

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования «Российский государственный
гуманитарный университет» (РГГУ)

На правах рукописи

Соловьева Алевтина Андреевна

**Новые формы демонологического
повествования в современной Монголии**

Специальности: 10.01.09 - фольклористика, 10.01.03 - литература народов
стран зарубежья (литературы стран Азии и Африки)

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель
проф., д. ф. н. Неклюдов С.Ю.

Москва – 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ	16
Глава 1. Монгольская демонология в современных социокультурных контекстах	16
1.1 Демонологический нарратив и фольклорная память	16
1.2 Демонологический нарратив и актуальная проблематика	38
Выводы по главе 1	50
Глава 2. Текстуальные манифестации сверхъестественного	52
2.1 Демонологическая номенклатура в речевых жанрах	52
2.2 Повествовательные жанры	67
2.3 Поверье и комментарий	104
2.4 Обрядово-ритуальный дискурс	125
Выводы по главе 2	142
Глава 3. Городской демонологический нарратив	144
3.1 Социокультурные условия формирования	144
3.2 Специфика городского демонологического нарратива	147
Выводы по главе 3	173
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	174
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	180

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Представления о сверхъестественных существах, духах и демонах, обитающих бок о бок с людьми, населяющих жилое и нежилое пространство, владеющих, помогающих, гневающихся, вредящих, соблазняющих, являются неотъемлемой частью практически любой традиций, в разные периоды ее существования¹. Несмотря на свое имманентное присутствие, эта часть фольклора часто оказывается в противоречивых отношениях с официальной культурой и идеологией, союзнические отношения с которыми нередко сменяются нападками, будь то вариации «охоты на ведьм», разделяющие ту же картину мира, просвещенческие и прогрессистские настроения, ее отрицающие, или атеистические, с ней воюющие. Однако никакие режимы, научно-технические повороты и культурные революции вплоть до современности не смогли вытеснить актуально-мифологические представления и их разнообразные манифестации в повседневной жизни, напротив, становясь новыми источниками для развития и модификации традиционных представлений, персонажей и сюжетов.

Данная диссертационная работа посвящена изучению современного демонологического повествования в постсоциалистической Монголии. Особое внимание в исследовании уделено таким вопросам, как типология современного демонологического повествования; структура, семантика и прагматика разных типов повествования; традиционные и новые формы бытования; актуальные контексты и дискурсивные практики, в которые вовлечен демонологический нарратив и его персонажи; соотношение повествования с другими формами текстуальных репрезентаций. Результаты

¹ Так, Б.Л. Рифтин, основываясь на результатах своего многолетнего исследования фольклора аборигенов Тайваня, предположил, что представления об актуальных персонажах, духах и демонах, в принципе появляются гораздо раньше, чем о божественных персонажах верхнего пантеона [Рифтин 2001].

данного исследования не только дают срез современных монгольских актуально-мифологических традиций, но позволяют обнаружить и проанализировать ряд значимых механизмов функционирования данного сегмента фольклорной традиции, обеспечивающих возможность ее развития, модификации и адаптации в быстро меняющихся условиях современности.

Демонологические представления непосредственным образом связаны с повседневной жизнью и нередко в заметной степени ее организуют. Они сохраняют прочную взаимосвязь с другими элементами культуры, являющимися во многом базовыми для картины мира того или иного сообщества – представлениями о душе, рождении, смерти, посмертном существовании, устройстве мира и его обитателях, соотношении человека/людей с другими составляющими макрокосма и т.д. При этом демонология, как сфера актуальных верований, чутко реагирует на изменения условий и реалий быта, а также на события, имеющие значение для сообщества в целом. Демонологические представления и формы их манифестации в ситуации изменчивой повседневности обладают высокой пластичностью и адаптивностью, легко трансформируются и включают новые значения, в то же время сохраняя «память» о значимых событиях прошлого. Эти свойства делают демонологию одним из самых устойчивых и востребованных сегментов фольклорной традиции и крайне информативным источником для изучения различных аспектов жизни того или иного сообщества. Последнее свойство обусловило актуальность исследований демонологических нарративов (различных традиций), как одной из базовых форм текстуальной манифестации актуально-мифологических представлений, современными фольклористами и антропологами.

Современная ситуация в Монголии, в разных смыслах переходная и не стабильная (политически, социально-экономически, культурно), с исследовательской точки зрения предоставляет уникальные возможности для изучения динамики традиции. Актуальная мифология чутко реагирует на разнообразные процессы в современном монгольском обществе и

характерным для нее образом отражает проблемные темы и популярные мнения, включая отношение к прошлому, осознание современного периода и формирование новых идентичностей, особенности религиозного возрождения, процессы глобализации и знакомство с новыми образцами массовых культур и популярного мистицизма. Значение актуальной мифологии в постсоциалистический период не ограничивается только отражением и репрезентацией мнений, ее персонажи и сюжеты активно вовлекаются в различные дискурсы (идеологические, экологические, религиозные, etc), становясь символами нового периода, критериями оценки коллективных и индивидуальных неудач и успехов. Изменение отношения к актуально-мифологическим представлениям и всплеск интереса к сверхъестественному в сочетании с развитием городской культуры и информационных технологий повлияли также на развитие новых для Монголии типов (городская традиция) и форм (письменные) бытования демонологического повествования.

Исследование механизмов функционирования традиции, динамики развития актуально-мифологических представлений и их текстуальных репрезентаций в условиях современной культуры, особенно на азиатском материале, является актуальной проблемой современной фольклористики, востоковедения, антропологии и ряда смежных дисциплин.

Степень научной разработанности проблемы

Демонология Монголии относится к слабо изученным темам, малочисленными являются как систематизирующие работы, так и концептуальные исследования по отдельным темам. Среди причин этого можно отметить как дефицит источников, так и некоторую предметную специфику исследований «классического востоковедения», ориентированного в первую очередь на изучение отдельных памятников, определенных литературных и фольклорных жанров.

Среди немногочисленных монгольских ученых, занимавшихся демонологией, стоит отметить Ц. Дамдинсурэна, начавшего сбор и изучение

соответствующих повествований с начала 1960-х гг. Отдельные фрагменты материалов по демонологии содержатся также в трудах Х. Сампилдэндэва, посвященных фольклорным традициям и обычаям монгольских народностей; в работах С. Дулама по шаманским верованиям, символике и обрядности в монгольской культуре. Стоит также отметить исследование Давы Очира, подробно рассматривающее мифо-ритуальные традиции, связанные с *обо*² и духами-покровителями местности [Davaa-Ochir 2008].

Сведения о демонологических представлениях, записи текстов различных жанров соответствующей тематики можно найти в исследованиях Б.Я. Владимирцова [Владимирцов 1927]. Также они присутствуют в работах, посвященных традиционной обрядности, фольклору, религии и этнографии таких авторов, как Н.Л. Жуковская [Жуковская 1998]. Большое число работ по монгольской актуальной мифологии, как обобщающих, так и посвященных отдельным феноменам, сюжетам, персонажам, механизмам функционирования и трансформации традиционных образов, сюжетов и практик принадлежит С.Ю. Неклюдову³.

Немало внимания в работах исследователей уделено актуально-мифологическим и ритуальным традициям Бурятии [Дампилова 2005; Пурбаева 2010] и Калмыкии [Басангова 2007; 2014-2016].

Среди зарубежных работ, посвященных традиционным верованиям, фольклору и мифологии монгольских народностей стоит отметить труды Л. Леринца [Lőrincz 1970], В. Хайсига [Heissig 1966], Ч. Баудена [Bawden 1960-1961], а также работы К. Хамфри [Humphrey 2003]. Обобщающая статья о системе демонологических верований в монгольской культуре, выстроенной на основе мифологических сказаний и других жанров прозаического фольклора, принадлежит венгерской исследовательнице А. Бирталан [Birtalan 1998]. Современной демонологии, включающей также городские тексты,

² Ритуальные сооружения из камней и палок, связанные с почитанием духов-покровителей земли.

³ Среди них [Неклюдов 1998; 2008; 2010; 2013; 2014].

посвящены работы французского исследователя Г. Делапласа [Delaplace 2010] и британского ученого Д. Сниса [Sneath 2014].

Так как среди задач работы – рассмотрение демонологических нарративов в текстологическом и социокультурном измерениях, неизбежным было обращение к современной фольклорной и антропологической литературе, в которой эта проблематика получила теоретико-методологическую разработку на другом материале. К базовым текстологическим и ритуально-мифологическим аспектам жанра относятся исследования В.Я. Проппа, Е.М. Мелетинского, С.Ю. Неклюдова, Е.С. Новик, Э.В. Померанцевой, Е.Е. Левкиевской, Л. Хонко, Ч. Брикса. Широкому кругу проблематики сверхъестественного, включая социально-экономические аспекты и городские формы, посвящены работы Ю. Валка, Д. Хафффорд, Л. Дэг, Д. Гольдштейн.

Источниковая база исследования

Исследование основано на устных и письменных источниках, представляющих демонологическую тематику в различных жанровых формах.

Устные источники включают полевые материалы, собранные автором в различных районах Монголии, в городском и не городском (худонском) пространстве, во время ежегодных экспедиций 2006-2018⁴. Работа проходила в поселениях и кочевьях следующих аймаков:

⁴ Полевые материалы представлены двумя тематическими архивами многолетних проектов, в которых автор являлся одним из основных организаторов и участников:

1. Архив проекта «Мифо-ритуальные традиции Монголии» (2006-2017) под научным руководством С.Ю. Неклюдова. Далее - [МРТ].
2. Архив проекта «Монгольский городской фольклор» (2009-2019) А.А. Соловьевой. Далее - [МГФ].

Переводы текстов, задействованные в работе, выполнены А.Д. Цендиной (МРТ 2006-2008) и А.А. Соловьевой, при участии Л.Г. Скородумовой, Г. Мэнгөнцэцэг, Н. Ганбаатар.

- 2006 - Убурхангайский аймак, сомоны Худжирт, Дзунбаян-Улан, Улзийт, Дзуйл;
- 2007 - Хубсугульский и Булганский аймаки, г. Мурэн, Хатгал, Булган;
- 2008 - Центральный, Хэнтэйский, Сухэбаторский аймаки, г. Ундэр-хан, Баруун-урт, Мунх-Хан, Эрдэнэ-Цагаан, сомоны Дариганга, Дадал, Биндэр, местности Ганга-нуур, Суугийн тасал;
- 2009 - Среднегобийский и Южногобийский аймаки, г. Мандал-Гоби и Даландзадгад, сомоны Луус, Хулд, Хан-Богдо, Манлай, Улдзийт, местность Гурван Сайхан;
- 2010 – Дорнодский аймак, г. Чойлбалсан, сомоны Хулэн-Буйр, Цаган-обо, местности Билэд-Хошуд, Эрхэтын Бург;
- 2011- Убурхангайский, Баянхонгорский, Архангайский, Хубсугульский аймаки, г. Хархорин, Улзийт, Хайрхан, Рашанд, Морон, Хатгал, Жанхай;
- 2012 - Арахангайский и Дзабханский аймаки, г. Ундэр-Улан, Улиастай, пос. Цаган-нур, сомоны Цахир, Тосонцэнгэл;
- 2014 - Кобдо, Увс аймаки, сомоны Мянгат, Дургун, Эрдэнэбурэн, местность Баян-булган;
- 2015 - Баянхонгорский аймак, сомоны Бомбогор, Буу Цагаан, Хурээ Марал, Баянбулаг, Гурванбулаг, Заг, Жаргалант, Галуут, местности Баян-овоо, Элсэн Тасархай;
- 2016 – Центральный, Хэнтэйский, Увурхангайский аймаки, г. Эрдэнэт, Улзийт, Хархорин, местности Баян-овоо, Элсэн Тасархай;
- 2017 - Сухэбаторский аймак, г. Баруун-Урт, сомоны Асгат, Эрдэнэцагаан; Гоби-Алтайский аймак, г. Алтай, сомон Шарга, Жаргалан, Тайшир;
- 2018 – Центральный, Селенгийский аймаки.

Исследования в Улан-Баторе проводились ежегодно (с протяженностью единичного заезда от месяца до полугода), начиная с 2009 г.

Благодаря полевой работе удалось собрать уникальный и внушительный по размерам комплекс разнообразных материалов по современному монгольскому фольклору, мифологическим верованиям, повседневной религиозности, обрядовым практикам, устной истории, образцы разнообразных повествовательных жанров. Широкий диапазон отличает как возраст (от 12 до 98), так и профессиональные характеристики интервьюируемых - среди них люди с начальным и высшим образованием, скотоводы, учителя, врачи (акушерки, ветеринары, психиатры), представители местной администрации, культурные и отставные партийные работники, действующие религиозные специалисты (ламы, шаманы, гадатели), писатели, зоотехники и т.д. Среди собеседников были представители различных монгольских и тюркских народностей,

проживающих на территории Монголии, кроме преобладающей группы халха-монголов - дэрбэты, баяты, буряты, захчины, дариганга, урянхайцы, дархаты, олёты, мянгаты, баргуты, узумчины, чахары, хамниганы (эвенки).

Корпус письменных источников включает:

- Материалы монгольских СМИ;
- Специализированные не авторские сборники рассказов о встрече с духами и демонами, характерные в особенности для городского пространства Монголии;
- Монгольские интернет-ресурсы – тематически ориентированные сайты, сообщества, блоги.

Базовыми источниками для сравнительно-исторического анализа современных материалов служат в основном опубликованные коллекции (дневники путешествий, очерки, записки, образцы языка и фольклора) путешественников и исследователей конца 19 – начала 20 веков⁵ [Беннигсен 1912; Позднеев 1887; Потанин 1883а; Санжеев 1930; Хангалов 1958 – 1960; Цыбиков 1981; Майский 1959; Бурдуков 1969; Поппе 1932], коллекция, собранная Ц. Дамдинсурэном в 1960х гг. [Дамдинсурэн 1991].

Целью исследования является выявление в современной монгольской культуре характера и закономерностей бытования демонологических представлений, реализуемых в форме демонологического повествования.

Достижение поставленной цели требует решения следующих задач:

- Выявление условий формирования и характерных черт современной актуальной мифологии в Монголии.

⁵ Ранние сведения о монгольских верованиях и обычаях содержатся в письменных источниках соседних народов, записях путешественников и миссионеров – китайских династийных хрониках, памятниках персидского хрониста Рашид ад-Дина, дневниках миссионеров Джованни дель Плано Карпини и Гильома де Рубрука; в первом собственно монгольском литературном и историографическом памятнике 13 в. «Сокровенное сказание монголов».

- Выявление социокультурных контекстов демонологического повествования в современной Монголии.
- Анализ текстуальных репрезентаций демонологических представлений в современных дискурсивных практиках.
- Выделение и анализ специфики новых форм демонологического нарратива, характерного для современной городской культуры Монголии.
- Анализ соотношения новых форм монгольского демонологического нарратива с традиционными формами и образцами массовой культурой.

Объектом исследования является корпус современных монголоязычных фольклорных нарративов с актуально-мифологической и демонологической тематикой.

Предметом исследования являются типология современного демонологического нарратива; структура, семантика и прагматика разных типов повествования; традиционные и новые формы бытования; механизмы модификации сюжетов и персонажей; актуальные контексты и дискурсивные практики, в которые вовлечен демонологический нарратив и его персонажи; соотношение повествования с другими формами текстуальных репрезентаций.

Методы исследования

Методы исследования можно разделить на две группы: методы сбора и анализа материалов. Методы сбора фольклорно-этнографического материала в устном бытовании, полевые методы – включенное наблюдение и неформализованное интервью-беседа, беседа по опроснику, анкетирование. При работе с информантами мы использовали комбинированную технику опроса, включающую анкетирование, опрос по заранее заготовленной матрице, интервью с фиксацией «свободного потока речи» информанта, опрос в «кабинете» (условно на исследовательской территории, разумеется, импровизированной, коей могла служить гостиница или гостевая юрта в

кемпинге) и в непосредственных условиях жизни информантов (в летних кочевьях и стойбищах), включенное наблюдение⁶.

Все это позволило собрать более полные данные о современных фольклорных традициях Монголии, их содержании, специфике распространения и функционирования мифологических представлений и ритуальных практик в современном монгольском обществе. Во время работы над этим проектом (а также в ходе индивидуальных исследований) особое внимание автором уделялось сбору данных по современным демонологическим представлениям.

Основным методом сбора материала в письменном бытовании стал регулярный мониторинг и контент-анализ монгольязычных СМИ, специализированных неавторских изданий и интернет-ресурсов.

Для анализа материалов, в частности, характера и особенностей текстуальных репрезентаций актуально-мифологических представлений в различных жанровых формах и дискурсивных ситуациях применялась комбинация дискурсивных и жанровых теорий [Van Dijk 1977; 1987; 1988; Бахтин 1996; Пропп 1964; Мелетинский, Неклюдов, Новик 1994; Левкиевская 2008; Nonko 1964; Ven-Amos 1976]. Для выявления типологии современного демонологического нарратива и его новых форм - сравнительно-типологический и структурно-семиотический методы, а также прагматический анализ. Для анализа динамики сюжетных форм и образов персонажей – сравнительно-исторический метод.

В работе я использую синонимично исследовательские конструкты «актуальная мифология», «демонология», «сверхъестественное» для обозначения и анализа данных, репрезентирующих выбранный сегмент фольклорной традиции - совокупности представлений, объективированных в

⁶ Неизбежно на форму выражения демонологических (впрочем, как и любых других) представлений в определенной степени влияет сама ситуация опроса (в связи с чем мы и стремились применять разные техники интервьюирования, чтобы в последующем иметь возможность сравнить получаемые данные).

образах разнообразных мифологических персонажей, тесно связанных с повседневностью.

Научная новизна исследования

Данная работа является первым комплексным исследованием фольклорного демонологического нарратива в современной Монголии. Одно из центральных мест в исследовании занимает рассмотрение его новых форм. В работе также сделана попытка систематизированного описания монгольских демонологических персонажей, верований и практик, с ними связанных, соотношения их текстуальных репрезентаций.

Исследование основано на полевых материалах и вводит в научный оборот значительный корпус текстов, актуальных для исследования различных аспектов монгольской культуры.

Научно-практическая значимость работы

Работа содержит подробный многоаспектный анализ современной монгольской демонологии – демонологических представлений, верований и практик, образов персонажей и особенностей их функционирования в традиции, жанрового и сюжетного состава демонологических повествований, их социокультурной прагматики. В исследовании на примере монгольской культуры затронуты такие актуальные для современной фольклористики и антропологии проблемы, как связи письменной и устной традиции, взаимодействие традиционной и современной культуры, фольклора и представлений об идентичности, фольклорная память и другие вопросы.

Настоящая работа может представлять интерес для специалистов в области монголистики, фольклористики, антропологии и ряде смежных дисциплин. Результаты исследования и использованные в нем материалы могут быть использованы для подготовки различных образовательных курсов.

Апробация работы

Результаты исследования были изложены в ряде публикаций и докладов на международных конференциях: Шестой Балтийский фольклорный симпозиум «Мифология места» (Тарту, 2012), Третья международная конференция молодых фольклористов «терминологический аппарат и аналитические категории народной культуры» (Тарту, 2013), Четвертая международная конференция молодых фольклористов «Информант в фольклорных исследованиях» (Вильнюс, 2014), Шестнадцатый конгресс Международного общества по исследованию фольклорного нарратива «Фольклорный нарратив в современном мире: единство и многообразие» (Вильнюс, 2013), Второй международный симпозиум и фестиваль «Центральноазиатский эпос» (Улан-Батор, 2013), Международная конференция «Гэсэр в эпосе и народной культуре» (Барин, 2013), Четырнадцатая конференция памяти Г.А. Ткаченко (Москва, 2013), Восемнадцатая Азиатская конференция (Токио, 2014), Десятая ежегодная конференция международного общества этнологии и фольклора «Магия в ритуале и ритуал в магии» (Инсбрук, 2014), конференция группы «Представление и нарратив» Международного общества по исследованию фольклорного нарратива «Гении местности: преемственность и трансформация» (Зугдиди, 2014), Десятая зимняя конференция эстонских фольклористов «Память. Воспоминание. Легенда» (Таэваскоя, 2015), Международная конференция «Народная религия, фольклорное представление и демонологические традиции; демонологическое в литературе и кинематографе» (Макао, 2015), Восьмая ежегодная конференция Центра передового опыта в области теории культуры «Между концептами и представлениями» (Тарту, 2015), конференция Международного общества по исследованию фольклорного нарратива «Вербальная магия, исполнители и исполнение вербальной магии» (Печ, 2015), Международный монголистический конгресс (Улан-Батор 2016), Международная конференция монголистов (Улан-Батор 2018),

Международная конференция по проекту «'Мобильность' и 'статичность' в современной Монголии» (Берн 2018).

Материалы и результаты исследования были также апробированы в учебных курсах («Сравнительная фольклористика», «Фольклор тибетцев и монголов» - ИВКА, РГГУ) и в циклах приглашенных лекций (Тарту, Берн, Неаполь).

По теме исследования опубликовано двадцать работ на русском и английском языках, в том числе шесть статей в рецензируемых изданиях, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией при министерстве образования и науки РФ для опубликования результатов диссертационного исследования. Общий объем опубликованных работ составляет 6,5 п.л.

Структура работы

Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка источников и литературы.

Положения, выносимые на защиту:

- Среди современных типов демонологического повествования целесообразно выделить новую форму нарратива, характерную для городской культуры Монголии.
- Выделенная форма нарратива обладает признаками самостоятельного фольклорного поджанра, среди которых: связь с городским пространством, единообразная структура, общая модальность («рассказ очевидца»), фокус на одном персонаже, сочетание письменной и устной формы бытования.
- В современной монгольской культуре образы персонажей актуальной мифологии и демонологии, а также связанные с ними мотивы, целесообразно рассматривать в качестве эффективного фольклорного инструментария для 1) коллективной рефлексии по поводу происходящих в обществе процессов и событий, 2) репрезентации популярных мнений по актуальной проблематике, 3) конструирования новых символов и идеологических моделей.

- При вовлечении традиционных персонажей и «закрепленных» за ними сюжетов в современные контексты и дискурсивные практики происходит модификация, которая характеризуется: 1) сохранением традиционной сюжетной «матрицы» и базовых признаков основного персонажа, 2) изменением интерпретационных моделей, второстепенных персонажей и реалий.
- Каждый речевой жанр актуализирует определенные признаки демонологических персонажей и комплексы мотивов для выражения характерных семантических и прагматических нужд. Различные речевые жанры находятся в дискурсивной практике в вариативных функциональных отношениях, дополняя, поясняя, резюмирую друг друга.
- Анализ демонологического повествования в контексте прочих речевых жанров позволяет обнаружить 1) специфику повествовательных жанров как определенных текстовых матриц и особенности функционирования в них персонажей и мотивов; 2) место и специфику взаимоотношений повествования с другими речевыми жанрами.

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

Глава 1. Монгольская демонология в современных социокультурных контекстах

1.1 Демонологический нарратив и фольклорная память

Представления о сверхъестественном, образы традиционных персонажей и мотивы, с ними связанные, крайне популярны в современных традициях и задействованы в самых разных сферах культуры постсоциалистической Монголии. Они чутко реагируют на новые условия повседневности, модифицируясь и обрастая новыми контекстами, для выражения актуальных смыслов и переживаний. Демонологические персонажи, задействованные в различных дискурсивных ситуациях, оказываются то «фигурами речи», то почти осязаемыми и весьма влиятельными «социальными фигурами», выражающими разнообразие мнений по множеству актуальных вопросов (экологических, политических, социальных, религиозных, идеологических) в индивидуальных, коллективных и даже общенациональных контекстах. Так, псевдо-помощники демоны *тийрэны*⁷ и *шулмасы*⁸ сидят в парламенте и принимают зловерные решения, духи-покровители земли, *лус-савдаки*⁹, борются с китайскими добывающими предприятиями и выбирают правильную для людей религию, души-*сунс* (монг. *сүнс*) погибших лам напоминают о репрессиях 30-х годов, дурные места-*гуйдэлы* (монг. *гүйдэл*) требуют развития правильной обрядности и т.д. Столь же деятельными эти персонажи, остаются и в повседневной жизни, определяя правила поведения и, соответствующие их выполнению, благополучие и злключения. Активно стала развиваться городская демонология.

⁷ Монг. *тийрэн* от тиб. *the'u rang*.

⁸ Монг. *шулмас* / *шулам* / *шулмус* / *шолмос*.

⁹ Монг. *лус-савдаг* от тиб. (множ.) *klu* и *sa-bdag*.

Популярность и новое отношение к сверхъестественному в современный период определило также и расширение форм бытования представлений о духах и демонах, проникших в виде специфичного жанра, прежде не характерного для монгольских традиций, в письменную культуру, а также интернет-пространство.

В процессе складывания современной монгольской «демонологической ситуации» можно отметить два важных этапа. Первый из них относится к социалистическому периоду, который установился в 1924 г. с провозглашением Монгольской Народной Республики (после череды революций, развернувшихся с 1911 в Китае, в состав которого входила Монголия). В социалистической Монголии демонологические представления и демонологический нарратив становятся маркированными, выделенными из основной традиции, и, заодно, получают специфическое значение, как идеологически «неправильная», запретная, опасная для обсуждения тема. Выражение подобных представлений становится также и ярлыком для оценки социального статуса, такого рода «предрассудкам» на установочном партийном уровне присваивалось негативное значение, говорящее о низком социальном положении, отсутствии должного образования и культуры. Наиболее интенсивными периодами борьбы с религией и «суевериями» стали 1930-е гг. (включая подавление восстания лам и последовавшие затем ужесточение антирелигиозной кампании и репрессий против религиозных специалистов) [Kuzmin, Oyunchimeg 2014] и 1960-е гг. («культурная революция» в МНР, сопровождавшаяся кампанией по «борьбе с суевериями и предрассудками») [Kaplonski 2008; Sandag, Kendall 2000]. В последующее время демонологическая тематика, как и ряд других, также оставалась под запретом, превратившись в небезопасный предмет обсуждения, о котором, продолжали говорить, но уже в другом формате – шепотом, между своими людьми, опасаясь доноса и наказания.

События, происходившие в этот период, и само время «нелегального существования» сверхъестественного не могли не сказаться на развитии традиции. Очевидным стал уход в неформальный, скрытый режим функционирования заметной части практик, связанных с актуальной мифологией и религиозными верованиями (демонология, народная магия, религиозная обрядность, ряд традиционных ритуалов, включая похороны, традиционная форма которых с тех пор стала практиковаться в исключительных случаях, в отношении наиболее уважаемых представителей сообщества, и в строжайшем секрете). Для некоторых из них, в большей степени это касается упомянутых религиозных культов, последствием стало частичное прерывание традиции, депрофессионализация, утрата преемственности и потеря части знаний.

Десятилетия маркированного статуса демонологического нарратива и специфика идеологического воспитания в духе популярного научного атеизма, бывшего в монгольском обществе, оставили следы, до сих пор сохраняющиеся в культуре ряда поколений. Среди прочего, это проявляется в продолжении бытования ряда стереотипов поведения и своеобразных элементов языка для разговора о соответствующих сюжетах, по крайней мере, с посторонними людьми. Современная полевая работа дает большое количество примеров для подобных наблюдений. Для большинства старшего поколения носителей традиции при разговоре с посторонним сохраняется маркированный статус демонологических сюжетов, как «предрассудков», которые не достойны внимания слушателя и, естественно, не присущи говорящему. Соответствующие клеши предшествующих установок часто уходят в преамбулу, превращаясь почти в формульные выражения «зачина» рассказа о сверхъестественном, дистанцирующие говорящего от последующей «сомнительной» информации: «Это все предрассудки и суеверия», «Раньше в это верили, а теперь уже нет», «Я человек не суеверный», «Всеу есть рациональное объяснение», «Я человек образованный, воспитанный в духе атеизма»,

«Вы так издалека приехали, что же я буду вам о таких несерьезных вещах рассказывать» [МРТ 2006-2018]¹⁰. Нередко рассказ также сопровождается авто комментарием, включающий другие дистанцирующие формулы, например, «но я не знаю, правда это или нет», или в некоторых случаях рационализированные объяснения описанного происшествия, с привлечением популярных естественно-научных знаний:

Раньше верили в *чутгурийн гал*¹¹. Такой демонический огонь, многие его видели по ночам. Он связан с демоном *чутгуром*. Он может ходить за человеком, дурачить его, но к себе близко не подпускает. Это на самом деле фосфор, который испускают кости» [С.В., 1936, халх, 2009]¹².

Или также расхожее утверждение, сопровождающее разговор о демонологических сюжетах: «Если думать, что чутгуры есть, то они и есть. Если думать, что нет, то их и не будет. Я думаю, это нереальное явление» [С. Б., 1930, дархат, 2008].

Кроме того, нарративы и комментарии нередко содержат «память» о потенциальной опасности рассказов о духах и демонах (впрочем, она в

¹⁰ [МРТ 2006-2018] – здесь и далее подобная обобщенная ссылка на архивы проекта дается в случае упоминания формул, мотивов и сюжетов, популярных и известных в различных районах Монголии и имеющих множественные фиксации в материалах.

¹¹ Монг. *чөтгөрийн гал*, *чөтгөрийн* ген. от *чөтгөр* – демон, дух, многосоставной персонаж и категория, о которой подробнее будет сказано ниже; *гал* – огонь. *Чутгурийн гал* – «демонический огонь», может рассматриваться в качестве отдельного персонажа и мотива, разновидности «блуждающих огней», имеющих многочисленные параллели в международном фольклоре, см., например, мотивы А2817, F369.7 [Thompson, 1961].

¹² [С.В., 1936, халх, 2009] - здесь и далее приводятся основные данные интервьюируемого – начальные буквы фамилии и имени (из этических соображений имена не даются полностью, так как ряд собеседников просили не указывать их при публикации), год рождения, (суб)этническая принадлежность, год записи беседы.

современной традиции представлена скорее, как воспоминание о реалиях прошлого и не является сколь-нибудь заметной мотивацией для говорящего).

В то время в нашей школе был учитель по имени Авир. Авир ближе к вечеру возвращался домой. Вдруг ему почудилось, что кто-то за ним следует, оглянулся посмотреть, а там совсем маленький ребенок за ним идет. Он испугался, но продолжал идти. Уже рядом с домом он схватил палку, чтобы ударить то существо, тогда человек прыгнул в кучу дров, откуда вскоре появилось розовое сияние. Так как все это была правда, он заявил об этом в аймачный комитет охраны общественной безопасности. Из комитета пришел простой загорелый парень, звали Давадорж. Он так сказал: «Вы, что увидели, все как было, по правде, ни прибавив, ни убавив, должны рассказать». Записал наш рассказ, дал прочитать и велел подписаться. «Только вам об этом никому рассказывать нельзя», - строго нам наказал. «А если вы об этом трепать станете, знайте - пойдете в тюрьму», - вот так сказал. Так мы и ходим до сих пор, совершенно молча [Цэрмаа 2006, 8]¹³.

При этом другой особенностью, социальной, в которой отражается прошлый период, является профессиональная характеристика информантов: наиболее подходящими для опроса по демонологическим сюжетам (осведомленными и готовыми говорить) являются как раз отставные партийные работники, бывшие борцы с «предвзвешенностями», и религиозные специалисты, среди которых также нередко встречаются все те же бывшие партийные работники (так, экс-борцы с традиционными верованиями сегодня нередко оказываются ее хранителями и продолжателями). Согласно данным проведенных опросов, часть этого контингента нашла актуальное в современный период применение накопленным знаниям, став действующими религиозными специалистами (ламами, чаще шаманами). В многочисленных интервью записаны воспоминания людей с таким профессиональным прошлым, рассказы о

¹³ В анализируемом корпусе тексты данного исполнителя существуют как в письменной форме (в виде изданной им брошюры собранных рассказов), так и в устной (были зафиксированы в ходе беседы-опроса во время экспедиции 2007 г.).

встречах с местным населением, «проработках» лам и шаманов. Во время бесед, которые должны были «разоблачить» и убедить в духе актуальной на тот момент идеологии, этот контингент людей в итоге получил большой багаж знаний о народной религии, демонологических верованиях, традиционных обрядовых практиках. Следует заметить, что часто положение подобных партийных работников, согласно записанным интервью и собранным материалам, было достаточно сложным и двусмысленным, утверждая официальную идеологию, многие из них продолжали в сильной степени оставаться в «идеологии» традиционной:

Бытует такой анекдот. В 1930-40-е годы один пропагандист пришел к скотоводам и прочитал лекцию о том, что *чутгуров* и *шуллмасов* 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» [Р.Ч., 1946, халх, 2008].

Другой особенностью современного фольклора, отражающей связь с предшествующим периодом гонений на сверхъестественное, несомненно, являются сюжеты, в которых реализованы фольклоризованные воспоминания о различных ситуациях того времени¹⁴. Благодаря повествовательной традиции, «осколки» прошлого продолжают сохраняться и передаваться следующим поколениям, уже не заставшим ни китайских торговцев, ни репрессированных лам, ни русских военных, ни партийных работников и воинствующих атеистов, но знающих и с удовольствием продолжающих пересказывать истории с их участием. Сюжетной основой подобных

¹⁴ Существует множество работ, обсуждающих различные аспекты фольклорной памяти и ее соотношения с исторической реальностью, среди них – [Hamilton Shopes, 2009; Bartmanski 2011; Пропп 1976; Байбуурин, Левинтон 1983; Неклюдов 2007].

нарративов обычно служит традиционная «матрица», в которую встраивается новая тема, становясь актуальной репликой во взаимодействии с прошлым¹⁵. Такова, например, одна из популярных групп сюжетов о встрече партийного-работника атеиста с демоническим существом или религиозным специалистом (ср. в традиционных сюжетах – смельчак, не боящийся / не верящий в духов и демонов).

Тексты этой группы включают разнообразные примеры встречи партийца-атеиста с представителем потустороннего мира. Часто они также содержат мотив нарушения предписания или запрета, не соблюдение атеистом традиционных норм или пренебрежение советами со стороны осведомленных местных жителей, за что и приходит расплата –

¹⁵ В своей работе я использую концепт «матрицы» и привлекаю ряд построений, предложенных С.Ю. Неклюдовым [Неклюдов 2007, 85]: «Отношения персонажей ахроничны, традиция скорее склонна объединить их на основании принадлежности к одному функционально-семантическому классу...», «Используемые в фольклоре повествовательные матрицы играют роль своеобразного бредня, в ячейках и на узлах которого оседают некоторые “исторические воспоминания”». В данном случае (жанрово и сюжетно обусловленном) можно сказать, что воспоминания сфокусированы скорее на ситуации (репрессии, встречи-проработки и разрушение святынь). В текстах, использованных в данном подразделе (включающих 28 сюжетных единиц) модификация сюжета и образование нового сообщения происходит следующими основными способами: 1. Модификация образа действующих лиц – номинальная замена традиционных образов (смельчак, не верящий в духов и демонов, шаманы, ламы и т.д.) актуальными действующими лицами (партийными секретарями, профессиональными атеистами, борцами с религией, разрушителями святынь) 2. Сюжетными дополнениями, которые нередко служат завершением повествования (как, например, в рассказе об учителе Аймаре выше), 3. Модификацией образа демонологического персонажа (*чутгурийн гал* – блуждающий огонь – огни фар демонической машины), 4. Наполнением сюжетной формы актуальным контентом (мотив «духи умерших продолжают прижизненную деятельность» – духи убитых во время репрессий лам жгут лампы, читают молитвы – духи погибших солдат видятся бегущими в бой с криками «банзай», продолжают ездить привычным маршрутом на призрачных машинах и т.д.).

демоническое существо, в которое не верят, является утвердить факт своего существования (часто, подобная встреча заканчивается долгой болезнью или даже смертью упрямого партийного работника).

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, первая – ровная и удобная, но долгая, можно успеть только добраться к ночи, а вот вторая – 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 сидении 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 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! [Неклюдов 2008, 68]¹⁶.

¹⁶ Отзвуки популярности этой былички-анекдота, приведенной в одной из статей С.Ю. Неклюдова, до сих пор дают о себе знать в среде носителей традиции. Образ же его главной героини, демоницы, носит смешанный характер и отражает межжанровые

Встречаются и обратные ситуации погони, когда человек пытается настигнуть неуловимого представителя сверхъестественного, как в рассказе, приведенном ниже:

В то время Гомбосурэн-гуай (г. Дархан), первый секретарь партийного комитета Баянхонгорского аймака встретился однажды с этим огнем, гнался за ним на машине, но огонь его близко к себе не подпускал – то приближался, то опять ускользал, а потом и вовсе исчез [Д.Б., 1948, халх, 2013].

Иногда подобные сюжеты содержат комический элемент и издевку над идеологией. Так, в другом нарративе, демоническое существо подстерегает ничего не подозревающего атеиста в виде ягненка:

Когда-то партийным секретарем нашего Мунххан-сомона работал человек по имени Готов. В годы репрессий этот человек в силу занимаемой должности, как говорили, участвовал в арестах многих лам. Ему сверху такое задание давали. Однажды Готов-гуай искал в степи потерявшихся лошадей. В безлюдном месте в Цаган-усны-холой он нашел хорошенького ягненка. Он взял его, положил за пазуху и поскакал дальше. Потом он стал щупать ягненка, говоря:

- Мой ягненок-то с пирожком или без пирожка?

Тогда ягненок ответил ему человеческим голосом:

- С пирожком!

Тот спрашивал, баран это или ярочка. Когда ягненок ему ответил, Готов испугался, бросил ягненка и ускакал. Тут же у него поднялась температура, и в тот же вечер он умер. Так рассказывают наши односельчане. Что это? Это произошло в 1930-40-х годах.

- Еще что-нибудь такое же знаете? Вы из книг читали?

- Это было на самом деле. У нас много такого рассказывают. Много разного.

[Ч.Д., 1928, халх, 2008].

взаимодействия повествовательных традиций (эпических, сказочных, актуально-мифологических), о которых подробнее будет сказано в разделе 2.2.

Еще одним популярным мотивом является возмездие борцам с религией и «суевериями» со стороны представителей сверхъестественного (этот мотив обозначен и в приведенном выше рассказе в форме указания на то, что человек встретившийся с говорящим ягненком, заболевший и скоропостижно умерший после этого – участник репрессий). Ниже приведен текст о разрушении одного из почитаемых священных мест и возмездии, последовавшем за этим. Текст особенно интересен тем, что в отличие от большинства подобных нарративов, записан от непосредственного участника антирелигиозных мероприятий:

В 1965 году эти аршаны¹⁷ закрыли. Те, кто участвовал в закрытии и уничтожении аршанов, потом жили нехорошо. Я тогда был начальником молодежи. В то время в Дадале уничтожали все, что было связано с религией. Это было время запрета и закрытия религиозных учреждений. У нас в аймаке был такой человек Гомбо, он был секретарем по идеологической работе в партийном комитете. Он был референтом Цагаанламын Дугэрсурэна, секретаря ЦК МНРП. Закончил отделение маньчжурского и тибетского языков. Родом из Батнорова. Гомбо звали. Есть он сейчас, или нет? Гомбо-дарга руководил принятием партийной организацией решения о закрытии и уничтожении аршана Сэнж-хад как одурманивающего народ, связанного с отсталой религией. После этого у него вся жизнь пошла под откос. Его раскритиковали за плохую идеологическую работу в партийном комитете аймака и сняли с работы. На закрытие и уничтожение аршана я послал четверых ребят из 7-го класса. Мальчики из моего класса. Их родители, узнав об этом, разволновались, пришли ко мне, стали ругаться, скандалить. Они обвиняли меня, что я посылаю детей в место, где обитают гневные духи местности (*лус-савдаки*), они будут вредить детям. Я испугался – вернутся ли дети живыми. Слава богу, они около 10 часов вечера явились. Они собрали на аршане множество книг, сутр и денег. А Гомбо-дарга был непростым человеком. Он стал читать на монгольском языке собранные книги, стал говорить, где какая книга. А впоследствии Гомбо-дарга ослеп. Наши люди, узнав об этом, сразу сказали, что это

¹⁷ Источник, ключ, родник – в разных традициях, включая монгольскую, входит в ряд почитаемых локусов.

на него наслали возмездие лусы (*лусын хорлол*)¹⁸, а Сэндж-хад стали почитать еще больше [Т.Л., 1941, халх, 2008].

Менее распространенными являются сюжеты, в которых демонический «компонент» истории оказывается фальсификацией - уловкой одного из заинтересованных действующих лиц. Так, например, в приведенном ниже рассказе, «демоном», устроившим переполох в интернате, оказывается отец одной из воспитанниц, тайком приходивший навещать своего ребенка:

Как-то осенью, когда все вернулись с каникул, дети из интерната стали рассказывать, что Эрээн Гарам стал *буг*¹⁹, и они теперь боятся по вечерам в туалет выходить. Тогда взрослые собрались в одной юрте, заткнули за жерди нож, лезвием вниз, так что, если бы *буг* зашел, то обязательно укололся, постелили белый войлок, разбросали щепки и начали ждать. Настала ночь, выходившие в туалет дети говорили, что из оврага что-то похожее на человека показалось. Слухи о *буге* Гарамы стремительно распространялись, говорили даже, что он детей из школы крадет. Взрослые стали выходить по очереди, чтобы охранять интернат. Как-то раз служащий по имени Гончиг вышел сторожить, сидел накинув халат рядом с дощаным складом, вдруг видит, как какой-то человек прошел вниз к интернатским юртам, где дети спали. Гончиг гуай испугался и не знал, что делать. На следующий день он доложил обо всем директору, а наш директор привел человека из комитета безопасности, некоего Жумба с винтовкой. Несколько человек потихоньку вышло на охрану. Когда наступила ночь, что-то похожее на человека, опять появилось. Жумба тогда выстрелил из ружья в воздух, и то черное что-то бросилось удирать. Погнались за ним, схватили – оказалось, что это отец одной из воспитанниц, Загдхорлоо, человек по имени Жадамба *зайран*²⁰ оказался. Он распространил слухи о том, что в интернате *буг*, чтобы свою дочь утащить оттуда, хотел панику поднять, но был

¹⁸ *Лусын хорлол* - кара лусов, вред, исходящий от возмездия лусов; подробнее об этом термине будет сказано ниже.

¹⁹ Разновидность демона, определение для «спрятавшейся», оставшейся в мире живых душе покойника.

²⁰ *Зайран* - слово, которое в данном случае употребляется как имя одного из действующих лиц, обычно означает шаманскую степень или просто шамана муж. пола.

схвачен и отправлен в тюрьму. Так был подавлен «буг» Эрэн Гарама. В этом моем примере *буга*-то и не было, Жадамба зайран *бугом* прикинулся, чтобы нас напугать. Знать, что бывают такие *буг*, и вам будет не лишним! [Цэрмаа 2006, 16].

В другом нарративе демон-преследователь оказался лишь плодом мнительности, видимо, не достаточно убежденного атеиста:

Один человек прочитал лекцию о том, что *чутгуров* и *шулмасов* нет. Поехал обратно. А за ним побежал *чутгур*. Тот очень испугался. А это, оказалось, развевались ленты на его шапке и свистели так, что тот человек подумал, будто это *чутгур*» [С.Б., 1930, дархат, 2008].

Подобные сюжеты, о реальном и мнимом демоне, представляют собой интерес в качестве интертекстуального диалога в традиции, репрезентации разных установок на восприятие сверхъестественного и демонического.

Мотив торжества традиционных представлений содержит группа текстов, составляющая в современном монгольском фольклоре заметную часть нарративов о шаманских чудесах. В основе сюжета – встреча все того же партийного работника-атеиста с шаманом (с целью ареста, переубеждения, запрета исполнять ритуалы и т.д.) и проявление истинности шаманской силы через чудеса, которые он демонстрирует перед лицом оппонента. Тексты содержат вариативный набор подобных чудес. Так в одном из рассказов, партийные работники, обнаруживают себя в комнате шаманки, которую они пришли изучать, полностью заполненной водой:

В середине 1960-х годов религия была запрещена, с религией боролись, но в сомон Цаган-обо прислали двух молодых людей из Академии наук для изучения шаманов. Они в районе Галын-шил и Хархира встретили исхудавшую старуху. Они спросили ее:

– Вы *Ма-удган*²¹? Покажите, что вы можете.

²¹ *Уд(а)ган* – шаманка.

– Можно показать, – ответила она.

Был очень жаркий день. Удган шла пешком.

– Покажу вам кое-что. Хотите?

Она надела лохмотья и стала камлать.

– Скоро придут два или три существа и схватят вас.

Она продолжала камлать, будто танцуя. Неожиданно появилась вода. Те трое встали. Появились три маленькие рыбы.

– Держите! – крикнула удган. Они стали толкаться, но поймать не смогли. Поймать было нельзя. Рыбы же впрыгнули в их штаны, они засунули руки в штаны и стали искать там.

– Что, хотите снова увидеть рыб? – спросила удган.

Вода исчезла, стало совершенно сухо. Они пошли в Далайн-шил и стали насмехаться друг над другом: ты так делал, а ты этак делал. Думали, что старуха чуть не при смерти, а она, оказывается, владеет магической силой.

И все трое скрыли то, что произошло.

В 1950-е годы один худонский шофер проговорился:

– Эта старуха-шаманка Ма совершает всякие чудеса. Призывает мертвецов, и те разговаривают [Х.А., 1943, халх, 2007].

В другом тексте шаман, спасаясь от ареста, прячется в колотушку шаманского бубна и тем самым ставит преследователей в тупик [Т.Х., 1936, барга, 2015].

Часто подобные нарративы заканчиваются резюме о том, что после этого случая партийцы уверовали в шаманскую силу и более не рисковали связываться с шаманами. В некоторых вариантах отмечается даже, что впечатленный чудесами партработник пошел в ученики к шаману и сам продолжил его практику.

Также в современной традиции пользуются популярностью сюжеты о необычайных явлениях, которые происходят на местах захоронения репрессированных лам (многие из них стали жертвами подавления восстания и последующих репрессий 1930-х гг.). Как правило они представляют собой разные варианты активности духов трагически погибших

священнослужителей, которые в большинстве своем продолжают основные прижизненные занятия: в местах погребения слышится звон колокольчика, чтение буддийских молитв, видятся огоньки лампад [ДЛ, 1987, халх, 2009].

Героем другого популярного сюжета, имеющим ту же историческую привязку, является храм, разрушенный во время борьбы против религии:

Недалеко отсюда *хийд*²² был. Большой, много лам было. В 36 году пришли туда, храм разрушили, лам всех расстреляли. Такого тогда много было. После этого много лет прошло. Люди начали видеть этот храм. Вдалеке стоит целый. Сияние вокруг. К нему идут – исчезает, смотрят - нет ничего в том месте. В другом появляется, к нему идут – опять пропадает. И днем и ночью такое случалось. Люди видели. И сейчас такое бывает [А.Т., 1978, халх, 2012].

Также популярным является сюжет о встрече репрессированных ламы или шамана, возвращающихся домой после заключения. И вновь в данном случае мы имеем дело с традиционным мотивом, «человек присутствует на собрании духов», встроенным в новую культурно-историческую канву, которая наделяет текст актуальной проблематикой и новыми функциями:

В период сталинских репрессий было время, когда все религиозные культы подвергались гонениям и уничтожались, лам отправляли в тюрьмы и лагеря. Из мест «Ологчин» гавж Лувсан, освободившись из тюрьмы, из Улан-Удэ шел пешком и на десятые сутки достиг Борьё, где переночевал и отправился дальше по дороге. Приближался вечер, где, как ночевать, пока думал, увидел, будто на ковре, в долине хозяйство с домом. «В той семье и заночую», - так решил. Когда он вошел в дом, там оказалась только хозяйка, принаряженная, которая готовила еду. Та хозяйка, как следует, угостив ламу, сказала: «К нам придет много людей, не могли бы вы найти другой дом для ночлега?» - попросила. Лама сказал: «Поблизости других домов нет, а идти дальше сил больше у меня нет, вот переночую у вас и уйду». Хозяйка согласилась: «Ну, тогда ночуйте, конечно». Затем, когда он уже лег спать, послышалось, будто люди пришли, шепотом разговаривали: «Лувсан лама из

²² *Хийд* - буддийский храм.

тюрьмы освобожден, возвращается», - только и рассказывали. Утром, проснувшись, встал – оказалось, что он на пустыре, где жертвы [духам местности] приносят, спал. Так он ночевал в месте, где собираются духи-хозяева его земли» [Цэрмаа 2006, 18].

Традиционный мотив помощи духов земли, характерный для дискурсивных и ритуальных практик, активно встраивается в сюжетику II Мировой войны²³, выступая в различных жанровых обрамлениях – легенд местности, биографий и т.д. (подробнее см. в Гл. 2):

Однажды, ужасный бой был, вокруг все подрывалось и свистело от пуль, я думал, что все уже, живым не выбраться. В кармане был камешек с обо из родных мест, старики наказывали брать с собой, так я его зажал в кулаке и начал про себя молиться духу своего обо. И вдруг почувствовал, что как будто что-то подхватило и выпихнуло из окопа, и в тот же момент туда попал снаряд, взорвался прямо в том месте, где я только, что лежал. Выбрался без царапины, дух земли был для меня сахиусом (защитником), много таких рассказов было [Х.Т., 1926, халх, 2010].

Однако большая часть сюжетов, связанных с военной тематикой, имеет отношение к другому мотиву – духов-чужестранцев, военных другой национальности, погибших и оставшихся на монгольской земле.

Благодаря записям, сделанным Ц. Дамдинсурэном в 1960-1980-е гг. [Дамдинсурэн 1991; Дамдинсурэн 1998], можно проследить определенную динамику подобных военных мотивов в монгольском фольклоре. В указанный период наибольшей популярностью в нарративах пользовались духи солдат гоминдановской армии, оставшиеся на монгольской земле и

²³ Стоит оговорить, что при этом, носителями традиции тематикой II Мировой войны объединяются сюжеты, относящиеся к разным событиям и фактам, которые в отечественной историографии могут выходить за ее пределы. Среди наиболее популярных сюжетов – война на Халхин-голе (1939 г.) и присутствие контингента японских военнопленных на территории Монголии, участие монгольских частей в разгроме японской Квантунской армии (1945 г.).

ставшие призраками-*чутгурами*. Встречи с ними, согласно нарративам, могли грозить серьезными неприятностями, потерей жизненной силы, болезнями и неудачами, могли они выступать и в роли не слишком опасных вредливых демонов [Цендина 2008, 28]. В современной традиции рассказов о духах-гоминьдановцах уже практически не встречается²⁴, распространенными являются нарративы о японских солдатах и военнопленных, сюжеты, связанные со II Мировой войной, а также рассказы о призраках советских военных частей, располагавшихся на территории Монголии.

С призраками русских солдат времен войны связаны комплексы сюжетов о мемориальных сооружениях и памятниках, в большей степени они относятся к городскому пространству и входят в число городских легенд. Часть этих сюжетов закреплена за особыми локусами – мемориальными объектами, памятниками. Согласно одному из рассказов, под мостом по дороге на Зайсан (самый крупный мемориальный комплекс в Монголии, посвященный памяти русского солдата, расположенный на окраине Улан-Батора) вечерами слышится музыка и русские напевы. Один из «очевидцев» видел там однажды поющего старика, который пропал, когда любопытный прохожий попытался приблизиться к нему [А.П., 1984, халх, 2010]. Подобные случаи отражены и в рассказах жителей Чойбалсана, где также находится памятник русскому солдату [Г.Д., 1972, халх, 2010]. Встреча с такими призраками не несет какой-либо угрозы или ущерба для здоровья, рассказывают даже, что некоторые люди специально приезжают ночью, чтобы послушать это пение.

²⁴ Однако интересной деталью, отражающей особенности функционирования традиции, является тот факт, что образы гоиньдановцев, покинув жанр повествования в качестве действующих лиц, сохранились в лексическом фонде языка, в форме бранной лексики – «*гомин*», известной как в 1970-е гг., так и в современный период [Г.М., 1970, халх, 2019]. (Автор выражает признательность за указание на этот пример Д.А. Носову). Подобный «уход» образа персонажа в языковую среду имеет ряд других примеров, о которых будет сказано в Гл. 2.

Интересным представляется сюжет о блуждающих огнях, *чутгурийн гал*, который относится к традиционному монгольскому демонологическому фольклору (см. рассказ выше). В современном фольклоре, помимо этой традиционной формы сюжета, популярностью пользуется иная, по-видимому, родственная образ – огни призрачных фар, которые иногда даже сопровождаются звуками движущейся машины или мотоцикла, но само средство передвижения при этом отсутствует. Эти огни, согласно нарративам, не подпускают близко к себе, но могут преследовать путников, держась на расстоянии. Рассказы о призрачных фарах встречаются повсеместно по всей Монголии и на сегодняшний момент связаны в традиции с русскими военными базами, находившимися в Монголии – духи русских военных продолжают ездить по монгольским степям на призрачных машинах и мотоциклах.

Это было в конце августа 1978 года — школьники еще не начали съезжаться на учебу в сомонный центр. Я и мой младший брат Дашдэмбэрэл собрались в Дашинчилэн, привязали 20-литровую канистру айрага к мотоциклу и выехали из Бурэнхангая. Дашдэмбэрэл взял ружье, чтобы пострелять птиц, и сел сзади. Пока не выехали на тропу, нам постоянно виделись огни. Как будто много машин шли колонной. «Почему так много огней? Машины русских воинских частей? Надо осторожней ехать, вдруг заденут», — так мы поговорили и продолжили путь. Эти огни были неподвижны, видны с двух сторон, а в конце сливались в один большой поток света. Затем этот свет стал похож на красный диск луны, как в 15-й день лунного месяца, или в полнолуние. Свет появлялся то позади, то впереди, то по бокам. Мы продолжали ехать, пока не достигли моста через реку Харбух. Переехав мост, остановились. Тот свет приблизился и тоже остановился недалеко от моста. Вот тогда Дашдэмбэрэл и выстрелил в него! Подстреленный дурной свет переместился, но все еще продолжал виднеться издали. Мы опять тронулись в путь и благополучно добрались до центра сомона Дашинчилэн. Вот такое происшествие было. Я потом вспоминал об этом и, подумав, решил, что это могли быть души умерших русских солдат [Д.Ч., 1938, халх, 2014].

Популярными являются рассказы о духах японских солдат, оставшихся на монгольской земле со времен Халхин-Гола. Они не представляют серьезной угрозы для живых и не обнаруживают чрезмерной активности. Повстречать их можно в определенных местах (рядом с захоронением останков, местами боев, содержанием военнопленных). Иногда они предстают перед случайным прохожим в виде строя бегущих солдат (или одних мелькающих портянок):

В Сухэбаторском аймаке, на заставе Сумбэр ночью слышны звуки стрельбы и крики японских солдат «Банзай!» Показываются японские солдаты с завернутыми в белое ногами. Потом они исчезают. Так рассказывали служившие там люди. [Ц.С., 1954, дариганга, 2008].

Встречаются также и более пространные сюжеты, так в одном из рассказов дух умершего военнопленного японца продолжал посещать свою возлюбленную (девушку из местного населения), зачавшую от него ребенка [Болсон явдал 2009].

Рассказы о призраках военных и репрессированных связаны с представлением о ранней, трагической, “неправильной” смерти:

Есть понятие, что человек умер не в свое время. Вот такие души [сунс] остаются на земле, и называются *чутгур*. Солдаты, погибшие в гарнизоне, тоже становятся *чутгурами* там же. Бывают такие слухи, что в гарнизонах появляются *чутгуры*. Это не зависит от того, где именно случилось. Зависит от того, что умер слишком молодым. И доживает отведенное ему время как *чутгур* [С.В., 1936, халх, 2009].

Значимыми является также представление о “чужеродности” покойников, усугубляющем его демонические свойства (для сюжета о солдатских захоронениях) - концепт крайне важный для традиционной культуры, в том числе азиатской. Согласно одному из самых распространенных поверий, погребение на чужой земле приводит к

перерождению души умершего в форме голодного духа, демона. Например, в китайской традиции оно встречается повсеместно. В исторической реальности с этим была связана практика обязательного перевоза останков покойного на родную землю, каких бы усилий и затрат это ни стоило родственникам [Майский 1959, 80-81]. В современном монгольском фольклоре нарративы с участием демонов китайской национальности пользуются большой популярностью (подробнее об этом будет сказано ниже) и являются своеобразной иллюстрацией поверий, бытующих в обеих традициях.

Для сюжетов, посвященных духам религиозных специалистов, преимущественно лам, значимым является представление о невинной гибели и особых способностях умерших, связанных с их духовным статусом. С точки зрения традиции все это создает благоприятные условия для превращения таких душ в духов-призраков.

Интересно в целом довольно резкое различие сюжетики, связанной с «демонизацией» двух групп главных религиозных специалистов Монголии, лам и шаманов, относящейся к одному и тому же историческому событию – религиозными репрессиями. Основу сюжетики о ламах составляет мотив посмертного проявления активности духов погибших монахов, который отсутствует в нарративах о погибших шаманах. Для последних центральным является мотив шаманских чудес и своеобразного поединка партийца и шамана. Возможно, в данном случае свою роль сыграла различная институционализированность ламы и шамана, как в мире людей, так и в мире духов. Ламы, представленные как организованная группа, занимающая четкое положение в монгольской общественной иерархии и буддийском сообществе, не получили в фольклорных представлениях какого-то специфического посмертного статуса и функций. Иным образом обстоит дело с официально не институционализированными шаманами (обычно сочетавших деятельность магического специалиста с другими профессиональными занятиями, не организованных в сообщество), души которых, согласно до сих

пор актуальным верованиям, после смерти становятся духами-покровителями местности (*лус-савдаг*) и духами-помощниками других шаманов (*онгон*), таким образом получая дальнейшую посмертную «реализацию».

В городской демонологии сюжеты с исторической коннотацией формируются вокруг отдельных локусов (некоторые из них уже были упомянуты выше – памятник советскому солдату, кладбище, где похоронены репрессированные ламы) или встраиваются в демонологическую топографию современного городского пространства (подробнее см. в главе 3). Примером такого вплетения исторических реалий в современную городскую демонологию может служить популярный в монгольской столице сюжет о заброшенном двенадцатиэтажном здании в центре Улан-Батора (известном также как «Хангай» *зочид буудал* / гостиница), обитателями которого являются духи-*чутгуры*. Сама по себе модель сюжета о заброшенном доме является типичной для демонологии, в том числе городской, большое количество рассказов подобного рода бытует о разных зданиях Улан-Батора.

Но в данном случае в среде носителей она получает дополнительную историческую привязку. Особенностью рассказов о демонической высотке, недостроенной гостинице, является ее соотнесенность в восприятии носителей с прошлыми реалиями – «один из советских долгостроев, начали строить, забросили, там завелись *чутгуры*», «стройку заморозили, там что-то случилось, наверное, духи строителей так там и остались, превратились в *чутгуров*».

В современной монгольской демонологии, в городском и не городском вариантах, существует еще один популярный комплекс сюжетов, в котором обнаруживаются, как реплики на предшествующий исторический период (актуализируемый текущей политической и социально-экономической ситуацией), так и отдельные стереотипы, и настроения, характерные для современности. Здесь мы продолжим уже начатую выше тему о демонах-китайцах, помимо военных мотивов с ними связан и ряд других сюжетов и

образов²⁵. В современном не городском фольклоре более распространенным является мотив о китайских золотых монетах, исчезающих или превращающихся в навоз, черепки, ритуальные деньги для сожжения. Обладание такой монетой, брошенной духом, не несет особых последствий.

В городском пространстве с демонами китайской национальности преимущественно связаны сюжеты о местах, «в которых неспокойно», часть их соотносится с реальными районами поселения выходцев из Китая в прошлом. Подобное распределение сюжетов оказывается неудивительным с учетом исторических реалий – в период нахождения Монголии в составе империи Цин, китайское население на ее территории было представлено преимущественно торговцами и ростовщиками.

В Баян Хурээ, где раньше жили китайцы, есть дом, в котором никто не живет. А если и пытается поселиться, то долго не выдерживает, очень быстро съезжает [С.Б., халх, 2016]. Есть такое место в Баян Хурээ, там много китайцев было. Там есть одно огороженное забором место, а внутри ничего нет, никто там не живет, заезжают и вскоре съезжают оттуда. Отчего так, не знаю. Ночью там будто разные странные звуки слышатся – ребенок будто плачет, чьи-то шаги слышатся. Поэтому люди там не живут, стоит пустым то место [Ж.Т., 1975, халх, 2016].

В нарративах духи-китайцы могут также иметь более персонифицированные образы - человека в белой одежде (или с элементами белого), с непокрытой головой, босого²⁶, говорящего с китайским акцентом. Исторические реалии (преобладание китайского населения, связанного с торговлей и ростовщицеством, приезжающими на заработки китайцев, которые в большинстве своем стремились накопить в Монголии средства и вернуться домой к семье [Майский 1959]), видимо, определенным образом повлияли на сложившиеся этнические стереотипы, отраженные не только в

²⁵ Об этнических стереотипах и национальной принадлежности демонов см.: [Соловьева 2012; Delaplace 2012].

²⁶ Эти детали являются характерными признаками китайского похоронного ритуала.

повествованиях, но и в других речевых жанрах, поверьях, комментариях и т.д. - *«Китайцы очень любят деньги, они все время пытаются скопить, как можно больше, не важно как – обмануть, обсчитать, за сто тугров удавятся. Они не могут расстаться со своим имуществом, оно, как бурхан для них»* [ГХ, 1976, халх, 2010]. В современной ситуации этот проблемный исторический контекст актуализируется целым рядом социально-экономических и геополитических факторов (проживание заметного числа монгольского населения в составе КНР, во Внутренней Монголии; близость большого соседа; серьезный поток легальной и нелегальной миграции из Китая в Монголию; работа китайских горнодобывающих предприятий на территории Монголии ²⁷ и т.д.), которые в совокупности формируют актуальный образ китайской угрозы и связанные с ним конспирологические мотивы.

Таковы некоторые следы, которые оставил предшествующий период(ы) в монгольской демонологии. Значимые для сообщества события и перемены сказались на последующем развитии традиции, а осколки прошлого все еще хранятся в образах персонажей, сюжетах, «демонологическом» дискурсе носителей традиции, актуализируя определенные социокультурные контексты прошлого, но в то же время уже активно включаясь в новую проблематику современности.

²⁷ Подробнее об этом см. в следующем разделе.

1.2 Демонологический нарратив и актуальная проблематика

С конца 80-х гг. начался следующий этап, важный для развития монгольской традиции в целом и демонологии в частности. Ситуация в стране стала постепенно меняться в сторону послаблений в различных сферах жизни, включая общественно-политическую, социальную и религиозную, вплоть до момента (официальной смены режима – победы демократической партии в 1996 г.), когда «запретных тем» уже официально не осталось. Это привело к возникновению различных настроений в монгольском обществе, которые в свою очередь по-своему повлияли на условия последующего развития традиции. Среди наиболее значимых стоит отметить:

- движение за возвращение к национальным корням, а вместе с ним и процессы «ретрадиционализации»;
- возрождение и разнообразие религиозной жизни²⁸;
- волна интереса к разного рода сверхъестественному (своему и заграничному);
- движение за вестернизацию (что, вместе с процессами глобализации²⁹, способствовало более интенсивному знакомству с западными традициями, в том числе с западной массовой культурой и мистицизмом).

В постсоциалистическом монгольском обществе эти интенции стали важными векторами в процессе формирования и обновления разного рода идентичностей (общенациональной государственной, локальных, групповых,

²⁸ Схожие составляющие этого процесса на постсоветском пространстве исследованы в работе [Pelkmans 2009].

²⁹ Об антропологическом подходе к явлению глобализации (“as the comparative study of symbolic universes and cultural specificity”) см.: [Globalisation 2003, 8].

индивидуальных), а также определения образов монгольского настоящего-будущего и межевания с прошлым³⁰.

Среди наиболее значимых и продуктивных символов современного периода оказались и традиционные образы³¹, которые стали крайне востребованными и популярными в самых разных дискурсивных (и ритуальных) практиках: образ национального героя, главного духа-онгона, отца и покровителя монгольской нации, Чингисхана³², образы духов-хозяев монгольской земли (*лус-савдаг*, *газрын эзэн*³³), символы «исконной монгольской веры» и ее представителей – профессиональных медиаторов между людьми/нацией и ее духами-покровителями («черная вера» - *хар шашин*, «религия Чингисхана», *шар шашин* - монгольский буддизм³⁴).

Движение за возвращение к национальным корням и традиционные образы оказались крайне эффективными в формировании новых национальных символов и дистанцировании от прошлого (связанного с северным и южным соседями, Россией и Китаем).

Онгон Чингисхана

³⁰ Об отдельных проблемах постсоциалистической истории Монголии см., например, [Kaplonski 2004; Jargalsaikhan 2012].

³¹ Теме соотношения мифа-идеологии-идентичности в различных современных обществах посвящено заметное количество работ, среди них [Myths and Nationhood, 1997; Vrubaer 1998(b), 272-306; Гофман 2010, 241-254].

³² *Онгон* – дух-предок, дух-покровитель; дух-помощник шамана.

³³ От монг. *газар* – земля, территория, *эзэн* – хозяин; синонимичное по отношению к *лус-савдаг* наименование духов земли.

³⁴ В постсоциалистический период «желтая» и «черная» веры получили равные возможности и в настоящий период находятся в сложных взаимоотношениях конкуренции и кооперации, что также получило отражение в фольклорной среде – «*искусный человек может быть одновременно и шаманом, и ламой*» [М.Р., 1947, халх, 2007]. Об истории непростых взаимоотношений буддизма и шаманизма в Монголии написано большое количество работ, посвященных самым разным аспектам, см., например, [Скрынникова 1988; Kollmar-Paulenz 2012].

В современной Монголии Чингисхан, собиратель монгольских племен и основатель монгольской империи, является самым популярным национальным символом и задействован в разных сферах монгольской культуры (в государственной идеологии, культурном мейнстриме, субкультурах разного толка и, конечно, фольклоре). Образ легендарного хана осознается как символ силы, величия и независимости, а сам хан представляется божеством, предком и покровителем нации. Кроме того, этот образ связан с идеей «Золотого века» монголов, временем великой монгольской империи, империи «от моря до моря» (как изображено на многочисленных граффити современной столицы и декоративных картах завоеваний монголов, украшающих многие кафе, бары и другие публичные места) - *«Во времена Чингисхана монголы монгольской лошадкой завоевали весь мир»* [М.Т., 1951, халх, 2008].

Образ Чингисхана активно используется в процессе замещения символов прошлого, потерявших актуальность революционных и социалистических образах и атрибутах. Процесс замены, как во многих странах постсоветского зарубежья, носит тотальный характер, изображение великого хана можно найти повсюду – государственные символы и денежные единицы, памятники и скульптурные комплексы, настольные бюсты (особенно в апартаментах официальных лиц - сама по себе деталь, оставшаяся в наследство с советских времен), разнообразная массовая продукция (сувениры, одежда, элементы интерьера). Образ хана присутствует в культуре также и в невещественном виде – в дискурсе политиков и обывателей, названиях улиц, площадей и других городских объектов (включая главную площадь и аэропорт столицы) в искусстве (литературе, живописи, фильмах и клипах современных музыкальных групп и т.д. [Steiner 2005]) и фольклоре.

Вместе с процессом ретрадиционализации культ Чингисхана, как духа-покровителя и божества, стал не только частью официальной культуры, но также вернулся в религиозную жизнь (моления онгону Чингисхана и ритуал поклонение черному знамени, *«Хар сульд»*, исполняемые и ламами, и

шаманами, носит официальный характер и проводится в присутствии первых лиц государства). В современном фольклоре его образ задействован в самых разных ситуациях и жанрах, являясь одновременно символом и гарантом процветания.

В не городском пространстве схожим образом произошла «ревизия» символов прошлого: если в городе памятники Чингисхана заменили советские монументы, то в худоне хан, его атрибуты, а также образы соратников и потомков, в еще большей степени, чем прежде, заполнили региональную (официальную и фольклорную) топонимику (Перевязь коня Чингисхана, Стремя Чингисхана, Место стоянки Чингисхана и т.д.), потеснив других героев.

Отдельно стоит отметить популярные мотивы – локализацию места рождения и погребения Чингисхана (которое, согласно легенде, содержащейся в «Сокровенном сказании», было сохранено в тайне, чтобы никто не смог потревожить дух великого героя). За время экспедиций нам не раз попадались места, где, согласно рассказам жителей, стояла палатка, в которой родился Чингисхан, или/и место его тайного погребения. В современной традиции локализация могилы великого хана в конкретной местности служит знаковым моментом для местного сообщества, являясь сакральным символом, поднимающим авторитет региона и сулящим ему благоприятные перспективы на будущее³⁵. Эта традиция распространилась за

Проявление подобного сакрализованного отношения к останкам характерно и для официальной культуры, и для предшествующих периодов. Так, одно из любопытных сообщений о необходимости перемещения останков, дабы они не были захвачены противником содержится в Бурят-Монгольской Правде, №191, 2 августа 1939 года.

³⁵ В монгольской традиции подобное знаковое отношение к останкам связано также с некоторыми другими персонажами, наиболее значимые из них – прославленные борцы и скакуны - представители двух из трех традиционных соревнований (скачки, национальная борьба, стрельба из лука) на праздниках-*надамах*. Пребывание их останков в конкретной местности также имеет сакральный статус и обеспечивает благополучие

пределами собственно Монголии, среди тех этносов, которые в современный период используют популярную мифологему о причастности к роду Чингизидов – те же явления встречаются во Внутренней Монголии (КНР), Калмыкии, Бурятии, Казахстане, где также недавно была «обнаружена» могила Чингисхана³⁶.

Духи монгольской земли

Кроме *онгона* Чингисхана, духа-покровителя всей монгольской земли и всех монголов, крайне востребованы в современный период оказались *лус-савдаки*, гении местности, духи земли, выступающих в зависимости от контекста, то в масштабах всей монгольской земли, то в качестве местечковых «авторитетов» [Sneath 2014], выражающих настроения и чаяния регионов, то в функции повседневных агентов сверхъестественного, взаимоотношения с которыми максимально актуальны для каждого человека. В монгольской традиции с почитанием земли и ее персонификацией в виде бесчисленных духов-хозяев местности, связано огромное количество разнообразных поверий, нарративов, ритуальных практик, запретов и предписаний, регулирующих отношение к земле и природе. Согласно поверьям, монгольские духи местности обладают амбивалентным характером и, соответственно, функциями – разгневанные, они могут являться источником серьезных бед и катаклизмов, почитаемые должным

этой земли. С этим связан крайне популярный в современных монгольских традициях мотив о краже костей борца [МРТ 2007-2017].

³⁶ «На данный момент, говорят супруги, до гробницы великого полководца осталось 30 сантиметров, однако продолжать раскопки нельзя - Чингисхан ждет разрешения Нурсултана Назарбаева. Они уверяют - если гробница будет открыта, страну ждут изменения в лучшую сторону, не будет коррупции, предательства и лжи». (<https://www.zakon.kz/4844511-raskopki-v-juko-grobnicu-chingiskhana.html>)

образом, они выступают в качестве надежных помощников и защитников (*сахуус*)³⁷ для людей своей земли.

В современной традиции с духами земли связано два основных мотива – пробуждение и гнев. В современный период эти традиционные мотивы пользуются большой популярностью в новых актуальных контекстах и в самых разнообразных дискурсивных ситуациях.

Мотив пробуждения духов земли, как в своем актуально-мифологическом, так и в метафорическом значениях, стал своеобразным символом переходного постсоциалистического периода, расхожая формула «раньше духи спали, а теперь они просыпаются/проснулись» описывает и интерпретирует такие события как, например, – смена государственного строя, возрождение монгольской нации³⁸, новые перспективы монгольской государственности, возрождение религии, ретрадиционализация.

Мы, монголы, монгольская земля, наши *сахуусы* долго спали, поэтому чуть и не извели монголов разные напасти, сначала китайцы, потом социализм. Но сейчас монгольская земля просыпается, и монголы начнут подниматься [Т.У., 1974, халх, 2018].

Пробуждение духов земли, грозных и гневливых в монгольской традиции, влечет за собой не только в перспективе позитивные последствия, но и текущую угрозу злоклучений и катаклизмов, описывающих переходную ситуацию через необходимость восстановления правильных отношений с духами после долгого социалистического перерыва - «*В социалистическое время духи спали, а теперь они проснулись и требуют*»

³⁷ *Сахуус* - термин, обозначающий тип божеств-защитников учения в тибето-монгольском буддийском пантеоне, в повседневной практике переносится и на других персонажей в значении «защитник». Также обозначает разного рода сакральные предметы, выполняющие функции оберега, талисмана.

³⁸ В полной мере независимой после длительного периода нахождения под непосредственным влиянием Китая и России.

[Д.Ц., 1942, халх, 2011]. При этом возвращение духов в повседневность касается всех и каждого:

Один человек проезжал мимо священной горы и не сделал приношение, плюнул – в аварию попал. Когда запрет религии был, ничего не делали, такое было. В советские времена все духи-хозяева, *савдаки*, спали, а сейчас стали требовать [Д.Н., 1923, бурят, 2009].

Мотив гнева духов также крайне распространен в самостоятельном виде. Он связан не только с мотивами пробуждения и восстановления обрядности, но и с целым рядом разнообразных потенциальных провинностей, касающихся обращения с землей и всей окружающей живой и неживой природой. В современной традиции *лусын хорлол* – кара лусов, является одной из самых популярных интерпретационных моделей, объясняющих неудачи и несчастья, индивидуальные и коллективные. В связи с этим важным в традиции является вопрос об ответственности перед разгневанными духами и адресате их возмездия. Согласно представлениям, ответственность и наказание за проступок может распространяться не только на непосредственного виновника проступка, но и на его семью и род.

Когда наши перекочевали на юг в Монголию, дела их не заладились. Они пошли по ламам. Те говорили: «На вас, на многих поколениях лежит проклятие-*хараал*³⁹. Вам вредят лусы. Заказывайте молитву “Лумбэнгарав”». По хорошим ламам ходили, но ничего не помогало. Делали ритуал, чтобы избавиться от проклятия лусов (*лусын засал*)⁴⁰. Мой отец был хорошим рыбаком⁴¹. Из-за этого на нас проклятье лусов (*лусын хорлол*), так говорили [Д.Б., 1951, халх, 2008]⁴².

³⁹ Монг. *хараал* – проклятие; название отдельного жанра проклятий; брань.

⁴⁰ *Лусын засал* – будд. обряд умиротворения духов местности.

⁴¹ В паре *лус-савдаг*, собирательном наименовании духов-хозяев земли, природы, *савдаки* (монг. *савдаг* от тиб. *sa-bdag*) отвечают за сухопутное пространство и животных, а лусы (монг. *лус* по одному из предположений происходит от множественной формы *луу*, тиб. *klu*, дракон) – за водное и его обитателей. Животными луса (=эманацией луса) в традиции считаются рыбы и змеи (в тиб. и монг. традиции лусы часто представляются в образе змей

Представление о коллективной ответственности⁴³ реализуется в традиции в разных формах, но так или иначе заметная часть интерпретаций оказывается связана с конкретной территорией (в локальном или глобальном масштабе), на которую за провинности людей обрушиваются разнообразные напасти - эпидемии, засуха, бескормица и т.д. В новых реалиях природные катаклизмы гармонично вписываются в актуальный (международный) экологический дискурс, а список злключений дополняется экономическими, социальными и даже политическими последствиями, касающимися всего сообщества. Так и, по одной из версий, приведенных выше, социализм в прошлом случился из-за разлада с духами земли, и современная нестабильность связана с тем, что правильные отношения с духами все еще не установлены.

Почитать духов, значит почитать всю монгольскую землю, все, что на ней, всю природу. Уважать и бережно относиться. Об этом забыли, когда религия вернулась,

или существ с антропоморфным туловищем и змеиным хвостом, также они сближаются со змеями-*нага* буддийской мифологии). Соответственно, в монгольской традиции рыбацкий промысел нередко рассматривается как занятие, сопряженное с немалыми рисками (выше приведен один из многочисленных примеров).

⁴² Тэгээд манайхан уруудаад ажил үйлс нь бүтэхгүй болсон. Эхлээд ламаар явсан чинь: - “Үе дамжсан хараалтай. Лусын хорлолтой” - гээд буугаад байсан. - Тэгээд Лүмбэнгарав уншуул гээд. Сайн сайн ламаар яваад болохгүй, засрахгүй байсан. Лусын засал хийлгээд л. Манай аав их загасчин хүн байсан. Тэгээд лусын хорлол болж гээд л ярьдаг байсан.

⁴³ Представление о коллективной ответственности по отношению к духам-местности относится к универсальным традиционным концептам. Яркая иллюстрация к этому представлению содержится в работе Каролины Хампфри [Humphrey 1996] (материал посвящен дагурам – монгольской народности, проживающей на территории Внутренней Монголии и в Синьцзян-Уйгурском автономном округе КНР). В приведенной истории один из активистов разрушения *обо*, нарушивший к тому же, правила обряда посвящения животного духам (*сэтэр*) был побит и похоронен в земле (что по монгольским обычаям представляет собой «неправильные похороны»), все это было сделано местными жителями, дабы избежать гнева и возмездия духов земли.

вспомнили, что надо почитать духов, а как, никто не знает, бросились кто во что горазд, тем кропят, этим кропят, мусор всякий на *обо* приносят, оставляют. Вот в нашей местности, говорят, дух-покровитель (*савдак*) ждал-ждал, когда люди одумаются, а потом взял и ушел. Несколько лет дождя хорошего не было, травы не было, много скота погибло, люди стали разоряться. Приглашали разных, и шаманов, и лам, потом вроде бы знающий лама пришел, как-то упросил духа вернуться, объяснил, как правильно почитать, и все стало получше. [Д.О., 1947, халх, Даланзагад, 2011].

Другим примером злободневных тем, в которые вовлечены духи земли, является проблема добывающей промышленности, которая в контексте обозначенных представлений приобретает дополнительные смыслы. Ко всему прочему, поскольку многие предприятия принадлежат иностранным фирмам (в частности китайским), в силу вступает комплекс стереотипов, о которых речь шла выше, а также современные конспирологические мифы, специфичные для этого региона. Высказывания в публичном и обывательском дискурсе по этому поводу содержат большое количество формул, которые могут быть считаны и метафорически, и с учетом обозначенного фольклорного контекста, как преднамеренная «провокация», призванная разгневать духов земли: «они [китайские фирмы] причиняют страдания и изводят монгольскую землю», «высасывают силы и благодать (*хийморь*, *сульд*)⁴⁴ из монгольской земли», «наводят беды и неудачи на монгольскую нацию» (вспомним здесь представление о коллективной ответственности перед потревоженными духами)⁴⁵. В этом смысле

⁴⁴ *Хийморь* - конь ветра, символ человеческой души, жизненной силы, удачи и благополучия в традиционных верованиях народов Внутренней Азии. В тибетском буддизме изображается в виде коня, несущего на спине чинтамани – магический кристалл, исполняющий желания. *Сульд* - духовная мощь, жизненная сила; дух, интеллект; душа.

⁴⁵ Монгольские газеты - Илтовчоо (Гласность), Өнөөдөр (Сегодня), Үнэн (Правда), Одрийн сонин и другие. Это явление обсуждается также в статье французского монголиста Г. Делапласа [Delaplace 2012].

обсуждаемая идея «возвращения к корням» значит, среди много прочего, также возвращение главенства над ресурсами, правильное обращение с монгольской землей, как ритуальное, так и практическое.

Схожим образом рефлексруется возвращение в повседневность и других представителей сверхъестественного, включая зловредных духов и демонов. Если, как было сказано выше, за время социализма количество *чутгуров* резко сократилось, то с наступлением нового периода, их количество стало резко возрастать. В фольклорной рефлексии возросшая популярности сверхъестественного и демонического получила противоречивые интерпретации, так или иначе связывающие этот факт с предшествующим запретом и недавним возобновлением религиозной жизни:

В советское время храмы позакрывали, *бурханов*⁴⁶ запретили, вот *чутгуры* и перевелись, а сейчас бурханы множатся и чутгуры тоже множатся [Б.А., 1957, халх, Даланзагад, 2010]. Религия была запрещена, лам не было, некому было читать молитвы, вот и развелось *чутгуров* и *гуйдэлей* [Ц.У., 1962, халх, 2018]. *Буг, чутгур, сунс* - можно сказать, что эти понятия, бывшие в старое время, продолжают существовать и сегодня. И сейчас они проявляются все более отчетливо [Н.С., 1954, халх, 2009].

В сложившейся ситуации повального пробуждения сверхъестественного (как показывает опыт различных культур современности, характерного для переходных периодов, политической и социально-экономической нестабильности [Valk 2006; Gordon, Avery 2004]) профессиональные посредники - религиозные специалисты разного толка, призванные успокаивать и усмирять гневливых духов и зловредных демонов, оказались крайне востребованы. При этом фольклорные формы по-своему «фиксируют» сложность ситуации возобновления ритуальной жизни и практик после вынужденного длительного перерыва даже для религиозных

⁴⁶ *Бурхан* в монг. – Будда; божество; изваяние божества.

специалистов. Например, в таком сюжетном варианте об испытывающих свои способности в коммуникации с духами земли шаманов⁴⁷:

Собрались шаманы, решили сделать подношение местным духам, возобновить традицию, чтобы они не гневались, посылали хорошую погоду, посылали дождь. Шаманили-шаманили, так что началась ужасная буря, духи разгневались на неумелых шаманов, что-то они, видимо, не так сделали, и чуть не затопили всю округу. Потом другой шаман пришел, потихоньку их успокоил, все наладилось [О.В., 1984, бурят, 2012].

Активный рост количества религиозных специалистов (лам разных школ, шаманов различных традиций⁴⁸) и соответствующего разнообразия предложения ритуальных услуг также получило отражение в фольклорных формах, вводя в замешательство и ставя перед выбором даже духов земли. Как в приведенном ниже тексте, в котором проснувшиеся духи сделали свой выбор в пользу шаманов и отвергли просьбы и подношения лам, посылая на местность пыльные бури вместо дождя:

Раньше этому *обо* поклонялись по законам желтой веры. А с этого года (2009) начали поклоняться по канонам шаманизма. Поклонение *обо* совершается, чтобы пошел дождь. Однако после поклонения Сужийн *обо*, наоборот, поднималась пыль и песчаные бури. Так продолжалось несколько лет. Жители решили пригласить шаманов из Улан-Батора. Шаманы сказали, что хозяином этого *обо* был мужчина,

⁴⁷ Ср. недавнюю историю об обряде подношения духам верблюдов (в Иркутской области Бурятии) для укрепления «государственности и патриотизма», на который государственность откликнулась заведением дела в Прокуратуре, а пиар-составляющая возмутила общественность и коллег «по цеху». https://www.kommersant.ru/doc/3893411?utm_source=facebook.com&utm_medium=social&utm_campaign=amplifr_social

⁴⁸ Наибольшая концентрация шаманов приходится на столицу и добывающие центры. Этот феномен уже привлек внимание исследователей и получил различные наименования в литературе, как, например, «шаманский пандемизм» [Shimamura 2017, 94].

более 40 лет, он играл на губном варгане (*аман хуур*), он обиделся на жителей этой местности и ушел с этого места, стал скитаться по другим *обо*. Шаманы его вызвали. Соорудили заново каменную груды. 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. В дальнейшем поклоняться будут не по-буддийски, а по-шамански [Х.С. , 1969, халх, 2009].

Так, в современный период сверхъестественное не только оказалось амнистированным, но и получило мощный импульс и разнообразные источники для дальнейшего развития. Гласность, ретрадиционализация, использование традиционных образов в новой идеологии и разнообразных актуальных контекстах, возрождение религиозной жизни, всплеск интереса к сверхъестественному, – все это в совокупности вывело сверхъестественное из статуса официального изгнанника, сделало его востребованным и популярным.

А рассказы о сверхъестественном, в свою очередь, получили переоценку в среде носителей, перейдя в своего рода достойное знание. С новым статусом связано также развитие новых для монгольской культуры письменных форм бытования демонологического нарратива.

О подобных, так называемых, необычных вещах, до 1990-х годов говорить и писать было нельзя, эта была тема, строго запрещенная законом. Подобные разговоры велись в тайне, потихоньку, шепотом между своими. В то время любящие подобные рассказы люди, выискивали их, некоторые записывали и сохраняли, сегодня, в свободный период, это тоже, думается, стало нужным. Вообще же, если сохранить рассказы людей, ставших свидетелями разнообразных необычных явлений, для будущего, может быть, это окажется полезным, руководствуясь подобными соображениями, мной и были написаны эти заметки [Цэрмаа 2006, 1-2].

Начало письменной фиксации демонологических нарративов в среде носителей традиции по данным ряда информантов относится еще к советскому периоду, 1960-1970 гг., когда истории о столкновении с

необычайным фиксировались «для себя», как личные записи «на память». Сложно судить об истинности этих утверждений, не исключено, что услышанные рассказы были записаны позже или составлены уже в постсоциалистический период и на волне интереса к соответствующей тематике, начали издаваться. В таком случае «состаривание» практики записи этих историй можно рассматривать как один из приемов повествовательной традиции, тяготеющей к «древности» как к одной из форм «истинности» и легитимности.

Так или иначе, с большей уверенностью можно сказать, что с 1990-х гг. начали появляться коллекции (посвященные локальным духам местности, *обо*, демоническим существам локальных традиций), записанные в основном представителями местной интеллигенции (писатели, учителя, работники музеев), начавших собирать подобные рассказы, как часть краеведческих заметок. С конца 1990-х – начала 2000-х гг. постепенно начинается издание подобных записей отдельными брошюрами [Луузан 1998, Баасанжав 2001, Цэрмаа 2006]. Вслед за тем рассказы о столкновении с потусторонним начинают регулярно появляться в газетах и журналах, позднее издаваться отдельными сборниками [Чутгур 2006-2008, Айдас 2010-2011, Ид шид 2007-2008 и другие], заполнять интернет-пространство множущимися специализированными сообществами, сайтами и блогами. В последние несколько лет фокус интереса заметно сместился на городское и, особенно, столичное пространство. Так, пограничное положение, сочетающее устную и письменную форму бытования, стало одной из отличительных черт современного городского демонологического нарратива (см гл 3).

Выводы

За прошедшее без малого столетие монгольская традиция претерпела большое количество серьезных трансформаций, адаптируясь и черпая новые темы в меняющихся реалиях монгольского общества и его повседневности. Демонологическое повествование пережило длительный этап «нелегального»

существования с тем, чтобы в конце 20 столетия выйти из «подполья» и оказаться на волне популярности и востребованности, предоставляя «проверенный» традиционный инструментарий, образы персонажей, мотивы и сюжеты, для выражения новых актуальных мнений и их диалога. Образы сверхъестественного в современной монгольской культуре, сохраняя прочную связь с базовыми традиционными представлениями, активно включаются в новые контексты – идеологические, общественно-политические, религиозные, социальные. Среди наиболее значимых контекстов, стоящих за продуктивными образами просыпающихся духов и демонов - фольклорная память и интерпретация прошлого, рефлексия происходящих перемен и актуальных для монгольского общества вопросов, репрезентация популярных оценок и мнений.

Глава 2. Текстуальные манифестации сверхъестественного

2.1 Демонологическая номенклатура в речевых жанрах

Итак, в постсоциалистический период, когда духи и демоны проснулись, а о сверхъестественном стало можно (и даже нужно) говорить, говорить стали много и по-разному.

В этой главе будет проанализирован современный «демонологический» дискурс, а именно: как и зачем говорят о духах и демонах, в каких дискурсивных практиках упоминаются персонажи низшей мифологии, а также особенности употребления их номенклатуры, признаков, функций в различных жанровых репрезентациях.

В собранном корпусе текстов (для данной работы было проанализировано около 1000 фрагментов текстов интервью, монгольских СМИ и интернет ресурсов) демонологические образы представлены в различных дискурсивных практиках, среди которых выделяются следующие группы:

- речевые жанры (лексическое употребление демонологической номенклатуры)
- нарратив
- поверье и комментарий
- ритуально-обрядовый дискурс

В данном разделе для анализа текстов я прибегаю к комбинации дискурсивных и жанровых теорий [Van Dijk 1977; 1987; 1988; Бахтин 1996; Пропп 1964; Мелетинский, Неклюдов, Новик 1994; Левкиевская 2008; Nonko 1964; Ven-Amos 1976], используя «жанр» в качестве продуктивной категории, характеризующей ту или иную дискурсивную ситуацию и текстуальную матрицу. Каждая из выделенных групп обладает своей спецификой репрезентации и использования демонологических образов, актуализируя из существующего фонда традиции определенный набор признаков персонажей

для выражения своих, жанрово обусловленных, семантических, функциональных и прагматических нужд.

Сравнительный анализ выделенных групп позволяет обнаружить специфику функционирования демонологических представлений в различных дискурсивных практиках, а также механизмы трансформации демонологических образов при создании новых смыслов и значений.

В качестве иллюстрации, ниже приведен небольшой пример, в котором одно из популярных демонологических наименований употребляется в различных формах дискурса:

Гуйдэл/гуйдэлтэй газар⁴⁹

Лексическое употребление - «*Гуйдэл, чутгур*, так называют иногда непоседливых детей. Детей ругать нельзя, монголы не ругают, так могут сказать о шаловливых, беспокойных детях - *гуйдэл*, это любя» [А.Т., 1968, халх, 2011].

Поверье - «...это место, в котором конь спотыкается, машина глохнет... Даже у самолетов, которые пролетают над такими местами, приборы начинают отказывать» [Б.П., 1970, халх, 2013].

Комментарий – «Люди говорят, что это все из-за человеческих останков, которые в тех местах закопаны, душа-*сунс* не может выбраться и вредит людям. Но я думаю, что это природный магнит, который так влияет, есть в природе такие места с сильным магнитным полем» [Х.З., 1958, халх, 2012].

Нарратив (часто иллюстрирующий поверье) – «Однажды мы с братом поехали в соседний аймак и попали вот в такое место, *гуйдэлтэй газар*, машина встала, ни туда, ни сюда...» [Б.П., 1970, халх, 2013].

⁴⁹ *Гуйдэл* – дословно с монг. «течение, циркуляция, ток», в фольклорной традиции популярный демонологический персонаж, связанный с одним из типов «дурных мест».

Описание обряда – «Чтобы выбраться из подобного места, *гуйдэлтэй газар*, говорят, надо помочиться на копыта коню...или на колеса машины, на все четыре» [Д.Л., 1956, халх, 2016].

Как видно на этом примере, различные формы дискурса акцентируют внимание на разных характеристиках задействованного образа и по-разному его описывают. Каждая из этих форм отличается не только прагматикой, но и характером сообщаемой информации, способом выражения демонологических представлений, функциональностью задействованных образов и пр.

Интересно отметить, что выбор предпочтительной формы выражения демонологических представлений зависит не только от индивидуальных характеристик говорящего, темы и ситуации сообщения, но, как показывают собранные в различных районах Монголии материалы, также и от «пристрастий» локальной фольклорной традиции. Ареальность в данном случае сказывается не только на содержании традиции (номенклатуре мифологических персонажей и наборе сюжетов), «о ком/чем» говорят, но и на форме их вербализации, «как говорят». Так, например, согласно проанализированным материалам, центр и север Монголии в демонологическом смысле больше тяготеет к сюжетным повествованиям, а юг и восток к вербализованным поверьям и ритуально-обрядовому дискурсу. Речь идет о преобладании той или иной формы – в речевой практике, все они естественным образом могут сочетаться, выступая в разных функциях и формах соподчинения одна другой (например, нарратив часто служит иллюстрацией к ритуально-обрядовой практике, а комментарий рассказчика завершает затронутую тему внутрифольклорной рефлексией).

Для того, чтобы продемонстрировать особенности манифестации демонологических представлений в различных речевых жанрах, а также показать ряд других особенностей функционирования современной демонологической традиции для этой главы был отобран ряд наиболее

частотных в современном монгольском фольклоре единиц демонологической номенклатуры.

«Ловлю» демонов в монгольском дискурсе следует начинать с рассмотрения специфики демонологической номенклатуры и особенностей функционирования имени персонажа в фольклоре и языке.

В фольклорной традиции функционирование персонажа можно описать через совокупность признаков (среди них его имя, облик, функции)⁵⁰, каждый из которых является важным и продуктивным (для образования новых смыслов, сюжетных функций и идентификации персонажа в том или ином тексте), но не представляет собой сколь-нибудь надежной константы, служащей для «фиксации» образа. Все они подвижны, вариативны, могут вступать между собой в различные конфигурации, в зависимости от нужд конкретного текста, совокупности текстов, дискурсивной ситуации. Тот или иной признак оказывается более востребованным в зависимости от жанра и контекста.

Анализ выделенных типов текстов обнаруживает различия в значимости и продуктивности имен демонологических персонажей, форм их употребления и артикуляции в разных жанровых формах. Так, например, в повествовательных жанрах (сказках, легендах, быличках) номенклатура часто оказывается факультативным признаком, имена могут чередоваться или вовсе опускаться, а определяющим признаком при этом часто становится сочетание функций [Левкиевская 2007] и набора операций, характерных для персонажа; в ритуальных жанрах имя демонологического персонажа часто акцентированно, в зависимости от модальности текста (обряды призывания или, наоборот, апотропеические обряды), значимым становится артикуляция имени персонажа или напротив последовательное его избегание и замена более безопасными эвфемизмами.

⁵⁰ Важной методологической основой для анализа образов персонажей в этом исследовании стали работы В.Я. Проппа [Пропп 1969], Е.Е. Левкиевской [Левкиевская 2007], Н.А. Криничной [Криничная 2004].

В речевых жанрах, так же, как в поверье и комментарии, наименование персонажа является семантически и функционально значимым. При лексическом употреблении демонологическая номенклатура фигурирует в функции определения или метафоры для описания тех или иных качеств, свойств, состояний (в основном человеческих), ситуаций, используется для создания вторичных образов и смыслов (например, в общественно-политическом дискурсе). В этой функции номенклатура персонажа, его имя оказывается наиболее значимым и необходимым для «проговаривания», так как именно оно актуализирует известный носителям традиции образ и создает нужный контекст высказывания. Присвоение того или иного вторичного, метафорического, значения чаще всего происходит по смежности одного из свойств персонажа и описываемого явления, которое в данном контексте становится доминирующим (прожорливость – *мангас*, *шулмас*, непоседливость – *тийрэн*, *гуйдэл*, неряшливость, распутность – *мам*, *алмас*).

Одним из популярных образов разных «фигур речи» является *мангас* – гигантское многоголовое чудовище, эпическое и сказочное. Его образ напрочь отсутствует в актуальной мифологии, но пользуется популярностью в речевых практиках, на что, очевидно, повлиял яркий (хотя и типичный для чудовищ) облик и одно из основных свойств эпического монстра – невероятная прожорливость:

В сказках Буувуу *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 [Г.Д., 1936, халх, 2006].

- В сказках *мангас* заглатывает и айлы с юртами, и людей, и нагруженных верблюдов, все. Одним углом рта мясо заглатывает, другим кости мелет. Так в сказках бывает [Д.Б., 1924, хотогойт, 2007].

Частью облика также становятся многочисленные и колоритные эпитеты (другие персонажи подобных эпитетов не имеют, так что, возможно, это характерные следы эпической традиции), такие как «черный сутулый», «широкоплечий», «загребающий», «черный сморщенный», «черный загрубевший» и так далее.

Говорят, был черный загребуший *мангас* с 15-ю головами. А какой он был? Могу только сам сочинить, а точно, какой он из себя, не знаю. Думаю, черный загребуший *мангас* с 15-ю головами был похож на человека, наверное. [Д.Б., 1924, хотогойт, 2007].

При фактическом исчезновении в современном монгольском фольклоре эпических сказаний, образы их персонажей сохраняются в фонде традиции и активно функционируют в языке. *Мангас* употребляется в морально-этическом, общественно-политическом, дидактическом дискурсах, служа метафорой для таких качеств, как алчность, ненасытность, эгоизм; для выражения таких заимствованных концептов, как «враг народа», «капиталист»/«капиталистический спрут», «коррупционер»; служит универсальным образом «чудовищного». Круг значений дополняется также близкими лексическими единицами, такими, как *мангуу*, *мангар* – глупый, тупой; этнонимами - *мангат*⁵¹.

В связи с этим вполне закономерным представляется одно из употреблений *мангаса* в повседневной речевой практике в качестве универсального «пугающего» в коммуникации с детьми. При этом необходимо отметить, что *мангас* является безопасным субъектом «пугающего», в силу своей неактуальной, сказочной природы, если и

⁵¹ «Мы, буряты, <...>, подданные простолюдины, размножились, а 360 *маратов* осиротели и почти вымерли. Отпрыски их – суть *мангуты*-русские. Оттого они жестоки, обижают людей, убивают, грабят...» [Архив ЦВРК].

существовавшего, «то давно истребленного богатырями» (по сравнению с «актуальными» демонами, которые, помянутые всуе, могут-таки прийти и навредить). Упоминание имени этого персонажа обычно сопровождается предостережения и запреты, адресованные детям: «не ходи туда – мангас утащит», «нельзя так делать – мангас тебя к себе заберет и съест» - «Когда детей пугают, все называют мангасом» [Б., 1930, дархат, 2008].

Эпическая чудовищность и антагонистичность мангаса, равно как и его, ненасытность, прожорливость, оказались крайне востребованными в общественно-политической лексике, начиная с социалистического периода:

Мангас это... Бывает в монгольских народных сказках. Образ отрицательный, противоположный чаяниям человека. Сочинен человеком. На самом деле никаких *мангасов* нет. Думаю, это художественный образ, олицетворяющий порабощение народа [Д., 1939, халх, 2009].

Имя *мангаса* также используется и в более широком морально-этическом, дидактическом дискурсе. При этом, любопытно отметить, что *мангас* в соответствующих контекстах может употребляться двойственно, обозначая в одних случаях носителя негативных качеств, в других – форму возмездия, которая его ожидает. Так, *мангас* может использоваться в качестве метафоры очень жадного, ненасытного, эгоистичного, корыстного человека, недостойного общественного деятеля, или же служить образом кары, которая его ждет. В одной из вариаций употребления недостойный человек сам становится *мангасом* (подробнее о переходах быть-становиться см. ниже в этом разделе), в другой – такому человеку грозит попадание в пасть к *мангасу* (*мангасын аманд орно*), в значении плохо кончить в результате неподобающего поведения, получить возмездие за дурные поступки, при котором пасть мангаса уже становится локусом, куда попадают грешники. В данном употреблении пасть мангаса функционально-семантически оказывается сопоставима с геенной огненной,

что в данном случае наводит на мысль о еще одном случае переводного концепта, только уже из христианской традиции. В тексте, приведенном ниже, можно найти оба случая подобного употребления.

Мангас это существо из рода людей. Если жадность большая, человек становится *мангасом*. *Мангас* глотает все вокруг. Нельзя быть жадным к вещам. Надо научиться аккуратно пользоваться тем, что есть. 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*. То, что есть, надо делить вместе с людьми, давать людям, подавать, раздавать, тогда человек будет жить, как человек. Раздавать накопленное имущество — добродетель. Жадничать и думать только о себе — стать *шуламом*. Думать обо всех монголах, а не только о своих детях, о принесении им пользы — стать *бурханом*. [Г.Д., 1936, халх, 2006]⁵².

В тексте видно также, как по ходу рассуждения о *мангасе* говорящий переходит к другому, смежному по функции «прожорливости», демоническому образу – *шулмасу* (*шолмос*, *шулам*). В эпических текстах, сказочной и несказочной прозе, актуальных верованиях под именем шулмаса объединено большое количество образов, обладающих различными характеристиками и функциями, включая такое яркое, как оборотничество. Однако в данном сегменте дискурса наиболее продуктивным и востребованным оказывается функция поедания, прожорливости, которая, коррелирует с одним из локальных сюжетных образов *шулмаса* – демона-людоеда (*махчина*). Впрочем, в эпических и сказочных текстах, демоница-*шулмас* также нередко грозитя съесть (*идэх*) героя (в данном случае, «съесть» может иметь и прямое значение, и переносное – «победить»),

⁵² Мангас гэдэг чинь хүний төрөлт амьтан. Шунал ихэдвэл мангас болдог гэдэг юм шүү. Мангас бүх юмыг л залгиад байдаг. Эд хөрөнгөд шунаж болохгүй. Байгаа юмаа аятай сайхан хэргэлээд сурах хэрэгтэй. Эд баялагт их шунавал "Шунаг ихэдвэл шулам болно гэдэг"... Ямар ч хүн, амьтан шунаад л байвал шулам болно. Яваандаа мангасын аманд орно. Олсноо олон түмэнтэйгээ хамт хувааж хэрэглэж, олонд өглөг өгч, тарааж байвал хүн хүн ёсоор явна" гэх мэт Гаваа гуай сургаалын үг их хэлдэг байсан.

распространенное в шаманской лексике, «съесть душу»). Так же, как и в случае *мангаса*, в морально-этическом и политическом контексте сюжетная ненасытность *шулмаса*, охочего до человеческого мяса, переходит в значение жадности, алчности и эгоизма.

Шулмас – злой демон, дух, оборотень, людоед. С ним соотносится глагол «*шулах*» - «глотать, отделять (мясо от костей)», «сдирать, соскабливать, обчищать; срезать; обнажать» и позднее появившиеся значения «эксплуатировать», «спекулировать».

Обглаживать справедливых (*шулах*),
Поклоняться *шулмасу* [Монгол зүйр цэцэн үг 2002, 16].

Имя *шулмаса* также нередко употребляется для обозначения дурного перерождения - *шулмасом* становится душа грешного, злого и жадного человека (наряду с другими наименованиями – *чутгур*, *буг*, *муу сунс* и т.д.). Возможно на формирование этого фольклорного амплуа так же повлияла традиция перевода, но не социалистической лексики, а буддийской дидактической литературы, в которой имя *шулмаса* часто использовалось для обозначения отрицательных образов (например, *мары*): *шулмас*-искуситель, опаивающий и совращающих монаха на убийство козла и прелюбодеяние, *шулмас* как родоначальница дурманящих веществ – водки и табака, *хан шулмасов* и т.д.) [Владимирцов 2002, 66-67].

Другим значением *шулмас-шулам*, а также синонимичных в данном употреблении имен *алмаса* и *мам*, в речевой практике является негативное, ругательное наименование в адрес лиц женского пола. Они включают такие значения, как «страшная», «неопрятная», «лохматая», «сварливая», «распутная». На формирование подобного языкового образа повлияли как характеристики облика персонажей - дикие, поросшие шерстью, растрепанные женщины-демоницы, так и основные сюжетные функции – погоня за одинокими мужчинами и их кража для сожительства.

Шулмас – *чутгур*, без разницы. Так говорят про сварливых женщин, про мужчин не говорят. *Мам*⁵³ это то же, что *шулмас*, *чутгур*. Говорят: «растрепанный как *мам*». [Х.Н., 1952, халх, 2009].

Из трех приведенных наименований (*шулам*, *алмас*, *мам*), *мам* является в сюжетном смысле ареально ограниченным персонажем (Центральная Монголия), но наиболее популярным наименованием в речевой практике. Тексты интервью показывают также любопытную корреляцию в восприятии и функционировании образов, обозначаемого и обозначающего – связь и переход в тождество между наречением (ругать кого-либо *шулмас*, *тийрэн*, *мам*) - превращением (человек с определенными характеристиками может являться или превратиться в *шулмас*, *тийрэн*, *мам*) – перерождением (превратиться в *шулмас*, *тийрэн*, *мам* после смерти, в результате дурного перерождения) – «*Жадный, алчный человек, если изменит свой вид, станет шулмасом*» [Г.Д., 1936, халх, 2006], «*Мам - это когда женщина умирает и получает плохое перерождение, она становится мам*» [Т.Б., 1956, халх, 2010], «*Лохматых и немножечко распутных женщин называют мам*» [Б.А., 1980, халх, 2015].

Другим продуктивным демонологическим образом является *тийрэн*. В качестве персонажа он, так же, как и *мам* (оба, к тому же тибетские заимствования), имеет географически ограниченную зону бытования (Западная Монголия), но при этом входит в общераспространенный фонд языка и пользуется популярностью в речевой практике. Основное значение, для передачи которого используется *тийрэн* – это эгоизм, забота о себе и собственной выгоде, действия в свою пользу, забота о собственных интересах в ущерб общественным, воровство, современный концепт чрезмерного потребления.

Тийрэн – это когда человек переходит на другую сторону, используют свои способности во вред. Например, ламы могут делать хорошее, но могут и вредить.

⁵³ Монг. *мам* от тиб. *тато*.

Если в Думе сидят депутаты и только о себе думают, о собственной наживе, за себя радеют, тогда это *тийрэны* [Д.З., 1948, халх, 2011].

Или по словам другого интервьюируемого:

- *Тийрэн!* Такой зверь есть! Он очень нужен империализму, но создать его трудно.
- Почему нужен?
- Потому что в нем сконцентрировано все плохое!
- Как он выглядит?
- У него нет образа, но выглядит как человек. Он не дает человеку спать и все время копит деньги. Он всё потребляет-потребляет, жадный-алчный, все время одевается. Вот поэтому империализм [Б.У., 1957, халх, 2015].

В контексте поверий и сюжетных повествований *тийрэн* выступает в качестве неумного создаваемого или вызываемого демона-помощника, добытчика благ, который изводит хозяина, требуя все больше внимания и новых поручений и, согласно поверьям, не оставляет его в покое даже после смерти, превращая самого человека в подобного себе *тийрэна*. В речевом контексте оказываются задействованы такие его свойства как ненасытность, неумность, связь с добыванием богатства, сметливость и т.д. В некоторых случаях для описания характеристик или состояний человека имеет место перенос свойств не только самого *тийрэна*, но и его несчастного хозяина. Так, например, *тийрэном* называют человека, страдающего бессонницей - в сюжетном повествовании человеку-обладателю тийрэна последний не дает спать, изводя требованием поручений⁵⁴.

Интересно отметить, что среди наиболее продуктивных демонологических характеристик, служащих метафорой в речевых жанрах становится, помимо ненасытности, подвижность (беспокойность, непоседливость, скорость), которая является одной из черт, характерных для демонов – большинство из

⁵⁴ Ср. в тувинском *тийрэном* также называют человека, страдающего бессонницей [Толковый словарь тувинского языка 2011].

них крайне подвижны и в разных смыслах «бегают». С этим могут быть связаны разнообразные вторичные значения, в том числе нейтрального и позитивного значения (быстрый – сметливый - умелый).

Для выражения этого свойства в речи употребляются имена таких персонажей, как уже упомянутый *тийрэн*, смежных с ним по ряду функций *оролон* (монг. *ороолон*), *гуйдэл*, *чутгур*:

Тийрэн называют быстрых людей, за которыми лошади не успевают. Такого человека я знал, он даже коней обгонял. [Д.Д., 1949, халх, 2012].

Оролон - можно сказать так о борце. «*Босоо ороолон*»⁵⁵ называют сильных, умелых людей, мастеров на все руки. «*Босоо ороолон*» может все сделать. Еще шустрого человека называют *оролоном*. Так можно назвать и, например, мотоцикл, быструю вещь [Б.Д., 1941, халх, 2009].

Неудивительно, что подобные эпитеты часто употребляются и по отношению к детям – *тийрэн*, *оролон*, *гуйдэл*, так называют непоседливых, озорных, непослушных детей. При этом носителями традиции подчеркивается, что так зовут любя, и демонологическая терминология в данном случае, согласно мнению людей, употребляется как замена «настоящим», «взрослым» бранным словам, которые могут навредить детям и их употреблять нельзя. В данном случае имена демонов составляют особую группу бранной лексики, допустимой для детей, являясь своеобразными эвфемизмами⁵⁶.

⁵⁵ Монг. *ороолон* от тиб. *ro langs*; в народной этимологии *ороолон* имеет значение близкое рус. «перевертыш», «оборотень» (каким *ороолон* часто и представляется в бурятских традициях), которое нередко носители традиции связывают с монг. гл. *ороох* – завертывать, обертывать. *Босоо* этимологизируется от монг. гл. *босох* – вставить, как «вставший», «восставший» (что в большей степени коррелирует с тибетским прототипом демоном *ro langs*).

⁵⁶ Интересной в данном случае представляются вариации одной и той же мотивировки, чтобы не навредить ребенку - пугают сказочным, а обзывают актуальным персонажем.

Монголы детей, особенно маленьких, не ругают. Если ругать, может что-нибудь плохое произойти, детей берегут. Могут назвать «*гуйдэль, чутгур минь*» - это ласково [Г.Г., 1984, халх, 2014].

Часто образы демонологических существ используются для передачи эмоциональных состояний человека. Подобная возможность семантического перехода содержится в самих именах некоторых персонажей и в производных от них сочетаниях. Например, *ада/ад*, злой дух, который по некоторым поверьям «летает по воздуху и внушает бешеные страсти» [Беннигсен 1912, 10] (характерно для бурятской традиции), связан с целым рядом понятий, имеющих значение наваждения, безумия, одержимости: *ад* - сумасбродный, бешеный, неистовый, неукротимый; безумие, сумасшествие, бешенство, умалишенный, душевнобольной; *адласан эм* – сумасшедшая женщина, также качественные характеристики - негодяйка, влюбчивая женщина; *ад адлах* – бес овладел (смутил); быть не в духе, бесноваться, беситься, неистовствовать; галлюцинировать (бес пристал), *ад болох* – букв. стать демоном *ада* - стать ненавистным для людей, быть отверженным, стать изгоем, *ад үзээх* – прям. видеть демона-*ада* - ненавидеть, смотреть косо, сердиться; относиться с презрением, в грош не ставить [БАРМС].

В схожей семантике *ада* употребляется в поговорках:

Людам словно демон (*ада*) – табуну словно волк [Хатагин, 2001. С. 61.].

Скот 100 суток вместе проведет – ближними станут,

Люди 100 суток вместе проведут – (подобными ада) ненавистными станут [Сухбаатар 1999, 19].

Ада также является ареально ограниченным персонажем, но, как и *оролон*, представляет собой общераспространенный лексический термин в монгольском языке.

Демонологические номенклатура также может использоваться в речевых практиках и в других функциях, включая эвфемизмы и гиперболы.

Например, пригласить на ужин к *Эрлик-хану*⁵⁷ – используется в значении проклятия, пожелания смерти (часто подобные эвфемизмы используются в отдельном, очень поэтичном в монгольской традиции, жанре проклятий).

Или другой пример:

Если начнут кого ругать,
То опустят до самого *хана лусов* [Хатагин 2001, 37].

В данном случае важным оказывается место пребывания хана лусов (духов-хозяев местности), которое передает степень «низведения», унижения индивида.

Для описания невозможности или тщетности чего-либо:

Нельзя сосчитать слез дракона,
Нельзя измерить мочи *лусов*. [Монгол зүйр цэцэн үг 2002, 211]⁵⁸.

Очевидным при анализе подобных материалов становится связь и взаимовлияние различных жанров, обеспечивающих продуктивные переходы образов и создание новых значений. При этом, не только повествовательные жанры пополняют выразительность языкового фонда, но и образцы речевых жанров возвращаются в повествовательную традицию, обрстая актуальными контекстами. Так, паремиологическое сочетание «где *бурхан* – там и *чутгур*» (в значении «нет хорошего без дурного») в примере ниже выступает уже в форме поверья и начинает демонстрировать свой сюжетный потенциал:

⁵⁷ Цикл рассказов о Шагдаре / Пер. А.Д. Цендиной. (Рукопись). Приглашение к Эрлику (хану загробного мира, судье над грешниками) передает значение и «чтоб вы сдохли», и «отправляйтесь в ад». Фраза «золотом нажретесь досыта» отсылает к представлениям о наказаниях в загробном мире. Так за жадность, мздоимство и некоторые другие прегрешения демоны-служащие Эрлик-хана, согласно представлениям, заливают в рот грешникам расплавленное олово, золото и серебро.

⁵⁸ Оба упомянутых персонажа прочно ассоциируются с водной стихией.

Раньше такого не было. Все было спокойно. Сейчас только и слышишь: то там *чутгур*, то сям *гуйдэл*. Недалеко от сюда тоже есть такое место, дурное, постоянно там что-то случается. Говорят же, 'где *бурхан*, там и *чутгур*'. В советское время храмы позакрывали, *бурханов* запретили, вот *чутгуры* и перевелись, а сейчас *бурханы* множатся и *чутгуры* тоже множатся [Б.А., 1957, халх, 2010].

В речевых жанрах демонологическая номенклатура является популярным и распространенным способом образной передачи качеств, характеристик, состояний, ситуаций в различных дискурсах. Артикуляция имени при этом является необходимым и центральным актом, актуализирующих известную и понятную носителям традиции область значений означающего. При употреблении демонологической номенклатуры осуществляется семантический перенос, как правило, одного из свойств персонажа, «визуального» или функционального, на означаемое. Интересной закономерностью также представляется тот факт, что «ограниченные» и «неактуальные» персонажи (с ограниченным ареальным или жанровым бытованием⁵⁹, заимствования из других традиций – *мангас*, *оролон*, *мам*, *тийрэн*) являются крайне продуктивными и популярными агентами дискурсивных практик и речевых жанров.

⁵⁹ Ср. также с вышедшим из сюжетного употребления образом гомиьндановских солдат и ругательства «*гомин*» из Гл. 1.

2.2 Повествовательные жанры⁶⁰

В этом разделе будут рассмотрены особенности функционирования демонологической номенклатуры и образов персонажей в текстах повествовательных жанров. Условно соотнося коллекцию собранных сюжетных текстов с принятыми жанровыми классификациями, среди них можно выделить фрагменты мифологических и эпических сказаний, сказку, легенду, быличку (меморат) и бывальщину (фабулат). Впрочем, следует заметить, что тексты «живой» традиции далеко не всегда легко поддаются жанровой идентификации и в значительной степени определяются конкретной прагматикой ситуации и ее контекстом.

Тем не менее, жанровое разнообразие нарративов в данном исследовании позволило выявить и проанализировать ряд важных закономерностей функционирования персонажей актуальной мифологии, особенностей актуализации определенных сегментов образов, сюжетной реализации продуктивных признаков. Однако наиболее значимыми для данной группы текстов, сюжетных повествований, оказались такие особенности, как гетерогенность образов, доминирование функциональных признаков, синонимия и синкретичность образов персонажей.

В отличие от прочих речевых жанров, в сюжетных повествованиях демонологическая номенклатура оказывается в наименьшей степени значимой, а имя персонажа является факультативным признаком даже для идентификации персонажа. Имя и его упоминание не маркированы, в одних случаях может иметь место прямое название, вводимое изначально при

⁶⁰ Помимо перечисленных выше работ, посвященных проблемам жанра, при анализе типов демонологического повествования в этом разделе мной также привлекались и развивались методологические построения, относящиеся к принципам «строгой и нестрогой достоверности» и прагматики в классификации фольклорных повествовательных жанров [Мелетинский 1970; Новик 1986, Левкиевская 2006; Honko 1964; Briggs, Bauman 1992].

появлении персонажа («как-то жили два чутгура», «ее хотел забрать лама-мангас», «пришла старуха, она была мангас»); имя в значении определения, разъясняющее ситуацию через природу персонажа («Входят, а там сидит прекрасная девушка. Эта прекрасная девушка была на самом деле чутгуром. Поэтому мужья у нее не оставались. Один день переночуют и умирают» [С.Д., 1960, халх, 2006]). В текстах не сказочной прозы, подобных быличке, такое определение часто служит прологом описания конкретного случая («Говорили, что на той дороге ходят чутгуры, мелькают огни. Поехал я как-то...» [Х.Д., 1971, халх, 2009]) или выводом к нему («в доме что-то гудело, стонало и плакало», «все обыскали, у соседей спрашивали, пришлось переехать», «наверное это был призрак (буг-чутгур) какой-нибудь вещи или человека» [Цэрмаа 2006, 21; МРТ 2010, 2016; МГФ 2009-2019]). В других случаях, при отсутствии прямого указания, основой узнавания становятся признаки персонажа, условия его появления в сюжете и соотношение с другими героями повествования.

В приведенном ниже тексте, варианте популярного в Монголии сюжета (который в современной традиции может встраиваться в разную жанровую канву – легенды о ламах, охотничьего предания, бывальщины), главным действующим демонологическим лицом является женщина с половиной волос (*тал үстэй дэлгийсэн эхнэр-чутгур*).

Женщина с половиной волос. В Барун-дзу (Лхаса) ламы вели службу днем и ночью. Среди них был один одинокий лама. Когда он возвращался со службы, кто-то уже приготавливал ему пищу, рубил дрова, даже заполнял ящик для аргала. Лама подумал: «Наверное, мои соседи помогают мне и все делают за меня, потому что я очень занят». Он спросил их:

– Это вы готовите мне пищу, собираете аргал и дрова, чтобы помочь мне?

– Нет, нет. Мы и свои-то дела делать не успеваем, не то, что чужие делать.

Лама удивился: «Никто мне не помогал, как же тогда все у меня становится готовым?» – и крикнул:

– Эй! Принеси-ка чашку!

Вдруг появляется дэгийсэн женщина с половиной волос. Лама чуть в обморок не упал. Стал думать: «Как же ее подавить-прогнать?» А лама был очень ученый. Он рассказал другим ламам о случившемся. Они решили осквернить ее и подавить. В конце улицы они зажгли собачий кал и стали его насыпать на ту женщину и еще пробовали всякое.

Однажды он сказал женщине:

– Принеси кусок шелка без конца. Тогда эта *дэгийсэн чутгур* говорит:

– Хорошо, – пошла и скоро вернулась с зеленым шелком без конца.

В зимнюю стужу он приказал:

– Принеси три сажени зелени.

– Хорошо, – и принесла три сажени зелени.

«Что же делать?» – подумал лама.

– Нарви-ка волос из бороды бурхана Очирвани!

– Я боюсь бурхана Очирвани! – сказала чертовка. Лама настаивал:

– Давай неси!

– Эту женщину-*чутгур* никак не подавить. Давайте же ее оскверним и подавим. На всех концах улиц они зажгли человеческий кал.

А эта женщина-*чутгур* вырвала волосы из бороды бурхана Очирвани и стала убежать. Бурхан Очирвани ее поймал, ударил мечом и свалил. Так все вместе подавили *чутгура*. [С.Д., 1986, 2006].

В данном тексте в качестве основного имени персонажа употребляются главные признаки его облика – женщина, с половиной волос (и наименование *чутгур*, изредка встречающееся в тексте, подчеркивает его демоническую природу). Сам по себе этот облик довольно популярный в монгольской традиции и, согласно материалам (современным полевым и коллекциям 19 века), может относиться к целому ряду персонажей - *алмас*⁶¹, *шулмас*, *чутгур*, *тийрэн*, *лус-савдаг* и др.

⁶¹ В монгольской традиции имя персонажа «*алмас*» нередко осмысливается исходя из слова *ал-* («полу-»; ср. *алман сар* — «лунный серп», *алман сук* — «секира») – [Неклюдов 1984, 115-119].

Рассмотренный выше сюжет, (незванный) демонический помощник, от которого сложно избавиться, в большей степени характерен для *тийрэна* (это его основная функция), но в тех районах, где имя *тийрэн* в качестве принятой демонологической номенклатуры отсутствует в употреблении, оно заменяется другими именами – *алмас*, *шулмас*, *чутгур* или, как в приведенном тексте, именем-признаком.

В свою очередь сам облик женщины с половиной волос является популярным для описания демонических существ и встречается в других сюжетах (например, сюжете о поединке путника/борца, силача, смельчака, не верящего в духов и демонов, или человека, нарушившего запрет, с демоническим существом, обычно *чутгуром*, *лус-савдагом*).

Границы-контуры персонажа в традиции оказываются максимально зыбкими и подвижными. Как видно из собранных материалов, в ряде случаев, когда идентификация конкретного демонологического персонажа в тексте оказывается не столь востребована, действующий герой может обходиться не только без имени, но и наделяться целым рядом признаков различных демонических существ, что семантически, видимо, призвано подчеркнуть его нечеловеческую природу.

Пример:

Один черный греховный охотник ходил на охоту и убивал все, что ему встречалось. Один раз он ходил по степи, вдруг увидел, что в хангайских местах стоит белая юрта без перевязи. Он стал ночевать в той юрте и охотиться, а домой перестал возвращаться. Женился на тамошней девушке. Так прошло много лет. Родилось два сына. Хоть юрта и стояла в самом конце Хангая, когда охотник возвращался из далекой охоты, всегда были сварены баранина, лопатки и ребра. Он стал думать: «Откуда здесь берутся всегда вареные лопатки и четыре высоких [ребра]». Но он не спрашивал жену, а спокойно отрезал мясо и ел с чаем лопатки и четыре высоких. Однажды избалованный сын стал плакать и проситься вместе с ним на охоту. Он взял. Сынишка, увидев скелет верблюда, сказал:

– Папа, папа! Как эти кости похожи на хребет нашей матери!

Отец обомлел. Он стал расспрашивать сына. Сын рассказал:

– Когда вас нет дома, мама высовывает свой медный клюв и начинает расчесывать волосы.

Охотник испугался.

– А откуда она берет молоко и мясо?

– Когда вы уходите на охоту, мама вертится на пепле и становится синим волком. Она надаивает из двух грудей молока и заваривает им чай.

Охотник еще больше испугался и подумал: Вернусь с охоты и убью ее.

Он и охотиться не стал. Вернулся. Посмотрел сквозь решетки юрты и увидел, как эта женщина высунула медный клюв и чешет волосы. Он приготовился через решетчатые стены выстрелить, а она увидела его и говорит:

– Если ты меня убьешь, твои детям будет плохо. Не стреляй. Пришли кони. Пора нам прощаться. Сегодня вечером положи детей перед красным сундуком и накрой. А сами будем спать, обнявшись.

Охотник совсем испугался. А женщина говорит:

– Иди, иди сюда. Иди ко мне в объятия. Я хочу тебе дать наказ. Я все шкуры убитых тобой животных выделала и положила в тот сундук. Перед ним положи детей и накрой. Кончились деньки наших с тобой встреч. Не уходи от приготовленной пищи. Не слушайся всех плохих и хороших. Дала она такой наказ мужу.

Он положил перед сундуком своих двух сыновей и лег с ней спать. Утром слышит, верблюд ревет. Что это за верблюд? – продумал он, проснулся и огляделся. Никакой юрты нет. Перед красным сундуком лежат его дети накрытые и спят. Никакой жены нет, а только тазовые кости лежат. Он чуть не умер от страха [С.Д., 1947, халх, 2006].

В приведенном отрывке и вовсе отсутствует имя демонического персонажа, «тамошняя девушка» по своей функции является волшебной/демонической женой [АТ 400, 425, 510-511; СУС 400-459]. Ее образ «конструируется» из различных свойств и признаков («всплывающих» в памяти рассказчика по ходу повествования), которые в традиции соотнесены с разными демонологическими персонажами:

- Женщина живет в белой юрте без перевязи - *чутгур*

- Женщина с медным клювом расчесывает волосы – *муу шубун* («дурная птица», персонаж бурятской традиции)
- Женщина готовит чай и еду, надаивая молоко из своих грудей (и отрезая мясо от собственного бедра) – сказочно-эпические алмас, шулмас
- Женщина вертится на золе и становится синим волком – *шулмас*
- Верблюд кричит – *чутгур, гуйдэл*
- Тазовые кости – *чутгур*

Подобный кумулятивный принцип встречается в разных типах повествования.

Тем не менее, текстуальная анархия не безгранична, и тот или иной сюжет, в зависимости от контекста и прагматических целей повествования, может дрейфовать и прикрепляться, когда нужно, к тому или иному персонажу. И как показал анализ текстов, не к любому персонажу, а к определенной группе, релевантной с точки зрения задействованных в сюжете функциональных признаков и модальности повествования. В том смысле, что никакая пластичность образа и непритязательность повествования к номенклатуре не позволит, например, *тийрэну* красть одиноких мужчин, а *лус-савдаку* прислуживать в доме в функции демонического помощника.

Анализ текстов повествовательных жанров и их сопоставление с текстами верований и комментариев также позволили выделить группы персонажей, занимающих несколько отличные позиции в традиции и имеющих ряд своих внутригрупповых особенностей. Одна группа персонажей, оставаясь в границах жанровой достоверности (характерной для актуальной мифологии), располагается на ее периферии, тяготея к форме легенды или бывальщины, в качестве достоверного, но не личного опыта столкновения со сверхъестественным⁶². В эту группу входят такие

⁶² О некоторых современных методах анализа зон актуальности повествования, действующих как структуру, так и хронотоп, см., например, статью [Koski 2008].

персонажи, как *алмас*, *шулмас* (*махчин*), *мам* (*тийрэн*), *тийрэн*, *оролон*. Вторую группу составляют персонажи, находящиеся в «эпицентре» актуальных верований и повседневных практик, которые в большей степени характерны для мемората (былички) и выражают форму личного опыта. К таким персонажам относятся *лус-савдак*, *онгоны*, *сунс*, *чутгур*, *гуйдэл*.

Ниже будут рассмотрены функциональный диапазон и область допустимых значений персонажей двух условно выделенных кластеров, а также внутри- и межгрупповые отношения между персонажами. Соответствующими критериями анализа станут такие категории, как: гомогенность / гетерогенность образа персонажа, доминирующие сюжетные функции-амплуа и основной набор операций, характер связи с другими персонажами.

Алмас, *шулмас* и *мам* ⁶³ отличаются высокой функциональной синонимией и взаимозаменяемостью. При этом каждый из персонажей имеет свои характерные особенности и дополнительную область значений.

Алмас и *шулмас* являются гетерогенными персонажами, объединяющими под одним именем несколько разных образов, характерных для разных жанров, и, соответственно, разные наборы операций.

Алмас

1. Ведьма-демоница, родственница (мать, сестра, жена) *мангаса* – эпические и сказочные повествования
Вредит, обманывает, съедает приготовленную пищу, пытается извести («съесть») богатыря-батара
2. Дикий/снежный человек (другие синонимичные имена - *цасны-хун* или *хун-хара*, *хун гороос*) - бывальщины
Показывается людям
3. Дикая/демоническая женщина – бывальщины

⁶³ Многие мотивы, с ними связанные, находят параллели в алтайской фольклорной традиции [Яданова 2013].

Быстро бегают, преследуют, крадут мужчин, живут с человеком, приживает ребенка, разрывает ребенка при бегстве мужчины

Один из функциональных образов *алмаса*, как и *шулмаса*, – уродливая ведьма, с длинными волосами, отвисшими до земли черными грудями, которые она закидывают за плечи и очень быстро бегают. В эпическом повествовании, *алмас* «может летать по воздуху, а если его убить, из каждой капли его крови возникнет тысяча подобных ему демонов» [Неклюдов 1984, 115-119]. В сказках и эпических текстах ведьма *алмас* является персонажем-вредителем или противником, помощником противника главного героя. В этих сюжетах ее образ сближается, а иногда и заменяется другим персонажем – *шулмасом* или *мангасом-шулмасом*, в женской ипостаси имеющим сходный внешний облик – одногрудая или многогрудая, иногда одноглазая или с белыми глазами, нижней челюстью-ломом безобразная ведьма (жена, сестра или мать многоголового чудища *мангаса* - таким персонаж выступает в эпических сказаниях о Гэсэре, Ирин-сайн-алтын-горголтае и др.). Старушка-*алмас* нередко приходит в дом к героям, пожирает приготовленный обед до прихода хозяев и уходит (после тоекратного повторения такой ситуации, как правило, следует поединок) [Потанин 1883; Беннигсен 1912].

Образ *алмаса*, более распространенный в актуальной мифологии, - существо полудемоническое, полудикое, *цасны-хун* или *хун-хара*, *хун гороос* («снежный человек», «дикий человек»). На формирование этого образа повлияли поиски снежного человека, бум которых пришелся на 1960-е годы. В СССР этим были озабочены на государственном и, соответственно, академическом уровне, а в МНР, так же, как и в ряде других социалистических республик, была создана специальная комиссия по изучению вопроса о «снежном человеке» [Монгольские легенды о хун-хара 1959, 16-17]:

...Большое косматое чудовище, не то медведь, не то человек. У него длинные, спускающиеся на лоб волосы, закрывающие часть лица. Поэтому он ходит только против ветра, откидывающего его волосы назад...

Убив тарбагана (сурка), он кладет его подмышку и идет охотиться дальше. Поймав нового, он опять кладет его подмышку, не замечая, что теряет первого. Так он охотится весь день. К вечеру же, увидев, что остался только с одним тарбаганом, он приходит в бешенство, и горе тому человеку, который встретит его в эту минуту...*Хун-хара* вырывает из земли с корнем дерева и колотит ими по чему попало. В обычное же время – это добродушный рассеянный зверь и при встрече с человеком любит любезно взять его под руку и прохаживаться с ним по лесу. Впрочем, он скоро забывает про своего спутника, и, если в это время сунуть ему что-нибудь в лапы, он не заметит вашего исчезновения.

В этом амплуа *алмас* предстает в облике здорового косматого, голого и растрепанного существа, может иметь как мужскую, так и женскую ипостась, в последнем случае также имеет гипертрофированные груди «до земли», которые она закидывает за спину во время бега. Соответствующим, гендерным, образом различаются функции и сюжеты, которые связаны с этим персонажем. Алмас-дикий человек не имеет направленных на людей отрицательных или положительных функций. Сюжетные нарративы в этом случае представляют собой свидетельства неожиданной встречи с персонажем.

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 [Г.Д., 1936, халх, 2006].

С женским образом дикого алмаса связан мотив погони за путником⁶⁴, а также мотив похищения мужчин, особенно путешествующих в одиночку, демоническая женщина уносит их в горы, в свое логово для создания семьи. Одной из традиционных концовок таких рассказов является бегство

⁶⁴ Этот сюжет, например, содержится в рассказе, приведенном в Гл. 1 о партийном работнике, приехавшем читать лекции по атеизму.

несчастной жертвы от нового семейства, часто через реку, которая является, согласно традиционным представлениям, непреодолимым препятствием для *алмаса*. Тогда брошенная дикая женщина разрывает прижитого с человеком ребенка и кидает вслед беглецу («бродячий сюжет», например, частично соответствует АТУ 485).

Как обыкновенный ребенок, наверное. Рассказывают, что, если мужчина бросит *мам* и ребенка и уйдет, они пустятся в погоню, но *алмас* не может перебраться через реку, поэтому она остается на берегу, сердится и рвет ребенка на части.

[Ж.Н., 1917, халх, 2006].

В современных текстах встречаются и вариации на тему бегства, как в приведенном ниже тексте, когда от семейства сбегает уже благополучно выросшее чадо *алмаса* и человека:

В газете читал, что в одной местности женщина-*алмас* украла мужчину, их ребенок убежал и прибежал на родину отца. Волосатее, чем обычный человек. [М.Д., 1946, халх, 2009].

Шулмас

1. Ведьма-демоница, родственница (мать, сестра, жена) *мангаса* (другие синонимичные имена – «*мангас-шулмас*»⁶⁵) – эпические и сказочные повествования
2. Вредит, обманывает, пытается извести («съесть») богатыря-батара
3. Дикая/демоническая женщина – бывальщины
Быстро бегают, преследует мужчин
4. Женщина-демоница – бывальщины
Обольщает, живет с человеком, приживает ребенка, готовит пищу из фрагментов собственного тела, обрачивается синим волком
5. Людоед (*махчин*) - бывальщина

⁶⁵ В значении *мангас*-женщина.

Ест человеческую печень

Несмотря на внешнее сходство и встречающиеся отождествления в описании с *алмасом*, *шулмас* не часто упоминается в сюжетах о краже, однако она так же отличается быстрым бегом. Часто она встречается в охотничьих сюжетах в функции волшебной лесной жены, но не преследует убегающего супруга. В поверьях и нарративах (сказочных и не сказочных) ее образ наделен другой характерной чертой – оборотничеством, которое сохраняется как в эпических текстах, так и в актуальной мифологии. Демоница *шулмас* - ни человек, ни животное, в народной традиции, имеет способность оборачиваться красивой женщиной и волком (возможно на это повлияли и образы переводной литературы, в которой *шулмас* стал переводным эквивалентом мары).

Другим демоническим образом, закрепленным за именем *шулмас* является людоед-*махчин*, характерным для актуальной мифологии локальных традиций.

Жили-был 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? [Х., 1937, халх, 2007].

В данном случае человеческая печень очевидным образом выступает в качестве «запретной пищи» для мира людей (так же, как для мира демонов запретной является молочная пища⁶⁶). Поэтому человек, нарушивший этот запрет, сам становится *шулмасом* и уже не может остановиться, поедая всех вокруг.

Мам

1. Дикая/демоническая женщина – бывальщины

⁶⁶ В одном из рассказов женщина нарушает запрет и кормит демона-младенца молоком, после чего тот исчезает [Полевые материалы].

Быстро бегают, преследует, крадет мужчин, живет с человеком, разрывает ребенка при бегстве мужчины

Мам имеет синонимичный набор функций и частично перекрывает оперативный набор «диких женщин», привнося отдельные нюансы – вроде «трансмиссии» дикости путем облизывания.

Шулмас и *мам* - это одно и то же. *Мам* это *чутгур* женского пола. У них длинные черные груди. В цаме они бегают, закинув на плечи груди с красными сосками. – *Мам* очень быстро бегают. *Мам* воруют мужчин, путешествующих в одиночку. Обнимают украденного мужчину, прижимают к печени и лизжут. Где полижут, там вырастают волосы – столько, сколько полизала. Довольно много людей как-то вышли из Монголии с караваном в Китай. И вот одного человека, который ушел один в погоне за антилопой, украли *мам*. Она прижала его к печени и легла. Его друзья стали расспрашивать одного знающего опытного мужчину. Тот сказал, что в пещере на южном склоне черной горы, которая стоит ближе к другой черной горе, живет *мам*. Она прижимает украденного человека к печени и лижет. Где полижет, там вырастают волосы. Когда утром появляется солнце, *мам* выходит и греет печень на солнышке. Тогда ее легко подкараулить и убить. Один хороший стрелок подкараулил ее и убил, спас того товарища. А тот человек зарос волосами полностью. Его привезли и отдали родным [Ж.Н., 1917, халх, 2006].

Алмас, *шулмас* и *мам* имеют общую зону функциональных пересечений в амплу «дикой женщины», в которой они легко взаимозаменяемы и выступают в отношениях функциональной и языковой синонимии⁶⁷. Каждый из образов при этом имеет свою специфику. Так, *алмас* и *шулмас* – общераспространенные гетерогенные персонажи, объединяющие различные функциональные амплу. Гетерогенность *алмаса* обусловлена его культурно-историческими характеристиками, этимологией и широким ареалом распространения в близких тюркоязычных (и не только) традициях, бытованием в различных жанровых формах. Последнее также характерно и для *шулмаса*, на разнообразие образов которого, по-видимому, повлияла переводная буддийская литература и привнесенные ей образы. *Мам* – в

⁶⁷ Замена номенклатурных единиц не привносит никакой дополнительной семантики.

монгольской традиции персонаж гомогенный (кроме того, в сюжетной реализации с ограниченным ареалом бытования), пришедший из тибетской традиции (как фольклорно-повествовательной, так и ритуальной – представления цам) и «примкнувший» по ряду смежных признаков (в том числе облика) в амплуа «дикой женщины» к *алмасу* и *шулмасу*.

Тийрэн

1. Демон-помощник – легенды, бывальщины

Готовит пищу, выполняет поручения «хозяина», изводит «хозяина»
требованием новых поручений, сложно избавиться

Оролон

1. Демон-вредитель – бывальщины

Вредит людям, сложно избавиться

Заимствованной парой, также с ареально ограниченной зоной сюжетного бытования, являются персонажи *тийрэн* (из тибетской традиции) и *оролон* (исходно из тибетской традиции, впоследствии получивший большее распространение и популярность в бурятских традициях). Сравнительный анализ показывает, что при переходе в монгольскую (преимущественно халхаскую среду) оба персонажа утратили большое количество мотивов, характерных для исходной среды бытования, но сохранили при этом свои главные функции – «сверх» помощника и «сверх» вредителя⁶⁸. Анализ текстов различных речевых жанрах позволил выявить любопытный механизм традиции – при противоположности основной функции (помощник-вредитель), семантически оказывается важным не их качество (позитив-негатив), а «сверх» степень, которая служит основой для синонимизации персонажей как в лексическом употреблении, (см. выше – быстрый, способный человек – *тийрэн/оролон*), так и в повествовании. В

⁶⁸ Для персонажа *оролон* такой переход также, по-видимому, объясняется отсутствием в халхаской традиции характерного (для бурятско-русской среды бытования) амплуа человек-оборотень (*оролон*-«перевертыш»).

сюжетном повествовании сверхстепень качеств персонажа переходит в общее сюжетопорождающее свойство – навязчивость и сложность избавления от персонажа. Именно этот мотив, «избавление от демона», оказывается доминирующим в современной устной традиции, связанной с *тийрэном* и *оролоном*.

Был один лама, он жил в юрте без семьи. И он заметил, что, когда он приходит домой, там уже стоит готовая еда, какую он хотел. Он спросил у своего учителя, тот сказал, чтобы он посмотрел через *тоно* (отверстие-дымоход в крыше юрты). Он так и сделал, и увидел, что идет женщина-*тийрэн*, с одной половиной головы лысой. Она отрезала от ляжки кусок мяса, приготовила еду. Тесто замесила на своей лысине. Учитель сказал, чтобы лама не брезговал, а съел, но потом бы оставил специально дома свою чашку. Когда во время службы стали раздавать еду, у того монаха не оказалось чашки. И в этот момент в дверях показалась *тийрэн*, протягивающая своему ламе его чашку. После этого учитель сказал ему, чтобы он пошёл в пещеру и 3 года там медитировал. Через 3 года, когда он закончил медитацию и вернулся в юрту, там стояла этот *тийрэн* и держала чашку. Сказала: «Что же ты такой плохой человек, так долго дома не появлялся и чашку свою оставил!» - выкинула чашку через забор и ушла [Х.З., 1948, халх, 2015].

Избавление от *тийрэна* в современной традиции более вариативно и включает разные мотивы, характерные также для сказочного повествования и легенд о ламах (на что, вероятно, повлияли образцы исходной среды бытования). Оно происходит посредством невыполнимого/провокационного задания (послал за камешком Бадма-арага из головы *бурхана*, с головами *мангаса* и множеством рук», «за волоском из бороды Очирвани», «отправил в Лхасу снять с крыши какого-нибудь храма все золото», «хоть руно зелёного барашка, хоть собачье копыто проси, в самом деле, что ни придёт ему на ум — едва скажет, тут же приносит» [МРТ 2014, 2015]), вмешательства божества («*Бурхан* погнался за *мам-тийрэном*, тот закинул камень в дом, а *бурхан* подавил *мам-тийрэна*» [МРТ 2015]), употребления священных предметов и исполнения обрядовых практик (Человек разжег можжевельник

вместо собачьего кала, о чем просил *тийрэн*, и тот не смог войти / *бурхан* смог войти и подавить *тийрэна* [МРТ 2014]). В единичных случаях, подобному приведенному выше, человеку может повести с избавлением, если его *тийрэн* окажется обидчивым.

Для *оролон* характерным мотивом избавления является особый способ подавления, который встречается как в повествованиях, так и в описаниях псевдо-обрядовых практик (см. раздел ниже). При этом в локальных традициях этот мотив также встречается в связи с *тийрэном*, что подчеркивает образовавшуюся синонимию.

В одном поселении завелся *оролон* и начал вредить людям. Все перепробовали, никак не могли с ним совладать, очень сильный был, ничего на него не действовало. Тогда собрались ламы и шаманы, посоветовались и решили изловить его вместе. Все люди собрались, поймали того *босо оролон*, положили его между двух больших чугунных котлов, вырыли глубокую яму, положили туда котлы, закопали и сверху камнем завалили, ламы это все скрепили молитвами. Так *оролон* был наконец-то подавлен [Г.Х., 1973, халх, 2011].

Кроме этих девяти огромных *тийрэнов-савдаков*, был еще их глава, десятый *тийрэн*. Его они тоже поймали, засунули между двух чугунных котлов и закопали в землю. Он сейчас так под землей и закопан на территории первого бага сомона Рэнчинлхумбэ. Придавлен камнем. [Р., 1958, дархат, 2007].

Другой кластер персонажей характеризуется не столько языковой и функциональной синонимией, сколько более тесными семантическими связями, которые условно можно обозначить здесь в качестве «семантического синкретизма» (тесная взаимосвязь образов становится еще более очевидной при рассмотрении образцов другого жанра – поверий, см. ниже). При этом вариации употребления номенклатуры этих персонажей в повествовании является не просто синонимичным, но привносит в текст дополнительные значения, разъясняющие природу персонажа и суть происходящих событий, в зависимости от целей и ситуации повествования.

То же относится и к образам персонажей - более гомогенным, их амплуа и соответствующие операции в большей степени связаны между собой семантическим и функциональным разнообразием, нежели аккумуляцией изолированных признаков из различных локальных и жанровых традиций.

Лус-савдаки

1. Главные лус-савдаг (*Лусын хан, Алтай-Хангай, Цагаан увгун*) – сказка, легенда, бывальщина
Гневается, наказывает за несоблюдение запретов и предписаний, насылает проклятие на провинившегося человека/семью, вознаграждает за соблюдение запретов и предписаний
2. *Лус-савдак* – хозяева локусов (священных мест, локальных природных объектов, *обо*) – легенда, бывальщина, быличка
Гневается, наказывает за несоблюдение запретов и предписаний, насылает проклятие на провинившегося человека/семью, вознаграждает за соблюдение запретов и предписаний, помогает, защищает, показывается людям
3. *Лус-савдак* (хозяева живой и неживой природы, окружающего ландшафта) - легенда, бывальщина, быличка
гневаются, насылают болезни и смерть на людей и скот, посылают осадки, бурю, засуху, наказывают за опрометчивое поведение, показываются людям, являются во сне, становятся *онгонами* (духами-помощниками шамана)

Как видно из приведенной аналитической выборки собранных в устном бытовании нарративов, духи земли, *лус-савдаки / газрын ээны*, имеют весьма широкий функционал и набор амплуа. Сами наименования – «*лус-савдаг*» и «*газрын ээн*» употребляются в традиции синонимично, хотя и имеют свои оттенки смысла. Производный гибрид, «*лусын ээн*», часто употребляется для обозначения главных савдаков («хозяин лусов»).

В текстах *лус-савдаки* выступают в качестве персонифицированных героев - старших среди *лус-савдаков* (*Лусын хан, Хангай, Цаган Увгун*⁶⁹), либо духов-покровителей конкретных локусов (священных мест, гор, оbo, озер, источников и пр.) и бесчисленного множества не персонифицированных хозяев-покровителей окружающего ландшафта, объектов живой и неживой природы (часто буквально сливаясь с ними – красные пятна на земле – уши *лус-савдака*, белый камень – грудь *лус-савдака*). Все амплуа объединяет единый набор базовых функций духов земли – распорядителей природы, покровителей и карателей – реализующихся вариативными наборами операций, зависящих от конкретного амплуа и сюжета. Необходимо отметить, что все мотивы и сюжеты, которые могут быть соотнесены с различными жанрами (сказкой, легендой, быличкой), благодаря повышенной актуальности персонажа находятся в тесной связи с ритуально-обрядовым дискурсом и подчиняются ситуативной прагматике исполнения конкретного текста (так, например, структурно и сюжетно сказочный текст может включаться в зону «повышенной» достоверности и служить наглядной иллюстрацией актуальному табу – см. примеры в разделе ниже).

Имена и образы главных *лус-савдаков* зависят от локальной традиции: *Алтай/ Алтай-Хангай*⁷⁰ - в большей степени характерен для центральных и южных районов Монголии, *Цаган увгун*⁷¹ – для западных районов. *Лусын хан/лусын эзэн* является общераспространенным наименованием, встречается в разных речевых практиках и повествовательных жанрах (где он может заменяться на номенклатуру локальной традиции). Кроме того, «*лусын хан*» характерен для текстов со сказочной и легендарной сюжетикой, на что,

⁶⁹ Монг. *цагаан өвгөн*, белый старец, персонаж соотнесенный также с буддийской мифологией; популярен в западно-монгольских, ойратских, калмыцких традициях.

⁷⁰ В данном случае топоним соответствует имени собственному персонажа, который может выступать, как в единственном, так и во множественном числе.

⁷¹ Связан с буддийской традицией.

очевидно, повлияла переводная традиция, где это наименование использовалось для перевода имен таких персонажей, как «царь нагов» (в буддийской литературе) или царь-дракон (в китайских фольклорных и литературных традициях).

Главные *лус-савдаки* присутствуют в различных речевых жанрах, в которых они выступают главной инстанцией, вступающей в отношения с людьми ⁷². Характерной повествовательной формой для них являются охотничьи и бытовые предания, легенды, бывальщины.

Особенностью главных *лус-савдаков* (по сравнению, например, с «рядовыми») является большая степень «нормативности» взаимоотношений с людьми – в нарративах, как правило, гнев и наказания приходят вслед за особо тяжкими проступками - нарушениями определенных, общепринятых в традиции норм, запретов и предписаний. Среди таких проступков – чрезмерное потребление природных ресурсов (убийство слишком большого количества дичи/рыбы, вырубка леса), покушение на специальные объекты, принадлежащие духу-хозяину (чаще всего, это звери с особыми приметами), нарушение предписанных ритуальных действий (пренебрежение ритуалом «испрашивания разрешения» при земляных работах, охоте и пр).

Если архар имеет сплошную окраску, или один рог, и такого убил охотник, значит, охотник убил *лусын ээна*. Это и есть *лусын ээн*, в таком облике. Такому охотнику будет очень плохо. Был хороший охотник, убил прекрасного, очень красивого блестящего горного козла-янгир, коричнево-синеватого. Вскоре он сильно заболел. Пошел к ламам. «Ты сделал большой грех. Ты убил *лусын ээна*. Ты охотился на запретное животное». И вскоре охотник умер. Никакие молитвы не помогли. Гора остается без хозяина [С.В., 1936, халх, 2009].

В данном тексте присутствует один из повсеместно встречающихся примеров отождествления субъектов и объектов покровительства. Как на

⁷² В современной традиции они в большей степени характерны для ритуально-обрядового дискурса, чем для повествований.

языковом, так и на сюжетном уровне часто происходит слияние духов-покровителей с объектами их покровительства – дух горы = гора, животное духа=дух и т.д. (это слияние не всегда рефлексивируется, что видно, среди прочего, по характерному смешению акторов в пределах одного повествования/высказывания, например – *уулын эзэн/хозяин горы – эзэн/хозяин – уул/гора*)⁷³. При этом, окказиональное различие субъекта и объекта обычно случается в ситуации сюжетной необходимости, например, часто это оказывается связано с мотивом утраты местностью своего духа покровителя – в результате убийства духа-хозяина (как в тексте выше – «гора остается без хозяина»), ухода духа-хозяина (из-за неправильного почитания или неподходящего религиозного специалиста-медиатора, как в примере из Гл. 1) и т.д.

При должном поведении и соблюдении соответствующих правил, главные *лус-савдаки* вознаграждают людей, посылая хорошую погоду, добычу, обеспечивая здоровье скота и людей [МРТ 2006-2018].

Локальные духи-покровители выступают в нарративах в качестве распорядителей среднего звена, более близких и активных участников повседневной жизни той или иной местности. Их действия обычно территориально ограничены, но при этом более разнообразны и детализированы, направлены на регулирование самых разных сфер повседневной жизни сообщества – как религиозно-обрядовых, так и социально-экономических. В первую очередь это относится к хозяевам *обо*, влияние и регулирующие функции которых распространяются как на непосредственный локус (собственно *обо*, целую гору, перевал, где оно расположена), так и на прилегающую территорию (местности, сомона, аймака). В связи с этим одна из популярных групп нарративов касается

⁷³ Разновидностью этого слияния служит также рассматриваемые в этой главе случаи популярной в монгольской традиции «физиологической» репрезентация духов-покровителей через ландшафт, при которой части тела духа соотносятся с конкретными природными объектами (камнями, впадинами, пятнами на земле и т.д.).

правил поведения на *обо* и взаимоотношений с его духом-хозяином. Эти нарративы представляют собой иллюстрации к отдельным примерам из множества актуальных практик и активно задействованы в обрядово-ритуальном дискурсе. Разнообразные случаи негативного (при нарушении норм) и позитивного (при соблюдении норм) опыта подобных взаимоотношений могут иметь как форму индивидуальной коммуникации и ответственности, так и коллективной, в зависимости от масштаба проблемы. Ниже приведен нарратив-бывальщина о нарушении запрета брать подношения с *обо*:

Был у нас тут один человек, глупый, пьющий был, потому не понимал, что делает. Поводился он таскать деньги с *обо*. Раз-другой украл, а потом все, ку-ку, лишился рассудка и разбил себе голову, прогневил хозяина, гора его наказала. [О.Д., 1986, халх, 1917].

В примере ниже, легенде о воре, представлен мотив позитивного опыта взаимоотношений с духом *обо*-горы, который также реализуется в непосредственной территориальной близости от почитаемого места:

Однажды гнались за одним искусным вором, чтобы поймать его. Он поскакал на коне без седла в сторону горы Хугну-хан. Он сочинил *магтал*⁷⁴ этой горе и, когда скакал, то говорил его. Тогда гора Хугну-хан покрылась туманом, и люди, которые гнались за вором, не смогли его поймать. Так вор остался жив. Так рассказывают. Вот что значит восхвалять горы-воды. [Д.Н., 1938, халх, 2006].

Должным образом почитаемые *обо* продолжают помогать людям своей земли даже на расстоянии. Эта функция проявляется и в разнообразных обрядово-ритуальных практиках (борцы, путешествия)⁷⁵ и в

⁷⁴ Традиционный жанр восхваления.

⁷⁵ Новые баргуты, переселившиеся в Монголию из Китая в 1950-х гг., согласно данным интервью, также брали с собой камешки с местного (расположенного на территории

соответствующих сюжетных повествованиях, часто примыкающих к мотиву поединка (от схватки с *чутгуром* на дороге, до боевых действий на войне).

При этом сюжетно эта помощь может реализовываться по-разному – от дистанционного незримого участия («Начал я тогда молиться сахиусу своей земли и почувствовал, как тот *чутгур* стал постепенно ослабевать», «И вдруг почувствовал, будто что-то подхватило и выпихнуло из окопа» [МРТ 2008, 2009, 2011, 2012, 2014]), до полноценного присутствия:

В 1945 году те, кто отправлялся на войну на юг и проезжал мимо Алтан-обо, брали из него камни. Монголы, отправляясь в дальние страны, берут камни со своей родины. Это они оказывают почтение своему родному краю. Хозяева гор, говорят, есть. Хозяин Алтан-обо – *баатар*⁷⁶ на белом гривастом коне. После войны к Гангануру, 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 Гангануре и вернулся в свои горы. *Хур их дэл* – значит большая грива с длинными волосами [С.Б., 1930, халх, 2008].

Распорядительные функции хозяев *обо* и почитаемых гор на подвластной территории и в отношении к людям своей земли (*нутгийн хумуус*) в целом также связаны с универсальным мотивом гнева, который может касаться самых разных тем (и проявляться в разных формах дискурса, см. Гл. 1) – выбора религиозного специалиста (ламы или шамана), частоты и форм подношений (красное - мясное, белое - молочное), экологической ситуации и т.д. Для локальных *лус-савдаков*, помимо традиционного набора карательных средств, характерен мотив ухода со своего «поста», в качестве возмездия за неправильное поведение, от которого начинает страдать вся местность (см. Гл. 1). Соответствующие сюжеты в повествовательной

КНР) почитаемого обо. В современной практике есть такое же предписание перед отправлением в сложное долгое путешествие.

⁷⁶ *Баатар* – богатырь.

традиции реализованы в многочисленных местных легендах и преданиях, легендах о религиозных специалистах, бывальщинах.

Другим вариантом образа локальных духов служат многочисленные почитаемые места и природные объекты, которые в своем материальном воплощении могут включать одинокие деревья (или деревья, в которые попала молния), пещеры, родники, «каменных баб» из тюркских курганов. Такие места/их хозяева обладают ограниченным локальным действием (не распространяющимся на прилегающую территорию), могут иметь функциональную специализацию, по «профессиональному признаку» (дерево борцов, пещера и каменное изваяние Даян Дээрх – место шаманский посвящений) или свойствам (*Ээж хад* – «Скала-мать», дающая потомство, исцеляющая женские болезни). Нарративы, связанные с подобными локусами, включают в основном легенды, бывальщины и былички о чудесных свойствах этих мест, помогающих людям (исцеляющих, «очищающих», дающих силы, удачу, приносящих потомство), а также случаях неподобающего поведения со стороны людей и возмездия для нарушителей предписаний (большая их часть апеллирует к социалистическому периоды – см. примеры в Гл. 1).

Среди локусов отдельную группу составляют озера, нередко имеющие свою специфичную мифологию. Наиболее распространенным мотивом, связанным с духом-хозяином озера, является «показывающийся/выходящий из озера бык», приносящий счастье местной семье (таковы, например, многочисленные предания о главном озере Монголии Хубсугуле) [Ляхова 2018].

В отличие от персонифицированных образов, «рядовые» *лус-савдаки* выступают бесчисленным и, в разных смыслах, неопределенным множеством владетелей всего окружающего природного пространства. Их основные сюжетные функции, гневаться и посылать наказания, реализуются иначе, чем в рассмотренных выше амплуа. Одним из традиционных мотивов, связанных с гневом лус-савдаков (имеющим также новые прочтения в современных

контекстах, например, в дискурсе о просыпающихся после социализма духах), является массовый гнев и буйство духов земли, совладать с которым могут только религиозные специалисты, часто даже объединяющие свои усилия для подавления духов:

В дархатских землях был монастырь Эвдийн-хурэ. Его потом стали называть Дзулунгийн-хурэ. Когда он еще был Эвдийн-хурэ, там началась большая эпидемия. Дело в том, что [тамошные] *савдаки* стали очень вредными и перевернули этот монастырь с ног на голову. Тогда все лучшие шаманы и лучшие ламы Дархатской долины объединились и стали советоваться, как спасти Дархатскую долину и не позволить погубить ее. Они объединили силу буддийского учения и шаманской веры. Они подавили этих ужасных *савдаков*. Ламы и шаманы схватили девять огромных демонов *тийрэнов*. Это были все *савдаки*, наносящие вред. [Р., 1958, дархат, 2007].

В современных сюжетных повествованиях этот мотив гнева *лус-савдаков* часто приобретает дополнительное значение не достаточно мотивированного или вовсе не мотивированного (не являющегося следствием конкретных проступков со стороны человека) и безадресного (не направленного на конкретного нарушителя, а значит, могущего обрушиться на случайную жертву) вреда⁷⁷. Так, в нарративе выше, негативные действия *лус-савдаков* не связаны с упоминанием какого-либо нарушения нормы, причина – вредность духов (в данном тексте лексически усиленная дополнительным определением «*тийрэн*»).

Гневливость духов-хозяев в сочетании с неопределенностью (подчеркнутая в том числе в размытости физических границ персонажа) делает популярным мотив непреднамеренной обиды, как в варианте сюжета ниже:

Родственник моего друга, Дорж, ехал как-то из Даланзагада к кому-то в худон, остановился передохнуть. Отошел по нужде, видит из земли камень странной формы торчит – кругленький, гладенький, весь белый, как женская грудь, странный

⁷⁷ Продуктивный мотив в современных конспирологических теориях.

такой, редкий камень. А он, дурень, как раз на него случайно помочился. Потом он, когда вернулся домой, сильно заболел, все ему мерещилась женщина какая-то гневливая, ругался с ней все, бредить начал. Лама сказал, что он осквернил белого *луса*, надо возвращаться на то место, делать подношение, вымаливать прощение. Так, он поехал на то место с родней, а камня того уже как не бывало, искал-искал, так и не смог найти. Вскоре умер, года два назад это было [Н.У., 1958, халх, 2011].

Рядовые лус-савдаки (еще более близкие человеку) имеют еще более широкий сюжетный арсенал активности, включая явления во сне.

Мотив непреднамеренной обиды также крайне популярен в современных персональных нарративах и дискурсивных практиках, часто прагматически становясь формой (само)диагностирования.

Мне плохо последние пару месяцев, и чувствую себя плохо, и все из рук сыпется, ничего не выходит, как планирую. Это все началось с того, как я с друзьями в худон съездила. Бывает такое, сделаешь что-нибудь неаккуратно, а потом хлопот не оберешься. Может, я камень какой сдвинула или наступила не туда, или просто прошла по опасному месту и получила осквернение от земли⁷⁸. Если не наладится, пойду к своей шаманке на следующей неделе [В.О., 1985, халх, 2013].

Еще одна важная функция «рядовых» лус-савдаков – исполнять функции *онгонов* – быть духами-помощниками шамана.

Онгон

1. духи-помощники шамана - легенды, бывальщины, былички

⁷⁸ «Осквернение от земли» - *газрын бузар*. Анализ собранных материалов показывает различие в традиции направленного (характерного в большей степени для персонифицированных образов лус-савдак) и ненаправленного (для рассматриваемого множественного и не персонифицированного) вреда, проистекающего от гневности духов земли, в том числе на терминологическом уровне – «*дусын хорлол*» («вред от луса») и «*газрын бузар*» («[ритуальное] загрязнение от земли»).

приходят к шаману, выполняют поручения шамана, вступают в коммуникацию с посетителями шамана, помогают, сердятся, уходят от шамана, вредят, наказывают

2. домашний родовой дух (в бурятских традициях) – легенды, бывальщины, былички
заботятся о семье и хозяйстве, помогают, сердятся, наказывают

Анализ различных жанров позволяет выявить разные версии интерпретации взаимоотношений между монгольским шаманом и духами: согласно ритуально-обрядовым практикам и шаманским нарративам, духи выбирают и призывают стать шаманом, согласно не специализированным фольклорным нарративам и поверьям, шаман сам добывает себе духов-помощников. Популярной версией этого мотива становится укрощение *лус-савдаков* и превращения их в *онгонов*:

[Усмирённых *лус-савдаков*] закопали и придавили девятью черными камнями на реке Тэнгэсийн-гол к северу от Цаган-нура. Такими большими камнями с юрту величиной. А шаман Дзунуг в то время был на реке Тэнгэсийн-гол. Ему было интересно, и он подкопал землю под каждым из девяти камней. Подкопает под одним камнем, оттуда появится человек без шеи и головы. Или часть тела человека, такое, что нельзя узнать, что это человек. Животные без частей тела, птицы без чего-нибудь. Он забрал себе сначала одного и стал его обучать, как обучают животных. Как собак учат, так он учил его и сделал своим *онгоном*. Научил подчиняться командам: делай так, приди сюда. А потом стал подкапывать другие камни. В конце концов, он выкопал из-под восьми камней этих существ и сделал себе восемь *онгонов*. А девятый камень не тронул. Восемь *онгонов* обучил своему языку, научил их делать хорошее и плохое. Когда он направлял своих *онгонов* на плохие или хорошие дела, те не понимали других шаманов-*зайранов*. Поэтому другие *зайраны* не могли ответить на проклятия шамана Дзунуга. Никто другой не мог общаться с его *онгонами*. Не знали их языка. Вот этот Дзунуг-*зайран* и прославился как сильный шаман [Р., 1958, дархат, 2007].

Специфичной и популярной разновидностью нарративов (преданий и легенд) являются «биографии» *онгонов*, которые в прошлом были не просто духами земли, а еще и сами успели побыть шаманами. В ритуальном контексте эти нарративы служат объяснением и интерпретацией обрядовых текстов или ритуального поведения шамана во время сеанса.

Так значит, (шаманка) Баглан-удган нашла одну девочку в скалах. И эта Амаджий умерла от вреда, [нанесенного] ламой. У Баглан-удган родился единственный сын, ставший могучим шаманом. В призываниях Баглан-удган говорится:

«Судьба мне дала дочь на счастье,

По счастливому случаю я родила сына,

Их двоих я потеряла,

Теперь печалюсь и горюю.

Халаг-халаг, яаг яаг [Р., 1958, дархат, 2007].

Именно через *онгонов* определяется сила и способности конкретного шамана, его специализация и даже соотношение с другими религиозными специалистами: «Ламы сильны учением, шаманы своими *онгонами*, *лус-савдаками*» [Г.А., 1946, халх, 2016]. В повествовательной традиции одной из основных функций *онгонов* является выполнение поручений шаманов, часто реализованных (имплицитно или эксплицитно) в сюжетах о шаманских чудесах. Такие поручения отличаются вариативностью и могут включать самые разные действия: от передачи предметов на расстоянии (как в пределах мира людей – «шаманка посылает онгонов передать мужу, ушедшему на охоту, забытую табакерку» [МРТ 2007], так и между мирами – «составили письмо-прошение о дожде, и шаман передал его с онгонами на небо» [МРТ 2008]) до поединков с другими религиозными специалистами:

Шаманы тоже между собой конфликтовали. Как сейчас чиновники борются за служебное положение. Соревновались, кто кого победит, чьи *сахуусы-онгоны* перевесят. Боролись шаманской волшебной силой. Но не дрались. А *онгонов* своих заставляли драться. [Д.Ц., 1947, халх, 2007].

Частью ритуальной коммуникации является общение посетителей с *онгонами* (через тело шамана), что также активно нарратизируется, описания подобных коммуникаций приобретают формы специфичной былички или бывальщины, которые могут иметь разные прагматические реализации:

Был я как-то у шамана X, у него среди *онгонов* есть один очень сердитый старик, чуть-чего сразу в драку. Я пришел о работе узнать, слово не успел сказать, он на меня накинулся, сам все начал мне рассказывать, обвинять меня начал, я попытался возразить, а он как треснет мне пиалой по лбу. Я перестал с ним спорить. Дал мне указания, что и как я должен делать, чтобы все наладилось, на том и разошлись. Уже пора бы опять к нему сходить, только все никак не соберусь, больно гневный у него *онгон* [А.Б., 1967, халх, 2018].

Как видно из дискурсивных практик, гневливость, которая так характерна для *лус-савдаков*, не чужда и *онгонам*. Она может проявляться как по отношению к посетителям, так и к самому шаману, не соблюдающему (трактуемые крайне широко на сегодняшний день) предписания. Мотив разгневанных духов-*онгонов*, покидающих шамана (ср. *лус-савдак*, покидающий свою местность), популярен сейчас как в обсуждениях конкурирующих ритуальных специалистов, так и в оценке способностей того или иного шамана посетителями.

Шаман Б., говорят, раньше был нормальным шаманом, а потом начал бизнес из этого делать, деньги брать, конкурентов вытеснять, объявил себя всемонгольским шаманом. Только никто с этим не согласился, духи тоже не согласились и ушли от него. Так что он уже и не шаман вовсе, только прикидывается [Б.Ц., 1979, халх, 2018].

Этот сюжет представляет собой современное прочтение традиционного мотива – духи покидают/не могут войти в тело ритуально оскверненного религиозного специалиста, реализованного в форме кары недостойному

шаману, который согласно традиционным представлениям, без духов становится беспомощным и уязвимым.

Другой популярный образ *онгона*, характерный для локальных бурятских традиций (и являющийся отражением реальных обрядовых практик, исчезающих сегодня) – *онгон*-домашний родовой дух, чьи функции схожи с деятельностью славянских домовых: заботиться о семье и хозяйстве, помогать членам семьи, сердиться, наказывать.

В один айл взяли невестку. Так как было лето, невестка, приехавшая в чужие места, осталась дома. «Когда будешь гнать водку в котле, одну чашку поставь под шкафчик для посуды», – сказали ей. Невестка осталась дома, стала варить водку и поставила одну чашку с водкой под шкафчик. Когда она посмотрела туда, то чашка оказалась пустой, без водки. Она удивилась – кто же выпил водку? Еще одну чашку с водкой поставила. Снова она опустела. Стала она смотреть. Вдруг появился один маленький *бурхан* и сел нагнувшись. «Что это такое?» – подумала она, схватила и положила его в горячий тарак. Когда пришли свекор со свекровью, она спросила: – Вот такой был человек, я его положила в горячий тарак и бросила в огонь.

Тогда свекор со свекровью сказали:

– Теперь весь айл целиком вымерет. Ты убила *бурхана* Старика с *хоймора*⁷⁹. Все мы вымерем. Мы же почитаем этого *бурхана*. Если ты быстро убежишь, может быть, останешься живой. Потом весь этот айл вымер. У бурятов, почитающих шаманов, бывает такое. [Х. Ю., 1910, 2008].

Так, *онгоны* объединяют в себе различные представления, являясь одновременно эманациями *лус-савдагов* и душами умерших особого статуса.

Сунс (*муу сунс* / «дурная душа») – сказки, бывальщины, былички

Помогает, теряется, перерождается, прячется, беспокоит, является во сне, зовет по имени, ходит/бегает [в определенных местах], вредит,

⁷⁹ *Хоймор* - северная сторона, почетное место в жилище.

требует, сердится, дает о себе знать опосредованно, вступает в коммуникацию с человеком, нападает, борется (с человеком, собакой)

Душа-сунс, важный концепт монгольской актуальной мифологии и религиозных представлений, так же является сложным полисемантическим персонажем, задействованным в различных дискурсивных практиках и повествовательных жанрах.

Одной из распространенных функций, общих для сказочной и не сказочной прозы, является помощь души после смерти – в одной из записанных сказок душа умершего бедняка помогает богачу обхитрить посланников смерти эрликов в благодарность за прижизненную помощь [Ц.Б., 1926, халх, 2006]. В быличках и бывальщинах души умерших членов семьи являются помогать по хозяйству – сгонять скот, сушить творог, присматривать за детьми. Интересно при этом, что в сказочных нарративах душа умершего чаще является опосредованно, во сне, а в несказочных нарративах, напротив, «наяву».

Душа-сунс мужа Муги вот до сих пор приходит, очень он хозяйственный был человек, когда заболел, уже не мог по хозяйству работать, не стало его, а душа все радеет за семью. Муги рассказывала, много случаев таких было, однажды дождь пошел, на улице войлок сушился и творог, скот пора было сгонять. Она не знала, за что браться, кинулась войлок собирать, занесла внутрь, выходит – а овцы сами к дому бегут, собравшись, будто их кто гонит [Э.Б. 1946, халх, 2014].

В нарративах с ритуальной прагматикой для души характерны такие функции/операции, как теряться, прятаться, перерождаться.

Так, например, обычно душа теряется у живого человека, что является одним из популярных традиционных «диагнозов»:

У меня тоже такое было, какой-то неудачный период, сил не хватало, ни на что, вялость какая-то было, было сложно заставить себя что-то делать. Что-то вроде депрессии, как сейчас все говорят. Пошла к ламам, они сказали, что у меня душа

потерялась, надо сделать обряд призвания. Не помню уже, помогло или нет, давно было [Л.С. 1951, халх, 2016].

Прячется душа, напротив, уже после смерти. В большей степени эта функция души артикулирована в поверье (см. раздел ниже), в повествовательной традиции она реализована в разнообразных сюжетах о «демонических вещах», особенно популярных в городской среде (см. Гл. 3). Часто в этом функциональном амплуа душа-сунс может заменяться на связанные наименования – *муу сунс*, *буг*, *буг-чутгур*. В общее функциональное поле *сунс* и *чутгур* входят также следующие функции: зовет по имени, ходит/бегает [в определенных местах], вредит, требует, сердится, дает о себе знать опосредованно, вступает в коммуникацию с человеком, нападает, борется (с человеком, собакой). Наблюдаемая смежность функций в данном случае, как и в паре *лус-савдак-онгон*, обусловлена семантической связью персонажей, а не регулярной синонимией образов, характерной для персонажей первой группы.

Чутгур

1. Чутгур-трикстер – мифические сказания
2. Чутгур-посланник *Эрлика* – бывальщины
3. Девушка-чутгур в зеленом дели / старуха-чутгур в юрте без перевязи, семейная пара чутгуров – сказки, легенды, бывальщины
4. Чутгур-свет (чутгурийн гал) – бывальщины, былички
5. Чутгур-кость - бывальщины
6. Чутгур-муу сунс – бывальщины, былички
пугает, беспокоит, является во сне, зовет по имени, издает звуки, «бегает» [в определенных местах], вредит, требует, сердится, дает о себе знать опосредованно, вступает в коммуникацию с человеком, нападает, борется (с человеком, собакой)
7. Чутгур-место - легенды, бывальщины, былички

Локус с *чутгуром/сунс*

Проявляет свое присутствие опосредованно, показывается в разных обликах, наказывает/вредит

Место с гуйдэлом

Обездвиживает транспорт и «идущие» механизмы (лошадь, машину, мотоцикл, часы, приборы), проявляет демоническое присутствие (через звуки, образы)

Чутгур представляет собой еще более сложный случай, в качестве видовой категории употребляемый по отношению ко всем персонажам актуальной мифологии, используемый в переводной традиции и религиозной литературе в качестве обозначения для разнообразных негативных образов. Он популярен в различных дискурсах и жанрах.

В мифологических сказаниях *чутгур* выступает в функции трикстера и вредителя, среди соответствующих примеров в современной традиции наиболее популярен мотив «*чутгур* посылает мотылька украсть у людей огонь» [МРТ 2006-2017]. В условно сказочной прозе среди популярных образов *чутгура*: *чутгуры* - посланники *Эрлик-хана, эрлики*⁸⁰, семейная пара *чутгуров*, *чутгур*-девица в зеленом дэли, *чутгур*-старуха в юрте без перевязи, лама-*чутгур/мангас*. Все эти образы являются «классическими» сказочными вредителями, но при этом нередко легко переходят в другие, более «достоверные» жанровые формы – легенды, фабулаты, мемораты.

Среди специфичных образов *чутгура*, характерных для актуальной мифологии и не сказочных повествований – *чутгур-свет/чутгурийн гал*,

⁸⁰ *Эрлик* (монг. *Эрлэг*) - в мифологии монгольских народов и саяно-алтайских тюрков владыка царства мертвых, верховный судья в загробном мире. Имя восходит к древнеуйгурскому Эрклиг каган («могучий государь») — эпитету владыки буддийского ада Ямы. Прозвище Номун-хан — монгольская калька титула Ямы — «царь закона», «владыка веры».

чутгур-кость, *чутгур*-дурная душа/*муу сунс*. Все три образа тесно связаны с соответствующими функциональными образами души-*сунс*.

Чутгур-свет в различных своих вариантах (традиционных и модифицированных – фары призрачной машины) – показывается людям, зовет по имени, преследует и не дает себя настичь (см. примеры традиционных и модифицированных вариаций в Гл. 1).

Представления о *чутгуре*-тазовой кости в современной традиции в большей степени характерны для поверий и обрядово-ритуального дискурса, образцы сюжетной реализации встречаются редко и в большей степени характерны для предшествующего периода [Дамдинсурэн 1991]. Однако один из традиционных мотивов (*чутгур* вступает в поединок-драку с борцом/силачом/собакой), связанных с актуальными образами *чутгура*, сохраняет популярность и в современных повествованиях [Грунтов, Мазо, Соловьева 2016].

Остановились в одном месте, недалеко от реки, отдохнуть, перекусить. Палатку поставили. Как стемнело собака наша начала бегать вокруг, лаяла, рычала, пыхтела, как будто боролась с кем-то. Мы вышли, осмотрели все вокруг, думали, может, зверь какой пришел, ничего вокруг не было. Еще немного подождали, собака продолжала заливаться лаем, потом почудилось будто жеребец ржет совсем рядом, но не видно ничего. Решили погрузиться и дальше поехать [Г.О., 1960, халх, 2016].

С *чутгуром/муу сунс* связано большое количество сюжетов, в которых мотивы проявления демонического присутствия и взаимодействия с человеком, реализованы через широкий набор разнообразных функциональных операций – является, сердится, требует, ругается, шумит, проявляет свое присутствие опосредованно (через манипуляции с предметами, электричеством, приборами и т.д). В наибольшей степени эта совокупность образов оказалась востребованной в городских условиях, где рассказы о подобных проявлениях, активно взаимодействуя с образцами

интернациональной массовой культуры, стали одним из популярных сюжетов городских легенд (см. Гл. 3).

Еще одним амплуа *чутгура/муу сунс*, популярного как в городском, так и в не городском пространстве, является *чутгур*-место. Образы «дурного места» в городской и художонской традиций частично пересекаются (в варианте «локус с *чутгуром/сунс*»), хотя и в этой зоне обладают отличающейся спецификой. Для городского пространства дурные места чаще оказываются связаны с жилым пространством, да и вообще со зданиями («*сунстэй/чутгуртэй байшин*» - «здание с душой, призраком»), что для художона (по объективным причинам) в меньшей степени характерно (хотя развитие инфраструктуры способствует распространению *чутгуров*, которые постепенно заводятся в туристических базах, заброшенных зимовниках и т.п.). Также отличаются и формы демонического присутствия: для города более характерны проявления демонического, близкие комплексу полтергейста – манипуляция с электричеством, приборами, санузлом, для художона – набор традиционной опосредованной активности, включая зов по имени, крик верблюда, поединок собаки с *чутгуром* и т.д. По-разному происходит и персонификация образов демонического.

Однако вне зависимости от специфики традиций в сюжетах данного типа *чутгур/муу сунс*, часто выступают в качестве духов-хозяев, владеющих небезопасным для людей местом, функционально сближаясь с духами-земли, что в некоторых случаях даже получает эксплицитное выражение [Неклюдов 2008, 68]:

- Председатель! В тех местах у нас никто не селится, скот не пасется, это очень грозное [*догиин*], страшное место. Там нельзя косить.

Председатель объединения рассердился:

- Так нельзя! Я сам буду руководить бригадой заготовщиков сена! Будем косить там!

Никто из пожилых людей не согласился ехать туда на заготовки кормов. Поэтому на два грузовика погрузили молодых людей, косы и серпы и отправились в то место. Они поставили палатку и стали варить чай. Вдруг видят, недалеко появился

волк. Председатель объединения попросил молодых людей принести ему ружье, сел за руль сам и поехал туда, где были волки. Зарядил ружье и выстрелил, а волк оказался вовсе не волком, а большим жеребцом. Тогда председатель выстрелил в жеребца. Тот на землю не упал, не умер, а убежал. Вечером неожиданно Дашдорж-*дарга* почувствовал себя плохо, его почти бесчувственного отвезли в сомонную больницу. В бреду он произносил только «волк - жеребец» и больше ничего. Ему было так плохо, что его отправили в Улан-Батор в больницу, там он провел еще два месяца. После того, как его подлечили и выписали, он однажды встретил знакомого человека из тех же мест и рассказал ему обо всем. «Ты поступил неправильно, – ответил тот. – На месте, где боролись эти ламы, жить нельзя». А земляк этот обучался в Гандане, Дашдорж пошел с ним туда. Теперь он – лама в Гандане.

Приведенный выше фрагмент текста следует за описанием традиционного мотива – поединка двух религиозных специалистов, погибший в результате взаимных проклятий и ставших духами-покровителями грозного и опасного для людей места. Также характерными для духов земли в данной истории являются запреты и последствия за их нарушение.

Характерной исключительно для не городского пространства разновидностью «дурного места» является также «*гуйдэлтэй газар*» («место с бегом», беспокойное место) – обычно небольшие участки в степи или на склонах гор, в которых, согласно разным версиям поверий, *чутгуру/сунс* бегают или, напротив «замурованы» под землей, и все движимое людское (транспорт, «идущие» механизмы) безнадежно застревает. Часто в сюжетах основной мотив – вынужденной и необъяснимой остановки, невозможности сдвинуться с места⁸¹ – дополняется характерными для *чутгуров* и *сунс* опосредованными проявлениями – «что-то промелькнуло», «послышалась какая-то возня», «почудился крик верблюда»:

⁸¹ Сам по себе мотив места, в котором все обездвиживается, характерен для разных традиций, см. анализ мотива в работе [Доронин 2016].

Недалеко отсюда, по дороге в Цэцэрлэг, есть такое дурное место. Однажды мы с другом проезжали мимо. Были уже сумерки. Когда мы достигли этого места, наша машина заглохла. Мы все проверили несколько раз, все было в порядке, она просто не ехала и все тут. Затем мы попытались толкать ее, но даже это не помогло. Тогда мы решили заночевать в машине и дожждаться утра. Но как только мы улеглись внутри, начались еще более странные вещи. Сначала послышались слабые стоны, затем что-то стало двигаться вокруг нашей машины, но каждый раз, когда мы пытались выглядывать, ничего не было заметно. Мы очень испугались и были готовы бросить машину и убежать. В этот момент мой друг вспомнил один способ, о котором он слышал от старых людей. Мы вышли из машины и помочились на четыре колеса машины, и тогда все опять стало в порядке. Вот такой есть метод. [Д.Г., 1954, халх, 2011].

Рассмотренные две группы персонажей представляют собой примеры, множественности амплуа различного генезиса, а также разные типы отношений между персонажами внутри рассмотренных кластеров – семантическая, функциональная, языковая синонимия и синкретизм. Несмотря на то, что обе группы персонажей заметно изолированы друг от друга, в речевой практике они нередко оказываются связаны языковыми отношениями.

Пластичность, присущая функционированию фольклорных образов, усиливается в рассматриваемой традиции особенностями монгольского языка. Сама по себе монгольская демонологическая номенклатура на языковом, словообразовательном уровне усиливает эту пластичность, позволяя с большей легкостью смешиваться и перетекать разным демонологическим образам и из одного в другой, акцентируя те или иные оттенки значений.

Одним из таких языковых механизмов является склонность к образованию биномов, в которых его составляющие могут находиться в разных отношениях, как равноправных (например, *лус-савдаг*, *алмас-*

шулмас), так и сложноподчиненных (*шулмас-чутгур*, *чутгур-буг*, *тийрэн-лус*, *мам-тийрэн*).

Например, сочетание *лус-савдаг* является в современной традиции универсальным обозначением духов хозяев местности и только в ответ на прямые вопросы о его составляющих носители традиции обычно поясняют, что в этой паре «*лусы*» являются ответственными за водные пространства, а «*савдаги*» за сухопутные (землю, скалы, лес) и вообще-то являются разными персонажами. При этом в сочетаниях (подразумевающих духов-хозяев в целом) обычно используется первая часть бинорма, «*лус*» - *лусын хаан* (хан лусов – главный *лус-савдаг*), *лусын хорлол* (вред *лус-савдагов*), *лусын амьтан* (животное *лус-савдагов*), *лусын засал* (специальный обряд по успокоению духов земли).

В других бинормах один из компонентов чаще является определением другого, например, сочетание *шулмас-чутгур* обозначает *чутгура*-женщину, *шулмас* в данном случае является показателем пола. Сочетание *чутгур-буг* обозначает *чутгура*, который прячется/поселяется в каких-либо предметах, определением выступает «*буг*», обозначающий соответствующую разновидность демонических существ. *Тийрэн лус* – так в ряде текстов обозначены вредные *лус-савдаги*, насылающие болезни и мор на округу, соответственно, «*тийрэн*» в данном случае является негативным определением, показателем «вредности» духов-хозяев, о которых идет речь. Одни бинормы являются более устойчивыми в традиции (*лус-савдаг*), другие менее, встречаясь в ограниченном круге текстов или в разовых упоминаниях (*тийрэн лус*), отражающих возможность ситуативного употребления, но в принципе данное свойство остается одним из актуальных способов формирования новых значений.

Как видно из приведенных примеров, имя того или иного демонологического персонажа может обозначать не собственно персонажа, а видовую категорию или разновидность. В этом смысле «*чутгур*» - наименование дающее наиболее широкий круг значений, включающий

одновременно и ряд конкретных образов (демона, духа умершего, демона, обитающего в тазовой кости) и категорию принадлежности к демоническому: «*чутгур* – это все, что не *бурхан*» [Э.Г., 1972, халх, 2009], «*лус-савдак* – это что-то вроде *чутгура*, хозяева земли» [Г.Х., 1951, халх, 2016].

Также нередко в комментариях носителей традиции разные демонологические наименования часто используются для пояснения/описания одного другим: «*Шулмас* и *мам* это одно и то же. *Мам* это *чутгур* женского пола. *Мам-тийрэн* - это одно и то же существо. Это *хий үзэгдэл* («пустая видимость»), пристаёт, беспокоит человека» [МРТ 2006-2017]. «*Мам* это то же, что *шулмас*, *чутгур*. Говорят, «растрепанный как *мам*». [Х.Н., 1951, 2009]. «- А *оролон* бывают? - Кажется, так называют *чутгуров*? Говорят: «*Босоо оролон*». Что-то из рода *чутгуров*». [Ч.С. 1936, дариганга, 2008]. «*Эрлик Номун-хан* – *чутгур*. Он забирает душу. Человек может заболеть или умереть, если его душу возьмет *Эрлик*. *Буг* – тоже *чутгур*. *Шулмас* – вид *чутгура*, но имеет облик человека, голый или одетый, женщина, чаще, или мужчина. *Ада* – тоже *чутгур*, разные названия у разных племен. *Онгот* – тоже *чутгур* [Х., 1943, дархат, 2007].

2.3 Поверье и комментарий

В данном разделе фокус внимания будет обращен на анализ особенностей функционирования демонологической номенклатуры и образов персонажей в таких формах дискурса, как поверье, и комментарий, часто ему сопутствующий и дополняющий.

Поверье и комментарий представляют собой не простые и не вполне «классические» жанровые категории ⁸², однако крайне популярные в дискурсивной практике и информативные для исследования. В данной работе я рассматриваю поверье как вербализованное представление о том или ином факте традиции, «одобренное» коллективной цензурой и разделяемое большинством «фольклорной группы» (носителей традиции). По структуре поверье – краткое сообщение, посвященное, как правило, одному «факту» традиции. Поверье, как вербальная «эссенция» представления, находится в сложных взаимоотношениях с другими практиками, ритуальными и дискурсивными. В некоторых случаях она может представляться в качестве сжатого резюме определенной нарративной и/ли обрядовой традиции.

Пример:

Поверье - «После смерти человека, его душа *сунс* перерождается» [Х.П., 1968, халх, 2018].

Описание (реальной) обрядовой практики - «Люди часто ставят метку сажеей на руке или других частях тела близкого человека перед похоронами, чтобы потом определить, где он переродится» [Х.П., 1968, халх, 2018].

⁸² Сложности с жанровой идентификацией отражаются также и в академических работах (отечественных и зарубежных), где эти группы включают то в легенду, то в меморат. В данном случае я считаю целесообразным рассматривать поверье и комментарий в качестве самостоятельных жанровых форм.

Нарратив - *«Когда умер наш дядя, жена ему поставила метку на предплечье. Через пару лет у их родственников родился мальчик, с родимым пятном, точно в том же месте и такой же формы, что метка сажеей была. Тётя рассказывала, что тот ребенок даже вещи «свои» узнавал, когда видел что-нибудь дядино, радовался, тянул руки»* [Э.Б., 1958, халх, 2018].

Однако мотивы поверий и нарративов совпадают не всегда, и поверье также может функционировать в качестве формы репрезентации альтернативных версий, что, вероятно, отражает определенные случаи развития и трансформации фольклорной традиции. Как, например, в данном случае:

«Над входом обычно пилу ставят, вот так, зубьями вниз. Еще можно иглы ежа поставить или колючего растения» [Ч.Г., 1978, халх, 2011] – описание обрядовой практики.

«Это делают, чтобы преградить путь дурному. Ведь чутгуры боятся колючего» [Х.Д., 1952, халх, 2012] – комментарий поясняющий значение практики и поверье о фобиях чутгуров.

В современном бытовании уже не встречается нарратива с подобным мотивом, «чутгур боится колючего», хотя сам мотив/представление остается крайне популярным по отношению к самым разным персонажам (включая *галын бурхана, чутгуров* и пр.). Однако привлечение сравнительно-исторического материала⁸³, свидетельствует о том, что в предшествующий период подобные нарративы были, но по каким-то причинам деактуализировались в современной традиции, а поверье сохранилось и используется в качестве сопутствующей формы, восполняющей семантику обрядового действия.

Сравнительно-исторический анализ [Беннигсен 1912; Позднеев 1887; Потанин 1883; Санжеев 1930; Хангалов 1958, 1960] также показывает, что

⁸³ Образец сюжетного повествования на эту тему содержится, например, в коллекциях М.Н. Хангалова [Хангалов 1959, 396].

поверье отличает высокая устойчивость – как «эссенция» представления оно может сохраняться неизменной в традиции длительное время (как в примере выше). Адаптация и трансформации при включении в новые контексты, происходит за счет других форм, примыкающих к поверью, таких, как комментарий. Например, само представление о том, что «есть места, в которых конь спотыкается», известно, как минимум, источникам 19 века. Это представление сохранилось неизменным в поверьях о *гуйдэлтэй газар*, однако интерпретационная модель изменилась – от мотива гнева оскверненных ингумацией духов земли *лус-савдаков*, характерной для 19 века [Майский 1959, 80-81], до «замурованной» души, которая не может выбраться из-под земли и других альтернативных версий современной традиции [МРТ 2010-2017].

В сочетании с поверьями одна из ведущих функций комментария – интерпретационная. Проанализированный материал дает возможность заключить, что именно эти тексты (так же и в случае примыкания к обрядовым практикам) являются наиболее пластичной и адаптивной формой, легко меняющейся, в зависимости от контекста, и приносящей новые значения и понимания. По сравнению с поверьем, при вербализации которого апелляция, имплицитная или эксплицитная, направлена на «коллективность» и «традиционность» («люди говорят», «старики так говорят», «монголы так понимают», «по монгольскому обычаю» или альтернативные авторитеты – «в газете читал» т.д.), комментарий допускает большой плюрализм версий, включающих также индивидуализированные интерпретации («но я думаю, что это от того, что» / «гэхдээ би бодохдоо уунээс болж»; «люди так говорят, но на самом деле» / «хумуус тэгэж ярьдаг ч гэхдээ яг хэрэгдээ бол»; «так привыкли считать, но если задуматься» / «ингэж боддог сурчихсан гэхдээ хэрвээ бодож узэх юм бол» и т.д.) создавая динамичную ситуацию внутрифольклорной рефлексии и интертекстуальных диалогов. Например, у поверья «о местах, где конь спотыкается», в современной традиции есть, как минимум, 4 версии объяснительной модели, вербализованные в

комментариях – «души ходят», «душа не может выбраться», «повышенная отрицательная энергетика места», «магнитные поля». А поверье о существовании другого традиционного персонажа - блуждающих огней, *чутгурийн гал*, объясняется: «превращением костей в *чутгуров*», «проявлением неуспокоенных *сунс*», «фарами призрачных машин», «природным фосфором» и т.д. [МРТ 2006-2018]. Как видно из приведенных примеров, в дискурсивной практике случается даже очевидное противостояние и «конфликт» интерпретационных версий (душа и магнитное поле), но само поверье при этом остается «в безопасности» и сомнению не подвергается – «есть такие места...».

Комментарий также может иметь другие модальности – в ритуально-обрядовом дискурсе он часто имеет функцию пояснения, а в нарративе – дидактическую или оценочную модальности, выражая как общепринятую, так и индивидуальную точки зрения.

В связи с этим одной из популярных тем комментариев, сопутствующих самым разным дискурсивным практикам, является рефлексия реальности существования сверхъестественного и конкретных демонологических персонажей, в частности.

Мангасы были, наверное, когда-то, давно, но потом их истребили богатыри-батары и подавили ламским учением; Я воспитан в духе научного атеизма, верить в *чутгуров*, *сунс* было не положено...но потом с опытом само пришло; Если в них верить, то они, вроде как, и есть, а если нет, то нет; Человек – любопытный ему все хочется понять и объяснить, а если что-то не получается объяснить, так можно назвать это *чутгур-шулам*, я так считаю [МРТ 2006-2018].

Поверья могут относиться к самым разным фактам традиции. Среди наиболее популярных тем в исследуемом, демонологическом, спектре традиции, выделяются:

- Происхождение демонологических персонажей

- Облик демонологических персонажей
- Формы проявления и воздействия на людей

Происхождение

В фонде монголоязычных фольклорных традиций встречаются различные космогонические и близкие к ним сюжеты о происхождении демонических, недоброжелательных по отношению к людям, существ [Birtalan 2006]. Однако в современной актуальной мифологии эти сюжеты практически не задействованы, более востребованными оказываются мотивы, связывающие происхождение того или иного персонажа с его «сущностными» и функциональными характеристиками (костяная душа, людоед, животное, демон-помощник и т.д.). Мотивы такого рода поверий среди прочего показывают не всегда очевидные при работе с другими жанрами взаимосвязи между персонажами, а также ряд категорий, важных для понимания различных групп представлений (о душе, смерти, воздаянии, фольклорные интерпретации религиозных концептов и образов, т.д.) в современной традиции.

Наиболее популярные версии происхождения демонического – «душевные», зловерные для людей сверхъестественные персонажи интерпретируются в традиции как неблагоприятные формы существования души. Такие души - «плохие души» – *муу сунс*. Это относится к большинству демонологических персонажей – «плохая душа – это *чутгур*», «*чутгур* – это все, что не *бурхан*». Согласно собранным поверьям, «плохой» душа может стать в результате целого ряда причин и препятствий.

Одна из наиболее распространенных версий опирается на фольклоризированные представления о карме и реинкарнации. Это касается всех актуальных персонажей, за исключением *лус-савдагов*, *онгонов* и *алмасов*.

По-моему, *бугом* и *чутгуром* называют души тех, кто совершил много дурного [Д.Д., 1932, халх, 2007]; Если человек совершал хорошие дела, душа становится человеком, если - плохие, то - червяками и *чутгурами* [Д., 1939, халх, 2009]; *Мам* - это когда женщина умирает и получает плохое перерождение, она становится *мам*. [Т.Б., 1956, халх, 2010]; Жадный, алчный человек, если изменит свой вид, станет *шулмасом* [Г.Д., 1936, халх, 2006].

В качестве частного случая неподобающего поведения, приводящего к превращению или перерождению (здесь сохраняется двойственность или же, напротив, недифференцированность восприятия), рассматривается и людоедство. В данном примере поверье для убедительности сопровождается кратким нарративом-бывальщиной:

Шулмас появляется, если человек съест печень⁸⁴ умершего. Если простой человек съест печень умершего, то он станет *шулмасом*. Просто человеческая печень очень вкусная. Жил один человек с женой. Муж съел печень и стал *шулмасом*. Потом съел жену и ее печень... *Шулмасы* — это людоеды. [Х., 1937, халх, 2007].

Кроме плохого поведения при жизни, к дурному перерождению и превращению в демона может привести и плохая смерть. В монгольской традиции в качестве основных вариантов таковой рассматривается ранняя и насильственная смерть, а также гибель на чужбине. Эти мотивы в большей степени реализованы в повествовательной традиции и обрядовых практиках.

Также существуют мотивы, характерные только для поверья, например, приведенное ниже.

Я слышал о таком. Человек ведь если свой век доживает и умирает своей смертью, у него вся-вся голова белая. Если человек умирает раньше положенного срока – у

⁸⁴ Стоит отметить устойчивость мотивов, связанных с человеческой печенью как с запретной, демонической пищей в различных фольклорных традициях и жанрах – традиционных и современных, включая «страшилки» интернационального детского фольклора.

него на голове остаются темные волосы, значит, не дожил. Сколько волос темных, столько придется доживать на земле в виде *чутгура*, а потом только перерождаться [Н.Т., 1959, халх, 2016].

Препятствием может стать и ритуальная причина (также широко распространенная в фольклоре различных традиций). В монгольском фольклоре по версиям поверья, неправильные похороны, ингумация, приводит к появлению *гуйдэла* - беспокойных мест [Solovyova 2019], о которых упоминалось раньше:

Душа, погребенная под землей, не может выбраться оттуда и найти путь к новому рождению, новой форме реинкарнации, и вынуждена оставаться на земле в виде бесприютного духа, злого демона, тревожащего живых людей [Х.Д., 1975, халх, 2011].

Душа может остаться на земле и «по собственному желанию» - из-за привязанности к семье, привычным местам, имуществу, эти мотивы также хорошо реализованы в нарративах. Может она остаться и потому, что «так положено»: «*Говорят, каждая душа после смерти и до следующего перерождения остается на земле три года и является живым в виде чутгура*» [Н.Т., 1959, халх, 2016].

Душе также приписывается пугливый характер, по причине которого растерявшаяся после завершения земной жизни душа, прячется в вещах или жилище, и не думает искать пути к следующему перерождению (для этого явления в монгольском языке даже есть устойчивое сочетание – «*сунс хэрэгдэх*»). Такая спрятавшаяся душа часто называется *бугом* – «*чутгуром, который поселяется в предметах*» [Х.Д., 1975, халх, 2011]. Этот мотив в большей степени характерен для поверья и ритуальных практик, однако получил популярность и в городской повествовательной традиции (см. Гл. 3).

Наверное, заблудившаяся душа, душа, не нашедшая своего будущего рождения, начинает вредить людям, люди называют ее *чутгуром*. Душа-*сунс* без перерождения бродит по земле, и он может найти себе место в предмете мебели. Иногда даже видят. Вызывают ламу, чтобы изгнал. Такие души стремятся домой, а домочадцы их боятся [Ч.Д., 1928, халх, 2008].

Помимо “душевных версий”, есть, напротив, более телесные и псевдо естественна-научные версии. Они относятся к таким персонажам, как тот же *чутгур*, *чутгурийн гал*, *алмас*.

«Телесная» версия о происхождении *чутгура* связана с представлением о множественности душ.

У человека 3 души – *махны* (мясная), *ясны* (костьная), *сэтгэлийн* (ментальная) *сунс*. Когда умирает человек, при трупе остается *ясны сунс* [Д.З., 1918, бурят, 2008].

Близкая группа поверий связана с особыми костями (черепом и тазовой костью)⁸⁵, которые рассматриваются как прибежище случайного *чутгура*, поселившегося в отверстиях костей, или как сам *чутгур* (костьная душа?):

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.

Большие демонические огни (*чутгурийн гал*) получают из черепа, поменьше – из берцовой кости [Ч.Д., 1928, халх, 2008].

В тесном переплетении и особом статусе в традиции находятся души умерших шаманов, *онгоны* и *лус-савдаки* (к ним также нередко примыкает *чутгур*, подчеркивающий призрачную, посмертную природу взаимоотношений этих категорий персонажей). Так согласно поверьям, души

⁸⁵ Группа поверий о костях тесно связана с бытовыми обрядовыми практиками, и разговор о ней будет продолжен в следующем разделе.

шаманов не включены в общий круговорот перерождений – после смерти они пополняют ряды *лус-савдаг*, из которых следующие поколения шаманов набирают себе духов-помощников *онгонов*. Подобные поверья отличаются разнообразием тематического обрамления и контекстов:

Играя на *хэл-хуре* (губном варгане), шаманы призывают *онгонов*, которых используют как средство передвижения. Видно, такие *хуры* связаны с душой (*сунс*).

Итальянцы не любят звуки *тумур-хура* (железного варгана). Когда я спросил итальянца о причине такой нелюбви, он ответил:

- Когда человек умирает, его тело кладут в церковь. Туда приходит священник. Он играет на *хэл-хуре* и провожает его душу на небо. Есть такой обычай. Так он мне объяснил. В шаманизме шаман оставляет свою душу, встречается с душами *онгонов*, живших много сотен лет назад, притягивает этим *хуром* их души. Так говорят [Х., 1947, дархат, 2007].

Лус-савдаки, духи-хозяева местностей, души умерших *зайранов* (шаманов) и *удган* (шаманок), все самые могущественные силы шаманы могут взять себе в *онгоны* [Г.Х., 1969, халх, 2010].

Онгон, который приходит, - это местный *савдаг* или душа сильного *зайрана* или *удган*. Если конкретный *савдаг* - медвежий *савдаг*, то шаман превращается в медведя. Если *савдаг* - птица, то в птицу. Бывает, превращается и в барана, и в орла [Р., 1958, дархат, 2007].

Онгоны в отдельных случаях (редкие версии) могут также приобретаться ритуальным путем при посвящении, согласно одному из поверий, *онгоны* добываются шаманами из почитаемого каменного изваяния⁸⁶:

⁸⁶ В Монголии можно выделить несколько типов каменных изваяний, артефактов предшествующих традиций (в основном тюркских, монгольских, китайских), с которыми в современный период связаны локальные культы почитания, среди них – одиночные стелы (плиты/столбы с надписями), антропоморфные каменные изваяния - «каменные бабы», зооморфные фигуры в виде больших черепашек, исходно со стелами-посланиями на спине (китайские мифологические биси – помесь черепахи и дракона). В данном случае речь, вероятнее всего, идет об антропоморфном изваянии, облик которого также мифологизируется, в нарративной традиции с ним связана популярная легенда, согласно

На Даян-Дэрхи есть большое изваяние из белого камня. В этом камне помещаются онгоны. Поэтому в шаманских призываниях говорится: «Имеющие ездовым животным каменное изваяние» [Р., 1958, дархат, 2007]⁸⁷.

Выше были рассмотрены поверья, связанные с наиболее актуальными персонажами повседневной демонологии. У части персонажей вопрос о происхождении не маркирован традицией, это относится, например, к персонажам актуальной мифологии в статусе, близком к божественному, – *галын бурхан, цагаан увгун, Хэнтэй-Хангай*. «Замалчивание» происхождения также может относиться и к отдельным демоническим существам, например, к *оролон*. Акцент в дискурсивной практике, посвященной этому персонажу в современной монгольской традиции, фокусируется скорее на мотиве подавления-нейтрализации демона. Факт отсутствия мотивов происхождения может также являться маркером заимствования этого персонажа (исходно из тибетской, затем, по-видимому, из локальных бурятских традиций, где мотивы происхождения фигурируют, но «откалываются» при вторичном переходе в халхаскую среду бытования), что подтверждается некоторыми другими персонажами (например, тибетским *мам*).

Внешность

Другой популярной темой поверий о демонических существах является их внешность. Часто характеристики внешности оказываются напрямую связаны со свойствами персонажей, формами их проявлений и заключают в себе продуктивную семантику. Так, например, среди разных версий облика *галын бурхана* – ребенок, чем объясняется запрет подношения огню водки –

которой каменная фигура – это первый шаман, окаменевший, по одной из версий, спасаясь бегством от Чингисхана.

⁸⁷ Даян Дээрх дээр цагаан, өөхөн чулуугаар хийсэн томоо чулуун хөшөөн чулуу байдаг юм. Тэр чулуунд онгод шингэсэн байдаг. Тийм ч учраас бөөгийн дуудлаганд «Хөшөө чулуу хүлэгтэй» гэж гардаг юм.

«захмелеет и спалит весь дом» [Ч.Г., 1969, халх, 2016] или предписание давать первинки еды и чая – «он же видит, что готовят что-то, ему хочется, как ребенок любой, сидит и ждет, обижается, если сразу не дают» [А.У., 1948, халх, 2011]. Другим примером может служить дух-хозяин одного из локальных *обо*, который, согласно местной мифологии, является охотником, поэтому вокруг того *обо* всегда много дичи и разрешается (вопреки общей практике) охотиться:

Недалеко есть *обо*, хозяин его охотник, и там много охотятся, убивают много антилоп. Есть гора, а рядом маленькая горка, это ведерко, а большое возвышение – бабка, которая ждет своего сына из армии [Б.Д., 1941, халх, 2009].

Или же дух-хозяин другого *обо*, Алтан *обо* (общегосударственной святыни), представляется в виде всадника на коне (или в виде одного коня). Эти варианты облика в повествовании позволяют реализовать популярный мотив помощи духов местности людям своей земли и принимать «непосредственное» участие в военных действиях («Хозяин Алтан-обо ходил вместе с войском на войну. Там на нем многие скакали...» [С.Б., 1930, халх, 2008]). Поверья о внешнем виде и формах проявления демонологических персонажей отличаются высокой вариативностью⁸⁸, однако можно выделить некоторые устойчивые часто повторяющиеся признаки и общие черты демонического.

⁸⁸ Гетерогенность обусловлена различными факторами – вариативностью локальных традиций, жанровой вариативностью, аккумулированной в поверьях, множественностью обликов персонажа.

Одна из них и есть изменчивость – многие демонические существа в традиции обладают способностью менять свой облик, в зависимости от настроения, целей и задач⁸⁹.

Шулмас имеет облик женщины. Она видится каждому человеку по-своему [Ц.Ж., 1927, халх, 2009]; Лус-савдаков иногда можно увидеть в степи. Когда они добрые, они выглядят, как девушки приятной наружности, когда злятся – как капризные взлохмаченные дети [С.Б., 1930, халх, 2008]; Чутгур может казаться и человеком, и животным, разные виды имеет, это зависит от самого человека, которому он показывается, чего тот опасается или ожидает [Б.Д., 1941, халх, 2009].

Изменчивость, более гибкая и ситуативно обусловленная в поверьях, в повествовательной традиции часто воплощается в устойчивую способность тех или иных персонажей сменять конкретный набор обликов: *шулмас* – женщина и синий волк, *лус* – человек и змея, *чутгур* – антропоморфное существо и старая тазовая кость.

Как один из вариантов функционального облика духи и демоны часто представляются антропоморфными – практически каждый из персонажей имеет эту валентность облика для полноценной коммуникации с людьми. Особый интерес в этом смысле представляют *онгоны*, нередко имеющие крайне персонифицированные образы. В том случае, если они антропоморфны и представляют душу умершего шамана/шаманки прошлого, при вхождении в тело своего шамана они приносят собственные признаки (пол, возраст, этническую принадлежность), характер (добрые и обходительные с посетителями или, напротив, гневливые, драчливые), манеру поведения и привычки (включая вредные – выпить, закурить), даже язык, на котором они говорят. Эта проекция личности духа на шамана

⁸⁹ С учетом того, что в монгольской традиции отсутствуют мотивы «превращения»/«переворачивания», доступные для людей, как, например, в славянских традициях, это качество становится еще более веской демонической характеристикой.

становится и зрелищным элементом шаманского «представления», являющегося популярной темой дискурсивных практик среди посетителей, и одним из критериев оценки достоверности происходящего.

Популярным вариантом антропоморфности в демоническом арсенале также является «детскость». Образ ребенка, как вариант облика, может быть присущ, помимо божества очага, разного рода *чутгурам*, *лус-савдагам*, *онгонам* [Неклюдов 2012]. Это представление, о «детскости» духов, подкрепляется обратной семантикой – ребенок до 3 лет обладает в монгольской традиции особым статусом (в монгольском языке детей до трех лет часто даже называют «*бурханом*» - «божеством»), занимая промежуточное положение между людьми и духами, что характеризуется рядом специфичных способностей: помнить о прошлом перерождении, общаться с духом очага, *галын бурханом*, видеть духов и демонов и быть более уязвимым («видимым»?) для них [Неклюдов 2014].

Другим универсальным для разных традиционных культур признаком демоничности является дикость. В монгольских традициях она реализуется в разных формах – от способности духов и демонов принимать вид животных (*шулмасы* - волки, *онгоны* – разные животные и птицы, *лусы* – змеи, рыбы, мифические водяные быки, живущие в озерах), до отдельных признаков дикости, вроде волосатости, лохматости, наготы, большого роста, быстрого бега (*алмас*, *шулмас*, *мам*) или даже отдельных частей тела (*лусы* со змеиными хвостами и человеческим торсом, *онгоны* с рыбьей головой и телом человека).

Еще одним характерным признаком демонического является кривизна. В разных смыслах «кривыми» могут представляться *Галын бурхан* (одноглазый) [Неклюдов 1992], *тийрэн* (одноногий, одноглазый), *лус-савдаки* (в своей негативной по отношению к людям ипостаси), *онгоны*⁹⁰, *чутгуры*,

⁹⁰ Девять буйных.
Девять игривых,
Девять безруких,
Девять безногих,

алмасы и шулмасы. В монгольской повествовательной традиции встречается даже отдельный персонаж, внешняя кривизна которого является его определяющим признаком – упоминавшаяся женщина с половиной волос. «Кривизна», помимо знака демоничности, может получать дополнительную интерпретацию, в зависимости от конкретного персонажа, его функциональных значений и дискурсивных ситуаций: так версии об одноглазости духа огня интерпретируются в семантической зависимости от бытовых запретов по отношению к домашнему очагу, кривизна персонифицированных *онгонов* через повествовательную традицию о фактах их прижизненной, человеческой, биографии, кривизна конкретных *чутгуров* может быть связана с моментом их перехода в демонический статус – трагической смертью и т.д.

Однако признак кривизны, как и его разновидность – парциальность облика (парциальное проявление или видимое присутствие демона в качестве отдельных частей тела, глаз, рук, ног, головы, фар невидимой машины – *тийрэн, онгоны, чутгур*), в большей степени получили реализацию в повествовательных жанрах. Для поверья характерна неопределенность облика – «что-то» / *юм*, «что-то черное» / *хар юм*, «что-то дурное» / *муу юм*, «что-то похожее на человека, но не человек» / *хүн байх шиг юм, гэхдээ хүн биш*).

Своеобразной неопределенностью/сложной различимостью обладают в монгольской традиции *лус-савдаки*, в разных смыслах сливающиеся с природным пространством и объектами, как, в одном из многочисленных примеров, приведенных ниже:

Девять немых (без языка),
 Девять глухих,
 Девять глупых;
 ...
 Без головы комолый,
 Без руки, безрукий,
 Без ноги, калека.

Это обращение как часть призывания встречается, например, у М.Н. Хангалов (Хангалов 1959, С. 96).

Лус-савдаки очень капризные. При малейших ситуациях хотят погубить человека. Приходишь отлить, а они сердятся. Темные или красные пятна на земле – это их уши [А.Б., 1954, халх, 2009].

Подобная неопределенность проявлений связана с еще одним, характерным для демонического, признаком - отсутствием облика, невидимостью/«почти невидимостью», или дословно с монгольского – «*хий узэгдэл*», «пустой видимостью». Этот признак характерен для *лус-савдаг*, *онгонов*, *сунс* и особенно *чутгуров*.

Чутгуры почти не видимы. Вот там, в гоби южнее отсюда, вроде, иногда показываются. Я же врач, могу зайти и к умершему, не боюсь. Боюсь только чутгуров и шуламов, могу заболеть. В некоторых домах раздаются разные звуки. [Ж., 1943, халх, 2008].

То есть если там и сям слышатся голоса, возникает огонь, свет, говорят, что это делают *чутгур* и *шулам* [У.Л. 1934, 2007].

Чутгур – это существо без тела (*хий биетэн*), когда человек после смерти не может найти нового рождения, он вредит людям [Ж., 1943, халх, 2008].

Проекцией представления о невидимости сверхъестественного в сюжетном повествовании проявляется также в мотиве о невидимости человека в мире духов и демонов [Неклюдов, Новик 2010].

С этим признаком сверхъестественного связано большое количество поверий о визионерстве, профессиональном и окказиональном. Так, например, часто способности видеть духов и демонов приписываются религиозным специалистам (ламам и шаманам), именно им делегируется, определение внешности и свойств того или иного персонажа – конкретного *лус-савдага* от которого может страдать обратившийся за помощью человек, хозяина *обо* или почитаемой горы, затерявшейся души и т.д. Верная идентификация дает возможность подобрать корректный метод коммуникации со сверхъестественным (вид ритуального обряда, объекта

жертвоприношения, типа молитв и пр.) для выстраивания добрососедских взаимоотношений. Кроме специалистов визионерством также обладают дети до трех лет, «четырёхглазые» (с пятнами над глазами) собаки. Кроме того, в поверьях выделяются ситуации окказионального визионерства, большинство из них связано с идеей пограничных состояний человека – во время болезни, близости к смерти, в тяжелых («стрэстэй») ситуациях, при снижении жизненной силы (*хийморь*).

Формы воздействия

Часть тем поверий данной группы в значительной степени пересекаются с мотивами нарративов и часто представляют собой сжатое резюме «функционала» того или иного персонажа, который «является», «преследует», «крадет», «зовет по имени», «вредит», «пугает» и т.д.

Примером подобного совпадения могут служить поверья об *алмасах*:

Много читал про *алмасов*, а глазами не видел. Их называют *хун гурус*, *цасны хун*, *алмас*. Они волосатые, сильные, грудная клетка большая, говорили, даже по радио, что они не прочь дружить с людьми. Я читал, что *хун-гурусов* мало, популяция их маленькая, следы их видны, поэтому они крали мужчин [Х.А.С., 1942, халх, 2009].

Кроме того, поверье может дополнять существующую повествовательную традицию, своими способами доводя сюжет до «логического завершения» или восполняя утраченные в повествовательной форме семантические звенья. Так, например, в повествовательной традиции мотив о сложности избавления от демона-помощника *тийрэна* в основном реализуется с помощью «невыполнимых»/провокационных заданий или специфических (фольклоризированных) обрядовых практик – так или иначе конкретные истории всегда заканчиваются благополучным избавлением. Поверье, напротив, дает альтернативный, более пессимистичный вариант

развития мотива - в большинстве версий хозяин *тийрэна* умирает и становится таким же *тийрэном*.

Тийрэн это существо вроде бурхана. Он может подружиться с человеком, спать не дает, но помогает. Все время спрашивает, что сделать, и делает это. Избавиться невозможно, только умерев. [Г.У., 1943, халх, 2015].

Когда человек такой умирает, то сам становится *мам-тийрэном*. При жизни человеку-хозяину он не вредит. Другим вроде тоже не вредит. Он хороший, как собака, верный. Поэтому после смерти хозяина он делает его подобным себе, чтобы не расставаться [Б.У., 1967, халх, 2015].

Есть также ряд тем, которые в большей степени характерны для поверья и слабо представлены в других жанрах. Для этой группы знаковым является смещение фокуса внимания, с того, «что» персонаж делает (соответствие сюжетной функции), на то, «как» и «зачем» он это делает. Так, например, упомянутый мотив невидимости духов продуктивен и по-разному реализуется в разных жанрах: для нарративов характерным становится описание альтернативных визуальным способом проявления персонажа, для поверья и комментария – рефлексия над способами «бестелесного» воздействия на людей. Так, например, собравшиеся *онгоны* действуют (так же, как и *гуйдэлы* в отдельных версиях) сильным магнитным полем:

Говорят, когда шаманы там собираются и камлают, призывают своих *онгонов*, самолеты, которые летят с востока Байкала в Иркутск, так и падают. Рассказывают, что шаманы почитают своих *онгонов*, поднося им кровь. Падение самолетов наука объясняет тем, что в том месте есть магнитное притяжение, перекося. А люди считают, что это связано с *онгонами* шаманов. Кто знает, что из этого верно [Х., 1937, халх, 2007].

Именно в поверьях и комментариях в большей степени артикулируется тема того, как проявляется присутствие/воздействие сверхъестественных персонажей на человека и каковы его последствия. Анализ текстов поверий и

комментариев показывает, что артикуляция и оценка последствий взаимодействия с тем или иным сверхъестественным персонажем часто служит критерием его актуальности. К примеру, такие персонажи, как *алмас*, *мам*, *тийрэн*, с ограниченным набором операций, не артикулируются в качестве опасных.

Наиболее популярными (и щедрыми на последствия) в рассматриваемых формах дискурса оказываются персонажи с более сложными и «ответственными» функциями, такие, как *галын бурхан*, *лус-савдак*, разного рода *чутгуры*. Все перечисленные персонажи в разной степени амбивалентны по отношению к человеку - от более позитивно настроенного духа огня, в равной степени помогающих и вредящих духов земли и до более зловредных, но способных на компромиссы *чутгуров* и *муу сунс*. При этом, закономерным образом, позитивный спектр функций в поверьях выражен максимально скупой и обобщенно, а основное внимание и практический интерес традиции оказывается сосредоточен на негативных, опасных для человека формах проявления сверхъестественного. Последствия негативного влияния персонажей включает универсальный набор опций – болезни людей и скота, неудачи, катаклизмы, убывание жизненной силы, умопомешательство, смерть. Однако восприятие «техники» и характера воздействия отличается в зависимости от типа персонажей. Обобщая разнородные сообщения поверий и комментариев на этот счет, можно попытаться выделить доминирующие категории описания негативного воздействия этих персонажей.

Так для разного рода *чутгуров* (а также примыкающих к ним *чутгурийн гал*, *муу сунс*, *буг*) характерной категорией является страх.

Я же врач, могу зайти и к умершему, не боюсь. Боюсь только *чутгуров* и *шуламов*, могу заболеть [Ж., 1943, халх, 2008].

Именно через страх *чутгуры* влияют на человека:

У *чутгуров* нет тела, скажете, как же он может причинить вред человеку? Конечно, не может, все это вранье, что *чутгур* что-то может сделать. Не может. Он влияет только на психику человека, человек начинает бояться и из-за этого болеет. Умереть даже может [Ж., 1943, халх, 2008]; Главное - это не бояться. Пропусти этот огонь, он не тронет. Не испугаешься – все будет хорошо. Если бояться случится дурное [Г.Х., 1974, халх, 2011]; Всякое в мире есть, с разными непонятными вещами можно столкнуться, *чутгур-шулмас* не опасны, если их не бояться [М.Ч., 1979, халх, 2016].

На первый взгляд мотив страха в данном контексте может быть воспринят как попытка рационализации представлений о сверхъестественном. Однако привлечение данных обрядово-ритуальных практик и сравнительно-исторического материала, показывает, что современная интерпретация опирается также на традиционные представления о душе, согласно которым душа еще при жизни человека может покидать тело, тогда человек начинает болеть и претерпевать различные зловключения и неудачи. Одной из распространенных ситуаций подобной утраты души является испуг – тогда человек уходит, ничего не заметив, а душа остается на том месте, где случился напугавший инцидент [Санжеев 1930; Хангалов 1958 – 1960; Цыбиков 1981; Поппе 1932]. Для исправления ситуации практиковались и практикуются специальные ритуалы «призывания души», исполняемые как шаманами, так и ламами. Таким образом, в современных поверьях этот мотив «потери души» оказывается выражен имплицитно и совмещен с популярной идеей рационализации сверхъестественного.

Если столкновение с *чутгуром* и *муу сунс* в дискурсивной практике часто служит основанием для профилактических мер против болезней и неудач, то в случае с духами-покровителями (дух огня, духи земли, духи *обо* и почитаемых мест) часто болезни и неудачи служат основанием для исправления уже подпорченных отношений с духами.

Если у детей на лице появляются язвочки, значит, *галын бурхан* гневается [О., 1933, халх, 2009]; Если у человека вдруг без причины портится здоровье, дела не ладятся, значит, прогневил *лус-савдаков*, что-то не так сделал. [Д.Г., 1978, халх, 2018]; Если засуха долго, скотина умирает, люди болеют, значит, *лус-савдаки* сердятся, хозяйева *обо* сердятся. Надо звать ламу [Т.Д., 1949, халх, 2017]. Если они [*лус-савдаки*] рассердятся, показывают дурной нрав. Бывают разные случаи. Могут звезды, планеты, луна встретиться. После этого бывают бури, дождь. Потом все проходит. Я сам видел. В основном встречаются звезды и луна. Или солнце. Бывают три солнца, это тогда, когда у солнца круги с двух сторон, вроде радуги. Тогда говорят: солнце окаймляется, луна окаймляется, или солнце окаймлено, луна окаймлена [У.Л., 1934, халх, 2007].

Формы поверья с обратной инверсией часто служат для выражения предписаний и запретов и составляют заметную часть ритуально-обрядового дискурса (см. следующий раздел).

Доминирующей категорией описания воздействия на человека в случае с духами-покровителями земли служит «гнев» (*лусын хорлол* – наиболее популярный в современной традиции концепт, относящийся к *лус-савдакам*). При этом, «техника» воздействия (несмотря на схожие результаты) также представляется отличной – если *чутгур* пугает и через страх вредит человеку, то духи-покровители действуют в как бы напрямую:

Лусы не видны. Если плохое сделали, человеку дает знать. Например, сломается у человека нога или рука [Б.Х., 1935, халх, 2008].

И, как уже отмечалось выше, действуют рядовые *лус-савдаки* не всегда «прицельно», рассылая проклятия «вслепую»:

Лусы, они слепые, навредит им кто-нибудь, уйдет, а они начинают сердиться и рассылают проклятия вокруг. Можно случайно пострадать от такого проклятия, пройдеши мимо лужи какой-нибудь, где такой *лус* сидит, и получиши вред ни за что [Х.М., 1956, халх, 2016].

Этот мотив, безадресно насылаемого вреда, характерный для более уязвимых и капризных «рядовых» *лус-савдаков*, может быть рассмотрен и как современная модификация традиционного мотива о коллективной ответственности перед духами земли (за провинность индивида страдает любой прошедший мимо лужи, т.е. по территории обиженного духа).

Поверья, особенно с такими темами, как, например, пристрастия и фобии духов и демонов, или способы нейтрализации их негативных воздействий составляют заметную часть обрядово-ритуального дискурса и будут рассмотрены в следующем разделе.

В поверье и комментарии демонологическая номенклатура служит идентифицирующим маркером, вызывающим последующий набор признаков, характерных для образа, соответственно, артикуляция имени персонажа является хоть и в меньшей степени, чем в речевых жанрах, но все же необходимым условием существования текста. Поверье и комментарий представляют самостоятельную жанровую модель, которая по-разному соотносится и взаимодействует с другими жанрами, дискурсивными и ритуальными практиками, представляя альтернативные формы и версии мотивов, в которых выражены представления о сверхъестественном.

2.4 Обрядово-ритуальный дискурс

В данном разделе будет рассмотрено употребление демонологической номенклатуры в обрядово-ритуальном дискурсе, проанализированы его семантические и функциональные особенности. Под «бытовым» обрядовым дискурсом в данном случае я подразумеваю совокупность текстов, относящихся к обрядово-ритуальным действиям (являющихся их частью, описывающих, поясняющих их и т.д.), исполняемым носителями традиции, не являющимися профессиональными религиозными специалистами⁹¹. Ритуальный дискурс представляет собой пример ситуации, прагматически объединяющей тексты различных жанров, здесь я остановлюсь на обсуждении следующих групп:

- Тексты, являющиеся частью ритуала/обряда;
- Запреты и предписания;
- Тексты, представляющие собой описания обрядовых/ритуальных действий;
- Тексты повествований, поверий и комментариев в обрядово-ритуальном дискурсе.

Обрядово-ритуальные тексты

Обрядовые тексты отражают ситуацию непосредственной коммуникации со сверхъестественным [Honko 1964], при которой факт «называния» (по имени или, напротив, избегание его произнесения) становится гораздо более семантически нагруженным, чем, например, в нарративах (где имя часто оказывается факультативным признаком).

Среди наиболее популярных ритуальных и обрядовых практик, которые имеют дело с персонажами актуальной мифологии, можно выделить группу разнообразных жанров-обращений/призываний, тексты апотропеических,

⁹¹ Это позволяет исключить из рассмотрения прямое влияние специальной религиозной литературы (которая требует отдельного исследования).

лечебных и экзорцистских практик. Среди них обряды и ритуалы, предписанные к исполнению только религиозными специалистами (при этом их популярность среди непрофессиональных носителей традиции реализована в дискурсивной практике), допускающие смешанное исполнение (профессиональное и непрофессиональное) и исполняемые преимущественно непрофессиональными носителями традиции.

Среди важных закономерностей употребления демонологической номенклатуры в рассматриваемых текстах выделяется следующее: максимально точно и полно предписаны для произнесения имена верховных божеств и духов-покровителей, в то время, как произнесение имен представителей актуальной мифологии (духов почитаемых мест, *онгонов*, зловредных духов и демонов) часто избегается при помощи различных средств.

Выделяются разные способы подобного избегания номенклатурного имени персонажа, их анализ, среди прочего, обнаруживает значимые характеристики взаимоотношений между различными агентами обрядово-ритуальной коммуникации.

- Произнесение в ряде случаев делегируется религиозному специалисту. Например, при обрядах подношения, почитания, прошения духов *обо* или гор произнесение их имён собственных, равно как и прочей «персональной» информации (облик, типы подношений, которые предпочитает дух), предполагает наличие специальных способностей, статуса и делегируется религиозным специалистам, ламам и шаманам, оставаясь табуированным для рядовых носителей традиции.

- Произнесение имени персонажа часто заменяется озвучиванием соотнесенных с ним эпитетов, часто являющихся обязательным составляющим ряда жанров, например, призываний⁹²:

⁹² При этом религиозным специалистом, шаманом, имена часто озвучиваются.

У шамана есть призывания *онгонов*. Призывания *лусов*. Шаманы говорят: «Те, кто питается человеческим мясом, / Те, кто имеет бронзово-каменное сердце, / Те, у кого змеиные плетки / Те, кто ездят на бешеных волках...» [Ж.Н., 1917, халх, 2006].

Тот же принцип действует и при обращении/упоминании почитаемой горы – собственное имя опускается, проговаривается заменяющий эпитет – «*хайрхан*» (любимый).

- Заменой имени может также служить не предписанный эпитет, а устойчивая и хорошо известная носителям традиции характеристика персонажа, переходящая в эвфемизм. Этот способ характерен для заговорной традиции: «*Чего ты испугался, девки ли лохматой...*» [Отгонбаатар, Цендина 2016, 13]. В данном случае под «лохматой девкой» скрывается демоница *мам* или *шулмас*.

- Обобщение тоже является эффективным способом уклониться от названия нежелательного агента, оно часто используется в текстах и описаниях апотропеических практик. Самыми популярным обобщением является «*муу юм*» - «все дурное». В принципе доля обобщения есть в наименовании любого демонического существа (если, как в случае с *онгонами* и *газрын ээнами*, у них нет также имен собственных), что обусловлено в том числе языковыми особенностями – без специальных показателей номинативы являются показателями класса объектов. Формой сниженного обобщения, которая также достигается языковыми средствами, может являться характерная для монгольского языка м-редупликация – «*чутгур-мутгур*».

Практика, поверье, комментарий

Большую группу текстов обрядово-ритуального дискурса составляют многочисленные запреты и предписания, простые по структуре обрядовые практики, регулирующие взаимоотношения со сверхъестественным в разных пространственных и временных ситуациях. Запреты, как правило, имеют простую императивную структуру и часто сопровождаются поверьями и комментариями (с которыми они нередко сливаются, как в приведенных

двучленных сочетаниях ниже). Так, в домашнем пространстве большая часть соответствующих запретов и предписаний сосредоточена вокруг очага и бытового поведения.

Нельзя кидать в очаг мусор – Галын бурхан обидится, семье будет плохо.

Нельзя кидать в огонь шелуху от лука – у скота будут болеть глаза.

Нельзя мешать угли ножом – можно поранить *галын бурхана*.

Нельзя отдавать головешку из своего очага – можно отдать своего *галын бурхана*, семья останется без защитника.

Нельзя заливать огонь водой – *галын бурхан* рассердится.

Галын бурхану надо подносить первинки утреннего чая.

Когда готовишь, надо дать огню попробовать первинки еды, поднести кусочек курдючного жира.

Надо разжигать огонь чистыми руками. [МРТ 2006-2017].

Кроме очага, семантизируются и другие части дома-юрты (порог, решетки стен):

Когдаходишь в юрту, нельзя наступать на порог. Надо перешагнуть. Это как дурное хозяину пожелать, принести с собой дурное; Нельзя смотреть через решетки юрты - можно увидеть что-нибудь плохое и заболеть; Нам в детстве запрещали смотреть через решетку юрты. Увидишь чутгуров и что-то плохое [Г.Н., 1917, барга, 2010]; Нельзя оставлять после еды в доме череп без глаз, тазовую кость без мяса в отверстии – в них может прятаться что-то дурное; Обглоданная тазовая кость с дырочкой - через нее можно увидеть что-то непонятное. Если не обглоданная, ничего страшного, ничего не значит. Увидеть можно *чутгура*, что-то плохое» [Х.С., 1932, удзэмчин, 2010].

В не домашнем пространстве большая часть запретов и предписаний касается почитаемых мест, *обо*, духов-земли в целом.

На грозное *обо* нельзя подниматься женщинам – будет плохо.

Нельзя шуметь, ругаться на *обо*, рядом с горами, на перевалах – духи будут потревожены, рассердятся.

Нельзя брать предметы с *обо* – дух накажет.

Нельзя называть по имени грозное *обо/гору* – дух разгневается, будет несчастье.

Нельзя оставлять мусор на *обо* – духи будут гневаться.

Нельзя шуметь в степи – потревожишь *лус-савдаков*.

Утром надо кропить молоком *лус-савдакам*, небу, всей природе.

Перед дальней дорогой надо брать камень с *обо*, тогда будет помощь.

Если не дома, надо повернуться по направлению, где находится *обо* твоей земли и молиться в его сторону, поможет [МРТ 2006-2018].

Большое количество запретов, предписаний и практик, подразумевающих коммуникацию со сверхъестественным, сопровождает разного рода ситуации – промыслы, хозяйственные и прочие работы, путешествия.

Ведущими в данном случае являются профанные формы обряда «испрашивания разрешения», обращенные к духам-хозяевам земли: приношения (кропления молоком, водкой, подношения риса и т.д.) и индивидуальные обращения к духа-хозяевам на *обо*, в лесу, в степи («*Алтай-Хангай мой, помоги...*», «*Хайрхан мой, не гневайся, разреши...*», «*Лус-савдак, газрын эзэн мой, примите подношения, простите, что потревожили, разрешите...*» [МРТ 2007-2018]).

Для ситуации путешествия (выхода на улицу особенно с маленькими детьми в вечернее время суток, переезда, краткосрочных и длительных поездок) характерны разного рода апотропеические практики, призванные держать в стороне «все дурное»: кропление молоком копыт лошади/колес машины/мотоцикла, окуривание транспортных средств можжевельником, повязывание принадлежностей лошади (сбруи, уздечки, ленточки *сэтэр* и т.д.) на сидение водителя, делать метку сажей из домашнего очага на межбровье (у детей до 3 лет), брать камень с почитаемого в своей местности

обо, запрет говорить, сколько ехать, не ездить со свободным местом в машине и многие другие, традиционные и модифицированные практики [МРТ 2006-2018; МГФ 2009-2018].

Как и положено живой традиции, особенно после социалистического перерыва, практики (дискурсивные и ритуальные) сильно вариативны и часто противоречивы, так же нередко не совпадают «показания» дискурсивных и обрядовых практик, посвященных одному и тому же объекту.

В целом, следует отметить, что предписания в меньшей степени унифицированы и куда реже артикулируются, чем запреты, что, очевидно, обусловлено особенностью их функционирования в традиции - предписания, так же, как и ряд простых бытовых практик, существуют в своей акциональной форме, «просто» исполняются. Ситуативным вербальным дополнением к действию может служить поверье, комментарий и другие речевые жанры [Неклюдов 2013].

Так, например, запрет хранить определенные кости, дополненный поверьями и нарративами, проанализированный в различных контекстах, выводит на более общее представление о потенциальной опасности пустого/полого/неполного, влияющего на социальное поведение и своеобразные культурные привычки.

Нельзя хранить дома тазобедренную кость с дыркой, потому что через дырку *чутгур* подглядывает [Д.А., 1947, барга, 2010]; Тазовая 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 [Г.Х., 1976, халх, 2010].

Приведенные выше примеры отсылают к двум типам представлений – 1) о «костяной», телесной душе, которая остается в останках и становится зловредным демоном-*чутгуром* (см. выше), 2) и о вреде «ущербного», утратившего свою исходную цельность, пространстве, которое может быть

заполнено «чем-то плохим», демоническим. Это представление отражено на широком наборе бытовых запретов и предписаний, среди которых, приведенные выше запреты наступать на порог, заходя в дом (тем самым символически нарушая его цельность и непроницаемость), смотреть сквозь решетки юрты, использовать треснутую или сколотую посуду, приносить в дом/в гости початую бутылку, путешествовать со свободным местом в машине и многие другие⁹³.

В связи с особенностью функционирования предписаний и связанных с ними простых (по структуре) практик, спровоцированные интерпретации⁹⁴ часто имеют форму обобщенных высказываний, отсылок к авторитету религиозных специалистов («подносим то, что скажут ламы»), вербализации индивидуальных практик, как простых, так и сложных.

«Просто надо с уважением и заботой относиться ко всему живому»; «Женщин берегут, поэтому не пускают на *обо*»; «Когда встречаешь *обо* – надо обойти три раза и поднести что-нибудь, если специального ничего нет, можно оставить конфетку, печенье, сигарету, что есть»; «*Лус-савдак* любят красивые звуки, они слышат и радуются, поэтому монгольские протяжные песни такие красивые, их пели, когда надо было долго ехать по степи, чтобы радовать духов земли. Я, когда иду куда-нибудь, пою что-нибудь, это как мое подношение духам». [МРТ 2006-2017].

⁹³ Утраченная цельность непременно восполняется чем-то негативным, толкуемым в традиционных (*чутгур*) или модифицированных (плохая энергия – *муу энерги*) образах. Соответствующим предписанием является заполнение или разрушение пустого пространства – разламывание костей, разбивание колотой посуды перед выбрасыванием, заполнение глазниц черепа коня камнями и травой перед предписанным помещением на *обо*, заполнение свободных мест в машине перед путешествием. В данном случае речь уже идет о связи традиционных представлений и образов с культурными привычками и социальным поведением.

⁹⁴ Полученные в результате прямых вопросов и уточнений собирателя.

Ритуалы и нарративы

В то время, как одни практики слабо вербализованы, другие, напротив, активно задействованы в дискурсе. Анализ соответствующих текстов показывает некоторые характерные особенности соотношения и взаимодействия ритуальных и дискурсивных практик.

Так, например, предметом дискурсивных практик часто становятся популярные среди населения обрядово-ритуальные действия с более сложной структурой, не достаточно «прозрачные», часто (исходно) профессиональные (а в случае монгольской традиции, как правило, тибетоязычные). Примером таких практик может служить упомянутый выше обряд «испрашивания разрешения». В досоциалистическое время этот обряд был крайне распространен и имел большое значение в коммуникации с духами земли. За счет вынужденного прерывания традиции в социалистический период, с этой ритуальной практикой начали происходить два знаковых процесса, интересных с точки зрения функционирования традиции. Во-первых, это депрофессионализация ритуала, следы которой заметны до сих пор, даже после частичного возвращения ритуала в профессиональную среду, в разнообразных «секулярных» формах, исполняемых индивидуально. Интересно отметить, что в не профессиональных версиях, включая приведенные ниже отрывки, «испрашивание разрешения» семантически заменяется на переадресацию ответственности за тревожащие духов земли действия:

Прежде, чем начинать земляные работы, надо порыть в земле клыком кабана. Кабан – такое животное, постоянно что-то роет. Тогда *лус-савдаги* будут думать, что это животное сделало, а не ты, и пошлют проклятие на животное, а не на человека [Г.Х., 1941, халх, 2017].

Или более современный способ переадресации ответственности на вышестоящие должности:

Я был директором школы в сомоне Тайшир. Единственный начальник этого сомона - это был герой труда по имени Лодоохуу. Вот, чтобы взять облепиху с земли с гневными духами-*савдаками*, надо сказать: «Я не брал, а вот Лодойхуу взял и пошел» – сказав это, беру [облепиху]; У монголов есть мудрость по сохранению природы. Если вынужден что-нибудь взять от природы, то говорят этому месту имя какого-нибудь начальника, чтобы сохранить свое здоровье: «Это не я беру, это начальник такой-то», или какой-нибудь государственный деятель. Поэтому природа Монголии до сих пор такая богатая [Г.Х., 1941, халх, 2017].

В приведенном ниже тексте рефлексирована сложность положения, когда делегировать ответственность перед духами выше уже затруднительно:

Когда я был подчиненным, мы говорили, прежде, чем начинать строительные работы, копать что-либо: «Это мне начальник приказал сделать, зовут его так-то», - говорили имя, должность, чтобы *лус-савдаки* знали, с кого спрашивать, что мы не сами решили так делать, есть старший. А потом я сам стал начальником, стало тяжело, *лус-савдаки* здесь гневные, постоянно болею. Лама сюда приезжал, теперь шамана позвал из Улан-Батора, лама посоветовал, может быть, он поможет [Г.Х., 1941, халх, 2017].

Кроме того, этот ритуал, «испрашивания разрешения», в заметной степени перешел из формы «действия» в вербальную форму, став популярным объектом дискурсивных практик. Основными темами вербализации становится сам факт важности исполнения этого обряда, нарративные иллюстрации пренебрежения его исполнением, вариации описания форм обряда, толкования его значений и т.д.

Сходные процессы произошли с обрядом *сэтэрлэх* – посвящение скота духам и божествам. В современной традиции он также уже возвращается в профессиональную среду, но при этом продолжают практиковаться его упрощенные профанные формы – повязывание *хадака* (ритуальной полоски ткани) на шею посвящаемого животного, исполнение импровизированной молитвы, обращенной к одаряемым сверхъестественным агентам.

Другим примером популярного в современных традициях ритуала, активно фольклоризуемого и вовлеченного в дискурсивные практики, может служить *луйчжин* (тиб. *чод*) [Kollmar-Paulenz 1993], рассматриваемый в среде рядовых носителей традиции в качестве основного экзорцистского ритуала. В фольклорной традиции молитва и ритуал луйчжин связаны с такими демонологическими персонажами (объектами экзорцизма), как *чутгур*, *муу сунс* («плохая душа»), *гуйдэлтэй газар* («беспокойные места»). Помимо истолкования самого ритуала, популярными среди непрофессиональных носителей традиции являются нарративы о его исполнителях (искусных ламах-луйжинчах) и конкретных случаях «экзорцизма» в городском и не городском пространстве, описания случаев визионерства луйжинчей.

В дискурсивных практиках нередко в соответствующих фольклорных формах рефлексруется и сюжетно интерпретируется факт прерывания ритуальной традиции:

Сейчас очень много появилось таких дурных мест (*гуйдэлтэй газар*), 70 лет ламам запрещали читать молитвы, исполнять *луйчжин* и в землю клали [хоронили], вот они и распространились. Теперь лам приглашают в такие места читать *луйчжин*, несколько лет подряд хорошим ламам надо читать, чтобы очистить место [О.Б., 1949, халх, 2016].

В нарративах также нередко содержатся альтернативные, «народные» средства нейтрализации сверхъестественного, как например, широко распространенная в разных традиционных культурах практика уринирования (см. в разделе выше), и другие способы, основанные на представлениях о том, чего боятся духи - мужского ремня или, как в приведенном ниже тексте, петли на рукоятки плети:

Мой сын вместе с друзьями упустил заключенного. Они скакали по границе сомонов Дэлгэрхан и Баянмунх, по западным вершинам гор Хэрлэн-тоно, по восточным склонам высокой горы Буган-Улан. Только они перевалили через перевал, как у их коней со звуком «тар» разорвались уздечки, и они упали. Они

испугались и стали читать, кто что знает – молитвы, заклинания. Они опустили петли на плетках вниз и только так выбрались оттуда. В таком месте, где души-*сунс* пребывают, невозможно не бояться [Б.Х., 1935, халх, 2008].

Часто подобные нарративы содержат соответствующую инструкцию поведения, включая элементы реального обрядового действия.

В обрядово-ритуальном дискурсе нарративы приобретают специфичную прагматическую функцию, определяющую статус того или иного сообщения, что в заметной степени нивелирует его жанровые характеристики соответствующего порядка (так сказка, легенда, бывальщина, быличка, выступающие в функции дополнения-разъяснения той или иной ритуально-обрядовой практики, могут использоваться в качестве равно достоверных сообщений).

Как показывают проанализированные тексты, условия привлечения нарративов варьируются, они могут служить иллюстрациями, усиливающими сообщение, дополняющими, интерпретирующими, разъясняющими практики. Часто нарративы привлекаются в качестве компенсаторного средства, для дополнения «непрозрачного» ритуального текста, восполнения недостающих семантических звеньев. Примером такого употребления может служить исполнение молитвы *Дара Эхэ* и «приклеившаяся» к ней в дискурсивных практиках интерпретация реального охранительного обряда – нанесение метки сажей из домашнего очага при выходе с маленьким ребенком из дома. В монгольской традиции тексты большинства буддийских молитв тибетоязычные, бытуют в среде «рядовых» носителей, не знакомых с тибетским языком, в монгольской фонетической транскрипции, при которой семантика самого текста остается непонятной и неактивной. При этом акцент с семантики текста (значимой, например, в монголоязычной заговорной традиции) переносится на внешнюю, фонетическую форму исполнения, ритуально значимым становится корректное (соответствующее образцу)

воспроизведение магически действенных звуков. Такова, например, популярная молитва *Дара Эхэ*:

*Ум жавзунма пагма долма ла чанцалло,
Ум дари дуд дари дуурий сууха.*

В традиции данная молитва используется в качестве одного из универсальных апотропеических средств, предназначенных для исполнения вне домашнего пространства, особенно эффективна она против *чутгуров* и злых собак. В дискурсивной традиции практика исполнения этой молитвы также связана с детьми – *Дара Эхэ*, «эхэ» - мать, «Матушка Тара». Рассказ о молитве и предписаниях исполнения этого текста в большинстве случаев дополняется нарративом, легендой, ниже приведен один из многочисленных вариантов:

Жили раньше два *чутгура*. Стали они разговаривать. Есть, мол, мужчина и женщина. У них младенец. Давай их поссорим. Ты здесь посиди. А я пойду и поссорю мужа с женой. Они поссорятся, жена уйдет, тогда украдем ребенка. После этого один [*чутгур*] остался в степи, а 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 аргала, взвалила ее за спину, взяла золы от котла и помазала нос мальчика. Та женщина знала немного *тарни Дара-эхэ*. Она, читая эту молитву, отправилась в путь. Тот *чутгур*, который остался караулить, ее не увидел. Увидел только, как мимо пробежала хромяя *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 *чутгур* [Ж.Н., 1917, халх, 2006].

Этот сюжет существует в разных версиях, имеющих среди прочего разные поджанровые формы. Приведенный выше текст по жанровым

признакам (образ персонажа, хронотоп) текста можно отнести к сказочному, однако его прагматическая функция нивелирует значение его жанровой формы и вовлекает в контекст актуальных поверий и практик. Текст объединяет и служит нарративной иллюстрацией двум, часто независимым, реальным практикам – исполнению молитвы *Дара Эхэ* и примыкающей практике ставить метку сажей из домашнего очага на лбу ребенка. Данный нарратив дает возможность увидеть определенные нюансы восприятия обрядовых действий – они не просто отпугивают демонические силы, но обманывают, вводят их в заблуждение, заставляя *чутгуров* видеть божество вместо женщины, и котелок или плешивого зайца (чаще в записанных версиях этого сюжета) вместо ребенка. Данная практика, как и другие детские апотропеические обряды (нарекание дурным именем, использование одежды/люльки другой этнической народности), строится на идеи символического замещения ребенка на что-либо не нужное демонам, так, чтобы *чутгуры* не смогли его опознать и, соответственно, навредить. Данный рассказ содержит еще один важный нюанс, касающийся важности правильного исполнения текста, характерный для самых разных традиционных культур и жанров – ошибка в произнесенном тексте молитвы делает божество хромым. Стоит также отметить на этом примере, что, в отличие от обрядовых текстов, в нарративе имя демонологических персонажей не табуировано и употребляется наряду с именем божества. Однако же, как представляется, главная функция этого нарратива – это семантическое наполнение, компенсация двух «непрозрачных» ритуальных практик.

Любопытной особенностью дискурсивной практики является то, что она может не только вовлечь ритуал в нарративную форму, но и напротив, превратить нарратив в ритуал. В монгольской традиции встречается большое количество примеров описаний «псевдоритуалов», существующих исключительно в дискурсивной среде. Часть из них связана с

фольклоризованной интерпретацией профессиональных ритуальных действий, как пример описания ниже:

Совершают специальный ритуал, из теста делают *мам* и *чутгур* и выбрасывают. Тогда они, наверное, подавляются. Еще их прогоняют, хлопая в ладоши. [Ж.Н., 1917, халх, 2006].

Или другой пример экзорцистского обряда (в данном случае сложно сказать, является ли описание практикуемой в реальности профанной формой какого-то профессионального ритуала, или же он задействован только в дискурсивной практике):

Если душа (*сунс*) умершего не уходит, совершают обряд «нахлестывания брошенного». Из соломы делают человека, кладут чучело в мешок и просят [какого-нибудь] человека протащить его вокруг юрты. Лама читает в это время молитвы. Если чучело расположено вертикально, значит душа не ушла. Если горизонтально – ушла [Б.Х., 1935, халх, 2008].

Популярной разновидностью «псевдоритуалов» с сюжетным происхождением являются описания ритуалов создания демонических существ. Часто они заключают в себе элемент «демонизации» буддийских практик:

Лама собирает из косточек человека в нормальном порядке, но на последней стадии он говорит заклинание-*тарни* в дырочку тазобедренной кости, и *чутгур* обретает плоть [Д.А., 1947, барга, 2010]; Получается, по логике, что эта тазовая кость с дыркой плюс молитва – это призывание *чутгура*, он может прийти [А.Д., 1949, барга, 2010]; Раньше были сильные ламы, они могли призывать чутгура, который живет в тазовой кости, читали книги, поднимали его из кости и насылали с дурным [умыслом] на людей [Г.Х., 1976, халх, 2010].

Схожим образом создают и демона-*тийрэна*. В среде непрофессиональных носителей мотив создания существует, как правило, в форме описания специальных действий, в разных вариантах,

осуществляемых либо ламами, либо обычными людьми. Для акторов-лам характерен следующий вариант описания:

Ученые ламы могут создавать *тийрэна*, для себя или для других, *тийрэн* тогда выполняет все желания хозяина. Для этого они клали что-то в сосуд, запечатывали и читали специальные заклинания-*тарни*, так получался *тийрэн* [МРТ 2015].

В единичном варианте удалось записать, очевидно, заимствованный текст повествования, сюжет которого мог послужить прототипом «псевдоритуала», рассказанный (что характерно) молодым ламой:

Была ваза, которую не разрешали никому трогать, читали вокруг нее молитвы и делали воскурения. Мальчик Йогор был очень хулиганистый и любопытный. Он написал в эту вазу и спрашивает: «Ну что, горько?», а из вазы ему отвечают: «Горько!» В этой вазе происходило что-то, что там *тийрэн* должен был появиться. А ламы как раз и хотели *тийрэна* создать [МРТ, 2015].

В традиции существуют также и секулярные версии создания *тийрэна*, в которых основной метод заплучить демона заключается в том, чтобы опоить и обыграть его в шахматы/домино.

Надо найти пещеру в скале, которая обращена на север. Взять две чашки, в одну налить воды, в другую - водку. Пойду в такое место и буду сам с собой играть в шахматы, так я создам *тийрэна*. Это *дом*⁹⁵. Постепенно он начнет передвигать фигуры, потом появится палец, который двигает фигуры, потом и весь *тийрэн* появится. Он начнет выпивать! [Х.А., 1949, халх, 2011].

Нарратив может переходить не только в дискурсивную, но и реальную обрядовую практику. В этом случае крайне интересным представляется распространенный мотив об обмане посланников смерти. В монгольской традиции он имеет как сказочную (см. выше – *чутгур* в сказке), так и

⁹⁵ Монг. *дом* – обряд, магические действия.

актуальную повествовательную репрезентацию. Ниже приведен текст о старом ламе, который попросил отсрочку у посланников *Эрлик хана* (владыки загробного мира).

Цоохор-зоч сказал как-то Ишсамбуу: «Ладно, сынок, твой учитель очень скоро умрет. Мою юрту, бурхана, все ты возьми», – сказал. В то время Цоохор был в добром здравии. Тогда Ишсамбуу ответил: «Здоровье учителя хорошее, еще ни один год проживете». Цоохор ответил: «Нет, не так. Близок час смерти. Дурной сон видел». - «Учитель, какой дурной сон видели? Если прочитать *Дарь Эхэ*, то дурной сон не сбудется». Цоохор-зоч сказал: «Я как-то ночью спал и вот что видел. К нам пришел арат (простолюдин), совсем незнакомый, прежде его никогда не видел, в белом дели и сказал: «Я за тобой пришел. Я посланец Эрлика». Тогда я начал просить его смилостивиться и дать еще несколько дней жизни:

- Мне нужно помолиться и встретиться с друзьями.

- Нет, как можно, я сейчас же тебя заберу.

- Потом пришел другой арат, его приятель:

- Ты куда идешь?

- Я вот за этим пришел. А он упрямится, просит несколько дней жизни.

- Ну, и дай их ему. Мне надо забрать одного человека и еще старуху, пойдем вместе. А на обратном пути его захватим.

Вот такой сон приснился, значит, скоро я умру».

После это Цохор-зоч помолился солнцу, встретился со знакомыми людьми, завершил свои дела и приготовился к смерти. Прошло несколько дней, и как-то в одну и ту же ночь не стало старухи-монашки, жившей неподалеку от монастыря Дэлгэрхана, и Цохора». Такую историю рассказал Лувсанцултэм [Дамдинсүрэн 1991, 26-28].

В современной традиции этот мотив уже не встречается в повествовательной форме, но перешел в обрядовую практику, популярную среди некоторых слоев населения, основанную на модифицированной форме поверья о посланниках за душой, согласно которому, в определенном возрасте за человеком приходят посланники-*эрлики*, и чтобы их обмануть,

необходимо на время изменить внешность, так, чтобы они не узнали и ушли ни с чем:

Когда мужчине 33, женщине 44 – это считается сложным возрастом, потому что в это время к человеку приходят *эрлики*, чтобы забрать душу (*сунс*), если год сможешь от них скрываться, тогда все будет хорошо, потом будешь жить долго. Поэтому в этом возрасте человек должен постараться изменить свою внешность: если короткие у тебя волосы – отрастить, длинные – подстричь, покраситься в другой цвет, проколоть что-нибудь даже можно, или татуировку сделать. Тогда *эрлик* придет, посмотрит: «Так-так, что-то не похож совсем, наверное, здесь какая-то ошибка» - подумает, поищет еще немного и уйдет [Г.Х., 1973, халх, 2011].

В заключении этой главы, стоит отметить, что употребление сверхъестественной номенклатуры крайне популярно в современных практиках альтернативной медицины и диагностирования, осуществляемых религиозными специалистами, гадалками, астрологами и т.д. Примеров подобного дискурса крайне много, разлад в делах, неудачи в личных отношениях, семье, болезни и прочие зловключения связываются с неудачной коммуникацией с агентами сверхъестественного. Наиболее популярные среди них – *лус-савдак*, *чутгур*, *галын бурхан*. В зависимости от агента, определение которого является главной составляющей диагноза, подбирается и способ устранения вреда – поклонение родовому очагу (в современной традиции – в доме родителей, во многом, видимо, благодаря тому, что практики, связанные с ним, еще не прижились в городском пространстве), кропления и молитвы духам земли, разнообразные обряды и ритуалы, назначенные и/или исполняемые самими религиозными специалистами, паломничество к почитаемым священным местам и т.д.

Бытовой обрядово-ритуальный дискурс представляет собой в разных смыслах особую ситуацию, крайне важную и продуктивную для исследования. Ее специфику можно анализировать через сочетание вербально-акциональной манифестации актуально-мифологических представлений, через прагматическую доминанту (способную даже

нивелировать жанровые особенности текстов), определяемую ситуацией коммуникации со сверхъестественным, через соотношение и продуктивное взаимодействие различных жанров и даже взаимовлияние дискурсивных и ритуальных практик.

Выводы

Демонологическая номенклатура и стоящие за ней образы вовлечены в самые разные жанры и дискурсивные ситуации. Анализ этих жанров, их структуры, семантики, прагматики, межжанровых взаимоотношений, особенностей функционирования в них образов персонажей актуальной мифологии позволяет выявить значимые механизмы фольклорной традиции, различные способы манифестации базовых для культуры представлений и их взаимосвязи, способы развития и адаптации фольклорных образов и мотивов, как специфичного инструментария фольклорной традиции, их приспособление для выражения новых значений и смыслов.

В речевых жанрах демонологическая номенклатура является популярным и распространенным способом образной передачи качеств, характеристик, состояний в различных дискурсах. Артикуляция имени при этом является необходимым условием, актуализирующим известную и понятную носителям традиции область значений означающего. При употреблении демонологической номенклатуры осуществляется семантический перенос, как правило, одного из свойств персонажа, «визуального» или функционального, на означаемое. Интересной закономерностью также представляется тот факт, что «ограниченные» и «неактуальные» персонажи (с ограниченным ареальным или жанровым бытованием, заимствования из других традиций) пополняют лексический и образный фонд языка и являются крайне продуктивными и популярными агентами дискурсивных практик.

В сюжетных повествованиях демонологическая номенклатура имеет факультативное значение и часто уступает место другим признакам

персонажей, актуализируемым в зависимости от нужд конкретного нарратива. Доминирующим среди них является функциональный признак, определяющий роль и набор операций персонажа в сюжете. Анализ текстов различных жанров помог проанализировать «степень актуальности» различных демонологических персонажей, популярных в современном монгольском фольклоре, особенности их образов и взаимосвязи с другими персонажами.

В поверье и комментарии демонологическая номенклатура служит идентифицирующим маркером, вызывающим последующий набор признаков, характерных для образа, соответственно, артикуляция имени персонажа является хоть и в меньшей степени, чем в речевых жанрах, но все же необходимым условием существования текста. Поверье и комментарий представляют самостоятельные жанровые модели, которые по-разному соотносятся и взаимодействуют с другими жанрами, дискурсивными и ритуальными практиками, представляя альтернативные формы и версии мотивов, в которых выражены представления о сверхъестественном.

Бытовой обрядово-ритуальный дискурс представляет крайне информативную и важную форму, которую можно анализировать через сочетание вербально-акциональной манифестации демонологических представлений, через прагматическую доминанту, определяемую ситуацией коммуникации со сверхъестественным, через соотношение и продуктивное взаимодействие различных жанров и даже взаимовлияние дискурсивных и ритуальных практик. В обрядово-ритуальном дискурсе демонологическая номенклатура, название и избегание имени, являются крайне семантизированными и функциональными.

Глава 3. Городской демонологический нарратив

3.1 Социокультурные условия формирования

По-настоящему новым явлением в бурной жизни монгольского сверхъестественного в постсоциалистический период стало развитие городских форм демонологии и, соответственно, городского демонологического нарратива, нового для монгольской культуры жанра, заметно отличающегося от привычных традиций худона и имеющего на сегодняшний момент как устные, так и письменные формы бытования. Среди наиболее действенных факторов, повлиявших на формирование новой традиции, вместе с упомянутыми выше переменами, можно отметить развитие городской культуры, новых условий информационной среды и форм коммуникации (интернет, соцсети) и взаимодействие с современными массовыми культурами (как азиатскими, так и европейскими).

Всплеск интереса и востребованности «сверхъестественного», обусловленные снятием табу и вовлечением традиционных фольклорных образов в идеологию и актуальную проблематику, проявилась в различных сферах культуры, как государственной, так и прочих (образы демонологических персонажей стали активно использоваться в литературе, живописи, кино, сфере развлечений). Оживление религиозной жизни и появление большого числа разного рода религиозных специалистов создало широкую сферу услуг для «демонологических потребностей» населения, особенно городского, обеспечив тем самым часть обновленной прагматики сверхъестественного нарратива [Valk 2018]. Вовлечение Монголии в контекст международных отношений и контактов, развитие туризма, интерес к западной культуре создал возможности для активного знакомства с образцами «чужого» сверхъестественного и предоставил новый «материал» для развития традиции. Проводниками подобных образцов, которые в то же время стали факторами, воздействующими на традицию, и, одновременно, новыми условиями бытования демонологического нарратива, стала

переводная литература (среди многочисленных переводов, например, знаменитая «Twilight Saga», «Сумерки»), ТВ-культура (очень популярными в монгольской среде являются передачи и ток-шоу, связанными с паранормальным, по доступным образцам создаются собственные продукты подобного содержания, например, пользующееся сейчас крайним успехом монгольское ток-шоу «*Зөн билгийн тулаан*» / «Битва ясновидения (ясновидящих)», в народе именуемая «*Бөөгийн тулаан*» / «Битва шаманов»⁹⁶), интернет, сфера развлечений. Знаковым для современности является частичный переход демонологических образов и популярного мистицизма в отрасль развлечений. Например, в монгольской столице до недавнего времени существовал и пользовался популярностью, специально оборудованный центр - «дом с привидениями» (*сунстэй байшин*). Там посетителям предлагался целый ряд услуг – посещение аттракциона, комнаты с *муу сунс* и *чутгурами*, где желающие могли насладиться различными спецэффектами, которые в современной культуре уже четко закрепились в статусе признаков «демонического присутствия» (мигание света, скрип, шаги, плач, пр.), видео и аудио продукция, мистические триллеры и фильмы ужасов (китайского, японского и западного производства) для просмотра на месте или дома и т.д.⁹⁷ Все это стало материалом для интерпретации и интеграции в собственную демонологическую культуру. Для монгольской традиции часть этого взаимодействия является новой формой продолжающихся взаимосвязей (в рамках восточноазиатской традиции: с китайской, корейской, японской

⁹⁶ Образцом для него стало российское шоу «Битва экстрасенсов», заимствованное, из массовой шоу-продукции США, куда этот проект в свою очередь пришел, опираясь на британские образцы.

⁹⁷ Сейчас помещение, где располагался центр, заброшено (интернет постепенно вытесняет подобные услуги), и о нем, в свою очередь, также успел сложиться цикл нарративов, повествующих о том, что, там теперь завелись настоящие *чутгуры*, привлеченные соответствующей продукцией и спецэффектами [МГФ 2016].

культурами), часть представляет собой новый опыт (знакомство с современной Западной демонологией и мистицизмом).

Развитие интернет-культуры, помимо доступа к огромным ресурсам информации, создало условия для принципиально новых форм коммуникации и манифестации представлений о сверхъестественном. За последние 10 лет тема сверхъестественного заняла уверенные позиции на бесчисленных форумах, блогах, сообществах, интересующихся, собирающих, обсуждающих соответствующую тематику [<https://www.facebook.com/groups/AimshgiinYaria1/>].

Вместе с указанными выше процессами и явлениями, важным стало более интенсивное формирование городской культуры, которая в случае Монголии имеет свои специфические черты. Большинство постоянных городов было основано как административные и торговые центры китайскими и советскими властями⁹⁸. На социалистический период пришлось дальнейшее формирование и активное строительство городского пространства (особенно столичного, аймачных центров, городов и поселков городского типа рядом с местами разработок полезных ископаемых и т.д.). В постсоветский период развитие города в Монголии продолжилось, но также неравномерно – на сегодняшний момент можно говорить о единицах крупных городов и главным из них, в большей степени соответствующем привычным формам современного мегаполиса – Улан-Баторе. Именно туда и начала стекаться основная масса населения Монголии (в качестве временной, сезонной, постоянной миграции). Этот факт привлек внимание исследователей, которые отмечают ряд объективных природных, социальных, экономических, причин такой миграции [Бадараев 2012; https://www.theguardian.com/world/2017/jan/05/mongolian-herders-moving-to-city-climate-change?CMP=share_btn_fb].

⁹⁸ По имеющимся данным городское население Монголии в начале 20 века составляло всего лишь около 5% населения [Майский 1959].

В то же время кочевое скотоводство, которое до сих пор остается одним из основных занятий населения, относительная молодость и неравномерное развитие городов, создавали условия для большей «консервации» традиционных элементов образа жизни, формируя тем самым основу для продолжения активного бытования традиционных представлений и их разнообразных манифестаций. Несмотря на то, что атрибуты современности, вроде спутникового телевидения, мобильных телефонов, интернета и пр., уже прижились и в не городском быту, сохраняется необходимость иметь дело со все тем же окружающим миром, в привычных формах, регулируемых традиционными нормами. При этом новые реалии и атрибуты, с одной стороны, меняют традицию, с другой, адаптируются ей. Так, одним из многочисленных примеров является частичный перенос традиционных значений и ритуалов, связанных в монгольской культуре с конем, на «железного коня» (автомашину, мотоцикл, которые обвязывают уздечками, кропят перед сложной поездкой молоком, окуривают можжевельником и т.д.) [МРТ 2006-2018, МГФ 2009-2019].

В сложившихся условиях ведущее место среди городских культур, в том числе по степени демонизированности, занимает столичное пространство, рассказы о духах и демонах которого, известны уже даже в самых отдаленных концах Монголии. В этой главе будут проанализированы особенности новых форм городского демонологического повествования, исследованного на материалах, собранных в Улан-Баторе за время многолетней полевой работы, и монголоязычных письменных источниках (специализированных современных изданиях рассказов о сверхъестественном, СМИ, интернет-ресурсах).

3.2 Специфика городского демонологического нарратива

Благодаря культурно-историческим и социально-экономическим особенностям развития, монгольская городская демонология и, соответственно, городские традиции повествования о сверхъестественном

заметно отличаются от художественных. Городская демонология, разделяя те же, базовые для монгольских традиций, представления, реализует их в модифицированных образах и форматах, которые доступны, популярны и характерны для городской повседневности. Среди факторов, повлиявших на подобное расхождение, стали как особенности городского пространства, молодость городской культуры, большая близость городских культур к интернациональным образцам массовой культуры.

Среди принципиальных особенностей современного демонологического повествования можно выделить следующие:

- наличие только одного демонологического персонажа – *чутгура*;
- жанровая унифицированность повествований (меморат и фабулат);
- нивелирование ареальных различий;
- устная и письменная формы бытования.

В среде носителей традиции подобные рассказы, городские легенды [Dégh 1983; 2001], обычно называются по имени их главного героя – *чутгура*, «*чутгурийн яриа*» («рассказы о чутгурах) или «*болсон явдал*» («произошедший случай») ⁹⁹.

Тот факт, что в городском варианте традиции из всего сонма сверхъестественных персонажей предпочтение отдается именно *чутгуру*, имеет основания, как в свойствах самого персонажа, так и в особенностях развития монгольской городской культуры. Даже такие значимые в традиции персонажи, как дух огня и духи земли, пока не успели освоиться в сравнительно молодом городском пространстве. Это факт сам по себе

⁹⁹ Морфология персонажа, жанровые и сюжетные особенности «*Чэтгэрийн яриа*» находят параллели в восточноазиатской традиции, где повествования о нечистой силе имеют длительную письменную историю и устоявшийся статус фольклорного и литературного жанра (кит. Чжи-гуай сяо-шо, япон. Квайдан). Проблема соотношения письменных и устных традиций с актуально-мифологической сюжетикой уже была отмечена в монголоведческих исследованиях, см., например, [Sárközi, Sazykin 2001].

также рефлексивируется и проблематизируется в городском дискурсе, выражаясь, например, в популярных сейчас «ритуальных рецептах», назначаемых посетителям религиозными специалистами – регулярно выезжать из города, чтобы совершить обряд почитания духам земли¹⁰⁰, хотя бы раз в год ездить в родные места, чтобы поклониться и совершить подношение «родовому»¹⁰¹ *обо* или духу очага:

У меня последний год очень тяжелый был – машину пришлось продать, так и то, денег только часть отдали, остальное потом, вот до сих пор жду, да и чувствовать себя стал хуже, устаю, если есть время, могу сутки проспать. Так как-то все не особенно ладится. Пошел к шаманке, она посмотрела, говорит: «Ты, когда последний раз почитал своего родового духа огня?» А у меня родителей уже не стало, в том месте, где мы жили в детстве, теперь сестра старшая живет, так, я года два туда никак выбраться не мог, как следует, все проездом. Так вот, говорит: «Обязательно надо съездить поклониться семейному *галын бурхану*, тогда все наладится» - так вот мне сказала¹⁰² [Т.О., 1974, халх, 2018].

Кроме того, многие условно городские шаманы сегодня устраивают приемы населения за пределами города, организуя совместно с обратившимися за помощью клиентами специальные выезды (в среднем весьма недешевые), мотивируя это тем, что духи, *онгоны* и *лус-савдаки*, не хотят приходить (или даже запрещают совершать ритуалы) в городе. Так в заметной степени сверхъестественное продолжает демонстрировать свои регулирующие функции, влияя не только на ритуальную жизнь, но также

¹⁰⁰ Практика этого ритуала, кропление молоком духам, в городских условиях является для жителей дискуссионным вопросом (из-за соображений чистоты и сохранности чужого имущества - окон, балконов, машин).

¹⁰¹ «Родовой» в современных условиях обычно подразумевает «родительский».

¹⁰² Этот текст особенно интересен в контексте традиционных представлений – рассказчик является младшим сыном в семье, который согласно традиционным правилам, должен был бы оставаться у родительского очага (наследовать).

активно вовлекаясь в формирование социокультурных образцов, привычек и практик, а также социально-экономических отношений.

Среди особенностей *чутгура*, делающих его образа столь востребованным и универсальным для адаптации в городе, выделяются такие его свойства, как отсутствие связи с ландшафтом, пластичность облика и пластичность функций. Таким образом, одной из наиболее продуктивных характеристик персонажа становится его пластичность / «размытость», нечеткость, его признаков и свойств, что делает его универсальным и полифункциональным, создает возможность воплощать и реализовывать именно тот набор признаков, включая новые, который востребован в городских реалиях. *Чутгур* может представляться в виде человека, неодушевленного предмета, чего-то неопределенного – тени, силуэта, чего-то черного, может быть невидим (или частично видим, в форме отдельных частей тела – ноги, руки, глаза), проявлять себя (свое присутствие) опосредованно, используя методы современного полтергейста, может иметь разнообразные индивидуализированные облики, обладать национальностью (как китайские и русские *чутгуры*), биографией и прочими деталями.

В зависимости от логики конкретного повествования *чутгур* своим появлением может преследовать разные цели, появляясь то в функции своеобразного духа-хозяина «дурного» места, охраняющего свои владения, то мелкого демона-вредителя, тревожащего случайного попутчика или соседа по комнате, пугающего, но не причиняющего серьезного вреда, может он представлять и серьезную угрозу, пытаясь отомстить за обиду или стремясь погубить случайную жертву тем же образом, каким когда-то, умер сам. Случается, и так, что *чутгур* продолжает заниматься делами, к которой привык, будучи живым, а окружающие люди становятся случайными свидетелями проявлений его «жизнедеятельности».

В сравнении с образцами традиционного демонологического повествования, включающего в себя тексты разных жанров (поверье,

сказка, легенда, мифологическое сказание, быличка), эти рассказы имеют более унифицированную жанровую структуру, близкую к бывальщине и быличке¹⁰³ - короткие рассказы, основной темой которой является встреча с *чутгуром*. Важной особенностью городского демонологического нарратива являются смешенные, устные и письменные, формы бытования.

Показательной особенностью городских форм демонологического повествования уже следующего порядка является нивелирование ареальных различий, так характерных для фольклорного текста. Это касается и жанровой формы, и номенклатуры персонажей, и сюжетики, связанной с местной ландшафтной мифологией, и т.д. В результате подобных трансформаций демонологического нарратива формируется текст, отражающий новую идентичность (вместо региональной, субэтнической) – «горожанина», или даже жителя конкретного района. При этом, сюжетный состав городского демонологического нарратива включает популярные традиционные мотивы и сюжеты, их модифицированные в новых условиях вариации, а также новые темы, заимствованные из современной массовой культуры (демонический автостопщик, женские образы призраков в общежитиях, ряд кладбищенских персонажей и сюжетов).

Соотнесенность рассматриваемых текстов с городским пространством, как по условиям, в которых происходит столкновение с демоном (например, душевая в дальнем конце коридора – деталь редкая в монгольском сельском быте) событий, так и по локализации (указание конкретных мест и адресов, где происходили или происходят «странные вещи»), которая формирует своеобразную, демонологическую, топографию современного столичного пространства. Подобная демонологическая топография города (сама по себе и при сравнительном

¹⁰³ В двух словах о терминах – быличка в русскоязычной традиции, городская легенда – в англоязычной

анализе с другими образцами современной городской культуры) может быть весьма информативной, поскольку содержит в себе отражение различных комплексов представлений, традиционных и современных, связанных с народной религией, этническими стереотипами, исторической памятью, современной массовой культурой.

Основной набор демонологических «объектов» монгольской столицы составляет типичный для современного города набор мест, вокруг которых формируются повествовательные комплексы [Tucker 2007; De Antoni 2011; Davies 2009; Goldstein 2007]:

- Кладбища
- Мемориальные комплексы
- Общественные учреждения
- Дома (жилые и заброшенные)
- Дороги

Кладбища являются популярным местом демонической активности в самых разных культурах и не только современных. В контексте монгольских представлений и традиционных ритуальных практик «демоничность» подобного локуса еще более возрастает (см. Гл. 2, о «неправильных» похоронах). В «*чутгурийн яриа*» выделяются несколько сюжетных комплексов, связанных с кладбищами.

Типичными обитателями кладбища являются *чутгуры*, показывающиеся случайным прохожим в виде черных или мерцающих силуэтов, проявляющих свое присутствие звуками шагов, плачем. Активность подобных обитателей кладбища не ограничивается локусом самого захоронения, а может распространяться и на близлежащие дома. Целая серия рассказов о столкновении с *чутгурами* сложилась вокруг студенческого общежития рядом с русским кладбищем (здесь, возможно, также действует представление о «чужеродности» покойника, усугубляющей его демонические свойства):

В общежитии «Мянган оюутан» много *чутгуров*. Люди там жили, рассказывали, жить очень плохо. Они ходят там везде. Вечером старались не выходить из комнат. Если идешь по коридору, и они там ходят. Страшно. Идешь, а на тебя, на спину сзади навалится что-то черное. Страшно. Надо вырваться, скинуть его, а то с собой заберет, душу заберет. Там рядом, где людей хоронят место, кладбище. Это из-за этого их так много, они оттуда приходят [ОЛ, 1987, халх, 2010].

Они также могут фигурировать и в более индивидуализированном антропоморфном облике, как в другом образце ниже:

Она [подруга рассказчицы] там сидит, занимается, у нее стол так, напротив окна стоит. Сидит-сидит, вдруг свет в окно, сквозь шторы, как фары машинные, помигал-помигал, и остановился, светит и светит. Она сидела, сидела, потом – «Что за идиот-то машину поставил, фары не выключает!» Залезла на подоконник, в окно смотрит. Машины нет никакой, а светится что-то. А окна-то на кладбища так и выходят, на могилы смотрит, а больше не на что смотреть-то, и вдруг видит, между машинами ходит кто-то. Остановился. Присмотрелась, а это девушка, худенькая, стройная, с распущенными волосами и в платье таком, пушистом, вроде белом, а светящемся всем, как на выпускной что ли. Она стоит, а от нее как свет такой идет, красиво. Анька прижалась, и страшно, а не смотреть не может. А та стоит молча, не шелохнется, стоит-стоит так. Потом рукой ее вроде как поманила и начала растворяться. И ничего... Анька испугалась, молитву «Ом мани» прочитала, что помнила, потом всю ночь еще уснуть не могла, так вот [ИД, 1991, бурятка, 2010].

Другой тип кладбищенского персонажа «*чутгурийн яриа*» напоминает персонажа «страшилок» (структура рассказов с его участием также напоминает указанный жанр детского фольклора, но текст бытует как в молодежной, так и во взрослой среде).

Часто рассказывают про женщину в красном плаще или белом платье. Они обычно по ночам машины ловят и на кладбище едут. Один раз одна такая

остановила машину. Часов в двенадцать - час. Остановила, садится, на кладбище, говорит, вези. Шофер удивился, зачем ей на кладбище ночью. Спрашивает, зачем ей туда ехать-то. Она говорит: «Мне там надо взять кое-что, вещь там кое-какую оставила, давайте побыстрее ежайте». Туда ее везет, на кладбище. Доехали, эта женщина выходит, начинает ходить, около 5 км ходит, садится на корточки и начинает чего-то там делать на могиле. Потом он хотел подойти, но боится. Два часа ее ждал, решил подойти. За плечо ее трогает: «Девушка, а что вы делаете?» Оборачивается – глаза красные, рот в крови: «Тебе чего надо?» - спрашивает. Шофер испугался, убежал. Тот шафер потом другу своему рассказал, а его брат мне [СЦ, 1988, халх, 2009].

Другой сюжетный комплекс связан с особыми захоронениями – военных, репрессированных лам. Эти сюжеты имеют ряд общих особенностей, основанных на представлениях о смерти и душе умершего. Характерной особенностью этих захоронений является массовая насильственная гибель и связанное с ней представление о «ранней» смерти. Значимыми являются также представления о «чужеродности» покойников, чьи души не успокоились, находясь вдалеке от родных мест (для сюжета о солдатских захоронениях), а также о невинной гибели и магических способностях погибших, связанных с их духовным статусом (для сюжета о ламах). С точки зрения традиции все это создает благоприятные условия для превращения таких душ в демонов-чутгуров:

Недалеко от Улан-Батора есть место, где похоронено много лам. Давно, когда боролись с религией, очень много лам погибло, расстреляли. Тех, что были в Улан-Баторе (здесь ведь много монастырей и раньше было) закопали недалеко от города. Когда проезжаешь на машине, можно услышать, как ламы поют, тарни читают, колокольчики услышать. Мне друг рассказывал, у него тетка недалеко оттуда живет, если ночью выйти, можно увидеть много огоньков на том месте – лампы жгут. И стоны услышать. Это ламы [ДЛ, 1990, халх, 2009.].

Семантически схожим локусом являются также мемориальные комплексы, среди которых в разных городах оказывается памятник советскому солдату. Один из таких комплексов (Зайсан) пользуется популярностью в столичных городских легендах:

Как-то мы ночью там гуляли, вдруг слышим там вроде кто-то напевает тихонько. Мы продолжили подниматься. Вроде издали видно было старик какой-то сидит на корточках, поет что-то, говорить шепотом, а когда мы поднялись там никого не было. Люди говорят, что часто видно этого старика, то наверху, то где-нибудь рядом и слышится пение, а потом он исчезает. Это *сунс-чутгур*, но он не плохой. [С.Х., 1997, халх, 2016].

Два последних сюжетных комплекса (хотя они и не являются исключительными по семантике и мотивам и могут быть обнаружены в самых разных традициях) тесно связаны с событиями монгольского прошлого и формируют собой специфичные черты фольклорного образа столицы.

Другим, типичным для городской культуры, локусом являются общественные учреждения - школы университеты, общежития, больницы. Они представляют образцы фольклора малых групп («студенческого», «профессионального», «больничного» и т.д.), включают разнообразие мотивов и вариантов облика главного героя нарративов – чутгура. Подобные нарративы нередко содержат запреты и предписания, своеобразные инструкции поведения, принятые внутри конкретного малого сообщества (элементы, характерные и сохраняющие преемственность с жанром актуально-мифологических повествований в целом). Здесь необходимо отметить, что городской фольклор, непрерывно вбирающий и «переваривающий» элементы различных традиций, сам по себе характеризуется большей степенью инклюзивности, представлен также традициями ряда малых групп, которые особенно тесно связаны со знакомством и адаптацией новых разнообразных культурных образцов.

Одним из таких примеров может служить современный студенческий фольклор¹⁰⁴.

Ты новенькая, да? Приехала недавно, да? Ну, Хорошо. Здесь вообще нормально. Только аккуратно надо быть. Не стоит по ночам в душ ходить, лучше утром. Или брать кого-то надо с собой обязательно. По ночам в общежитии неспокойно, как все расходятся что-то плохое, *чутгуры* начинают ходить. Одна девочка, моя подружка, пошла как-то в душ на третьем этаже, а на нее со спины что-то черное навалилось, еле смогла скинуть с себя это, очень испугалась. Я тоже как-то видела, как промелькнуло что-то непонятное, я тогда сразу в комнату к себе ушла [А.Л., 1990, тувинка, 2009].

Многие из нарративов подобного типа формируют значительные по объему и разнообразию циклы, которые могут долго удерживаться в том или ином локусе, передаваясь от одной партии временных обитателей к другой «по наследству». Многие из сюжетов получают также письменную репрезентацию. При этом многочисленные записи вариантов нарратива (от одних и тех же и разных лиц, повторные, сделанные в разное время) способны показать характерные особенности трансформации текста, например, от мемората к фабулату:

¹⁰⁴ Современные студенческие сообщества, по крайней мере в столичном пространстве, отличаются интернациональным разнообразием (включающим учащихся, приезжающих из России, различных стран постсоветского пространства, Европы, Азии и т.д.), среди которого преобладают выходцы из России (особенно из Бурятии, Тувы, Калмыкии) и Китая (особенно из Внутренней Монголии). Несмотря на то, что сообщества монгольских и интернациональных студентов нередко оказываются дистанцированы проживанием в разных общежитиях, сюжетный обмен все же происходит довольно интенсивно. В выборку текстов для настоящего исследования были включены несколько образцов, записанных от не монгольских интервьюируемых (буряты, тувинцы), которые тем не менее были известны монгольским студентам, кроме того, получили письменную фиксацию (на монгольском языке).

<p>У меня все не так идет – с другом поссорилась, с сессией проблемы, денег не хватает, работу не могу найти. Еще и она стала ко мне приходить. Через ночь появляется. Глаза открываю – она сидит напротив, молча, косу перебирает. Меня от страха трясти начинает. «Уйди отсюда!» Она улыбается, начинает замахиваться на меня своей косой и пропадает. Я спать боюсь, прошу подружку, чтобы со мной оставалась, она тоже боится. Что мне теперь делать? [Б.Г., 1997, бурятка, 2016].</p>	<p>Здесь много всего происходит. Говорят, по ночам нельзя ходить в дальний душ, там ходит что-то. Но и в комнатах даже иногда беспокойно. Приходит девушка с косой. Однажды она так пришла к девочке, которая здесь живет. Та проснулась от того, что на нее кто-то смотрит. Бледная, худая девушка, с длинной косой. Она удивилась, как она смогла зайти, если дверь закрыта. Спросила, что ей надо, но та в ответ молчит, только смотрит, не отводя глаз. Девочка начала читать молитву-<i>тарни</i>, и та пропала. Говорят, если ее не прогнать, она может задушить своей косой [В.О., 1990, халх, 2018].</p>
--	--

Как видно из приведенных выше примеров при подобном переходе текст теряет персональные черты, внимание рассказа в большей степени начинает фокусироваться на деталях образа персонажа (бледная, худая, молчит, смотрит, не отрывая глаз) и сам сюжет оказывается встроенным в ряд примеров того, что происходит в этом локусе (нельзя ходить в душ по ночам, но и в комнатах беспокойно). В письменном бытовании персонаж-*чутгур* часто продолжает индивидуализироваться, обрастать деталями и мотивациями, нередко получает пространную биографию:

Та девушка когда-то сама была студенткой, приехавшей учиться из Китая, была очень способной и трудолюбивой, но с ней произошла ужасная трагедия. Никто толком так и не выяснил, что с ней случилось, но однажды утром ее нашли у себя в комнате повесившейся. Говорили, что перед этим она начала встречаться с каким-то молодым человеком, но никто его не видел, забросила учебу и очень боялась, что родные из Китая приедут и все раскроется. Такие таинственные и печальные истории иногда случаются [<https://www.facebook.com/groups/AimshgiinYaria1/>].

Впрочем, соседа-чутгура можно повстречать не только в казенном жилье, но и в обычном жилом доме, квартире¹⁰⁵, в которой продолжает обитать или регулярно навещает предыдущий жилец. Часть сюжетов является вполне типичной для современной городской демонологии. Обитателями таких домов часто становятся души бывших жильцов, по тем или иным причинам оставшиеся, «спрятавшиеся», в привычном жилище и ставшие *чутгурами*. Часто между сверхъестественным и человеческим соседями даже устанавливаются конвенциональные отношения:

У меня у подруги, Алимаа, был такой случай несколько лет назад. Она приехала, сняла квартиру, в первый день все нормально было, а потом началось: как она приходит вечером, все начинает скрипеть, мигать, телевизор сам собой выключается, ложится спать, слышит звуки шагов, непонятное бормотание. Ей очень страшно было, но времени искать новое жилье не было. Как-то она пришла домой уставшая, расстроенная, включила телевизор, а он опять замигал и выключился, она расплакалась, говорит: «Ну, почему и ты так ко мне? Я же ничего плохого тебе не делаю, не мешаю тебе, я же не виновата, что мне негде жить! У меня такой плохой день, а ты мне даже телевизор не даешь посмотреть». После этого через несколько минут телевизор включился и больше не выключался сам, стало поспокойнее. Как-то они, видимо, подружились с этим *чутгуром* [М.У., 1995, халх, 2018].

¹⁰⁵ Популярный мотив усиливается в Монголии характером быта и социальными привычками (условия жизни в худоне), с учетом которых вторичность жилья воспринимается еще более маркировано.

Некоторые из подобных тестов, как отмечалось в Гл. 1, имеют историческую привязку и связаны в городском фольклоре с *чутгурами-сунс* умерших китайских торговцев, живших в нескольких районах Улан-Батора (например, территория рядом с центральным буддийским монастырем Гандан, район Баян Хурээ и другие) практически с каждым из них связан свой цикл демонологических повествований:

В первую ночь собака лаяла и бегала из одного угла двора в другой, как будто охотилась за каким-то животным. Даш проснулся от звуков возни и решил проверить, за кем гонялась его собака, но когда он выглянул в окно, то увидел человека, стоящего посреди двора в белых одеждах, босого и без шляпы. Когда он его окликнул, тот исчез. На следующий день Даш вновь проснулся и услышал мужской голос, говорящий с китайским акцентом: “Где моя тележка? Неужели две мои сильные лошади были украдены и съедены? Я помню, где я спрятал свое золото! Если кто-нибудь тронет его – тот, считай, уже без головы! [Т.Д., халх, 2016].

Согласно рассказам, жильцам удавалось успокаивать духа, поднося ему по ночам небольшую сумму денег, но в итоге все же пришлось переехать. Разновидностью дурных домов являются заброшенные дома, (или даже участки земли под юрту в юрточных районах), как сама по себе редкость в перенаселенном городском пространстве, нуждающаяся в интерпретациях. Часто, согласно нарративам, в них слышны разнообразные звуки, голоса, виден свет, силуэты, происходят и другие странные явления, посредством которых обнаруживают свое присутствие его демонические обитатели. Как правило, такие дома стоят обособленно, но иногда могут располагаться и по соседству с жилыми домами. Так или иначе, подобные дома находятся в «полной собственности» демонического хозяина и люди стараются обходить их стороной. Те же, кто по незнанию или по неосторожности пытается проникнуть в такое пространство, быстро осознают свою ошибку. Ниже приведен один из таких случаев.

У нас рядом с домом дом есть, почти стена к стене стоит. Там уже много лет никто не живет. Там, говорят, женщина умерла и ее душа живет там. Там пытались несколько раз жить, заселять, но нет, ночь – на следующее утро съезжают. Тоже недостроенный дом. Там все есть, трубы проведены, раковины, все – но воды нет, не доделаны трубы. Мы сняли раковину, что ей стоять, воды-то все равно нет и не было никогда. А там стоит. И все, значит, сухое. Вдруг среди ночи слышно, как в этом кране сухом вода капать начинает, слышно: «кап-кап». А трубы-то не рабочие, воды нет, а она течет. На утро уже хлещет во всю, залило все по щиколотку. И опять нет ничего, кран сухой. Испугались, утром же и съехали [ОГ, 1985, халх, 2011]¹⁰⁶.

Другим видом обитателей могут стать и «случайные» (не мотивированные биографическими обстоятельствами) *чутгуры*, заселившиеся в заброшенное помещение (ср. полый/не цельный предмет). Как правило, на конкретный тип демонологического жильца указывает «легенда», содержащаяся в тексте, впрочем, она может и отсутствовать.

Смотри, видишь тот дом? Это «здание с душой» (*сунстэй байшин*), там *чутгуры* есть. Люди так говорят, я тоже несколько раз видел. Этот дом стоит один, отдельно, вокруг ничего. С дороги его видно. Раньше это была турбаза, а теперь *сунстэй байшин*. Люди, когда ночью проезжают или проходят мимо, там свет горит, человеческие фигуры (тени) видны, крики. Водку пьет как будто кто-то, гуляет. А потом все исчезает, ничего нет. И следов никаких. Если ночью кто замешкается или заглянет туда, то заболеть может тяжело. Так говорят. Я тоже как-то ночью проходил на соседнюю турбазу мимо этого дома, там свет горел, тени мелькали, крики слышались. Рано утром все пропало [ХГ, 1979, халх, 2009].

Некоторые из подобных локусов также могут иметь историческую привязку, к таким относится, например, один из советских долгостроев

¹⁰⁶ Ср. с мотивом шаманских чудес из Гл. 1.

недалеко от центра Улан-Батора – пустующая 12-этажка, с которой связан обширный корпус письменных и устных нарративов.

Это дурное место, с советских времен осталось, начали там строить, но даже достроить не смогли, никто там жить не может, это место притягивает к себе все плохое. По ночам, говорят, там беспокойно – слышны звуки, будто люди там живут, ходят, разговаривают, но там ничего нет. Людям туда не надо ходить, обязательно что-то плохое случится. Вот я слышал, что недавно там произошло самоубийство, кто-то скинулся оттуда. Дурное место [Д.А., 1980, халх, 2016].

Тот же сюжет нередко существует и в рационализированной форме:

О, это все вранье, нет там никаких *чутгуров*. Это здание очень давно уже стоит пустым, с советских времен. Начали строить, внешне все построили, 12 этажей, а внутри то, что должно быть, ничего не сделали, в порядок не привели, может, деньги кончились. Так оно и стоит. На первом этаже там бар и закусочная есть, а наверху никто не живет, потому, что не обустроено, условий нет, стоит обветшавший, с побитыми стеклами, никто за него не возьмется никак. Вот люди и рассказывают разное, пугают друг друга, будто ночью там голоса слышны, тени, как силуэты человеческие, мелькают, ссорится будто кто-то, пьет-гуляет, а под утро все затихает. Очень много таких мест, о которых люди рассказывают всякое [В.Л., 1969, халх, 2016].

Дурным местом, домом с *чутгуром* может стать даже старый храм – помещения тех, что уцелели во время борьбы с религией, использовались, как и в советском пространстве, для хозяйственных и организационных нужд, в конце 1980х-начале 1990х пустовали, пока в 2000-е ни перешли в распоряжение какой-нибудь религиозной организации. Так, например, любопытная ситуация сегодня развивается вокруг одного из таких зданий – старого буддийского храмового комплекса Х, который находится в управлении одной из международных буддийских организаций. За комплексом закрепилась «дурная слава», считается, что он с *чутгуром*,

«свидетельствами» чего среди прочего, являются рассказы о самовозгорании храма. Рассказы о нем известны жителям ближних районов, единственному духовному лицу, которому поручено там прибираться и смотреть за порядком, и даже руководителям организации, которые объясняют причины подобной «славы» старого храма не менее фольклоризованными мотивами «хорошей и дурной кармы», которыми обладают места, чем мотивируется необходимость получения финансирования на строительство нового храма с «чистой кармой» и на «кармически благоприятном» месте [МГФ 2018, 2019]. Так, *чутгуры* могут привлекаться не только для развлечения, социализации в группе или концептуализации прошлого, но и вовлекаться в многочисленные случаи частных конфликтов, в том числе, социально-экономических интересов [Valk 2006; De Antoni 2011].

Другим вариантом демонологического локуса является дорожное пространство. В его пределах действуют разного рода маркеры, плохими считаются заброшенные дороги, по которым редко кто проезжает, а также дороги окольные, объездные. Дурная слава может закрепиться и за определенным участком дороги, о котором обычно знают местные жители. Маркированным является также время суток: наиболее неблагоприятным для путешествия с точки зрения демонической активности считается сумеречное время, реже ночное.

Чутгуром дорожного пространства часто считается *сунс* или *чутгур* человека, погибшего на дороге. Согласно поверьям, подобные духи преследуют проезжающих по их территории водителей и стремятся устроить аварию. Как правило, они обитают в пределах ограниченного локуса и перестают преследовать свою жертву за его границами. Другой разновидностью *чутгура* является персонаж, лишенный биографических черт и обладающий более ярко выраженными демоническими характеристиками. Особым, характерным для монгольской традиции, является представление о нежелательности, потенциальной опасности, пустого пространства, в которое может «заселиться» злой дух. Так наличие в машине свободного места в

длительной поездке создает условие для появления в ней незваного демонического пассажира. Этот фактор мог бы благоприятствовать автостопу в Монголии, однако есть и препятствующее этому представление – о потенциальной опасности случайного попутчика, который может как раз и оказаться *чутгуром*. В приведенном ниже тексте соединились два демонологических мотива – дурного дома и нежелательного попутчика.

Дальнобойщик один знакомый ехал, значит, как-то. Где - уже не помню точно, монгол знакомый. Едет-едет, уже поздно, там, значит, по дороге едет, никого нет. Едет, спать охота, сил нет, носом клюет. Видит дом вддалеке, свет горит. Подъезжает ближе, видит на обочине, на дороге с домом тем рядом, бабушка сидит. Старенькая совсем, сгорблененькая такая, сидит. Что ей надо подумал, может, ждет кого, дальше едет. Вдруг, раз, смотрит, а бабулька эта с ним рядом в машине сидит. Он охреневший такой, ладно, думает, посадил, не заметил, может, спать хотел. Он говорить с ней начал, в общем, как зовут, куда едет, туда-сюда. Старуха сидит, молчит, ни звука вообще. Он, думает, ну ладно, бывает. Отвернулся, едет дальше, поворачивается опять сказать ей что-то, а ее нет. Ему поплохело, машину-то не останавливал, ничего. А как глянул на окошко, вообще чуть с ума не сошел – бабка эта там, на подножке грузовика, прицепилась и едет там. Он как газанул, машину так, так, чтоб стряхнуть ее, она никак. Потом на большую трассу выехал, смотрит – отстала вроде бы. Как приехал, в дацан сразу пошел и машину окурил, лама, как сказал, сделал [АШ, 1987, бурятка, 2013].

Чаще в качестве таких демонических попутчиков выступают *чутгуры*-женщины, что, вероятно, может быть связано с мотивами демонических-женщин преследовательниц, которые уже в 1960-е годы стали трансформироваться в вариантах дорожных сюжетов из бегущих диких-женщин в исчезающих женщин-*чутгуров* [Дамдинсурэн 1991; Соловьева 2016]. В современный период оформление городского варианта сюжета также испытал влияние героя интернационального фольклора и массовой культуры - демонического автостопщика [Brunvand 1983].

О таких дорогах местные обычно знают. Когда едешь, подсаживать нельзя. Они, эти [*чутгуры*], подсаживаются, и аварии обязательно случаются, машины бьются, люди гибнут. Как сядет – обязательно. Или с летальным исходом, или инвалид на всю жизнь. Была такая дорога, место, где женщина погибла в аварии. Ее душа не успокоилась, стала этим [*чутгуром*]. Теперь постоянно подсаживается в машины, которые там проезжают и аварии делает. Людей убивает [ВО, 1987, эрлиц, 2010].

Как видно из приведенных примеров, среди демонологической топографии монгольской столицы выделяются локусы-персонажи разного типа: универсальные для современного городского фольклора в целом (кладбища, общежития, демонические автостопщики) и имеющие определенные культурно-исторические коннотации, формирующие особую, уникальную картину города (поющие ламы, приходящие за своей собственностью духи китайских торговцев, советский долгострой как прибежище для *чутгуров* и другие). Проведенные сопоставительные опросы показали разную степень распространения и актуального бытования сюжетных комплексов, связанных с разными типами локусов (не смотря на их общую представленность в письменной форме). Так, места с исторической фольклорной коннотацией представляются общеизвестными и бытуют в среде горожан разных групп, живущих в самых разных районах столицы. Общественные учреждения чаще маркируют принадлежность к определенным группам (студенческим, профессиональным и пр.). Наконец, дома с *чутгурами* и дороги часто оказываются принадлежностью локальных районных традиций (разделяемой жителями определенного микрорайона и не известной жителям из других частей города).

Помимо локусов, характерными для монгольского городского пространства персонажами являются демонические предметы, как правило, это старые вещи – одежда, предметы утвари, мебели или даже книги. В одном из записанных рассказов «*чутгурийн яриа*» *чутгуры* были занесены в комнату общежития вместе со старыми книгами, после чего стали

колобродить по ночам и тревожить обитателей звуками шагов, скрипами и вздохами [АШ, 1990, бурятка, 2009], в другом нарративе *чутгур* проявлял свое присутствие через тиканье невидимых настольных часов. Популярным и более зловредным персонажем является красный плащ, приобретенный в секунд-хенде, сосущий жизненные силы из своих владельцев¹⁰⁷:

Она его как оденет, сразу как будто наваливается что-то, на душе тяжело становится, силы быстро уходят. Она исхудала, бледная стала, начала болеть. Один раз она одевалась на работу, а ее маленький сын играл в коридоре, и он увидел, как будто под плащом, который она одела, еще кто-то есть, он раздувался и шевелился без ветра сам собой. Пытались его потом сжечь, так он не горел, насилу избавились от него. Так вот сунс или буг-чутгур там был, который раньше был человеком и любил ходить в этом плаще не знаю [Буг чөтгөртэй 8, 15].

Сам по себе мотив вещи-демона/вместилище демона является крайне популярным в современных массовых культурах. В монгольской традиции он коррелирует с традиционными представлениями о «спрятавшейся» душе, которая представляет угрозу даже в случае с родственником. Так, согласно одному из рассказов, умершего родственника часто видели сидящим на его любимой скамейке рядом с крыльцом до тех пор, пока она не была сожжена по совету шаманки [ХД, 1980, халх, 2009]. В ситуации города возникает непривычная и опасная с точки зрения этих традиционных представлений ситуация – скопления и использования старых вещей с неизвестной «биографией» (ср. также и пространств). Интерпретации подобной привязанности вариативны, так, например, душа может не хотеть расставаться с любимой вещью, которой при жизни, напротив, не успела вдоволь попользоваться:

Говорят, что человеческая душа (*сунс*) гибнет в разных вещах. Одна девушки умерла и ее душа вошла в красное шелковое дели... Поэтому живой человек

¹⁰⁷ Этот образ также напоминает персонажа детского фольклора.

должен не беречь, а носить новые вещи, так говорил один наш старший брат лама [Л.Г., 1978, 2014].

В связи с этим логичным продолжением выступает демонизация б/у вещей и самих мест, где они концентрируются – соответствующие сюжетные комплексы прикрепляются к секонд-хендам и рынкам, начиная с самого крупного и демонизированного Шоний Зах, даже дорога к которому называется «*чутгурийн ам*» («*пасть чутгура*») [МГФ 2016]. В рассматриваемом корпусе текстов городского демонологического нарратива в устном бытовании этот, по сути, самостоятельный сюжет, демоны-вещи, нередко, как в примере выше, прикрепляется к какому-либо локусу и входит в его сюжетный комплекс - например, рассказ о демонах в старых книгах - соотносится с группой текстов об «общезитиях», а вот демон-колесо - с «плохими дорогами» и т.д.

У моей подруги сейчас проблемы большие, из судов не вылезает вместе с родителями. Все из-за машины этой. Ее отцу срок дать хотят. Авария была, но он не виноват. Все из-за машины этой. Говорили им. Они, когда машину купили, к шаману пошли. У нас по обычаю так. Люди если покупают что-нибудь такое, машину, дом ли, к шаману или к ламе идут. Ну вот, они машину купили, значит, к шаману пошли, шаманке. Приходят. Шаманка машину смотрит, смотрит. «Все чисто», - говорит, - «только с передним левым колесом не то что-то». Дальше смотрит. «Там дурное. Это колесо людей убило», - говорит. Машина новая совершенно! Они, что делать, не знают. «Избавьтесь от него», - шаманка говорит. - «Избавьтесь обязательно». Они, дебилы, ее не послушались. Поехали как-то, значит, бабушку отвозить, что ли. Папа ее медленно-медленно ехал. Он всегда медленно ездит, а тут дети, бабушка – совсем ползет. Едут, значит, машина навстречу. У них вдруг колесо раз и отлетело, это колесо-то. Они и в техосмотре перед этим были, все проверяли, ну, все хорошо было. И вдруг колесо ни с того, ни с сего берет и отлетает. Ну, как это? Колесо отлетело, их занесло, значит, типа того. Они на встречу в ту машину врезались. Там мужик со старухой ехал. Авария, значит. Старуха погибла эта. Там свидетель был, все видел. Он в суд сейчас пошел, отца не

забрали. Ну, не знаю, как будет. Все из-за колеса этого. *Чутгур* там был, людей убивал. А они не послушались [ИБ, 1992, бурятка, 2010].

В отдельных случаях, комплексы нарративов, как показывает материал, могут формироваться и вокруг отдельных тем, ставших так или иначе маркированными для городской традиции, как, например, популярный в свое время фильм. Каждый из опрошенных в Улан-Баторе и не только (представители разных возрастных и социальных групп) знает историю, связанную с фильмом «Гобийский мираж» («*Говийн зэрэглээ*», 1980 год, режиссер Р. Доржпалам). Уже мало кто его помнит или даже смотрел (из младшего поколения), но рассказы о нем все еще крайне популярны и бытует во множестве версий. Ниже приведен один из многочисленных вариантов этой истории:

Был такой случай. О нем все монголы знают. Кого хочешь, спроси, расскажут, хоть нашего преподавателя. Несколько лет назад снимали фильм, в Гоби. Там было много народу, много известных актеров. Как-то съемочная группа возвращалась со съемок, едут, видят юрта стоит. Юрты вроде бы и не было раньше. И странно – одна юрта и все. Обычно там скот вокруг, загоны и тому подобное, а тут одна юрта и ничего. Они заходят в юрту. Там старуха сидит, чай варит. Они поздоровались, стали расспрашивать ее. Она на них внимания не обращает, как будто и нет их, молчит – не отвечает. Чай мешает, он кипит, аж пар идет. Она разлила чай по чашкам и дает им. Они попробовали...а чай-то холодный совсем. А ведь кипел, бурлил! Они удивились. Чай этот выпили. Только один человек не пил – водитель. Он местный был, может быть, понял, что что-то не то здесь. Выпили, значит, и поехали. Отъехали немного, оборачиваются – а юрты той нет уже... После этого в ближайшее время все, кто этот чай пил, умерли один за другим, вся съемочная группа, кроме водителя, который тот чай пить не стал. Так говорят. Ужас. [Ц.Д., 1978, халх, 2011].

Сложно сказать, что повлияло на складывание этого сюжетного комплекса и его устойчивую популярность - подходящее «призрачное»

название, биографические подробности участников съемочной группы или что-то еще. При этом, сам сюжет, реализуемый в городском фольклоре в жанрах «повышенной достоверности», включает в себя немало традиционных мотивов и сказочных черт (угощение демонической едой, демоница-чутгур в юрте без перевязи и т.д.).

При рассмотрении текстов становятся заметными определенные закономерности в соотношении описываемых локусов и реализуемого в рассказе варианта образа *чутгура*: определенному месту соответствует набор доминирующих вариантов. Каждый из вариантов актуализирует при этом ту группу признаков демонологического персонажа (имеющую, как мы видели, очень широкую область значений), которая востребована логикой конкретного повествования.

На основе собранных текстов связь места обитания и варианта реализации образа *чутгура* можно представить в виде таблицы, в которой наименованию места соответствует набор признаков персонажа (в данном случае для примера были взяты характеристики облика).

Место	Персонаж
Кладбища	Духи погребенных: невидимы; слуховые и визуальные проявления, соответствующие характеру погребения. Демоническое существо, женщина в белом/красном, с распущенными волосами, красными глазами
Жилые дома рядом с местами захоронений	Духи с кладбища: «что-то черное», тени, темные силуэты;

	разнообразные антропоморфные облики
Немаркированные жилые дома и учреждения	Дух умершего жильца: невидим; обнаруживает свое присутствие через звуки (скрип, топот, всхлипы, скрежет), манипуляции с предметами, электроприборами, вещами и пр; девушка, ребенок, мужчина
Дом с чутгуром	Дух умершего жильца или заселившийся дух: звуки, голоса, свет, манипуляция с предметами, тени, частичное отождествление персонажа и локуса
Дороги	Дух умершего трагической смертью; старуха, старик, девушка; демоническое существо, женщина с ребенком или без него; частичная проявленность облика в виде глаз, отражения лица в лобовом стекле
Вещи	Дух умершего обладателя предмета; случайно поселившийся дух; демон, звуковые проявления

Степень и характер «проявленности» облика чутгура очевидным образом оказываются связаны со степенью семантизированной его коммуникации с человеком:

- отсутствие облика – проявление через звуки, манипуляции с вещами, приборами, мебелью;
- «частичность облика» (тени, «что-то черное», «проявляющиеся части тела» - руки, ноги, глаза) – контакт с человеком, физическое воздействие;
- «полноценный» облик – разнообразие коммуникативных ситуаций, в которых семантически нагруженными оказываются мимика и жесты (манящие, предостерегающие, обвиняющие, угрожающие и пр.).

Я на постель села, смотрю на нее. Она улыбается так, что аж не по себе все. А потом косой своей длиннющей...как арканом так начала размахивать [КМ, 1990, эрлиц, 2009]; Она ко мне потянулась, цепочку на шее застегнуть хочет. Я ей шею, дура, подставила, а потом думаю, она же [цепочка] на мне...а эта сидит, головой покачала так, будто с упреком и ушла [ЮЛ, 1990, бурятка, 2009]; Она этого окликнула – оборачивается, лицо злое, брови нахмурил и будто путь ей преграждает. Не надо было ей туда идти [ГТ, 1986, халх, 2010].

Свои особенности в городском повествовании имеет и употребление демонологической номенклатуры – *чутгура* и его эманаций. Способы наименования персонажа могут указывать на сюжетные особенности конкретного текста и степень «зрелости» текста, прагматику, формы бытования. К примеру, в текстах для обозначения характеристики «конкретного» *чутгура*, указания на вариант его образа, нередко используются номенклатурные дополнения – *чутгур-сунс*, *чутгур-шулам* (указание на женский облик), *чутгур-буг* (часто о *чутгуре*, обитающем в вещах). Для текстов, «устоявшихся» в традиции сюжетно развитых, характерно прямое называние номенклатурного имени персонажа. В «молодых» текстах, сохранивших большое количество элементов личного переживания (часто они соответствуют форме мемората) нередко происходит замена или избегание называния: «Что-то», «это», «то самое», «эти твои»,

«многое что (происходит)», «что-то не то», «что-то странное», «что-то плохое», «черт», «полтергейст» и др. [МГФ 2009-2016].

Особенности городской коммуникации стали условиями для более интенсивного проникновения демонологического нарратива в письменную культуру. Все рассмотренные выше сюжеты имеют устную и письменную формы бытования. На сохранение близости форм и постоянного их взаимодействия указывает также ряд особенностей письменных образцов рассматриваемых рассказов, сохраняющих стилистику устного фольклорного текста: отсутствие указания на автора (при этом часто упоминается имя очевидца происшедшего случая, чем подчеркивается установка этих рассказов на достоверность), сохранение устных стилистических оборотов, разговорного сленга и пр.

Письменной формой бытования подобных рассказов сегодня является уже не только желтая пресса, районные и городские газеты и журналы, которые часто публикуют заметки о встрече с *чутгуром* в форме обзора происшествий или писем читателей, но и в специализированных изданиях (небольших по объему сборниках не авторской прозы). Анализ содержания подборок подобных изданий, изначально крайне пестрого (наряду с образцами «*чутгурийн яриа*», в состав нередко также входили переводные рассказы о домах с приведениями, сверхъестественных способностях, пересказы фильмов ужасов и т.д. [Аймшигтай 2014; Болсон явдал 2012]), показал, среди прочего, появление в конце 2000-х сборников, сфокусированных на рассказах о городском и, в частности, столичном сверхъестественном. Несмотря на сформировавшуюся относительную обособленность «*чутгурийн яриа*», городского демонологического нарратива, он продолжают существовать в смежной среде «сверхъестественного» и «ужасного». Интересно отметить, что в разных формах бытования эта среда имеет несколько отличное наполнение. Так для устного бытования характерно соседство с другими «достопримечательностями города» - религиозными специалистами,

маньяками, отравителями и вредителями современных конспирологических теорий. Для письменного бытования в форме бумажных изданий характерно соседство с сериями сборников (часто тех же издательств), нередко переводными, о сверхъестественных способностях, неразгаданных «тайнах вселенной». Для интернет-пространства регулярным оказывается частое совмещение с тематикой «хорор», восходящей в том числе к соответствующей популярной кинематографии. Однако, уже сегодня (с тотальным распространением и доступностью интернета) с печатными изданиями все больше начинает конкурировать интернет пространство, предусматривающее более оперативную обратную связь и, соответственно, более чуткую реакцию на меняющиеся вкусы и потребности аудитории, расширенный набор условий для коммуникации и прочие возможности, вносящие свою специфику в развитие современного демонологического нарратива.

Выводы

Городской демонологический нарратив можно считать одной из новых форм развития современного монгольского фольклора, которая, восходя к тем же базовым традиционным представлениям, заметно отличается по содержанию (наличие единичного актора, его разнообразные амплуа, восходящие, как традиционным образам, так и к образцам других традиций, включая массовую культуру) и формам репрезентации (популярность письменной формы) от не городских традиций. Специфика городского нарратива о сверхъестественном подчиняется, с одной стороны, общим и универсальным условиям городского пространства, с другой стороны, определяется особыми чертами развития монгольской городской культуры, сравнительно молодой и неравномерной. Эти особенности привели, в частности, к тому, что основным сверхъестественным выразителем разнообразия городской проблематики, стал на сегодняшний момент образ *чутгура*, продемонстрировавший наибольшую пластичность и адаптивность. Приноравливаясь к новым условиям и возможностям городской повседневности, демонологический нарратив, активно взаимодействует с массовой культурой и образцами интернационального «сверхъестественного», выражает специфичные и разнообразные интересы и переживания современного города.

Заключение

В результате комплексного анализа современных форм монгольского демонологического нарратива, проведенного на широкой выборке современного полевого материала и письменных источников, с привлечением сравнительно-исторических данных, удалось выявить: динамику основных типов демонологического повествования и их новых, городских, форм; особенности их структурных, семантических и прагматических характеристик в приложении к образам актуально-мифологических персонажей; традиционные и новые формы бытования; актуальные контексты и дискурсивные практики, в которые вовлечен демонологический нарратив и его персонажи; соотношение повествования с другими формами текстуальных репрезентаций актуально-мифологических представлений.

Реализация основной цели исследования, комплексного анализа современных форм демонологического нарратива, потребовала решения ряда задач. Были выявлены условия формирования и характерные черты современной актуальной мифологии, а также актуальные социокультурные контексты демонологического повествования в современной Монголии. За прошедшее без малого столетие монгольская традиция претерпела большое количество серьезных трансформаций, адаптируясь и черпая новые темы в меняющихся реалиях монгольского общества и его повседневности. Демонологическое повествование пережило длительный этап «нелегального» существования с тем, чтобы в конце 20 столетия выйти из «подполья» и оказаться на волне популярности и востребованности, предоставляя «проверенный» традиционный инструментарий, образы персонажей, мотивы и сюжеты, для выражения новых актуальных мнений и их диалога. Образы сверхъестественного в современной монгольской культуре, сохраняя прочную связь с базовыми традиционными представлениями, активно

включаются в новые контексты – идеологические, общественно-политические, религиозные, социальные. Среди наиболее значимых контекстов, стоящих за продуктивными образами просыпающихся духов и демонов - фольклорная память и интерпретация прошлого, рефлексия происходящих перемен и актуальных для монгольского общества вопросов, репрезентация популярных оценок и мнений.

Другой реализованной задачей стал анализ текстуальных репрезентаций демонологических представлений в современных дискурсивных практиках, выявление особых свойств разных повествовательных жанров и их отношения с другими речевыми формами. Демонологическая номенклатура и стоящие за ней образы вовлечены в самые разные жанры и дискурсивные ситуации. Анализ этих жанров, их структуры, семантики, прагматики, межжанровых взаимоотношений, особенностей функционирования в них образов персонажей актуальной мифологии позволяет выявить значимые механизмы фольклорной традиции, различные способы манифестации базовых для культуры представлений и их взаимосвязи, способы развития и адаптации фольклорных образов и мотивов, как специфичного инструментария фольклорных традиций.

В речевых жанрах демонологическая номенклатура является популярным и распространенным способом образной передачи качеств, характеристик, состояний в различных дискурсах. Артикуляция имени при этом является необходимым и центральным актом, актуализирующих известную и понятную носителям традиции область значений означающего. При употреблении демонологической номенклатуры осуществляется семантический перенос, как правило, одного из свойств персонажа, «визуального» или функционального, на означаемое. Интересной закономерностью также представляется тот факт, что «ограниченные» и «неактуальные» персонажи (с ограниченным ареальным или жанровым бытованием, заимствования из других традиций) пополняют лексический и

образный фонд языка и являются крайне продуктивными и популярными агентами дискурсивных практик.

В сюжетных повествованиях демонологическая номенклатура имеет факультативное значение и часто уступает место другим признакам персонажей, актуализируемым в зависимости от нужд конкретного нарратива. Доминирующим среди них является функциональный признак, определяющий роль и набор операций персонажа в сюжете. Анализ текстов различных жанров помог проанализировать «степень актуальности» различных демонологических персонажей, популярных в современном монгольском фольклоре, особенности их образов и взаимосвязи с другими персонажами.

В поверье и комментарии демонологическая номенклатура служит идентифицирующим маркером, вызывающим последующий набор признаков, характерных для образа, соответственно, артикуляция имени персонажа является хоть и в меньшей степени, чем в речевых жанрах, но все же необходимым условием существования текста. Поверье и комментарий представляют самостоятельные жанровые модели, которые по-разному соотносятся и взаимодействуют с другими жанрами, дискурсивными и ритуальными практиками, представляя альтернативные формы и версии мотивов, в которых выражены представления о сверхъестественном.

Бытовой обрядово-ритуальный дискурс представляет в разных смыслах особую ситуацию, крайне важную и продуктивную для исследования. Ее специфику можно анализировать через сочетание вербально-акциональной манифестации демонологических представлений, через прагматическую доминанту, определяемую ситуацией коммуникации со сверхъестественным, через соотношение и продуктивное взаимодействие различных жанров и даже взаимовлиянии дискурсивных и ритуальных практик. В обрядово-ритуальном дискурсе демонологическая номенклатура, название и избегание имени являются крайне семантизированными и функциональными.

Также был решен ряд задач по выделению и анализу специфики новых форм демонологического нарратива и его взаимосвязям с традиционными формами демонологического повествования и массовой культурой. Городской демонологический нарратив можно считать одной из новых форм развития современного монгольского фольклора, которая, восходя к тем же базовым традиционным представлениям, заметно отличается по содержанию и формам репрезентации от не городских традиций. Специфика городского нарратива о сверхъестественном подчиняется, с одной стороны, общим и универсальным условиям городского пространства, с другой стороны, определяется особыми чертами развития монгольской городской культуры, сравнительно молодой и неравномерной. Эти особенности привели, в частности, к тому, что основным сверхъестественным выразителем разнообразия городской проблематики стал на сегодняшний момент образ *чутгура*, продемонстрировавший наибольшую пластичность и адаптивность. Приноравливаясь к новым условиям и возможностям городской повседневности, демонологический нарратив, активно взаимодействует с массовой культурой и образцами интернационального «сверхъестественного», выражает специфичные и разнообразные интересы и переживания современного города.

Проведенное исследование по комплексному анализу современных форм монгольского демонологического нарратива позволило установить ряд важных закономерностей в функционировании традиции в условиях меняющейся повседневности, характерной для настоящего периода. В современной монгольской культуре образы персонажей низшей мифологии и мотивы, с ними связанные, выступают в качестве продуктивного фольклорного инструментария, задействованного в таких процессах, как рефлексия происходящих изменений и состояний общества, репрезентация популярных мнений по актуальной проблематике, конструирование новых национальных символов и идентичностей. При вовлечении традиционных персонажей в современные контексты и дискурсивные практики происходит

модификация «закрепленных» за ними сюжетов, при которой характерным образом проявляются его константы и переменные: 1) традиционная сюжетная «матрица» и базовые признаки главного персонажа, как правило, остаются неизменными, 2) интерпретационные модели, второстепенных персонажи и реалии заменяются в зависимости от актуального контекста.

Каждый речевой жанр актуализирует определенные признаки демонологических персонажей и комплексы мотивов для выражения своих семантических и прагматических нужд. При этом варианты областей значений демонологических персонажей могут находиться в отношениях согласования, дополнения или даже конфликта. Анализ демонологического повествования в контексте других речевых жанров, позволил обнаружить: 1) специфику функционирования повествовательных жанров как определенных текстовых матриц и механизмы их работы с продуктивными признаками персонажа и мотивами, 2) специфику отношений между различными речевыми жанрами в дискурсивных практиках.

Данное исследование представлено в форме квалификационной работы на соискание научной степени кандидата филологических наук, в качестве одной из основных целей оно призвано ввести в научный оборот основные результаты исследования как в области монголистики, так и в области фольклористики. Дальнейшая работа над исследованием предполагает развитие высказанных в диссертации идей и сюжетов и превращение текста в монографию, куда, помимо расширенного изложения исторического контекста и более подробных комментариев, нацеленных на широкий круг гуманитариев, войдут в качестве приложения использованные в исследовании тексты в оригинале и переводе на русский язык, глоссарий монгольских терминов и персонажей и другие необходимые материалы.

Более масштабные перспективы развития данного исследования включают расширение географии изучаемых явлений и вовлечение в него монгольских традиций, находящихся в отличных условиях

функционирования, обусловленных средой, культурно-историческим развитием и актуальной проблематикой, в том числе традиции Бурятии, Калмыкии, Внутренней Монголии. Это позволило бы апробировать полученные результаты анализа, выделить зависимость функционирования традиции от различных социокультурных факторов, выявить и проанализировать универсальные и специфичные механизмы адаптации и модификации традиционных представлений при различных условиях, контекстах и вызовах среды бытования.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Полевые материалы

1. [МРТ 2006-2017] - Архив проекта «Мифо-ритуальные традиции Монголии» (2006-2018) под научным руководством С.Ю. Неклюдова.
2. [МГФ 2009-2019] - Архив проекта «Монгольский городской фольклор» (2009-2019) А.А. Соловьевой.

[На настоящий момент материал частично доступен в двуязычной версии (расшифровка оригинального монгольского текста интервью и русскоязычный перевод):

В электронном виде - <https://ruthenia.ru/folklore/mongmain.htm>

В подготовленном издании – Мифо-ритуальные традиции современной Монголии. Т. 1 (материалы 2006–2008 гг.) / сост. и ред. С.Ю. Неклюдов, А.А. Соловьева, Ю.А. Ляхова; сост. прилож. А.А. Соловьева, Ю.А. Ляхова, Р.Т. Сабиров, Н.В. Петров, Е. Власова. М.: РГГУ [в печати].]

Письменные источники

Сборники текстов

1. Цэрмаа Д. Булганы чэтгөрүүд : чэтгөр байгаа юм бол сүнс байж таарна даа [Булганские чутгуры]. Улаанбаатар, 2006.
2. Буг чэтгөртэй таарсан хүмүүсийн бодит явдлууд [Свидетельства людей, столкнувшихся буг-чутгуром]. Улаанбаатар, 2009-2017 [12 выпусков].
3. Чэтгөр, шулмастай, сүнстэй учирсан хүмүүсийн яриа [Рассказы людей, повстречавшихся с чутгурами, шулмасами и сунс]. Улаанбаатар, 2007-2015 [15 выпусков].

Газеты

4. Болсон явдал
5. Маш нүүц
6. Илтовчоо
7. Өнөөдөр
8. Үнэн
9. Одрийн сонин
10. Бурят-Монгольская Правда
- Интернет-сообщества
10. Айваа айшгийн өгүүлэггүүд
11. Аймшгийн яриа
12. Болсон явдал

Опубликованные источники

1. Архив ЦВРК ИМБиТ СО РАН ЛАФ № 6, д. 23, дневник № 6
http://odasib.ru/openarchive/Portrait.cshtml?id=Xu_imbt_634993802718906250_3752.
2. Банзаров Д. Собрание сочинений / Отв. ред. Д.Б. Улымжиев; Предисл. В.Ц. Найдакова; РАН. Сиб. отд-ние. Бурят. ин-т обществ. наук. 2-е изд., доп. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997.
3. Беннигсен А.П. Легенды и сказки Центральной Азии. СПб., 1912.
4. Бурдуков А.В. В старой и новой Монголии. Воспоминания. Письма. М.: Изд-во Наука, 1969.
5. Дамдинсурэн Ц. Чөтгөртэй учирсан хүмүүсийн өрчил (Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн өрчил). Улан-Батор, 1991.
6. Майский И.М. Монголия накануне революции. 2-е изд. М.: ИВЛ, 1959.
7. Монгол зүйр цэцэн үг. Дэд дэвтэр. Улаанбаатар, 2002.
8. Монгольские легенды о хун-хара // Информационные материалы комиссии
9. по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 3. М., 1959. С. 16-17.

10. Позднеев А.М. Очерки буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб: Тип. Имп. Акад. наук, 1887.
11. Поппе Н.Н. Описание монгольских "шаманских" рукописей Института востоковедения // Записки Института востоковедения Академии наук, I. Л., 1932.
12. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883.
13. Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т.2. СПб., 1883.
14. Санжеев Г.Д. Дархаты : этнографический отчет о поездке в Монголию в 1927 г. Л. : Изд-во АН СССР, 1930.
15. Хангалов М.Н. Собр. соч. В 3-х тт. Улан-Удэ, 1958 – 1960.
16. Цыбиков Г.Ц. Дневник поездки в Монголию в 1895 г. // Цыбиков Г.Ц. Избранные труды. В 2-х тт. Новосибирск: Наука, 1981.

Литература

1. Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; ЗАО ТИД «Амфора», 2004.
2. Байбурин А.К., Левинтон Г.А. О соотношении фольклорных и этнографических фактов // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. Т. 32. 1983. P. 3-31.
3. Басангова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Элиста: Калмыцкое книж. изд-во, 2007.
4. Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Банзаров Д. Собрание сочинений. М. : Наука, 1955.

5. Басангова Т.Г. Демонологические персонажи в калмыцком фольклоре // MONGOLICA – IX, СПб: Петербургское востоковедение, 2011. С. 90 – 95.
6. Батоева Д.Б., Галданова Г.Р., Николаева Д.А., Скрынникова Т.Д. Обряды в традиционной культуре бурят. М.: Восточная литература, 2002. – 222 с.
7. Бахтин М. М. Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Собр. соч. – М.: Русские словари, 1996. – Т.5: Работы 1940-1960 гг.
8. Бадараев Д.Д. Внутренние миграционные процессы в современном монгольском обществе // Ойкумена, № 4 (2012). С. 62-67.
9. Ван Дейк Т. А., Кинч В. Стратегии понимания связного текста // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. – М.: Прогресс, 1988.
10. Виноградов
Л.Н. Человек / нечеловек в народных представлениях // Человек в контексте культуры : славянский мир / отв. ред. И.И. Свирида. М., 1995.
11. Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Восточная литература, 2002.
12. Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М., Восточная литература, 2003.
13. Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, ургинском и кентейском районах. Л. : Изд-во АН СССР, 1927.
14. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск : Наука, 1987.
15. Герасимова
К.М. 1998. Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука.

- 16.Гофман А.Б. в поисках утраченной идентичности: традиции, традиционализм и национальная идентичность. // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 241-254.
- 17.Грунтов И.А., Мазо О.М., Соловьева А.А. Богатыри современной Монголии // Genius Loci сборник статей в честь 75-летия С. Ю. Неклюдова. Сер. "Традиция - текст - фольклор : типология и семиотика" Российский государственный гуманитарный университет, Центр типологии и семиотики фольклора. Москва, 2016. С. 26-54.
- 18.Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят: символика, поэтика. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.
- 19.Доронин Д.Ю. Тургак: демоны пути в алтайской мифологии // Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов IV Международной научной конференции. Москва, РГГУ, 15–17 июня 2016 г. / Сост. и ред. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2016. С. 27–39.
20. Дробышев
Ю. И. Похоронно-поминальная обрядность средневековых монголов и ее мировоззренческие основы. // Этнографическое обозрение. 2005, № 1. 119-140.
- 21.Жуковская Н.Л. Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. Антология. Сост. Н.Л. Жуковская. М.: 2009.
- 22.Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977.
- 23.Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука: ГРВЛ, 1988
- 24.Криничная Н.А. Дом: его облик и душа (к вопросу о тождестве символов к мифологической прозе и народном изобразительном искусстве). Петрозаводск, 1992.
- 25.Криничная Н.А. Лесные наваждения : (мифологические рассказы и поверья о духе-"хозяине" леса). Петрозаводск, 1993.

- 26.Криничная Н.А., Русская мифология: Мир образов фольклора. Академический проект, Гаудеамус, 2004.
- 27.Левкиевская Е.Е. Быличка как речевой жанр // «Кирпичики». Фольклористика и культурная антропология сегодня. М., 2008.
- 28.Левкиевская Е.Е. Восточнославянский мифологический текст : семантика, диалектика, прагматика : Автореф. дис. на соиск. уч. ст. д. филол. н. М., 2007.
- 29.Левкиевская Е.Е. Прагматика мифологического текста // Семантика и прагматика текста. СБФ. Вып. 10. М., 2006.
- 30.Липец Р.С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
31. Ляхова Ю.В. Мотив «бык выходит из озера» в монгольском фольклоре (Narratives about a Bull Coming out of the Lake in Mongolian Folklore) // Folkloristika. Journal of The Serbian Folklore Association, 2018. <http://folkloristics.org/arhiva/3-1-2018/water-bulls-and-water-cows-in-oral-traditions-of-the-world-ii/>
- 32.Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М., Восточная литература, 2003.
- 33.Манжигеев И.В. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: опыт атеистической интерпретации. М., 1978.
- 34.Мелетинский Е.М. Миф и сказка. // Фольклор и этнография. Л., 1970.
- 35.Мелетинский Е.М. Сравнительная типология фольклора : историческая и структурная // Philologica : памяти акад. В.М. Жирмунского. Л., 1973.
- 36.Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. Отв. ред. П.А. Гринцер. М.: Наследие, 1994. С. 39-104.
- 37.Монгол ардын зан уйлийн аман зохиол. Эмхэтгэн боловсруулж удиртгал, тайлбар бичсэн Х.Сампилдэндэв. Улаанбаатар, 1987.
- 38.Монгол ардын уртын дуу. Эмхэтгэн боловсруулж удиртгал, тайлбар бичсэн Х.Сампилдэндэв. Улаанбаатар, 1984.

39. Монгол домог. Эмхэтгэн боловсруулж удиртгал, тайлбар бичсэн Х. Сампилдэндэв. Улаанбаатар, 1984.
40. Монголчуудын хуримлах ёс. Эмхэтгэн боловсруулж удиртгал тайлбар бичсэн Х. Сампилдэндэв. Улаанбаатар, 1998.
41. Назирова Н.Н. Центральная Азия в дореволюционном отечественном востоковедении. М., 1992.
42. Неклюдов С.Ю. «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре. Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре. М.: РГГУ, 2013. С. 77–173
43. Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов : устные и литературные традиции. М. : Наука, 1984.
44. Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов: устные и литературные традиции. М.: Наука, 1984.
45. Неклюдов С.Ю. Заметки об «исторической памяти» в фольклоре // АБ-60. Сборник к 60-летию А.К. Байбурина. Редакторы: Н.Б. Вахтин и Г.А. Левинтон при участии В.Б. Колосовой и А.М. Пиир (Studia Ethnologica. Труды факультета Этнологии. Вып. 4). С-Петербург: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2007. С. 77-86.
46. 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. 85–122.
47. Неклюдов С.Ю. О местных демонах и встречах с ними // Цэндийн Дамдинсүрэн. К 100-летию со дня рождения. М.: Вост. лит. РАН, 2008, с. 67-74.
48. Неклюдов С.Ю. Полистадиальный образ духа-хозяина, хранителя и создателя огня в монгольской традиции // Acta Orientalia Hung. T. XLVI (2-3). Budapest, 1992/1993. P. 311-321.
49. Неклюдов С.Ю. Слепота демона и ее литературные перспективы // Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии / Сб. науч. статей.

- Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2014. С. 125–147 (Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика).
50. 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 (1,1 а.л.).
51. Неклюдов С.Ю., Рифтин Б.Л. Новые материалы по монгольскому фольклору // Народы Азии и Африки. 1976. № 2. С. 135-147.
52. Неклюдов С. Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности / С. Ю. Неклюдов // Восточная демонология. От народных верований к литературе / [отв. ред. : Н. И. Никулин, А. Р. Садокова] ; РАН, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М., 1998. С. 6–43.
53. Новик Е.С. К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. www.ruthenia.ru/folklor/novik10.htm.
54. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме : опыт сопоставления структур. Изд. 2-е, испр. и доп. М. : Восточная литература, 2004.
55. Отгонбаатар Р., Цендина А.Д. Заговоры от детского плача умонголов: устные и письменные традиции. Вестник РГГУ Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2016:(12):9-24.
56. Пермяков Г.Л. От поговорки до сказки : заметки по общей теории клише. М., 1970.
57. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975.
58. Пропп В.Я. Фольклор и действительность // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М: Наука, 1976.

- 59.Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки / Исторические корни волшебной сказки (Собрание трудов В. Я. Проппа) / Комментарии Е. М. Мелетинского, А. В. Рафаевой. М.: Лабиринт, 1998.
- 60.Пурбаева М.В. Демонологические персонажи в сказочной прозе бурят [Текст] / М. В. Пурбаева // Вестник Бурятского государственного университета. 2010. Вып. 10. С. 288-292.
- 61.Религия и глобализация на просторах Евразии (2005)/Под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск.Центр Карнеги. - М., Неостром, 2005.
- 62.Ринчен Б. Дома духов у шаманов Прикосоколья // Acta Orientalia Hung. T. XV. Fasc. 1-3 [Budapest, 1962]. P. 249-258.
- 63.Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия XVI – начало XX века / Бурятск. ин-т обществен. наук СО АН СССР. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988.
- 64.Содном Б. Монгол шившлэг // Аман зохиол судлал. Б. VI. 1968. P. 53-62.
- 65.Соловьева А.А. Монгольская демонология в записях Ц. Дамдинсурэна. // Вестник РГГУ № 12 (21). Серия: «История. Филология. Культурология. Востоковедение». Москва: Изд-во РГГУ, 2016. С. 25-38.
- 66.Соловьева А.А. Представления об этнической принадлежности демонов в китайской и монгольской традиции // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 1. / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012. С. 388-408;
- 67.Толстой Н.И. Язык и народная культура : очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- 68.Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV-XIX: история, символика, поэтика. М.: Индрик, 2005.
- 69.Цендина А.Д. Легенды о происхождении монгольских ханов и их параллели в тибетской мифологии // VIII Международный конгресс

- монголоведов (Улан-Батор, 5-12 августа 2002 г.) : доклады российской делегации. М., 2002. С. 287-291.
- 70.Цендина А.Д. Рассказы о чертях из записей Ц. Дамдинсүрэна // Живая старина. М., 2008. № 4. С. 27–30. Вставить мой перевод.
- 71.Цендина А.Д. Чингис-хан в устном и письменном наследии монголов // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ : Издательство БНЦ СО РАН, 2004. С. 406-424.
- 72.Abrahms-Kavunenko, S. Improvising tradition: lay Buddhist experiences in cosmopolitan Ulaanbaatar. Thesis (Ph.D.), University of Western Australia, 2012.
- 73.Armitage. M. ‘All About Mary’: Children’s use of the toilet ghost story as a mechanism for dealing with fear. But fear of what? // Contemporary legend. V. 9. P. 2006. 1-27.
- 74.Asad T. (2003) What Might an Anthropology of Secularism Look Like? in Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford University Press, pp. 21-66.
- 75.Barkmann, Udo B. (1997) The revival of Lamaism in Mongolia. Central Asian Survey. Volume 16, Issue 1, 1997. Pp. 69-79.
- 76.Bartmanski D. Successful icons of failed time: Rethinking post-communist nostalgia // Acta Sociologica. 2011. №3. С. 213 – 231
- 77.Bawden Ch. R. Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition 1. Asia Major 8: 215–57. 1960–1961; Notes on the Worship of Local Deities in Mongolia. In L. Ligeti, ed., Mongolian Studies. BOH 14. Budapest: Akademiai Kiado, 1970. 57–66.
- 78.Belka L. (2009.) Institution of Mongolian (Khalkha) Jibzundamba Khutugtu: Religion and Politics on the Threshold of the 21st Century // Пятые Торчиновские чтения. Санкт-Петербург. С.309-316.
- 79.Ben-Amos D. The Concepts of Genre in Folklore, Studia Fennica, Review of Finnish Linguistics and Ethnology, 20 (1976), pp. 30-43.

80. Birtalan A. Systematization of the Concept of Demonic and Evil // Christian Demonology and Popular Mythology (Demons, Spirits, Witches). Volume II. CEU Press in 1998. P. 246-260.
81. Briggs Charles L., Bauman Richard. "Genre, Intertextuality, and Social Power." *Journal of Linguistic Anthropology*. 1992, 2(2):131-72.
82. Briggs, Charles L. 2008. Disciplining Folkloristics. *Journal of Folklore Research*. Special Issue: Grand Theory. Vol. 45, No 1. 91-105.
83. Buddhists: Understanding Buddhism Through the Lives of Practitioners. Todd Lewis (Ed.). - Wiley-Blackwell, 2014.
84. Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. University Of Chicago Press; 1 edition.
85. Clarke D. Unmasking Spring-heeled Jack: A case study of a 19th century ghost panic. // *Contemporary legend*. V. 9. 2006. P. 28-52.
86. Compora D. P. Ghostly attractions: The ghostlore of television, college campuses and tourism. // *Contemporary legend*. V. 9. 2006. P. 83-95.
87. Cowdell P. 'You saw the ghost, didn't you? There's someone wants to ask you about it': Occupational ghostlore, narrative, and belief. // *Contemporary legend*. V. 9. 2006. P. 69-82.
88. Cowdell, Paul 2011. *Belief in Ghosts in Post-War England*. Submitted to the University of Hertfordshire in partial fulfilment of the requirements of the degree of PhD. <http://uhra.herts.ac.uk/handle/2299/7184> (accessed Jan 21, 2015).
89. 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.
90. Davies. O. *The Haunted: A Social History of Ghosts*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
91. De Antoni Andrea. 'Lust for Death. Dark Tourism, Creation and Consumption of Haunted Places in Contemporary Kyoto', paper presented at

- the International Conference "Death and Desire in Modern and Contemporary Japan", Venice, March 2011.
92. Dégh, Linda. *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. (Bloomington: Indiana University, 2001).
93. Dégh, Linda. Vázsonyi, Andrew, "Does the Word 'Dog' Bite? Ostensive Action: A Means of Legend Telling". *Journal of Folklore Research*. (1983). 20: 5–34.
94. Delaplace, Gregory. Chinese ghosts in Mongolia. // *Inner Asia*. 12/1. 2010.
95. Delaplace, Gregory. Parasitic Chinese, Vengeful Russians: Ghosts, Strangers, and Reciprocity in Mongolia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2012, 18(1):131–144.
96. Elverskog, Johan. Two Buddhisms in Contemporary Mongolia // *Contemporary Buddhism* 7, 1 (2006): 29-46.
97. Ewing, Thomas E. *Between the Hammer and the Anvil. Chinese and Russian Policies in Outer Mongolia, 1911-1921*. Bloomington, Ind. 1980.
98. *Globalisation: Studies in Anthropology* / ed. by Thomas Hylland Eriksen. London: Pluto Press, 2003.
99. Goldstein Diane E. *Haunting experiences: ghosts in contemporary folklore*. Logan, Utah: Utah State University Press, 2007.
100. Gomez-Galisteo, M. Carmen. Beware! This is a ghost-free ghost story: Revisiting the New England folklore in *Remember Me* by Mary Higgins Clark. // *Contemporary legend*. V. 9. 2006. P. 53-68.
101. Gordon, Avery F. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
102. Hamilton, Shopes, L. *Oral History and Public Memories*. Philadelphia: Temple University Press, 2009.
103. Hann C. *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*. Halle Studies in the Anthropology of Eurasia. 2006
104. Hatto A. *Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia*. London, 1970.

105. Havnevik, Hanna. Bareja-Starzynska, Agata. (2006) A Preliminary Survey of Buddhism in Present-day Mongolia // *Mongols from Country to City: Floating Boundaries, Pastoralism and City Life in the Mongol Lands*. Eds. Ole Bruun og Li Narangoa. Copenhagen: NIAS Press.
106. Havnevik, Hanna. Bareja-Starzynska, Agata. Ragchaa Byambaa. (2007) Some Practices of the Red Tradition in Contemporary Mongolia // *The Mongolia-Tibet Interface: Opening New Research Terrains in Inner Asia*. Eds. U.E. Bulag and H. G. M. Diemberger. Brill: Leiden.
107. Hefner, Robert W. Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age, in *Annual review of Anthropology*, 1998. 27, pp. 83-104.
108. Heissig W. A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century // *Anthropos*. T. 48. 1953.
109. Heissig W. Die Religionen der Mongolei // G.Tucci, W.Heissig. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart-Berlin-Koln-Mainz, 1970.
110. Heissig W. Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966.
111. Honko L. Memorates and the Study of Folk Beliefs // *Journal of the Folklore Institute*, Vol. 1, No. 1/2 (1964), pp. 5-19.
112. Honko L. Types of Comparison and Forms of Variation, *Journal of Folklore Research*. Vol. 23, No. 2/3, Special Double Issue: The Comparative Method in Folklore (May - Dec., 1986), pp. 105-124.
113. Hopp F. Folk Religion in Tibetan and Mongolian Buddhism. Ferenc Museum of Eastern Asiatic Arts, 2003.
114. Hufford, David J. Beings Without Bodies: An Experience-Centered Theory of the Belief in Spirits. In Barbara Walker (ed). *Out of the Ordinary: Folklore and the Supernatural*. Logan, Utah: Utah State University Press, 1995. 11-45.

115. Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental: the Oboos of the Mergen Environs, Inner Mongolia // Cambridge Archaeological Journal. № 13 (2). 2003. P. 195-211.
116. Humphrey C. Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power Among the Daur Mongols. Oxford: Clarendon Press, 1996.
117. Jargalsaikhan Mendee. Unkept Human Security Promises in Developing Countries. The Case of Mongolia // Central Asia research paper. № 4, November 2012. Elliot School of international affairs, The George Washington University.
http://037eabf.netsolhost.com/wordpress/wpcontent/uploads/2013/10/Research_Paper_4_November_2012.pdf Journal of the Anthropological Society of Oxford 21.2 (1990): 95–112.
118. Kaplonski C. Truth, History and Politics in Mongolia. The Memory of Heroes. Routledge Curzon. London and New York, 2004.
119. Kaplonski Chr. 'Prelude to violence: show trials and state power in 1930s Mongolia' American Ethnologist 35(2):321-337. (2008).
<http://www.chriskaplonski.com/downloads/PreludeToViolence.pdf>
120. Kaplonski Chr. Thirty thousand bullets: remembering political repressions in Mongolia.
<http://www.chriskaplonski.com/downloads/bullets.pdf>;
121. King, Matthew. Finding the Buddha Hidden Below the Sand: Youth, Identity, and Narrative in the Revival of Mongolian Buddhism // Change in Democratic Mongolia – Social Relations, Health, Mobile Pastoralism, and Mining Leiden: Brill, 2012.
122. Kollmar-Paulenz K. 'Der Schmuck der Befreiung': die Geschichte der Źi byed- und gCod-Schule des tibetischen Buddhismus / Dissertation der Philosophischen Fakult'at der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universit'at, Bonn, vom 10. Juli 1991. Harrassowitz Verlag, 1993.

123. Kollmar-Paulenz, Karénina. The Invention of "Shamanism" in 18th Century Mongolian Elite Discourse. *Rocznik Orientalistyczny*, LXV (1), 2012. Pp. 90-106.
124. Koski, Kaarina. Conceptual Analysis and Variation in Belief Tradition: A Case of Death-Related Beings. *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 2008. Pp. 45-66.
125. Kuzmin S.L., Oyunchimeg G. *Socialismin esreg 1932 oni mongol dahi boslogo*. Ulaanbaatar: Mönhiin üseg, 2014.
126. La démonologie et la magie en Chine. Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi, 2004.
127. Brunvand, Jan Harold. *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*. London: Pan Books Ltd, 1983.
128. Loerincz L. Die Mangus-Schilderung in der mongolischen Volkliteratur // *Mongolian Studies* / ed. by L.Ligeti. Budapest, 1970.
129. Loerincz L. Die mongolische Mythologie // *Acta Orient. Hung.* T.XXVII. Fasc. 1 [1973].
130. Luehrmann, Sonja. *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic (New Anthropologies of Europe)*. Indiana University Press (November 24, 2011).
131. McNeill, Lynne S. Contemporary ghost hunting and the relationship between proof and experience. // *Contemporary legend*. V. 9. 2006. P. 96-110.
132. Morozova I. *Socialist Revolutions in Asia: The social history of Mongolia in the twentieth century*. London, New York: Routledg Curzon, 2009.
133. Pakalns, Guntis. Ghost Narratives in Latvia – Changes during Recent Years. *Foaftale News: Newsletter of the International Society for Contemporary Legend Research*. No. 37 June 1995. <http://www.folklore.ee/FOAFtale/ftn37.htm#Latvia> (accessed Jan 21, 2015)

134. Pelkmans Mathijs. Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life, in M. Pelkmans (ed.): *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms, and the Technologies of Faith*. Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 1-16.
135. Poppe N. *Mongolische Volksdichtung*. Wiesbaden, 1955.
136. Rintchen [B.] A propos du chamanisme mongol // *Studia Orientalia* (Fenn.). T. XVIII. Fasc. 4. 1955.
137. Sandag S., Kendall H. *Poisoned Arrows: The Stalin-Choibalsan Mongolian Massacres, 1921—1941*. Boulder, CO: Westview Press, 2000.
138. Sandag S., Kendall H. *Poisoned Arrows: The Stalin-Choibalsan Mongolian Massacres, 1921—1941*. — Boulder, CO: Westview Press, 2000.
139. Sárközi Alice, Sazykin Aleksei. An incense offering of the fox // *Der Fuchs in Kultur, Religion und Folklore Zentral- und Ostasien*. Teil I. Herausgegeben von Hartmut Walravens. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001. P. 75-148.
140. Schopflin, Hosking G. (eds). *Myths and Nationhood*. London: C. Hurst and Company, 1997; Brubaker R. *Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism // The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* /ed. J.Hall. N. Y.: Cambridge University Press, 1998(b). P. 272-306.
141. Shimamura Ippei. A pandemic of shamanism: the overturning of social relationships, the fractured community, and divergent morality in contemporary Mongolian shamanism. // *Shaman* (International society for Academic Research on Shamanism): Selected papers from the International conference “Sacred landscapes and conflict transformation”, V. 25, № 1, 2. Budapest: Molnar&Kelemen Oriental publisher, 2017. P. 93-136.
142. Sneath D. Nationalising civilisational resources: sacred mountains and cosmopolitical ritual in Mongolia // *Asian Ethnicity*. 2014. Vol. 15, No. 4, 458–472.

143. Steiner J. Das Bild Dschinggis Khans in zeitgenössischen Quellen und rezeptionsgeschichtliche Aspekte in der Literatur der Gegenwart. Diplomarbeit zur Erlangung des akademischen Grades eines Magisters der Philosophie an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz vorgelegt von Johannes Steiner am Institut für Geschichte Begutachter: Mag. Dr. Johannes Gießauf MAS Graz, 2005.
144. Tangherlini, Timothy R. 1998 "Barter and Games: Economics and the Supernatural in Danish Legendry." *Arv, Nordic Yearbook of Folklore* 54:41–62.
145. Taylor C. *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press; 2007.
146. *The Ghost Hunter's Guidebook: The Essential Handbook for Ghost Research*. Alton, Ill.: American Ghost Society, Whitechapel Production Press. 2001
147. *The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarbuxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Social Sciences*, by Elisabetta Chiodo. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, Part 1. 2000, Part 2. 2009.
148. *The Religions of Mongolia*. London/Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980.
149. Tucker, Elizabeth, *Haunted Halls: Ghostlore of American College Campuses*. Jackson: University press of Mississippi, 2007.
150. Vacek J., Dulam S. *A Mongolian Mythological Text*. Prague : Charles University, 1983 (Studia Orientalia Pragensia. T. XII).
151. Valk, Ülo. *Ghostly Possession and Real Estate: The Dead in Contemporary Estonian Folklore*. // *Journal of folklore research*. Bloomington: Indiana University, 2006, 43. P. 1: 31-51.
152. Valk, Ülo. *Ontological Liminality of Ghosts in Vernacular Interpretations: the Case of a Haunted Hospital in Tartu* // Ülo Valk, Daniel Sävborg (Ed.). *Storied and Supernatural Places: Studies in Spatial and Social*

- Dimensions of Folklore and Sagas (93–113). Helsinki 2018: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. (Studia Fennica Folkloristica; 23).
153. Van der Veer, Peter. The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India. Princeton: Princeton University Press, 2013.
154. Van der Veer, Peter; Lehmann, Hartmut. Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia. Princeton: Princeton University Press, 1999.
155. Van Dijk Teun A. News as Discourse. Hillsdale. NJ: Lawrence F. Erlbaum Associates, 1987.
156. Van Dijk Teun A. Text and Context. Explorations in the semantics and pragmatics of discourse. London and New York: Longman, 1977.
157. Virtanen L. Have ghosts vanished with industrialism? // Folklore processed in Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday 6th March 1992. Helsinki, 1992. P. 225-232.
158. Montell W.L. Kentucky Ghosts. Kentucky Press, 1994.
159. 李福清 [Рифтин]. 神话与鬼话：台湾原住民神话故事比较研究 [Рассказы о божествах и демонах: сравнительное изучение мифов и сказок аборигенов Тайваня]. (增订本) [Исправленное и дополненное издание]. 北京 [Пекин], 2001.

Указатели и словари

1. Большой академический монгольско-русский словарь / Под. Ред. А. Лувсандэндэва. В 4-х тт. М: Academia, 2001-2002.
2. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / АН СССР. Отд-ние лит. и яз. Науч. совет по фольклору; Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979.
3. Сухбаатар О. Монгол хэлний харь үгийн толь. Улаанбаатар, 1999.

4. Толковый словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2011.
5. Хатагин Говтовын АКИМ. Монгол зүйр цэцэн үгийн товч тайлбар толь. Улаанбаатар 2001.
6. Яданова К. В. Указатель сюжетов и версий по материалам алтайской фольклорной традиции: «Встреча охотника с мифическим существом». Горно-Алтайск, 2013.
7. Thompson Stith. The Types of The Folktale. A classification and bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Marchentypen Translated and enlarged by Stith Thompson. Helsinki, 1961.
8. Uther H-J. The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. Three volumes / H.J. Uther // FF Communications no. 284–286. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.