

Неклюдов С.Ю. Многоликий дракон // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 6. Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Редколлегия: Д.И. Антонов, М.Р. Майзульс, С.Ю. Неклюдов, Б.А. Успенский, О.Б. Христофорова, Е.П. Шумилова. М.: Индрик, 2017. С. 157 – 202.



демонология  
как  
семиотическая  
система

№ 6

С.Ю. Неклюдов

Многоликий дракон

### 1. Громы и молнии<sup>1</sup>

Тема производства грозы в мифологии монгольских народов представлена различным образом. Выделяются два основных конструктивных типа, причем, согласно первому, гроза есть функция тэнгри (*тэнгэр, тэнгэри*), т. е. неба или небесного бога (что в монгольских языках на лексическом уровне неразличимо): гром – «голос неба» (*тэнгэрийн дуу / tngri-yin dauu*) [Румянцев 1955: 266, прим. 69]; гром, по представлениям калмыков, – это «небо подает голос» (*теңгр ду һарчана*) [Борджанова 1999: 33]; буряты называют его «*песнью неба – тэнгэрин дун*, и когда гром гремит, то выражаются, небо поет – *тэнгэри-дугара*» [Агапитов, Хангалов 1958: 300]; «гром, по мнению бурят, производит тэнгри; гром и молнию на землю пускает тэнгри» [Потанин 1883: 141–142]. Это может быть верховное божество Эсэгэ Малан тэнгри [Потанин 1883: 142 («Исыгы Малан тэнгри»)] или какой-либо «специализированный» небесный бог, как, например, западные тэнгри Сарь-саган-тэнгэри и Хоходо-мэргэн у кудинских

---

Работа выполнена в рамках проекта НИР «Анализ текстов культурной традиции как объектов теоретической фольклористики: от реконструкции до интерпретации» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.

<sup>1</sup> Статья представляет собой переработанную и дополненную версию работы, фрагмент которой был ранее опубликован в журнале «Антропологический форум» (2014. № 21. С. 152–165).

булагатов, причем последний оказывается земным охотником и метким стрелком, взятым на небо для исполнения роли громовержца и метателя молний [Агапитов, Хангалов 1958: 300; Балдаев 1961a: 202; Балдаев 1961b: 207]. Данный случай представляет собой диалектное и, по-видимому, довольно позднее приурочивание «грозовой» тематики к «небесному стрелку» Хухэдэй-мэргэну, который у монгольских народов обычно фигурирует в одном из фрагментов астральной мифологии, посвященном этиологии созвездия Орион (монг. *Гурван марал* 'Три оленухи') [Неклюдов 1980: 145–155].

С образом громовержца как небесного стрелка<sup>2</sup> связано бурятское поверье о небесных стрелах (*тэнгэрийн номо*), каковыми считаются различные находимые в земле предметы, начиная с орудий каменного века<sup>3</sup>; их относят к категории «спустившихся [с неба]» (*буудал, буумал* – от *буух* 'спускаться') [Балдаев 1991b], культ которых, возможно, также имеет не столь давнее происхождение [Балдаев 1991a: 203–204]. Осквернившись, эти предметы не способны подняться обратно на небо и используются в качестве оберегов и объектов поклонения. Аналогичным образом дело обстоит в калмыцких поверьях о «стреле дракона» (*лун суми*), каждый год выступавшей из земли на один локоть; нашедший ее обломок должен был держать его в ларце для хранения молитв и мог использовать в медицинских целях (следовало трижды прикоснуться им к больному месту со словами: «Пусть яд [этой опухоли] возьмет стрела», а затем воткнуть в землю) [Борджанова 1999: 36, 140–141; Душан 1976: 75]. Семантически инвертированным является мотив южнобурятского (бичурского) предания о выковывании бронзовых наконечников для стрел громовержца специально к тому предназначенным земным кузнецом (ночью

разложенные вокруг кузницы изделия исчезают – их забирает заказчик) [Тугутов, Тугутов, Нуркаева 1992: 320–321 № 143]; здесь, кстати, проявляется мифологическая связь между темами кузнечества и грозы (вспомним бога-кузнеца и громовержца Тора в германо-скандинавской традиции).

В шаманских рукописных текстах появляются и прямые персонификации молнии: Цахилган-тэнгри (*Сakilyan tngri*) [Банзаров 1955: 63] или – в виде «групповых божеств» – «ездящие на белых облаках пять Цахилган-тэнгри» (*Сikilyan tabun tngri*) [Heissig 1944: 58; Heissig 1970: 354]. Кроме того, функция громовержца передается другим богам, также расцениваемым как верховенствующие в пантеоне, причем эта функция может быть представлена не прямо, а описательно, через соответствующие эпитеты:

Г р о м о в о й г о л о с с в о й п о д а ю щ и й о к о л о с к а л ,  
о б ъ е д и н я ю щ и й м ы с л и в с е х , о б л а д а ю щ и й г р о м -  
к и м г о л о с о м , с о г р о м н ы м м о л н и е в ы м  
т е л о м , о б л а д а т е л ь м н о г и х т у ч , с д е с я т к а м и т ы с я ч г л а з ,  
в ы с ш и й и з в с e x , н а х о д я щ и х с я в п е р е д и , в с е с и л ь н ы й А т а а  
т е н г р и м о й ! [Поппе 1932: 159].

Иногда подобные эпитеты сопрягаются с атрибутами кузнечества:

...старший из девяноста девяти тенгриев великий Ма-  
хакала Дархан (кузнец) Гуджир тенгри <...> с б о л ь -  
ш и м з о л о т ы м м о л о т о м , с б о л ь ш о й  
с е р е б р я н о й н а к о в а л ь н е й <...> Твой гре-  
мящий голос да будет по ту сторону горной цепи! [Поппе  
1932: 156–157].

Разразившаяся гроза требует от людей особого поведения. Калмыки отгоняли ее от своих жилищ, ударяя по металлическим предметам и произнося заклинание: «Чуть-чуть подальше, Джандж-хурула подальше» (*Жахн-Жахн холабур, ЖанЖин*

<sup>2</sup> Кстати, вполне вписывающегося в сюжет демоноборческого «основного мифа» [Иванов, Топоров 1974: 4–5 сл.].

<sup>3</sup> Ср.: молнии – древние каменные орудия, громовые топоры; если люди провинились, громовержец бросает в них топоры (орочи) [Березк. Из. Оружие Грома].

*хурлын цааһур*); кроме того, они одевались в белое [Борджанова 1999: 33, 36; Эрнжээнэ 1980: 18]. Именно так поступали члены калмыцкого племенного подразделения меркитов: надев белые одежды, они выбегали из домов и, воздевая руки к небу, кричали: «Мы беркуты!» (*Бидн бүргд!*) или «Мы меркиты!» (*Бидн меркт!*) [Борджанова 1999: 33–35; Дугаров 1983: 90–101; Зориктуев 1983: 134–172]. У меркитов из родового подразделения тарбагатайских торгутов, потомков калмыков, которые в 1771 г. откочевали с берегов Волги в северо-западную Монголию, еще в XIX в. существовал «обычай во время грозы одеваться в белое платье, садиться на белую лошадь, скакать и кричать: “*Би мэркит! би мэркит!* я мэркит! я мэркит!”» [Потанин 1881: 44]. Буряты-шоноры (род шонор, от *шоно* ‘волк’), когда гремел гром, выбегали на улицу с криком: «У меня волчья кость! Я – внук волка!», представители рода хухыд (от *хүхэ* ‘синий, небесный’) сообщали о своей связи с небом, а кяхтинские табангуты при звуках грома поднимали руки и кричали: «Береги меня!» (*Намэ хара!*)» [Борджанова 1999: 33–34; Зориктуев 1983: 134–172]. Люди из рода урянх во время грозы также надевали белые одежды и скакали вокруг горы на белых конях с криками: «Мы происходим от Утай Тенгери и от рода урянх-зэмбе» [Борджанова 1999: 33–34; Дугаров 1983: 90–101]. Во всех этих случаях речь идет о дожившей до нашего времени многовековой традиции – как писал еще Рашид ад-Дин (XIV в.) о монгольском племени урянкат, «когда падает много молний, они поносят и небо, и тучи, и молнии и кричат на них. <...> Другие монголы поступают напротив: во время грозы они не выходят из кибиток и в страхе сидят [дома]» [Рашид ад-Дин 1952: 156].

Согласно миропониманию монгольского народного буддизма, гром, поражающий какое-либо одушевленное существо, считается следствием борьбы тэнгриев с асуриями. «Если молния упадет на животное и оно подохнет, они не едят его мяса, а сторонятся и убегают от него. Они твердо уверены в том, что если они так поступают, то гроза прекратится» [Рашид ад-Дин 1952: 156]. «К убитому скоту никто из монголов не прикасается; и громом пораженное суще-

ство, по словам бурят, не должно оставаться на поверхности земли. Создав духовенство для чтения приличных молитв, среди крика многочисленной толпы народа, невинную жертву поднимают они на устроенные нарочно *аранкеи*, или бревна на высоких столпах [*аранга* ‘помост’]. Такого рода зрелища посетители Забайкальского края могут видеть у селенгинских бурят, на долине, известной под именем Тамчи-тала<sup>4</sup>» [Ковалевский 1837: 74]. У калмыков место, в которое ударила молния, становилось священным – там совершался обряд «освящения земли» (*һазр тэклһи*), объектом поклонения было и дерево, пораженное молнией, а убитый молнией человек считался избранником бога – его душа отправлялась на небо. При грозе открывали верхнюю часть кибитки и окропляли ее кумысом или чаем; обходя посолонь, кропили молоком, прося тем самым у неба урожая и приплода для скота [Борджанова 1999: 33].

Согласно второму типу, «производителем грозы» является дракон (*луу*, калм. *лу*), изредка – некоторые другие существа. По свидетельству Рашид ад-Дина, монголы уже в его время верили, «что молния исходит от некоего животного, подобного дракону, и в их областях жители [будто бы] видят своими глазами, как оно падает с неба на землю, бьет по земле хвостом и извивается, а из его пасти извергается пламя» [Рашид ад-Дин 1952: 156]. Эти воззрения сохранились вплоть до нашего времени:

Луу падает с небес, сама видела. <...> Загremел гром, мы спешились, спрятались в кустах, пережидаем дождь. Тут как смерч из песка, толщиной с юрту, перевернул землю, так что корни оказались сверху и как будто электрический ток нас окружал. В таких случаях говорят, что упал луу (Отгон, 10.08.2009).

<sup>4</sup> Тамчинская долина – местность в Селенгинском районе Бурятии (на юге от Улан-Удэ), где на берегу Гусиного озера расположен один из старейших буддийских монастырей Забайкалья (Тамчинский или Гусиноозерский дацан, сер. XVIII в.), резиденция главы буддийского духовенства Бурятии.

Записи последних полутора веков демонстрируют определенную вариативность в интерпретации самой техники производства грома и молнии, которые, как это и бывает, рассматриваются традицией как две отдельные сущности (см. Березк. I3 Оружие Грома). Соответственно, гром чаще всего определяется как голос (рев, рычание) луу: «дракон производит грозу; гром есть его голос» [Банзаров 1955: 64], «рев Лу – это гром» [Беннигсен 1912: 9]<sup>5</sup>, «гром производит луй<sup>6</sup>. Это – его крик» [Потанин 1883: 141], «гром – когда луу издает звук» (Энхтуйа, 22.08.2007), «гром это звук, издаваемый луу» (Жулхуу, 10.08.2009), «рыкает небесный дракон (*тэнгэрийн луу*)» (Дагвадорж, 27.08.2007), гром у калмыков – это небо подает голос (*теңгэр ду харчана*), а сверкание молнии – высекание огня (*бал цэжлэсэнэ*) [Борджанова 1999: 33]; гроза может быть и следствием или выражением гнева луу («гром – это когда луу сердится», Хандсурэн, 22.08.2007). Частой причиной молнии оказываются движения хвоста дракона<sup>7</sup>: «молнию он производит, быстро свивая и развивая свой хвост» [Банзаров 1955: 64], «луу машет хвостом, и поэтому появляется молния» (Бат-Очир, Дуужий, 23.08.2007). Аналогичные представления фиксируются у тувинцев и алтайцев, испытавших сильное монгольское влияние: «Гром тува-урянхайцы приписывают лу, который сердится и крутит хвостом, отчего происходит гром»; «гром производит Тердынг Улы» (= монг. *тэнгэрийн луу*), «гром производит Улу<sup>8</sup> <...> молния происходит от виляния его хвостом, гром его голос (Тотой, теленгитка)» [Потанин 1883: 140, 142]. Наконец, согласно калмыцким загадкам, гром – это зевок небесного

верблюда, а молния – брошенный аркан: «Кастрированный верблюд зевнул, конец аркана блеснул» (*Атн темэн аңһс-аңһс гижэ, арһмэжигн үзүһ гилвс-гилвс гихэд*) [Борджанова 1999: 32–33]; к фигуре «небесного верблюда» мы еще вернемся.

В отличие от этих примеров, где громовержец, по-видимому, является одной персоной (во всяком случае множественное число здесь никак не маркировано – ни грамматически, ни контекстно), существуют записи (в нашем случае дархатские), согласно которым гром возникает вследствие борьбы или столкновения драконов<sup>9</sup>: «луу сражаются между собой» (Хандсурэн, 22.08.2007), «раньше говорили, что два дракона между собой сражаются... иногда говорят, что драконы сталкиваются <...> дерутся – гром, а когда перестают – радуга», или, по другой (редкой) версии, «на небе живут обезьяны (*бич*), и они сталкиваются между собой» (Дуужий, 23.08.2007).

Единственным кандидатом на роль «небесных обезьян» является созвездие Плеяды [Мичид – от монг. *мич(ин) / бич(ин)* ‘обезьяна’, множ. ч. – *мичид*], с которым связаны представления о погодных катаклизмах (его перемещения с земли на небо и по небосводу вызывают невыносимый холод или жару). Поскольку же рисунок этих перемещений полностью совпадает с «обновленным» пониманием природных явлений («Гром происходит из-за того, что сначала жарко, а потом холодно» – Дуужий, 23.08.2007), механизм замещения «драконов» «обезьянами» становится вполне понятен. В калмыцкой загадке гроза изображается как битва двух богатырей – Тели и Вели [Борджанова 1999: 33].

<sup>5</sup> Ни Беннигсен, ни Потанин в своих записях и пересказах обычно не передают долготы гласных.

<sup>6</sup> Форма *луй*, «дифтонгизирующая» долгое *у* и нигде, кроме этой записи, не зафиксированная, возникает, видимо, в результате ослышки собирателя; ср., впрочем, древнетюрк. *luj*, уйгурск. *luj jili* ‘год дракона’ [Räsänen 1969: 318].

<sup>7</sup> Ср.: молния – хвост радужного змея (пигмеи канго [Судан]) (Березк. I7А. Змея-молния).

<sup>8</sup> Ср. формы *ulu*, *olu* у сойотов и желтых уйгуров [Räsänen 1969: 318].

<sup>9</sup> Мотив, характерный для американских индейцев: во время грозы Громы (Эне) сражаются друг с другом (михе [Мезоамерика]); первопредки сражаются друг с другом, используя стрелы-молнии как Громовое оружие (навахо); Туминкар сражается с великаном по имени Баукур; оружие Туминкара – громы и молнии (вапишана [Гвиана]) (Березк. I3. Оружие Грома). Представление о том, что гром и молния происходят от борьбы змеев, существует также, например, у южных славян, особенно болгар, македонцев и сербов [Толстой 1995а: 558], что, возможно, связано с тюркским компонентом на Балканах.

Существует примечательная диспропорция между количеством гроз и наличием на небе драконов – производителей грозы. Об этой странной закономерности нам в экспедициях говорили неоднократно, и обычно комментировалась она совершенно одинаково:

В астрологии (*зурхай*) есть такие года – с драконом и без. Местные люди [дариганга] молнии, гром, зарницы называют *гялбаа* ('сверкание'). Про некоторые годы говорят, что это годы с драконом. В год с малым числом драконов много бывает грома. В годы со многими драконами грома бывает мало. Если много драконов, то они надеются друг на друга и мало кричат. Вот как говорили (Моонон, 10.08.2008).

Да, так говорят, когда гремит гром, мол, драконы столкнулись. Если драконов много, в тот год гром гремит редко. Если мало, тогда гремит часто. Так считают. Почему? Потому что если драконов много, то каждый из них надеется на другого – тот, мол, закричит, поэтому гром гремит редко. А если всего один-два дракона, то надеяться не на кого, поэтому кричат часто, и гром гремит часто. Так говорили старики (Шагдарсурэн, 03.08.2008).

Есть такая легенда. Мол, если драконов мало, они думают – на кого надеяться? – и кричат сами (Батсух, 03.08.2008).

Источник этого неординарного поверья – китайская поговорка: «Драконов (лун) много – небо сухое, невесток много – [никто] еду не готовит» (*Лун до тянь хань / Сифуру до бу чжу фань*). Легко предположить, что первая часть поговорки смоделирована по второй – как своего рода «космический параллелизм»<sup>10</sup>. Монголы заимствовали, однако, только первую часть, сделав из

«космического параллелизма» мифологическое представление, но сохранив общую логику провербиального параллелизма.

Особый случай – гром как грохот от передвижения обитателей Верхнего мира по небесному своду: «Гром производят небесные драконы (*тэнгэрийн луу*), когда они двигаются по небу» (Оюун, Хубилай, 25–26.08.2007); этот мотив можно было бы считать модификацией мотива **б о р ь б а д р а к о н о в**, однако сходные представления известны в разных традициях, что дает нам основания видеть здесь одну из реализаций самостоятельной мифологической темы<sup>11</sup>.

Наконец, комбинированным следует признать образ **г р о м о в е р ж ц а в е р х о м н а д р а к о н е** (изредка – на другом существе): дракон «кричит, когда на него садится Тенгир-бурхын <...> и едет», «гром происходит оттого, что Тенгри ездит на *лу* (драконе); когда Тэнгри потянет бурундук (повод), *лу* сердится и кричит» [Потанин 1883: 141, 138–139] (кстати, в обоих случаях речь идет не только о голосе дракона, но и о его движении по небу). Обратим внимание, что примеры – не собственно монгольские (халхаские), один из них бурятский (тункинский), а другой – ойратский (дербетский). Это позволяет нам рассматривать данные случаи в качестве промежуточных, совмещающих оба типа (небесный бог-громовержец; дракон-громовержец); в третьем примере (видимо, северохалхаском) распорядителями погоды, в том числе грозы, являются, напротив, земные духи-хозяева, именуемые дэбджитами (*дэлхий дэбджит* [Владимирцов 2005: 380] 'земные благоподатели'; от буддийского эпитета *bde byed* тибетск. 'благоподатель'). Впрочем, функция громовержца здесь не выделена и присутствует в общем «метеорологическом пакете».

<sup>11</sup> Ср.: бег коня Ича по небу вызывает гром (северные селькупы); когда человек, ставший Громом, двигается, раздается гром (помо [Калифорния]) (Березк. Из. Оружие Грома). Вспомним также славянское объяснение грома как звука от колесницы Ильи Пророка [Толстой 1995а: 558].

<sup>10</sup> Возможность именно такого способа сложения данного паремического текста мне подтвердил Б.А. Рифтин, который и сообщил мне эту поговорку.

Как было сказано, подвержным животным громовержца может оказаться и другое существо:

Некоторые говорят, что лу <...> это небесный верблюд, тэнгриин-теме [*тэнгэрийн тэмээ*], при котором три человека: один сидит между кочками [т. е. горбами] и бьет в хэнгрик [*хэнгэрэг*], бубен; от этого происходит гром; другой помахивает в воздухе белым лоскутом, на котором написана тангутская молитва (такие лоскуты вешаются на деревья и называются цаган-шухур [*цагаан шухэр* 'белый зонтик']); от этого происходит молния; третий потягивает за повод; из рта верблюда течет вода: это – дождь [Потанин 1883: 139].

Данный рассказ представляет собой следующую ступень детализации и модернизации мифологического мотива – центральному персонажу придается целая артель «узких специалистов», производящих (по отдельности) гром, молнию и дождь, в результате чего сам он лишается практически всех своих основных функций. Надо добавить, что приведенный текст, который был записан от грамотного халхаского ламы на северо-западе страны (хошун Лу-гуна), вероятно, отражает какую-то местную традицию – ойратскую или дархатскую, но опять-таки не халхаскую. Это подтверждается и тем, что связь грозы с верблюдом характерна именно для западной части региона: «лу сердится и кричит, как верблюд кричит в подобном случае» (у дербетов); «у Тэнгрэ-Буркана есть Каджир-Буура (то есть верблюд-жеребец Каджир); его коренной зуб (*азу тыжи*) [клык?] есть молния» (алтайское поверье) [Потанин 1883: 138, 141]. «Небесный верблюд» в качестве громовержца известен, как уже упоминалось, в мифологии калмыков [Акишев 1984: 69–76; Бакаева 1999: 102–106; Борджанова 1999: 32–33] и других ойратских народов. Вспомним, впрочем, одну гобийскую запись, также не исключающую отмеченную связь: «Луу падает с небес, сама видела. Мы и скали в двоём потеряв -

шегося верблюда. Загремел гром <...> В таких случаях говорят, что упала луу» (Отгон, 10.08.2009).

Есть мнение: если громовержец, промахнувшись, упадет на землю, он может принять любой вид, в том числе человеческий (Оюун, Хубилай, 25–26.08.2007). Однако по самым распространенным поверьям, в таком случае он превращается в верблюжонка<sup>12</sup>, что к тому же увязывается с трудными родами верблудицы: «Падающий луу превращается в мокрого верблюжонка. Верблудица долго мучается при родах. Говорили: если луу упадет на землю, то верблудица перестанет мучиться при родах» (Баточир, Дуужий, 23.08.2007); обе записи – дархатские. Получается так, что верблудица рождает гром<sup>13</sup>; ср. также рассказ еще из одного гобийского интервью:

У меня была бесплодная кобыла. И вот просыпаюсь, вижу плаценту, а жеребенка нет. Лошадь лежит, видимо, таскала за собой послед. Пошла по следу, нашла мокрое место. Если бы там родился жеребенок, были бы его сле-

<sup>12</sup> Мотив отнюдь не единичный, в разных мифологических традициях оказавшийся на земле Гром (~ дух грозы) становится не просто маленьким, а именно «младенческим» существом, обычно ребенком: во время грозы перед крестьянином на поле падает мальчик; крестьянин соглашается не убивать его мотыгой, а помочь подняться назад (Япония); ребенок-Гром (~ мальчик-Молния, мальчик-Облако) застревает в дереве, человек способствует его возвращению на небо (индейцы Мезоамерики [текистлатеки, сапотеки, чинантеки, соке] и Чако [Нью-Мексико]); только раз (у матако) встретился случай, когда упавший Гром оказывается похож на ягненка (Березк. I4A. Гром в беде: падает на землю).

<sup>13</sup> Ср. мотив Гром боится рожениц в китайской традиции: Гром падает на крышу дома роженицы и не может подняться; попадает в комнату роженицы и, испачкавшись, не может взлететь на небо (Березк. I4A. Гром в беде: падает на землю). Последний пример (из новеллы Юань Мэя) объясняет причину этого «страха» как боязнь «осквернения» [Юань Мэй 1977: 208–209, № 195]. Об опасности, исходящей от женской «нечистоты», см. в работе А.С. Архиповой [Архипова 2016: 49–64].

ды. Но их не было, и я подумала, что, наверное, это был луу, который улетел. Накануне был гром, наверное, это он. Наверное, луу небольшой, раз помещается в брюхе лошади (Отгон, 10.08.2009).

Согласно фольклорным нарративам, громовержец, упавший на землю, оказывается совершенно беспомощным и попадает в полную зависимость от человека<sup>14</sup>, который волен либо просто помочь ему подняться на небо, либо потребовать за это какой-нибудь награды, либо даже наказать духа за преследование. Так происходит, например, в калмыцкой сказке «Сын Аралтана» [Илишкин, Очиров 1962: 189] или в предании о Мазан Баторе, включающем аналогичный эпизод, причем племенное подразделение меркитов (у донских калмыков), идентифицирующее себя с данным персонажем, использует это обстоятельство в разговоре, произносимом при грозе: «Джахо! Джахо! Мы – желтые меркиты! Наш нойон – Мазан Баатр» (*Жахо! Жахо! Биди – шар меркт! Нойн мини Мазн баатр*) [Борджанова 1999: 35–36]; ср. семантически прозрачный вариант в приведенном выше тексте: *Жсахн-жсахн холабуу...* («Чуть-чуть подальше...»).

Итак, можно с большой степенью уверенности предположить, что разнообразные персонификации громовержца вторичны по отношению к представлениям о грозе как о естественной функции Неба / небесного бога – едва ли не одной из основных его функций; это характерно для целого ряда мифологических традиций Старого и Нового Света – индоевропейских, финно-угорских и др. (Индра, Зевс, Юпитер, Тор, Перун, Укко, Хевизо, Оваси-оса и т.д.) [Мелетинский 1991: 662]. В наибольшей степени

данное представление сохранялось у западных бурят, у которых вообще удержались наиболее архаические формы монгольской мифологии. Напомню: цитируя соответствующее бурятское (тункинское) поверье, Г.Н. Потанин называет гром «Тенгир-бурхыном» (*тэнгэри бурхан*), т. е. «небесным богом», прямо отождествляя одно с другим [Потанин 1883: 141]; та же логика, очевидно, лежит и в основе «ошибки И.Д. Черского», который, по мнению М.Н. Хангалова, «самое имя грома смешал с небом и полагал, что *тэнгэри* значит гром, а не небо» [Агапитов, Хангалов 1958: 300] – на самом деле здесь, вероятно, имеет место не ошибка, а синкретическое отождествление в самой традиции производителя и производимого (ср. русск. *Перун* как имя бога грома и молнии и как название молнии, а также громовой стрелы [Даль 1990: 103]).

Следует подчеркнуть: рассмотренные модификации центрального образа и разнообразные версии связанных с ним мотивов, как правило, не являются спонтанными, о чем свидетельствует их включенность в круг широких фольклорно-мифологических параллелей (гром как перемещение богов / духов по небосводу; столкновение / борьба драконов; беспомощность упавшего на землю громовержца и др.). Наличие этих параллелей может способствовать установлению источников у указанных мифологических новаций, хотя отдельные позиции остаются непроясненными (например, вопрос о верблюде как громовержце, встречающемся практически исключительно у монголов, причем преимущественно у западных).

Это, однако, не относится к дракону (*луу*), происхождение и история которого вполне могут быть реконструированы – с опорой на языковые данные.

## 2. История монгольского дракона

Монгольское слово *луу* / *луу* («дракон») является заимствованием из уйгурского и встречается в письменных текстах (в том числе переводных буддийских) уже XIII–XIV вв., т. е. в эпоху особенно силь-

<sup>14</sup> Мотив Гром в беде: падает на землю (Березк. I4A) встречается в южном Китае (Гуанси, Гуанджоу), у болгар (после бури на поле из тучи упал змей, человек долгое время носил ему молоко и еду), а также у индейцев Мезоамерики (соке) и Аргентины (тоба): озеро высохло и змея-радуга (ипостась громовержца) оказалась на суше; человек отнес ее в реку, за что ему был обещан обильный улов рыбы.

ного уйгурского влияния на монгольскую книжность [Кара 1981: 55]. В тюркские языки оно, видимо, приходит из китайского [Cleaves 1952: 85] – из какого-то северо-западного диалекта первого тысячелетия, в котором *lung* произносилось без конечного *-ng*, по предположению Дж. Клосопа [Clauson 1972: 763] (лингвистические обоснования этого допущения не вполне понятны). Согласно другой гипотезе, источником монгольского *луу* является тибетское *лу* (*klu*) [Румянцев 1955: 266, прим. 67], обозначающее водных и метеорологических духов-хозяев («те, кто плавают в воде и ползают по земле»<sup>15</sup>).

Вообще, у китайских лун и тибетских лу довольно много функционально-семантических совпадений: связь с земными водами (Mot. B11.7.1, B11.7.1.1, B11.7.2), распоряжение погодой (Mot. B11.7), змееподобие (Mot. B11.2.1.1) и множественный зооморфизм (у дракона «голова как у верблюда, рога как у оленя, глаза как у зайца, уши как у коровы, шея как у змеи, живот как у морского зверя *шэнь*, чешуя как у карпа, когти как у ястреба, лапа как у тигра», голова коня и хвост змеи<sup>16</sup>, он может превращаться в коня и быка (ср. Mot. B11.1.2), он – прародитель всех зверей и птиц; тибетские лу в свою очередь бывают с лошадиными и бычьими мордами, с головами гусей, мышей и ящериц), а также цветовые характеристики (китайские драконы известны пяти цветов: желтые, зеленые, красные, белые, черные, что почти полностью соответствует пяти видам тибетских лу: белые, желтые, красные, голубые, черные) [Рифтин 1988: 77–78; Огнева 1988: 74; Smith 1919: 1, 78, 82, 90; Werner 1922: 208]<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Классификация, являющаяся следствием перенесения на луу характеристики нагов (санскр. *nāga*) буддийской мифологии [Гринцер, Мьяль, Чеснов 1988: 195–196].

<sup>16</sup> При этом столь «многосоставный» облик дракона [Werner 1922: 208] является специфически китайским и не имеет убедительных аналогов за пределами данной традиции (Mot. B11.2.1).

<sup>17</sup> Интересно, что драконы-вешапи грузинской мифологии также различаются по цветовым характеристикам, почти совпадающим с вышеприведенными: белые, красные и черные (наиболее сильные) [Чиковани 1987: 235].

Расхождения касаются ярко выраженной хтонической природы тибетских лу, наличия у них функций, неблагоприятных по отношению к человеку, – и, напротив, устойчивой ассоциации китайского лун с небом, с мужским началом (предания о рождении мифических первопредков и государей от связи женщины с драконом) и с набором «положительных» значений, в том числе с символикой императорской власти.

Подобная общность представлений (архаичность которых, похоже, более устойчива в тибетской традиции) может относиться к достаточно отдаленному прошлому, тем более что на основе древнейшего упоминания дракона лун (в надписях на гадательных костях XIV–XI вв. до н. э.) устанавливается его связь с названиями прототибетских племен цян [Рифтин 1988: 78]. Что же касается ассоциации дракона с землей, то она прослеживается еще по «Книге перемен» («Ицзин», VIII–VII вв. до н. э.), а хтонические признаки дракона рудиментарно удерживаются в представлении о его зимней спячке (~ вообще обитании) под землей (Mot. B11.3.3) и в преданиях, согласно которым лун живут в колодцах, стерегут клады и знают расположение «земных жил»; «небесная» же локализации появляется позднее [Рифтин 1988: 78].

Указанному сближению препятствует то обстоятельство, что лингвистически китайский и тибетский термины неродственны, слово лун (*lung*, *lóng*) восходит к древнекитайскому *ron*, а прото-сино-тибетская форма восстанавливается как *\*rōŋ* / *\*rōk* (-й-), соответствующая в тибетском не слову *klu*, а слову *ābrug* (*'brug*) [Peiros, Starostin 1996], которое как раз обозначает дракона, производящего грозу и расцениваемого как источник грома. Этот образ, впрочем, вполне может оказаться не автохтонным, у разных тибето-бирманских народов в этом качестве вообще чаще фигурируют другие существа<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Свинья, а также лошадь, собака, корова, коза (у лепча сев.-вост. Индии); персонификация грозы – животное вроде свиньи с крыльями летучей мыши; гром – его голос, молнии происходят от взмахов крыльев (у

Вернемся к истории уйгурского и монгольского *луу / luu*. Едва ли не первая его тюркская фиксация обнаруживается в рунической надписи на Онгинском памятнике (кон. VII в.), содержащей выражение *lü julka* [Малов 1959: 9, 11; ДТС: 334] или *lüj julka* [Clauson 1972: 763; Räsänen 1969: 318] ‘в год дракона’ (обращает на себя внимание форма с передним *ü*, в последующих традициях не встречающаяся). Далее слово *луу* неоднократно используется в уйгурских текстах разного содержания – прежде всего в составе того же словосочетания «год дракона» (*луу јил*) [Radloff 1928: 215, 257 (фрагменты разных уйгурских текстов XII–XIV вв.)], т. е. пятый год 12-летнего календарного цикла [Самойлович 1927: 147–162], например: «в год дракона, во второй месяц, на двадцать пятый [день]» (*луу јил екinti aj beš otuzqa*) [Radloff 1928: 10]. Кроме того, по крайней мере с X в. драконы упоминаются как определенная категория мифологических существ; употребляется слово *луу* и как эквивалент санскр. *nāga* (‘змея’): «Внутри же семирядного рва лежат все виды ядовитых драконов и змей» (*јemä јeti qat qaram içintä alqu ayuluу luular јulanlar јatur*)<sup>19</sup>; «десять великих царей-драконов» (*on ulуу luu qanlari*) [Радлов, Малов 1913–1917; Radloff 1930; ДТС: 334]; «если бы мы стали заклинателями змей и колдунами» (*lü üntürgüci јadçı boltumuz еrsär*)<sup>20</sup>.

Именно в составе сочетания «год дракона» (*луу јил*) слово *луу* попадает в монгольскую письменность, что не оставляет сомнения в его происхождении – уйгурском, но никак не тибетском; тем самым проблема этимологии данной формы выносится за пределы монголоведения – она является чисто тюркологической. Видимо, самое раннее упоминание этого сочетания в известных нам мон-

каренов Бирмы), дракон же в этом качестве присутствует лишь в рамках буддийской традиции. Представление о свинье как о животном, ассоциированном с громом или прямо воплощающим его, встречаются также в южном Китае и у индейцев Аргентины [Берез. I5. Гром – животное].

<sup>19</sup> Уйгурская версия истории о царевичах Калььянамкаре и Папамкаре [Pelliot 1914: 225–272; Clauson 1972: 763].

<sup>20</sup> Буддийский текст о покаянии в грехах [Clauson 1972: 763; Bang, Gabain 1930: 432–450].

гольских текстах – эдикт Хубилая 1268 г. (*јrlg manu luu јil qabur-un terigü:n sarayı:n qorin tabun-a Köke agu:la-da бүкiü-dur biçibeј* ‘писано наше повеление на Синей горе в год дракона, 25-го [дня] первого весеннего месяца’) и так далее, в надписях и документах следующих веков [Тумуртоого, Сесеґдари 2006: 13–14, 23–26 sq.].

В значении «дракон как сверхъестественное существо» слово *луу*, согласно монгольским версиям буддийских сочинений XIV–XV вв., входит в перечни категорий существ, населяющих обитаемый мир: «небесные боги, асуры, драконы, гандхарвы» (*tngrі, asuri, luu, gandarvi*), «лев, слон, дракон» (*arслан јага:n luu*), «небесные драконы и земные [духи-]хозяева» (*tngrі luus јајарun ејen*), «могущественные небесные государи драконов» (*erketen tngri luus-un qad*), «небесные верховные государи драконов» (*tngrі-ün degedüs luusun qad*) [Тумуртоого, Сесеґдари 2006: 116–148 («Двенадцать деяний Будды»), 224 («Бодхичарьяаватара» [«Путь восхождения к свету»] Чойджи Одзера и комментарии к нему), 227–240 («Субхашитаратнанидхи» [«Сокровищница благих речений»] Сакья-пандиты Гунга Джалцана)].

Эти образы буддийского макрокосма используются, например, при описании героя книжноэпической Гесериады (нач. XVIII в.). В предсказании волхвов о будущем пришествии Гесера в мир он характеризуется как будущий владыка вышних небожителей (*deger-e tngri-ner-i*), драконовых царей (*luus-un qad-i*), фей десяти стран света (*arban жүг-ün dakinis-i*), т. е. всего этого мира (*ene çambutiib-i*), а его облик описывается следующим образом: «Верхняя часть тела его Будд десяти стран света (*arban жүг-ün burqan*) исполнена, средняя часть тела его четырех великих небожителей (*dörben yeke tngri-ner*) исполнена, нижняя часть тела его четырех великих драконовых царей (*dörben yeke luus-un qad*) исполнена» [Arban жүг-ün ејen...: 7–8]; «тело, исполненное [признаков] восьми царей драконов» упоминается и в призываниях, обращенных к Гесеру как к могучему охранительному духу [Rintchen 1958: 18–24].

Как следует из космографических текстов северного буддизма [Ковалевский 1837: 13–14], эти «цари драконов» (санскр. Нагараджа) обитают в области «четыре махарадж» на западном скло-

не горы Сумеру в местности Марога (~ Мороба, Мадой), которая находится на север от горы Гандеша (Гималаи?) и на юг от горы Благовонной [Ковалевский 1837: 106–107]; там на море Мапама (~ Мапанг-далай, Анудат, Анудата) произрастает дерево Джанбудаши – его плоды служат пищей царю драконов, превращенному в рыбу [Ковалевский 1837: 120], а между золотых гор, возникших из «средних волн» первобытного океана, находятся места забав и развлечений царей драконов – семь морей, известных под именем Увеселительных (*čenggeldüküi dalai*) [Ковалевский 1837: 91–97]; «драконы обитают, главным образом, в семи великих морях, окружающих вселенную, и находятся под управлением своих ханов» [Позднеев 1887: 317]. В любом случае «царство драконов» соотносится с самым нижним ярусом горного мира.

С точки зрения «мифологической аксиологии», драконы, согласно подобным описаниям, принадлежат к области сугубо «положительных» значений (так, цари драконов выступают в союзе в тэнгриями против асуриев [Ковалевский 1837: 71], т. е. на стороне сил добра против демонических полчищ). Тем не менее, «драконов (нага), скрывающихся в черных и темных местах» подстрекают «к нападкам и противоборству» демоны-искусители шимнусы [Ковалевский 1837: 62] – вспомним «ядовитых драконов», лежащих «внутри семирядного рва», из уйгурского текста (ср. также огненный ров и поганое болото с червями с разных сторон «горячего ада» ламаистской мифологии [Ковалевский 1837: 138]). Подобная двойственность отражает, по-видимому, амбивалентность мифологического образа нагов (которые также могут быть переведены на монгольский как *луу*) – с одной стороны, хтонических персонажей с ядовитым дыханием и смертельным взглядом, а с другой – слушателей проповеди Будды, хранителей открывшейся им истины и сутры «Праджняпарамита», которая впоследствии, когда люди созрели до ее понимания, была добыта у них Нагарджуной [Bloss 1973: 36–53; Гринцер, Мьяль, Чеснов 1988: 195–196]<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Нагарджуна – индийский философ (II–III вв.), чрезвычайно почитаемый в северном буддизме, одна из центральных фигур махаяны.

Итак, слово *луу* попадает в монгольскую книжную словесность примерно в том же семантическом амплуа, что и в уйгурских текстах. Акцентируется локализация драконов на небе – не только в определении «небесные», но и в прямом противопоставлении «земле» («небесные драконы и земные [духи-]хозяева»), их «царственность» (*luus-un qad* ‘государи драконов’) и множественность – обратим внимание, что при этом используется «артикулированная» форма множественного числа (*luus*), которой, как мы убедимся, предстоит большое «мифологическое будущее». Однако ни в одном из этих тюркских и монгольских фрагментов дракон *луу* не представлен в качестве громовержца, тогда как, напомним, само это поверье у монголов существует по крайней мере с XIV в. (свидетельство Рашид ад-Дина).

Какие выводы следуют из вышеизложенного?

Если древнейшим для монгольских народов можно считать представление о грозе как об одном из основных проявлений неба / небесного (верховного) бога, то далее функция громовержца в различных фольклорных диалектах передается «специализированным» богам, а гроза оказывается метанием «громовых стрел», либо (реже) связывается с темой кузнечества. Наделение серпентоморфного дракона *луу* функциями производителя грозы (едва ли столь уж позднее [Румянцев 1955: 266, прим. 69], учитывая свидетельство персидского историографа) радикально меняет «мифологическую концепцию» грозы, которая теперь скорее соответствует отождествлению молний со змеями<sup>22</sup>, а не с оружием змеборца, как это чаще бывает в мифологических традициях (Березк. I3. Оружие Грома).

<sup>22</sup> Mot. A1141.1. Молния как огненная змея; Березк. I7A. Змея-молния. Ср. южномонгольское (ордосское) поверье о «змеях – белых стрелах» (*чаган сумун могай*). Рассказывается, что «такая змея бросается в воздух; попав в идущую мимо корову, она прошибает ей бок и входит в ее нутро» [Потанин 1893: 350]; это в свою очередь согласуется с мотивом «основного мифа» корова как мишень громовержца – поскольку она оказывается укрытием для его демонического противника [Иванов, Топоров 1974: 75 сл.].

Однако сам термин *луу* является чисто книжным заимствованием, обслуживающим, во-первых, прагматику календарных счислений («год дракона») и, во-вторых, терминологию описаний буддийского макрокосма – преимущественно в переводных текстах: «царство драконов», «царь драконов», причем ничто не свидетельствует о его функции громовержца (присутствующей, напомню, у китайского лун). Выражение же «голос дракона» (*luu-yin dayun*) для описания грома появляется, видимо, в результате преобразования исходного монгольского «голос неба» (*тэнгэрийн дуу / tngri-yin dayun*), хотя, с другой стороны, оно полностью соответствует и тибетскому словосочетанию (с тем же значением) *'brug sgra* [Ковалевский 1849: 1965], которое Ринчен Номтоев в своем тибетско-монгольском словаре истолковывает через монг. *ayungγ-a-yin dayun* («звук грозы»); это подтверждается и другими источниками XIX в. [Sumatiratna 1959; Яхонтова 2010: 297]. Значение «гром» у тибет. *'brug* («дракон») [Бир 2011: 43] дает основание увидеть второе значение «гром» также и у монгольского *луу* [Яхонтова 2010: 297] – исходя из соответствия монг. *luu-yin dayun* и тибет. *'brug sgra* (вспомним о возможном значении «гром» у монг. *тэнгэр / tngri*, бурят. *тэнгэри*).

Все эти данные (сообщение Рашид ад-Дина, языковые формы) позволяют предположить, что формирование образа луу как духа грозы происходило исключительно в рамках устной культуры, развиваясь параллельно с буддийской книжностью, хотя и не вполне независимо от нее – прежде всего в связи с размещением в Верхнем мире «царства драконов». На небесной локализации луу настаивает и поздняя народно-религиозная традиция (иногда даже прямо причисляющая его к небесным богам – Луу-тэнгри [Банзаров 1955: 63]): «Драконы живут на небе. <...> Люди говорят, что они – небесные создания...» (Нарангарвуу, 21.8.2006); «это небесный хозяин (*тэнгрийн огторгуйн эзэн*)» (Пурэвжав, 23.08.2007).

Трудно установить, в какой момент этому «буддийскому» луу передается (возвращается?) функция громовержца, однако заслуживает внимания то обстоятельство, что в перечне «царей драконов» (комментарий к сочинению Гуши Цорджи «Чихула

хэрэглэгчи»<sup>23</sup>) уже присутствует некий Царь драконов по имени Громогласный [букв. Великий голос] (*yeke dayun neretü luus qayan*) [Позднеев 1896: 317] – вспомним о «гремящем» («великом», «громком», «громовом») голосе небесного бога, верховного божества в шаманских призываниях [Поппе 1932: 156–159].

Происходит это, видимо, через вторичное функционально-семантическое сближение монгольского луу с китайским лун<sup>24</sup> – их отождествление в монгольской мифологии совершенно очевидно для наблюдателей XIX–XXI вв. Поскольку существует стойкое представление о том, что дракон иногда показывается людям («нисходит на землю или держится в воздухе так близко, что человек может увидеть его» [Банзаров 1955: 64]; «луу показывается тем, у кого удача (*хийморь*)», Дамдинсурэн, 15.06.2009), уместен вопрос о его внешнем облике, каковой полностью воспроизводит китайскую иконографию, в том числе эмблематическую («монголы представляли себе дракона таким же, только изменили его качества, потому что они не придавали ему никакого символического значения» [Банзаров 1955: 64]; «Бывает много изображений, в том числе китайских рисунков, луу – животное с длинным телом и с лапами», Жулхуу, 10.08.2009):

Дракон сей в чешуйчатых породах принимается за царя, имеет рога оленя, уши вола, голову верблюда, глаза его круглы, в плечах подобен змею, покрыт рыбьей чешуей,

<sup>23</sup> «Шастра, заключающая в себе все действительно необходимое» (*ᠰᠢᠭᠤᠯᠠᠷᠠᠨᠠᠨᠠᠭᠤᠯᠠᠭᠡᠭᠡᠳᠡᠳᠡᠰᠢᠷᠢ*, XVI в.) – выборочный перевод тибетского сочинения «Шейджа рабсал», вероятно принадлежащего перу Пакба-ламы (XIII в.), просветителя и религиозного деятеля при дворе императора Хубилая. Этот текст, в свою очередь, содержит изложение трактата буддийского философа Васубандху «Абхидхармакоша» (V в.), до того времени в Центральной Азии передававшегося лишь изустно и записанного для принца Чингима [Ковалевский 1837: 13; Пучковский 1941: 261–264; Heissig 1959: 26–34].

<sup>24</sup> Скорее всего, в XVII в., после завоевания Монголии цинским Китаем и интенсификации китайско-монгольских культурных контактов.

лапы тигра, а когти ястреба, передом силен, а задом изменяет [Ковалевский 2008: 200].

Луу, по верованию буддистов, «имеют на голове своей олени рога, коровьи уши и круглые глаза; самая голова их имеет форму верблюжьей; шея вроде змеиной, кожа на брюхе похожа на рыбью чешую; вершина спинного хребта у затылка и по форме и по внешнему покрову подобна тигровой; когти во всем, за исключением своей величины, похожи на ласточкины; передняя часть тела драконов выше, а задняя ниже и к хвосту делается тоньше [Позднеев 1896: 317].

Дракон, герб китайской империи, почитается символом императорской власти, мудрости и силы, а иногда и мужской силы природы (ян). Это баснословное животное обитает, по мнению китайцев, то в воздухе, то в воде; он покрыт чешуей, как рыба, и одарен крыльями, как птица; но всем телом он походит, по изображениям китайцев, на крокодила [Банзаров 1955: 64].

Характерно, что ровно по той же модели дается описание верблюда, что в свою очередь еще больше сближает его с драконом:

Верблюд соединяет в себе двенадцать статей животных, входящих в двенадцатиричный цикл. По форме шеи он дракон, по хвосту – змея, по хребту – лошадь, по руну – овца, по брови (комускю) – обезьяна, по челке (сангма) – петух, по колену – собака, по копыту – свинья, по уху – мышь, по брюху – корова, по глазам – тигр, по губе – заяц (кукунорская олетка из хошуна Чинхай-вана) [Потанин 1893: 355].

Особо подчеркивается изменчивость дракона (уже не имеющая отношения к геральдике), изобразительным выражением которой, возможно, и является «сложносоставной» характер его облика: «...знает время являться, скрываться, великим показаться и малым притвориться, показывать величие или сми-

рение, может растягиваться, сжиматься. Виды изменений его неограниченны» [Ковалевский 2008: 200]. «Драконы могут делаться невидимыми и произвольно менять величину своего тела: могут представиться и большими, и маленькими, и длинными, и короткими; вообще в своих изменениях и превращениях они очень непостоянны» [Позднеев 1896: 317].

Соответственно, в народных традициях «луу показывает разным людям по-разному» (Дамдинсурэн, 15.06.08), может представиться смерчем (Хандсурэн, 22.08.2007) или облаком особой формы: «Когда тоненькое облако висит на небе, говорят, что это свешивается хвост дракона. Я слышала, как люди в прошлом году говорили, что дракон свешивается»; вообще «их рисуют по-разному» (Нарангарвуу, 21.8.2006); вспомним песчаный вихрь на земле или верблюжонка как ипостась упавшего на землю луу. Китайский источник, вероятно, имеют и «два камня эрдене [эрдэни], которыми он [дракон] производит грозу; один во рту, другой в руке» [Потанин 1883: 141]; в этом бурятском (тункинском) поверье, очевидно, соединились чудесная жемчужина с головы китайского лун, с одной стороны, и магический камень джад, вызывающий дождь [Потанин 1893: 352; Molnár, Zieme 1994], с другой.

То же происхождение обнаруживается у представления о сезонной циркуляции и зимней спячке луу (которые «засыпают осенью, когда прекращаются дожди» (Отгон, 10.08.2009); «зимой все лусы, или драконы, спят» [Позднеев 1896: 404; Mot. B11.3.3]); оно входит в более широкий круг поверий об уходе на зимовье (под землю, под воду) рептилий (прежде всего змей) и амфибий, расцениваемых как метеорологические духи, с чем увязывается сезонное прекращение гроз и дождей. Рассказывается, что луу могут зимовать в самых разных местах:

– на высоких горах («если на скалах этих гор намерзает лед, образуя свесившиеся массы, думают, что этот лед образовался от дыхания луу» [Потанин 1883: 139–140 (монголы хошуна Лугуна; теленгиты р. Чуя); Mot. B11.3.2]);

– на земле [Потанин 1883: 140 (урянхайцы)] («еще луу могут спать в маленьких расщелинах, где песок не рыжего цвета, говорят, что там спят луу», Отгон, 10.08.2009);

– в воде («В теплое время года луу живет на небе, осенью, когда перестают лить дожди, в холодное время года впадает в спячку в водоемах», Жулхуу, 10.08.2009);

– в море / озере [Потанин 1883: 141 (тункинские буряты); Мот. В11.3.1; В11.3.1.1] и т.д.

В этом плане диагностическим является представление о зимовке луу в колодцах, точно совпадающее с соответствующим мотивом китайской мифологии и распространенное преимущественно (если не исключительно) в гобийских районах Монголии (поселки Манлай, Ханбогд, Улзийт), т. е. в непосредственной близости к Китаю<sup>25</sup>:

Зимой, когданет грома, луу спят в колодцах (Отгон, 10.08.2009).

Луу – небесное существо. Впадают в спячку в колодце.

В соседнем сомоне видели их в колодце как что-то пестрое.

Видеть их – к счастью и к дождю (Ноёнхуу, 07.08.2009).

На дне колодцев люди видят как бы расшитый ковер или удивительное существо, это – луу. Если ковер, это, скорее всего, хорошо (Дамдинсурэн, 15.06.08).

Кто такой луу, неизвестно, но известно, что он впадает в спячку в колодце (Дэмбэрэл, 13.08.2009).

В колодце нашли спавшего луу. Нельзя говорить китайцам, в каком колодце спит луу, иначе они придут, бросят туда курительный табак, луу выбирается оттуда, а китайцы его заберут и увезут к себе (Жулхуу, 10.08.2009).

Много рассказов, что в колодцах видели много животных, пятнистых, пестрых. Брат с сестрой видели в колодце луу, что-то пестрое или черное, наверно луу. Если увидел луу в колодце, нужно покрыть колодец белой тканью,

<sup>25</sup> С китайским влиянием связано и представление о том, что «луу может впасть в спячку в матке животного» (Отгон, 10.08.2009).

а когда будет дождь, можно открывать – луу ушел, воду можно пить (Отгон, 10.08.2009).

Или – то же представление, но в рамках скептической позиции:

Говорили, что в сомоне Хулд впал в спячку луу, я не верю, думаю, что семья, которая там кочевала, распустила эти слухи, чтобы отвадить людей – в старину, когда считали, что в колодце спит луу, надо закрыть его белой материей и не пить воду (Дэмбэрэл, 13.08.2009).

Про луу в колодце слышала в детстве. Возможно потому, что тогда их много рыли, там скапливалось масло, которое [разными цветами] переливалось (Сандагсурэн, 07.08.2009).

В 1950-е годы прошел слух, что в одном колодце впал в спячку луу. Сам не увидел, но в колодце была льдинка, от нее были отблески. Второй раз меня послали посмотреть, что там, – там оказались радужные отблески на воде (Жулхуу, 10.08.2009).

Как-то в советское время там разнесся слух, что в местном колодце впали в спячку луу. Приехала комиссия разбираться. Она установила, что там умерли три мелких грызуна, и уже стали разлагаться. Вероятно, кто-то из стариков принял их за луу. Их сфотографировали, показали людям, объяснили все (Нарангэрэл, 06.08.2009).

Другим аспектом темы циркуляция луу между небом и землей является мотив «круговорота воды в природе», нарративное воплощение которого обнаруживается, например, в упоминавшейся калмыцкой сказке: громовержец, постоянно пребывающий в подземном мире (он входит в окружение властелина подземного царства Эрлик-хана), поднимается верхом на черной туче из озера, высыхающего при грозе, и падает на землю белым дрожащим верблюжонком, который, будучи отпущен героем, взлетает вверх белым облачком [Илишкин, Очиров 1962: 189]. Громовержец здесь носит имя

Лун-хан; так же у дербетов северо-западной Монголии зовется дух-хозяин местности вокруг города Улангом [Потанин 1883: 217]. Это – специфически ойратская форма (видимо, *luŋ-qān*)<sup>26</sup>, и если *luŋ* – не закономерная версия того же *lū*<sup>27</sup>, то придется считать его прямым заимствованием из китайского, «в обход» восточномонгольских диалектов, у которых культурно-языковая близость к Китаю гораздо очевиднее, но подобная форма вроде бы не засвидетельствована.

Наконец, многие особенности луу объясняются установившимся в центральноазиатском буддизме прямым соответствием между луу и нагами, отчего, как уже упоминалось, «государь лу» (*луу-хан*, *лун-хан* и т. д.) иногда адекватен буддийскому Нагарадже («царю змей»). Кроме того, на образ луу оказали влияние тибетские представления о водных и метеорологических духах-хозяевах *лу* (орфографически *klu*); в книжной традиции с помощью данного лексического заимствования (именно в транслитерированном написании – *klu*) передается значение «мифологические змеи» (*nāga*) – например, при описании гигантской птицы Гаруды, «пожирающей могучих лу [и?] земных [духов-]хозяев»<sup>28</sup> (*yeke kücüüü klu yaŋariyin ejeni idekü* [Дамдинсурэн 1979: 81, 119]). Что же касается самих китайского и тибетского образов, то поля их семантики чрезвычайно близки – местами до полного неразличения; сближение же с монгольским луу провоцируется как фонетическим созвучием (хотя гласная в тибетской форме, естественно, краткая), так и сходством атрибутов и функций (это, прежде всего, змееподобие и управление погодой).

Тем самым дается новый импульс мифогенезу, который мы обсудим в следующем разделе.

<sup>26</sup> Пользуюсь случаем поблагодарить за некоторые пояснения проф. Ж. Цолоо (Институт языка и литературы МАН, Улан-Батор).

<sup>27</sup> Где гласная становится краткой в соответствии с калмыцкой фонетикой (ср. монг. *муу*, *залуу* и калм. *му*, *залу*), а *-ŋ* – вторичное, эпентетическое (скажем, по аналогии с *муңхъг*, *аңхън* и пр.).

<sup>28</sup> Птица Гаруда имеет устойчивую репутацию победителя змей, а в буддийской иконографии изображается со змеей в клюве.

### 3. Как небесные драконы становятся земными духами-хозяевами

Ближайшим мифологическим аналогом тибетских лу (*klu*) являются монгольские ландшафтные духи-хозяева, упоминаемые в «Сокровенном сказании» (XIII в.) и в более поздней шаманской традиции (*yaŋar usun-o ejed qad* ‘государь-владыки земля и вода’ [Козин 1941: 192–193, § 272], *yaŋar usun-u ejed* ‘владыки земля и вода’ [Bawden 1970: 64; Rintchen 1975: 21], *qan yaŋar usun* ‘государь земля-вода’ [Rintchen 1959: 5, 34, 54, 57]). Сам по себе бином *газар-ус* (‘земля-вода’), причем именно в данном контексте, полностью повторяет тюркское словосочетание *йер-су / jer sub* (‘земля-вода’), обозначающее деифицированную ландшафтную сферу, связанную с горой [Кляшторный 1981: 134; Стеблева 1973: 216], ее духов-хозяев. Что же касается слова *ээн / ээд* (‘владыка, хозяин / хозяева’), то по своей специализированной (а не обыденной) семантике (‘дух-хозяин’) оно прямо (но не этимологически) соответствует тюркскому *эе* (*ээ*, *ия*, *ийе*, *ие*, *эя*, *ээзи*, *иччи*), которым называются локальные духи, *genius loci* «низшей» мифологии [Басилов 1988: 659], т. е. относится к числу «базовых» концептов тюрко-монгольской народно-религиозной традиции.

По-видимому, по мере усложнения общественной организации у древнемонгольских племен, когда свое значение теряет старшинство в роде, уступая место власти военных вождей [Владимирцов 2002: 346, 369 и сл.], исходная форма *ээн / ээд* начинает дублироваться (а затем вытесняться) титулами *хан* (*qan / qad* ‘вождь, властитель; государь’) и *нойон* (*noyan / noyad* ‘господин, повелитель; князь’). Они, с одной стороны, вносят в мифологическую картину мира социально-иерархические отношения<sup>29</sup>, а впоследствии – и административные [Неклюдов 2012: 121–133],

<sup>29</sup> Ср.: «у аларских бурят местные духи называются убугут, “старики” <...> Х а т ы в ы ш е у б у г у н о в» [Потанин 1883: 215–216]; ранее автор замечает: «бурятские [аларские] убугуны [‘старцы’], по-видимому соответствуют мелким монгольским сабдыкам» [Там же: 123, 126]). Об аларских «убугунах» см. в работе Г.Д. Санжеева [Sandschejew 1928, 4: 973].

с другой же – дополнительно терминологизируют первоначальное обозначение, «неудобное» в силу широты своего бытового употребления и неизбежно проистекающей отсюда полисемии<sup>30</sup>.

Как явствует из упомянутых «шаманских» контекстов, монгольские духи «земель и вод», подобно тибетским лу, управляют также и погодой, т. е. «небесными водами», не говоря уж о том, что они могут быть активны в целом ряде других, не «метеорологических» проявлений, благодетельных или вредоносных (в зависимости от поведения человека). В сущности, отсюда – только шаг до слияния ландшафтных «хозяев» (*эзэн / эзэд*) с драконами-громовержцами и передачи под их управление земных угодий, что может происходить на основе совпадения функций персонажей (включая тибетских лу). Облегчению данной процедуры должна была способствовать идея циркуляции духов погоды между небом и землей – в режиме их сезонных зимовок в земле (на горах, в водоемах), как и «круговорота воды в природе».

В силу принципиальной множественности земных духов-хозяев весьма востребованной оказывается концепция множественности луу, одним из выражений которой является форма *luus* с ее «артикулированным» множественным числом. Как пишет А.М. Позднеев, этими «духами драконов» (*ejen luus-un qan tngri*) населено небо в громадном количестве: есть древесные (*modun-u ejen luus-un qan tngri*), водяные (*usun-u ejen luus-un qan tngri*), горные (*ayula-yin ejen luus-un qan tngri*), ветровые духи (*salkin-u ejen luus-un qan tngri*) [Позднеев 1896: 403–404].

С сохранением до поры до времени «небесной локализации» этих управителей земными территориями (водами, лесами, горами) связан обряд призывания луса, проводимый в рам-

ках культа обо (*овоо / обуу-а*) [Неклюдов 2013: 77–173], – подобные сооружения специально воздвигаются «как местопребывание гениев и драконов земли и воды, которые покровительствуют жителям» [Банзаров 1955: 68–69]. Ежемесячно в разные летние и осенние дни эти духи, по монгольским поверьям, нисходят на землю, а их владыка Белый царь драконов (*Сауан луус-ун қан тнгри*) спускается с неба только по 2-м и 16-м числам каждого летнего месяца [Позднеев 1896: 403–404]. Церемония его встречи в некоторых местах сохранилась до наших дней: «Так делают каждый год, когда звездочет (*зурхайч*) укажет. Такой день называется “день нисхождения луса”» (*луусын буух өдөр*<sup>31</sup>) (Жаргалсайхан, 30–31.07.2009). «Нисхождение луса» (*луусын буух*) и его сезонное чествование имеет ближайшее соответствие в теме нисхождения на землю небесных божеств в бурятском культе обо [Герасимова 1969: 105–144], как и в более общей идее поклонения спустившимся небесным объектам (*буудалам, буумалам*) [Балдаев 1991b]. По словам П. Палласа, буряты в XVIII в. возводили обо «в качестве дома для богов, чтобы дать богам возможность пребывать вблизи от своих подданных и тем самым оберегать их» [Pallas 1801: 214] (речь идет о Забайкалье, у северных бурят данный культ не засвидетельствован). В рамках этой традиции (при общественных молениях, по крайней мере) обо рассматривалось скорее как место для сезонного посещения небесного божества<sup>32</sup>, чем как его постоянное жилище.

Признаками появления дракона были дождь и радуга, истолковываемая как дорога, по которой дух сходит на землю<sup>33</sup> (напомню, что по современным поверьям радуга есть знак прекращения небесной схватки и, следовательно, окончания грозы,

<sup>31</sup> Или *луусын буулттай өдөр* [Davaa-Ochir 2008: 112].

<sup>32</sup> Если лус не спускаются на землю (не прибывают на обрядовую площадку), то это походит на ритуалы, проводимые в пустом доме, где нет хозяев [Davaa-Ochir 2008: 113].

<sup>33</sup> Как и вообще знак богоявления. Ср.: «После смерти дарихэ [Дара-эхэ ‘Матушка-Тара’] возрождаются так же, как гэгены. Место рождения их обозначается явлением радуги» [Потанин 1910: 34].

<sup>30</sup> В одной из экспедиций при попытке выяснить, кто является домашним духом (*гэрийн эзэн*) в городской квартире, где нет очага, хозяин которого (*галын эзэн*) обычно осуществляет эту функцию в монгольской юрте, мы получили ответ, что в городе эту роль играет управдом (*байшингийн эрхлэгч?*) [запись по памяти] – собеседник переключился с «мифологического регистра» на «бытовой».

– Дуужий, 23.08.2007). Само чествование состояло в принесении жертв и чтении молитв: «В настоящий день мы, обращаясь с верою ко всем духам – драконам, возносим хвалы и жертвы. Владыки, обитающие в трех тысячах царств, владыки местностей и драконы...» [Позднеев 1896: 407].

Далее шел перечень этих «местностей» – мифических (Шамбала), сакрализованных (Утайшань) и вполне «светских» (Куку-нор, Амдо, Пекин), составляющих «карту мира» северного буддизма. При этом, судя по описанию А.М. Позднеева, «дух – царь драконов» («Лусун хан тэнгри»), с одной стороны, и «владыка местности» – «гацзарыйн эцэн» [*газрын ээн*] еще оставались отчетливо дифференцированными персонажами, им были положены разные, поочередно подносимые жертвы [Позднеев 1896: 404, 406–407]<sup>34</sup>: сначала – «дракону», нисходящему с неба, затем – «владыке местности», видимо, постоянно пребывающему на земле; противопоставление в мифологическом дискурсе «небесных богов» (*тэнгэр бурхан*) и «земных духов» (*газар лус*) иногда отмечается и сегодня (Саруул, 07.08.2008).

Ритуал начинался с поднесения балина Очирвани<sup>35</sup>, квалифицировавшемуся как божество погоды (особенно дождя), как покровитель змей (*нага*) и драконов (лу) [Беннигсен 1912: 8; Grünwedel 1900: 158, 160]. Следует добавить, что «владыкой

восьми великих земных лусов» почитается также Нагарджуна, который, согласно легенде, спускался в подводный дворец царя нагов, чтобы взять там сутру «Праджняпарамита». На иконе он изображается с нимбом, увитым восьмью змеями; существует композиция<sup>36</sup>, в которой он восседает посреди водоема, окруженный восьмью лусами, змееподобными ниже пояса, – красными, желтыми, синими и белыми; сходную структуру имеет изображение бурятских онгонов «водяных ханов»: 9 стоящих в водоеме фигурок (8 + 1 центральная) [Иванов 1957: 110–111]. Примечательно, что имя Нагарджуна, «прочтенное» как Создатель лусов (тибет. *Klu sgrub*, монг. *Луус бүтсэн / luus бүтүгсен*)<sup>37</sup>, в надписи на иконе становится эпитетом: «Святейший учитель Нага[р]джуна, создатель лусов» (*Nagaĵuna bayši luus бүтүгсен qutuγtu*) [Grünwedel 1900: 30]. Наконец, в калмыцком «Благопожелании при обряде жертвоприношения земле» («Һазр тэклһна йордл») владыкой водяных драконовых царей (*Уси Лу хаани эзи*) оказывается Бурхан Цаган-Авга (*Цаган Авһ бурхи*) [Борджанова 1999: 158], т. е. общемонгольское божество Белый старец, являющийся главой земных духов-хозяев Среднего мира.

Обряд, описанный А.М. Позднеевым, относится к 1870-м гг., то же касается зафиксированных им мифологических представлений, включая еще не завершившееся слияние ландшафтного духа-хозяина (*газрын ээн*) и дракона-лууса, нисходящего с неба для встречи со своими земными подопечными, хотя, как замечает ученый, это уже совсем иной, не буддийский дракон [Позднеев 1896: 403–404]. Далее процесс семантической дивергенции протекает «на лингвистической почве» – путем придания суффиксу мн. числа *-s* словообразовательной функции и сингуляризации слова *luus*, причем одновременно в закрывшемся слове

<sup>34</sup> «Известно, что каждому бурхану приносится особый балин [ритуальное изделие из теста] и всех их насчитывают до тысячи. Знать особенности каждого балина, а засим еще и толкование, относящееся до значения, причин и смысла этих особенностей, – дело действительно нелегкое» [Позднеев 1896: 159].

<sup>35</sup> Очирвани – монголизированная форма имени бодхисатвы Ваджрапани, одного из трех охранителей Будды (санскр. *Vajrapāṇi*, тибет. *Phyag na rdo rje*), причисляемого к категории «четырех гневных» (монг. *догшид* [*<* тибет.]; т. е. к одной из форм дхармапалы). Согласно «Сутре золотого блеска» (монг. *Altan gerel sudur*), Ваджрапани – «великий глава якшей», которые в пураической традиции (*Viṣṇu Purāṇa*, IV–V в.) относились к змеям или пресмыкающимся – по-видимому, в силу своей хтонической природы.

<sup>36</sup> Например, на этикетке пакетика с ароматическим порошком, предназначенным для воскурения лусам («Лусын утлага» – Улан-Батор, Гандан, 2009).

<sup>37</sup> Пользуюсь случаем поблагодарить А.Д. Цендину за пояснения, касающиеся этого перевода.

сокращается гласная (*luus > lus*). Это окончательно отделяет небесного дракона луу от луса – духа-хозяина водоемов Среднего мира, что, возможно, поддерживается созвучием *лус – ус* ('вода'; ср.: *ус цалгиж, лус баясав* 'воды вспучились, водяные возликовали'); впрочем, столь четкое разграничение луу и лусов прослеживается не во всех монгольских диалектах.

Далее процесс повторяется – уже с другим суффиксом множественного числа, в результате чего возникают формы *лусууд / лусад*, которые первоначально опять-таки обозначают только 'множество лусов'<sup>38</sup>, но затем сингуляризируются вышеописанным образом, порождая (у бурят, у ордосцев [Черемисов 1973: 288; Mostaert 1937: 703]) еще один мифоним с той же семантикой. На основе род. п. от *лус* (*лусын* 'лусов, лусовый'; *лусын хаан* 'водяной царь') возникают и другие обозначения для тех же или подобных им персонажей (*лусан, лосун, лосон, лосынай* [Потанин 1883: 228–229, 261, 285, 297, 330, 441, 479, 499, 509, 515, 519]); благодаря фонетической близости в то же гнездо втягивается имя *Лубсан / Лувсан* (от тиб. *blo bzang* 'благой разум'), ср. *Уба Лусан / Лосон / Лубсан*, владыка водяных духов-хозяев (*убан хан, убан хат*) у западных бурят, аналогичный Усун-хадын эзену, «царю воды», духу-хозяину вод у калмыков [Душан 1976: 62–63].

Насколько можно понять, все эти процессы завершаются к концу XIX столетия, во всяком случае монгольский пантеон богов и духов, описанный А.П. Беннигсеном, уже включает в себя небесных драконов луу и земных духов-хозяев лусов (~ лусутов) как совершенно отдельных персонажей.

Последние характеризуются довольно подробно. Мы узнаем, что «каждое озеро, каждая река, ручеек, ключ и колодец имеют своего лусута»; что обычно лусуты не показываются человеку, «но бывали случаи, что они допускали людей к себе»; впрочем, «если их не видно, это все же не значит, что их нет». Сообщается также, что лусы бывают мужского и женского пола (ср. монг. *лусын дагина* 'дева / фея [из племени] лусов', бурят. *лусут эхенер* 'русалка'),

подобно людям, они рождаются, женятся, болеют, стареют, умирают. Считалось, что лусы – это духи, принявшие буддизм, однако есть и «черные свирепые» лусы (*догшин хара лусут*) – духи, «не имеющие веры» (докшиты) [Беннигсен 1912: 9]<sup>39</sup>.

На определении *догшин* следует остановиться особо. Оно является производным от слова *догшид*, которое представляет собой монгольское прочтение тибетского выражения *drag gshed* ('гневный палач'), ложноэтимологически понятого как множественное число от исходно не существовавшей формы *догшин* и обозначающего категорию грозных божеств, хранителей буддийского учения (санскр. *dharmapāla*, тибет. *chos skyong*, чойджин), что соответствует разделению буддийских богов («бурханов») на «гневных» и «спокойных». Значение 'свирепый', которое закрепляется у возникшего таким образом монгольского прилагательного *догшин*, позволяет перенести данное определение на воинственных шаманских духов, побеждающих демонов болезни [Heissig 1944: 40–42], а также расширить его семантическое поле, включив туда значение 'дикий', в свою очередь интерпретируемое как 'не имеющий веры', 'не признающий (еще или вообще) буддийское вероучение'. Соответственно, возникают парадоксальные сюжеты об «усмирении», «буддийском обращении» дикого (*догшин*) бурхана Очирвани [Потанин 1883: 226–227] (в истоке – буддийское божество, докшит Ваджрапани).

Разделение лусов на «принявших» и «не принявших» вероучение связано, с одной стороны, с миссионерской деятельностью легендарного тантрического проповедника Падмасамбхавы (VIII в.), который обратил в буддизм местных «языческих» духов Тибета [Davaa-Ochir 2008: 36–37], сделав их защитниками религии (т. е. собственно докшитами), а с другой – с амбивалентностью самих этих локальных «хозяев», от которых исходит постоянная опасность для людского сообщества. Так, тибет-

<sup>38</sup> Это значение удержалось, например, у калмыков [Ramstedt 1935: 253].

<sup>39</sup> По калмыцким представлениям, «черные лусы» – это вообще духи природы [Ramstedt 1935: 253].

ские лу не только ведают погодой, но и насылают засуху, проливные дожди, мороз, болезни на людей и животных [Огнева 1988: 74], а монгольские «духи-хозяева – цари драконов» (*ejen luus-un qan tngri*) «суть причина всех несчастий человека: от них зависит болезнь людей, падеж скота и другие бедствия природы; вот почему монголы чествуют этих духов, стараясь задобрить их жертвами» [Позднеев 1896: 403–404]. В благопожелании<sup>40</sup>, посвященном воскурению лусам, говорится о «зле, исходящем от земных лусов» (*газар лусаас үүдсэн хорлол хөнөөл бүхэн*), которое должно быть усмирено. Эти опасения до нынешнего дня живы в народных поверьях:

Родители говорили нам, когда мы были детьми: «Земля и лусы разгневаются. Ведают погодой. <...> Если рассердить лусов, то будет буря. Их умиловить может шаман, который может все, или лама (Лханаажав, 21.08.2007). Засуха, болезни людей и скота, большой дождь – все это, наверное, происходит из-за гнева земных духов (*газар лус*) и небесных богов (*тэнгэр бурхан*), так говорили в прежние время (Саруул, 07.08.2008). Вообще, раньше говорили, что нельзя из каждого места рубить деревья, складывать мусор (в некоторых местах) – рассердятся лусы. За нарушение люди болеют, скот падает – если рассердить лусов (Пурэвжав, 23.08.2007).

С другой стороны, «цветовая характеристика» духов (*хара лусут*) несомненно связана с упоминавшимися «цветовыми классификациями» китайских лун и тибетских лу, перенесенными в монгольскую традицию: есть синие (*köke luus tngri*), желтые (*sir-a luus tngri*), черные «духи драконов» (*qara luus tngri*) и их владыка – белый царь драконов (*цагаан луус-un qan tngri*) [Позднеев 1896: 403]; «лусутов три рода: белые, синие и черные. <...> Белым жертву приносят зимой, синим весной, а черным летом»

<sup>40</sup> На этикетке пакетика с ароматическим порошком.

[Потанин 1883: 262]. В южномонгольском шаманском призывании «синим луу» противопоставлены «черные свирепые» луу [Heissig 1944: 64], а в эпической традиции (в данном случае удзунчинской) используются поверья о «самом главном» золотом луу (*алтан луу*), за которым следует синий луу (*хөх луу*) и белый луу (*цагаан луу*); с первым обычно сравнивают императора, со вторым – ханов, с третьим – богатырей (Цэнд, 12.1978).

Однако те же материалы А.П. Беннигсена свидетельствуют о начале новых, уже не дифференцирующих, а скорее интегрирующих тенденций в монгольской мифологической системе. Связь между луу и лусом (~ лусутом), которая и поныне продолжает ощущаться носителями традиции<sup>41</sup>, явно нуждалась в осмыслении уже столетие назад. Так, «первичность» луу по отношению к лусу / лусуту отразилась в предании о «первом лусуте» Луван Луин Джалбо [Беннигсен 1912: 9] (от тибет. *klu dbang klu yi rgyal po* < санскр. Нагешвара-раджа 'государь владыка змей'; согласно современному дархатскому поверью, данный персонаж (Лууванджан) является «богом лусов и савдаков» – Пурэвсүрэн, 27.08.2007). По этому преданию, «первый лусут» вылупился из змеинового яйца в виде дракона луу, но не пожелал им оставаться, и тогда боги сделали его управляющим всеми водами на земле и ханом 77 царств лусутов (число 77 символизирует множественность земных духов, земных слоев и областей, в отличие от числа 99, относящегося к уранической мифологии). Лусуты, родившиеся от него, заселили все озера, ручьи, колодцы и другие водоемы. Что же касается громовержцев луу, то, как уже упоминалось, это лишь подвержные животные, отдаваемые зимой на хранение лусам [Беннигсен 1912: 9]; ср. тибетского Черного Лудуда ('Лу-демона'), вылупившегося из черного космического яйца и меняющего своих ездовых животных сообразно сезону [Огнева 1988: 74].

Часто наделяемые эпитетом «нижние» (*доор, door-a*), лусы (и их царства) в южномонгольском шаманском призывании ока-

<sup>41</sup> «Луу и лусы похожи» (Лханаажав, 21.08.2007).

зываются совсем смещенными из сферы «ландшафтной» в инфернальную, где они – Черный свирепый лус, Синий лус и все семьдесят семь тысяч и восемь великих лусов – локализируются на нижних слоях земли: седьмом, восьмом и десятом, около царства Эрлика, расположенного на девятом слое (*Dolu-γ-an dabqur γaǰar minü / Doγšin qara luus / Nayiman dabqur Luus Labar köke luus / Yisün dabqur γaǰar Erlig ayimay elčid / Arban dabqur γaǰar altan delekei bökün luus / Doluγan tümen doluγan mingγan nayiman yekey luus-ud*) [Heissig 1944: 64–65]). Подчеркивается змееподобие лусов и вообще их связь со змеями, а также с рыбами (Mot. B11.2.1.3. Дракон как измененная рыба; можно вспомнить о царе драконов, превращенном в рыбу, в картине буддийского космоса [Ковалевский 1837: 120]<sup>42</sup>; ср.:

Раньше луу был рыбой, а потом поднялся на небо. Жил в озере, море (Дуужий, 23.08.2007).

Нельзя убивать рыб, потому что это дух озера, нельзя убивать змей, потому что это [может оказаться] владыка лусов (*лусын эзэн*). Раньше рыбы не ловили, и рыбаков не было (Пурэвжав, 23.08.2007).

Если убить рыбу, то лусы рассвирепеют (Хандсурэн, 22.08.2007).

В сказочно-эпическом фольклоре лусы часто фигурируют как обитатели и хозяева Нижнего (подземного, подводного) мира; по большей части они не враждебны герою и являются родственниками его матери или невесты (например, мать ойратского богатыря Борхон Хар-батора – дочь Черного лусута [Катуу, Лувсанбалдан 1982: 9]), тогда как по отцовской линии он имеет небесное происхождение [Михайлов 1963: 76].

В наше время духов-хозяев обычно называют парным сочетанием *лус-савдак* (бурят. *лусууд-савдак*): Лууванджан – бог лус-

савдаков (Пурэвсурэн, 27.08.2007); Нельзя рубить леса – лус-савдаки разозлятся (Пурэвжав, 23.08.2007); Лус-савдаки днем спят, а ночью бодрствуют (Амгаа, 14.02.2011) и т. д.

Название *савдак* – тибетское (*sa bdag* ‘владыка земли’), пришедшее в народные традиции Монголии по каналам переводной буддийской словесности. Это полный эквивалент сочетания *газрын эзэн / γaǰar-un eǰen*, практически совсем вытесненного данным заимствованием – в силу его семантической непрозрачности в монгольском языке и отсутствия полисемии, а следовательно – большей «терминологичности». По свидетельству Г.Н. Потанина (конец 1870-х гг.), дух-хозяин горы по-дербетски называется «сабдык», а по-бурятски – «хат» [Потанин 1883: 123, 126]. А.М. Позднеев (в дневнике 1892 г.) пишет о кроплении козьим молоком сабдаку, «покровителю урочища», которое старик-домохозяин совершает перед перекочевкой, и делает примечание: «Гений-хранитель местности, культ коего собственно шаманский» [Позднеев 1896: 7]; дело происходит на севере Монголии. Сходное определение дает и А.П. Беннигсен: «Сабдыки – это духи земли <...> гор, лесов, степей, пустынь, жилищ, вообще всего, что есть на земле. Они заведуют животными» [Беннигсен 1912: 8–9].

Бросается в глаза чрезвычайное сходство лусов (~ лусутов) и савдаков, согласно описанию А.П. Беннигсена. И те и другие относятся к разряду «гениев мест», первые — водоемов («каждое озеро, каждая река, ручеек, ключ и колодец имеют своего лусута»), вторые – земель («гор, лесов, степей, пустынь, жилищ, вообще всего, что есть на земле»), обе категории духов обладают «условной невидимостью» (лусы обычно не показываются человеку, «но бывали случаи, что они допускали людей к себе»; савдаки «людям... вообще не показываются, но бывали случаи, когда их видали»). Однако по своему генезису они существенно различаются: лусы, как мы помним, суть прямые потомки драконов луу (и в лингвистическом, и в мифологическом смысле), тогда как савдаками становятся души умерших «сильных людей» – ханов, правителей, военных, а также, видимо, шаманов

<sup>42</sup> Грузинские мифологические драконы вешапи в древней Колхиде также изображались в виде огромной рыбы [Чиковани 1987: 235].

и колдунов («людей, которые при своей жизни умели насыпать порчу») [Беннигсен 1912: 9].

Практически деятельностью лусов и савдаков оказалась охвачена вся ландшафтная сфера (*газар-усун* 'земля-вода'), издавна существующая в монгольской картине мира как единое целое. Поэтому соединение этих персонажей в некий обобщенный образ было неизбежным, как и взаимная инфильтрация их функций, а также устранение проблемы их различного генезиса. Теперь при попытке изолированного истолкования компонентов сочетания *лус савдак* носители традиции, как правило, испытывают определенные затруднения, и лишь не сразу, после некоторых размышлений, говорят о различных сферах их деятельности:

Лус-савдак – парное слово, одно и то же (с сомнением) (Лханаажав, 21.08.2007). Лус – например, рыба, савдак – скорее дерево. Но все же лус и савдак – одно и то же (Хандсурэн, 22.08.2007). Лус-савдаки – как змеи, те, которые летают – как орел (Оюун, 25-26.08.2007). Савдак – хозяин гор и местностей, лус – хозяин рек и озер (Богд-Очир, 23.08.2006).

#### 4. Спуск и падение как утрата статуса

Итак, смена драконом «мифологического ампула» может быть описана как перемещение персонажа вниз по ярусам многоуровневого космоса, с небес на землю, и затем – в inferнальные области мироздания; при этом переход из категории благодатного (хотя и грозного) бога-громовержца в опасного для человека (даже прямо зловредного) духа Нижнего мира сопровождается его неминуемой демонизацией.

Ни один из этих переходов не является однолинейным. В финальной фазе своей эволюции данный образ не столько трансформируется, сколько раздваивается на 'дракона-громовержца' (*луу*) и 'духа-хозяина земных вод' (*луус* → *лус* → *лусууд*), причем подобное раздвоение имеет диалектный характер и не является

всеобщим в монгольских традициях. Базой для возникновения нового «специализированного» персонажа, вероятно, является представление о множественности небесных драконов, которые далее ассимилируются с локальными духами ландшафтных объектов, преимущественно «водными». Катализатором данного процесса, по-видимому, становится сближение монгольских *луу* с тибетскими *лу*, гораздо более хтоническими, чем китайские *лун*, живая связь с которыми драконов *луу*<sup>43</sup> продолжает сохраняться монгольской традицией. Наконец, размещению лусов в подземных / подводных царствах мифологического космоса могло в свою очередь способствовать отождествление тибетских *лу* с буддийскими *нагами*.

Первоначально воды «земные» и «небесные», выпадающие на землю дождем, зависимость от которого в засушливых монгольских степях чрезвычайно велика, находятся под общим управлением небесных духов. Однако их сезонное / метеорологическое нисхождение, обусловленное мифологической «природой вещей» (вспомним также падение на землю духа грозы)<sup>44</sup>, парадоксальным образом приводит к окончательному закреплению подобных «небесных кураторов» за подведомственными им земными угодьями, а завершается их полным слиянием с местными духами-хозяевами, потенциально опасными для человека, если не прямо демоническими (вспомним о «зле, исходящем от земных лусов»). Наконец, тех же лусов (~ их хтонических родственников / двойников) мы обнаруживаем и обитающими в различных областях Нижнего мира.

Здесь можно усмотреть довольно близкую аналогию народным версиям ветхозаветного мифа об ангелах, сброшенных с неба и ставших адскими духами либо превратившихся в духов тех мест, на которые они упали [Толстой 1995b: 246–249].

<sup>43</sup> На самом деле – результат вторичного сближения «через голову» посредующего звена в виде уйгурского *луу* (см. выше).

<sup>44</sup> Можно в этом плане сравнить обряд призывания луса [Позднеев 1896: 403–404] и обряд вызывания дождя [Неклюдов 2012: 123–124].

## Сокращения

- Березк. – *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог <<http://guthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>>.
- ДТС – Древнетюркский словарь / Ред. В.М. Надеяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. Л., 1969.
- МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1987–1988. Т. I–II.
- ППВ – Памятники письменности Востока, М., 1959–...
- AF – Asiatische Forschungen. Wiesbaden. 1959–...
- LSFU – Lexica Societatis Fenno-Ugricae. Helsinki, 1913–...
- Мот. – Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958. 6 vols.

## Литература

- Агапитов, Хангалов 1958 – *Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири // Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1958. Т. I.
- Акишев 1984 – *Акишев А.К.* Образ верблюда в легендах Центральной Азии // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Архипова 2016 – *Архипова А.С.* Как убить шамана, или Зачем женщине штаны? // Вестник РГГУ. Сер. «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2016. № 12 (21).
- Бакаева 1999 – *Бакаева Э.П.* Об образе верблюда в мифопоэтической традиции калмыков // Бюллетень Общества востоковедов РАН. М., 1999. Вып. 2.
- Балдаев 1991a – *Балдаев С.П.* «Спустившиеся» камни Иркутской области // Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961.
- Балдаев 1991b – *Балдаев С.П.* Культ будалов или бумалов у бурят // Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961.
- Банзаров 1955 – *Банзаров Д.* Черная вера, или шаманство у монголов // Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955.
- Басилов 1988 – *Басилов В.Н.* Эе // МНМ. II.
- Беннигсен 1912 – Легенды и сказки Центральной Азии, собранные графом А.П. Беннигсен. СПб., 1912.
- Бир 2011 – *Бир Р.* Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / Пер. с англ. Л. Бубенковой; под ред. А. Нариньяни. М., 2011.
- Борджанова 1999 – *Борджанова Т.Г.* Магическая поэзия калмыков: Исследования и материалы. Элиста, 1999.

- Владимирцов 2002 – *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002.
- Владимирцов 2005 – *Владимирцов Б.Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, ургинском и кентейском районах // Владимирцов Б.Я. Работы по монгольскому языкознанию. М., 2005.
- Герасимова 1969 – *Герасимова К.М.* Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1969. Вып. 5.
- Гринцер, Мьяль, Чеснов 1988 – *Гринцер П.А., Мьяль А.Э., Чеснов Я.В.* Наги // МНМ. II.
- Даль 1990 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1990. Т. III.
- Дамдинсурэн 1979 – «Рамаяна» в Монголии / Изд. текстов, пер., исследование Ц. Дамдинсурэна. М., 1979.
- Дугаров 1983 – *Дугаров Д.С.* О происхождении окинских бурят // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983.
- Душан 1976 – *Душан У.* Обычай и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Элиста, 1976. Вып. I.
- Зориктуев 1983 – *Зориктуев Б.Р.* К истории рода хухуд // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983.
- Иванов 1957 – *Иванов С.В.* К семантике изображений на старинных бурятских онгонах. М.; Л., 1957 (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XVII).
- Иванов, Топоров 1974 – *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Илишкин, Очиров 1962 – Калмыцкие сказки / Под ред. И.К. Илишкина, У.У. Очирова. Элиста, 1962.
- Кара 1981 – *Кара Д.* Уйгуро-монгольские литературные связи // Литературные связи Монголии / Ред. колл. П.А. Гринцер, Ц. Дамдинсурэн и др. М., 1981.
- Катуу, Лувсанбалдан 1982 – Бужин Даваа / Эмхт. Б. Катуу, Х. Лувсанбалдан. Улаанбаатар, 1982.
- Кляшторный 1981 – *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977 / Ред. колл. А.Н. Кононов (отв. ред.), С.Г. Кляшторный, Ю.А. Петросян, С.С. Цельникер. М., 1981.
- Ковалевский 1837 – Буддийская космология, изложенная Осипом Ковалевским. Казань, 1837.
- Ковалевский 1849 – Монгольско-русско-французский словарь / Сост. О. Ковалевский. Казань, 1849. Т. I–III.

- Ковалевский 2008 – Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О.М. Ковалевского (1828–1833 гг.) / Подг. к изд., предисл., коммент. и указатели О.Н. Полянской. Улан-Удэ, 2008.
- Козин 1941 – *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongol Niguᠰa Tobᠰiyaᠭ. М.; Л., 1941.
- Малов 1959 – *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959.
- Мелетинский 1991 – Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1991.
- Михайлов 1963 – *Михайлов Г.И.* Луу и лус в произведениях героического эпоса монгольских народов // Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. М., 1963. № 63.
- Неклюдов 1980 – *Неклюдов С.Ю.* Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы докладов девятой научной конференции, Ленинград, 1980. М., 1980. Ч. 1.
- Неклюдов 2012 – *Неклюдов С.Ю.* Бог как власть и диалог с ним // Антропологический форум. 2012. № 17.
- Неклюдов 2013 – *Неклюдов С.Ю.* «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре / Ред.-сост. Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. М., 2013.
- Огнева 1988 – *Огнева Е.Д.* Лу // МНМ. II.
- Позднеев 1887 – *Позднеев А.М.* Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892–1893 гг. СПб., 1887. Т. I. Дневник и маршрут 1892 года.
- Позднеев 1896 – *Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1896 (Элиста, 1993).
- Поппе 1932 – *Поппе Н.Н.* Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // Записки Института востоковедения Академии наук. 1932. Т. I.
- Потанин 1881 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. Вып. II. Материалы этнографические.
- Потанин 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV. Материалы этнографические.
- Потанин 1893 – *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. Т. II.
- Потанин 1910 – Путешествия Г.Н. Потанина по Монголии, Тибету, Китаю. Обработаны по подлинным его сочинениям М.А. Лялиной / Изд. 2-е, просмотренное и исправленное Г.Н. Потаниным, с его предисловием. СПб., 1910.

- Пучковский 1941 – *Пучковский А.С.* Некоторые вопросы научного описания монгольских рукописей // Советское востоковедение. 1941. Т. II.
- Радлов, Малов 1913–1917 – *Suvarṇaprabhasa* (Сутра Золотого блеска). Текст уйгурской редакции [Altun jaṅuq] / Изд. В.В. Радлов, С.Е. Малов. СПб.; Пгр., 1913–1917. [Вып.] I–VIII (Bibliotheca Buddhica. Т. XVII).
- Рашид-ад-Дин 1952 – *Рашид-ад-Дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. I. Ч. 1.
- Рифтин 1988 – *Рифтин Б.А.* Лун // МНМ. II.
- Румянцев 1955 – *Румянцев Г.Н.* Примечания // Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955.
- Самойлович 1927 – *Самойлович А.* К вопросу о двенадцатилетнем животном цикле у турецких народов // Восточные записки. Л., 1927. Т. I.
- Стеблева 1973 – *Стеблева И.В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник 1972 / Ред. колл. А.Н. Кононов (отв. ред.), С.Г. Кляшторный, Ю.А. Петросян, С.С. Цельникер. М., 1973.
- Толстой 1995а – *Толстой Н.И.* Гром // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. I.
- Толстой 1995б – *Толстой Н.И.* Откуда дьяволы разные? // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Тугутов, Тугутов, Нуркаева 1992 – Небесная дева лебедь: Бурятские сказки, предания и легенды / Сост., запись И.Е. Тугутова, А.И. Тугутова. Пер. и предисл. А.И. Тугутова. Коммент. И.Е. Тугутова, А.И. Тугутова, Л.Н. Нуркаевой. Иркутск, 1992.
- Черемисов 1973 – Бурятско-русский словарь / Сост. К.М. Черемисов. М., 1973.
- Чиковани 1987 – *М.Ч.* Вешапи // МНМ. I.
- Эрнжэнэ 1980 – *Эрнжэнэ К.* Цецн булг. Элст, 1980.
- Юань Мэй 1977 – *Юань Мэй.* Новые [записи] Ци Се (Синь Ци Се), или О чем не говорил Конфуций (Цзы бу юй) / Пер. с кит., предисл., коммент. и прилож. О.Л. Фишман. М., 1977 (ППВ. LV).
- Яхонтова 2010 – Ойратский словарь поэтических выражений / Факсимиле рукописи, транслитерация, введение, пер. с ойратского, словарь с коммент., прилож. Н.С. Яхонтовой. М., 2010 (ППВ. СХХ).
- Arban jüg-ün ejen... – Arban jüg-ün ejen Geser qayan-u toyu᠋ji orosiba (Сказание о Гесер-хане, повелителе десяти стран [света]). Kökeqota; Begejing, 1955.
- Bang, Gabain 1930 – *Bang W., von Gabain A.* Türkische Turfan-Texte. IV. Ein neues uigurisches Sündenbekenntnis // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse, XXIV. Berlin, 1930.
- Bawden 1970 – *Bawden C.R.* Notes on the Worship of Local Deities in Mongolia. Mongolian Studies / L. Ligeti (ed.). Budapest, 1970.

- Bloss 1973 – *Bloss L.W.* The Buddha and the Nāga: a Study in Buddhist Folk Religiosity // History of Religion. 1973. Vol. XIII. № 1.
- Clauson 1972 – *Clauson G.* An Ethymological Dictionary of Pre-Thirteen-Century Turkish. Oxford, 1972.
- Cleaves 1952 – *Cleaves F.W.* The Sino-Mongolian Inscription of 1346 // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952. Vol. XV. № 1–2.
- Davaa-Ochir 2008 – *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.
- Grünwedel 1900 – *Grünwedel A.* Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij. Leipzig, 1900.
- Heissig 1944 – *Heissig W.* Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner // Folklore Studies. 1944. T. III.
- Heissig 1959 – *Heissig W.* Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. I. 16.–17. Jahrhundert. Wiesbaden, 1959 (AF. V).
- Heissig 1970 – *Heissig W.* Die Religionen der Mongolei // G. Tucci, W. Heissig. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1970.
- Molnár, Zieme 1994 – *Molnár A.* Weather-magic in Inner Asia. With an appendix: Alttürkische Fragmente über den Regenstein, by P. Zieme. Bloomington, Indiana, 1994 (Indiana University Uralic and Altaic Studies. Vol. CLVIII).
- Mostaert 1937 – Textes oraux Ordos / Recueillis et publiés avec introduction, notes morphologiques, commentaires et glossaire par A. Mostaert. Peip'ing, 1937.
- Pallas 1801 – *Pallas P.S.* Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften. St. Petersburg, 1801. Teil 2.
- Peiros, Starostin 1996 – A Comparative Database of Sino-Tibetan Languages. Based on Peiros-Starostin 1996. Электронное издание. URL: <http://starling.rinet.ru/cgi-bin/bdescr.cgi?root=config&morpho=0&basename=\data\sintib\stibet>
- Pelliot 1914 – *Pelliot P.* La version ouigoure de l'histoire des princes Kalyanaipkara et Papamkara // T'oung Pao. Leiden, 1914. Vol. XV.
- Radloff 1928 – *Radloff W.* Uigurische Sprachdenkmäler: Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben. Leningrad, 1928.
- Radloff 1930 – *Suvarnaprabhasa (Das Goldglanz-Sutra) / Aus dem Uigurischen ins Deutsche übersetzt von Dr. W. Radloff. Nach dem Tode des Übersetzers mit Einleitung von S. Malov herausgegeben. A., 1930. (Bibliotheca Buddhica. T. XXVII). [Вып.] I–III.*
- Ramstedt 1935 – *Ramstedt G.-J.* Kalmuckisches Wörterbuch. Helsinki, 1935 (LSFU. III).
- Räsänen 1969 – *Räsänen M.* Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türk-sprachen. Helsinki, 1969 (LSFU. XVII).

- Rintchen 1958 – *Rintchen Y.* En marge du cult Guesser khan en Mongolie // Journal de la société finno-ougrienne. Helsinki, 1958. T. LX.
- Rintchen 1959 – *Rintchen [B.]* Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Sources littéraires. Wiesbaden, 1959. Vol. I. (AF. III).
- Rintchen 1975 – *Rintchen [B.]* Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Wiesbaden, 1975. Vol. III. Textes chamanistes mongols. (AF. XL).
- Sandschejew 1927/1928 – *Sandschejew G.D.* Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten // Anthropos. 1927. Bd. XXII. Ht. 3–4. 1928. Bd. XXIII. Ht. 3–4.
- Smith 1919 – *Smith G.E.* The Evolution of the Dragon. Manchester; London; New York [etc.], 1919.
- Sumatiratna 1959 – Sumatiratna. Bod hor kyi brda yig ming tshing don gsum gsal bar byed pa mun sel sgron me bzhuvs so (Светильник, рассеивающий мрак). Улан-Батор, 1959.
- Tumurtogoo, Cecegdari 2006 – Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XII–XVI Centuries). Introduction, Transcription and Bibliography / D. Tumurtogoo, G. Cecegdari (eds.). Taipei, Taiwan, 2006.
- Werner 1922 – *Werner E.T.C.* Myths and Legends of China. London; Bombay; Sydney, 1922.

### Информанты

- Амгаа, 34 года, халхасец, бывший милиционер, г. Улан-Батор. Зап. 14.02.2011.
- Баточир, 83 года, хотогойт (жена – Дуужий), пос. Хатгал Хубсугульского аймака. Зап. 23.08.2007.
- Батсух, 78 лет, экономист по образованию, до 1997 г. – председатель колхоза (жена – Шагдарсурэн), г. Ундэр-хан Хэнтэйского аймака. Зап. 03.08.2008.
- Богд-Очир, 55 лет, практикующий ясновидец (*Үзмэрч*), г. Арвай хээр Убур-хангайского аймака. Зап. 23.08.2006.
- Дагвадорж, ок. 70 лет, халхасец, писатель, г. Булган Булганского аймака. Зап. 27.08.2007.
- Дамдинсурэн, 63 года, зоотехник, пос. Хан-Богдо Южногобийского аймака. Зап. 06.08.2009.
- Дуужий, 66 лет, дархатка (муж – Баточир), пос. Хатгал Хубсугульского аймака. Зап. 23.08.2007.
- Дэмэбрэл, 68 лет, скотовод, начальник бага, пос. Улзийт Среднегобийского аймака. Зап. 13.08.2009.
- Жаргалсайхан, 47 лет, сомон Луус Среднегобийского аймака. Зап. 30–31.07.2009.
- Жулхуу, 71 год, халхасец, скотовод, сомон Манлай Южногобийского аймака. Зап. 09–10.08.2009.

- Лханаажав, 73 года, халхасец, скотовод, родом из аймака Баян Хонгор, сейчас живет в г. Улан-Батор. Зап. от 21.08.2007.
- Моонон, 62 года, дариганга, пастух, местность Ганга-нуур (12 км от центра сомона Дариганга). Зап. 12.08.2008.
- Нарангарвуу, 15 лет, ученица средней школы, сомон Хужирт Убурхангайского аймака. Зап. 21.08.2006.
- Нарангэрэл, 52 года, 36 лет занимается культурной работой в сомоне, пос. Хан-Богдо Южнообийского аймака. Зап. 06.08.2009.
- Ноёнхуу, 57 лет, халхаска, преподавательница монгольского языка и литературы, пос. Хан-Богдо Южнообийского аймака. Зап. 07.08.2009.
- Отгон, 76 лет, скотовод, затем швея, местность Шар Тойром, сомон Манлай Южнообийского аймака. Зап. 10.08.2009.
- Оюун, 52 года, из рода уларов (?), шаманка (муж – Хубилай), г. Мурэн Хубсугульского аймака. Зап. 25–26.08.2007.
- Пүрэвжав, 83 года, халхасец, охотник, счетовод на фабрике, пос. Хатгал Хубсугульского аймака. Зап. 23.08.2007.
- Пүрэвсүрэн, 85 лет, халхасец, партработник, лектор, музейный работник, г. Булган Булганского аймака. Зап. 27.08.2007.
- Сандагсүрэн, 39 лет, журналист, культурный работник, пос. Хан-Богдо Южнообийского аймака. Зап. 07.08.2009.
- Саруул, 73 года, охалхасившаяся чахарка, сомон Эрдэнэ-Цагаан Сухэбаторского аймака. Зап. 06.08.2008.
- Хандсүрэн, 70 лет, халхаска, зоотехник и профсоюзный работник, пос. Хатгал Хубсугульского аймака. Зап. 22.08.2007.
- Хубилай, 64 года, дархат (жена – Оюун), г. Мурэн Хубсугульского аймака. Зап. 25–26.08.2007.
- Цэнд, 53 года, удзумчин, г. Улан-Батор. Зап. 12.1978.
- Шагдарсүрэн, 68 лет (муж – Батсук), г. Ундэр-хан Хэнтэйского аймака. Зап. 03.08.2008.
- Энхтуаяа, 59 лет, дархатка, шаманка, урочище Унгулуг нуур Хубсугульского аймака. Зап. 22.08.2007.

А.Б. Старостина

Чжун Куй – бесоед и судья  
потустороннего мира

Потусторонний мир в народной религии средневекового Китая можно рассматривать как совокупность постоянно менявшихся сложных структур. Относительно посмертной участи человека во всех ее подробностях консенсуса не существовало. Точно так же крайне разнообразными были представления об окружающей людей нечисти. Они зависели от «удельного веса» буддийских и/или даосских верований в регионе, от распространенных там версий тайных религий, а также от других факторов.

Существовало «ядро» наиболее популярных персонажей, известных в большинстве регионов и социальных слоев. Оно тоже трансформировалось с течением времени. Большой интерес представляют механизмы, благодаря которым тот или иной дух оказывался включенным в это ядро и удерживался в нем в дальнейшем – иногда в течение многих столетий. Есть божества и демоны, пришедшие в народную религию из традиционной буддийской демонологии (например, Яньло-ван и Дицзан-ван, якши, ракшасы). Вера в их существование постоянно получала подкрепление от буддийских священнослужителей и мирян. Есть духи, прямо или косвенно связанные с официальными культами императорского Китая (боги города – чэнхуаны, Владыка Восточного пика – Дунъюэ дади). Круг представлений о них, как правило, включает и локальные поверья, и спущенные «сверху» биографические истории, и инструкции по поклонению. Есть не