся на горах, а на равнинах; воздвигают их сами же дети во время игры. Чествование обо детьми происходит в последнем летнем месяце, причем день для торжества назначает также цзурухайчи. Дети, собрав деньги, выбирают себе распорядителя, старика, который озабочивается приготовлением необходимого. Если денег много, то приносят в жертву барана, нет — чувствуют только пирожками и молочными продуктами, а вместо вина — водою. <...> У детского обо лама читает только *лусыйн сан*, не употребляя при этом никаких музыкальных инструментов помимо колокольчика. <...> К совершенно [детского] хурала приглашают ламу, который бы не пил вина и не курил табуку, потому что первого не любит бурхан, а второе не нравится драконам» (Позднеев А.М. Монголия и монголы. С. 410–411).

А.М. Позднеев дает довольно подробный перечень ритуальных приношений: *архи*, *бислык* [бяслаг], *урмэ* [урюм, өрөм], *арул* [ааруул], *айрак* [айраг]⁶, *чай*, *хадаки*, *деньги*... *пряженцы* (Поздн., Оч. быта. С. 410)⁷. Обратим внимание, что в данном перечислении *чай* соседствует с *хадаками* и *деньгами* (вспомним о его особом статусе в системе ценностей у монголов XIX — начала XX в.), а сами приношения состоят почти исключительно из молочных продуктов⁸. Наличие в этом ряду водки (*архи*) не должно удивлять, поскольку речь идет о м о л о ч н о й в о д к е (приготовленной путем перегонки забродившей простокваши). Это, кстати, отчасти снимает противоположение «молочного» и «спиртного», для европейца естественное, но у монголов, кажется, далеко не столь контрастное; не исключено даже, что более жесткая дистрибуция того и другого в современном обряде⁹ отчасти связана с переходом от молочного

⁶ «Из молока монголы готовят много разнообразных продуктов. Так, проквашенное в теплом месте коровье молоко употребляется в пищу под названием *тарака*, или *шарака* (?). Коровье же молоко по брожении в кожаном мехе превращается в кислый, спиртуозный *айрак*, или *арик*, из которого гонят водку, а твердые, высушенные остатки, *арца*, разваривают в воде и едят. Густые подсушенные сливки называются *урюм* и употребляются с чаем. Затем монголы делают несколько родов сыра, из которого наиболее распространены *бислык* и *хурут*. Бислык готовится из кипяченого молока с примесью небольшого количества айрака посредством прессования этой смеси, а хурут — из творога, который прессуется и долго подсушивается» (Левцов М.В. Очерк путешествия по Монголии и северным провинциям внутреннего Китая. СПб.: Имп. РГО, 1883. С. 119–120). *Ааруул* — кисло-сладкий сушеный творог.

⁷ *Пряженцы* — русское название жареных пирожков (в отличие от печеных), а также всех видов восточных пирожков из пресного теста.

⁸ Bawden C.R. Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 33–35.

⁹ «В Баянхонгорском аймаке мои пассажиры поднялись на гору, но им сказали, что там нельзя кропить водкой, а можно только молоком. Они покروпили молоком, а у подножия распили [привезенную] водку» (Тогтохбаатар, 12.08.2010).

самогона к «пшеничной» водке русского образца, также именуемой *архи*¹⁰ (см. цв. илл. 8).

Гораздо актуальнее противопоставление жертв «кровавых» и «молочных»¹¹. Весьма своеобразное распределение «мясных» и «скоромных» приношений встречается у забайкальских хоринцев (Еравнинский р-н), противопоставляющих родовое жертвоприношение (*тайлган*), с одной стороны, и моление ламаизированным духам (лусутам), с другой:

На обо жгут костер и бросают туда масло, молоко, печенье, а на тайлганах сжигают барана целиком. Тайлган делают на родовых местах, где раньше родители жили, у мужа на севере от этого обо. Предки превратились в эжинов местности. Особенно помогает тем, кто здесь родился (Цыбикова, 21.08.2009). Если обо горам и лесам посвящено, то режут барана¹². Если обо для лусутов, то молоко красной коровы и белой козы. Молоко смешивают в восьми сосудах и ставят на хадак (Цыренжапова, 20.08.2009).

Следовательно, жертва кровавая (скорее «шаманская») здесь положена «верхним» хозяевам (горным и лесным, они же — духи покойных предков)¹³, а молоч-

¹⁰ «Это наш жидкий хлеб», — услышал я от одного из монгольских коллег во время своей первой поездки в Улан-Батор в начале 1970-х годов.

¹¹ О мясной и молочной пище у монголов см.: *Викторова Л.Л.* Монголы. С. 21–29; *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. С. 59–77.

¹² Ср. при посвящении животного (*сэтэрлэх*): «Буро-лысую овцу — специально для горных обо, для гор. На овцу привязывали красную ленточку из овечьей шерсти» (Дамдинсүрэн, 06.08.2009).

¹³ Кстати, факт принесения в прошлом кровавых жертвоприношений на обаа был зафиксирован у хакасов (*Катанов Н.Ф.* Предания присаянских племен о прежних делах и людях // Сб. в честь 70-летия Г.Н. Потанина. СПб., 1909 [Зап. Имп. РГО по отд. этногр. Т. XXXIV]. С. 282–283).

ная (скорее «буддийская») — «нижним» (водяным¹⁴); у забайкальских бурят, как и на севере Монголии, лусуты связываются преимущественно, если не исключительно, с водой¹⁵ и вообще с хтоническими областями. Впрочем, последнее обстоятельство позволяет предположить, что тут мы имеем дело с переориентацией направленности жертвоприношений, произошедшей под влиянием буддизма. Напомню, что в южномонгольском шаманском призывании лусы (или их «царства») соседствуют с царством владыки Нижнего мира Эрлик-хана¹⁶, как раз, напротив, «кровожадного» (и, соответственно, требующего кровавых жертв)¹⁷, а в бурятском языке слово *эрлиг* прямо употребляется в значении 'кровожадный'¹⁸.

Перечень «молочных даров», преподносимых духу обо (у А.М. Позднеева), также по-своему отражает результат ламаизации обряда, о чем писали и А.М. Позднеев, и Д. Банзаров, единодушные в том, что в его основе «лежит чисто шаманская подкладка», «при шаманах над обо приносимы были кровавые жертвы», а ныне «кровавые жертвы запрещены, и вместо них употребляются плоды, молоко, вино¹⁹, сыр и т.п. (Поздн., Оч. быта.

¹⁴ Возможно, здесь играет некоторую роль мифологическое тождество м о л о к а и в о д ы; вспомним образ молочного океана (Сү[н] далай < тиб. < санскр. *Kṣīroda*) в буддийской космогонии, прочно освоенной и монгольским фольклором (Владимирцов Б.Я. Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 178 [прим. 14]).

¹⁵ «Обо посвящены лусутам, это хозяева водоемов... Чтобы молиться лусутам, нужно подходить к водоемам, ключам...» (Цыренжапова, 20.08.2009).

¹⁶ Heissig W. Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner // Folklore Studies. 1944, Т. III. S. 62–89

¹⁷ Особенно выразительно — у алтайцев: Эрлик питается кровавой, красной пищей, пьет внутреннюю легочную кровь (Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. С. 4).

¹⁸ Бурятско-русский словарь / Сост. К.М. Черемисов. М.: Сов. энциклопедия, 1973. С. 772.

¹⁹ Имеется в виду опять-таки все та же молочная водка (*архи*); русским словом *вино* Д. Банзаров, конечно, называет водку.

С. 403; Банз. С. 68–69). Сам акт замены жертв кровавых на бескровные, как мы помним, был в полной мере осмыслен монгольской культурой и буддийской церковью (что отметил еще V Далай-лама, отчасти, впрочем, выдававший желаемое за действительное)²⁰.

Итак, перед нами очередная иллюстрация конкурентной борьбы между шаманизмом и буддизмом в данном регионе²¹, ареной подобной борьбы является и обо²². Составители упомянутых обрядников, прежде всего Мэргэн Диянчи-лама²³, опиравшийся, впрочем, на некую старинную монгольскую рукопись об обо, которая «уже непонятна для буддистов» (Банз. С. 68), ссылаются на практику кровавых жертвоприношений духу обо как на актуальную, а Д. Банзаров, очевидно, мог еще сам наблюдать добуддийские формы этой традиции (или слышать о ней от непосредственных свидетелей): «Шаман объявлял, что духи, покровители околотка,

Ср.: вино хлебное, водка, горячее вино, зелено вино, перегоняемое в кубе из заквашенного хлебного затора (*Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I–IV. М., 1989–1991. Т. I. С. 205).

²⁰ См. с. 23–24. У южных тувинцев также «вследствие их большей приверженности по религиозным воззрениям к ламаизму считалось возможным угощать сабдыка еще и молочной или растительной пищей, так как в ней нет крови. Мясная пища, бывшая лучшим угощением духов и божеств у шаманистов, здесь считалась запретной» (*Дьяконова В.П.* Религиозные культуры тувинцев. С. 185).

²¹ *Heissig W.* A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century // *Anthropos*. Bd. XLVIII. 1953, No. 4–5. P. 1–29, 493–536; *Heissig W.* Die Religionen der Mongolei // *G.Tucci, W.Heissig.* Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1970. S. 338–348.

²² *Bawden C.R.* Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 34; *Davaa-Ochir.* Oboo. P. 107.

²³ «Озабоченный тем, что простые люди могли бы небрежно установить обо и включить в них приношения черным шаманам и шаманкам, а также неуместные кровавые жертвы, Мэргэн-гэгэн заявляет, что установит правильную форму памятника и содержание нежертвенных ритуалов» (*Evans Ch., Humphrey C.* History, Timeless and the Monumental. P. 200).

избрали местом своего пребывания такой-то холм или гору. На этом месте делали небольшую насыпь из земли и камней с некоторыми обрядами, и обо было готово» (Банз. С. 67).

Существенно, что этнографические наблюдения селенгинского бурята Д. Банзарова, никогда, по-видимому, не бывавшего в Монголии (от культуры которой он, впрочем, Бурятию не отделял), относились исключительно к Забайкалью (т.е. к северу региона), тогда как Мэргэн Диянчи-лама в своих суждениях, скорее всего, исходил из той южномонгольской версии народной религии, которая в его время сохранялась у уратов левобережья Хуанхэ²⁴, а также, возможно, у их соседей — ордосцев и восточнообийских халхасцев. Следовательно, в конце XVIII — начале XIX в. у монгольских народов, живших на этой огромной территории, с одной стороны, еще практиковались шаманские требы на обо, а с другой — вполне сложилось представление о них как о «дурном обычае», подлежащем реформированию.

Хотя А.М. Позднеев уже не упоминает никакой актуальной шаманской практики, относящейся к обо, как и наблюдатели начала XX в.²⁵, процесс ламаизации данного культа отнюдь нельзя считать завершенным — ни к середине XIX в., ни позднее. Деятельность самого Мэргэн-гэгэна по преобразованию культа обо едва ли была вполне результативной. Если он и преуспел в устранении кровавых жертвоприношений на примонастырском обо, то, как свидетельствуют фольклорно-этнографические материалы, около хошунного обо проведение подобных обрядов (при участии лам из того же монастыря!) не прерывалось — каждые три года совершался четырехдневный ритуал жертвоприношения быка, чья шкура затем разрезалась на ремни

²⁴ Мэн-гу-ю-му-цзи. Записки о монгольских кочевьях / Пер. с кит. П.С. Попова. СПб., 1895 (Зап. Имп. РГО по отд. этногр. Т. XXIV). С. 44–45.

²⁵ *Шагдарон С.-Д., Очиров Б.-Д.* Игры и увеселения агинских бурят // Сб. в честь 70-летия Г.Н. Потанина. СПб., 1909 (Зап. Имп. РГО по отд. этногр. Т. XXXIV). С. 468.

и связывалась в веревку, которая символически окружала участников²⁶; более того, по преданию (достоверность которого, впрочем, ставится под сомнение самой традицией), до недавнего времени практиковались и человеческие жертвоприношения, причем люди, предпочтительно китайцы, сами предлагали себя в жертву за денежные компенсации их семьям, а в 1947 г. из-за невозможности найти подходящую жертву ее заменили быком — с тех пор жертвоприношение быка якобы и вошло в обычай²⁷.

При оценке реформаторской деятельности Мэргэн-гэгэна следует учитывать, что в его собственном мировоззрении, видимо, уже присутствуют черты буддийско-шаманского синтеза, столь характерного для монгольской народной религии²⁸, и в этом смысле культ обо при его «ламаизации» адаптируется не к буддийскому вероучению (что, по-видимому, невозможно), а именно к этому синтетическому буддийско-шаманскому комплексу.

Вернемся к перечисленной А.М. Позднеевым вегетарианской «продовольственной корзине», которую

²⁶ Очень похоже на акциональную реализацию соответствующего фольклорного мотива Mot K185.1 (И з м е р е н и е з е м л и ш к у р о й); AaTh 2400 («Хитрость Дидоны»).

²⁷ *Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental*. P. 209, 203. Явное отражение мотивов замена человеческой жертвы скотом («Жертвоприношение Исаака», Быт. 22: 1–19) и установление нового обычая через замену жертвы. Так, по преданию коми-зырян, жертвенный олень в положенное время сам приходил на заклание с тем, чтобы, будучи сваренным и съеденным, снова появиться на следующий год. Его опоздание и принесение в жертву коровы привело к замене в этом ритуале промыслового животного домашним скотом (*Неклюдов С.Ю. Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы докладов девятой научной конференции, Ленинград, 1980. Ч. 1. М.: Наука, 1980. С. 152*).

²⁸ *Heissig W. Die pekingen lamaistischen Blockdrücke in Mongolischen Sprache. S. 151; Bawden C.R. Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 3.*

собирали, готовясь к отправлению обряда (Поздн., Оч. быта. С. 409–411). Как можно убедиться, дело ею отнюдь не исчерпывалось: «Что касается п я т и б а - р а н о в, н е о б х о д и м ы х д л я п р и н е с е н и я ж е р т в ы, т о о н и б е р у т с я т о л ь к о с б о г а т ы х и п р и - т о м с с о б л ю д е н и е м о ч е р е д и. <...> Е с л и д е н е г м н о г о, т о п р и н о с я т в ж е р т в у б а р а н а, н е т — ч е с т в у ю т т о л ь к о п и р о ж к а м и и м о л о ч н ы м и п р о д у к т а м и, а в м е с т о в и н а²⁹ — в о д о ю» (речь идет о молитии на «детском» обо»; то же подтверждается и бурятскими (хоринскими³⁰) материалами начала XX в.: «Для обо состоятельные прихожане обыкновенно колят барана *тулей* (т.е. жертва с головой) <...> На больших обо в жертву приносится несколько десятков животных»³¹.

Некоторый комментарий к этой двойственности можно извлечь из современных этнографических данных. С одной стороны, упомянутая «вегетарианская» переориентация жертвоприношений, как было сказано, фиксируется самой народной культурой, с другой — мясные угощения хозяину обо как преподносились раньше, так преподносятся и поныне, причем здесь опять-таки обнаруживается некоторое противостояние шаманской и буддийской традиций:

[На обо Шилийн богд] не ходят с конями, оставляют внизу и по краю идут наверх; н е у б и в а ю т ж и в о т н ы х; не ругаются, не думают о плохом (Дугарсурэн, 10.08.2008). Барана только на общее моление по очереди приносят. Л а м а м н е н р а в и т с я, что толгой ([бараньи] головы) приносят. В этом году 9 штук было, много (Жамьянова, 22.08.2009).

Компромисс достигается следующим способом: барана режут не на самом обо, а дома, до начала обряда,

²⁹ Речь опять-таки идет о молочной водке.

³⁰ Имеются в виду агинские буряты-буддисты юго-восточного Забайкалья (междуречье Онона и Ингоды), живущие в непосредственном соседстве с Монголией.

³¹ *Шагдарон С.-Д., Очиров Б.-Д.* Игры и увеселения агинских бурят. С. 468.

к месту же его проведения мясо доставляют в приготовленном виде³². Происходит так, по-видимому, повсеместно; во всяком случае, об этом свидетельствуют наши материалы — от Южного Гоби до Забайкалья:

На обо нельзя делать кровавые жертвы, поэтому варят дома, на обо приносят и оставляют голову, хвостик, таранную кость с алычком. <...> Сырую кость с кровью на обо никогда не приносят (Жаргалсайхан, 30–31.07.2009). При совершении жертвоприношений (*овоо тахих*) участники закалывали 9 овец (не на месте поклонения обо, а предварительно дома) (Сухтумур, 01.08.2009). На обо не забивают барана, забивают дома, а потом везут к обо <...> кости барана там не бросают, а отвозят обратно. <...> Голову барана привозят как почетную часть к обо, но не самому обо. Возят 5 голов на обо, отдают тем людям, которые будут делать моление в следующем году. Раньше говорили: чем больше голов, тем больше урожая (Бардуев, 21.08.2009).

Возражая против интерпретации трактата Мэргэн Диянчи-ламы, предложенной Д. Банзаровым, Ч. Бауден пишет, что в спорном месте текста следует полностью отделить фразу, в которой говорится о подготовке трапезы для собравшихся, от последующего порицания «диких», «нечистых», «греховных» приношений, появляющихся вследствие убийства животных³³. С этим трудно согласиться. Весь этнографический материал свидетельствует о том, что, хотя приношения предназначаются божеству, сами продукты в конечном счете, как правило, съедаются людьми; нетронутыми обычно остаются только ритуальные изделия из теста (балины). После того как части приношений окроплены и обнесены вокруг обо в качестве дара местному духу, они раздаются отправителям обряда, которые в свою очередь

³² Гомбоев Б.Ц. Гора и коновязь в религиозно-мифологических представлениях баргузинских бурят. С. 158.

³³ Bawden C.R. Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 32.

относят определенные доли (*овоны хишиг*) членам своей семьи или соседям, не участвовавшим в ритуальном действе (Davaa-Ochir. Обоо. Р. 111). Несколько иначе у баргузинских бурят: «После всего спускаемся чуть вниз, специально за маленький столик, ставим и раскладываем оставшуюся еду, ставим тут же на костер из той пищи кусочки (*үнэр гаргаха*). Все это должны съесть, обратно ничего не увозится»³⁴; как можно понять, духов «кормят» запахом пищи (*үнэр гаргаха*), тогда как само кушанье съедается участниками обряда³⁵.

Следовательно, «пир» участников обряда неотделим от процедуры вручения даров самому духу. Более того, поедание и выпивание приносимых на обо продуктов и напитков (с приобщением к этому процессу всего семейного клана / территориального сообщества) есть ритуально значимый акт общей трапезы, совместной с духами, и в известном смысле — один из способов передачи им даров, отчасти аналогичный угощению шаманского духа через посредство кормления медиума-шамана³⁶. Вообще в ритуале нет ничего такого, что было бы не направлено на его адресата; так, борьба и скачки во время проведения обряда поклонения обо

³⁴ Гомбоев Б.Ц. Гора и коновязь в религиозно-мифологических представлениях баргузинских бурят. С. 156.

³⁵ В некоторых местах вареное мясо жарят, чтобы порадовать местное божество. Считается, что дым и запах жареного мяса удовлетворяет местных богов (Davaa-Ochir. Обоо. Р. 110–111), вообще ароматы являются одним из видов жертвоприношений. Ср. у Лукиана (*Лукиан Самосатский*. Сочинения. Т. I–II. СПб.: Алетейя, 2001. Т. II. С. 107): обитатели Луны питаются запахом от поджариваемой на огне пищи (мотив п и т а т ь с я з а п а х о м п и щ и, зафиксированный, в частности, у хакасов и некоторых других народов Сибири — угорских, самодийских, палеоазиатских [Берез., I 19. А н т р о п о м о р ф н ы е с у щ е с т в а у т о л я ю т г о л о д и с п а р е н и я м и п р и г о т а в л и в а е м о й е д ы]); он связан с представлением о первых людях, о потусторонних существах иного мира и о бесплотных душах в царстве мертвых.

³⁶ *Татар-Фоссе М.* К южносибирским тюркским связям монгольской шаманской поэзии // Литературные связи Монголии. М.: ГРВЛ, 1981. С. 118–119.

устраиваются именно потому, что это нравится местным духам (Davaa-Ochir. Oboo. P. 40).

Итак, «мясные» приношения духам обо остаются чрезвычайно устойчивым элементом данного культа, ламаизация которого не смогла устранить подобной практики, но лишь разделила ее на две фазы, дистанционно отстоящие друг от друга в пространстве и во времени. Само заклятие жертвенного животного совершается теперь в удалении от обо, так сказать, вне поля его зрения — дабы не оскорблять священное место кровавым актом. Затем духу-хозяину преподносится готовое блюдо³⁷, центральной и самой сакрализованной частью которого является баранья голова (иногда ею дело и ограничивается)³⁸. Не исключено, что это не только подчеркивает особо почтительное отношение к духу (согласно монгольскому обычаю, баранья голова подается наиболее уважаемому лицу³⁹), но и предполагает просьбу об увеличении поголовья скота, вынуждая адресата на адекватный ответный дар; вспомним о водружении на обо головы коня.

В наименьшей степени этот «двухфазный» процесс прослеживается на периферии региона. Так, у мусульман-хотонов, ойратизированных тюрок Западной Монголии (сомон Тариалан Увс аймака), жертвенную овцу режут прямо около обо, разбрызгивая кровь вокруг него при троекратном обходе против часовой стрелки, а затем голову, горло, легкие и сердце животного

³⁷ В этом, вероятно, следует видеть прогресс цивилизации: потребление отделено от производства, причем производства неприятного, входящего в противоречие с морально-этическими принципами господствующей идеологии.

³⁸ «Для каждой палатки на огромное медное блюдо положили по целой овце с головой, преподносимой главному гостю, который берет свой нож и отрезает крошечную часть от лба, жертвуя ее председательствующему духу» (Pollard-Urquhart A.L. An Obo Festival of Western Sunit // Journal of The Royal Central Asian Society. Vol. XXIV, Issue 3 [1937]. P. 463).

³⁹ Что может сопровождаться и специальной хвалебной «песней [бараней] головы» (бурят. *төөлэй дуун*) (Дугаров Д.С. Бурятские народные песни. Песни селенгинских бурят. Улан-Удэ: Бурятское книжн. изд-во, 1969. С. 282).

сжигают на обо⁴⁰; едва ли это надо считать рудиментом добуддийского шаманского культа, скорее здесь мы имеем дело с мусульманским обрядом заклания жертвенного животного (*худои*)⁴¹, восходящим к библейскому сюжету жертвоприношения Авраама (~ Ибрахима) и своеобразно встроившимся в ритуалистику обо.

После установления советской власти всякая религиозная жизнь в Монголии и Бурятии замирает, что в полной мере относится и к рассматриваемому культу⁴². В период с 1930-х годов до 1989 г. обо уничтожались, а люди, проводившие подобные обряды, преследовались по суду; сохранились лишь некоторые элементы общепринятых ритуальных практик, особенно в глухих местах (Davaa-Ochir. Обоо. Р. 15). Традиция — естественно, модифицированная и модернизированная — вновь оживает лишь к концу века⁴³. Ряд фрагментов старинного ритуала (и даже его адресатов) уже не восстанавливается, зато возникают новые формы самих обо и связанной с ними обрядовой практики; наконец, происходит реархаизирующее «перераспределение полномочий» в пользу шаманской традиции (у нас еще будет повод обсудить эти вопросы).

⁴⁰ *Сүхбаатар На*. Эртний тахилгат Хархираа, Түргэн, Цагаан шувуутын нутаг. С. 31; Davaa-Ochir. Обоо. Р. 118.

⁴¹ Ср., например, у ваханцев Памира, где данный обряд устраивается для защиты от всевозможных несчастий и болезней (*Стеблин-Каменский И.Н.* Повседневная и ритуальная пища ваханцев // Страны Востока. Вып. 16. Памир. М.: Наука, 1975. С. 192–202; *Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М.* Языки восточного Гиндукуша. Ваханский язык. М.: ГРВЛ, 1976. С. 244–245).

⁴² «В советские времена лам не было, шаманов не было, какое обо может быть?!» (Дамеев, 22.08.2009).

⁴³ В том числе и на официальном уровне: «В рамках программы от министерства образования и культуры Монголии “сохранение культурного наследия” всем культурным работникам было дано задание собрать информацию о количестве обо, которым ныне поклоняется население, в том числе забытых или которым когда-то поклонялись» (Энэбиш, Суухтумур, Батчулун, 01.08.2009).

ОБОРОНА И УМИРОТВОРЕНИЕ

Яркой чертой, полностью утраченной в последующей традиции, является использование воинского снаряжения при закладке и обустройстве обо: «делают насыпь, в которую кладут вещи: панцирь, шлем, оружие <...> согласно с древними обычаями, втыкают в нее лук, стрелы, копье и меч» (Банз. С. 69); это подтверждается записями А.М. Позднеева: «у самого подножия обо полагаются еще: панцирь, шлем, лук, несколько стрел, копье, меч и другие предметы вооружения» (Поздн., Оч. быта... С. 409) и последующих наблюдателей:

Самой интересной вещью на этом обо была фигура, размещенная впереди и составленная из разных видов брони и оружия, древнего и современного <...> с щитом впереди и большим шлемом наверху <...> — два меча впереди, две винтовки в стороне, и позади них луки и стрелы (западные суниты, аймак Шилин-Гол во Внутренней Монголии, 1935 г.)¹.

Согласно баргузинскому преданию, в добуддийские времена буряты молились шаманскому духу Солбон Хашхи-нойону, хозяину Барагханского обо, у подножия горы, а на «верхнем» его обиталище находились сабли, кольчуга, панцирь, щит, наконечники копий². Все это опять-таки соответствует предписаниям соответствующих трактатов, которые в рекомендательные списки приношений прямо включают броню, шлемы, мечи, копыя, луки и стрелы; хотя само по себе подобное оружие, видимо, не специфично ни для культа обо, ни вообще для поклонения местным духам-хозяевам, по более поздним объяснениям, оно необходимо в качестве знаков защиты от зла³.

¹ Pollard-Urquhart A.L. An Obo Festival of Western Sunit. P. 461.

² Герасимова К.М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии. С. 137–138.

³ Bawden C.R. Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 29, 34–35.

Надо иметь в виду, что одной из важных функций ламаистских ритуалов, проводимых около обо, является умиротворение «диких» духов природы, превращение их в защитников буддийской религии, помощников и покровителей законопослушных людей. Согласно одной из махаянистских сутр (*gnam sa snang brgyad*, монг. *Найман гэгээн* 'Восемь сияний'), которая представляет собой тибетский перевод (с китайского) канонического текста, якобы составленного самим Буддой, бодхисатва Асанга попросил его научить способу, с помощью которого духи земли, воды и гор (*sa bdag klu gnyan*) превращаются в мирных и благостных существ. Считается, что когда эта сутра читается в каком-либо месте, тамошние духи становятся умиротворенными, а зло и плохие предзнаменования исчезают оттуда (Davaa-Ochir. Обоо. Р. 108–109).

Здесь следует вспомнить о такой форме тантрической практики, как радения чойджин-ламы, где чойджин выступает не только в качестве «хранителя учения», а также — в шаманизированном понимании — как воплощение воинственных духов, которые побеждают демонов болезни⁴. Соответственно, чойджин-лама — это лама-прорицатель, «шаманствующий лама», способный вызывать и впускать в себя подобных духов; иногда он именуется также *сангасваа-лама* ('лама-заклинатель', от тиб. *sngags pa* 'заклинатель, говорящий заклинания'). Его облачение и атрибуты имеют исключительно воинский характер (доспехи, оружие), а сам сеанс «нисхожденья чойджина» (*чойжин буух*) наш собеседник-шаман описал следующим образом:

Чойджины имели разные шлемы-млемы (*дуулга муулга*). В общем, это значит, что в тело входит онгон. Это ламский онгон, бурхан-тэнгэр, входит в тело. Тело не выдерживает, поэтому он надевает шлемы и разные одежды, — так я слышал. У него какие-то кольчуги, сабли. Много людей надевают это ему, и тогда в него входит. Когда в него входит онгон, он может согнуть любую стальную

⁴ Heissig W. Schamanen und Geisterbeschwörer im Kūriye-Banner. S. 40–42.

саблю, любое железо. Даже если у нее лезвие с двух сторон, все равно завяжет в узел. Очень сильным становится. Это значит тэнгэр-бурхан входит в него (Гурээ, 16.08.2008).

Впадающий в шаманский транс чойджин-лама размахивает саблей, стреляет из лука, поражая демонов:

Но чойжон⁵ торопился, вскочил с сиденья, на его грозный крик подали саблю. Он начал кружить и махать ею и вдруг швырнул с ужасной силой. Сабля чуть не снесла голову тому же ламе, который поднес. Подали другую — после бешеной манипуляции полетела вон из-под палатки и вонзилась перед одной буряткой. Подали еще одну — чойжон свернул в бараний рог и швырнул вон. <...> Подали лук со стрелой, предварительно натянув. Чойжон стал целиться в разные стороны вниз и вверх, готовый ежесекундно спустить тетиву. Смерть была бы неизбежной. Все инстинктивно закрылись правой рукой или шапкой. Роковой выстрел произошел, и стрела со страшной силой пролетела через двор и упала, по счастью, в безлюдное место, вонзилась в землю так глубоко, что с трудом вытащили. Другая стрела упала позади палатки, третья пришлась прямо на одного старика, но он успел вовремя отстраниться⁶.

Надо добавить, что воинская атрибутика достаточно естественна и для облачения шамана (например, бурятского): миниатюрные изображения «лука и стрел, копий, топора», признаваемые, впрочем, наиболее поздними и не всегда освященными традицией наследования⁷; по-видимому, в том же ряду располагается название хуяг ('панцирь') для самого шаманского

⁵ Чойжон, шойжон — бурятские формы того же слова.

⁶ Жамцарано Ц. Путевые дневники: 1903–1907 гг. / Отв. ред. Ц.П. Ванчикова; сост.: В.Ц. Лыскова, Ц.П. Ванчикова, И.В. Кульганек. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. С. 267–269.

⁷ Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л.: Наука, 1971 (Сб. МАЭ. Т. XXVII). С. 76, 88.

костюма⁸. За этим стоит идея противостояния шамана, в том числе противостояния вооруженного, полчищам злых духов, прежде всего демонам болезни⁹. Таким образом, боевое снаряжение и инсценировки битв со злыми духами, которые, видимо, проникли в культ обо из соответствующих тантрических ритуалов, легли на благодатную почву шаманской традиции.

Другой деталью обряда, также ныне утраченной, является наличие в общественном молебствии вполне определенной буддийской адресации: «Здесь ставятся изображения Шигэмуни и других бурханов, в числе коих непременно должен быть кумир Вачжра-пани, равно как все предметы, поставляемые на тахильин шире [*тахилын ширээ* ‘жертвенник, алтарь’]. Перед ними ставится пять балинов, из которых первый назначается в жертву дракону, а второй — “гацарыйн эцзэну” [*гацарын эзэн*], владыке местности» (Поздн., Оч. быта. С. 406–407); «дракон» — это, конечно, лус, а «владыка местности» — тот самый дух-хозяин, которого монголы сейчас называют тибетским словом *савдаг*. Третье приношение предназначается одному из центральных богов монгольского буддизма — Очирвани, который здесь является божеством погоды (особенно дождя), покровителем змей (*nāga*)¹⁰ и драконов (лу)¹¹; соответственно, его появление в данном ритуале по соседству с драконом вполне закономерно.

Напомню, что согласно буддийской космологии Монголия есть область активности Ваджрапани (тогда как Тибет — область Авалокитешвары, Китай — область

⁸ Heissig W. Die Religionen der Mongolei. S. 317.

⁹ Ibid. S. 311–312.

¹⁰ Согласно «Сутре золотого блеска» (монг. Altan gerel sudur), Ваджрапани — «великий глава якшей», которые в пуранической традиции (Viṣṇu Purāṇa, IV–V в.) относились к змеям или пресмыкающимся — по-видимому, в силу своей хтонической природы.

¹¹ Grünwedel A. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1900. S. 158, 160; Беннигс. С. 8

Манджушри), его местопребыванием считают самую почитаемую гору Монголии Отгон-Тэнгэр¹², а монгольские правители Чингис-хан, Алтан-хан и Абатай-хан признаются его эманациями. Кроме того, Ваджрапани / Очирвани имеет репутацию усмирителя местных духов. Когда индийский маг и вероучитель Падмасамбхава (VIII в.) вознамерился усмирить и связать клятвой тибетских демонов и духов-хозяев, сделав их защитниками религии, он занялся медитацией и стал воплощением Ваджрапани. Поэтому центральным моментом для культа обо в рамках обряда, проводимого буддийскими монахами, является перевоплощение руководителя ритуала в Ваджрапани, что напоминает местным духам о клятве, данной Падмасамбхаве (Davaa-Ochir. Обоо. Р. 36–37, 75, 108); естественно, к подобному охранительному божеству весьма уместно обращаться с просьбой о защите от демонов болезни и всяческих злых духов.

В более позднем описании обряда (у агинских бурят) вместо Очирвани фигурирует подвешиваемый при (на? около?) обо «образ доброго гения Далһа (Далха)», после чего происходит следующее:

...девять человек (молодые буряты) надевают кольчуги, вооружаются с ног до головы ружьями, пиками, саблями, луками и стрелами и на белых как снег лошадях объезжают три раза обо. В то же время они совершают обряд борьбы с злыми духами: стреляют из ружей, стреляют из луков, вступают как бы в рукопашный бой и т. п. Наконец, они побеждают, перебаривают злых духов — и церемония кончается¹³.

Следовательно, оружие здесь уже не «предъявляется», а используется по прямому назначению, причем это использование весьма напоминает соответствующие элементы ритуала «нисхождения чойджина».

¹² Высшая точка Хангайского хребта, находящаяся в западной части этого горного массива.

¹³ *Шагдарон С.-Д., Очиров Б.-Д.* Игры и увеселения агинских бурят. С. 470.

Можно предположить, что именно усиление воинской тематики в проведении обряда привело к замене бурхана Очирвани (все-таки имеющего довольно широкие функции) на изображение более «специализированного» охранительного божества Далха (тибет. *dGra lha* ~ монг. *Dayisud-un tngri* ~ *Dayičin tngri*), иконографически представленного в виде вооруженного всадника¹⁴ (в этом плане его характеристика как «доброего гения» звучит несколько странно).

¹⁴ Heissig W. Ein Ms.-Fragment zum Kult der Dayisud-un tngri und andere mongolische Fragmente im ethnographischen Museum Antwerpen // CAJ. Vol. IX. The Hague; Wiesbaden, 1964. S. 195; *Idem*. Die Religionen der Mongolei. S. 398–401.

ДОМА ДУХОВ И ИХ ОБИТАТЕЛИ

В сомоне Хулд Среднегобийского аймака директором местного клуба нам была рассказана следующая история:

Поклонение обо совершается для того, чтобы пошел дождь. Однако после поклонения Суужийн обо [по законам буддизма], наоборот, поднималась пыль и песчаные бури. Так продолжалось несколько лет. <...> Они [жители] решили пригласить шаманов из Улан-Батора. Шаманы сказали, что хозяин этого обо <...> обиделся на жителей этой местности, ушел и стал скитаться по другим обо. Шаманы его вызвали. Соорудили заново каменную грудку. По двум сторонам оставили мясо двух овец. Не съели его, как обычно делают на обо, а оставили. Шаманы сказали, что все будет хорошо, что каждый год ему поклоняться не обязательно (Сухтумур, 01.08.2009).

Как можно понять, дух-хозяин обо был в претензии на буддийские молебствия, которые, очевидно, не соответствовали его «конфессиональной принадлежности», а убедили его вернуться шаманы¹, вызванные издалека («своих» в Среднегобийском аймаке, где была

¹ Ср. с аналогичным рассказом о бурятском (баргузинском) обряде: «По завершении обряда появилась шаровая молния, от которой начал гореть лес буквально в двухстах метрах от участников. Через некоторое время так же неожиданно появилась туча и пошел сильный ливень, погасивший пожар. Это явление Джамцо-лама объяснил тем, что *сабдаг* горы Бархануула принял предназначенную ему жертву. Если бы со стороны Бархан-горы подул бы сильный ветер, то, по утверждению старожил, это означало бы гнев хозяина горы. Нечто подобное местные жители замечали во время обряда жертвоприношения, который проводили у подножия горы приезжие шаманы. Считается, что после проведения буддийского обряда на Бархан-горе Нимайлан-ламой (начало XIX в.) «хозяина» горы стали почитать по буддийским канонам (*сагаагаар*)» (Гомбоев Б.Ц. Гора и коновязь в религиозно-мифологических представлениях баргузинских бурят. С. 157).

сделана запись, по-видимому, не нашлось), к тому же еще и «столичные», а следовательно, не только «сильные»², но и обладающие высоким «административным статусом» внутри данной системы.

Здесь чрезвычайно отчетливо выражено отношение к обо как к о б и т а л и щ у д у х а, который может либо вообще отсутствовать в «маленьких обо» (важный аргумент для их дискредитации как сакральных объектов!), либо способен покинуть свое жилище вследствие нарушения людьми норм правильного поведения, а также нанесения какого-либо ущерба локальным «хозяевам»: «Обо строят как дом лус савдагов» (Гурээ, 16.08.2008). «Если хозяин покинул это место [гору или обо], то будет в этом месте засуха, вообще всякие беды» (Жулхуу, 09–10.08.2009). Дух может покинуть свое святилище и в том случае, если после «основного» ритуала провести близости от горы обряд поклонения «маленькому» обо, что нанесет ущерб «главному» божеству (Davaa-Ochir. Oboo. P. 128).

Напомним, однако, что в монгольских общественных молениях обо рассматривалось скорее как место сезонного нисхождения небесного божества, своего рода «посадочная площадка» для него³, тогда как отношение к обо как к постоянному обиталищу духа для монгольской традиции не столь характерно — по крайней мере сегодня. Обо сакрально само по себе⁴, а вопрос о некоей отдельной от него инстанции, существующей в качестве самостоятельного персонажа, подчас вызывал недоумение и даже не всегда был понятен. Это соответствует характерному для данного региона

² Как правило, самый сильный шаман — это шаман, приглашенный издалека, что-то вроде высококлассного профессионала, которого приходится звать, когда «свой», местный (так сказать, участковый) специалист уже не справляется.

³ Если лус не спускаются на землю (не прибывают на обрядовую площадку), то это походит на ритуалы, проводимые в пустом доме, где нет хозяев (Davaa-Ochir. Oboo. P. 113).

⁴ Ср.: «Раньше говорили, что тот, кто разобрал или взял что-нибудь с обо, ему будет плохо. Это не значит, что там кто-то живет, где он живет, неизвестно» (Дамдинсурэн, 06.08.2009).

мироощущению, согласно которому «каждая местность представляется для него [жителя северной Монголии] живым телом»; «представления об ээзи, сабдыках и хатах сливаются с самою природой; хозяин горы или долины и есть сама гора или долина»; «у Алтайцев существует обычай приносить жертвы у обо, то есть куч, сложенных из камней и называемых такылган [*тагыл*]. К кому они относятся, к самому ли обо, или к духу урочища, я себе не уяснил» (Пот. Оч. IV. С. 124–125, 91; выделено мною. — С.Н.)⁵. Этот «религиозно-эпистемологический» синкретизм присутствует и в современной традиции: «Если подумать, то хозяин горы и сама гора — это одно и то же. Нельзя говорить о них по отдельности» (Нарангэрэл, 06.08.2009).

Наконец, при обсуждении вопроса о духе, обитающем в обо, подобная постановка проблемы сама по себе может оказаться не вполне корректной. Так, из пояснений по данному вопросу пожилой охалхасившейся чахарки (сомон Эрдэнэ-Цагаан на крайнем юго-востоке Монголии) прямо никак не следует, что духи, гневающиеся из-за неуважительного отношения к обо, действительно являются его «хозяевами»:

[Можно рассердить хозяина обо?] Родители говорили нам, когда мы были детьми: «Земля и лусы разгневаются. Почитайте обо!» [Что делать, если рассердился хозяин обо?] Засуха, болезни людей и скота, большой дождь — все это, наверное, происходит из-за гнева земных духов (*газар лус*) и небесных богов (*тэнгэр бурхан*) — так говорили в прежнее время (Саруул, 07.08.2008).

Исторические свидетельства об отношении к обо как к «жилищу духа» и о жертве «богу, пребывающему в обо», имеются у П. Палласа и Д. Банзарова:

Буряты, еще остающиеся язычниками, возводят подобные обо <...> в качестве дома для богов, чтобы дать богам

⁵ Алтайск. *ээзи* ('хозяин'), монг. *савдаг* и *хад* — различные местные обозначения локальных духов (*genius loci*).

возможность пребывать вблизи от своих подданных и тем самым оберегать их⁶.

Оно воздвигается как местопребывание гениев и драконов земли и воды, которые покровительствуют жителям места (Банз. С. 67–69).

Оба свидетельства относятся к забайкальским бурятам, у которых, как следует из более поздних материалов, они сохраняют свою актуальность и в XX в.: «При совершении обряда на ритуальное угощение приглашают не только “хозяина” данного обо, но и других “хозяев” всего аймака или какой-либо его части, иногда даже нескольких аймаков восточной и западной Бурятии. Список “званных гостей” <...> свидетельствует о том, какие божества и духи считались родовыми или территориальными покровителями населения данной местности. В этом списке мы видим покровителей жителей данного улуса или группы улусов, принадлежащих к одному роду или группе родов, происходящих от общего предка, покровителей всего данного племени; некоторым “хозяевам” придается межплеменное, общепурятское значение»⁷.

При этом у бурят (в частности, тункинских и баргузинских, т.е. на довольно значительном пространстве) хозяева обо подразделяются на две категории. К первой относятся божества небесного происхождения — бумалы (буумал ‘спустившийся’), контролирующие «атмосферные явления»⁸, урожай и травостой, здоровье,

⁶ Pallas P.S. Sammlungen historischer Nachrichten... S. 214.

⁷ Герасимова К.М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии. С. 105.

⁸ «Атмосферные явления» — это, видимо, в первую очередь дождь, просьбы о котором являются едва ли не основными в культуре обо и у бурят, и у монголов: «Молятся, если долго не было дождя» (Цыренжапова, 20.08.2009); «Обоо тахиха — моление обо. Об урожае и дожде просят хозяина местности» (Бардуев, 21.08.2009); «Поклонялись в цагалган и летом, перед сенокосом, когда нужны дожди. Просили о дожде, о благополучии» (Жамьянова, 22.08.2009); «Чтобы вызвать дождь, прежде всего поклоняются обо, просят дождь. Были сильные ламы, которые могли призывать дождь» (Жулхуу, 09–10.08.2009);

хозяйственное и материальное благополучие людей, состояние скотоводства и земледелия». Вторую категорию составляют вполне земные персонажи «низшей мифологии»: духи родовых шаманов или даже простых людей, примечательных при жизни, умерших необычной смертью, которые «не могут руководить атмосферными явлениями, урожаем и травостоем», но «оказывают влияние на судьбу людей и скота, насылают болезни, несчастье, смерть, эпидемии, падеж скота или, наоборот, охраняют родовичей от всего перечисленного»; впрочем, при определенных обстоятельствах они также могут получить дополнительные полномочия, будущи переведены в ранг бумалов⁹.

В сущности, сама идея нисхождения на землю небесных божеств в бурятском культе обо имеет ближайшее соответствие в монгольском «нисхождении луса» (*лусын буух*), когда, согласно А.М. Позднееву, происходит сезонное чествование спускающегося с неба царя драконов (*Лусын хан тэнгэр*). Основная тема службы — призвать духов-хозяев окрестностей, просить их занять свое жилье в обо, созданное для них как «святое место», и определить место для участников обряда, чтобы

«При засухе — жертвоприношение нашему обо (самое сильное средство)» (Цэрэндорж, 14.08.2008); «Чтобы вызвать дождь, поклоняются обо» (Ноёнхуу, 07.08.2009); «Поклонения обо совершается для того, чтобы пошел дождь» (Сухтумур, 01.08.2009); «Обо поклоняются обычно летом, чтобы дождь пошел» (Жаргалсайхан, 30–31.07.2009); «дождь можно вызвать поклонением обо» (Отгон, 10.08.2009); «это делают, чтобы попросить дождя. В конце мая, начале июня» (Нарангэрэл, 06.08.2009). Ср.: «Мой провожатый уверял, что в случае неисполнения сих религиозных обрядов бурхан отказывает в дожде здешней стране. Подобное жертвоприношение цахарскими [чахарскими] Кубошара пастухами совершается на горе Онгон, вчера нами виданной» (Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского. С. 159). В ритуалах вызывания дождя на обо широко используется сутра *Mahāmeghasūtra* (*sPring chen mo'i mdo*), содержащая проповедь Будды змеям (*nāga*) (Davaa-Ochir. Обоо. Р. 108–109).

⁹ Герасимова К.М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии. С. 107.

в обмен на поклонение и приношения им было даровано благо и отведено от них зло¹⁰. Обо на перевале — постоянно растущее место поклонения местному духу: добавляя камень, верующие участвуют в непрерывном создании воздвигнутого для него прибежища; впрочем, существует мнение, что обо (в том числе обо на перевале) является не постоянным местожительством духов, а местом сбора духов ближайших долины и горы (Davaa-Ochir. Oboo. P. 53).

Как уже упоминалось, в лесистой части Северной Монголии встречаются деревянные обо, устроенные в виде хижины (Davaa-Ochir. Oboo. P. 48), что предполагает некое добуддийское представление об обо как о наследственном жилище духа или специально выстроенном помещении для него¹¹. Центральной частью обо в Окинском районе, т.е. в самой западной области расселения бурят, является деревянный сруб, внутри которого находится алтарь (*шэрээ*) с аксессуарами, используемыми в буддийском богослужении. Снизу он обкладывается камнями и снаружи иногда декорируется тонкими лиственницами, придающими ему форму конического чума¹².

В наиболее выразительной и завершенной форме отношение к обо как к «помещению для духа» обнаруживается у тувинцев. Хотя у них, как и у монголов, «большинство *оваа* состоит просто из груды камней», в середину которой «воткнут деревянный шест или несколько больших веток, покрытых разноцветными ленточками», встречаются «*оваа* в виде шалашей, сооружаемых в основном тувинцами-тоджинцами, живущими в горнотаежных районах Восточного Саяна»¹³. Они представляют собой полые конструкции «из жердей и веток, в которых помещали жертвенные приношения “хозяйну гор”»¹⁴, причем «ветви и жерди к основному столбу

¹⁰ *Bawden C.R.* Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 32.

¹¹ *Evans Ch., Humphrey C.* History, Timeless and the Monumental. P. 199.

¹² *Павлинская Л.Р.* Обоо в культуре Восточных Саян. С. 131–132.

¹³ *Леус П.М.* Культ оваа у современных тувинцев. С. 175.

¹⁴ *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. Л.: Наука, 1966. С. 175.

складывали, как обычно строят чум, соединяя верхние концы. В таком сооружении предусматривался обязательно вход, ориентированный на юг. <...> Во время камлания шаман или лама, а иногда и оба вместе, находились внутри оваа»¹⁵.

Возможно, неслучайно, что подобная разновидность обо фиксируется прежде всего у восточных тувинцев, т.е. в близком соседстве с дархатами Прихубсугуля, у которых обо построены из жердей и веток в форме вигвама¹⁶, а сама идея устройства «дома для духа» имеет весьма отчетливые воплощения¹⁷, в том числе и прямо не связанные с культом обо. Собственно, оттуда уже недалеко до окинских, тункинских и закаменских бурят. На карте данные представления могли бы быть отмечены в виде широкой полосы, начинающейся с горнотаежной Тувы и проходящей через Забайкалье — по меньшей мере до Баргузина; впрочем, данных для ответственного картографирования здесь пока недостаточно.

Хотя все это наталкивает на мысль о том, что концепция обо как дома для духа формируется в качестве результата специфической адаптации заимствованного культа в традициях именно данного региона¹⁸, следует напомнить о присутствии аналогичной идеи в тибетской народной религии («часовня» для духа, располагающаяся около обо), а также о ее наличии у монголов (пусть не повсеместно и не в столь выразительных формах; ср. высказывания Мэргэн Диянчи-ламы о том, что обо должно служить и местожительством,

¹⁵ Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев. С. 191, 193–194.

¹⁶ *Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental.* P. 204.

¹⁷ *Ринчен.* Дома духов у шаманов Прикосоголя // *Acta Orientalia Hung.* T. XV. Fasc. 1–3 [Budapest, 1962]. P. 249–258.

¹⁸ Ламы попытались отменить «добуддийские» обо в форме конических шалашей, попробовав заменить их стандартизированной круглой конструкцией из камней, но в целом это не имело успеха (*Абаева Л.Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии (Эволюция верований и культов селенгинских бурят). М.: Наука, 1992. С. 72–73; *Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental.* P. 199).

и алтарем для местных духов-хозяев¹⁹). По-видимому, она была заложена еще в «исходных» значениях культа обо при его распространении по Центральной Азии и Южной Сибири, но ее своеобразные локальные версии, отмеченные в Туве и Забайкалье, а по нашим записям — также в Среднегобийском и Южногобийском аймаках, действительно, обусловлены воздействием местных традиций.

¹⁹ *Bawden C.R.* Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 27, 28.

ПРАВ И ОБЛИК «ХОЗЯЕВ»

Существует и определенный тип чисто индивидуальных обращений к той или иной сакральной инстанции, относящихся, как правило, к области «низшей мифологии» — скажем, к духам домашнего очага¹, к локальным духам-хозяевам (испрашивание разрешения на охоту в подведомственных им местах²; просьбы о помощи в семейных и личных делах, обращенные к гениям родовой территории, священных гор, обо и т.д.). Они не требуют для своей артикуляции магических специалистов — по крайней мере в обязательном порядке, и уж во всяком случае не предполагают вмешательства «сильного» посредника для общения с подобной инстанцией; подчас посредство может ограничиться, например, советом или инструкцией («Если случаются несчастья, лама или шаман говорит, к какой горе обращаться» [Жамьянова, 22.08.2009]).

Особый вопрос — нрав и облик этих «хозяев», которые бывают обидчивыми (вспомним духа Суужийн обо!), строгими блюстителями этических и экологических норм («Они уходят, если плохо обращались с землей, если ее копали, поджигали что-то, осквернили, воровали на этой земле, грабили» [Жулхуу, 09–10.08.2009]), благожелательными или грозными («У некоторых [обо] хорошие эдзэны, у некоторых не очень благоприятные, хотя и им поклоняются» [Дэмэбрэл, 13.08.2009])³, при-

¹ «Первого числа подносят огню лучшую часть всей пищи — боз, мяса, пенек, борцогов, молока, всех приготовленных блюд. Лучшую часть пищи также кладут в маленькую посуду на тарелки и подносят бурханам. Если кто-то пришедший подносит что-то, обязательно подносят огню» (Рагчаа, 23.08.2007).

² «Если пошел на охоту вот сюда, на север, то говорил: “Хангай-дэлхий, дай мне счастье-добычу (*хишиг*)!”» (Пурэвжав, 23.08.2007).

³ Черты характера, по-видимому, довольно естественные для персонажей «низшей мифологии». Ср.: «По одним текстам, доброхой [общее обозначение домового, полевого, лешего, русалки] — персонаж однозначно зловредный, по другим — его поведение является ответной реакцией на поведение людей. Доброхой не любят сквернословия, бесхозяйственности,

чем подобная гневливость (требующая для отправления обряда очень «сильного» посредника) может приводить к практическому прерыванию коммуникации между духом и людьми:

Есть третье обо [на горном кряже Хайрхан], там очень свирепый хозяин. Кто туда заберется, умрет. Знаю трех человек, которые так умерли: один человек искал скот, девушка случайно туда забралась, и еще один старик <...> Ему никто не поклоняется, поклоняться мог только один лама, но уже умер (Дэмэбрэл, 13.08.2009). Возле горы Гавилууд есть Мунх-обо, поклоняются ему. Самой горе Гавилууд не поклоняются, потому что нет сильного ламы (Сандагсурэн, 07.08.2009).

Это невидимые существа (Жулхуу, 09–10.08.2009; Цогбадрах, 28.07.2011), лицезреть которых, как правило, способны только «магические специалисты» («Шаман может видеть хозяев обо, в какой они одежде. Когда шаман читает призывания, он призывает местных хозяев, и видит их, кто пришел» [Цыренжапова, 20.08.2009]; «Хозяина горы увидеть нельзя, только шаман может его увидеть» [Батбаатар, 30.07.2011]), хотя изредка духи показываются и «простым людям», как, например, это происходит в быличке, рассказанной нам на юго-востоке Монголии (сомон Эрдэнэцаган, Сухэбатский аймак) пожилым скотоводом-удзумчином:

Здесь есть такое место — Хул. Многие рассказывали. А правда или нет, не знаю. Хул было такое место, где люди не селились. Тогда Егудзэр-ламхай послал в Хул Адучин-батара посмотреть, что это за место. Дети Адучин-батара в наших местах и сейчас живут. Батор

неаккуратности. За это они могут наслать болезнь или смерть, навредить хозяйству. За уважительное отношение к себе они могут обеспечить благополучие и достаток» (Лопатина Г.И. «Людей же невидимых столько, сколько видимых»: Белорусские мифологические верования в «доброхожих» // ЖС. 2005, № 3. С. 34).

расспросил и поскакал в то место. Там видит — старик пасет овец. А там ничего нет. А старик в рваном дэли⁴ все время пасет ягнят. Наверное, осень была.

— Как вас зовут? — спрашивает, тот не отвечает.

— Где ваша юрта? — опять не отвечает. А потом говорит:

— Зачем меня допрашивать? У меня нет юрты. Я овечий пастух с Хулийн-обо.

Батор поскакал к ламхаю и рассказал. У ламхая в то время была желтая телега (*шар тэрэг*; желтый автомобиль?).

Он немедленно поехал туда, а там ничего нет.

Адучин-батор рассказывал, что прямо около обо было много ягнят. Так он рассказывал нам, когда мы приехали в Хул. Батор-гуай часто приходил к нам (Мунхоо, 07.08.2008).

Или:

[Как выглядит хозяин Алтан обо?] Мужчина, светский, на белом коне, государственный человек (*төрийн хар хүн*). Обычный [человек] (*хар хүн*), с косичкой, делающий государственную работу. <...> Не лама. Не из рода тайджей⁵. <...> Государственный человек — чиновник, исполняет службу, дзайсан⁶ (Санжмятав, 09.08.2008).

В других случаях «хозяева» обо предстают не в человеческом, а в зоо- или орнитоморфном облике⁷:

Когда тут ездят на обо, видят воронов, которые кружатся, говорят, что это хозяева. Когда они появляются, это хорошо. Вороны бывают на всех обо. Хозяева обо обо-зревают свое хозяйство (Цыбикова, 21.08.2009). После

⁴ *Дэли* (*дээл, debel*) — монгольский халат.

⁵ *Тайж* (*тайји*) — 'дворянин'.

⁶ *Зайсан* (*jayisang*) — родовой глава, волостной управитель.

⁷ Так, некоему Доржготову и его жене Ханд (сомон Их Тамир, Архангайский аймак) горный хозяин явился в образе оленя, имеющего рога с двенадцатью ветвями и пересекающего реку Тамир. После его преследования и убийства все члены этой семьи либо погибли, либо стали калеками — такой была месть лусов (Davaa-Ochir. Обоо. Р. 37).

войны к озеру Ганга-нур, говорят, пришел худой жеребец с огромной гривой и провел там несколько дней. Хозяин Алтан обо ходил вместе с войском на войну. Там на нем многие скакали, поэтому у него провалилась спина. После войны он отдохнул, провел несколько дней на Ганга-нуре и вернулся в свои горы. <...> Хозяева обо — животные, скот. Вроде бы, каждый бурхан имеет хозяйина, ездовое животное (Батсух, 03.08.2008).

В последнем примере не вполне ясно, кем был этот уставший на войне жеребец — «хозяином» обо или ездовым животным этого «хозяина», неясно также, какой была исходная форма данного образа. В его облике несомненно влияние буддийской иконографии, включающей изображения, с одной стороны, воинственных богов-всадников («хозяин Алтан обо — бурхан на белой лошади» [Дугарсурэн, 10.08.2008]; «трехглазый человек с пикой на белой лошади» [Моонон, 12.08.2008]), а с другой — «коня счастья» (*хийморь*; «А было только изображение серебряной лошади в юрте на вершине горы»⁸. И сейчас иногда является, люди говорят» [Моонон, 12.08.2008]). По-видимому, именно здесь следует искать источник представлений о хозяине Алтан обо как о жеребце (или вооруженном всаднике⁹), что, впрочем, не исключает лежащую в его основе шаманскую концепцию зооморфизма соответствующих духов, вплоть до свободы принятия ими любого облика («Хозяевами могут быть девушка, парень, змея, горный козел, баран — все» [Содномдорж, 04.08.2009]).

В то же время возможные визуальные воплощения «хозяев» в буддийской традиции (там, где этот феномен существует) имеют свои особенности. Скажем, жители гобийских районов Монголии довольно подробно описывают их облик, статус и занятия:

⁸ Вспомним Гору серебряной лошади (*Мөнгөн морьт*) в Центральном аймаке, названную так потому, что там сделали обо, зарыв в землю серебряную лошадь.

⁹ Божество Алтан обо считается популярным охранительным богом воинов (*dGra lha*) (Davaa-Ochir. Oboo. P. 113).

Гурван Хасар называется так потому, что там три обо (*гурван* 'три'). У одного хозяин простой человек, у второго лама, у третьего девушка. <...> Есть предание (*домо*), что хозяйка Хан-Богдо — молодая девушка в зеленом дэли на белом верблюде, играет на лимбе¹⁰ (Содномдорж, 04.08.2009; Сандагсурэн, 07.08.2009), на горбе верблюда подвешен мешочек для ягнят, из которого виднеется голова ягненка горного барана (Нарангэрэл, 06.08.2009). Мы преподнесли ей белого верблюда (Буянтохтох, 04.08.2009). Мужчина с трубкой — хозяин Номгона. Гавилууд [выглядит] как тройка лошадей... (Сандагсурэн, 07.08.2009).

Обращает на себя внимание следующее обстоятельство: кроме одного-единственного упоминания («...их [«хозяев»] видели люди» [Дэмэбрэл, 13.08.2009]), здесь, в отличие от «шаманского» духовиденья, невозможно сказать, что приведенные описания основываются на чьем-либо визионерском опыте. Как выясняется из бесед, источник всех этих рассказов — не непосредственный контакт с духами (вероятно, невозможный), а некое знание, которое особым образом выводится специальными людьми из впечатлений о местности, подведомственной духу, и далее передается из поколения в поколение:

В старину были люди, которые определяли, кто может быть хозяином обо, по признакам места — какие склоны и т. д. (Содномдорж, 04.08.2009). Когда мы приезжаем в какое-либо место, мы же говорим — «какое ужасное, жуткое место». Или, наоборот, «какой красивый пейзаж». Наверное, человек, глядя на гору, думает, что эта гора похожа на то-то. Вероятно, отсюда и происходят предания. <...> Тот факт, что эти предания доходят до нас в неизменном виде, говорит о том, что мы почитаем горы как бурхана (Нарангэрэл, 06.08.2009).

Согласно пояснениям местного культуротрабника, далее включается механизм специфического ассоциативного фантазирования, в котором компоненты мифологической картины мира соседствуют с житейскими наблюдениями:

¹⁰ *Лимбэ* (*lingbü*) — монгольская флейта.

А хозяин горы Номгон — это мужчина. Когда говорят «мужчина», представляется человек с темной обветренной кожей, с широкой большой грудью, в монгольских сапогах (*зутал*), с длинным ножом, с трубкой. Еще он любит выпить и возле него стоит рюмка с архи <...> У меня как у культработника есть мысль связать этих двух хозяев гор — мужчину и женщину — посредством искусства. Можно сделать постановку какого-нибудь танца или сочинить музыку (Нарангэрэл, 06.08.2009).

Фантазирование такого рода отнюдь не оторвано от почвы народных верований (ср.: «Тут есть обо, у него хозяйка — девушка в зеленом дели на черном коне, а у другого хозяин — молодой человек. Г о в о р я т, что они встречаются в долине» [Дэмэбрэл, 13.08.2009]; вспомним, что обо может осмысливаться как место встречи духов); в строгом смысле слова оно и не является вымыслом. Носители данной традиции по косвенным признакам как бы д о г а д ы в а ю т с я о статусе, внешности и даже привычках духов, за чем стоят тантрические практики визуализации идама, хотя это отнюдь не исключает более глубокой шаманской основы всего перцепционного комплекса.

Подобные практики визуализации различных буддийских божеств прямо описываются учеными ламами в трактатах, посвященных культу обо. Так, после представления «пяти драгоценностей, исполняющих желания» (*хүслийн таван эрдэнэ*) верующие визуализируют земных и водных богов, то есть лусов и савдаков, которые приглашаются и пребывают в позе лотоса перед поднесенными дарами: молочными продуктами, печеньем и конфетами (Davaa-Ochir. Oboo. P. 66, 110). Духи-хранители визуализируются как девять братьев, чьи тела излучают свет и радугу. Они носят золотую броню и шлемы, ездят на сильных лошадях. В своих правых руках они несут мечи и кнуты, в левых — копьё с привязанными вымпелами и арканами¹¹.

¹¹ Bawden C.R. Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 34.

ОТ ГЕОГРАФИИ К ИСТОРИИ

Обратимся к географии обряда, но прежде — несколько слов о его названии. Оно входит в монгольское лексическое гнездо, центром которого является глагол *овой-* ~ *обуй-* (бурят. *обой-*, калм. *ова-*) ‘иметь форму кучи; торчать, выдаваться кверху, возвышаться, громоздиться’¹. Не только сибирско-тюркские формы (тувинские, алтайские, хакасские, шорские и др.), но, по-видимому, также киргизские, казахские, кыпчакские (начиная с *Codex Sumanicus*, XIV в.) имеют монгольское происхождение², хотя существующая древнетюркская параллель (*она*; памятник на территории Киргизии, примерно VII в.³), возможно, и не исключает наличия более глубокой тюркской этимологии⁴. Впрочем, толкование этой плохо сохранившейся надписи остается сугубо предположительным, опубликовавший ее С.Е. Малов сам скорее склоняется к альтернативной версии: «Крайняя (на изгибе, на краю находящаяся) равнина...» (сопоставимо с осман. *оба* ‘равнина, широкое место’), а не к переводу «каменная насыпь (или жертвенная гора камней...)», к которому, кстати, приводятся только алтайские и монгольские параллели⁵.

¹ БАРМС II: 454; *Lessing F.D.* (Ed.) *Mongolian-English dictionary / Compl. by M. Haltod, J.-G. Hangin, S. Kassatkin.* Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1960. P. 599; *Черемисов К.М.* Бурятско-русский словарь. С. 348; *Ramst. Kalm. Wört.* S. 291; *Калмыцко-русский словарь / Под ред. Б.Д. Муниева.* М.: Русский язык, 1977. С. 391.

² *Будагов Л.З.* Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. Т. I. СПб., 1869. С. 107; *Ramst. Kalm. Wört.* S. 291; *Räsänen M.* Versuch eines etymologisches Wörterbuchs der Türksprachen. S. 356; *Claus. Etym. Dict.* P. 5; *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М.: Наука, 1974. С. 399.

³ *Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники как источники по истории Средней Азии. М., 1964. С. 52–53.

⁴ *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М.: Наука, 1974. С. 399; *Дьяконова В.П.* Религиозные культы тувинцев. С. 187–188.

⁵ *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 66, 67, 101 (словарь).

Культ обо, распространенный по всей Монголии, в аналогичных формах бытует в Тибете. В трактатах ученых лам соответствующие сооружения описываются как прекрасный дворец (*yid 'ong pho brang lab tse*) местных богов и как святилище для жертвоприношений (*mchod sbyin gnas*). Согласно этим текстам, все боги буддийского пантеона вместе с локальными духами-хозяевами собираются на ритуальной площадке во время отправления культа обо. Таким образом, это не просто место обитания данного духа, но скорее общий алтарь для буддийских богов, приглашаемых на вершину (*rtse mo*) святилища, в основе которого — все мирские боги земли, воды и неба (*sa bdag, klu, gnyan*), включая локальных духов-хозяев (*Davaa-Ochir. Oboo. P. 50*).

По свидетельству Г.Ц. Цыбикова (чье путешествие состоялось в 1899–1902 г.), подобные кучи камней появляются в результате расчистки дороги и «исстари сопряжены с религиозным культом, а именно, из таких камней складываются кучи, как бы в жертву духу данной местности»⁶. Утверждение о столь утилитарном возникновении святилищ («расчистка дороги») вызывает сомнения и уж никак не может быть универсальным объяснением: не все они — «придорожные», некоторые располагаются на возвышенностях и ощутимо связаны с культом гор (ср. тибетское название «вершина богов»). Легче предположить обратное: куча камней, собранная с прагматическими целями, может осмысливаться как сакральный объект в силу ее морфологического сходства с обо; так, нам случалось видеть ритуальные приношения (хадак и пр.) на сугубо «технической» куче камней, в которую была воткнута палка с жестяной предупредительной табличкой (Южногобийский аймак, Гурван сайхан, 2009).

Наконец, основанием для сомнений в спонтанном появлении таких сооружений является их достаточно сложная конструкция, описанная самим Г.Ц. Цыбиковым (и сохраняющаяся поныне): «Эта куча имеет конусообразный вид, в высоту она около 1½ сажень, вышина ее еще увеличивается укрепленными на верхушке

⁶ Цыбиков Г.Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. С. 320–321.

кучи многочисленными прутьями и палками, к которым привязываются куски материи и ленты, часто исписанные молитвами. Напротив этой кучи, на скале, находится маленькая часовня, в которой, как полагают, обитает дух, хозяин этой местности. Между часовней и верхушкой кучи натянуты шерстяные веревки, с лоскутами с молитвами, которые колышутся от ветра, что признается равносильным прочтыванию соорудителями молитв, начертанных на лоскутках»⁷. В приведенном описании обращает на себя внимание наличие рядом с обо «часовни» (субургана?), рассматриваемой как жилище духа-хозяина местности; аналогичная архитектурная композиция (субурган возле «большого» обо) часто встречается в Монголии, хотя о ее интерпретации как «дома для духа» нам слышать не приходилось.

Напомню, что кроме Монголии культ обо известен в Калмыкии, Южной Бурятии (Забайкалье, Окинский, Тункинский, Закаменский р-ны) и Туве, а также засвидетельствован у хакасов и у алтайцев, но полностью отсутствует у северных бурят — эхиристов и булагатов Иркутской области, носителей самых архаических обрядово-мифологических монгольских традиций. Эта география практически совпадает с районами распространения северного буддизма или его ощутимого влияния. Следовательно, истоки данного обряда (именно обо, а не однотипных с ним ритуалов почитания духов природы) никак не могут возводиться к общемонгольским «добуддийским» формам — в таком случае логично было бы ожидать встречи с ним как раз у северных бурят-шаманистов, где в силу практического отсутствия ламаистской конкуренции сложились наиболее благоприятные условия для сохранения подобных традиций. Однако именно здесь мы сталкиваемся совсем с другими формами культа локальных духов-хозяев.

Наиболее вероятно, что культ обо первоначально сложился в Тибете как одна из форм внехрамового «народного буддизма», вобравшего в себя целый ряд местных ритуально-мифологических традиций. На это

⁷ Цыбиков Г.Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. С. 321.

указывает обширная, подробно разработанная система синонимов и метафор, служащая у тибетцев для обозначения данной обрядовой формы и ее центрального объекта: «куча (букв. “сто тысяч”) камней» (*rdo 'bum*), «вершина богов» (*lha rtse*)⁸, «перечень богов» (*lha tho*), «замок богов» (*lha mkhar*), «замок воинов» (*dpa' mkhar*), «замок» (*gsas mkhar*), «поддержка разума (*thugs rten*) местных богов (*yul lha*) и местных духов-хозяев (*gzhi bdag*)», а также *lab rtse* (*lab rdzas*), что истолковывается как «пошлина на дорогах и перевалах» (*lam la'i sgo khral*). В то же время монгольские языки обходятся единственной словоформой (*овоо*, *обоо*, *ова* и пр.), семантически соответствующей лишь одному из основных тибетских обозначений (*rdo 'bum* ‘куча камней’); ее репликами являются тувин. *оваа*, хакас. *оба*, алтайск. *обого*⁹. Как следует из упоминаемых трактатов ученых лам, монголы в своей обрядовой деятельности прямо копировали тибетские ритуалы, а Лобсан Норбу Шераб вообще не говорит в своей работе о монгольском происхождении обо, возводя данную традицию к эпохе легендарных тибетских государей и к деятельности Падмасамбхавы, которому, кстати, приписывалась инициатива воздвижения обо,

⁸ Варианты данного обозначения (возможно, имеющие чисто фонетические обоснования) — *lab rtse*, *lab tse*, *lab tshé*; существует и совсем уж семантически непрозрачное название *tho yor*; П. Паллас, кроме того, приводит форму *ladsä* (*Pallas P.S. Sammlungen historischer Nachrichten...* S. 214). Пользуюсь случаем поблагодарить А.Д. Цендину за разъяснения по поводу этих форм. См. также сайт «Религии мира» (<http://relig.info/tags/labtsze>).

⁹ В последнем случае источником явно была не устная, а письменная форма (*обуу-а*), которая могла появиться под влиянием «побуквенной» рецитации соответствующих книжных обрядников, имитирующей в фольклоре высокий «литературный» стиль (*Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. С. 86–88; Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongol Niguča Tobčiyān. М.; Л., 1941. С. 48–50; Kara G. Chants d'un barde mongol. Budapest, 1970. P. 221–222; Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982. С. 31–33).*

соответствующих различному социальному статусу тибетцев (Davaa-Ochir. Oboo. P. 147, 67).

На север от Тибета и по всему региону обрядовая традиция, по-видимому, распространяется с первой волной буддийской экспансии¹⁰; в пользу относительно ранней датировки (XIV–XVI вв.?) могло бы свидетельствовать предположение о том, что каменные и каменно-земляные насыпи в Зауральской степи со следами обрядовых действий («жертвенно-поминальные комплексы») есть не что иное, как обо, сооруженные там в период монгольского влияния и калмыцких миграций, с прекращением которых угасла и соответствующая традиция¹¹. Далее культ обо адаптируется местными народно-религиозными практиками (с их кровавыми жертвоприношениями и прочими компонентами «этнической» ритуалистики). Подобная «шаманизация» должна была облегчаться тем, что формировался и бытовал обряд как естественное для автохтонной традиции поклонение локальным и родовым духам¹².

О местных формах, с которыми, видимо, соприкоснулся (и с которыми вступил в синтез) данный обряд, можно составить представление по северобурятским культам, именуемым *бариса* или *табиса*¹³. Это дере-

¹⁰ *Гому Т.* Монгору-дзоку-ни окэру 'обо'но сухай: соно бунка-ни окэру сёкино (Культ обо у монголов: его функции в этой культуре) // *Minzokugaku Kenkyu*. Vol. 20, № 1–2 (Japanese Society of Cultural Anthropology, 1956). P. 47–71; цит. по: *Bawden C.R.* Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 23.

¹¹ Впрочем, культ возрождается в первой половине XIX в., когда в степях Зауралья вновь появляются переселенцы-калмыки, — на холмах и перевалах опять начинают возводиться обо, но в тамошней многонациональной пастушеской среде он постепенно утрачивает свое семантическое значение (*Петров Ф.* Тюрко-монгольские культы поклонения степным духам на территории Южного Зауралья // *Вестник Челябинского университета*. 2002, № 1. С. 94–94).

¹² *Unkrig W.A.* Notes // *Filchner W.* Kumbum Dschamba Ling. Leipzig, 1933. S. 531; *Bawden C.R.* Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 23.

¹³ *Бариса* — 'подношение' [от верующих] < *бариха* 'подносить, подавать'; *табиса* — 'жертва', 'подношение' [за требы] < *табиха*

вянные или каменные столбы на местах захоронения усопших шаманов, на путях сезонных перекочевок, «в опасных местах», на горных перевалах¹⁴:

На дорогах, где горка, холм с хозяином, была *табиса*, иркутские [т.е. буряты Иркутской обл., северные буряты] говорят *бариса*, шест, подпираемый камнями, березка или кол. Или береза сама могла расти. Навязывали ленточки, бросали монетки (Дамеев, 22.08.2009).

Таким образом, сама традиция допускает наличие двух форм культового объекта, находящихся между собой в вариантных отношениях: шест или дерево; аналогичным образом пучок веток, воткнутый в центр «каменного» обо, по-видимому, символизирует дерево¹⁵.

‘ставить, класть’. *Бариса* (~ *үргэл бариса*) *бариха* ‘принести что-нибудь в дар ламам или сангхе’ (буддийской общине) (*Шагдаров Л.Д., Черемисов К.М.* Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь. В двух томах. Т. I. А–Н. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2006. С. 119), «бариса — это когда ламам-шаманам приносят подношения» (Жамьянова, 22.08.2009).

¹⁴ *Кагаров Е.Г.* Монгольские «обо» и их этнографические параллели. С. 115; *Манжигеев И.В.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М.: Наука, 1978. С. 22; *Черемисов К.М.* Бурятско-русский словарь. М., 1973. С. 408–409. Чрезвычайно близкая форма засвидетельствована в Якутии: «Около перевала <...> как нам рассказывали, ломались нарты, погибали олени. А на вершине всегда господствовала пурга. <...> Здесь среди камней стоял жертвенник — грубо сбитый метровый крест, увешанный тряпочками, жгутами белого конского волоса. Жертвы безжалостно трепал ветер. Пожилой проводник, привязав своих оленей к нарте, подошел к кресту и положил около него спички и патрон, придавив свои приношения камнем. Спуск в общем прошел благополучно, если не считать одного поломанного барана — дуги от нарты, двух оборванных лямок от упряжи и одного охромевшего оленя» (*Гурвич И.С.* Таинственный чучуна: история одного этнографического поиска. М.: Мысль, 1975. С. 21).

¹⁵ Так, согласно Янь Шигу (VII в.), хунну, если на месте проведения обряда не было дерева, выставляли вместо этого ветки ивы, и многочисленные всадники трижды объезжали вокруг них (*Evans Ch., Humphrey C.* History, Timeless and the Monumental. P. 199).

Не исключено, что шест, представляющий собой «вертикальную ось» обо, является модификацией в новом контексте обрядового столба *барисы / табисы*. Показательно, что на вершием подобного шеста у бурят бывает деревянное изображение птицы¹⁶ — характернейшая деталь шаманского ритуала.

До «реламаизации» культа обо у буддийского духовенства, видимо, дошли руки только в XVIII в., когда преобразование «языческих» духов-хозяев в буддийские божества¹⁷ сделало возможным и превращение местных обрядовых практик в сложно устроенные буддийские ритуалы¹⁸; как можно понять (в первую очередь — из неоднократных извинений Мэргэн Диянчи-ламы за отсутствие у него опоры на авторитетные

¹⁶ *Абаева Л.Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии. С. 73; *Павлинская Л.Р.* Обоо в культуре Восточных Саян: жизнь традиции во времена перемен // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 131–132.

¹⁷ Как это произошло с культом Буха-нойон бабая у Прибайкальских бурят или шаманского духа Даян Дээрх в Прихубсугулье (*Владимирцов Б.Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. С. 358–397: 381, 389; *Rintchen* [B.] A propos du chamanisme mongol // *Studia Orientalia* (Fenn.). Т. XVIII. Fasc. 4, 1955. P. 14–15; *Heissig W.* Die Religionen der Mongolei. S. 417–419; *Жуковская Н.Л.* Буха-нойон бабай // Мифы I. С. 199–200; *Галданова Г.Р., Жуковская Н.Л., Очирова Г.Н.* Культ Даян Дерхе в Монголии и Бурятии // Традиционные верования и быт народов Сибири XIX — начала XX в. Новосибирск, 1987. С. 52–64).

¹⁸ Память об этом удерживается в монгольской традиции. «Некоторые выражения, ритуалы шаманов переняли ламы. Они многое заимствовали из шаманизма и перенесли в ламаизм. Начиная с почитания гор и обо» (Пурэвсүрэн, 27.08.2007). Ср.: «Лучше казалось дать обо некоторое буддийское значение, нежели допустить, чтобы народ оставался при шаманских обрядах. <...> Хотя составление таких книг, — говорит автор [нового обрядника], — само по себе не только постыдно (ибо время их уже прошло), даже неприятно для мудрых, однако невозможно противиться желающим устраивать обо и пр.» (Банз. С. 68).

источники¹⁹), монгольские ученые ламы, действительно, только в XVIII в. начинают заниматься кодификацией процедур, составляющих культ обо.

Причиной данного преобразования является, по словам Лобсан Норбу Шераба, «разочарование духов земли и воды» в ненадлежащем выполнении обряда, а «нарушение их желаний вызывает такие природные бедствия, как засуха и голод» (аргументация, заметим, вполне «шаманская»). При этом порицаемые «дикие» обычаи интерпретируются как отступление от «исконно буддийских» ритуалов; соответственно, локальным духам-хозяевам приписывается буддийский статус, разрабатываемые же правила подаются в качестве восстановления «методов предыдущих поколений», а не нововведений, хотя бы и «очистительных» (Davaa-Ochir. Oboo. P. 49, 67–68). Таким образом, «дурным обычаем» оказываются не новации (как в современном культе обо), а, напротив, устоявшаяся традиция, приходящая в идеологическое противоречие с буддийскими доктринами.

Подобный путь синтеза местных верований с импортированными из Тибета практиками представлял собой компромисс, примирявший, с одной стороны, потребность монголов в сохранении своих исконных традиций (Мэргэн Диянчи-лама подчеркивает, что в составлении своего трактата он идет навстречу настоящим пожеланиям приверженцев этой культовой практики), а с другой — необходимость их ламаизации, выражающейся во включении пантеона народной религии в буддийский пантеон, а также их унификации²⁰. Процесс завершается по крайней мере ко второй половине XIX в.; во всяком случае, А.М. Позднеев в 1870-е годы уже ни о каких шаманских традициях не упоминает.

Более столетия спустя, после окончания «атеистической эпохи», шаманизм берет реванш и снова частично отвоевывает себе эту площадку обрядовой деятельности:

¹⁹ Bawden C.R. Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 27, 28.

²⁰ Heissig W. Die Pekinger lamaistischen Blockdrücke in mongolischer Sprache. S. 151 u. a.; Bawden C.R. Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship. P. 25, 27; Davaa-Ochir. Oboo. P. 66; Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental. P. 204–205.

Раньше этому обо поклонялись по законам буддизма (*шарын шашин*), а с этого года [2009] начали поклоняться по канонам шаманизма. <...> В дальнейшем поклоняться будут [духу-хозяину обо] не по-буддийски, а по-шамански (Сухтумур, 01.08.2009). С возрождением шаманизма появились родовые обо, а до этого были ламаистские обо (Жамьянова, 22.08.09).

В результате между обеими формами религиозной деятельности устанавливается что-то вроде компромиссного разделения «сфер компетенции», по крайней мере на севере региона, т.е. в некотором смысле на периферии зоны буддийского влияния:

Ламы участвуют в молениях на обо <...> Были родовые шаманы, [но] совместных молений не бывает (Цыренжапова, 20.08.2009). Шаманисты делают [обряд], но на других обо (Церемпилова, 21.08.2009).

Буддийско-шаманский синтез весьма наглядно представлен в следующем описании обряда у баргузинских бурят, причем элементы «шаманские» (центральная часть всего действия) и «буддийские» (вводная и завершающая часть) имеют также и пространственное разделение:

Возле Дома отдыха, чуть повыше, есть маленький деревянный домик (*бумхан*), надо полагать буддийский, в нем есть изображение *үндэр-ламахая* (Соодой-ламы²¹). <...> Далее, отойдя чуть поодаль, нужно проводить обряд по-шамански (*хараар сэргэмээ үргэхэ*). <...> Обряд должен проводить пожилой мужчина (желательно) или же приглашенный со стороны шаман, в худшем случае пожилой человек со стороны. <...> Возвращаемся к дому (*бумхану*) и зажигаем лампаду (*зулаа бадарааха*),

²¹ Соодой-лама — Цэдэн Содоев (1846–1916), весьма почитаемый бурятский (баргузинский) лама; согласно легенде, предавался магическим практикам (ходил по поверхности воды, поднимался в воздух, оставался сухим под струями дождя). Был под особым покровительством богини Янжима (Сарасвати).

благовоние (*уталга*), молимся, прикасаясь к постаменту, и обходим три раза (*гороо*), по пути привязывая к деревьям лоскутки (*сэмэлгэ*). Вот так молимся «хозяину» Бархан-горы, *үндэр-ламахайдаа* (Соодой-ламе). Еще ставим монетки, крутим колесо вращения (*хүрдэ*), упоминаем себя, имена своих родных, имя своего рода, чтобы нам покровительствовали²².

Еще более мирно буддизм (разумеется, в своей «народной» версии) уживается с шаманизмом в Туве, где их сосуществование имеет предельно «толерантные» формы: «В *ова дагыр* [коллективные моления] принимали участие шаманы, но они не камлали. В начале XX в. в организации и проведении *ова дагыр* участвовали также ламы»²³, а в по материалам экспедиций 1970-х годов в Западной Туве «моления оваа ыдык проводили как шаманы, так и ламы. Более того, зафиксированы случаи, когда это моление вели шаманы и ламы одновременно у одного и того же оваа. У западных тувинцев оваа ыдык посвящался горному духу или хозяину. Выбор места для устройства оваа у этой группы решался совместно с шаманами и ламами, как и у южных тувинцев»²⁴. «После вхождения внутрь она лама читает св. писание. Что же касается шамана, то он шаманит кругом: и сидя внутри его, и стоя вне его. В обоне есть вытесанные из дерева ворон, ястреб, кукушка, бык, жеребец и все другое, им подобное. Снаружи его ходят трижды по течению солнца кругом»²⁵.

Кроме того, у хоринских бурят и у монголов засвидетельствовано разделение «ламских» и «не-ламских» служб («Летом ходят на обо с ламами, зимой ходят без лам» [Цыренжапова, 20.08.2009]) и даже самих обо, в том

²² Гомбоев Б.Ц. Гора и коновязь в религиозно-мифологических представлениях баргузинских бурят. С. 156.

²³ Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. С. 175.

²⁴ Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев. С. 193–194.

²⁵ Катанов Н.Ф. Опыт исследования Урянхайского языка, с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. Казань: Типо-литогр. Имп. Казан. ун-та, 1903. С. 965–966.

числе — в юго-восточной Монголии (дариганга), где шаманизм как таковой ныне вообще отсутствует: «На Алтан обо служат ламы, на Шилийн обо — нет» (Дугарсурэн, 10.08.2008). Не исключено, что за этим стоит традиция не менее чем полуторавековой давности — вспомним группировку как самих обрядов, так и соответствующих обо (ламских, мирских, детских) в описании А.М. Позднеева (Поздн., Оч. быта. С. 403–404, 406–411). Уместно предположить, что в основе всех этих «не-ламских» форм в конечном счете лежит шаманский культ, утративший свои специфические признаки, но сохранивший невключенность в систему буддийской обрядности. Об этом свидетельствует и существование таких обо, принадлежность которых к шаманской сфере специально отмечается народной традицией (в данном случае речь идет о Булганском аймаке на севере Монголии):

У нас здесь есть Шаманское обо (Бөөгийн овоо). Перед вот этой горой Булган такой холм. Там жили шаман и шаманка. До конца 1930-х годов. Они оба здесь умерли. Место, где они умерли, назвали Чутгуровым холмом (*Чэтгөр толгой*). На западе отсюда есть гора 1500 или 1700–1800 метров высотой под названием Пик шамана (*Бөөгийн гозгор*). Вечером там слышится бубен шамана и причитания шаманские. Такая есть легенда. Бөөгийн гозгор — высокое место (Пурэвсурэн, 27.08.2007).

Вспомним также приведенную выше историю о Суужийн обо с ее духом-хозяином, отвергавшим буддийские молебствия около своего капища.

ЧТО ДЕЛАТЬ С «ДУРНЫМ ОБЫЧАЕМ»?

Вернемся к проблеме тех приношений на обо, которые особо порицаются традицией (костыли, автомобильные покрышки, оплетки руля; см. цв. илл. 9).

Прежде всего обратим внимание на то, что машина — по крайней мере у шоферов-дальнерейсовиков — в Монголии подвергается интенсивной семиотизации (религиозного характера), требующей и определенных обрядовых актов:

Перед дальним путем <...> старшие должны окропить четыре колеса и ступеньки. Потом надо пойти к ламе, чтобы он окропил тибетскую книгу [хранящуюся] над [ветровым] стеклом. Руль тоже можно окропить. В поездке люди на обо выходят, водкой кропят, а водитель не может пить, он этой водкой обязательно кропит руль. Оплетка для руля — это вся машина, это как знак машины (Тогтохбаатар, 12.08.2010).

Поскольку же посетители придорожных обо, включая обо на перевалах, — это в подавляющем большинстве случаев не пешеходы (вспомним о монгольских расстояниях!), а всадники или (теперь уже чаще) люди на автомобилях, их транспортное средство полностью включено в систему ритуализованного поведения, обусловленного ситуацией встречи с сакральным объектом, за чем стоит контакт с местным духом-хозяином: «На дороге домой есть перевал, где я обязательно остановлюсь, покроплю. <...> Грозное (докшин) обо <...> — обязательно, обязательно надо остановиться» (Тогтохбаатар, 12.08.2010).

Есть несомненные аналогии между конем и автомобилем, на управление которым перенесены — именно в магическом плане — многие признаки верховой езды (см. илл. 35). Так, обычай, согласно которому около обо следует притормозить или приостановиться, терминологически передается выражением *дөрөө мултлах* (Тогтохбаатар, 12.08.2010), букв. ‘высвободить [ногу] из стремени’, что в свою очередь есть ритуальное проявление



35. Конская упряжь (узdecka) в автомобиле. Восточный аймак, 2010

уважения¹. Соответственно, жест выйти из машины около обо, видимо, заменяет собой традиционный жест спешиться около обо.

Подобный перенос обрядовой семантики, связанной с подвершным животным, на сменившее его техническое транспортное средство позволяет предположить, что логика, лежащая в основе рассматриваемого «дурного обычая» (укладывание автомобильных покрывшек и оплеток рулевого колеса), имплицитно воспроизводит и ту же самую ритуалистическую модель, согласно которой на обо оставляются лошадиные

¹ «Здесь г. пристав должен был первый [войти] в Ямун, где по настоянию амбаней занял первое место на коне за столиком, по сторонам коего, с особенным знаком уважения, засели гусай-амбань и мэйрэн-цзанги, спустив по одной ноге с коня, противной отношению к месту, занятому г. приставом» (Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского. С. 169). — Ямун, Ямынь (кит. *yamün*) — казенное учреждение.

черепа или конские волосы². Это косвенно подтверждается и самими носителями традиции: «Оплетки руля и прочее остаются после ремонта, а оставляются, чтобы не повторялись поломка» (Наранцэцэг, Улдзийбаяр, 05.08.2010). Как мы помним, примерно с теми же магическими мотивациями на обо кладутся и костыли; можно, кроме того, предположить, что в этом последнем случае свою роль играет и связь костыля, как и автомобиля, с движением и дорогой.

Таким образом, возникновение практики, не санкционированной традицией, влечет за собой ее осуждение, которое может и не содержать прямых запретов, представляющих собой форму гораздо более категорическую, чем осуждение. Система запретов обычно достаточно жестко кодифицирована, и ее формирование может просто «не поспевать» за осуждением несанкционированной практики, сколь бы массовым и даже единодушным такое осуждение ни было.

Предписание и запрет, представляющие собой две традиционных формы регуляции поведения, вообще не являются взаимооборачиваемыми, кроме тех случаев, когда обе формы приходят в противоречие друг с другом, трактуя один и тот же сюжет с разных позиций (ср. мотив *п е р е ш а г и в а н и я* женщиной ружья, что может быть предметом как предписания, так и запрета). Показательно, что в сугубо формализованной системе поведения героя волшебной сказки запрет всегда нарушается, а предписание всегда выполняется³, причем

² Было бы, впрочем, неправильным считать, что сакрализация автомобиля и соответствующая ритуалистика связаны исключительно с переносом на него признаков почитаемой лошади. Большим количеством обрядовых действий (иногда сходных с вышеописанными монгольскими) окружено, скажем, введение в эксплуатацию новоприобретенной машины в современной России (в чем трудно усмотреть переосмысленные каких-либо элементов культа коня). Передача «Парковка», 23.07.2011. Ведущие: Сергей Бунтман, Александр Пикиуленко // Эхо Москвы (<http://www.echo.msk.ru/programs/parking/>).

³ *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М.: Издательский центр РГГУ, 2001. С. 25–26.

нарушенный запрет и невыполненное предписание не могут совпасть, как это логически, казалось бы, должно произойти. Однако нарушение запрета, неизбежно приводящее к «дурным последствиям», всегда остается в рамках обычая, тогда как несоблюдение предписания имеет следствием забвение самого обычая. Таким образом, оперирование предписанием относится к «слабым» формам, а оперирование запретом — к формам «сильным».

Вот, например, как могут быть представлены эти формы в самоописаниях обрядовой традиции:

В последнее время каждый, кто восходит на Шилийн-Богдо, составляет кучи камней и делает свои маленькие обо **[Констатация возникновения «дурной» практики]**. Все камни уже там собрали, оголили всю землю. Камни на почве защищают ее от весенних ветров. Камни сгребают, ставят обо, нарушают состав растений. Происходят изменения в составе почвы и растений, уничтожается почва **[Осуждение]** (Дугарсурэн, 10.08.2008).

Многочисленные каменные груды около дороги, там человек складывает их сам **[Констатация возникновения «дурной» практики]**. На больших обо такого не бывает, не бывает покрышек. Это плохо. Просто выкидывают **[Осуждение]**. Это не настоящие обо, за ними нет веры, это знаки, где выпить, остановиться **[Констатация возникновения «дурной» практики]**. У таких маленьких обо нет хозяина, они не настоящие **[Осуждение]**. У настоящих обо в центре есть палка, ее обвязывают хадаками, туда сыплют рис, конфеты. Большие обо окружены по 3 обо по 4 сторонам света, всего 13 получается **[Описание, заключающее в себе инструкцию того, «как надо»]** (Содномдорж, 04.08.2009).

Люди кладут костыли на обо, выражая благодарность лусам за исцеление, оставляют костыли и вместе с ними плохие болезни. Таким образом защищают себя **[Констатация возникновения «дурной» практики]**. На самом деле эти костыли нужно выбрасывать туда, где их никто не увидит **[Осуждение, включающее элементы**

инструкции] (Дугарсурэн, 10.08.2008).

Сейчас хадаки вешают очень часто, но на самом деле надо знать, где вешать. Когда посвящали [лошадей], хадаки не повязывали. Хадак можно повязывать на скакуна, но это тоже современное **[Констатация возникновения нового обычая, но еще с элементами осуждения]** (Дамдинсурэн, 06.08.2009).

Маленькие придорожные обо носят знаковый характер, [показывают], что здесь можно отдохнуть, перекурить. Наверное, их почитают, кладут рис, водку, камни **[Констатация рождения нового обычая]** (Дэмэбрэл, 13.08.2009).

Итак, «дурной обычай» представляет собой спонтанную форму, параллельную той, которая предписана господствующей традицией. Ее истоки, по-видимому, следует искать в некоторых глубинных импликациях мифологической семантики. Устойчивость подобной «параллельной» формы предполагает (если не гарантирует) ее последующую легитимацию — уже в качестве не только «допускаемой», но и прямо предписанной. Обоснования такой легитимации, вероятно, уже содержатся в истолкованиях возможных причин самой осуждаемой практики; при этом в силу ее устойчивости попытки истолкования этих причин, неизбежно оправдывающие ее существование, входят в противоречие со здесь же высказываемым осуждением.

2. «МОЛЕНИЯ О ДОЖДЕ»: ПРОБЛЕМЫ КОММУНИКАЦИИ

Ритуал «моления о дожде», описанный, например, в «Жизнеописании Нейджи-тойна» (XVII в.)¹, известен в Монголии издавна и сохранился до настоящего времени — обычно в форме специальных молебствий около обо².

Молятся, если долго не было дождя (Цыренжапова, 20.08.2009). *Обоо тахих* — моление обо. Об урожае и дожде просят хозяина местности (Бардуев, 21.08.2009). Поклонялись в цагалган и летом, перед сенокосом, когда нужны дожди. Просили о дожде, о благополучии (Жамьянова, 22.08.09). Чтобы вызвать дождь, прежде всего поклоняются обо, просят дождь. Были сильные ламы, которые могли призывать дождь (Жулхуу, 09–10.08.2009). При засухе — жертвоприношение нашему обо, самое сильное средство (Цэрэндорж, 14.08.2008). Чтобы вызвать дождь, поклоняются обо (Ноёнхуу, 07.08.2009). Поклонение обо совершается для того, чтобы пошел дождь (Сухтумур, 01.08.2009). Обо поклоняются обычно летом, чтобы дождь пошел (Жаргалсайхан, 30–31.07.2009). Дождь можно вызвать поклонением обо (Отгон, 10.08.2009). Это делают, чтобы попросить дождя. В конце мая, начале июня (Нарангэрэл, 06.08.2009). «Мой провожатый уверял, что в случае неисполнения сих религиозных обрядов бурхан отказывает в дожде здешней стране. Подобное жертвоприношение цахарскими [чахарскими] Кубошара пастухами совершается на горе Онгон, вчера нами виданной³.

¹ Пурбуева Ц.П. Биография «Нейджи-тойна» — источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск: Наука, 1984. С. 57–58.

² См.: Davaa-Ochir. Обоо; Герасимова К.М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сб. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969. С. 105–144.

³ Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского. [1828–1833 гг.] / Подгот. к изд., предисл., коммент. и указ. О.Н. Полянской. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2008. С. 159.

Ассоциация «горных» молебствий и дождя чрезвычайно устойчива в монгольской культуре. Так, «летом 2007 г. в г. Сан-Франциско около залива монголы-эмигранты совершили поклонение горе Сакраменто. Дождь, который пошел после церемонии, они истолковали как принятие их приношений местным божеством, а дельфинов, сопровождавших их, когда они шли вдоль пляжа, сочли благоприятным знаком, указывающим на то, что дух Тихого океана принял их поклонение»⁴; очевидно, облик этих дельфинов принял именно этот дух.

Существовали специальные заклинания, например, «Волшебство джада для вызывания дождя» (*Qura oroγulqu jada-yin ubadis*)⁵; это «волшебство» упоминается еще в «Сокровенном сказании» (§ 143). Весьма выразительное «Моление о дожде» (*Tngri-ece boruyan qura yuuyiqu*) составил знаменитый халхаский поэт-ероолч⁶ Гэлэгбалсан во время страшной засухи 1905 г. — сначала он записал этот текст, а затем, придя к источнику и поставив на подстилку из белого войлока свои приношения (чай, еду), зачитал «моление» вслух⁷.

Последний случай чрезвычайно близок к обряду, о котором нам рассказали в Северной Монголии. В одном из районов (сомонов), населенном преимущественно бурятами-хоринцами, участникам фольклорной экспедиции 2008 г. была предоставлена возможность ознакомиться с весьма любопытной бумагой. Это было прошение, из которого следовало, что при наступлении прошлогодней засухи «исчезли многие

⁴ Davaa-Ochir. Oboo. P. 55 (инф. Баасандорж, Сакраменто, США, март 2008).

⁵ Из первого тома собрания уратского Мэргэн Даянчи Ламы (XVIII в.). См. *Bawden C.R. Two Mongol Texts Concerning Oboo Worship // Oriens Extremus / Hrsg. von O. Benl, W. Franke, W. Fuchs. Bd. 5, Heft 1–2 (Juli, Dezember 1958). P. 24–25.*

⁶ Ероолч — автор благопожеланий (*epөөл, irügel* — жанр монгольской ритуальной поэзии).

⁷ *Heissig W. Geschichte der mongolische Literatur. Bd. I–II. Wiesbaden, 1972. Bd. II. S. 468.*

сотни ключей, ручьев, рек и озер, а в результате этого люди, скот, дикие животные, леса, растения, травы стали испытывать недостаток влаги». Причиной бедствия признавались глобальное потепление и пагубное влияние на природу тех, «кто преследует лишь наживу» (как пояснялось ниже, имелись в виду фирмы, работающие на добыче золота⁸). Для преодоления последствий предлагался ряд конкретных мероприятий: внесение природного комплекса в число объектов мировой биосферы, расширение совместной деятельности с заповедником в Читинской области РФ и учреждение особо охраняемого района по обе стороны границы, увеличение территории заповедника и лишение лицензий фирм, работающих там на добыче золота. Среди шестерых людей, подписавших прошение, — начальник органов охраны местного природного комплекса, сотрудник природоохранных служб, глава одного общественного движения, пенсионер и предствитель здешних скотоводов, доктор географических наук из Академии наук Монголии, профессор, заведующий кафедрой социологии⁹.

Особый интерес представляет то, что бумага была адресована не государственным чиновникам или представителям местной власти, как того следовало бы ожидать. Она открывалась обращением к местному шаману, а завершалась просьбой передать ее содержание через шаманского духа-помощника (*онгона*)... — но кому?

⁸ Ср. «Защита окружающей среды представляет особый интерес в сельской местности, где кочевники и пастухи полностью зависят от воды рек и пастбищ для их животных. Политическая важность культа обо внезапно перешла от выражения их национального самосознания к защите их местных священных мест от добывающих компаний» (Davaa-Ochir. Обоо. Р. 16. Разрядка моя. — С.Н.).

⁹ При подготовке этого документа к публикации были опущены названия населенных пунктов и имена подписавших бумагу, названия организаций и обществ заменены аббревиатурами, имя шамана передано инициалами. Имя духа (*онгона*) оставлено без изменения.

Тамошний житель, продемонстрировавший нам эту бумагу, рассказал следующее. Когда наступила засуха, местный шаман призвал онгона, а тот спустился и объяснил, что, по словам высших богов (*тэнгэров*) и духов (*нойонов*), люди «не заплатили налог четырех океанов». Неясно, в чем заключался этот налог, был ли погашен долг и каким именно образом, но вот петиция точно была подана. Технологически данная процедура выглядела как призвание шаманом онгона и зачитывание ему письма — «это означает, что оно доставлено» на Высшее небо (или Верховному богу; допустимы оба понимания используемого здесь выражения *дээд тэнгэрт*). После подачи прошения засуха прекратилась, «лето стоит такое замечательное, с дождями; [раньше] речки и ручьи мелели, а после этого письма перестали...».

Как следует из пояснений нашего собеседника, темой прошения все-таки являлись не рекомендуемые мероприятия, а прекращение засухи, т.е. «моление о дожде» в его современной модификации; значит, петиция была отправлена именно туда, куда следует. Поскольку же результатом проведения обряда стали обильные дожди (а не «расширение совместной деятельности», «учреждение особо охраняемого района» или «лишение лицензий фирм»), данный список организационных инициатив использовался лишь в качестве катализатора процесса, своего рода гиперболической оптимистической формулы, усиливающей эффект обращения, но не предполагающей прямой содержательной реализации (сходная картина наблюдается в традиции благопожеланий).

Примечателен административно-бюрократический характер предложений, адресованных высокой сакральной инстанции, причем бюрократизация касается не только формы («прошение» вместо молитвы), но и самого прохождения документа по инстанциям сакральной властной вертикали. Согласно комментарию нашего собеседника, «над онгонами есть еще, значит, высшие тэнгэры и нойоны. Они-то все и делают — сдерживают дождь или пускают его. <...> Это письмо Гэнэн-Дарийма [так звали онгона] отнесла на небо и отправила высшим нойонам».

**ТЭНГЭРИЙН СҮЛДЭР ХОЛБООНЫ ЕРӨНХИЙЛӨГЧ,
БӨӨ Ц.О. ТАНАА ХҮСЭМЖЛЭХ НЬ:**

2007.08.16 (...)

Сүүлийн жилүүдэд дэлхийн цаг агаарын дулаарлаас шалтгаалан Монгол оронд маань хуурайшилт эрчимтэй явагдаж олон зуун гол горхи булаг шанд, нуур цөөрөи хатаж ширгэлээ. Үүнээс үүдэн хүн, мал, ан амьтан, ой мод, өвс ургамал усаар гачигдаж, усгүй болохын аюул ойртож ирлээ. Нөгөө талаар ашиг хонжоо харагчид байгаль орчинд сөрөг нөлөөгөө мэдэгдэхүйц үзүүлж байна. Энэ хүнд байдлаас ямар нэг байдлаар гарахын тулд:

ОБ-ийн байгалийн цогцолборт газрыг (...) дэлхийн шим мандлын сүлжээнд оруулах

ОБ-ийн байгалийн цогцолборт газар, ОХУ-ын Чита мужийн С-ын шим мандлын дархан цаазат газрын хамтын үйл ажиллагааг өргөжүүлэн хөгжүүлснээр хил дамнасан тусгай хамгаалалттай газар нутгийг бий болгох

Дээрхи тусгай хамгаалалттай газрын ойролцоо байгаа алтны лицензүүдийг цуцлах, цогцолборт газрын нутаг дэвсгэрийг өргөжүүлэх

Ийм гурван хүсэлтийг хэрэгжүүлэхэд Гэнэндарийма онгоноор уламжлуулан Тэнгэр их ноёдод мэдүүлэхийг хүссэн:

«ОУ голынхон» хөдөлгөөний тэргүүн

Монголын Шинжлэх Ухааны Академийн Газарзүйн ухааны доктор

ОБ-ийн байгалийн цогцолборт газрын хамгаалалтын захиргааны дарга

МУИС-ийн социологийн тэнхимийн эрхлэгч, доктор, профессор

Орон нутгийн малчид хөдпөлмөрчдийг төлөөлж өндөр настан

ОБ-ийн байгалийн цогцолборт газрын байгаль хамгаалагч

Перевод:

Многоуважаемый президент Ассоциации
«Небесное Благословение», шаман Ц. О.!

2007.08.16

В последние годы по причине глобального потепления в Монголии идет процесс высыхания водных ресурсов, многие сотни ключей, ручьев, рек и озер практически исчезли. В результате этого люди, скот, дикие животные, леса, растения, травы испытывают недостаток влаги; есть опасность остаться без воды. С другой стороны, на природу оказывают пагубное влияние те, кто преследует лишь наживу.

Для выхода из этого тяжелого положения следует:

Внести природный комплекс ОБ <...> в сеть [объектов] мировой биосферы;

Расширить совместную деятельность природного комплекса ОБ и природного заповедника С. в Читинской области РФ и учредить особо охраняемый район с двух сторон границы;

Лишить лицензий фирмы, работающие на добыче золота вблизи этого заповедника, и увеличить территорию заповедника.

Мы просим довести эти наши три просьбы до Верховного бога и духов-нойонов через Гэнэн-Дарийма-онгона.

Глава движения «ОУ голынхон»

Доктор географических наук АН Монголии

Начальник органов охраны природного комплекса ОБ

Зав. кафедры социологии, доктор, профессор

От местных скотоводов пенсионер

Работник природоохранных служб природного комплекса ОБ

Коммуникационный аспект данного события весьма важен — обращение к богам и духам должно быть не только доставлено, но и понято. Так, в свое время наместник ургинского монастыря Агваандорж (Бичээц Цорж, 1785–1849) в тексте, предназначенном к использованию во внехрамовом культе обо, перешел с литургического тибетского на монгольский, объясняя это тем, что местные духи, возможно, не понимают по-тибетски, а VIII Джебдзундамба-хутухта способствовал распространению данного ритуального текста по всей Монголии, чтобы уменьшить природные бедствия, вызываемые снегом и засухой¹⁰, к чему могло привести нарушение коммуникации между людьми и локальными хозяевами (*genius loci*).

Вообще, пантеон религиозно-мифологической системы бывает организован по разному. Во-первых, это «горизонтальное» распределение полномочий богов / духов на основе специализации их деятельности (управление одной из сфер космоса или его отдельным локусом, областью хозяйственной деятельности, благодатной или вредоносной силой и т.д.; обычно такая специализация имеет многофункциональный характер и не слишком четко очерчена). Подобная модель не выстроена иерархически, соотношение ее персонажей «по весу» определяется не тем, «кто главнее», а тем, «кто сильнее». В известном смысле она соответствует «договорной» и «магической» социокультурной модели — одной из двух архетипических моделей Ю.М. Лотмана¹¹. Она характеризуется отношениями в з а и м н о с т и («участвующие в этих отношениях агенты оба являются действующими»), п р и н у д и т е л ь н о с т и («определенные действия одной стороны влекут за собой обязательные и точно предусмотренные действия другой»), э к в и в а л е н т н о с т и («отношения контрагентов в системе магии носят характер

¹⁰ *Tatar M.* Zur Fragen des Obo-kultes bei den Mongolen // АОН. 1971, № 24 (Fasc. 3). S. 301–330; Davaa-Ochir. Oboo. P. 108.

¹¹ *Лотман Ю.М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3-х тт. Таллинн: Александра, 1993. Т. III. С. 345–355.

эквивалентного обмена и могут быть уподоблены обмену конвенциональными знаками») и договорности — выраженной или подразумеваемой («отсюда с неизбежностью вытекает возможность различных толкований договора и стремление каждой из сторон вложить в выражение договорных формул выгодное ей содержание»).

Во-вторых, это «вертикальная» организация пантеона, базирующаяся на отношениях главенства и подчинения (ср.: «над онгонами есть еще... высшие тэнгэры и нойоны»). Вероятно, наиболее архаической формой подобной иерархии являются отношения пары демиургов в космо- и антропогонических мифах, когда один выступает как руководитель и распорядитель, а другой — как помощник и исполнитель (зачастую недостаточно умелый, либо прямо вредоносный).

Отношение к главе пантеона как к властной инстанции весьма отчетливо выступает в иерархизированных мифологических системах, отражающих социальные структуры носителей данной традиции, включая формы бюрократической коммуникации (подача «прошений», написание вердиктов и пр.)¹². В приведенном

¹² Ср.: «Представление о небесном мире как мире строго организованном усложняет взаимосвязь между людскими поступками и сверхъестественным вмешательством. Нарушение табу не влечет автоматически карательных санкций свыше. Они должны проследовать через все инстанции небесной администрации. Поэтому, если есть возможность скрыть от бога очага предосудительное деяние или помешать ему сообщить о случившемся своему небесному владыке, нарушитель может остаться безнаказанным. Сверхъестественные посредники (духи) не воспринимаются как абсолютно всемогущие и вездесущие. Это просто невидимые существа, которые испытывают чувства и желания, весьма сходные с чувствами и желаниями людей обыкновенных. Им не чуждо ничто человеческое, в том числе человеческие слабости и безрассудства. Поэтому все методы, применимые в отношении полицейских властей, — мошенничество, ложь, подкуп и даже запугивание — могут быть использованы и в сношениях с небесным надзирателем» (*Фэй Сяотун*. Китайская деревня глазами этнографа / Пер. с кит. В. М. Крюкова; вступ. ст. М.В. Крюкова;

примере дух-медиатор (*онгон*), чье посредство между высшими силами и людьми осуществляется через шамана, передает прошение на следующую ступеньку мифологической иерархии («высшим нойонам», которые по определению ниже «тэнгэров»). Получается следующая восходящая последовательность: ш а м а н ы — о н г о н ы — н о й о н ы — т э н г э р ы.

Это соответствует «религиозной» социокультурной модели Ю.М. Лотмана — «одна сторона отдает себя другой без того, чтобы сопровождать этот акт какими-либо условиями, кроме того, что получающая сторона признается носителем высшей мощи <...> отношения этого типа имеют характер не договора, а безусловного дара». Подобная модель характеризуется о д н о с т о р о н н о с т ь ю («отдающий себя во власть субъект рассчитывает на покровительство, но между его акцией и ответным действием нет обязательной связи; отсутствие награды не может служить основанием для разрыва отношений»), о т с у т с т в и е м п р и н у д и т е л ь н о с т и («одна сторона отдает все, а другая может дать или нет, так же как она может отказать достойному дарителю и отдать недостойному, не участвующему в данной системе отношений или нарушающему ее») и н е э к в и в а л е н т н о с т ь ю («они исключают психологию обмена и не допускают мысли об условно-конвенциональном характере основных ценностей»)¹³.

Аналогичные «вертикальные» отношения связывают, например, персонажей космогонического мифа в южномонгольском «Сказании о кальпе» («Галвын улгэр»)¹⁴. Шагджамуни (т.е. будда Шакьямуни), назначенный на собрании богов главой наступающего миропорядка, является на прием к некоему Владыке пяти

предисл. Б. Малиновского. М.: ГРВЛ, 1989. Гл. 5. Двор и деревня: Религиозные и рекреативные группы [http://china-history.ru/books/item/f00/s00/z0000002/st008.shtml].

¹³ Лотман Ю.М. «Договор» и «вручение себя». С. 346.

¹⁴ Хорчинский сказитель Чунраа. Запись С. Дулама, 1977 г. (*Dulam S., Vacek J. A Mongolian Mythological Text. Praha, 1983 [Studia orientalia pragensia, XII]*).

законов, который направляет его к «всеведущему владыке Хан Хурмасту», снабдив рекомендательным письмом («Я сделаю вам письмо с печатью и подписью»). Стражи сначала не пускают Шагджамуни в страну богов, но затем, по особому распоряжению Хурмаста, он получает право свободного входа («Этого человека всегда к нам пропускайте»). Еще одно рекомендательное «письмо за собственной подписью» Шагджамуни получает от Владыки пяти законов, когда тот направляет его к некоему Западному тэнгэру — для получения консультации по поводу определенных затруднений, возникших в процессе космогенеза. За этими бюрократическими отношениями верховного божества (разделившегося здесь на несколько персонажей) и исполнителя-демиурга, не всегда умело выполняющего распоряжения «владыки», проглядывает все та же архаическая модель космогонических мифов с парой демиургов в центре, о которой говорилось выше.

Верховная власть в пантеоне предполагает и верховную власть во вселенной, в том числе — власть над людьми. Соответственно, молитвенные обращения к божеству в известном смысле также представляют собой апелляции к властной инстанции, ритуальные восхваления которой, как и приносимые ей жертвы, направлены на то, чтобы добиться ее благосклонности и нужного просителю результата, как, скажем, это происходит в адресованных богам шаманских призываниях: «Сотворившийся по указу святого учителя-будды <...> Махакала Дархан Гуджир тэнгри, тебе я поклоняюсь. Соизволь восшествовать на сизом коне! <...> Милостивое великое благопожелание твое да будет передо мною! <...> Прошу о жизненной силе и душе сына, который будет подергивать за рот гнедого жеребенка и брать за руку кого бы то ни было... Прошу о жизненной силе и душе четырех пород скота, что находится на степи и животных» (Поппе, Опис. С. 156–158 [бурятская рукопись из Аларского дацана]). Немудрено, что традиционное «моление о дожде» с такой легкостью преобразуется в коллективное ходатайство об устранении засухи, составленное вполне казенным языком, хотя и направленное небесным силам.

Впрочем, общение с верховным божеством, пребывающим, согласно М. Элиаде, в статусе «удалившегося бога» (*deus otiosus*), активная деятельность которого завершилась во времена первотворения, теперь может стать либо нецелесообразным, либо затрудненным, либо просто невозможным. Поэтому инстанцией, к которой человек апеллирует в своей повседневной жизни, зачастую оказываются персонажи, занимающие в мифологической иерархии более низкое положение, в том числе относящиеся к области «низшей мифологии»: духи домашнего очага, локальные духи-хозяева (ритуалы общения с ними включают испрашивание разрешений на охоту в подведомственных им местах, просьбы о помощи в семейных и личных делах, сезонные и окказиональные обращения к гениям родовой территории и т.п.).

Следует учесть, что в обрядово-мифологических практиках присутствует два типа сообщений, противоположных по своей коммуникативной направленности. Это, с одной стороны, «тексты людей», адресованные богам или духам (молитвы, призывания) и передаваемые им в ходе отправления соответствующего ритуала (назовем эти тексты «ритуальными»). С другой стороны, это направленные человеческому сообществу «тексты богов / духов» (речи, поучения, эпические нарративы)¹⁵. Подобные тексты вкладываются в уста первопродка, шамана, культурного героя и т.д.; таковы, например, у айнов жанры мифологических «божьих песен» (повествований из жизни богов) и речитативных «божественных рассказов» (в основном на эпические сюжеты)¹⁶. Повествование от первого лица в таком случае интерпретируется как передача людям слов бога / первопродка / культурного героя.

В наиболее архаическом (по-видимому, исходном) случае это не повтор (и тем более не пересказ) таких

¹⁵ См. *Ермакова Л.М.* Речи богов и песни людей: (Ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики). М.: Вост. лит., 1995 (Исследования по фольклору и мифологии Востока); *Гринцер П.А.* Тайный язык «Ригведы». М.: РГГУ, 1998 (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 22).

¹⁶ *Невский Н.А.* Айнский фольклор. М.: ГРВЛ, 1972. С. 17, 20–22.

«речей», а именно донесение до слуха современников самих этих слов в их субстанциональной конкретности и непосредственности, т.е. они остаются именно с л о - в а м и б о г а, транслированными через исполнителя, а не пересказанными им. Они всегда передаются через посредника — шамана, волхва, оракула, пророка; одним словом, требуют для своей артикуляции участия определенного магического специалиста.

В некоторых случаях для подобных сообщений (назовем их «сакральными») существует даже специальный «язык богов», часто с элементами зауми или полностью заумный и, соответственно, требующий перевода. Так, дархатский шаманский дух Хан Тумурлэн объясняется с собравшимися (через посредство шамана, в которого он вселяется) на «гуйгурском» (уйгурском?) языке, представляющем собой не вполне осмысленный набор тюркских словоформ, иногда сильно искаженных; присутствующих на камлании он именуется «своими людьми, черными и желтыми» (светскими и духовными?), а они называют себя «его детьми, живущими на северной стороне»¹⁷.

Однако подобный тип диалога между шаманским духом и его земными подданными («людьми / детьми») не универсален. Обычно адресованные богам / духам «ритуальные» тексты, с одной стороны, и исходящие от них тексты «сакральные», с другой, не складываются в обмен репликами, существуя как самостоятельные, взаимонезависимые дискурсивные практики. Каждая из них лишь провоцирует партнера (сакральную инстанцию или человеческий коллектив) на ответные действия, которые, в сущности, и являются диалогическими реакциями на эти реплики.

Следует подчеркнуть: принципиальным представляется не столько наличие двух подобных практик — текстов, адресованных божеству, и текстов самого божества, а то, что они, видимо, в принципе не

¹⁷ Дархатская шаманка Цэвэгдорж. Запись акад. Ринчена, 1954 г. (*Татар-Фоссе М.* К южносибирским тюркским связям монгольской шаманской поэзии // Литературные связи Монголии. М.: ГРВЛ, 1981. С. 117–122).

ориентированы на диалог, поскольку их коммуникативное задание — провоцировать желательное действие, а не получать ответ.

Данная модель соотношения текстов, исходящих от сакральной власти, и ритуальных текстов, адресованных этой власти, сохраняет свою продуктивность и в «человеческом мире». Это относится к разным аспектам общения «власти» и «народа»¹⁸, причем отмечаются следующие формы такого общения:

- попытки установления между коммуникантами эквивалентного договора / диалога (альтернативного безоговорочному «вручению себя»; см. концепцию Ю.М. Лотмана);
- поиск (населением, а временами — и властью) адекватного языка, на котором такой диалог мог бы вестись;
- имитация языка адресата — «властью» с целью его подмены, навязывания народу искусственно сконструированной кодовой системы, а «низовыми» слоями общества — для облегчения диалога с властью или же с целью пародирования ее языка;
- наконец, практическая невозможность подобного диалога — в силу разных «коммуникативных заданий» обоих партнеров.

¹⁸ См. подробнее: *Архипова А.С., Неклюдов С.Ю.* Фольклор и власть в «закрытом обществе» // Новое литературное обозрение. Независимый филологический журнал. 2009, № 101. С. 84–108.

3. КАМЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК В ГОРНОЙ ПЕЩЕРЕ

ДАЯН ДЭЭРХ, ВЕЛИКИЙ ШАМАН

Обрядово-мифологический комплекс, связанный с шаманским духом Даян Дээрх, достаточно хорошо известен и подробно описан¹. Объект этого культа, по воспоминаниям очевидцев, представлял собой каменный столб в человеческий рост, без каких-либо антропоморфных черт; в верхней части — трещина, похожая на след сабельного удара. Он находился в первом зале трехъярусной горной пещеры около оз. Хубсугул на севере Монголии (недалеко от пос. Уйлгэн и в нескольких десятках километров от сомонного центра Цагаан үүр)²; в соседней пещере якобы обитали его дети, тоже могучие духи — вошедший туда терял рассудок. Раньше (до начала 1930-х годов) возле изображения Даян Дээрх

¹ Пот. Оч. II. С. 157–158; Пот. Оч. IV. С. 291–293, 841; *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. СПб.: Изд. Имп. РГО, 1893. С. 283, 384; Беннигс. С. 117–119; *Владимирцов Б.Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. С. 24–25, 33–34; *Rintchen [B.]* A propos du chamanisme mongol // *Studia Orientalia* (Fenn.). Т. XVIII. Fasc. 4, 1955. P. 14–15; *Heissig W.* Die Religionen der Mongolei // *Tucci G., Heissig W.* Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1970. S. 417–419; *Жуковская Н.Л.* Встреча с Даин Дерхе // Наука и религия. 1984, № 11. С. 62–63; *Галданова Г.Р., Жуковская Н.Л., Очирова Г.Н.* Культ Даян Дерхе в Монголии и Бурятии // Традиционные верования и быт народов Сибири XIX — начала XX в. Новосибирск, 1987. С. 52–64; *Шаркози А.* Прародитель монгольских шаманов Даян Дэгэрхи // Цэндийн Дамдинсурэн. К 100-летию со дня рождения. М.: Вост. лит., 2008. С. 75–88; *Нанзатов Б.З.* От Товхона до Даян Дээрх // Востоковедение и африканистика в диалоге цивилизаций: XXV международная конференция. Тезисы докладов / Отв. ред. Н.Н. Дьяков. СПб.: СПбГУ, 2009. С. 283.

² *Жуковская Н.Л.* Встреча с Даин Дерхе. С. 63.

проходили шаманские посвящения; толковательницей его воли служила специальная шаманка (*удган*). Кроме того, он был адаптирован ламаизмом (стал «буддийским шаманом»), в честь чего неподалеку, в урочище Диваджин Гадзар («Райское место»), был построен монастырь Шаравлин хурэ³.

Путь — через большие реки без мостов. Раньше у истоков реки Этгол был монастырь, а теперь переехал. Есть пещера с несколькими темными галереями. Деревянные изображения животных на стенах. <...> Сам Даян Дээрх — это был монастырь, и наверное, оттуда название. Был там в 2004 году. Перед входом в пещеру — обо, люди кладут туда подношения. Очередь. Даян — потому что «весь народ»⁴. Дээрх — потому что молитвы возносятся всевышнему⁵ (Анаага, 14.02.2011).

Даян Дээрх — тоже онгот⁶, больше про него ничего не знают (Оюун, 26.08.2007; Хубилай, 26.08.2007).

Я был на Даян-Дээрх, когда мне было 4 года, а потом в 20 лет. Меня посадили сзади на лошадь и отвезли. Был очень дождливый день. Тогда шапок не было. Мне завязали платок. Когда я кланялся Даян-Дээрх, платок все время падал. А уже в 20 лет, когда я был на Даян-Дээрх, там оставалось только несколько столбов. Не стало ни храма (*сүм*), ни дугана. <...> На Даян-Дээрх есть большая каменная стела из белого камня. В этом камне помещаются онгоны. Поэтому в шаманских призываниях говорится: «Имеющие ездовым животным каменную стелу». <...> Это название человека в камне (*хөрөг чулууны нэр*) (Цэрмаа, 27.08.2007).

Главные шаманы — на Даян Дээрх, это название местности. Шаманский (!) монастырь (Дагва, 27.08.2007). Даян Дээрх был монастырь (Дагвадорж, 27.08.2007).

³ Пот. Оч. IV. С. 292; *Владимирцов Б.Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. С. 381; *Жуковская Н.Л.* Встреча с Даин Дерхе. С. 62.

⁴ *Даян* (монг.) — ‘всеобщий, всемогущий, высший’.

⁵ *Дээрх* (монг.) — ‘верхний, находящийся наверху’.

⁶ *Онгон, онгот* — шаманский дух, дух-помощник шамана.

Даян Дээрх адресован ряд шаманских призываний, в которых он фигурирует рядом с Манджуши и Очирвани (Ваджрапани); есть и специально посвященная ему рукопись на тибетском языке «Способ принесения моления и жертв владыке местности великому упасаке»⁷; согласно другой тибетской рукописи, он — «великий герой, рожденный горой», «великий небожитель»⁸.



36. Даян Дээрх, изображение на ткани

В шаманских текстах его называют «черным небожителем» (*хар тэнгри*, т. е. божеством именно шаманского пантеона), «милостивцем» (*хайрхан* — табуированное обозначение священных гор).

Его изображают сидящим верхом на серо-белом жеребце с колчаном, полным стрел (см. илл. 36), подобный же облик воспроизведен и в его деревянной фигурке, находившейся в священной пещере еще четверть века назад⁹.

Согласно одним сюжетам, Даян Дээрх был злым земным духом-хозяином (*газрын савдак*), изгнанным неким святым и окаменевшим у хребта Танну-Ула¹⁰.

⁷ *Upāsaka* (санскр.) — мирянин, принявший буддизм.

⁸ *Владимирцов Б.Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. С. 389.

⁹ Пот. Оч. II. С. 158; *Heissig W.* Die Religionen der Mongolei. S. 418; *Жуковская Н.Л.* Встреча с Даин Дерхе. С. 63. — По впечатлениям А.Д. Цендиной, дух-хозяин местности обычно так и изображается — в виде усатого мужчины на лошади; вспомним также соответствующий облик духа-хозяина Алтан обо.

¹⁰ *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 384.

По другому (халхаскому) преданию, Даян Дээрх — первый шаман (бөө), живший в верховьях Желтой реки (т.е. Хуанхэ) в местности Навчин-Бумбарай. Силу свою он получил от духов — земных и небесных, чистых и нечистых. Проиграв в карты Далай-ламе, он стал соревноваться с ним в искусстве отнимать у смерти ее жертвы и превзошел его в этом мастерстве, а потому был послан Далай-ламой с «гуманитарной миссией» в Монголию; говорят также, что спасти живые существа в Монголии ему повелел сам Будда¹¹. По дороге, на привале в местности Алык-Тэга, где нечем было укрыться от жары, он разделил надвое барабан и повесил половинку на воздух, чтобы как-то защититься от солнца, а уезжая забыл ее там, оставшись только со второй половинкой и тем самым изготовив первый бубен (Беннигс. С. 117–118).

Направляясь к месту назначения, он похитил, по одной версии, жену Чингис-хана, по другой — его дочь во время ее свадьбы с Хэнтэй-ханом (т.е. с духом-хозяином Хэнтэйского горного массива), причем на свадебный пир его пригласил сам Чингис¹². Уходя от погони, Даян Дээрх выбросил сначала чашку, потом четки и, наконец, юрту — это дало названия местностям Аик-Харула, Эриха-Харула и Гыры-Харула (т.е. Аяга харуул, Эрхи харуул, Гэр харуул); ср. сказочный мотив «чудесного бегства» (АаTh 313; Mot. G 550, D 1611). Будучи достигнут около одного из алтайских перевалов, он превратился в каменный столб, спасшись тем самым от сабельного удара Чингис-хана (Пот. Оч. II. С. 157; Беннигс. С. 118). Окаменела и царевна, спрятавшаяся в недоступной расщелине горы (снаружи видны только ее груди; исцеляющие источники, берущие от них начало, образуют оз. Цэгэн-нур, теперь Даин-нур). Она также стала почитаемым местным духом, ее рукотворному каменному

¹¹ Беннигс. С. 117–118; *Владимирцов Б.Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. С. 381.

¹² Пот. Оч. II. С. 157; Пот. Оч. IV. С. 290; *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 209; Беннигс. С. 118.

изображению приносили жертвы и поклонялись на противоположном (по отношению к каменному Даян Дээрх) берегу этого озера (Беннигс. С. 118–119).

Когда Чингис-хан уже почти отчаялся в попытках обезглавить или повесить каменного шамана, тот сам обещал впредь служить ему вместе со своими десятью «знахарями-докшитами» (вероятно, его духами-помощниками). Считается, что от них произошли шаманы, вызывающие небесных духов, а от самого Даян Дээрх — шаманы, вызывающие нечистую силу (Беннигс. С. 118–119). Учитывая рассмотренное выше значение народного термина *догшин* ('свирепый, грозный'), можно предположить, что десять докшитов в свите Даян Дээрх свидетельствуют не только о его могуществе, но и об изначально «языческом» характере и последующем «обращении в буддизм», о чем, кстати, также прямо сообщает предание¹³.

Даян Дээрх отождествляется с демоном солнечных и лунных затмений Арахи (< др.инд. *Rahu*)¹⁴, с которым в монгольских фольклорных версиях также связаны мотивы разрубания пополам и окамене-ния, — его, похитившего у богов напиток бессмертия (*аршан*), Очирвани рассекает надвое посохом или очиром; по другому преданию, он крадет у Очирвани четки или что-то другое и окаменевает, спасаясь от брошенного вдогонку очира (Пот. Оч. IV. С. 292). Есть сюжеты о «шаманском поединке»¹⁵ Даян Дээрх и Арахи: они состязаются перед лицом верховного бога Хормусты, отрубая друг у друга нижнюю часть тела. Даян Дээрх ударяет первый, после чего Арахи остается без нижней

¹³ Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. С. 381.

¹⁴ Гринцер П.А., Неклюдов С.Ю. Раху // Мифы II. С. 372–373; Махабхарата. Книга первая: Адипарва / Пер. с санскр. и коммент. В.И. Кальянова; под ред. А.П. Баранникова. М.: Изд-во АН СССР, 1950 (Литературные памятники). С. 80–81.

¹⁵ Ср.: Материалы к указателю мотивов, связанных с шаманами: Записи экспедиций ЦТСФ РГГУ в Монголию (2006–2009 гг.) и Казахстан (2009–2010 гг.) Сост. Е.Н. Дувакин, № VIII.1 (<http://www.ruthenia.ru/folklore/shamansindex.htm>).

половины, а когда он в свою очередь собирается нанести ответный удар, Даян Дээрх становится каменным¹⁶. Не исключено, что этот мотив разрубания пополам вообще попал в центральноазиатские традиции из неоднократно пересказываемого мифа о Раху (в частности, в составе монгольских редакций Панчатантры¹⁷), а в устных версиях обрастающего многочисленными подробностями.

Итак, перед нами могучий шаман (бөө), после смерти ставший горным духом и гением местности, о чем свидетельствуют его обозначения и эпитеты — «рожденный горой», «милый» (*хайрхан*; табуированное обозначение священных гор), «владыка местности» (*гадзрын савдаг*); наконец, по некоторым представлениям, он, как и положено духам-хозяевам (*эдзэнам*), имеет вид седого старца с огромной белой бородой (Потт. Оч. IV. С. 292). Это именно шаманское божество (определение «черный» точно указывает на принадлежность к шаманскому пантеону), причем божество, «обращенное в буддизм», что, во-первых, подчеркивается наличием свиты из 10 докшитов (первоначально — шаманских духов-помощников), во-вторых, получает прямые сюжетные мотивировки в народных преданиях (о повелении далай-ламы или даже самого Будды).

Неизвестно, к каким временам восходит данный локальный культ. Можно предположить, что первичным в почитании этого каменного столба является поклонение горному духу-хозяину, интерпретированное в шаманистическом ключе. Не исключено, что за сложившимся здесь сюжетом о конфликте Чингис-хана с могучим шаманом Даян Дээрх стоит отзвук легенды о ссоре клана Чингиса с кланом всесильного жреца Тэб-Тэнгри (Кокочу), которая закончилась убийством последнего («Сокровенное сказание», § 244–246), тем более что и имена персонажей

¹⁶ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. С. 283.

¹⁷ Владимирцов Б.Я. Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. С. 180–181.

семантически отчасти сопоставимы: *тэб-тэнгри* ‘середина-небо’ (или ‘восходящий на небо’), *дайан* (*дай-ин*) *дээрхэ* ‘всеобще-верховный, полностью высший’¹⁸. Что же касается процесса «ламаизации» Даян Дээрх, то он, вероятно, относится к сравнительно недавнему времени, а завершается уже в начале XX века — живые свидетельства еще можно было зафиксировать не только в середине 1920-х годов (Б.Я. Владимирцов), но и в начале 1980-х (Н.Л. Жуковская).

Помимо довольно поздней темы «обращения в буддизм», сюжетообразующими являются также некоторые «интерпретирующие» мотивы. Они призваны объяснить, во-первых, саму природу каменного идола (обусловленную о к а м е н е н и е м после смерти или вследствие каких-то событий, способных привести к подобному результату) и, во-вторых, причину трещины в верхней части камня, в чем мифологизирующая фантазия усматривает след сабельного удара, который далее истолковывается как попытка о б е з г л а в л и в а н и я или р а з р у б а н и я п о п о л а м. Здесь, вероятно, предание начинает ассоциироваться с мифом о Раху — по линии отождествления или, напротив, конфликтного противоположения персонажей.

¹⁸ Владимирцов Б.Я. Упоминание имени Теб-тенгри в монгольской письменности // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 215–216; Он же. О прозвище «Dayan»-qayan (Даян-хан) // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. С. 218–220; Он же. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. С. 215–216, 218–220, 295–488.

ДЖАМБАЛ-ДОРДЖ, «КОРОВИЙ БУРХАН»

Существуют и некоторые сугубо локальные культы того же типа, что и культ Даян Дээрх. К ним относится, например, культ каменного изваяния в «горной пещере», именуемого Джамбал-Дордж.

О его существовании мы услышали в августе 2006 года во время работы фольклорной экспедиции, проходившей в северной части Убурхангайского аймака Монголии, гористой местности на юго-восточном краю Хангайского горного массива. В поселке Худжирт, являющемся центром одноименного сомона (района), о нем в разговоре с нами сначала упомянул 63-летний учитель Амарсайхан, а затем — 75-летний табунщик Аюуш. Он рассказал, что в здешних горах в пещере стоит верхняя часть каменного человека, который был перерезан пополам выстрелом из лука; по одной из версий, это был выстрел хозяина угнанного им табуна. Нижняя часть также якобы находится где-то поблизости. Нам рассказали, что раньше не было никаких поверий, связанных с этим «каменным человеком», но уже примерно 10 лет как молодежь стала ездить к пещере и просить статую об исполнении желаний. По словам наших информантов, такие каменные бабы есть в местностях Дулааны Хярт, за перевалом Хуурай Бугат, Цээжин Тал Улаан Хад, в пади Хуурай хоолой в горах за зимником Сахилдагтай, и в последние годы люди также стали ходить туда и просить об исполнении желаний.

На следующий день мы добрались до указанного места, называемого Улаан хад ('Красная скала') или Уур хатарган. Сам идол, как выяснилось, представляет собой верхнюю часть древнетюркской каменной бабы. Она установлена в естественной нише, расположенной в нижней части невысокой, совершенно отвесной скалы. Статуя до самого лица укутана голубыми хадаками, хадаки висят и на соседнем дереве, и повсюду вокруг. Поодаль находится бронзовый молитвенный барабан (*хүрд*), а над пещеркой, на плато, — каменный холмик-обо (см. цв. илл. 17–18).

Сопровождавший нас Амарсайхан сообщил, что каменного человека зовут Джамбал-Дордж, и подтвердил, что у него просят об исполнении желаний, а

также вспомнил, что еще его называют «конский Джамбал-Дордж». Наш спутник поведал, что когда-то был большой падеж скота, одна старуха помолилась каменному истукану и попросила сохранить ее стадо — в результате все лошади остались целы (не исключено, что эта легенда призвана по-своему объяснить само происхождение данного культа). По мнению учительницы местной школы Уранбилэг, дело в многолетних наблюдениях скотоводов: коровы никогда не болеют ни ящуром, ни чумой, если пасутся в пади, где стоит этот истукан. Поэтому больных коров стали отводить туда и почитать этот камень как «коровьего бурхана» (Уранбилэг, 20.07.2006).

Таких статуй, датируемых второй половиной I тысячелетия н. э., довольно много в долине Орхона. Считается, что изображают они ханов тех народов, которые были покорены тюрками¹. Как правило, изваяния располагаются около погребений древнетюркских каганов (VI–VIII в.). Обычно они стоят вертикально, будучи вкопанными в землю своей нижней частью, но есть среди них также и поваленные, а некоторые еще и расколотые — пополам или как-либо иначе.

Разумеется, каменный Джамбал-Дордж тоже некогда был частью такой многосоставной погребальной композиции, которая находилась где-то внизу (причем, очевидно, достаточно далеко от места своего нынешнего размещения — по крайней мере в нескольких десятках километров, там, где в основном засвидетельствованы памятники древнетюркской эпохи). Он был расколот надвое при одном из разорений данного погребения — скорее всего, довольно давно, во всяком случае задолго до того, как кто-то с неизвестными целями перевез его в горы. В нишу же, являющуюся его теперешним местонахождением, он, вероятно, был водружен еще позднее, может быть даже только в середине 1990-х годов (характеризовавшихся значительным оживлением в Монголии религиозно-магической традиции), когда, по словам Аюуша, возник данный культ, хотя вообще-то он мог

¹ Бернштам А. Социально-экономический строй орхоненейских тюрок VI–VIII веков. Восточно-тюркский каганат и кыргызы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946. С. 72–73.

существовать и много раньше, но в МНР знания о нем могли храниться лишь подспудно, чтобы вновь выйти наружу уже после падения коммунистической власти. Неясно и то обстоятельство, когда наш идол получил свое нынешнее прозвание; скорее всего, это произошло тогда же, когда возникло и поклонение ему.

Имя *Джамбал* (тиб. *Jam dpal*) является тибетским эквивалентом имени бодхисатвы Манджушри, одного из основных божеств северного буддизма, выступающего у монгольских народов в разных ипостасях; как мы помним, в одном из бурятских космогонических мифов он (Сомбол-бурхан) даже оказывается демиургом². В торжественном годовом богослужении (*зулайн хурал*), совершаемом в Монголии на 25-й день первого зимнего месяца в память кончины Дзонхавы, основателя секты Гелугпа, при призывании счастья Джамбал упоминается как глава богов богатства (Поздн., Оч. быта. С. 379). Второй компонент имени — *дордж* (тиб. *rDo rje*, = монг. *очир*) — тоже значимый, символизирующий активность, мужское начало, искусные средства³.

Само по себе имя *Джамбал-Дордж* вполне соответствует антропонимическому узусу — и монгольскому, и тибетскому (такое прозвище, скажем, в конце XIX в., имел некий лама, организатор ксилографических изданий Гесериады⁴). Тем не менее, при исследовании мифологической семантики данного образа все же следует учитывать наличие указанных значений. Это касается прежде всего амплуа Джамбала (т.е. Манджушри) как главы богов богатства. У монголов богатство, добро, благо, залог беспечальной и сытой жизни — это домашний скот, и отношение к нему как к имуществу, приумножаемому или скудеющему и отторгаемому, является фундаментальным в культуре пастушеских народов. В центральноазиатском фольклоре бесчисленные стада

² Хангалов М.Н. Мифы космогонические и этиологические // Ханг. III. С. 8.

³ Мьяль Л. Ваджра // Мифы I. С. 207–208.

⁴ Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris: Press Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de Institut des hautes études chinoises, vol. XIII). P. 72, 74.

и табуны составляют богатства героев, их описание передает идею безбедного существования, их исчезновение свидетельствует о несчастье, их угон входит в ядро эпического конфликта, а их возвращение означает восстановление гармонического миропорядка. При этом главным мериллом богатства несомненно являются лошади — наиболее ценные животные среди «пяти видов» домашнего скота. Вспомним, что в приведенной легенде старуха молится каменному истукану о сохранении всего своего стада, а в конце сообщается: целы остались все лошади. Возможно, тем же объясняется и последний эпизод его «человеческого» прошлого (угон табуна), и его эпитет «конский».

Напомню далее, что разорение чужих могил (в том числе принадлежащих историческим предшественникам), порча и разбивание надгробных сооружений, как и, напротив, поклонение археологическим памятникам, использование их в магических целях, суть часто встречающиеся культурно-религиозные действия, которые имеют весьма значительную семантическую нагрузку и в свою очередь стимулируют процесс семиозиса, в том числе — в области сюжетопорождения⁵. Так, «превращение древнетюркских изваяний в объекты поклонения — нормальный для Центральной Азии случай. Например, Онгинские статуи вымазаны маслом, и там регулярно появлялись приношения (архи и всякая еда, а также деньги). <...> Такое помещение [объекта в нишу, наподобие буддийского божества] есть в Туве около Чаа-холя <...> До сих пор памятник сохраняется, хотя вокруг теперь Шагонарское море»⁶.

В данном случае чрезвычайно важное значение имело то, что статуя, ставшая объектом поклонения, расколота, а ее нижняя часть отсутствует. Именно это обстоятельство наверняка актуализовало мотив ее перерезания пополам выстрелом из лука, а также породило уверенность в том, что и нижняя часть находится где-то поблизости. Следует добавить, что сходный комплекс мотивов обнаруживается в бытующем там же историческом предании

⁵ Ср., в частности: *Балдаев С.П.* Культ будалов или бумалов у бурят // *Балдаев С.П.* Избранное. Улан-Удэ, 1961. С. 206–218.

⁶ С.Г. Кляшторный. Личное письмо от 21 февраля 2007 г.

об ойратском (олётском) Шар-батаре: когда он во главе войска пересекал небольшой перевал Улийн-даваа, его подстерег халхаский Шиджир-батор и с расстояния 1 км отстрелил ему голову, которая укатилась в колодец, называемый Увдий-худаг (*өвдий* 'болезненный'); в 1970-е годы некий пастух рассказывал, что где-то здесь в лесу лежит череп Шар-батара (Амарсайхан, 19.08.2006).

Расположение каменного изваяния в «горной пещере», как и соединенные вместе мотивы *р а з р у б а н и я* *п о п о л а м и о к а м е н е н и я*, указывают на значительное сходство данного локального культа с культом Даян Дээрх. Не исключено, что этот недавно возникший обрядово-мифологический комплекс сложился под его прямым влиянием (во второй половине XIX века Даян Дээрх был известен чуть ли не всей Монголии — вплоть до Гоби⁷). Впрочем, для прояснения этой проблемы требуются дополнительные полевые исследования, в ходе которых удалось бы установить, знают ли на севере Убурхангайского аймака и конкретно в районе Худжирта поверья о Даян Дээрх или хотя бы его имя.

Возможно и другое решение проблемы: культ каменного идола в пещере (совсем не обязательно Даян Дээрх!) распространен в горных районах Монголии гораздо шире, но его конкретные проявления не были замечены и в достаточной степени описаны учеными. В таком случае непосредственными источниками культа Джамбал-Дорджа и преданий о нем могли оказаться обрядовые практики и сюжеты, равномерно растворенные в народной традиции и не имеющие особого закрепления за той или иной областью.

Наконец, третья возможность — независимое сложение обрядово-мифологического комплекса на основе семантических стяжений «элементарных» тем, рассмотренных выше, а также с использованием механизмов фольклорной фантазии, естественным для себя образом разворачивающих в сюжетные повествования вторичные объяснения и мотивировки наблюдаемых признаков и проявлений мифологизируемого объекта.

⁷ Пот. Оч. II. С. 157.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем некоторые итоги.

1. Тэнгри как центральный персонаж тюрко-монгольской религиозно-мифологической системы имеет в своем истоке образ обожествленного неба, объекта «шаманских» жертвоприношений и молитв. С течением времени он становится «настоящим» небесным богом, в наборе признаков которого доминирует функция громовержца, воплощаемая в кузнечных и/или воинских атрибутах, затем — функция верховного космического владыки (что соответствует политическим запросам «степных империй» — от хунну до монголов). Представление о грозе как об одном из основных проявлений неба / небесного (верховного) бога является, вероятно, древнейшим у монгольских народов; далее функция громовержца приписывается различным «специализированным» богам, вплоть до наделения этой функцией дракона луу. Идея небесного покровительства выражается в «творении», в «одухотворении / одушевлении», в «наделении судьбой», в «устроительстве государства». Все эти функции либо проявляются как прямая эманация неба, его энергии и воли, либо придаются небесному божеству, которое управляет миром, распоряжается судьбой человека и дает ему душу; последнее «созидательное» амплуа открывает этому персонажу дорогу в местные версии мифов творения для исполнения в них роли демиурга.

Обособление вышеперечисленных признаков и функций тэнгри приводит к дальнейшему умножению божественных персонажей. Появляются особые, хотя и нечетко разграниченные, бог-громовержец, бог-кузнец, бог-воин, бог-творец, бог судьбы, что создает весьма продуктивную «модель богостроительства», позволяющую произвольно продлевать списки имен

в эпических каталогах и адресатов в шаманских призываниях. Далее название «тэнгри» закрепляется за классом небесных богов, а затем превращается в собирательное обозначение бога вообще, любого бога (даже духа «низшей» мифологии); похожую судьбу имеют и боги-бурханы, появившиеся в монгольской традиции уже позднее.

В складывающийся таким образом «уранический политеизм» вносятся иерархические отношения. Возникает пантеон богов, организованный вертикальной системой командно-административного подчинения, которая охватывает всех обитателей потустороннего мира — от верховного божества до шаманского онгона или местного духа-хозяина. Появляется даже возможность «успешной карьеры» для подобных духов или, наоборот, понижения статуса какого-либо небесного персонажа. Так, первоначально воды «земные» и «небесные» (дождь) находятся под общим управлением небесных духов, однако их сезонное / метеорологическое нисхождение, обусловленное мифологической «природой вещей», приводит к закреплению «небесных кураторов» за подведомственными земными угодьями, а завершается полным слиянием с местными духами-хозяевами и даже их смещением в различные области хтонического Нижнего мира.

2. Представления о земле как о сакрализованном природном объекте также претерпевают ряд исторических трансформаций: земля как неперсонифицированное женское космическое начало («мать Этугэн»); земля как неперсонифицированное, но ландшафтное мужское божество («Государь Земля-вода»); земля как совокупность обожествленных «мест» (земель и вод) или как множество локальных хозяев этих угодий; наконец, персонифицированное ландшафтное божество, возглавляющее локальных хозяев, а также владеющее землями, водами и всем, что на них / в них находится. Очевидно, именно влиянием этого последнего образа объясняется мужская природа Государя Земля-вода. Надо добавить, что определение гендерной принадлежности этих персонажей строится на двух главных темах: п о р о ж д е н и я (связанного исключительно

с женским началом) и в л а с т в о в а н и я (связанного с началом мужским). Наконец, исходное обозначение подобных духов — *ээн* ('хозяин'), не предполагающее какой-либо встроенности в социальную иерархию потустороннего мира, вытесняется военно-феодальными титулами *хан* (*qan / qad* 'вождь, властитель'; 'государь') и *нойон* (*noyan / noyad* 'господин, повелитель'; 'князь'), отражающими определенную субординацию в их отношениях.

3. Монгольские демонологические персонажи распределены по нескольким уровням — в соответствии с определяющими их дифференциальными признаками (сфера деятельности; время, место, обстоятельства / условия появления; внешний облик; название) и с их функционированием в рамках либо верований и обрядовых практик, либо сказочно-эпического повествования, причем первое существенно расходится со вторым. В целом «мир демонов» является слабо структурированным, занимая в традиционной картине мира области, отстоящие от ее «центра» и как бы затемненные. Он скорее континуален, чем дискретен, в то время как его терминологическое означивание предполагает установление некой таксономии, направленной на преодоление подобной континуальности, в полной мере, однако, данной цели не достигающей. Денотативная зона демонологических представлений имеет достаточно подвижную референтную связь с соответствующей системой номинации, которая стремится, но не может стать ее прямой проекцией. Соответственно, толкования, которые традиция дает названиям персонажей, противоречивы, и это лишь до некоторой степени объясняется диалектными различиями.

Демонологические образы как бы перетекают друг в друга, в них функция решительно преобладает над атрибутом, а облик персонажей аморфен и трудноуловим. Демон этого типа зачастую вообще не имеет внешнего вида и дает о себе знать лишь сигналами акустическими и тактильными, сигнал же визуальный (в виде аморфного свечения, ночных огней и пр.) приходит в последнюю очередь. Эта последовательность представляет собой довольно устойчивую перцепционную

систему, характеризующую контакт людей с потусторонним миром. Природа демона другого типа, напротив, опознается именно через его физиологические проявления, всегда окрашенные отрицательно (прожорливость, похотливость, склонность к людоедству и сексуальному насилию), но прежде всего — через наличие внешнего облика и вообще «телесности» (большие размеры, огромная физическая сила, умение быстро бегать и т.д.).

4. Различительные признаки, используемые при определении «семантических пространств» мифа (пространственно-временные и коммуникативные дистанции между богами / духами и людьми; масштаб деятельности божественных сил, сферы их полномочий), дают несколько более сложную стратификацию картины мира, чем принятое обычно разделение мифологии на «высшую» и «низшую». Так, признак существования в прошлом характеризует не столько высших богов (тэнгри и бурханов), демиургическая активность которых, естественно, относится к эпохе первотворения (но бытие отнюдь не прекращается за пределами этой эпохи), сколько героев астральных и солярных мифов (сделавших свое дело в космогоническом процессе), эпических демонов («теперь не существующих») и тех персонажей, отсутствие которых в настоящем времени не имеет устойчивого объяснения, а отнесение к прошлому играет роль правдоподобной объяснительной гипотезы («может быть, были раньше»). Однако и у героев этиологических мифов есть непреременные реплики в актуальной современности (степной сурок тарбаган — это Эрхий-мэргэн сегодня), они прочитываются в нынешнем состоянии мира. Помимо этого, возможное появление высших богов в нашей повседневности обусловлено специфическим характером их продолжающейся деятельности (облетающая мир Лхамо, милосердная Дара-эхэ) или буддийской концепцией божественных перерождений (*хубилганов*; Очирвани в образе чудесного найденыша).

Признак пребывания вне пространства, обжитого человеком (Хормуста-тэнгри на небе или Эрлик-хан в подземном мире), определяет

богов высшего уровня, хотя полноценная репрезентация духов и богов (в том числе высших) через их изображения, которые имеются в каждом жилище, приводит к эффекту их нахождения рядом, постоянного присутствия в человеческой жизни¹. Условны и границы освоенного человеком пространства. Помимо дома, хозяйственных угодий, близких к жилью окультуренных зон, есть необжитая «дикая» природа, использование которой (промысел или даже просто проезд через нее) предполагает обязательное ритуальное общение с местными духами-хозяевами, относящимися к «низшей» мифологии. Таким образом, данный признак обязательно должен координироваться с полномочиями и масштабом деятельности той или иной сакральной инстанции.

Коммуникативная проблема (наличие / отсутствие специализированного посредника) зависит не только от пространственной дистанции, определяющей расстояние между богами / духами и людьми, но и от категории адресанта ритуального сообщения (индивидуального, семейного, общинного), имеющего, соответственно, разный «вес», а также от временного ритма подобных обращений: ежедневные моления и обряды (кому бы они ни были посвящены — духу местности или небесному божеству) не требуют посредников, тогда как редкие и окказиональные ритуалы (по случаю болезни, бескормицы, засухи) нуждаются в привлечении достаточно «сильного» магического специалиста.

5. Мифологические сообщения транслируются не только текстами вербальными, но также изобразительными, акциональными, ландшафтными и др., они

¹ В известном смысле это соотносимо с монотеистической концепцией вездесущности Бога («Бог везде присутствует»; Иоанн Златоуст, IV в.), общей для иудео-христианских традиций (особенно для иудаизма), которая основывается на текстах Ветхого Завета (Пс. 138, 7–10; Втор. 4: 37) и прослеживается также в некоторых направлениях богословской мысли ислама (например, понятие *валлайат* 'дружба с Богом' в шиизме). Пользуюсь случаем поблагодарить Б.К. Кнорре за некоторые разъяснения в данной области.

могут передаваться путем поддержания вокруг какого-либо вещественного объекта (природного и рукотворного) устойчивого ассоциативного поля мифологических значений; есть способы «мифологически означить» любой его элемент (сопутствующей надписью, иконической эмблемой, символом и т.д.). Мифологические представления, «гипертекстовое» существование которых не подразумевает синтагматических связей между ними, могут отразиться или быть закреплены в ритуально-магической практике, причем наблюдается явное несовпадение самих практик (так сказать, акционального кода) и «фольклора о них» (т.е. их презентации в вербальном коде), в таких описаниях на первый план выходит модальность высказываний информанта — оценка проведения практик и изложение правил их регулирования.

Выделяются следующие типы подобных высказываний: (1) «нейтральная» экспликация (описание того, «как вообще бывает», а также рассказы о прецедентах; впрочем, помимо «нулевой модальности», то и другое может иметь позитивные и негативные формы); (2) инструкции, в свою очередь включающие предписания («как надо»; форма позитивная) и запреты («как не надо»; форма негативная). Нарушение запрета влечет за собой «дурные последствия», но наряду с этим есть случаи превращения запрета в предписание, а в результате — появление некоего нового, экстраординарного обычая. Имеются и не столь редкие факты, когда упорное (даже агрессивное) утверждение нового обычая происходит вопреки устойчивым идеологическим установкам традиции. Это противостояние реальной практики (уровень акциональный) и ее констатаций / описаний / интерпретаций (уровень вербальный) проявляется как всяческое снижение целей такой практики, как категорическое осуждение подобных действий, как отрицание их сакральности и, напротив, их истолкование в профанном, обиходном смысле.

6. Миф об Эрхий-мэргэне (борьба с «солнечным хаосом», финальный промах, отрезание пальца и этиология тарбагана, а также имя героя) содержит эсхатологический мотив несостоявшегося или отложенного конца

света, причем миру грозит гибель, с одной стороны, изначально — от чрезмерного жара множества светил, а с другой, результативно — от уничтожения вошедшим в азарт охотником вообще всех солнц или единственного солнца. Яркая черта мифа — отсутствие его связи с более широкими языковыми общностями, все версии, существующие в местах своего нынешнего бытования (и, естественно, в рамках определенных этноязыковых традиций), характеризуются именно территориальной приуроченностью и, видимо, были здесь получены от каких-то предшествующих этнокультурных страт.

С границами распространения мифа практически совпадает бытование костюмированной охоты на зверька, которая представляет собой едва ли не единственную ритуализованную промысловую традицию монголов. Она окружена рядом запретов, относящихся прежде всего к использованию лука и стрел: маскирующийся охотник изображает животное, в нем ни в коем случае не должен опознаваться человек, а в его оружии — лук. Такая семантическая расшифровка обряда устанавливает его связь с мифом, но не сюжетную, а парадигматическую.



ПРИЛОЖЕНИЕ

МИФ ОБ ЭРХИЙ-МЭРГЭНЕ И СВЯЗАННЫЕ С НИМ ТЕКСТЫ

(по расшифровкам полевых материалов, экспедиционных дневникам и публикациям)

Баргуты (из «Старой» [стар.] и «Новой» [нов.] Барги)

1.

Давным-давно жил-был стрелок, лихой молодец (*сайн эр*) Эрхий-мэргэн. Этот стрелок Эрхий-мэргэн однажды заключил пари с другим человеком насчет стрельбы из лука. Пари было такое: свалить с неба звезды Плеяды стрелой. И вот этот меткий стрелок говорит тому человеку:

— Если я не смогу свалить звезды Плеяды, я не буду пить прозрачной воды, не буду есть прошлогодней травы, стану степным животным!

В то время Плеяды были такими большими и яркими, как Луна. И вот этот меткий стрелок взял лук и стрелы и стал стрелять. Стрелял до того, что лук развалился, а сбить звезды не смог. И тогда тот меткий стрелок действительно стал тарбаганом, который не пьет прозрачной воды, не ест прошлогодней травы, выходит весной, стыдливо прячется осенью, роет норку над своей шеей, так и живет.

А звезды, в которые он стрелял, это шесть звезд Плеяд, которые сверкают на небе (Новая Барга)¹.

¹ Mongγol arad-un üliгер-ün çiyulγan. Übür Mongol-un Soyul-un keblel-ün qoriγ-a, 2000, Degedü debter, 38. Первая публикация предания («Меткий стрелок») — в журн. «Саруул тал» (1983, № 4), выходящем в Восточном хошуне Новой Барги Хулунбуирского аймака КНР. Пер. А.Д. Цендиной.

Эрт урьд цагт нэг эрийн сайн Эрхий мэргэн харваач гэж байжээ. Тэгээд тэр Эрхий мэргэн хараач нэг хүнтэй харвалгын мэлзээн талбив. Талбисан мэлзээ нь гэвэл тэнгэрт байгаа од мичдийг харван унагахаар тогтжээ. Ингээд тэр мэргэн харваач нөгөө хүндээ:

— “Хэрэв би Мич одыг харван унагааж дийлэхгүй бол хар ус уухгүй, хагд өвс идэхгүй, хээрийн амьтан болно!” гэжээ. Тэр үед Мич одоо бол сар шиг том гэрэлт од байжээ. Тэгээд л тэр мэргэн харваач саадаг нумаа аваад харвасан чинь бутартал харвасан боловч унагаж дийлсэнгүй гэнэ.

Тэгээд тэр мэргэн харваач үнэхээр хар ус уухгүй, хагд өвс идэхгүй, хавар гарч, намар ичээд, шилийн оройгоор нүх малтан амьдардаг тарвага болсон гэнэ.

Харвасан одон гариг нь тэнгэрт гялалзан байдаг зургаан Мичид юм гэнэ.

2.

На земле было несколько солнц. Он поспорил с бурханом, что он их всех прострелит. Поклялся, что если не сможет сделать, то не будет пить чистую воду (*хар ус*), есть сухую траву и станет тарбаганом без большого пальца. Бурхан закрыл последнее солнце рукой (Адьяа Дамбын, 04.08.2010 [нов.]).

3.

Эрхий-мэргэн решил проверить свои способности, поспорил сам с собой и дал себе зарок, что станет тарбаганом. Стрелял в солнца (Адьяа говорит — в три, Адьяасурэн — в семь), стал тарбаганом. Помешала ласточка (согласно обеим версиям).

Косточки под мышкой у тарбагана. Уточнение: отрезанный большой палец Эрхий-мэргэн зажал под мышками, поэтому у него там есть мышца. Ее называют *хүн мах* ‘человеческое мясо’. Это мясо люди не едят.

Бурхан закрыл солнце — такого не слышали (Адьяа, Адьяасурэн, Баатарсурэн, 04.08.2010 [нов.]).

4.

На земле было пять солнц и было жарко, вода кипела. Тогда Бурхан-багш сказал Эрхий-мэргэну: если

ты такой меткий, то стреляй в пять солнц. Эрхий-мэргэн пообещал стать тарбаганом... (далее — обычный текст). Бурхан-багш, взмахнув полкой, накрыл одеждой [последнее солнце], потому что иначе на земле стало бы слишком холодно.

Никаких запретов, относящихся к охоте на тарбагана, не было.

Слышал во Внутренней Монголии. Охотник пытался подстрелить барсука (*дорго*), а тот схватил стрелу и утащил в норку. Когда они раскопали ее, барсук превратился в женщину с двумя косичками, ее поймали, загнав в расщепленную скалу.

Тот человек, который стрелял, — его барсук затащил с собой, остальные пытались его достать, и прорыли всю нору. И барсук превратился в женщину. Поймали и все. Мужика так и не нашли.

Когда ставишь капканы на тарбагана и барсука, они уносят их с собой под землю (Норов, 08.08.2010 [нов.]).

5.

Семь солнц, жара, поэтому решили (кто — не ясно) и привели Эрхий-мэргэна. Пристрелил шесть... (жена подсказала: «про тарбагана»). Обещал стать тарбаганом, и стал им. Запретов на охоту на тарбагана нет, но мясо под мышками (обеими) не едят, называют *хун мах* ('человеческое мясо'), и выбрасывают. Можно охотиться с ружьем и с капканом.

Охотники на тарбагана надевали обручи с ушами зайца, веточку с белой бахромой, белую одежду и отстреливали их. Одежду наизнанку не выворачивали. На одежде кожаные наколенники и специальная роба. Тарбаганий жир очень полезный, его обязательно надо плавить на солнце, нельзя на огне.

Специальных охотников для тарбагана не было, сдавали налог тарбаганами.

Историю про унесенную стрелу не знают (Магван Ринчэн, Ишгэн, 08.08.2010 [нов.]).

6.

Давным-давно было семь солнц на небе, поэтому было очень тепло, люди и животные не могли жить. Был

стрелок по имени Эрхий-мэргэн. Он сказал, что подстрелит все эти солнца. Бурхан-багш забеспокоился, что же будет. Шесть подстрелил, одно осталось, Бурхан-багш вытащил у него одну стрелу, поэтому одно солнце осталось. Так как Эрхий-мэргэн не сдержал свое слово (что подстрелит все солнца), он не стал есть скошенную траву и пить простую воду — такой дал обет. Отрезав себе большой палец, превратился в тарбагана. Есть у тарбагана такая особенность, что он не пьет воду, ест только свежую траву, скошенную не ест. Осенью уходит в спячку.

Люди тарбаганов убивают, едят. Все мясо можно есть. Под мышками железы, поэтому их выкидывают. Из шкуры делают разные изделия (Пунцагванжил, 22.08.2013 [нов.]).

7.

Про Эрхий-мэргэна легенды рассказывают. Тарбаган — перерождение Эрхий-мэргэна. Заклятие не пить простой воды (*хар ус*). Это был герой, который стал потом тарбаганом (Очир, 18.08.2013 [стар.]).

8.

Люди говорят — три солнца, обещал неизвестно кому, что будет темно, если не смогу, уйду под землю; стал тарбаганом.

На тарбаганов охотился муж, родители, это можно было (Норжин, 12.08.2010 [нов.]).

9.

Эрхий-мэргэн — не помнит. Родители рассказывали (Адьяа Долгорын, 06–07.08.2010 [нов.]).

10.

Эрхий-мэргэн? Это стрелок. Толком не помнит. Что-то там про солнца (Дугарсурэн, 22.08.2013 [нов.]).

11.

Двенадцать звезд, Плеяды (*Мишин од*). Он [Эрхий-мэргэн] в них стрелял, 6 сбил, 7 промахнулся, после этого клятва. Отрубил себе палец, не стал пить воду, ушел в нору, стал тарбаганом (Эрэгэн Джамсу, 19.08.2013 [стар.]).

Хамниганы

12.

[Про Эрхий-мэргэна слышали?] Когда была маленькая, старик рассказывал. Может быть, в древности действительно был такой человек, сейчас не знает (Балжид, 19.08.2013).

13.

[Про Эрхий-мэргэна слышали?] Старики говорили, когда мы были маленькие, толком не помню, что-то там про большой палец (Нансалмаа, 25.08.2013).

14.

[Есть ли сказки про тарбаганов?] Осенью у нас ловят тарбаганов капканами. Зимой едят, выкапывают из нор. Выкуривают дымом от аргала. Зимой выкапывают яму, опускают туда длинную веревку — 2–3 метра, шебуршат ею там, тарбаганы просыпаются и вылезают. Но так как они сонные, их сразу ловят.

Хвост лошади или овцы привязывают к палке и крутят. Тарбаган не боится, смотрит на этот хвост, вылезает и стоит. Тогда в них стреляют.

Тарбаганов и волков нельзя просто так убивать. Потому что их охраняют.

Кабанов тоже нельзя, охраняются законом (Нансалмаа, 25.08.2013).

15.

[Слышали, что люди рассказывают про тарбагана? Про Эрхий-мэргэна?]

Все позабыли, раньше знали.

[Люди говорят, что когда охотятся на тарбагана, нужно надевать специальную странную одежду. Слышали?]

Люди ловят, но такого не знают. Наши охотятся. Зимой выкапывают из норы, где он спит (Хандмаа, Мунгунтуяа, 26.08.2013).

Халхасцы

16.

На нашем Дзамбулине было семь солнц. Вышли семь солнц, все реки и все растения высохли, а солнца

жарили сильно. Собрались люди и стали решать: «Что теперь делать?»

— Надо позвать Эрхий-мэргэна. Эрхий-мэргэн — меткий стрелок. Пусть он собьет семь солнц.

Сказали они это Эрхий-мэргэну.

— Ну что ж, если у вас засуха, то я могу пострелять. Если же я не смогу сбить, то пусть я перестану быть мужчиной, пусть у меня оторвется большой палец, не буду пить прозрачную воду, не буду есть прошлогоднюю траву, не буду рыть норы в черном берегу, а буду рыть норы в бугорках на вершине горы, так и буду жить.

Итак, настал день, когда он должен был стрелять в солнца. Собралось множество народу и стали смотреть. Эрхий-мэргэн стал стрелять: одно солнце, два солнца, три солнца, так он сбил 6 солнц. Только он собрался пустить стрелу в седьмое солнце и стал шептать у большого пальца заклинания, как пролетела перед ним ласточка. Он прострелил насквозь хвост ласточки. Поэтому хвост у ласточки раздвоенный.

Так Эрхий-мэргэн не смог прострелить солнце. Солнце уже клонилось к закату и закатилось за горы. Так на нашей земле осталось одно солнце.

— Ну что ж, я не смог быть хозяином сказанного. Мой пестрый, как сорока, конь не смог настигнуть солнце. За это я отрежу передние ноги своего коня!

Потом Эрхий-мэргэн отрезал себе большой палец, стал животным, которое не роет норы в береге, не пьет прозрачной воды, не ест прошлогодней травы, а лежит на гребне горы. Поэтому теперь у тарбагана передние лапки имеют по четыре коготка.

А его пестрый, как сорока, конь стал тушканчиком, передние ноги у него короткие, и прыгает он на задних ногах, пугая овец.

Манай замбуулин дээр долоон нар байсан гэнэ. Долоон нар гараад ус мөрөн, ургамал ногоо нь хатаад, долоон нар шараад болохгүй байсан гэнэ. — “За, тэгээд одоо яахав гэж түмэн олноороо цуглаад хуралдаж шийджээ.

За, ингээд Эрхий мэргэнийг урья. Эрхий мэргэн бол мэргэн харваач гэнэ. Долоон нарыг харвуулья” гэж шийджээ. Тэгээд Эрхий мэргэнд хэлтэл:

— “За яадаг юм билээ. Ган гачиг болоод байгаа юм бол харваж өгөхөөс биш дээ. Хэрвээ би харваж чадахгүй бол эр хүнээ байж, эрхий хуруугаа тасдаж, хар ус уухгүй, хагд өвс идэхгүй, хар эрэг нүхлэхгүй, уулын орой дээр тош хад нүхэлж, ингэж амьдарна” гэсэн юм гэнэлээ.

Ингээд долоон нарыг нэг өдөр харвах болжээ. Түмэн олноороо цуглаад харж байтал Эрхий мэргэн нэг нар, хоёр нар, гурван нар гээд харваад зургаадах нарыг харваж унагаагчаад долоо дахь нарыг харвана гээд эрхий хуруугаа шившиж, харвахын толгой дээр хараацай өмнүүр нь нисжээ. Ингээд хараацайн сүүлийг сэт харважээ. Хараацай сэтэрхий сүүлтэй байдаг тийм учиртай гэнэлээ.

Тэгээд Эрхий мэргэн нарыг харваж чадсангүй. Нар жаргах дөхсөн байсан юм байлгүй уулын цаагуур орчихжээ. Ингээд манай дэлхийн ганц нар нь энэ гэнэ.

— “За, би хэлсэн амандаа эзэн болж чадсангүй. Миний шаазгай алаг морь нарыг гүйцсэнгүй ээ” гээд мориныхоо урд хоёр хөлийг нь би огтолж хаялаа гээд Эрхий мэргэн өөрийнхөө хурууг бас огтолж хаяад, эрэг цоолдоггүй, хар ус уудаггүй, хагд өвс иддэггүй амьтан болоод уулын хярд хэвтчихдэг болжээ. Ингээд тарваганы урд хоёр хөл дөрвөн сарвуутай байдгийн үндэс энэ.

Шаазгай морь нь алагдаахай гэдэг урд хөл нь богинохон, хойд хөл дээрээ дэгддэг хонь үргээсэн амьтан болсон юм гэнэлээ (Тогтохуу, 22.08.2006 [версия Буувуу]).

17.

Давным-давно жил-был один стрелок. На этой земле вышло семь солнц, стало очень жарко, наступила засуха. Люди пришли к Эрхий-мэргэну и попросили выстрелить в семь солнц. Эрхий-мэргэн был такой меткий, что стрелял во все, что видел, попадал туда, куда целился. Эрхий-мэргэн поклялся:

Если я не смогу прострелить семь солнц семью стрелами,

я отрежу себе большой палец,
перестану быть мужем,
не буду пить прозрачную воду,
не стану есть прошлогоднюю траву,
буду жить в темной яме!

Настало утро, пришли люди, Эрхий-мэргэн приготовился прострелить семь солнц. Эрхий-мэргэн прострелил шесть стрелами шесть солнц и только собрался стрелять в седьмое, как перед ним пролетела сорока — не смог он прострелить седьмое солнце. Солнце зашло за горы. Эрхий-мэргэн рассердился, погнался за птицей, но конь его догнать ее не смог. Снова Эрхий-мэргэн рассердился и последней стрелой прострелил ноги своего коня. После этого его конь стал тушканчиком. Вот отчего у тушканчика передние ноги короткие. Эрхий-мэргэн, как и поклялся, не стал пить прозрачную воду, есть прошлогоднюю траву, превратился в тарбагана и стал жить в темной яме. У тарбагана между лопаток есть место, называемое человеческое мясо. Люди говорят, что это мясо Эрхий-мэргэна, и не едят его.

Эрт урьд цагт нэг мэргэн харваач байжээ. Энэ дэлхийд долоон нар гарч, маш их халуун төөнөж, ган гачиг болж гэнэ. Эрхий мэргэн дээр хүмүүс очиж, долоон нарыг харваж өгөөч гэжээ. Эрхий мэргэн харсанаа харвадаг, онилсноо онодог мэргэн харваач гэнэ. Эрхий мэргэн харваач:

— Би долоон нарыг долоон сумаар харваад онож чадахгүй бол

эрхий хуруугаа огтлоод,
эр хүнээ байгаад,
хар ус уухгүй,
хагд өвс идэхгүй,
харанхуй нүхэнд амьдарна

гэж андгай тангараг тавьжээ. Өглөө болж, хүмүүс ирэхэд Эрхий мэргэн долоон нарыг харвах гэж бэлдэж байв. Тэгээд Эрхий мэргэн зургаан сумаар зургаан нарыг харваж устгаад долоо дахь нарыг харвах гэж байтал дундуур нь шаазгай шувуу ороод долоо дахь нарыг харваж чадсангүй гэнэ. Нар уулын цаагуур оржээ. Эрхий мэргэн уурлан шаазгай шувууг хөөсөн боловч морь нь гүйцсэнгүй гэнэ. Тэгэхлээр нь Эрхий мэргэн бас уурлаад сүүлчийн үлдсэн сумаараа мориныхоо хөлийг тас харважээ. Түүнээс хойш морь нь алагдаага гэдэг амьтан болжээ. Алагдааганы урд хоёр хөл богино байдгийн учир тэр гэнэ. Эрхий мэргэн хэлсэн ёсоороо

хар ус уухгүй,
хагд өвс идэхгүй,
тарвага болоод
харанхуй нүхэнд амьдардаг болжээ.

Тарваганы далны хооронд хүн мах гэж байдаг. Түүнийг хүмүүс Эрхий мэргэний мах гээд одоо иддэгүй юм (Уранбилэг, 20.08.2006).

18.

Как я слышал, солнце и луну проглотил Аранголиг. Когда он глотает солнце и луну, кричат, поэтому все собаки и другие животные, которые имеют голос, тоже кричат. Когда Эрхий-мэргэн выстрелил в Аранголига, ему попалась ласточка, и он прострелил ей хвост. Поэтому что Эрхий-мэргэн не смог попасть в Аранголига, он был заклят:

Чтоб не ел травы сухой,
чтоб не пил воды прозрачной!

Поэтому он родился в безводном месте. Так я слышала. [Вы говорите Аранголиг? Что это за слово?]

— Да. Смысл — ужасный, помост для трупов (? *аранга*), враг. Так называли в свое время страшных и ужасных. [Можно убить тарбагана из лука?]

— Наверное, трудно попасть. На тарбагана охотятся с капканом и ружьем. Эрхий-мэргэн хотел выстрелить в Аранголига из лука, так как у него было такое оружие. А потом, когда сам стал тарбаганом, в него стало трудно попасть. Может, так? Эрхий-мэргэн, ставший тарбаганом, не попал в Аранголига, поэтому был заклят:

Станет притороченной пищей у доброго молодца,
станет развлечением для ружья у дурного молодца.

Поэтому, наверное, в него трудно попасть.

Миний сонссоноор бол нар сарыг Аранголиг залгисан гэдэг. Тэр амьтан нар сарыг залгихаар нь дуу чимээ өгч,

нохой болон дуутай бүгдээ дуугаргадаг юм гэсэн. Эрхий мэргэн Аранголигийг харавтал хараацай дундуур нь тараад сүүлээ сэт харвуулсан юм гэдэг. Эрхий мэргэн тэгээд Аранголигийг харваад онож чадаагүй тул:

Хагд өвс идэхгүй,
хар ус уухгүй

гэж ам тангараг гарч, усгүй газар төрсөн гэж би тийм юм сонссон.

— Аранганголиг гэв үү? Юу гэсэн утгатай үг вэ?

Тийм. Утга нь айхтар, аранга, дайсан гэсэн утгатай. Айхтар амьтнаа тухайн үед тэгж нэрлэж байж.

Нум сумаар тарвага алж болох уу?

Оногдохгүй байх. Хавх, буугаар л тарвагыг агнадаг. Эрхий мэргэн өрөө Аранголигийг нумаар харвах гэсэн, зэвсэг нь байсан тул тарвага болсон хойноо оногддоггүй юм болов уу.

Тарвага болсон Эрхий мэргэн Аранголигийг оноогүй тул

Сайн эрийн газаганы хүнс,
муу эрийн бууны зугаа болно

гэж андгайлсан тул оногдохгүй байгаа байх даа (Шагдарсүрэн, 03.08.2008).

19.

В «Эрхий-мэргэне» рассказывается, как Эрхий-мэргэн не смог попасть стрелой в солнце и отрезал большой палец. У коня, который не смог догнать солнце, прострелил ноги и сделал из него тушканчика. Прозрачную (черную) воду не пить, прошлогоднюю траву не есть по-клялся.

Харин “Эрхий мэргэн” гэдэг үлгэрт Эрхий мэргэн нарыг харваж чадаагүй тул эрхий хуруугаа огтолсон. Нарыг хөөж гүйцээгүй морио хөлийг нь тас харваж алагдаага гэдэг амьтан болгосон. Хар ус уухгүй. Хагд өвс идэхгүй гэж андгай тангараг тавьсан гэж ярьдаг (Цэнд, 20–21.08.2006).

20.

Давным-давно взошло семь солнц. Трава и растения высохли, воды не стало. Стали люди думать, как убрать солнца. Пошли к известному стрелку и попросили выстрелить в солнца. Стрелок обещал: «Если я не смогу попасть в солнца, пусть я перестану быть мужчиной (человеком), оторву большой палец, не буду есть прошлогоднюю траву, не буду пить воду!» С востока на запад он стал пускать стрелы, 6 солнц свалил, только собрался выпустить седьмую стрелу, как перед ним пролетела ласточка, стрела попала в хвост, а до солнца не долетела. Солнце зашло за гору. Стрелок перестал быть человеком, оторвал себе большой палец и стал тарбаганом. У тарбана есть так называемое человеческое мясо. С тех пор у ласточки хвост раздвоенный, а день сменяется ночью.

Эртээ урьд цагт 7 нар гараад ургамал ногоо шарлаад усгүй болж гэнэ. Нарыг яаж зайлуулах вэ гэж хүмүүс ярилцжээ. Зартай мэргэн харваач дээр очоод нарыг харваад өгөөч гэж хэлж гэнэ. Харваач нь ам гарч байна гэнэ. Хэрвээ би харваж чадахгүй бол:

— “Эр хүнээ байгаад, эрхий хуруугаа тастаад хагд өвс идэхгүй, хар ус уухгүй амьтан болно” гэжээ. Тэгээд өрнөөс нь дорно зүг рүү 6 сумаар нарыг унагаад долоо дах сумаа харвах гэж байтал өмнүүр нь хараацай шувуу ороод сүүлийг нь тас харваад сум нь хүрсэнгүй гэнэ. Тэгээд нар уулын цаагуур орчихжээ. Харваач эр хүнээ болиод эрхий хуруугаа тастаад тарвага болжээ. Одоо тарваганд хүн мах гэж байдаг. Түүнээс хойш хараацай шувууны сүүл сэтэрхий болж, өдөр шөнө солигддог болсон гэнэ (Батболд, 23.08.2006).

21.

Стрелок Эрхий-мэргэн был тарбаганом. В то время на земле было 8 солнц. Стрелок Эрхий-мэргэн-тарбаган в день сбивал одно солнце. Так осталось на небе 1 солнце. Тогда он поймал это солнце, сломал себе большой палец и дал клятву.

Тарбаган сказал так:

Темной ночью выходить не буду,
 Прошлогодную траву есть не буду,

Воды из полыньи пить не буду,
 Стану провизией, притороченной у доброго молодца,
 Стану адом для плохого молодца!

После этого перестали убивать тарбаганов из лука. Как-то один человек потерял стрелу, а оказывается, это тарбаган забрал ее и сел в своей норе, выставив наружу. Из-за погоды, влажности, говорят. Сказок про это не знаю.

Эрхий мэргэн харваач чинь тарвага байсан юм гэнэлээ. Энэ үед дэлхий дээр найман нартай байсан гэнэ. Эрхий мэргэн харваач тарвага өдөрт нэг нарыг харваж авчихаад байдаг байсан гэнэ. Тэгсээр байгаад тэнгэрт ганц нар үлдэж гэнэ. Тэгэхээр нь өнөөх чинь нарыг барьж аваад эрхий хурууг нь мулталж аваад андгайлсан юм гэнэ лээ. Тарвага:

“Харанхуй шөнө гарахгүй
 Хагд өвс идэхгүй
 Харз ус уухгүй
 Сайн эрийн ганзаганы хүнс
 Муу эрийн там болно”
 гэж хэлсэн гэнэ лээ.

Тарвагыг нум сумаар харваж алахгүй болсон юм гэсэн. Нэг хүн сумаа алдсан чинь тарвага барьж аваад нүхнийхээ мухарт онилчихсон сууж байсан юм гэсэн (Намжил, 24–27.08.2006).

22.

Это тарбаган. Был мужчина, был очень метким стрелком, на земле было семь солнц. Он поклялся, что все эти семь солнц перестреляет. Дал клятву (вода, большой палец, быть настоящим мужчиной). Попал в ласточку, пока он в нее попадал, солнце ушло. Не будет человеком, зароется в нору, будет мучить мужчин (так как за тарбаганом бегают мужчины), воды не будет пить. (Сухую траву есть не будет). Лошадь тоже дала клятву. Если не догонит ласточку, обрежет себе передние лапки. Лошадь превратилась в тушканчика. Это объяснение про трех животных. Тарбагана, ласточку и тушканчика.

При охоте на тарбагана надевают белую одежду. Светлую. Чтобы позлить тарбагана, чтобы странное что-то он увидел и не спрятался. Ходят с «махалкой» (*даллуур*), чтобы махать и привлекать внимание. И сами так пробовали охотиться. Болезнь идет от тарбаганов — чума (*тарваган тахал*). С луком на тарбагана не охотятся, может быть потому, что Эрхий-мэргэн был стрелком, может быть потому, что грех.

Эрхий-мэргэн обещал, что собьет семь солнц, ласточка пролетела, последнее солнце не смог сбить. Он хотел догнать ласточку. Он решил стать тарбаганом, мучить мужчин — потому что мужчины бегают за тарбаганами. Лошадь дала клятву догнать ласточку, если не догонит, обрежет ноги. И у ласточки раздвоенный хвост.

Когда охотятся на тарбаганов, надевают белую одежду, чтобы его позлить, он принимает человека за животное — лисицу, волка. Тарбаган злится, потому что эти животные на него охотятся.

Сами так охотятся.

Тарбаган тахал — болезнь, которую разносил тарбаган, как СПИД в Европе. Нельзя охотиться с луком, потому что Эрхий-мэргэн стрелял из лука. Может быть, потому что Эрхий-мэргэна уважают (Пурэвжав, Даваадорж, 29.07.2011).

23.

Давно на земле было семь солнц. Один батор поклялся, что он эти семь солнц собьет. Клятва — не пить черную воду, не есть сухой травы, оторвать большие пальцы, быть дичью для мужчин, зарыться в землю. Стал целиться в солнце, пролетела ласточка, попал в хвост. Не попал в последнее солнце и стал тарбаганом. Конь тоже дал клятву, пусть отрубят передние ноги, если не догонит ласточку, стал тушканчиком.

Нельзя есть кал тарбагана, мясо под мышками, потому что оно человеческое.

Нельзя охотиться на тарбагана с луком. Наверное, потому, что он был человеком.

Одеваться, как животное: что-то светлое, ушки, вроде хвоста из шерсти, крутят его и бегают. Как волк или лисица. Можно серое или коричневое, не черное,

потому что белое заметнее, чтобы он сразу тебя заметил. Тарбаган не любит лису, волка, он злится на них, сразу встает, кричит, люди тогда в него и стреляют (Цэрэн-Ойдов, 31.07.2011).

24.

Эрхий-мэргэн стрелял по семи солнцам, далее стандартно.

Сейчас лук используют только на надоме.

Про утаскивание стрелы, вроде, знает.

Для охоты на тарбагана надевали лисьи уши и хвосты, или зонтик. Тарбагана привлекали звуки (Чойдорж, Оюунцэцэг, 10.08.2012).

25.

Эрхий-мэргэн стрелял по семи солнцам и остался без одного пальца. Стал животным, любящим темноту,

У тарбагана есть две полезные железы.

Про запрет охоты с луком и стрелами не слышала (Мэдэгма, 11.08.2012).

26.

Эрхий-мэргэн — стандартно, ласточка (Бат-тунгалаг, 11.08.2012).

27.

Эрхий-мэргэн — стандартный вариант, без ласточки (Дашхуу, Бадма, 12.08.2012).

28.

Эрхий-мэргэн — как всегда, про хвост ласточки и про коня-тушканчика.

Человеческое мясо под мышками у тарбагана — раньше не ели, теперь считается, что оно самое полезное (Нэгма, 12.08.2012).

29.

Эрхий-мэргэн — мясо тарбагана, как человеческое, помогает при болезнях. Говорят, он раньше был человеком. Человек произошел от обезьяны, и тарбаган из человека — это так (Бавуунхуу, 17.08.2012).

30.

Эрхий-мэргэн — слышал, был хороший стрелок, стал тарбаганом. Вариант с ласточкой (Сандаа, 14.08.2012).

31.

Тарбаганов можно убивать. Рассказывает легенду о стрелке Эрхий-мэргэне (Сухээ, 18.08.2015).

32.

Случилось это в незапамятные времена. Взмошло над землей сразу семь солнц. Докрасна распалилась земля, вся трещинами пошла, пересошли реки и ручьи, высохли деревья и травы. Жил в ту пору в Монголии стрелок, искусный охотник по прозвищу Эрхий-мэргэн — Меткий палец. Куда стрелу ни пошлет, она в цель попадет, мимо не пролетит. Пришли люди к стрелку, просят-молят:

— Спаси нас, добрый юноша! Возьми семь стрел, выступи в семь солнц, погаси их!

Выслушал Эрхий-мэргэн людей, закипела в нем кровь молодая, горячая, и говорит он:

— Возьму я семь стрел, выстрелю в семь солнц, а промахнусь хоть раз, палец себе отрублю, тарбаганом под землей стану жить. Не пить мне воды, не есть мяса.

Сказал так юноша, лук в руки взял, шесть стрел рядом выпустил, шесть солнц погасил. А когда в седьмое прицелился, ласточка пролетела, стрела ей прямехонько в хвост угодила, надвое его рассекла. С тех пор у ласточки хвост раздвоенный. Испугалось седьмое солнце, за западные горы спряталось. Рассердился Эрхий-мэргэн на ласточку, сел на коня, следом за ней поскакал. Заговорил конь человеческим голосом:

— Если до сумерек не догоним ласточку, отрежь мне передние ноги, в степи брось. Не называться мне тогда конем, не ходить под седлом.

Скачет юноша, скачет, только станет догонять ласточку, а она — раз — и ввысь взмоет. Уже и заря занялась. Светать стало. Пуще прежнего рассердился Эрхий-мэргэн, отрезал у коня передние ноги, бросил на землю. Смотрит: конь куда-то исчез, а на его месте легкий тушканчик появился. С тех пор, говорят, у тушканчика передние ноги стали короче задних.

А ласточка, только наступят сумерки, возле человека вьется, кружит, щебечет, будто дразнит: «Не догнать тебе меня, не поймать. Не поймать тебе меня, не догнать».

Выполнил Эрхий-мэргэн клятву, большой палец себе отрезал, ни воды не пьет, ни мяса не ест. В тарбагана, степного сурка, превратился, под землей в норе поселился. Вот почему у тарбагана по четыре пальца на лапах. Выходит утром и вечером тарбаган из норы, подолгу на солнце глядит. Будто выстрелить в него хочет. И еще говорят, будто на туловище у тарбагана, возле лап, осталось «человечье мясо»; его не едят.

А солнце с тех пор так и прячется за горами. Потому день и ночь сменяют друг друга².

33.

Был Эрхе-мерген. Он задумал стрелять по солнцу и луне. В это время около случился какой-то бурхон (sic). Этот бурхон украдкой от Эрхе-мергена взял одну из звезд Мечита (Плеяд), а Мечит тогда состояло не из шести, а из семи звезд, и говорит Эрхе-мергену: «Если ты сумеешь, зажмуришь глаза, попасть в одну из звезд Мечита, то и в солнце и луну попадешь, а если не попадешь в Мечита, то и в солнце и луну не попадешь!» Эрхе-мерген натянул лук, зажмурил глаза и отпустил стрелу; стрела попала в одну из звезд Мечита и уничтожила ее, но бурхон успел в это время прежде украдкой взятую поставить на место убитой звезды. Эрхе-мерген смотрит: когда начинал стрелять, было шесть звезд в Мечите и теперь тоже шесть; значит, промахнулся. После этого он сказал: *Хоро убусунту хагачжи ухуя, хара усунту цацачжи ухуя*, «Если сухую траву поем, умру, если ключевую воду попью, умру!» и обратился в сурка (тарбагана). Поэтому сурок не ест сухой травы, а только зеленую, и не любит сырого места, всегда

² Сказки и мифы Монголии / Пер. Л.Г. Скородумовой. Улан-Батор: Русская гимназия, 2003. С. 28–30 (источник: *Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын домог үлгэр. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1989. С. 47–48 [Халтар Майдарын, халхасец (?), Баянхонгорский аймак МНР. Зап. в 1983 г.]).

селится на сухом (Пунсук, лама халхаскаго хошуна Туше-гуна на Онгиине)³.

34.

В Плеядах прежде было семь звезд; все они были люди на земле и все были очень искусные люди (*ихи шидильтей хун*). Один из них был меткий стрелок; он, побившись об заклад, натянул лук и начал стрелять в солнце и луну, но промахнулся. Тогда он отрубил себе большой палец и сказал:

хара усу ухунань цацычь ухыя
хахду усу идихинен хахычь ухыя

умер и возродился сурком (тарбаганом). А шесть других братьев поднялись на небо и стали шестью звездами Плеяд, Дзурган мечин. Все они семеро (т. е. шесть мечинов и седьмой сурок) — дети Хобульдей-мергена (*хобулдей мергени долон хубун*). Когда созвездие Плеяды сходится с месяцем, идет снег: *сара мечит хоир тохеху цахту цасу ородуг шорх шоордыг* (Джамсэрэн)⁴.

35.

Тарбаган (сурок) прежде ходил по земной поверхности, а не жил под землей, и был вредным для людей существом. Эрхе-мерген дал клятву убить тарбагана, выстрелил из лука и отстрелил ему большой палец. В испуге тарбаган зарылся в землю и сказал: «Буду отныне едой для всяких тварей!» И теперь его берет птица тас, бюргут, сорока, ловит волк и стреляет человек (запис. от старика Лубсына, халхасца, шаби ведомства Заин-гегена)⁵.

36.

Тарбаган был прежде человеком. Это был сильный и искусный Эрхи-мерген. Неизвестно почему он обратился в сурка (тарбагана), не стал есть сухой травы

³ Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. СПб., 1893. С. 345.

⁴ Там же. С. 323.

⁵ Там же. С. 345.

(хяк-убюсу [хагд өвс]), не стал пить воды и стал на зиму ложиться в землю; в 15 число среднего весеннего месяца он пробуждается, а в 15 число среднего осеннего месяца опять ложится — всегда в одно время; столь умный Эрхи-мерген. Под мышками у сурка и теперь есть человеческое мясо, которое, когда едят сурочину, выбрасывают (Молон-тайджи, халхасец хошуна Чин-вана)⁶.

37.

Сурок прежде был охотник; в то время было четыре солнца, на каждой стороне неба по солнцу. Он начал стрелять по солнцам и три уже застрелил. Тогда Бурхын-бакши испугался, что не будет света на земле, и обратил этого охотника в сурка (Найдын, богдошабинец из Урги) [Пот. Оч. IV. С. 179–180 (№ 6)].

Дариганга

38.

[Есть запрет на охоту на тарбаганов?]

— Во время того, как тарбаган приносит детенышей, когда тарбаганчики питаются материнским молоком, когда тарбаган носит припасы, нельзя убивать ни одного тарбагана.

[Тарвага алдаггүй зан үйл байна уу?]

— Тарвагыг төллөх үед нь, мөндөл нь хөхүүл байхад, тарвага шүү зөөж байхад нь мөн ганц тарвагыг алдаггүй ёстой (Чулуунбор, 06.08.2008).

39.

[Знаете легенду об Эрхий-мэргэне?]

— Эрхий-мэргэн стрелял из лука в солнце и луну. Но попасть не смог, поэтому засунул большой палец под мышку. У тарбаганов нет больших пальцев. А под мышкой есть косточка. Он оторвал большой палец и дал клятву:

Не буду пить прозрачную воду, не буду есть прошлогоднюю траву, буду жить в черной норе.

⁶ Там же.

Эта легенда во всех местах одинаковая. Тарбаган выполнил клятву. А нынче мы убиваем тарбаганов и почти уничтожили их.

[Эрхий мэргэний домог та мэдэх үү?]

Эрхий мэргэн нар сар харвасан. Тэгээд онож чадаагүй тул эрхий хуруугаа сугандаа хавчуулсан. Тарваганд эрхий хуруу байхгүй. Суганд нь сул яс байдаг. Эрхий хуруугаа тасалж, тангаргаласан ёсоороо:

Хар ус уухгүй,
хагд өвс идэхгүй
хар нүхэнд амьдарна

гэдэг болсон юм гэнэлээ. Энэ домог газар газар адил байх аа. Тарвага тангаргаа л биелүүлсэн. Харин одоо бид тарвагаа алаад дуусгачихаж байна.

Сонсоогүй (Моонон, 10.08.2008).

Буряты Монголии

40.

Тарбаган это человек. В давние времена тарбаган был человеком. Эрхий-мэргэн был ужасно искусным стрелком, так, кажется, в истории.

Было на небе семь солнц. Выйдя, семь солнц жарко палили, наступила засуха и голод, большое несчастье. Пришли к Эрхий-мэргэну:

— Как же спастись от этой напасти?

Эрхий-мэргэн отвечал:

— Я семь солнц семью стрелами собью, и настанет темнота.

После того стрелял. Сбив шесть солнц, захотел и седьмое подстрелить, пока лук натягивал, золотая ласточка прилетела и встала между ними, он, выстрелив, выщербил ей хвост. Так у ласточки хвост стал раздвоенным. Эрхий-мэргэн:

Если семью стрелами солнца подстрелить не смогу,
большой палец отобью,
мужем будучи,
чистой воды не изопью,

прошлогодней травы не съем,
в темной норе поселюсь.
Тарбаганом стану!

— так поклялся. Богатырь от клятвы не отречется. Так что теперь у тарбагана четыре пальца с ногтями. Еще у тарбагана осталось человеческое мясо в подмышках, поэтому человек это мясо не ест, ведь в легенде сказано.

[Есть легенда о том, что, когда в тарбагана стреляли, он, ту стрелу в нору забрав, ждал, как бы в ответ выстрелить. Слышали?]

— Когда тарбагана стреляют из лука со стрелами, в нору ведь не целятся. Такой сказки не слышал. Вообще, если куда угодно стрелять, а в цель не попадать, так он в норе скроется. О том, что тарбаган тогда человеком становится, не слышал. Наверное, когда еще не было огнестрельного оружия, тарбаганов убивали из лука со стрелами.

Тарвага гэж хүн юм. Эрт цагт тарвага хүн байсан юм. Эрхий мэргэн гэж амаргүй сайн мэргэн харваач хүн байсан байх, түүхэнд.

Тэнгэрт долоон нар болчихож гэнэ. Долоон нар гараад хэцүү, халуун шатаад ган гачиг болоод сүйд юм болоо юм биз дээ. Эрхий мэргэнд очоод:

«Тэхээр энэнээс яаж аврах вэ?» гэтэл Эрхий мэргэн: — «Энэ долоон нарыг чинь би долоон сумаар долоон нарыг харваад харанхуй болгочихъя» гэжээ. Тэгээд харваад байсан. Зургаан нарыг харваад сүүлийн нарыг харвах гэж нум сумаа татаж байтал алтан хараацай дундуур нь орж, сүүлийг нь сэт харваад. Тэгээд алтан хараацайн сүүл ацтай болоо гэнэ. Эрхий мэргэн: —

Долоон сумаар нарыг харваж чадахгүй бол
эрхий хурууг тас чавчаад,
эр хүнээ байгаад,
хар ус уухгүй,
хагд өвс идэхгүй,
харанхуй нүхэнд амьдарна.
Тарвага болно
гэж тангараг тавьсан юм гэнэ. Баатар хүн тангаргаас

няцахгүй. Тэгээд одоо тарвага дөрвөн хуруу нь хумстай. Тэгээд тарваганд хүний махны үлдэнхий нь хаандаа үлдсэн гэсэн домогтой юм шүү дээ. Тэгээд хүн тэр махыг иддэггүй юм гэсэн домогтой.

— Тарвагыг нум сумаар харавтал нүхэндээ сумыг нь бариад хариу харвах гээд сууж байсан гэсэн монгол домог байдаг юм байна лээ. Та тийм домог сонссон уу?

— Тарвага гэдэг амьтныг нум сумаар харвах юм бол нүх рүүгээ оролгүй дээ. Тийм домог дуулаагүй. Ер нь бүх газраар нь харваж онохгүй бол нүхэндээ шургахаас яхав. Тарвага тэгээд хүн болсон гэж дуулаагүй. Буу зэвсэггүй үед тарвагыг нум сумаар алсан байлгүй (Болд, 14.08.2010).

41.

Не помню про охоту на тарбаганов у родителей — агинских бурят. Меня научил родной брат. Капканы, кремниевое ружье. Здесь все охотились на тарбаганов. Костюм — светлый, бежевый, либо волк, либо лиса — шапочка, без хвостика, манок тоже делали. Надо прыгать, бежать — ближе к волчьим повадкам, потому что тарбаган начинает злиться. Хороший охотник подходил довольно близко. Слов не говорили, но были специальные обученные собаки.

Табу на тарбагана не было. Но не афишировали, на кого охотились.

На других зверей такой охоты не помню. Нельзя сильно отстреливать весной и детенышей.

Под мышками нельзя есть — это железа, это человеческое мясо, его нельзя есть, но им лечатся.

Были охотники на волков, которые знали тропы и были как волки.

[Про Эрхий-мэргэна] знает из детской передачи, а также с детства: семь солнц, жарко, и жил Эрхий-мэргэн, это был дурной, свирепый человек, который всех убивал. Бурхан решил проучить солнца и Эрхий-мэргэна — все душегубы — так решил Бурхан-багш и решил их поссорить. Вот ты будешь стрелять, а я пущу сороку, сможешь подстрелить ласточку, то будешь владыкой земли (*дэлхий эзэн*), а если не сможешь, то должен откусить два больших пальца, не пить воды... для

плохого молодца забавой, для хорошего — пропитанием. Эрхий-мэргэн подстрелил только хвост ласточки. Все [так] говорят, [знает] от родителей.

Запрет охотиться с луком — не знает. Продолжение истории про нору — не знает (Сурэн, 13.08.2010).

42.

Много буряты охотились на тарбаганов, но охота с костюмом — это у халха. С костюмом буряты не охотились.

Заманивал платочком, просто помашет перед тарбаганом, и он готов.

У тарбагана есть под мышками человеческое мясо, им лечат. Нельзя есть.

Дом — знахарская практика у дариганга. Например, если у человека болит предплечье, то надо сжечь тарбаганье предплечье, растолочь пепел и выпить. Если почки, то почки.

Шкуркой обертывают болячку — так делают.

[Почему мясо — человеческое?] Аааа... Было такое предание (*домог*). Тарбаган был человеком. Жил меткий лучник Эрхий-мэргэн. На небе однажды появилось 7 солнц. Невыносимо. Люди пришли к Эрхий-мэргэн-батору и попросили о помощи. Эрхий-мэргэн согласился, но только [решил:] сделаю [все] семью стрелами одновременно. На последнем выстреле ему помешала золотая ласточка. Сказал клятву. Отрезал пальцы. Стал тарбаганом. Поэтому люди не едят мясо под мышками.

[Тарбаган превращается обратно?] Такого не знает, но если тарбагана ранить, он, конечно, унесет стрелу в нору (Болд, 14.08.2010).

Буряты

43.

Сурук был прежде человек и стрелок, Тарбаган-мэргын; он имел лошадь. Однажды он сказал, уверенный в своей меткости, что если он не попадет в ласточку, то коню отрубят передние ноги, себе большой палец, не будет пить черную воду (*хара усун*), будет есть пырей (*кяк [хяаг]*) и зароется в землю. Он промахнулся и попал только в хвост, отчего и образовалась в нем выемка.

Сам Тарбаган-мэргын обратился в сурка, живущего в норе и пьющего только росу, а его конь был обращен в тушканчика (*алыкдага* [*алаг дааган*]) (О. Яков Чистохин, свящ. в дер. Шимки, родом бурят) [Пот. Оч. IV. С. 179–180 (№ 6)].

Урянхайцы (тувинцы Монголии)

44.

По рассказу одного монголо-урянхайца из Алтая, тарбаган (сурок) был прежде человек, хотевший застрелить трех моралух — Гурбан марал, то есть три звезды в поясе Ориона. Прометив, он три дня не ел, не пил, решил отыне есть одну траву, пить *хара усун*, черную воду, и жить в земле; при этом он отрезал себе большой палец. Оттого у тарбагана только четыре пальца. В стороне от Гурван марал, противоположной созвездию Мэчит (Плеяды), находятся три звезды: ближняя *Кобын-цагаан-сумын*, белая стрела Кобына (или стрела Кобын-цагаана), средняя *Кобынтай-мэргэн*, то есть стрелок Кобынтай; дальняя *Шаргы-морин-этицисын*, то есть, усталая соловая лошадь.

По другим монгольским показаниям, охотник называется Гурбан марал, а три другие звезды — охотник, лошадь и собака [Пот. Оч. II. С. 124].

45.

Тарбаган, то есть сурок, был прежде человек, стрелок, ни одному зверю, ни одной птице не дававший пропуску, потом он отрезал себе большой палец, зарыл его в землю и сказал: «Будь сурком!» С тех пор сам перестал стрелять (записано у монголо-урянхайцев в Алтае) [Пот. Оч. II. С. 151–152].

Хотогойты

46.

На земле было восемь солнц. Эрхий-мэргэн выстрелами из лука поубивал семь солнц. Бурхан-багши чашкой накрыл одно солнце. Стрела Эрхий-мэргэна ударила о чашку Бурхан-багши, и одно солнце осталось. Тогда Эрхий-мэргэн сказал клятву:

Во все восемь солнц попасть
и создать темноту я не смог.
Оторву большой палец,
сделаю нору
и попаду в торока мужчин!

Согласно этой клятве, он стал тарбаганом.

Дэлхийд найман нар гарчээ. Эрхий мэргэн харваад долоон нарыг сөнөөж гэнэ. Бурхан багш нэг нарыг нь аягаараа хаачихаж гэнэ. Бурхан багшийн аяган дотор Эрхий мэргэний сум нь тусаад ганц нар үлдээсэн гэнэ. Тэгээд Эрхий мэргэн

Найман нарыг бүгдийг харваад
харанхуй болгож чадсангүй.
Эрхий хуруугаа аваад,
эрэг нүхэлж ороод,
эр хүний ганзанд явна

гэж хэлсэн тэр тангарагаараа тарвага болж гэнэ (Бат-Очир, 23.08.2007).

47.

Если сурка застрелить из лука наповал — хорошо; если он улезет со стрелой в нору — худо; он обращается в читкура (дьявола); десять человек, целый хошун не выроет его тогда; для целого аймака трудно добыть (Пот. Оч. II. С. 151–152).

48.

Кто, поймав зверька ухырокто [хомяк?], отпустит в своей юрте, у того будет много коров; если зверек сам поселится в юрте, то же (Пот. Оч. II. С. 151–152).

Дербеты

49.

Тарбаган (сурок) прежде был человек, лихой охотник, ерёкей атучи. Однажды он хотел убить тельгена (род хищной птицы), выстрелил и попал ему в хвост,

отчего и теперь у тельгена хвост с выемкой. Промахнувшись, Тарбаган проклял себя, отрубил себе большой палец, зарылся в землю и сказал: «Чтобы мне только четыре месяца жить в году!» (Сарисын, Дюрбют из Удангома) [Пот. Оч. IV. С. 179–180 (№ 6)].

Мингаты

50.

В книжке читал про Эрхий-мергена, но забыл (Баттумур, Батсуурь, 18.07.2014).

Захчины

51.

[Охотятся ли на тарбаганов?]

Тарбаганы одного происхождения с человеком. (Рассказывает полную историю про Эрхий-мэргэна, называя героя просто «стрелок».) Стрелок стрелял по солнцам. Лошадь его стала тушкаником. Ласточка загорела последнее солнце, стрелок в нее попал, и хвост остался раздвоенным.

Мясо тарбагана, говорят, сходно с человеческим, его нельзя есть, но его применяют в медицине. Косточки лап высушивают и дают полизать при заболеваниях. А мясо используют при заболеваниях щитовидной железы.

В молодости видел охоту на тарбагана (Батчулуун, 22.07.2014).

Дархаты

52.

— Было три оленя. Эрхий-мэргэн хотел выстрелить в среднего, но не попал, они поднялись на небо и стали тремя звездами. Над средней звездой — стрела, выпущенная Эрхий-мэргэном, она стала звездой.

[Я могу прибавить к рассказанному вчера еще о Эрхий-мэргэне].

Говорят, на тарбагана нельзя охотиться с луком и стрелами. Когда-то один человек выслеживал тарбагана и выстрелил в него стрелой. Тарбаган затащил стрелу

в нору. Человек стал копать и полез по следу. Смотрит, а тарбаган держит его лук и стрелы, стал седым стариком, стоит, будто хочет выстрелить. Он тарбагана-то убил. А если бы тот человек не полез за своими луком и стрелами в тарбаганью нору, тарбаган бы вышел в образе старика и сбил выстрелом единственное оставшееся солнце. После этого стали говорить, что стрелять в тарбагана из лука нельзя. Когда мы были детьми, говорили, что ни тарбаганов, ни сусликов нельзя убивать из лука. В тарбаганов, сусликов даже маленькими стрелами чавх тоже нельзя стрелять.

Если бы тот человек не полез за своими луком и стрелами в тарбаганью нору, тарбаган, ставший стариком, наверное, сбил бы выстрелом единственное оставшееся солнце. Зачем, не знаю.

Отец с матерью рассказывали.

— Гурван буга байжээ. Эрхий мэргэн дунд талынхыг нь харвах гэж алдаад нөгөө гурав нь тэнгэрт гарч, гурван од болсон. Эрхий мэргэн оноогүй тул хуруугаа огтолж тарвага болсон. Дунд талынх нь одны дээд талд нь Эрхий мэргэний харвасан сум нь од болсон гэж бидэнд дархат Батгөр гуай ярьсан.

[Эрхий мэргэний тухай урьд өдөр ярьсан зүйл дэрээ нэмж, өөрийнхөө сонссон нэг юмыг ярьж өгье].

Тарвагыг нум сумаар агнаж болдоггүй гэдэг. Урьд нэг хүн тарвагыг сахиж байгаад нум сумаар харватал тарвага сумыг нь үүрэндээ аваад орчихож гэнэ. Тэгэхлээр хойноос нь шувтан ухсаар байгаад ортол тарвага нөгөө нум сумыг нь бариад буурал толгойтой өвгөн болчихсон, харвах байдлаар зогсож байсан гэдэг. Тэгээд тэр тарвага ч дарагдсан гэнэ. Хэрэв тэр хүн нум сумаа авах гээд тарваганы нүхэнд ороогүй бол тарвага өвгөн болж гарч ирээд ганц үлдсэн нарыг харвах байсан байх аа. Түүнээс хойш нум сумаар тарвага харваж болохгүй гэдэг яриа гарсан юм гэнэлээ. Биднийг бага байхад тарвага, зурамыг нум сумаар харваж болдоггүй гэж л ярьдаг байсан. Тарвага, зурамыг жижиг чавх сумаар ч гэсэн харваж болохгүй гэдэг байсан.

Хэрэв тэр хүн нум сумаа авах гээд тарваганы нүхэнд ороогүй бол тарвага өвгөн болж гарч ирээд

ганц үлдсэн нарыг харвах байсан ч юм билүү. Ямар зорилготойг мэдэхгүй.

Аав, ээж хоёр маань ярьж өгсөн (Баттур, 24.08.2007).

Удзумчины

53.

Тарбаган в то время был сильным богатырем. Они поспорили с Эрхийвч-мэргэн-ханом. Вот они боролись с мангасом. Они же оба монголы. У мангаса больше 10 голов. Эрхийвч-мэргэн-хан выпустил стрелу в мангаса и убил. А меткий тарбаган оставил одну голову.

— Почему ты оставил одну голову?

Тарбаган-богатырь отвечает:

— Решил не уничтожать животных под корень. Прострелить последнюю голову и убить старикашку ничего не стоит. Это грех. Я не буду богатырем.

Я стану тем, кто ест траву,
не пьет воды,
идет в пищу человеку!

Что правда, а что ложь — не знаю.

Тарвага чинь тэр үед мундаг баатар байсан. Тэгээд Эрхийвч мэргэн хаантай хоёулаа мэтгээ тавьсан. Ухаандаа тэр хоёр мангастай байлдсан. Хоёр монгол хүн шүү дээ. Мангас нь арван хэдэн толгойтой. Тэгсэн Эрхийт мэргэн нэг мангасыг буудаад алаад хаясан. Тарвага мэргэн мангасын нэг толгойг үлдээсэн гэнэ.

— «Яагаад нэг толгойг нь үлдээв» гэсэн чинь Тарвага баатар:

— «Амьтныг үр үндсээр нь дуусгалгүй үлдээе. Илүү толгойг нь аваад муу хөгшийг алаад яахав. Нүгэлтэй ажил байна. Би баатар болохгүй» гээд:

Би үндэс өвс иддэг.

Ус уудагүй.

Хүний хоол болсон амьтан болж төрнө гэсэн

гэнэ. Үнэн ч юм уу худлаа ч юм уу мэдэхгүй (Мунхоо, 06.08.2008).

54.

Рассказывают [об Эрхий-мэргэне]. И в детстве тоже рассказывали. Эрхий-мэргэн — меткий стрелок, мог попасть в игольное ушко.

На земле было семь солнц. Жара. Эрхий-мэргэн поспорил, кажется, с Бурхан-багш, что подстрелит все солнца. Бурхан-багш спрятал одно солнце под полу. Эрхий-мэргэн стрелял, не считая, а тут Бурхан-багш предъявил еще солнце. Клятва: [буду пить чистую воду] *хар ус*, и буду жить в норе, где нет солнечного луча. И получилось так, что он стал животным, которым питаются и люди, и животные. Мясо под мышкой не едят, потому что это бывший человек.

На охоту на тарбагана запретов нет, только нельзя охотиться на почитаемых местах.

Способов охоты много. Притвориться волком. Маску волка с ушками, белую одежду. Надо, чтобы тарбаган разозлился. Волк возле норок тарбаганов не ест, потому что не может их поймать. Поэтому они высовываются, разозленные, что волк пришел, и тут его — хватить! (Санжаасурэн, 10.08.2010).

55.

На тарбагана в степи охотится только волк. Человек прикидывается волком, прыгает, бежит, как волк, и тарбаган начинает злиться, свистеть и высовываться все больше и больше. Почему светлая одежда? Потому что волк светлый. Сам видел много раз. В руках — «махалка», метелка из конских или ячьих волос (*даллуур*), такая вертушка. Манок.

Маска волка в виде капюшона. Накидка, сзади хвостик барсука или волка. Не обязательно волка, но обязательно животного. Во весь рост вставать нельзя, надо ходить на четвереньках. Все сплошное, как комбинезон. Кроме лица. Ружье свое показывать ни в коем случае нельзя. Никогда. За спиной. На четвереньках идешь, потом попрыгаешь, побегаешь. В принципе можно и зайчиком, и лисой, но главное, чтобы он разозлился и встал во весь рост. Ни в коем случае не показывать ружье тарбагану, иначе он поймет, что это — человек, а не животное. Собака может [быть], сокол (*шонхор*) может [быть],

главное, чтобы не человек. Кишки и *хүны мах* [человечье мясо] выбрасывали. Сейчас говорят, что *хүн мах* имеет лечебное значение.

Стрелы тарбагана — не слышали.

Сам костюм из ткани, не меховой. Ушки из материала. Приближаться настолько, чтобы тарбаган разглядел когти, не обязательно, поэтому когти не пришивали. Это метров 15–25. Рано утром на рассвете [или в] 4–5 вечера. При восходе и при закате. На других животных костюмированной охоты не бывает.

В тарбагане нет ничего лишнего, кроме *хүны мах*. Хороший охотник до 10 тарбаганов убивает. Тарбаганий жир оставляют на солнце, чтобы стекало. Мех покупали китайцы.

Бедные жили только на тарбаганах. Есть и специализированные охотники на тарбаганов, до 2000 в год. Способ экономии бараньего мяса. Костюм шил сам.

Отношение к охотникам на тарбагана — очень уважительно относились, брали на охоту детей учить, чтобы научить мастерству (Санжаасурэн, 11.08.2010).

56.

Капканы или специальные собаки, с ружьем [на тарбагана] нельзя, потому что это разрушающее оружие.

Есть такой костюм, светлый. Ушки. Манок. Надо уметь обманывать тарбагана. Костюм имитирует зайчика или какое-то другое безобидное животное, чтобы тарбаган не думал, что это хищник за ним пришел. Стреляли из какого-то примитивного ружья. Не было поголовного истребления тарбагана, если слишком много прибьешь, будет тебе гнев духов-хозяев (*лусын хорлол*). Хвостик тоже был имитацией. Можно и хвостики прикреплять. Сам видел такую охоту. В 1950-е годы жил известный охотник. На закате отстреливает и бежит, а за ним машина едет и подбирает. В Китае такую охоту не помнит. Слова охотника во время охоты — он не помнит.

Кроме как на тарбагана, никто ни на кого так не охотился. Ружье хорошо прятать, иначе тарбаган догадается, что это человек.

Мех скупался китайцами, мясо съедали, тарбаганий жир — для хозяйственного мыла. Мясо вкусное и

полезное. *Хүний мах* — человеческое мясо, оно нечистое (*бузар*), его выбрасывают.

Почему, не знает. Знает, что связано с каким-то преданием (*домог*), но не знает, как.

Да-да, люди говорят, что это связано с Эрхий-мэргэном, какое-то предание (*домог*) их связывает (Мажиг-сурэн, 11.08. 2010).

57.

[Охота на тарбагана]. Хвост сзади. Махали манком. Белую шапочку с ушками зайца и сзади хвостик.

Хуны мах ('человечье мясо') — есть нельзя, но почему — не знает (Жигмид, 11.08.2010).

58.

Муж из Америки привез всем одноразовые защитные комбинезоны [которые выдавались сотрудникам лаборатории]. Для охоты на тарбагана. Приделали ушки и вперед.

На Хубсугуле тоже так охотились (Мунхцэцэг, 12.08.2010).

59.

В детстве рассказывали про Эрхий-мэргэна. Хвост ласточки. Нельзя есть *хүн мах*. Это как лимфатические узлы. Но это только у тарбагана, он бывший человек.

Лучший охотник на тарбаганов — волк. Человек это знает. Нужно надеть светлую одежду, сделать уши и хвост, чтобы привлечь внимание. Волк так делает, он прыгает и т.д. Человек полностью повторяет волка. Говорят, что нужно полностью подражать волку. Манок — палочка с волосами из конской гривы светлого цвета. У волка такого нет, конечно, это чтобы привлечь больше внимания. Не каждый может это делать, надо уметь двигаться как волк, чуть ли не чувствовать себя как волк.

Когда идешь на любую охоту, чистится ружье, чтобы не было запаха. В огонь бросается соль, когда она трещит, надо над огнем очистить ружье. Нельзя есть пахнущую пищу. Это дань уважения к дичи, которую надо убить.

Запрет на называние животных есть. Особенно на хищников. Про тарбаганов такого запрета нет. Но нельзя его свежевать там, где его убили. Если поймали в капкан, нужно все оставить как было. Иначе боялись, что тарбаганы там больше не будут жить.

Охотятся на рассвете и закате (Товог, 12.08.2010).

Алтайцы (теленгиты)

60.

Тарбаган (сурок) был человек и бесстрашный стрелок; он никого не пропускал, не исключая в сильных зверей, и подстрелил крыло у птицы Кан Гередей. За это Кан Гередей отрубил ему палец, закопал его в землю и сказал: «Пусть тебе никто спуска не дает, пусть тебя бедные люди едят, птицы и звери таскают!» (Таран, теленгитский шаман. Чуйская степь) [Пот. Оч. IV. С. 179–180 (№ 6)].

61.

Тарбаган был прежде сирота, выросший без отца и матери. Из него вышел большой охотник, который много истреблял зверей. Устюги Буркан (Всевыший Бог) осердился, отрубил ему большой палец и бросил его (самого ли, палец ли — от рассказчицы нельзя было добиться) к Тюменьги Буркану (Нижнему Богу) и сказал: «Пусть же тебя бьют, стреляют и едят голодные люди, пусть ловят звери, клюют птицы» (Тотой, Теленгитка. Р. Чуя) [Пот. Оч. IV. С. 179–180].

Тувинцы

62.

Сурок был прежде человек, охотник. В то время было три солнца; он наметил попасть в одно из лука и прометил; осердился, отрезал себе большой палец и зарылся в землю (Комбу, тува урянхаец кости Балык. Оз. Терь-нор) [Пот. Оч. IV. С. 179–180].

Казахи

63.

Сурок прежде был богатый человек по прозвищу Карун бай; у него были тысячи лошадей, коров, верблюдов, овец. К нему приходили нищие, слепые, хромые, старцы, просящие милостыни; Карунбай ничего не давал. Тогда нищие обратились к Богу с жалобой и стали говорить: «Таксыр (господин)! Вы дали Карунбаю напрасно такое большое богатство. Мы, бедные люди, приходим к нему за милостыней, и он ничего никогда не дает». Бог спросил Карунбая: «Даешь ли ты милостыню?» — «Нет, — отвечал Карунбай, — зачем я буду давать?» Тогда Бог обратил его в сурка и велел питаться травой. Сурок оставил свое семейство с криком: *Ангыт! ангыт!* То есть: *аманбул*, прощайте! И теперь он это же прощальное приветствие выкрикивает, вылезая из норы. Скот Карунбая Бог обратил в диких животных: коров в маралов (*богу*), баранов в аркаров, козлов в каменных козлов (*тау ишкэ*), лошадей в куланов и суртазы, верблюдов в *тюз-гишк* (записано от тарбагатайского киргиза [=казаха], родом Джастабана) [Пот. Оч. II. С. 151–152].

64.

Прежде у казаков (то есть киргизов⁷) были одни коровы; лошадей люди вовсе не знали; быкам украшали рога и хвосты филиновыми перьями и ездили на них все и тюре, и богатые люди, не гнушаясь. У коров потекло что-то из носу, люди стали просить Бога, и он создал им тогда лошадь из ветра. Поднялся ветер с пылью и прибежал табун. Люди пустили в бег корову и лошадь; корова опередила, конь остался сзади; оба они устали и хотели пить; корова первая добежала до норы сурка и спросила его: «*Суур сасык, су кайда!*» То есть: вонючий сурок, где вода? Обидевшийся сурок указал ей на вонючую, стоячую воду, сказав: «Вон вода, вонючая корова!» Корова напилась и побежала далее. Лошадь прибежала

⁷ Автор имеет в виду казахов, вплоть до 1925 г. называвшихся киргизами или киргиз-кайсаками.

после и спросила: «Суур джупар, су кайда?» Сурок джулпар (?), где вода? «Вон вода, джупар-лошадь!» сказал су-рок, и указал ей хорошую, чистую и прелестную воду. Корова, напившись дурной воды, не могла скоро бежать, и лошадь опередила ее (записано от того же Джастабана) [Пот. Оч. II. С. 151–152].

Башкиры

65.

Давно, очень-очень давно на небе было два солнца. И вот эти-то два солнца непрерывно и неустанно озаряли лик земли. И сильно страдали от того люди. Не в силах спать от постоянного света, сказал один бай: «Кто сможет сбить выстрелом одно из двух солнц, получит в жены мою дочь, кроме дочери дам еще богатства». Весть эту разослали повсюду, куда письмо дойдет и лошадь доскачет. Не осталось в стране никого, кто бы не был извещен о решении бая. После этого на кочевке бая стали собираться самые меткие стрелки-мэргэны. Многие пытались стрелять в небеса, но не могли нанести солнцам никакого ущерба. И каждого неудачливого стрелка бай отправлял обратно домой со словами: «Кому нужна такая ваша меткость?»

Одним из последних приехал батыр по имени Урал, чтобы свою сноровку попробовать. Взял он свой роговой лук, наложил на тетиву из просмоленных жил алмазную стрелу, натянул на размах руки — все вокруг так и зазвенело да загудело. От звука того обрушились горы и замерли в своем течении реки. А в это время алмазная стрела все плыла и плыла вверх и угодила прямо в одно из солнц, пробила его насквозь, на две части развалив, и дальше полетела. «Ай! Ах!» — только и аукнулся внизу весь народ на кочевке бая.

Одна половинка солнца осталась висеть на небе, другая — упала на землю и потом превратилась в большую гору, богатую всякими сокровищами. Расколовшись надвое, солнце потеряло свой блеск. После этого люди привыкли спать по ночам в темноте, а при дневном свете трудиться. Ввиду того, что люди на земле при разломе солнца закричали «Ай!», одну часть расколотого

солнца стали называть «ай» (башкир. *ай* 'луна'). Гору, которая образовалась из второй половины, в честь егета-мэргэна стали называть «Уралтау»⁸.

Чуваши

66.

Давным-давно над миром светило не одно, а три солнца, которые находились близко к Земле. От этого на Земле было очень жарко и люди не знали ничего о снеге и холоде. Они гуляли по Земле, и не надо было им думать о теплой одежде. По всей Земле росли сказочные деревья, которые круглый год в избытке давали людям пищу. Но нашлись люди, которые не смогли достойно оценить «теплую жизнь»: «Очень жарко, дышать нечем. Так дальше жить нельзя. Надо оставить одно солнце, а остальные убить», — капризничали они. Белобородые старики остерегали этих людей: «Нельзя причинять зла солнцам, от этого будет много бед и несчастий». Но не послушались капризные люди и, позвав меткого охотника, приказали ему убить стрелой из лука одно солнце. Охотник стал противиться им: «Старики запрещают убивать солнце». Но люди пригрозили убить самого охотника, если он не выполнит их приказ. Испугавшись их угроз, охотник натянул свой могучий лук и, прицелившись, пустил длинную стрелу. Со свистом полетела стрела и пронзила небесное светило прямо в сердце. Одно солнце потухло, но жара не спала. «Убей и второе солнце», — приказали капризные люди охотнику. Охотник пронзил стрелой и второе солнце. Третье солнце, испугавшись людей, уплыло далеко от Земли, куда уже не могла долететь стрела охотника. Погода стремительно стала холодать. Испугались люди: деревья померзли и детишки стали умирать от холода и недостатка пищи. Поля покрылись снегом, а вода сковалась льдом — пришла Зима! В большом страхе

⁸ Башкирское народное творчество. Т. II: Предания и легенды / Сост., вступ. ст. и коммент. Ф.А. Надршиной. Уфа: Баш. книжн. изд-во, 1987. С. 31 (№ 2. «Как возникли Луна и Уральские горы»).

побежали люди к белобородым старикам за советом. Старики ответили: «Не послушав нас, вы накликали непоправимую беду. Нельзя воскресить потухшие два солнца. Выжившее солнце людям больше не доверяет. Надо добрыми делами вернуть доверие солнца к людям, может, после этого оно вернется к нам». — «Мы готовы выполнить любые ваши советы, лишь бы солнце к нам вернулось», — взмолились люди. Согласились старики помочь людям и дали такой совет: «Везде рисуйте три солнца: на земле, на домах, заборах и в вышивке на одежде. Увидит уцелевшее солнце эти знаки и поймет, что к людям вернулся рассудок и они просят прощения, возьмет и приплывет к нам поближе...»⁹

⁹ Соколова С.Г. Подготовка учителей начальных классов к эстетическому воспитанию школьников на основе чувашского народного декоративно-прикладного искусства: Дис. ... канд. пед. наук: 13.00.08: Чебоксары, 2002. С. 30–31; Чувашский фольклор: Сказки и легенды: Три солнца // Культурное наследие Чувашии (<http://nasledie.nbchr.ru/nasledie/literatura/folklor/skazki/tri-solntsa/>)

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Помимо коллекций фольклора монгольских народов, которые были собраны нашими предшественниками и коллегами, материалом для исследования в этой книге послужил довольно значительный корпус устных текстов, записанных в 2006–2013 гг. фольклорными экспедициями Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ (в рамках совместного проекта с Институтом языка и литературы Академии наук Монголии):

2006 г. (Убурхангайский аймак, сомоны Худжирт, Дзунбаян-Улаан, Улдзийт, Дзуйл),

2007 г. (Хубсугульский и Булганский аймаки),

2008 г. (Центральный, Хэнтэйский, Сухэбаторский аймаки: сомоны Ундэрхан, Баруун-Урт, Мунх-Хан, Эрдэнэ-Цагаан, Дариганга, Дадал-сомон, Биндэр-сомон, местности Ганга-нуур, Суугийн тасал),

2009 г. (Среднегобийский и Южногобийский аймаки: города Мандал-Гоби и Даландзагад, сомоны Лус, Хулд, Хан-Богдо, Манлай, Улдзийт, местности Гурван-Сайхан, Шарра-Тойром),

2010 г. (Центральный и Восточный аймаки: город Чойбалсан, сомоны Хулэнбуир, Цагаан-Овоо, местности Билэд-Хошуд, Эрхэтын Бург),

2011 г. (Центральный, Архангайский, Булганский, Хубсугульский аймаки: города Хархорин, Мурэн, сомоны Улдзийт, Хатгал, местности Хайрхан, Жанхай),

2012 г. (Центральный, Булганский, Архангайский, Дзэбханский аймаки: города Улиастай, Цэцэрлэг, сомоны Ундэр-Улаан, Цагаан Нур, Цахир, Тосонцэнгэл),

2013 г. (Внутренняя Монголия, КНР: г. Хайлар, сомоны Старая и Новая Барга, Эвенкийский сомон). Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ.

Участники этих экспедиций: А.С. Архипова, И.А. Грунтов, Б. Дариймаа, И. Дашицыренова, Д. Дорж, Е.Н. Дувакин, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, Я.Д. Леман, О.М. Мазо, С.Ю. Неклюдов (руководитель), В.В. Олзоева, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, А.Д. Цендина, Е.Б. Чекменева, Р. Чултэмсүрэн.

Использовались также материалы монгольских фольклорных экспедиций 1974, 1976 и 1978 гг., проводившихся

Институтом мировой литературы АН СССР совместно с Институтом языка и литературы АН МНР в г. Мандал-Гоби и в Лус-сомона Среднегобийского аймака Монголии. Их участники: С.Ю. Неклюдов, Б.Л. Рифтин, Ч. Догсурэн¹. Наконец, в работе фигурирует несколько имен информантов Ц. Дамдинсурэна из его опубликованных записей: Бямбадорж, 12.06.1967; Жамъяншарав, 12.06.1967; Равжай, 12.06.1967.

Кроме того, в орбиту анализа включены материалы бурятских фольклорных экспедиций (проведенных совместно фольклористами Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ и Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН):

2009 г. (Забайкалье, села Можайка, Эгита, Сосново-Озерское Еравнинского р-на). Участники: Л.С. Дампилова, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов.

2010 г. (Боханский и Осинский р-ны Усть-Ордынского бурятского авт. округа Иркутской обл., поселки Бохан, Дундай, Красная Буреть, Кутанга, Оса, Хохорск, Новая Ида). Участники: А.С. Архипова, Л.В. Бабкинова, Л.С. Дампилова, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, С.Ю. Неклюдов, Н.Н. Николаева. Некоторые тексты этой экспедиции цитируются по недавно опубликованным записям Н.Н. Николаевой².

Список не подчинен строгой унификации. Получая при знакомстве биографические сведения от наших собеседников, мы все же старались не превращать первый разговор в процедуру анкетирования, в связи с чем полнота подобных сведений оказывалась довольно сильно различающейся. Однако при составлении списка не хотелось отказываться от некоторых неравномерно представленных подробностей, в определенных случаях весьма уместно дополняющих характеристики носителей изучаемой традиции.

¹ О них см.: *Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л.* Новые материалы по монгольскому фольклору // НАА. 1976, № 2. С. 135–147; *Неклюдов С.Ю.* Новые материалы по монгольскому эпосу и проблема развития народных повествовательных традиций // СЭ, 1981, № 4. С. 119–129. Информанты этих экспедиций: Самбудащ, 11.1974; Цэнд, 12.1978.

² *Николаева Н.Н.* Демонологические рассказы в современном бурятском фольклоре (По полевым материалам) // *Siberian Studies (SAD)*. № 2 (5), [2014]. P. 97–120.

Монголия:

Адьяа Дамбын, 63 года, баргут. Сомон Хулэнбуир Восточного аймака Монголии, зап. 04.08.2010.

Амарсайхан, 63 года, учитель на пенсии. Центр сомона Худжирт Убурхангайского аймака Монголии, зап. 19–20.08.2006.

Амгаа, 34 года, халхасец, бывший милиционер. Улан-Батор, зап. 14.02.2011.

Анагаа, 67 лет, урянхаец из Кобдоского аймака, зоотехник. Пос. Хатгал Хубсугульского аймака Монголии, зап. 22.08.2007.

Бавуунхуу Самбуугийн, 72 года, халхасец, бригадир скотоводческой бригады из сомона Цагаан Хайрхан. Гор. Улиастай Дзобханского аймака Монголии, зап. 17.08.2012.

Батбаатар Гомбын, 53 года, халхасец, начальник бага³, имеет высшее образование (Техническое училище и Академия управления); два года жил в Омске (1977–1979). Сомон Хайрхан Архангайского аймака Монголии, зап. 30.07.2011.

Батболд (в юрте Дуламноргим), 20 лет, студент Монгольского гос. университета (3-й курс). Гор. Арвайхээр, Убурхангайский аймак Монголии, зап. 23.08.2006.

Бат-Очир, 83 года, хотогойт (жена — Дуужий). Пос. Хатгал Хубсугульского аймака Монголии, зап. 23.08.2007.

Батсуурь, 58 лет, мингат, преподаватель литературы в университете Кобдо. Убсунурский (Увс) аймак. Зап. 18.07.2014.

Баттумур, 59 лет, мингат, тренер лошадей, готовит лошадей к скачкам. Убсунурский (Увс) аймак. Зап. 18.07.2014.

Батсух Содномын, 78 лет, экономист, бывший председатель госхоза (жена — Шагдарсурэн). Гор. Ундэрхан, Хэнтэйский аймак Монголии, зап. 03.08.2008.

Батгур (Баттөр), 62 года, дархат, родом из сомона Ринчинлхумбэ (из шаманского рода, но сам не шаман). Урочище Урхут-уул Хатгальского сомона Хубсугульского аймака, зап. 24.08.2007.

Батчулуун Хундцэндсурэнгийн, 54 года, халхасец, зам. начальника сомона. Сомон Хулд Среднеобийского аймака Монголии, зап. 01.08.2009.

³ Баг — наименьшая единица административного деления в современной Монголии.

Богд-Очир Сугирын, 55 лет, халхасец, профессиональный гадатель (үзмэрч). Гор. Арвайхээр, Убурхангайский аймак Монголии, зап. 23.08.2006.

Болд Намсрайн, 67 лет, бурят из хоринцев, сын охотника (семья переехала в Монголию из Читинской обл. в 1918–1919 г.). Сомон Хулэнбуир Восточного аймака Монголии, зап. 14.08.2010.

Буя Цэрэнжавын, 82 года, халхасец, скотовод, потом счетовод сельхозобъединения. Пос. Манлай Южногобийского аймака Монголии, зап. 11.08.2009.

Буянтогтох Дулгэржавын, 55 лет, халхасец, работает в администрации сомона. Пос. Ханбогд Южногобийского аймака Монголии, зап. 04.08.2009.

Гарма Тундэвийн, 78 лет, олёт, родился и всю жизнь жил в Улдзийте, работал бухгалтером с 1959 по 1990 г. Сомон Улдзийт Убурхангайского аймака Монголии, зап. 30.07.2011.

Гончигдорж, 78 лет (?), скотовод. Сомон Дзунбаян-Улаан Убурхангайского аймака Монголии, зап. 22.08.2006.

Гурээ, примерно 30 лет, хори-бурят (по матери), шаман. Сомон Биндэр Хэнтэйского аймака Монголии (местность Сэрун-Галттай), зап. 16.08.2008.

Даваадорж Начингийн, 71 год, олёт, автоинженер, работал в министерстве здравоохранения, 41 год прожил в Улан-Баторе. Сомон Улдзийт Убурхангайского аймака Монголии, зап. 29.07.2011.

Дагва Д., 75 лет, халхасец, доктор медицины. Гор. Булган Булганского аймака Монголии, зап. 27.08.2007.

Дагвадорж, около 70 лет, халхасец, писатель. Гор. Булган Булганского аймака Монголии, зап. 27.08.2007.

Дамдинсүрэн Мунхийн, 63 года, халхасец, зоотехник. Пос. Ханбогд Южногобийского аймака Монголии, зап. 06.08.2009.

Дандарбаатар Дамбын, 56 лет, халхасец, учитель черчения, затем завуч, затем директор школы, затем начальник сомона. Пос. Баруун-Урт Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 06.08.2008.

Дарьсүрэн Бурнээгийн, баргутка (невестка или жена Чулууна). Сомон Хулэнбуир Восточного аймака Монголии, зап. 05.08.2010.

Дондов Чойровын, 80 лет, халхасец, учитель истории и географии в течение 40 лет. Сомон Мунххан (Мөнххаан) Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 04.08.2008.

Доржванчиг Цэрэнгийн, 65 лет, халхасец, местный, бухгалтер, на пенсии. Пос. Рашаан сомона Гурванбулаг Убурхангайского аймака Монголии, зап. 01.08.2011.

Доржсүрэн Галсангийн, 63 года, хори-бурят из рода Хуацай (мать родилась в России), учитель математики и физики. Сомон Дадал Хэнтэйского аймака Монголии, зап. 14–15.08.2008.

Дугарсүрэн Давхайн, 59 лет, дариганга, учитель математики, затем начальник природоохранного ведомства. Пос. Дариганга Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 10.08.2008.

Дуламноргим Сангийн, 59 лет (племянница сказочницы Гаваа). Гор. Арвайхээр, Убурхангайский аймак Монголии, зап. 23–24.08.2006.

Дужий, 66 лет, дархатка (муж — Бат-Очир). Пос. Хатгал Хубсугульского аймака Монголии, зап. 23.08.2007.

Дэмэбрэл Баавгайгийн, 68 лет, халхасец, скотовод, начальник бага. Пос. Улдзийт Среднеобийского аймака Монголии, зап. 13.08.2009.

Жанчивням, 64 года, луйжинч (см. с. 105 [прим.]), в 1968 г. окончила мединститут, до пенсии (1991 г.) — детский врач в Ундурхане. Сомон Баянмунх Хэнтэйского аймака Монголии, зап. 03.08.2008.

Жаргалсайхан Маамын, 47 лет, халхасец. Сомон Луус Среднеобийского аймака Монголии, зап. 30–31.07.2009.

Жигмид Л., 32 года, восточный удзумчин, родился во Внутренней Монголии (гор. Шилийн хот). Сомон Хулэнбуир Восточного аймака Монголии, зап. 11.08.2010.

Жулхуу Овгоны, 71 год, халхасец, скотовод. Пос. Манлай Южнообийского аймака Монголии, зап. 09–10.08.2009.

Ишгэн Цэрэндоогийн, 63 года, баргут. Гор. Чойбалсан, Восточный аймак Монголии, зап. 08.08.2010.

Лханаажав, 73 года, халхасец (родом из Баянхонгорского аймака), скотовод, сейчас живет в Улан-Баторе. Гор. Мурэн (Мөрөн) Хубсугульского аймака Монголии, зап. 21.08.2007.

Магван Ринчэн Адьяагийн, 68 лет, баргут (родом из Внутренней Монголии), физик и математик. Гор. Чойбалсан, Восточный аймак Монголии, зап. 08.08.2010.

Мажигсүрэн Баяраагийн, 78 лет, удзумчин. Гор. Чойбалсан, Восточный аймак Монголии, зап. 11.08.2010.

Моонон Хонхоорын, 62 г., дариганга, скотовод. Местность Ганга-нуур Сухэбаторского аймака Монголии (12 км от пос. Дариганга), зап. 12.08.2008.

Мунхоо, 74 года, западный узумчин из рода Нямарка (родился во Внутренней Монголии, откуда семья откочевала в 1945 г.), скотовод, бывал в России. Сомон Эрдэнэцагаан Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 06–07.08.2008.

Мунхцэцэг, 46 лет, воспитывалась на Хубсугуле. Сомон Хулэнбуир Восточного аймака Монголии, зап. (по-русски) 12.08.2010.

Намжил Жагдсумын, 89 лет, халхасец (?). Центр сомона Улдзийт Убурхайнгайского аймака Монголии, зап. 24–27.08.2006.

Намсрай Цэдэнгийн, 64 года, бурят из рода Кудай (семья переселилась в Монголию из Читинской обл. в 1926 г.), профсоюзный работник; постоянно живет в Улан-Баторе. Сомон Дадал Хэнтэйского аймака Монголии, зап. 13.08.2008.

Нарангарвуу, 15 лет, ученица средней школы (внучка Ж. Цэнда). Сомон Худжирт Убурхангайского аймака Монголии, зап. 21.08.2006.

Нарангэрэл Ичинхорлоогийн, 52 года, халхасец, культурработник. Пос. Ханбогд Южногобийского аймака Монголии, зап. 06.08.2009.

Наранцэцэг Загдын, 51 год, баргутка, фармацевт (муж — Улдзийбаяр). Сомон Хулэнбуир Восточного аймака Монголии, зап. 05.08.2010.

Ноёнхуу, 57 лет, халхаска, преподавательница монгольского языка и литературы. Пос. Ханбогд Южногобийского аймака Монголии, зап. 07.08.2009.

Норов Гомбын, 93 года, баргут, до революции семья жила в сомоне Гурванзагал Восточного аймака Монголии, затем — у озера Хулун во Внутренней Монголии, а в 1945 г. перекочевала обратно. Местность Эрхитын Бург в Восточном аймаке, зап. 08.08.2010.

Отгон Цэрэнпилийн, 76 лет, халхаска, скотовод, потом швея. Местность Шар Тойром, сомон Манлай Южногобийского аймака Монголии, зап. 10.08.2009.

Оюун, 52 года, из рода Улар, из сомона Баяндзурх, шаманка (муж — Хубилай). Гор. Мурэн Хубсугульского аймака Монголии, зап. 25–26.08.2007.

Оюунцэцэг, 58 лет, халхаска (?), работала продавщицей, сотрудником администрации, дояркой и пр. Сомон Ундур-Улаан Архангайского аймака Монголии, зап. 10.08.2012.

Пунцагванжил, 73 года, баргут из рода Сартуул (Новая Барга, Восточный хошуун), окончил университет в гор.

Хух-Хото, руководящий и административный работник. Баруун-Удзуур, Хулунбуирский аймак Автономного района Внутренняя Монголия КНР, зап. 22.08.2013.

Пурэвжав Цэндийн, 67 лет, олёт, учитель начальной школы. Сомон Улдзийт Убурхангайского аймака Монголии, зап. 29.07.2011.

Пурэвжав, 83 года, халхасец, счетовод на фабрике, охотник. Пос. Хатгал Хубсугульского аймака Монголии, зап. 23.08.2007.

Пурэвсүрэн, 85 лет, халхасец, партработник, лектор, музейный работник. Гор. Булган Булганского аймака Монголии, зап. 27.08.2007.

Ринчиндаваа, 49 лет, дархат из сомона Ринчинлхумбэ (из шаманского рода, но сам не шаман), инспектор по охране природы (брат — Хурэл-Очир). Гор. Мурэн Хубсугульского аймака Монголии, зап. 25.08.2007.

Сандагжав Равданбазарын, 88 лет, халхасец из Архангайского аймака, журналист; до 12 лет учился в монастырской школе. Гор. Мурэн Хубсугульского аймака Монголии, зап. 04.08.2011.

Сандагсүрэн Сумьягийн, 39 лет, журналистка, культурный работник. Пос. Ханбогд Южногобийского аймака Монголии, зап. 07.08.2009.

Санжаасурэн Хадын, 78 лет, восточный удзумчин, актер. Гор. Чойбалсан Восточного аймака Монголии, зап. 10.08.2010.

Санжмятав Чойдогийн, 72 года, дариганга, пастух. Пос. Дариганга Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 09.08.2008.

Саруул Балдангийн, 73 года, чхарка. Пос. Эрдэнэцагаан Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 06.08.2008.

Содномдорж, 89 лет, 6 лет был учеником в монастыре, служил в армии, работал в администрации. Сомон Ханбогд Южногобийского аймака Монголии, зап. 04–05.08.2009.

Сүрэн Бавуугийн, 1932 г.р., агинский бурят (родители перекочевали в Монголию в 1917–1918 г.), скотовод, электрик. Сомон Цагаан-Овоо Восточного аймака Монголии, зап. 13.08.2010.

Сухтумур Онгийн, 40 лет, халхаска, директор клуба. Сомон Хулд Среднегобийского аймака Монголии, зап. 01.08.2009.

Товог Нацагийн, 71 год, удзумчин, учитель монгольского языка, преподавал в сельскохозяйственном техникуме. Гор. Чойбалсан Восточного аймака Монголии, зап. 12.08.2010.

Тогтохбаатар Энэбишийн, 35 лет, халхасец из сомона Дэглэрцогт Среднегобийского аймака, шофер экспедиции. Зап. 12.08.2010.

Тумур-Очир Айлтгийн, 50 лет, дариганга, народный поэт (из семьи знатоков фольклора). Пос. Баруун-Урт Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 09.08.2008.

Улдзийбаяр (Өлзийбаяр), 51 год, баргут, шофер (жена — Наранцэцэг). Сомон Хулэнбуир Восточного аймака Монголии, зап. 05.08.2010.

Улдзийбаяр (Өлзийбаяр) Аюушийн, 50 лет, олёт из рода Жинчин (отец — из сомона Сайхан Булганского аймака, мать местная), гидротехник, учился в Новосибирске, окончил гидротехникум. Сомон Улдзийт Убурхангайского аймака Монголии, 30.07.2011.

Уранбилэг, 47 лет, учительница монгольского языка и литературы десятилетней школы. Центр сомона Худжирт Убурхангайского аймака Монголии, зап. 20.08.2006.

Хадбаатар Гаваагийн, 35 лет, халхасец, геолог, из Южно-гобийского аймака. Зап. 20.09.2010.

Хандсүрэн, 70 лет, халхаска, зоотехник, профсоюзный работник. Пос. Хатгал Хубсугульского аймака Монголии, зап. 22.08.2007.

Хишигням Балжинямын, 73 года, родом из сомона Баянхутаг Хэнтэйского аймака, акушерка. Гор. Ундэрхан, Хэнтэйский аймак Монголии, зап. 03–04.08.2008.

Хорлоо, 69 лет, баргутка. Сомон Хулэнбуир Восточного аймака Монголии, зап. 03.08.2010.

Хубилай, 64 года, дархат, родом из сомона Баяндзурх (жена — Оюун). Гор. Мурэн Хубсугульского аймака Монголии, зап. 25–26.08.2007.

Хурэлбаатар Ц., 53 года, дархат, шофер. Пос. Хатгал Хубсугульского аймака Монголии, зап. 06.08.2011.

Цогбадрах Жамцын, 67 лет, бурят, учитель монгольской литературы, сейчас на пенсии. Пос. Хархорин Убурхангайского аймака Монголии, зап. 28.07.2011.

Цэдэвдорж Гэтэлийн, 71 год, хоринский бурят, род Западный Хуацай; родился в сомоне Дадал (дедушка приехал из России в 1916 г., прабабушка была русской), инженер-гидротехник, окончил Тимирязевскую академию (Москва). Сомон Биндэр Хэнтэйского аймака Монголии, зап. 16.08.2008.

Цэнд Жанчивын (по прозвищу Бөөрөнхий, т.е. «Круглый»), 80 лет. Сомон Худжирт Убурхангайского аймака Монголии, зап. 20–21.08.2006.

Цэнджав Надмидын, 71 год, дархат, работник фермы по

обработке шерсти. Пос. Хатгал Хубсугульского аймака Монголии, зап. 05.08.2011.

Цэрэндорж Дашийн, 77 лет, хори-бурят, учитель истории и географии, завуч, затем директор средней школы. Сомон Дадал Хэнтэйского аймака Монголии, зап. 13.08.2008.

Цэрэн-Ойдов Мишигдоржийн, 84 года, халхасец, местный; был партийным работником. Пос. Рашаан сомона Гурванбулаг Убурхангайского аймака Монголии, зап. 31.07–01.08.2011.

Чулуун Улдзийгийн, 53 года, баргут. Сомон Хулэнбуир Восточного аймака Монголии, зап. 05.08.2010.

Чулуунбор Шунугийн, 65 лет, дариганга, учитель монгольского языка и литературы. Пос. Баруун-Урт Сухэбаторского аймака Монголии, зап. 06.08.2008.

Шагдар (зять Чулууна), баргут. Сомон Хулэнбуир Восточного аймака Монголии, зап. 05.08.2010.

Шагдарсурэн, 68 лет (муж — Батсүх). Гор. Ундэрхан, Хэнтэйский аймак Монголии, зап. 03.08.2008.

Эмээл Дондогийн, 67 лет, халхасец, родом из Убурхангайского аймака, скотовод. Сомон Хархорин Убурхангайского аймака Монголии, зап. 28–29.07.2011.

Энэбиш М., 69 лет, халхасец (потомок знаменитого стрелка из лука). Сомон Хулд Среднеобийского аймака Монголии, зап. 01.08.2009.

Бурятия:

Асалханов Николай Куприянович, 81 год, местный, воспитан матерью и бабушкой, колхозник, шофер. Пос. Бохан Иркутской обл., зап. 22–26.08.2010.

Баирова Мария Павловна, 71 год, из рода Онхотой, родилась в с. Улей Осинского р-на Иркутской обл., в Бохан приехала в 1971 г.; разнорабочая. Пос. Бохан Иркутской обл., зап. 20.08.2010.

Балтаков Геннадий Васильевич, 66 лет, из рода Ноёд, родился в дер. Кутанга Осинского р-на; кузнец, моряк. С. Оса Иркутской обл., зап. 24.08.2010.

Бардуев Бадма-Доржи Пылович, 73 года, хори-бурят, зоотехник. С. Эгита Еравнинского р-на Бурятии, зап. 21.08.09.

Бутуханова Глафира Филипповна, 79 лет, из Третьего Готольского рода, уроженка Бохана (отец был председателем коммуны, главным редактором газеты, бухгалтером;

расстрелян в 1937 г.); учитель русского языка. С. Новая Ида Боханского р-на Иркутской обл., зап. 26.08.2010.

Дамеев Даниил Данзанович, 77 лет, хори-бурят, партийный работник. Пос. Сосновоозерск Еравнинского р-на Бурятии, зап. 22.08.2009.

Доржиев Нимбу Доржиевич, 86 лет, хори-бурят, воевал, был учетчиком на МТС (машинно-тракторной станции). Пос. Сосновоозерск Еравнинского р-на Бурятии, зап. 22.08.2009.

Жамьянова Цырен-Ханда Жансуевна, 67 лет, хори-бурятка, учитель бурятского языка и литературы. С. Усть-Эгита Еравнинского р-на Бурятии, зап. 22.08.2009.

Иванова Мария Васильевна, 61 год, родом из с. Улей Осинского р-на, в Бохан переехала в 1970 г. Пос. Бохан Иркутской обл., зап. 22.08.2010.

Сахьянова Прасковья Добеевна, 94 года, булагатка, токарь. С. Новая Ида Боханского р-на Иркутской обл., зап. 26.08.2010.

Убугунов Михаил Герасимович, 82 года, из Второго Готольского рода, местный, окончил 4 класса, колхозник. Дер. Красная Буреть Боханского р-на Иркутской обл., зап. 21.08.2010.

Убугунова Татьяна Николаевна, 85 лет, булагатка. Родилась за Ангарой, в дер. Красная Буреть переехала в 1949 г., когда вышла замуж. Почтальон, продавец и др. Дер. Красная Буреть Боханского р-на Иркутской обл., зап. 21.08.2010.

Улаханова Антонина Онготовна, 73 года, из аларских хонгодоров, школу закончила в Улан-Удэ, работала в Кызыле, переехала в Бохан в 1973 г., когда вышла замуж; зоотехник. Пос. Бохан Иркутской обл., зап. 22.08.2010.

Халмакшинова Маргарита Дмитриевна, 52 года. Работник культуры. С. Новая Ида Боханского р-на Иркутской обл., зап. 26.08.2010.

Хантакова Валентина Прокофьевна, 76 лет, булагатка, местная. С. Хохорск Боханского р-на Иркутской обл., зап. 23.08.2010.

Харлукова Валентина Павловна, 74 года, родом из Осинского р-на, разнорабочая. Дер. Красная Буреть Боханского р-на Иркутской обл., зап. 21.08.2010.

Харлукова Матрена Матреевна, 74 года, местная, сеяльщица. Дер. Красная Буреть Боханского р-на Иркутской обл., зап. 21.08.2010.

Хойкова Анастасия Ильинична, 77 лет, булагатка, из Верхнего Готольского рода, местная, окончила педучилище в пос.

512 СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Бохан, учитель начальной школы. С. Дундай Боханского р-на Иркутской обл., зап. 25.08.2010.

Хоренов Матвей Афанасьевич, 47 лет, местный, учитель истории. С. Хохорск Боханского р-на Иркутской обл., зап. 23.08.2010.

Хоренова Генриетта Андреевна, 44 года, из хурдутского рода Букут (не эхиритка, не булагатка), родилась в Нукутском р-не; директор школы. С. Хохорск Боханского р-на Иркутской обл., зап. 23.08.2010.

Цыбикова Бальжима Султумовна, 63 года, бурятка (из иволгинских эхиритов), учитель. С. Эгита Еравнинского р-на Бурятии, зап. 21.08.2009.

Цыренжапова Нина Найдановна, 71 год, хори-бурятка, зоотехник, прислуживает в дацане. С. Можайка Еравнинского р-на Бурятии, зап. 20.08.2009.

Цыренпилова Долгор Гашаловна, 82 года, хори-бурятка, почтальон. С. Эгита Еравнинского р-на Бурятии, зап. 21.08.2009.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АВ (ЛЮ ИВАН СССР) — Архив востоковедов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Л.
- Аф. — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В трех томах / Изд. подготовили Л.Г. Баранг и Н.В. Новиков. М.: Наука, 1985–1986.
- БАМРС — Большой академический русско-монгольский словарь в четырех тома / Под ред. А. Лувсандэндэва и Ц. Цэдэндамбы; отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001–2002.
- Банз. — *Банзаров Д.* Черная вера, или шаманство у монголов // *Банзаров Д.* Собрание сочинений. М.: Наука, 1955.
- Беннигс. — Легенды и сказки Центральной Азии, собранные графом А.П. Беннигсен. СПб.: Типогр. А.С. Суворина, 1912.
- Березк. — *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>).
- ВЗ (АН СССР) — Восточные записки (Академии наук СССР). Л.
- ГИХЛ — Государственное издательство художественной литературы. Москва.
- ГРВЛ — Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». Москва.
- ДТС — Древнетюркский словарь / Ред. В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. Л.: Наука, 1969.
- ЗВОРАО — Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества. СПб., Пг.
- ЗВСОРГО — Записки Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск.
- ЗИВАН (СССР) — Записки Института востоковедения АН СССР. Л.
- ИВЛ — Издательство восточной литературы. Москва.
- ИВСОРГО — Известия Восточно-Сибирского Отдела Русского географического общества. Иркутск.
- Калм. НИИЯЛИ — Калмыцкий научно-исследовательский институт языка, литературы, истории. Элиста.
- Ковал., Будд. косм. — Буддийская космология, изложенная О. Ковалевским. Казань: Университетская типография, 1837 (перепеч. из Уч. зап. Казан. ун-та).

- КСИНА (АН СССР) — Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. М.
- Мифы I–II — Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I–II. М.: Советская энциклопедия, 1987–1988.
- МКИ — Материалы Комиссии по исследованию Монгольской и Танну-Тувинской Народных Республик и Бурят-Монгольской АССР. Л.
- НАА — Народы Азии и Африки. История, экономика, культура. М. Поздн., Оч. быта — *Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб.: Типогр. Имп. Акад. наук, 1887. С. 282 [Зап. Имп. РГО по отд. этногр. Т. XVI; = Элиста, 1993 (репринт)].
- Поппе, Опис. — *Поппе Н.Н.* Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // ЗИВАН. Т. I (1932).
- Пот. Оч. II — *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. II. Материалы этнографические. СПб.: [Имп. РГО], 1881.
- Пот. Оч. IV — *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб.: [Имп. РГО], 1883.
- Сб. МАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. СПб. — Л.
- Сокр. сказ. — *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongol Niguča Tobčiyān*. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1941.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост.: Л.Г. Баран, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979.
- СЭ — Советская этнография. М.
- ТИВАН (СССР) — Труды Института востоковедения АН СССР.
- УЗИВАН (СССР) — Ученые записки Института востоковедения АН СССР. М.; Л.
- Ханг. I, II, III — *Хангалов М.Н.* Собр. соч. Т. I–III. Улан-Удэ: Бурят. книжн. изд-во, 1958 (Т. I); 1959 (Т. II); 1960 (Т. III).
- ШУАХ — Шинжлэх ухааны Академийн хэвлэл. Улан-Батор.
- AaTh — The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC N 3) / Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (FFC, № 184).
- AaThUth — The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and

- Stith Thompson by Hans-Jörg Uther. Part 1–3. Helsinki 2004 (FFC. Vol. CXXXIII, №. 284–286).
- AF — Asiatische Forschungen. Wiesbaden.
- AM — Asia Major. Leipzig.
- AOH — Acta orientalia Acadēmiaē scientiarum hungaricae. Budapest.
- BOH — Bibliotheca orientalis hungarica. Budapest.
- CAJ — Central Asiatic Journal. The Hague; Wiesbaden.
- Claus. Etym. Dict. — *Clauson G.* An Etymological Dictionary of Pre-Thirteen-Century Turkish. Oxford: The Clarendon Press, 1972.
- CSM — Corpus scriptorum mongolorum Instituti linguae et litteraturum Academiae scientiarum Reipublicae Populi Mongolici. Улан-Батор.
- Davaa-Ochir. Oboo — *Davaa-Ochir G.* Oboo Worship: The Worship of Earth and Water Divinities in Mongolia. Thesis Submitted for the Degree M. Phil in Tibetan Studies / Department of Culture Studies and Oriental Languages. University of Oslo. Spring 2008.
- FFC — Folklore Fellows' Communications. Helsinki.
- FOS — The Finnish Oriental Society. Helsinki.
- Lőr. — Lőrincz L. Mongolische Marchentypen. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979.
- LSFU — Lexica societatis fenno-ugricaе. Helsinki.
- Mong. Monum. — Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XII–XVI Centuries). Introduction, Transcription and Bibliography / Ed. by D. Tumurtogoo, G. Cecegdari. Taipei, Taiwan: Academia Sinica, Institute of Linguistics, 2006.
- Mot — *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fables, Jest-books, and Local Legends. Revised and Enlarged Edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.
- MSFOu — Memoires de la Societe Finno-ougrienne. Helsinki.
- Ramst. Kalm. Wört. — *Ramstedt G.-J.* Kalmuckisches Wörterbuch, Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1935 (Lexica Societatis fenno-ugricaе, III).
- SF — Studia folclorica Instituti linguae et litteraturum Academiae scientiarum Reipublicae Populi Mongolia. Улан-Батор.
- SM — Studia mongolica Instituti linguae et litteraturum Academiae scientiarum Reipublicae Populi Mongolia. Улан-Батор.
- UAlb — Ural-altaische Jahrbücher. Wiesbaden.
- ZAS — Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn. Wiesbaden.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ¹

1. Калмыцкая рукопись моления Вечному Небу (11, Tabl. I)
2. Ойратская рукопись моления Белому старцу (11, Tabl. XVIII)
3. Северомонгольская рукопись моления огню (11, Tabl. XIII)
4. Чахарская рукопись моления огню (11, Tabl. IX)
5. Эрхий-мэгэн. Рисунок из хрестоматии для 6-го класса (6, с. 21)
6. Баргут Адьяа рассказывает легенду об Эрхий-мэгэне. Сомон Хулэнбуир Восточного аймака Монголии, 2010 г. Фото автора (5)
7. Стрелок на спортивном празднике — надоме (10, № 132)
8. «Не дающий промаха стрелок» с монгольской гадальной карты (3, № 27 [прилож.])
9. Стрелок на спортивном празднике — надоме (13, S. 102)
10. Монгольский способ стрельбы из лука (по Э. Морсу)
11. Монгольская хрестоматия для 6-го класса средней школы 2013 г. (6)
12. Рассказ об Эрхий-мэгэне из монгольской хрестоматии для 6-го класса (6, с. 20)
13. Бодхисатва Нагарджуна (9, S. 30)
14. Бурятские онгоны «водяных ханов» (*уһан-хаад*) (2, с. 110)
15. «Воскурение лусам». Текст на конверте с ароматическим порошком, предназначенным для воскурения лусам («Лу-сын утлага» — Улан-Батор, Гандан, 2009) (4)
16. Луу. Синий дракон с монгольской гадальной карты (3, № 33 [прилож.])
17. Вишну в облике черепахи держит на себе землю (?). Медь, штамповка (4). Фото А.А. Гилевой
18. Белый Старец, наскальное изображение около развалин монастыря Манджушри-хийд, Центральный аймак Монголии, местность в окрестностях г. Дзуунмод, 1970-е годы. Фото автора (4)
19. Охотничье божество Манахан-тэнгри (7, S. 223)

¹ Источники публикуемых иллюстраций — в приведенном ниже списке; ссылки на него, кроме особо оговоренных случаев, даются в скобках после описания каждой иллюстрации.

20. Дух-искуситель Мара (Шимнус) пытается соблазнить и уstrasшить Будду (10, № 84)
21. Хун Хара-гурос (*хүн хар гөрөөс* 'человек-зверь, человек-медведь') – «зверь, пожирающий людей» с монгольской гадаальной карты (3, № 14 [прилож.], с. 164)
22. Раненый Хун Хара-гурос с монгольской гадаальной карты (3, № 20 [прилож.], с. 164)
23. Лесная женщина («леший») с монгольской гадаальной карты — «существо коварное, не любящее женщин: бояться надо всем, но особенно женщинам» (3, № 32 [прилож.], с. 165)
24. «Ведьма» с монгольской гадаальной карты — «злая, жестокая: ожидать всего худшего, женщинам особенно плохо...» (3, № 34 [прилож.])
25. Зеленая Тара (Ногоон Дар-эх) (9, S. 143)
26. Лхамо, Балдан-лхамо (Охин-тэнгри) (9, S. 173)
27. Ваджрапани (Очирвани) (9, S. 162)
28. Чойджал (Эрлик Номун-хан) (9, S. 168)
29. Обо на перевале. Убурхангайский аймак, 2011 (5)
30. «Древесное» обо на горе. Булганский аймак, местность =Уран-Того, 2007. Фото автора (5)
31. «Древесное» обо на лесистом перевале. Архангайский аймак, 2011. Фото А.А. Соловьевой (5)
32. Лошадиный череп на дереве около обо. Хубсугульский аймак, 2007. Фото автора (5)
33. Вершина обо с конскими черепами. Хубсугульский аймак, 2007. Фото автора (5)
34. Обо с костылями. Центральный аймак, 2008. Фото автора (5)
35. Конская упряжь (уздечка) в автомобиле. Восточный аймак, 2010. Фото автора (5)
36. Даян Дээрх, изображение на ткани (12, p. 15)

Список цветных иллюстраций

1. Марзан Шарав. Шаманское камлание. Фрагмент картины «Один день в Монголии» (Музей изобразительного искусства Монголии, нач. XX в.)
2. Полное облачение дархатской шаманки Оюун. Хубсугульский аймак, г. Мурун, 2007. Фото автора (5)

3. «Лусын утлага». «Воскурение лусам» (Улан-Батор, Гандан, 2009). Рисунок на конверте с ароматическим порошком, предназначенным для воскурения лусам (4)
4. Изображение дракона луу на знамени калмыцкого 3-го Донского полка (1, № 38)
5. Белый старец, монгольская икона, холст, минеральные краски (4)
6. Маска мистерики цам, представляющая дух покойного шамана, ставшего после смерти духом горы Сонгино-хайрхан (ок. Улан-Батора), а впоследствии — защитником буддийской религии (8, S. 118–119, 121–122)
7. Души умерших неестественной смертью (убитые, самоубийцы, жертвы несчастных случаев) в крошечной тьме «промежуточной области» ада; илл. к списку популярной повести о хождении на тот свет Молон-тойна (7, S. 248)
8. Обо на росстани. Южнообийский аймак, 2009. Фото автора (5)
9. Автомобильные приношения на обо. Южнообийский аймак, 2009. Фото автора (5)
10. Ритуальный обход «Грозного обо». Хэнтэйский аймак, 2008. Фото автора (5)
11. Навершие обо. Хубсугульский аймак, 2007. Фото автора (5)
12. Субурган и обо. Убурхангайский аймак, 2006. Фото автора (5)
13. Алтан обо. Сухэбаторский аймак, 2008. Фото автора (5)
14. Алтан обо. Аппликация (войлок, крашенная шерсть). Хэнтэйский аймак, г. Ундэрхан, 2008 (4)
15. Общественное моление на обо. Восточный аймак, 1910. Фото автора (5)
16. Марзан Шарав. Общественное моление на обо. Фрагмент картины «Один день в Монголии», нач. XX в. (Музей изобразительного искусства Монголии, Улан-Батор)
17. Место поклонения Джамбалдорджу. Сомон Худжирт Убурхангайского аймака, урочище Улаан хад (или Уур хатарган), 2006. Фото автора (5)
18. Поклонение Джамбалдорджу. Сомон Худжирт Убурхангайского аймака, урочище Улаан хад (или Уур хатарган), 2006. Фото автора (5)

Источники иллюстраций

1. *Батырева С.Г.* Старокалмыцкое искусство. Элиста: Калм. книгоиздательство, 1991
2. *Иванов С.В.* К семантике изображений на старинных бурятских онгонах // Сб. МАЭ. Т. XVII. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 110–111.
3. Легенды и сказки Центральной Азии, собранные графом А.П. Беннигсен. СПб.: Типогр. А.С. Суворина, 1912.
4. Личная коллекция автора
5. Материалы фольклорных экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ
6. *Өнөрбаян Ц., Нандинбилиг Г., Одсүрэн П., Оюунаа Б., Дэнсмаа Д.* Уран зохиол. Ерөнхий боловсролын 12жилийн сургуулийн 6 дугаар ангийн сурах бичиг. Анхны хэвлэл. Улаанбаатар: Боловсрол. шинжлэх ухааны яамны зөвшөөрлөөр хэвлэв, 2013 (хрестоматия по литературе для 6-го класса средней школы)
7. Die Mongolen. Hrsg. von W.Heissig, C.C.Mueller. Bd. I–II. Innsbruck; Frankfurt/Main, 1989.
8. *Forman R., Rintschen B.* Lamaistische Tanzmasken. Der Erlik-Tsam in der Mongolei. Leipzig: Koehler & Amelang, 1967.
9. *Grünwedel A.* Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1900.
10. *Jisl L.* Mongolei: Kunst und Tradition. Praha: Artia, 1960.
11. Mongolische Volkreligiöse und Folkloristische Texte. Aus europaeischen Bibliotheken mit einer Einleitung und Glossar / Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966.
12. *Rintchen [B.]* A propos du chamanisme mongol // *Studia Orientalia* (Fenn.). Т. XVIII. Fasc. 4, 1955. P. 14–15.
13. *Taube E.* Die drei Wettspiele der Männer. Über die traditionellen Sportarten der Mongolen // *Das Altertum* (Berlin: Akademie-Verlag, 1976), Bd. XXII, Heft 2. S. 99–106.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ НЕКЛЮДОВ

ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЛАНДШАФТ
МОНГОЛИИ
МИФ И ОБРЯД

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИНДРИК»

Редактор *Т.А. Аникеева*
Оригинал-макет *А.С. Старчеус*

По вопросу
приобретения книг
издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:
+7(495)938-01-00
www.indrik.ru
market@indrik.ru

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
www.indrik.ru

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

Формат 60×90 ¹/₁₆. Печать офсетная.
33,0 п. л. Тираж 300 экз.
Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87



«Концепции фольклористики проверялись и корректировались полевым опытом. Переезжая от аила к аилу, от сомона к сомону мы наблюдали, как менялся состав традиции, как варьировались интерпретации ее компонентов — и понятие “фольклорного диалекта” для нас форматировалось заново. Посещая те места, где около ста тридцати лет назад проехал Г.Н. Потанин, мы с замиранием сердца выслушивали описания поверий о грозе, которые не только почти дословно совпадали с его записями, но и в близкой форме фиксировались еще в XIV в. персидским историографом Рашид ад-Дином. Мифологическая картина мира, состоящая из “мифологических представлений”, реализуемая в “мифологических текстах” и обрядовых практиках, обретала новые измерения, уточнились отношения ее “верхних” и “нижних” этажей и многое, многое другое...»
(Монголия, Прихубсугулье, 2007)

