

ББК 82.3(3)

МНОГОЛИКИЙ ДЕМОН: ОБРАЗ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ В ФОЛЬКЛОРЕ КИТАЯ И МОНГОЛИИ

А.А. Соловьева

В статье рассматриваются демонологические персонажи как важная составляющая фольклорной традиции. Они обладают сложным характером и занимают особое место, имея, с одной стороны, связь с «высокой» мифологией, с другой – непрерывно актуализируясь в повседневной жизни человека. Данная статья апеллирует к монгольскому и китайскому материалу.

Ключевые слова: *традиция, демонологический персонаж, совокупность признаков, облик, пластичность признаков, функционально-эмоциональный код.*

Demonological characters are an important part of a folklore tradition. They are complicated very much. The place of demonology is particular: on the one hand, it relates to the classical mythology, on the other hand, it continuously updates with an everyday life. The article is founded on Chinese and Mongolian materials.

Keywords: *tradition, demonological character, the whole complex of attributes, appearance, plasticity of attributes, functional-emotional reference designation.*

Образ демонологического персонажа обладает определенным набором признаков, определяющих его положение в традиции. Важным признаком персонажа является его облик, своеобразный способ репрезентации, имеющий сложную структуру. Характеристики облика персонажа связаны с его функциональным и семантическим значением в традиции.

Не менее важным, чем понимание набора и соотношения признаков внутри персонажа, представляется рассмотрение и анализ самих признаков (имени, облика, функций, атрибутов). Выделенные признаки могут служить не только критериями сравнения персонажей, но и являться самостоятельными объектами изучения, обладающими собственной семантической ценностью. Например, кривизна (как характеристика облика персонажа) может иметь на уровне текста несколько значений: 1) высокая степень уродства демонологического персонажа, акцентирующего страх перед этим злым демоном, духом (в текстах нагромождение таких «неестественных» черт, включая кривизну, асимметрию, играет роль «страшилок», например, описанием внешности демонов в аду *Эрлик-хана* пугают душу больного человека, чтобы она поскорее вернулась); 2) принадлежность к потустороннему миру [23], признак чуждости; 3) намек на происхождение того или иного персонажа (в китайском и монгольском фольклоре содержится целый сонм демонов-инвалидов, без рук, ног, с проломленной головой, а то и вовсе без нее, с выпученными глазами и вздувшимся языком – это духи людей, умерших тяжелой или неестественной смертью, самоубийцы, казненные преступники). При этом, в традиции присутствует синонимия признаков. Обращение к одному из них ставит вопрос о том, как еще принадлежащее ему

значение может выражаться в данной традиции, чему соответствует в других традициях. Так синонимичным выражением принадлежности к потустороннему миру может выступать цвет (одежды, волос, лица), зооморфные черты, невидимость или «слепота» персонажа. Важным может стать и степень распространенности, и сам факт наличия или отсутствия такого признака.

В традиции облик демона как существа, противоположного живому человеку, представляется как оппозиционный «нормальному», «принятому», «человеческому» состоянию. Поэтому характерной чертой персонажа может служить также отклонение от принятого в традиции нормативного визуального образа: растрепанность, распущенные волосы у женщин (в китайских текстах нередко этим признакам сопутствуют атрибуты, например, петля на шее), отсутствие пояса у мужчин и женщин, отсутствие украшений.

С персонажем связан ряд атрибутов-примет, сопутствующих, а иногда и замещающих отсутствующий в конкретной ситуации визуальный облик. В тексте они нередко выступают идентифицирующими чертами конкретного вида демона или духа и самого факта его появления. К таким маркерам, регулярно упоминающимся в тексте, относятся звуки, свет, температура и даже запахи, которые испускают духи.

Специфичные звуки – очень противный, судя по эпитетам, свист или писк демонов и ходячих покойников, с помощью которого они, по традиционным представлениям, общаются между собой или реагируют на раздражающие их факторы.

Еще одной такой приметой является резкое сильное похолодание в комнате, где появляется

дух или демон, холодом веет и от его дыхания. Запах также выдает демона [11, с. 166; 11, с. 173; 11, с. 215; 3, с. 23; 3, с. 28; 3, с. 37 и др.].

В монгольской традиции демоны сами не выносят дурных запахов, и справиться с ними можно подожженным по четырем сторонам света человеческим или собачьим аргалом [6, с. 198; 16]. А разрубленный демон *ада* пахнет луком. В китайской традиции для разновидностей демонов разработана целая классификация запахов: так, призрак утонувшего человека пахнет козлом, а погибших на суше - бумажной золой [5, с. 12; 19, с. 108].

Признаки персонажа, какими бы они ни были (от железного клюва до отсутствия головы), нередко являются «говорящими» и показывают одну из функций персонажа. Так, монгольская демоническая женщина *муу шубуун* (буквально «дурная птица»), имеющая железный клюв, который она скрывает рукавом платья, заманивает идущих по лесу путников и потом этим клювом их пожирает [9, с. 332]. А китайский *гуй* с отрубленной головой специализируется на отрывании голов у своих жертв, которые он потом складывает у себя в логове и таким образом компенсирует «недостачу» [5, с. 7; 3, с. 86; 3, с. 116 и др.].

Такой признак, как кривизна, является крайне популярным для демонологии. Им могут обладать самые разные, злобные и лояльные к человеку существа. По одному или три глаза у монгольского духа огня, китайских духов земли (нередко у последних они располагаются вообще «не там, где надо», на ладонях рук, а руки – где-то в области ушей), одноглазых демонов засухи (*гэ*); кривизной в некоторых случаях обладают упомянутые выше *алмас* и демон *шулам* (нередко представляемая как одногрудая и одноглазая).

Большое количество персонажей-«инвалидов» в китайском и монгольском фольклоре составляет наиболее злобное, опасное для человека демоническое «воинство». Для духов, умерших несчастной смертью, людей, не успокоившихся и мстящих, одной из функций становится «охота» на живущих.

Таковы популярные в фольклоре *шуй-гуй*, духи воды, выжидающие момента, чтобы ухватить свою жертву за ногу, или показываясь на поверхности, чтобы напуганный человек сам к ним свалился и стал заменой (*ти, цзяо-ти, дай, цзяо-дай*). Духи повесившихся своим появлением даже у «благополучных» людей вызывают жуткую тоску и стремление к самоубийству, а если этого не происходит, собственноручно пытаются это исполнить [12, с. 148; 3, с. 117 и др.]. Знаковыми становятся атрибуты (веревка, даже балка, на которой повесился покойник, жертвенные деньги,

которые, по представлениям китайцев, имеют хождения в мире мертвых).

Несмотря на свою доминирующую зловредную функцию, эта группа духов может также выступать в качестве покровителей местности (и, при соблюдении обряда и подношений, помогать ее жителям) или исполнять функцию духов-помощников (которые, как правило, бывают у специалистов – колдунов и шаманов, но ситуативно, за оказанную услугу, могут соотноситься и с обычным человеком). Такие помощники, учитывая их способности, считаются одними из наиболее сильных (у бурят разные духи-*заяны*: без голов, без рук, без ног, с выколотыми глазами, половинными телами, вырезанной грудью, ребрами, - «*һүүжэ үгэй дохолонууд, хабирга үгэй сүмэрхэйнүүд*» - «хромые без таза, дырявые без ребра» [20, с. 96]; это обращение как часть призывания приводит Хангалов [9, с. 96]). В монгольских шаманских призываниях к ним обращены отдельные молитвы.

Девять буйных.

Девять игривых,

Девять безруких,

Девять безногих (калек),

Девять немых (без языка),

Девять глухих,

Девять глупых;

На шее глаза,

На брюхе рог,

На подошве (ноги) с печатью.

На спине с письменами.

Без головы комолий,

Без руки, безрукий,

Без ноги, калека.

Свойства и характерные черты облика таких покровителей нередко распространяются и на самих магических специалистов, которые прибегают к их помощи. «По мнению нынешних бурят, большие и сильные шаманы отсекают свою голову и ходят без нее, иногда отсеченную голову кладут на столб и ездят при этом верхом или работают. Это бывает, если шаман имеет происхождение, в котором упоминаются предки духи-*заяны* с отсеченной головой» [9, с. 125 - 127].

Иногда демон предстает в облике лишь одной части тела - черепа (популярный персонаж китайского фольклора), черных рук или ноги.

«Инь Ган-ло и еще несколько жителей Люйлина гуляли как-то вечером по берегу озера Сицзяху. Они ели соленые сливы, а в рот черепу, лежащему у дороги, наложили камней, приговаривая при этом: «Не находишь ли их часом солеными?». Потом они отправились дальше и подошли к длинному рву. И тут при свете луны они увидели, что за ними катится

черный шар и кричит: «Они соленые, соленые!» [13, с. 62; 3, с. 41].

В калмыцком фольклоре мы находим родственный мотив:

«Давным-давно это было. Жил-был старик, у него не было старухи. И он решил попросить у заячи-покровителя старуху для себя. По пути к своему заячи-покровителю увидел человеческий череп. Сел он на череп, вытащил трубку, вычистил ее, а остатки табака приложил к глазницам черепа и спрашивает: “Жжет?”. А череп отвечает: “Да, жжет!”. Старик сильно испугался и убежал» [15].

По мере необходимости демон может представлять в виде той части тела, которая ему в данный момент необходима: черные руки невидимых посланников *Яньло-вана (ша)* вталкивают душу обратно в тело, на кухне из воздуха появляется голова и начинает пожирать тушу свиньи, черная нога может поставить подножку в горах.

Существует представление о том, что для человека физическое соприкосновение с такими демонами не проходит бесследно (рука или часть тела, до которой дотронулся демон, чернеет).

Поверья, связанные с костями как местом обитания или появления демонов и духов, об их особой связи представляют особый интерес.

В монгольской традиции бытует представление о том, что из берцовой или тазобедренной кости человека после его смерти появляется демон (*чотгор (чутгур)*, иногда *буг*). При этом многие демонологические персонажи (*ад*, *шудхер*, *бооходой*) при воздействии на них или умерщвлении превращаются в старую тазобедренную кость. Многие из этих персонажей, среди прочего, являются духами умерших родственников.

Некоторые данные предоставляют языковые материалы.

В монгольском языке «яс» (ст. монг. *jasu*) означает и «кость», и «род». Из (от) кости («ясаас» или «ясны» - быть какой-либо кости) происходит и человек (в значении принадлежности к какому-либо роду или национальности) и демон. Подобное соотношение может свидетельствовать о возможном отражении представлений о связи живых и мертвых членов рода и пр.

В китайской демонологии также существует представление об особой значимости костей покойника, особенно тазобедренных. В частности, для того чтобы принять облик конкретного покойника, лисе-оборотню необходима его тазобедренная кость, которую она и добывает в могиле. Возможно, это также получило отражение в языке: в китайском «гу», (кость), значит также: «человеческие качества», «характер», «натура», «свойства человека» [26, с. 184 - 185].

Другим популярным в фольклоре признаком является зооморфизм демонологических персонажей.

Им обладают духи покровители - монг. *лус-савдаг* (*лусы* связаны с водой и представляются в образе рыбы, змеи; *савдаг*, покровитель горный и лесной, нередко имеет вегетативный образ дерева), кит. *чэн-хуаны* и *туди* (последние чаще имеют в той или иной степени антропоморфный вид, но могут также изображаться в образе черного барана, поедающего мертвецов).

Духи-хозяева озер в Монголии часто принимают облик быка: синего быка (один из образов духа оз. Хубсугул), желто-пестрого быка с большими глазами. Вот что рассказывают о хозяине оз. Туймал: «На берегу озера Туймал жил богатый человек Цогбадрах. У него было много скота. Однажды он привел к озеру на водопой свой скот. Из озера вышел бык, обычного размера, но глаза были размером с кастрюлю. Он был желто-пестрый (шар-цохор). Он пошел за одной коровой. Когда его увидел человек, бык убрался обратно в озеро. У коровы родился теленок, похожий на этого быка, и умер. Из его шкуры сделали коробку, которая приносила богатство (хишигийн сав). Эти люди стали еще богаче. Много потомства, счастливые дети» [17, информанты Баточир и Дужий].

У китайцев в образе «князя с коровьей головой» представляется помощник духа-покровителя города, в таком же виде этот помощник обычно изображается рядом с ним.

«Чжуан Гуан-юю, крестьянину из Ляна, приснилось, что оборотень с рогами на голове постучался в двери и вошел в дом.

- Я великий князь с коровьей головой, - сказал он. - Верховный владыка приказал мне есть здесь жертвенную пищу. Поставь в доме мое изображение и приноси мне жертвы, наградой за это тебе непременно будет счастье» [13, с. 247].

Зооморфные признаки имеют злобные опасные демоны. Эти черты нередко отражают хищный характер нечисти. Таковы монгольские персонажи *ада* (клюв и когтистые лапы) и *муу шубуун* (клюв).

Ада, дух-оборотень, появляющийся из души рано умершей незамужней девушки. Она опасна для своих благополучных сестер и маленьких детей, которых она душит своими когтистыми лапами.

Ада появляется то в образе маленького зверька, имеющего один глаз на лбу и один зуб во рту, то в образе косой женщины, прикрывающей рукой окровавленный рот и единственный зуб [9, с. 330].

Несмотря на зловещий образ, в некоторых местных традициях она сочетает в себе также функции домашнего духа, помогает своей хозяйке

по дому и везде ее сопровождает [9, с. 332]. Об *аде* как домашнем духе известно, что она «обитает и даже размножается в темных местах в доме своей хозяйки», «боится сердитых или расторопных людей, которые резкими движениями могут прищемить его между дверью и дверным косяком», «нечаянно убитый, он (*ада*) превращается в лоскутки старой кошмы или обрубков старой кости» [20, с. 13-14].

Ада является также духом болезней - детских болезней и смертности, опасна для взрослых, так как, поплевав, когда в доме никого нет, на пищу, заражает людей лихорадкой и чахоткой [Там же].

Муу шубуун значит буквально «дурная птица», ею становится заблудившаяся в лесу женщина или незамужняя девушка. Она «имеет обыкновенно человеческий вид, вид женщины, только губы становятся большими, красными и вытягиваются наподобие клюва»; «*му шубун* может обращаться в животных, но губы при этом не изменяются» [9, с. 332 - 335]. *Муу шубуун* опасна для человека, может выступать в качестве духа болезни и людоеда. О ней существует любопытное представление. Такой несчастно погибшей дочери отец кладет в гроб огниво. Превратившись в *му шубун* она «под правой мышкой держит огниво, если отобрать у ней огниво, то она кричит: «смотри в руке», но смотреть не должно: если посмотреть, то огниво превратится в червей, а не посмотреть, то можно сделаться богатым» [Там же].

Зооморфными чертами также обладают наиболее злобные демоны и духи помощники.

Хищные «летающие монахини» представляются в образе зеленых гусей со здоровенными клювами и человеческими глазами [11, с. 78]. Они причиняют вред рыбакам, могут нападать, часто выклеивают глаза. О них говорится, что «это - водяная нечисть. Если принести им в жертву черную собаку и бросить сотканые из пятицветных нитей ленты, то они сами улетят. Сделали так - оказалось верно» [13, с. 319].

Рога, звериные морды, копыта, клыки, когти и другие звериные черты принадлежат демонам-служащим и грозным посланникам за человеческими душами владыки ада (*Эрлик-хан* в монгольской традиции, *Яньло-ван* в китайской) [2].

Некоторые шаманские *онгоны* и *заяны* имеют вид (или отдельные черты) орла, волка и медведя.

«Жил некогда знаменитый шаман Зонок-хажи, которого враги не могли сжечь на костре, убить мечами, пристрелить из лука и отрубить ему голову. Однажды он шаманил в течение девяти суток у горы Гурбан-Чиба, и во время камлания ему с неба выпал бронзовый нож...

Засим спустились к нему духи с орлиными клювами, крыльями на руках, разветвленными как у сарлыка рогами, но в человеческом образе. Эти духи очень опасны, их следует кормить мясом и поить молоком, что проделывается в случае заболевания людей и скота. Эти духи принимают пищу как птицы и поэтому называются *сороха онгот* («сосущие духи»)» [24, с. 48].

Зооморфными признаками обладает описанный выше *алмас*-дикий человек - *хара-хун* (черный человек) или *цасны-хун* (снежный человек, последний термин относительно недавний).

«Мохнатость» является отличительной чертой и китайских зловещих демонов *цзян-ши*:

«*Цзян-ши* по прошествии значительного времени обретают способность летать и более не скрываются в гробах. Тогда они покрываются белыми волосами длиной в чи [0,32 м] и даже больше, которые растут беспорядочно» [10, с. 247].

В некоторых случаях имеет место перенос таких демонических признаков на соприкасающихся с «нечистой» людей.

В одном из рассказов Юань Мэя полный набор зооморфных предметов (лошадиную голову, рога, копыта, хвост и т.д.) от разных демонов получает чиновник, насмехавшийся над «нечистой силой» и отрицавший сам факт ее существования.

В монгольской традиции существуют сюжеты, в которых сопричастность шаманов миру духов и миру природы получает предметное выражение.

В первом случае шаман, спустившийся живым в мир мертвых к *Эрлику* и пробывший там какое-то время, возвращается домой, но уже с рогами и копытами (уподобившись тамошним демонам).

В другом случае переходная роль шамана воплотилась в его практическом «прорастании»:

«Жага зарин жил лет 20 тому назад; он имел на правом плече кедр в 12 см, на левом - ель такой же величины. Эти деревья выросли из халата, а может быть из самих плечей этого шамана. Я их видел собственными глазами, - рассказывал мне один старый лама. Засим из его рта торчали четыре клыка: два - вверх, два - вниз, их я тоже видел лично. Однажды один дархат решил пощупать своими руками эти клыки, но они оказались настолько острыми, что он поранил себе руки, отчего он тотчас же скончался. Этот шаман был из рода хара-дархат (черные дархаты)» [24, с. 49].

Признак зооморфности тесно связан с функцией оборотничества, которой в той или иной форме обладает подавляющее большинство демонических существ.

При этом в традициях выделяется особая группа персонажей, для которых оборотничество является доминантным признаком, сущностью образа.

В китайском фольклоре оборотничество носит тотальный характер, трудно отыскать вещь, будь то объект живой или неживой природы, который в подходящем контексте не проявил бы своих способностей оборачиваться. Принимать человеческий образ и вступать в контакты с людьми могут старые деревья, камни, предметы быта, веник, колотушка, старый горшок, сломанная игрушка (неваляшка у Юань Мэя). Этим свойством обладают дикие (тигр, волк, лисица) и домашние животные (собака, осел, старая лошадь), птицы, рыбы, насекомые и рептилии. При этом китайское оборотничество имеет свои специфические черты (в сильной степени отличные от европейской и славянской традиций), заключающиеся в исходной природе и облике оборотня (зооморфной или предметной) и вторичности принимаемой ими человеческой личности. Второй особенностью является связь оборотнических способностей с возрастом, «старостью». Это связано с представлением о накоплении течением времени «жизненных сил» (ци), дающих предметам и животным «особые» способности [25], «старость» в некотором смысле оказывается магически осмысленной: оборачиваются многовековые деревья, старые животные (для лисы в традиции имеется целая временная классификация свойств) [18, с. 75-142], старые, сломанные, потерянные вещи.

В монгольской традиции представление о способности демонологических персонажей к оборотничеству проявляется в несколько иных формах.

Ведьма *шулмус* в народной традиции имеет способность оборачиваться красивой женщиной и волком.

«Однажды охотник взял с собой на охоту сына.

Сынишка, увидев скелет верблюда, сказал:

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

Отец обомлел. Он стал расспрашивать сына. Сын рассказал:

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

Охотник испугался.

- А откуда она берет молоко и мясо?

- Когда вы уходите на охоту, мама вертится на пепле и становится синим волком. Она надаивает из двух грудей молока и заваривает им чай» [16, информант Намжил].

Подобные сюжеты странным образом коррелируют с китайским мотивом о том, что монголы, чаще женщины, способны оборачиваться

волками. В одном из текстов Юань Мэя старуха-монголка, сгорбленная, со стрелой между лопаток и зелеными глазами оборачивается волком.

В народных представлениях *шолмос* является также демоном-людоедом: «*Шолмос* появляется, если человек съест печень умершего. Если простой человек съест печень умершего, то он станет *шолмосом*. Просто человеческая печень очень вкусная¹. Жил один человек с женой. Муж съел печень и стал *шолмосом*. Потом съел жену и ее печень... *Шолмосы* - это людоеды» [17, информант Хандсурэн].

Способностью принимать облик животных обладают шаманы и колдуны. В монгольском фольклоре в образе комолой (безрогой коровы) или бесхвостой свиньи появляются шаманки и колдуны и нападают на людей, которым предназначена скорая смерть. Демоническое существо *эзыхэ* принимает то образ маленькой старушки, то мохнатого зверька, похожего на хорька, и ночью высасывает вымя дойной коровы, после чего оно опухает, прекращается приток молока и заболевает теленок [20, с. 103].

В монгольском фольклоре также функционирует демон-оборотень неживых предметов, вещей - *буг*. Им становятся старые, забытые или потерянные вещи. Образ этого демона и соотношение его с китайской традицией наводят на мысль о возможном заимствовании персонажа.

По своей природе способность принимать облик других существ или предметов принадлежит духам в целом. Есть некоторые типы таких обликов, характерных для разных ситуаций. Духи могут принимать облик людей, знакомых или свой собственный (прижизненный), духи-болезни нередко предстают в виде насекомых или рептилий, а души живых людей могут покидать тело в виде мух и пчел.

Один из текстов повествует о том, что душа покинула тело мужа, превратившись в муху, и полетела на базар за вяленой рыбой. Вернувшись, душа мужа велела жене забрать с порога рыбу и приготовить. Повернувшись в сторону, где сидело сонное тело мужа, женщина подумала, что он над ней смеется и, наказав более не дурачиться, шлепнула мужа рыбой по макушке. Когда душа хотела вернуться в тело, ей мешал рыбный запах и жир, оставшийся на темени и закрывавший проход. Так муж и умер [10, с. 280].

А вот монгольский рассказ с подобным сюжетом, закончившийся более благополучно:

¹ К печени в монгольской культуре существует особое отношение. Согласно традиционным представлениям, она является одним из вместилищ сущности существ, и ее поедание обеспечивает переход качеств поедаемого к поедающему. В современной Монголии молодые преуспевающие монголы практикуют поедание печени волка (по сообщению Л.Г. Скородумовой).

«Два бурята жили в одной юрте; раз один из них заснул днем, другой же не спал; вот он видит, как из носа спящего товарища выползает пчела (или оса) и начинает летать в юрте, а потом вылетела на улицу. Заинтересованный этим явлением бурят также вышел на улицу, чтобы следить, что будет делать пчела. Пчела летала около юрты, а потом полетела далее и, наконец, залетела в какую-то нору, где и оставалась некоторое время; затем выползла из отверстия и полетела обратно в юрту, здесь она стала ползать по краю корыта с водой и как-то упала в воду; выползши с трудом из воды, она возвратилась в нос спящего товарища.

Проснувшийся товарищ рассказал, что он видел сон: «будто я выхожу на улицу и нахожу большую яму, в которой много серебра, а потом пошел по берегу моря и, оборвавшись с крутого берега, чуть не утонул, с трудом выбравшись на берег; с тем я и проснулся», так говорил спавший товарищ. Между тем его товарищ, заметивший нору, в которую входила душа спавшего (в виде пчелы), отыскал нору и нашел там много серебра» [9, с. 193-199].

Вариативность внешности духов семантически сочетается с представлением об их невидимости. Отсутствие облика порождает его многообразие.

«Невидимость» также является одним из очень важных в китайской и монгольской традициях признаков нечисти.

Он включает в себя представление о невидимости и бестелесности духов. Это представление имеет место и в китайской, и в монгольской традиции. Согласно поверьям, духи, не имея тела, проходя, не оставляют следов на песке, не сминают траву, проходя по ней², не отбрасывают тени, могут беспрепятственно проходить сквозь стены и двери, проникать в замочную скважину, просачиваться в любую щель, прятаться в ноздре у лошади, в складках одежды и ушах человека.

Эти представления в фольклорной традиции соединены с противоположными характеристиками и дают подчас неожиданные сочетания. Дух вездесущ и преодолевает любые преграды, при этом от него можно защититься щитом, поставленным перед входом (в китайских домах и буддийских храмах), конским потником, положенным перед входом в юрту, или загородить вход злому духу в юрту, сидя (на корточках) так, чтобы левое колено находилось напротив двери. Объясняется это тем, что духи, при всех их способностях, могут ходить только по прямой и предпочитают в обычных ситуаци-

ях, подобно людям, входить в дверь, или могут увязаться за каким-нибудь человеком и прийти в дом, спрятавшись у него в сапоге или в складках одежды.

Бестелесность духов сочетается с представлением о том, что они могут «давить», от чего людям (во сне) становится жарко и тяжело дышать, а лошади потеют и быстрее устают.

Такова одна из разновидностей *боохолдоев* (в некоторых местных традициях муу *хунэһэн*), духа, обитающего дома и «присматривающего» или вредящего своим домочадцам. Подобное же «давление» и ночные кошмары испытывают плохие китайские хозяйки по ночам, а днем они могут столкнуться с тем, что пустое ведро или чан с лапшей весят непомерно много. Могут это быть и проделки «чужих», злых духов, забредших в дом, или случиться вне дома - в дороге, в лесу, поле, степи. «Бросают вещи в доме, дерутся, прячут вещи, ранят ножами коней путников, отрывают притороченные сумки, сгоняют в ненужное место скот, вопят, стаскивают одежду». Но иногда они «наносит» и большой вред, «уводя» за собой живых: «Намжил Весельчак после смерти „увел“ за собой 20-30 человек» [7, с. 28].

Часто, не желая расставаться со своими близкими, духи умерших могут причинять им вред: после смерти мужа, женщина занемогла. Каждый раз, когда она садилась за стол, дух сжимал ее горло, не давая ни есть, ни пить и кричал при этом: «не могу расстаться! Не могу расстаться!» Внешне духа не было видно, но он так сильно сжимал горло женщине, что на ее шее оставались синяки. Исправить ситуацию смог только старый друг покойного, пристыдивший духа [11, с. 63].

Не имея тела, духи испытывают боль. Поэтому их можно побить, поцарапать, отрубить что-нибудь или закупорить в какую-нибудь емкость. Подобное «избиение» духов и демонов является общим местом в китайских текстах.

В монгольской традиции это связано с представлением о боязни духов колючек, козлов (острые рога) и острых предметов (существует запрет на использование ножа, связанный с огнем, ибо им можно поранить или выколоть глаз духу огня *Галын-хану*, также острых и колючих предметов боятся демоны-*шулмусы*).

«Однажды ночью шел человек, имевший способность видеть духов и говорить с ними. Он встретил трех духов и присоединился к ним. По пути он узнает от них, что они идут за душой сына богача. Бурят просил, чтобы и его допустили они принять участие в охоте за душой; духи согласились. Дорогой духи спрашивают, «отчего их спутник (живой человек) так ходит, что мнется трава и шелестят под

² В китайской культуре подобным свойством «легкости» обладают также и некоторые священные мифические животные, например, цилинь.

ногами сухие листья». Бурят говорит, что это от того, что он недавно помер и не умеет ходить. Духи поверили. Вот пришли они к богатому человеку: один встал у двери, другой – у дымового отверстия, а третий вошел в юрту и заставил больного сына чихнуть; в это время его душа выскочила и хотела убежать, но стоявший у двери дух ее поймал и не выпустил, несмотря на плач души, а понес на руках. На обратном пути живой человек спрашивает духов: «Чего они всего более боятся на свете?». Духи отвечали, что они всего более на свете боятся *шиповника и боярки* [боярышник]. «А ты чего более боялся, когда был живой?» – спрашивают духи. «Я больше всего при жизни боялся жирного мяса», отвечает находчивый бурят. Духи поверили и на этот раз. Идут дальше. Только бурят и говорит духам: «Дайте мне душу, я понесу, вы устали». Духи дали ему пойманную душу. Встретив по дороге боярку и шиповник, бурят бросился туда вместе с душой и залег среди колючих кустов. Духи не могли даже близко подойти к боярышнику и шиповнику и тщетно пытались выгнать бурята из кустов; наконец, догадались и стали бросать в кусты жирное мясо. Бурят стал кричать: «Боюсь, боюсь!», а сам поедая мясо. Видя неудачу, духи ушли, а бурят вышел из кустов и возвратил душу больному, за что получил вознаграждение» [9, с. 396].

В традиции представление о невидимости духов и демонов (*чотгор*, *гуй*) сосуществует, как уже говорилось, с представлениями об их подчас весьма ярком облике. Так уже упоминавшиеся *шулам*, *алмас*, *туди*, духи огня и воды, духи-покровители онгоны (изображение онгонов – одна из главных составляющих их культа), обладающие собственным обликом, визуализированным в культуре (существуют изображения этих персонажей, служащих для различных целей), одновременно могут считаться и невидимыми. Это выступает как один из признаков принадлежности к потустороннему миру.

Человек, оказавшийся в мире духов, приобретает аналогичные функции и свойства духа. В приведенном ниже тексте человек обладает невидимостью и способностью без особых усилий, одной своей «демонической природой», причинять вред:

«Один человек попал через яму в Нижний мир, там был такой же айл [поселение], как и на земле. Вошел в юрту и сел на почетное место [хоймор], но людей [сначала] не видел и удивлялся, что никто не появляется, чтобы предложить ему угощение. На самом же деле он был чутгуром для обитателей Нижнего мира – поэтому его никто не видел. Он удержал за руку ребенка, чуть не упавшего в кипящий

котел, и у того рука в месте прикосновения тут же распухла. Обитатели Нижнего мира позвали своего шамана (чтобы выдворить непрошенного «духа»)...)» [16, информанты Оюун и Хубилай] (этот сюжет имеет многочисленные параллели в фольклоре других сибирских народов, см., например, [8, с. 34 - 37]).

В китайской традиции также имеет место сюжет попадания живого человека в мир духов и обретение им опасных для местных жителей свойства демона *гуй*. Чтобы обезвредить «человека-демона», духи собираются и с громким шумом и криками сначала выдворяют перепуганного человека за ворота города, затем кладут его в гроб, совершают подобие похоронного ритуала и вперед ногами вносят через ворота обратно [13; с. 1].

Способностью видеть духов часто обладают только магические специалисты (монгольские ламы и шаманы, китайские буддийские и даосские монахи, колдуны и шаманы) и некоторые особенные категории людей и животных: собака с рыжими пятнами над глазами (у монголов) и «очками» (у китайцев), дети до трех лет, люди в особом состоянии, «приближенном» к миру духов, тяжело болеющие, близкие к смерти и т.д.

«Я думаю, что нельзя стараться увидеть чутгура. Чутгура может увидеть только человек, у которого иссякла жизненная сила, у кого есть какая-то червоточина. А тот, у кого все в порядке, кто полон жизни и здоров, тот увидеть чутгура не может»; «Когда с человеком что-то не то, он видит всякие дурные вещи. А с кем ничего не случилось, тот ничего не видит» [7, с. 28].

Впрочем, в таком «незримом» облике духи и демоны продолжают выступать как активные персонажи:

- У Гимпэл-гуая завелись чутгуры.
- А что там происходит?

- Сегодня там творилось что-то странное.

Гэмпэл-гуай принес в юрту кусок замороженного бараньего мяса, чтобы он оттаял. Положил на ящик слева. Вдруг нога от этого куска отодралась и упала на пол. Он поднял её и снова положил на ящик. Тогда она прыгнула на правую стенку и упала, как будто её кто-то бросил, а никого не видно. Потом нож, которым старик режет мясо, когда ест, тоже прыгнул и прямо по рукоятку вошел в эту баранью ногу. Вот, что там творится.

- Врёшь. Не сходи с ума.

- Правда. Я сам видел. Мы с ним вышли из юрты. Смотрим, у юрты Гимпэл-гуая собралось много народу. Мы подошли ближе. Юрта ходуном ходит. Как будто кто-то тянет её за перевязь, сжимает стенки. Юрта то вытягивается вверх, а то опадает. Шум внутри такой, будто там кто-то

все кидает: тур-тар. Жамъянданзан говорит:

- Пошли войдём.

Я побоялся и остался. У меня дети болели, поэтому я не пошёл.

Назавтра я возвращался к себе из гостей и шел как раз мимо юрты Гимпэл-гуая. Смотрю - над землей летит кусок войлока величиной с кошму для тоно³. Я ещё подумал, что человека, который нёс бы её, не видно. Войлок долетел до юрты Гимпэл-гуая и заткнулся за её перевязь. И никого. Я удивился и пошёл домой подальше от этой юрты. Это - то, что я сам видел своими глазами. Да, и ещё одно видел. Все у нас стали говорить, что у Гимпэла завелись чутгуры. Что они разорвали четки Гимпэл-гуая и рассыпали их. Я к ним, вообще-то, не ходил. Но приходит ко мне как-то мой приятель Гэлэгпунцаг. Он был ламой, но хорошо боролся. Говорит, пойдём зайдем к Гимпэл-гуаю. Я не очень хотел идти, но было всё же любопытно, поэтому не сказал ни да, ни нет. Гэлэгпунцаг потащил меня силой, мы зашли в пристройку у дверей в юрту Гимпэл-гуая. Гэлэгпунцаг вошёл в юрту первым. Я - после него. Я ещё двери не успел закрыть, вижу - старик сидит в задней части юрты, как будто ничего не замечает, а с очага подпрыгнул топор и полетел в правую стенку. Я попятился и вышел, в это время ещё что-то с шумом пролетело. Гэлэгпунцаг выскочил, потирая плечо. «Чуть было спину не проломило», - говорит. Оказывается, топор потом врезался в спину Гэлэгпунцагу» [7, с. 28-29].

Одним из результатов гетерогенности персонажа, вариативности его амплуа (отчасти связанной с полисемантизмом признаков персонажа) является частичная функциональная синонимия различных персонажей внутри традиции, пересечение их семантических полей. Так покровители местности (монг. *лус-савдак*, кит. *чэн-хуаны* и *туди*) могут одновременно выступать в функции духов болезни, духов-помощников, зловредных демонов. А самые злобные и опасные призраки и демоны-людоеды (монг. *ада*, *муу боохолдой*, китайские *цзян ши*, *сюн*, *шань-хэшань* и *хай-хэшань* (горные и морские монахи) [13, с. 94; 13, с. 165; 13, с. 304; 13, с. 382; 5, с. 10] становятся домашними духами, покровителями местности, духами-помощниками.

Синонимия или смежность образов персонажей нередко может отражаться на языковом уровне, в образовании двойных имен - *шулмус-мангус*, *лус-савдак*, *зэтгэр-чотгор*. А само название демона может отражать его специализацию или характеристики (например, дух оспы у бурят, *вэнь гуй* - дух эпидемий), *зэтгэр* («помеха, препятствие»). Характеристики персонажа проявляются и в

³ Верхнее отверстие в юрте, через которое выходит дым от очага. На ночь покрывается куском войлока.

эпитетах к нему, которые выступают в тексте как часть его имени. Эпитет «бестолковый» (*эргуу*), встречаемый в тексте по отношению к *мангасу*, может быть сопоставим «с идеей кругообразного движения, очевидно в основе своей неосмысленного и хаотического, семантически сопоставим эпитет «бестолковый» (*эргуу*), тем же словом (*эргуу*) называется и заболевание скота (вертячка, веретеница), при котором животные начинают двигаться беспорядочными кругами» [21, с. 115 - 119].

Частичная синонимия персонажей в фольклорной традиции обусловлена представлением о единой сущности этих существ, стоящих в оппозиции к миру людей, что также получило отражение на языковом уровне.

В большей степени это становится видно при обращении к таким категориям, как «чотгор» (у монголов) и «гуй» (у китайцев). Они включают набор смыслов, среди которых определения разного уровня: дух как общевидовая категория - не человек; дух, призрак умершего - не живой; общее обозначение злых духов, заключающее оппозицию - что не «бурхан» (бог), то *чотгор*, что не *шэнь* (дух, божество), то *гуй*; название конкретного злого духа, демона.

Чотгор - злой дух, не умеющий четких очертаний, а потому могущий принимать самые разные облики, от человеческих (лама-*чотгор*), до неопределенных, бесформенных (что-то черное налетело на меня, стали драться) [16, информант Дуламноргим]. *Чотгором* называется и дух умершего, и душа шамана, покидающая его тело при камлании, и шаманский дух-помощник, и дух местности, и многочисленные злые демоны (*шолмос*, *буг*, *ад*, *мам*, *алмас*, *мангас*, *дзэдгэр*, *туйдгэр*, *тодгор*; о них см. подробнее [22; 23]).

Гуй - древний знак. Первоначально, как полагают, означал «человека с непомерно большой головой» [14, с. 47]. Второй элемент иероглифа («галочка» внизу) первоначально значил «вред, причиняемый разбойниками» [27, с. 564].

«Гуй» имеет следующие словарные значения, отражающие его полисемантическую функцию в культуре: душа умершего, умерший, принадлежащий умершему; душа предка, местное низшее божество (шань-гуй, шуи-гуй - горные и водные духи); оборотень, привидение, нечистая сила; злой дух, черт, бес, демон, дьявольский, чертов; синонимия образов демонологических персонажей нередко уживается в фольклорной традиции с представлением о дуальности мира духов.

«Хорошие покойники» - духи-хозяева, божества-покровители, их функции пересекаются, образы смешаны, а иногда неразделимы, синони-

мичны. Действия могут носить амбивалентный характер, но часто получать иную интерпретацию - заслуженного «возмездия», установления справедливости, приобретают почти «воспитательный» характер. «Плохие покойники» - чужие, умершие дурной или трагической смертью, ассоциируются с опасностью, часто выступают в роли вредителей. При этом в отдельных локальных культурах, например у бурят, существует представление об исходной дуальности мира «нелюдей»: высшие (тенгерины) и низшие (духи местности - хаты, покровители и помощники - заяны, онгот) делятся по принадлежности к стороне света на благожелательных к людям (божества западной, «хорошей» стороны) и неблагоприятных, опасных (божества восточной, «дурной» стороны). При этом те и другие ведут постоянную борьбу. «Плохие покойники», также являющиеся духами местности (но уже «дурной местности», проклятого места), направлены на человека с определенными целями (замещения, возмездия, поедания в конце концов; особое внимание демонологических персонажей нередко бывает направлено на детей, молодых женщин, мужчин). «Нейтральные», проявляющиеся при случайном соприкосновении (в этом случае могущие нести различные последствия) - пространство «потустороннего мира» (которое, как известно, не отделено четко от мира людей и может оказаться поблизости в любой момент), на который случайно натывается человек.

Облик демона нередко отражает его характер и принадлежность к той или иной группе фольклорных персонажей, связан с его функциональными и семантическими особенностями. Вариант облика персонажа обусловлен его функциями и контекстом, актуализированным конкретным текстом.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Опубликованные:

1. Ван Янь. Вести из потустороннего мира / пер., прим. и послесл. М.Е. Ермакова. СПб., 1993.
2. Видения буддийского ада / пер. А.Г. Сазыкина. СПб., 2004.
3. Гань Бао. Записки о поисках духов. СПб., 1994.
4. Гэ Хун. Баопу-цзы / пер. Е.А. Торчинова. СПб., 1999.
5. Миньсу. Т. 4. Шанхай, 1983.
6. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV: Материалы этнографические. СПб., 1883.
7. Рассказы о демонах-чутгурах из записей Ц. Дамдинсурэна / предисл., публ. и прим. А.Д. Цендиной // Живая старина. М., 2008. № 3. С. 27–30.

8. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / сост. Г.М. Василевич. М., 1936.

9. Хангалов М.Н. Собр. соч. Т. 2. Улан-Удэ, 1959.

10. Цзи Юнь. Записи из хижины «Великое в малом». СПб., 2003.

11. Чжунго гуй гуши. Пекин, 2001.

12. Чжунго гуйхуа. Шанхай, 1991.

13. Юань Мэй. Новые записи Ци Се. М., 1977.

14. Юэ Чжай. Цзы юань. Шанхай, 1953.

Неопубликованные:

15. Калмыцкая сказка о старике и черепахе (записала Т.Г. Борджанова от Т.М. Тягиновой).

16. Материалы российско-монгольской фольклорной экспедиции 2006 г. (А.С. Архипова, Б. Дайриймаа, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов [рук.], Р. Чултэмсурэн, И. Санжааханд). Убурхангайский аймак (сомоны Худжирт, Дзунбаян-Улан, Улдзийт, Дзуйл) / в рамках проекта «Фольклорный ландшафт современной Монголии в структурно-типологическом ракурсе», РГНФ - МинОКН Монголии, 06-01-91916 е/Г, 2006.

17. Материалы российско-монгольской фольклорной экспедиции 2007 г. (А.С. Архипова, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов [руководитель], А.А. Соловьева, Д. Дорж, И. Санжааханд). Хубсугульский и Булганский аймаки / в рамках проекта «Монгольские мифологические традиции: ареальный и сравнительно-типологический ракурсы», РГНФ - МинОКН Монголии, 07-01-92070 е/Г, 2007.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

18. Гроот Я. де. Демонология древнего Китая. СПб., 2000.

19. Гроот Я. де. Война с демонами и обряды экзорцизма в древнем Китае. СПб., 2001.

20. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.

21. Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов: устные и литературные традиции. М.: Наука, 1984.

22. Неклюдов С.Ю. Экскурс в область монгольской демонологии: автокомментарий эпического сказителя // Знак. Сб. ст. по лингвистике, семиотике и поэтике: памяти А.Н. Журина. М., 1994. С. 262–268.

23. Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология: от народных верований к литературе. М., 1998. С. 6–43.

24. Санжеев Г.Д. Дархаты: этнографический отчет о поездке в Монголию в 1927 г. Л., 1930.

25. Maspero H. Le taoïsme et les religions chinoises. Paris, 1977.

Справочные издания:

26. Большой китайско-русский словарь / под ред. проф. И.М. Ошанина. М., 1984. Т. 3.

27. Канси-но чиген. Токио, 1975.