
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей

MONGOLICA-X

Сборник научных статей по монголоведению
Посвящается 90-летию Л. К. Герасимович

St. Petersburg
2013

УДК 951.93
ББК ТЗ(5Мо)

Издано на средства Института восточных рукописей РАН

Редакционная коллегия: доктор филол. наук *И. В. Кульганек* (председатель), доктор филол. наук *Л. Г. Скородумова*,
канд. филол. наук *Н. С. Яхонтова*

Рецензенты: канд. филол. наук *М. П. Петрова*, доктор филол. наук *С. Л. Невелева*

Edited by: *D. S. (Philology) I. V. Kulganek, D. S. (Philology) L. G. Skorodumova, Ph. D. N. S. Yakhontova*

Peer-reviewed by: *Ph. D. M. Petrova, D. S. (Philology) S. Neveleva*

Монголика-Х: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. — 144 с.

Десятый выпуск сборника имеет разделы: «Филология, литературоведение, фольклористика, текстология», «Историография, источниковедение и история науки», «Рецензии и научная жизнь», «Наши переводы». Статьи написаны авторитетными учеными-монголоведами и молодыми российскими и зарубежными специалистами. Актуальность сборника подчеркивают очерки о последних монголоведных событиях, рецензии на новые книги. Статьи написаны в русле основных научных приоритетов и с позиций современного монголоведения, для которого историко-культурные проблемы монголоязычных народов весьма существенны, несут важную общественную нагрузку и имеют как чисто научное, так и общеисторическое практическое значение.

Материалы сборника рассчитаны на специалистов-монголоведов, историков, культурологов и всех, кто интересуется историей монгольских народов и Центральной Азии.

The tenth issue of «Mongolica» has the following parts: «Historiography and Textology», «Literature, Folklore, Linguistics», «Reviews and Scholaly Life», and «Our translations». The articles are written both by competent and young Russian and foreign scholars in the field of Mongolian studies. The essays of the latest scholarly events, reviews of new books make the issue topical. The articles are written in the mainstream of the modern scientific priorities and from the positions of the modern state of Mongolian studies, where historical and cultural problems of Mongolian speaking peoples are very important. They play a significant part in the society and have general historical significance.

The issue should be of interest to Mongolists specialising in philology, history, culture, and Orientalists interested in the history of the Mongolian peoples and Central Asia.

Литературный редактор — *Т. Г. Бугакова*

Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*

Корректор — *Т. Г. Бугакова*

Макет подготовлен в издательстве

«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111

e-mail: pvcentre@mail.ru; *web-site:* http://www.pvost.org

Подписано в печать 15.08.2013. Формат 60×90 ¹/₈. Гарнитура основного текста «Таймс»

Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 20 усл.-п. л. Заказ №

Первая академическая типография «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12/28

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения правообладателей.

ISBN 978-5-85803-467-4



© Издательство «Петербургское Востоковедение», 2013

© Институт восточных рукописей РАН, 2013

© Коллектив авторов, 2013

Содержание

Предисловие. <i>И. В. Кульганек, Л. Г. Скородумова</i>	5
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИНГВИСТИКА	
Л. Г. Скородумова. Модель пространственно-временного континуума в монгольской культуре.	8
О. А. Сапожникова. Структура художественного текста в описании духовного облика монгольского народа (по рассказу С. Эрдэнэ «Камень в сердце»)	16
А. А. Туранская. Монгольский перевод сборника «Сто тысяч песнопений» Миларэпы	21
Д. А. Носов. Кумуляция в сказках монгольских народов: жанровый признак или композиционный прием?	26
А. А. Соловьева. Рассказы о проделках нечистой силы в монгольском фольклоре	33
П. О. Рыкин. К вопросу о принципах китайской транскрипции монгольской лексики в китайско-монгольском словаре «Дада юй/Бэйлу юй» (конец XVI—начало XVII в.)	41
А. И. Чернуха. К вопросу о диахроническом образовании долгих гласных в монгольском языке	49
И. В. Кульганек. Фольклорное воплощение феномена Прихубсугуля — Даян Дэрх.	53
ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ	
Е. И. Кычанов. Тангутско-татарская граница в первой четверти XIII в. (по тексту «Новых законов» Ся)	58
К. В. Алексеев. О двух монгольских рукописях жизнеописания Гампопы (1079—1153)	65
Ю. И. Елихина. Монгольские ксилографические доски из коллекции Государственного Эрмитажа	70
А. В. Майоров. Письмо римского папы Иннокентия IV золотоордынскому хану Сартаку (текст, перевод, комментарий)	74
А. Б. Малышев. Для чего была написана золотоордынская «поэма» на бересте, найденная у села Подгорное? (к постановке проблемы)	82
П. Чултэмсүрэн. Краткая история халхаского Цогту-хунтайджи и его потомков	86
Ф. Л. Синицын. Международная деятельность тибетского иерарха Панчен-ламы IX и ее воздействие на положение МНР и Внутренней Монголии (1926—1937)	90
И. В. Кульганек. Рукописное и архивное наследие монгольских народов в России	97
РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
К. Н. Яцковская. Читая «Труды о Монголии и для Монголии» А. Д. Симукова	101
Б. Дайриймаа. Конференция, посвященная 100-летию известного алтайского урянхайского исполнителя С. Чойсуреана	109
Ю. И. Дробышев. Новые издания совместной Российско-Монгольской комплексной биологической экспедиции РАН и МАН	110
О. Н. Полянская. Конференция «Монголия в XX веке: от восстановления независимости до международного признания». 1—2 декабря 2011 г., г. Иркутск	113
Т. Г. Басангова. Субурган Джамбо-тайши Тундугова	117
Л. В. Четырова. Монгольский форум в Париже	119
Л. Халоупкова. <i>Болдохонов К. Б.</i> Дорогие мои земляки	120
А. А. Бурыкин. <i>Омакаева Э. У.</i> Типология моделирующих членов предложения в калмыцком и монгольском языках в свете глагольно-актантной теории	122
Т. Д. Скрынникова. <i>В. Л. Успенский.</i> Тибетский буддизм в Пекине	125
И. В. Кульганек. Отчет о Первой Международной конференции «Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора»	128
НАШИ ПЕРЕВОДЫ	
Т. Баянсан. Лысое сердце (пер. Л. Скородумовой)	131
С. Эрдэнэ. Камень в сердце (пер. О. Сапожниковой)	133
П. Лувсанцэрэн. Голубой, как вода (пер. О. Сапожниковой)	134
С. Пурэв. Страдания собаки никогда не кончатся (пер. О. Сапожниковой, под ред. Л. Скородумовой)	138
Д. Гармаа. Сундук гецула (Будда) (пер. К. Ким)	140
Summary	141

Contents

Introduction by <i>I. V. Kulganek, L. G. Skorodumova</i>	5
LITERARY STUDIES, FOLKLORE STUDIES, LINGUISTICS	
L. G. Skorodumova. The model of the space-time continuum in the Mongol culture	8
O. A. Sapozhnikova. The spiritual character of the Mongolian people in the story by S. Erdene «A Stone of the Heart» (Structure of a literary text)	16
A. A. Turanskaya. The Mongolian translation of the collection «One Hundred thousand hymns» by Milarepa	21
D. A. Nosov. The structure of the Mongolian folk tales	26
A. A. Solovyeva. Stories about the evil forces in the Mongolian folklore	33
P. O. Rykin. On the Principles of Chinese Transcription of Mongolian Words in the Chinese-Mongolian Dictionary «Da-da yu/Beilu yiyu» (late 16 th —early 17 th centuries)	41
A. I. Chernukha. On diachronic process of formation of long vowels in the Mongolian language.	49
I. V. Kulganek. Folklore embodiment of the Prikhubsugulie's phenomenon — Dayan Derkh	53
HISTORIOGRAPHY, SOURCE STUDIES	
E. I. Kychanov. The Tangut-Tatar border in the first quarter of the XIII century. (the «New laws» of Xia)	58
K. W. Alekseev. About two Mongolian manuscripts of the biography of Gampopa (1079—1153)	65
Yu. I. Yelikhina. Mongolian woodcut boards from the collection of the State Hermitage.	70
A. V. Mayorov. Pope Innocent IV's letter to Sartakh Khan of the Golden Horde (text, translation, notes)	74
A. B. Malyshev. What was the purpose of the Golden Horde «poem» written on birch bark found near the village of Podgornoe? (statement of the problem)	82
P. Chultemsuren. A brief history of Khlalkh Tsogtu-Khuntaydzhi and his disciples	86
F. L. Sinitsyn. International activities of the Tibetan Hierarch Panchen Lama IX and their impact on the situation of Mongolia and Inner Mongolia (1926—1937 years)	90
I. V. Kulganek. Manuscript and archival legacy of mongolian peoples in Russia	97
REVIEWS AND SCIENTIFIC LIFE	
K. N. Yatskovskaya. Reading the «Works of Mongolia and for Mongolia» by A. D. Simukov [The State Museum of Ethnology, Osaka, 2007—2008]	101
B. Dayriymaa. The conference dedicated to the 100 th anniversary of the famous Altai-Uryankhay performer S. Choysuren	109
Yu. I. Drobyshev. The new publications by the Integrated Russian-Mongolian biological expedition of RAS and MAS	110
O. N. Polyanskaya. The conference «Mongolia in the XX century: from the restoration of independence to the international recognition»	113
T. G. Basangova. Suvarga of Jumbo Taishi Tundutov	117
L. V. Chetyrova. Mongolian forum in Paris.	119
L. Khaloupkova. Review of «My Dear Countrymen» by K. B. Boldokhonov (Ulan-Ude, 2012)	120
A. A. Burykin. Review of «The Typology of Model-forming Parts of Sentences in the Kalmyk and Mongolian Languages in Light of the Verbal-actantial Theory» by E. U. Omakaeva. (Ulaanbaatar, 2011)	122
T. D. Skrynnikova. <i>V. L. Uspenskiy.</i> The Tibet Buddhism in Beijing.	125
I. V. Kulganek. Report about the first international conference «Cultural Heritage of mongols: manuscripts and archival collections in St. Petersburg and Ulaanbaatar»	128
OUR TRANSLATIONS	
T. Bayansan. Bald Heart (translated by L. Skorodumova)	131
S. Erdene. Stone Heart (translated by A. Sapozhnikova)	133
P. Luvsantseren. As Blue as Water (translated by A. Sapozhnikova)	134
C. Purev. A Dog's Suffering Never Ends (translated by A. Sapozhnikova; ed. by L. Skorodumova)	138
D. Garma. Getsul's Chest (translated by K. Kim)	140
Summary	141

А. А. Соловьева

Рассказы о проделках нечистой силы в монгольском фольклоре ¹

Данная статья посвящена представлениям о нечистой силе в современной монгольской традиции. В ней затрагиваются такие вопросы, как соотношение традиции и массовой культуры, трансформация фольклорных сюжетов в современной городской среде, развитие монгольской демонологической традиции в новых социокультурных условиях. Основное внимание автора сосредоточено на текстах демонической тематики — *чөтгөрийн яриа*. Рассматриваются особенности их формирования и бытования в современной монгольской культуре, проводится анализ образа демонологического персонажа *чөтгөр*, структуры, семантики и прагматики текстов, ему посвященных. Источниковую базу работы составляют тексты, записанные автором в Улан-Баторе в 2009—2010 гг., привлекаются материалы Российско-Монгольской экспедиции 2006—2012 гг. (под рук. С. Ю. Неклюдова), а также материалы, опубликованные на русском и монгольском языке ².

Ключевые слова: монгольский фольклор и этнография, демонология, *чөтгөрийн яриа*, традиция и массовая культура, письменный и устный текст, семантика и прагматика.

В монгольской фольклорной традиции существует большое количество разнообразных демонологических существ и персонажей низшей мифологии: *алмас*, *шолмос*, *буг*, *чөтгөр*, *бурятский ад*, *оруулан*, духи-покровители — *лус-савдаг* (духи-хозяева местности), *галын бурхан* (божество домашнего очага), *гэрийн эзэн* (покровитель домашнего пространства). Все они являются героями легенд, сказок, быличек, с ними связано множество поверий, примет и обрядов. Рассказы о них пользуются популярностью и у стариков, и у молодых, в худоне (сельской местности) и в городе.

Рассказы о нечисти сегодня начинают претендовать на то, чтобы представлять отдельное направление современного монгольского фольклора — обширный и постоянно развивающийся жанр, занимающий прочные позиции в устной традиции и постепенно начинающий завоевывать место в письменной культуре.

Как называются эти повествования и кто их герои? Подобные рассказы называют по-разному — *болсон явдал* ('произошедшее событие', 'случай, который имел место быть') ³; *чөтгөрийн яриа* ('рассказы о духах/чертях') ⁴; *чөтгөр*, *шулмас*, *сүнстэй*

учирсан хүмүүсийн яриа ('рассказы людей, столкнувшихся с нечистой силой, духом, чертом, ведьмой'); *сүнс чөтгөрийн тухай домог* ('сказки о духах и демонах') ⁵ и т. д. Четкой специализации между этими названиями не наблюдается, все они могут включать повествования разных жанров — сказки, легенды, предания, былички и бывальщины. Условно можно говорить о преобладании текстов того или иного жанра, встречающихся под каждым из наименований. Тем же разнообразием отличается и набор персонажей, встречающихся в них. Под такими названиями рассказы о нечистой силе могут фигурировать как в устной, так и в письменной традиции. Однако сочетание *чөтгөрийн яриа*, будучи одним из наименований рассказов о нечистой силе, является одновременно и общевидовым наименованием, объединяющим в традиции все их многообразие.

Особенности городской коммуникации стали условиями для более интенсивного проникновения *чөтгөрийн яриа* в письменную культуру — на страницы газет, журналов, самостоятельных сборников рассказов. Утверждение жанра в письменной культуре происходит и на уровне аймачных центров (хотя и в меньшем масштабе), где рассказы о столкновениях с нечистью, наряду с краеведческими заметками, собираются, а иногда и издаются представителями местной интеллигенции (учителями, культурными и административными работниками). С подобным интересом к фиксации и собиранию демоноло-

¹ Автор приносит благодарность Л. Г. Скородумовой за помощь в работе с текстами письменных источников, задействованных в данной статье.

² Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Фольклорный текст, мифологическая картина мира и ритуально-магические практики в монгольских устных традициях» (№ 12-04-18026) при поддержке Программы стратегического развития РГГУ.

³ По значению близко к русскому «быличка».

⁴ Морфология персонажа, жанровые и сюжетные особенности *чөтгөрийн яриа* находят параллели в Восточно-

азиатской традиции, где повествования о нечистой силе имеют длительную письменную историю и устоявшийся статус фольклорного и литературного жанра.

⁵ Ср. кит. *гуй гуши* — сказки о гуй, духах и демонах.

гических рассказов мы сталкиваемся практически в каждой экспедиции. Среди этих собраний встречаются подборки, посвященные всему «необычайному», произошедшему в данной местности, отдельные коллекции рассказов о духах-покровителях местности (*лус-савдаг*), *галын бурхан* и т. д. Местные собиратели с удовольствием и гордостью показывают свои коллекции, хотят, чтобы собранные ими рассказы стали известны людям, стремятся опубликовать их.

Социокультурные аспекты функционирования жанра

Влияние массовой культуры и многие другие факторы приводят к постепенному исчезновению целых жанров народной традиции (героический эпос тууль, еролы и магталы, протяжные песни и пр.) и к появлению новых, городских форм современного фольклора. *Чэтгэрийн яриа* в этих условиях занимают особое положение: с одной стороны, они сохраняют прочную связь с представлениями, образами и мотивами традиционной культуры, а с другой — активно взаимодействуют с современной массовой культурой, остаются открытыми для включения новых реалий меняющейся повседневности.

В *чэтгэрийн яриа* реализуются актуальные религиозные представления и верования, среди которых — представления о душе, загробном воздаянии, потустороннем мире и связи его обитателей с миром живых. Традиционные мотивы о столкновении человека с неуспокоенными духами умерших и демонами в *чэтгэрийн яриа* описываются как в традиционном антураже («что-то черное налетело ночью на дороге, стали бороться» [РМЭ, 2006. Дуламноргим], «увидели одинокую юрту, вроде и не было ее здесь, зашли — там старуха чай кипятит, попробовали — пар идет, а он холодный» [ДБ, 24, халх])⁶, так и в современных бытовых реалиях («все обыскали — нигде ничего нет, а тиканье настольных часов так и продолжалось, „тик-так, тик-так“, не выдержали, уехали из той квартиры» [Цэрмаа, 2006. С. 5], «свет фары есть, а машины нет <...> так и ехал за мной этот огонь до шоссеной дороги, кинешь в него камень — отойдет подальше, потом опять приближается» [ХН, 34, халх]).

Характер бытования *чэтгэрийн яриа* в городской и сельской среде различается. В сельской среде *чэтгэрийн яриа* и ее персонажи оказываются в условиях более разнообразной, чем в городе, фольклорной (в том числе демонологической) традиции. В городской культуре *чэтгэр* становятся основной демонологической темой. К этому располагают особенности коммуникации и информационной среды, различные условия обыденной жизни в городе и худоне, а также окружающий ландшафт. Городской

⁶ В ссылках на материалы автора, собранные в Улан-Баторе в 2009—2010 гг., в квадратных скобках указываются шифр имени информанта, его возраст и этническая принадлежность, например: [ХД, 31, халх].

образ жизни вытесняет ряд персонажей низшей мифологии: *галын бурхан* ('дух огня', 'покровитель очага, обитающий в домашнем очаге в центре юрты'), *лус-савдаг* ('хозяева местности, гор и водоемов'), *алмас* ('дикий человек, живущий в лесах и горах') и т. д.

Чэтгэрийн яриа в традиционном фольклоре

Обратимся теперь к основным сюжетам и персонажам *чэтгэрийн яриа* в традиционном фольклоре.

В широком смысле все персонажи монгольской низшей мифологии являются *чэтгэр*: все, что не *бурхан* (божество), то — *чэтгэр*. Словарное значение *чэтгэр* — 'черт', 'бес', 'дьявол', 'нечисть'; *чэтгэртэй* (-тэй — суффикс совместного падежа) — 'одержимый', 'помешанный', 'отвратительный'. В фольклорной традиции *чэтгэр* обладает следующими семантическими значениями: 'дух'; 'злой дух', 'душа умершего'. В наиболее широком значении *чэтгэр* является дух-хозяин местности (*лус-савдаг*), дух-помощник шамана (*онгон*), все демонологические персонажи без исключения — *шулмас*, *алмас*, *мам*⁷.

В традиции каждый демонологический персонаж имеет свои варианты облика, набор функций, пространственную локализацию, отражающую своеобразное мифологическое освоение ландшафта, набор сюжетов. Ниже мы рассмотрим несколько основных персонажей монгольской демонологии, характерных для традиционного фольклора и не сумевших «перейти» в городскую среду.

Алмас, шулмас, мам

Пространственная локализация — горные и лесные районы, поверья о *мам* характерны для центральных аймаков, рассказы об *алмас* часто связываются с южными гобийскими аймаками.

Образ *алмас* сочетает в себе несколько амплуа, каждое из которых может претендовать (по степени характерности и полноты) на статус самостоятельного персонажа.

Первое амплуа *алмас* — уродливая ведьма, с длинными волосами, отвисшими до земли черными грудями (их может быть 1, 4, 70 и даже 100). Согласно некоторым представлениям, *алмас* «может летать по воздуху, а если его убить, из каждой капли его крови возникнет тысяча подобных ему демонов» [Неклюдов, 1984. С. 115—119].

⁷ В современном рассказе «Чэтгэртэй өнгөрүүлсэн гурван цаг» («Три часа, проведенные с *чэтгэр*») Лувсандамбын Дашням приведено 23 наименования демонологических персонажей, среди которых как общераспространенные, так и диалектные — *чэтгэр*, *шулам*, *азад*, *айсхи*, *албин*, *тийрэн*, *буг*, *мам*, *ороолон*, *чаралба*, *далх*, *дүд*, *дүйрэн*, *ёдор*, *савдаг*, *сазар*, *сүг*, *бурд*, *битар*, *бузар*, *булай*, *гайс*, *дайрлага*.

В таком облике *алмас* фигурирует в поверьях и повествовательных фольклорных текстах (эпосе, сказках).

В поверьях функции *алмас*-ведьмы связаны с причинением вреда маленьким детям, беременным женщинам и роженицам. Так, бытует представление о том, что, когда маленький ребенок остается один, может прийти *алмас* и покормить его своей грудью, отчего ребенок начинает болеть и умирает. Но опасной она может быть также и для мужской части населения. Популярным в различных традициях является сюжет том, как в лесу одному человеку повстречалась *алмас* и избил его грудью. Этот человек вернулся домой еле живой, а через три дня умер (это популярные сюжеты монгольского фольклора, которые встречаются как в ранних собраниях, так и в современных [Беннигсен, 1912; Цэрмаа, 2006]). Иногда *алмас* выступает в качестве людоеда, пожирающего младенцев и опасного для взрослых. В монгольской традиции имя персонажа *алмас* нередко осмысливается исходя из слова *ал-* ('полу-'; ср.: *алман сар* — 'лунный серп', *алман сух* — 'секира') [Неклюдов, 1984. С. 115—119]. Этому осмыслению соответствует один из обликов персонажа, встречаемый в текстах (как в коллекциях XIX в., так и в современных полевых записях), — демоническая женщина, имеющая волосы только на одной половине головы. «Половинчатость» может проявляться и в ином выражении:

«Есть существа, имеющие один глаз, один сосок, одну руку и одну ногу. Единственную грудь это существо носит, забросив за плечо. Он называется *алмас*» [Потанин, 1883. С. 352].

Иным амплуа персонажа *алмас* является образ существа, то ли демонического, то ли дикого, простодушного и глуповатого (амплуа дикого человека, *цасны-хун* или *хун-хара*). В этом случае *алмас* предстает в облике здорового косматого, голого и растрепанного существа, может иметь как мужскую, так и женскую ипостась, в последнем случае также имеет гипертрофированные груди «до земли», которые она закидывает за спину во время бега (а бегают *алмас* чрезвычайно быстро).

Алмас-дикий человек не имеет направленных на людей отрицательных или положительных функций и чаще всего представляется существом диковинным и демоническим, но беззлобным:

...большое косматое чудовище, не то медведь, не то человек. У него длинные, спускающиеся на лоб волосы, закрывающие часть лица. Поэтому он ходит только против ветра, откидывающего его волосы назад... Убив тарбагана (сурка), он кладет его под мышку и идет охотиться дальше. Поймав нового, он опять кладет его под мышку, не замечая, что теряет первого. Так он охотится весь день. К вечеру же, увидев, что остался только с одним тарбаганом, он приходит в бешенство, и горе тому человеку, который встретит его в эту минуту... Хун-хара вырывает из земли с корнем деревья и колотит ими по чему попало. В обычное же время — это добродушный рассеянный зверь и при встрече с человеком любит любезно взять его под руку

и прохаживаться с ним по лесу. Впрочем, он скоро забывает про своего спутника, и если в это время сунуть ему что-нибудь в лапы, он не заметит вашего исчезновения [Монгольские легенды, 1959. С. 15—17].

В женской ипостаси *алмас* предстает в образе дикой лесной, горной женщины. Крайне распространенным является сюжет о сожительстве *алмас* с человеком и разрывании рожденного младенца при бегстве человеческого мужа [Болд. РМЭ, 2010].

В традиции с этой ипостасью *алмас* сближается образ другого демонологического персонажа — *мама*, гигантской волосатой женщины, охотницы за одиночными мужчинами, которых она ловит, прижимает к своей печени и лижет, где полижет, вырастает шерсть [Намжил. РМЭ, 2006].

Таким образом, персонаж *алмас* выступает в разных амплуа, имеет различные функции, видоизменяется в зависимости от контекста повествования.

Как уже было сказано, в монгольской фольклорной традиции образ *алмас* нередко оказывается схожим (а иногда и синонимичным) с образами других демонологических персонажей. Наиболее близкими в текстах оказываются образы *мам* и *шулмас* (*шулам*, *шолмос*).

Довольно много людей как-то вышли из Монголии с караваном в Китай. И вот одного человека, который шел один в погоне за антилопой, украла *мам*. Она прижала его к печени и легла. Его друзья стали спрашивать одного знающего опытного мужчину. Тот сказал, что в пещере на южном склоне черной горы, которая стоит ближе той черной горы, живет *мам*. Она прижимает украденного человека к печени и лижет. Где полижет, там вырастают волосы [Намжил. РМЭ, 2006].

Ведьма (*шулмас*) имеет, в народной традиции, 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 спрашивать 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 [Намжил. РМЭ, 2006].

В народных представлениях *шолмос* является также демоном-людоедом: «*Шолмос* появляется, если человек съест печень умершего. Если простой человек съест печень умершего, то он станет *шолмос*. Просто человеческая печень очень вкусная. Жил один человек с женой. Муж съел печень и стал *шол-*

мос. Потом съел жену и ее печень... *шолмос* — это людоеды» [Тогтоххуу. РМЭ, 2006].

Духи-хозяева

В народной традиции практически у каждого элемента ландшафта, будь то дерево, ручей или горка, есть свой хозяин — *лус-савдаг* [Неклюдов, 2012]. С учетом природной специфики, эти персонажи имеют крайне широкую локализацию — весь окружающий ландшафт. Разнообразием отличается и облик, закрепленный в традиции за духами-хозяевами: антропоморфный (в образе мужчины, женщины, ребенка), зооморфный (отождествляемый с животными, которым покровительствуют *лус-савдаг*, — рыбой, змеей и пр.), также духи-хозяева нередко отождествляются с объектами живой и неживой природы (деревом, камнем, участком земли и пр.).

Наиболее распространенные сюжеты, связанные с этим персонажем, можно условно разделить на три основные группы:

- наказание, которое посылают *лус-савдаг* человеку за нарушение тех или иных запретов (рубка леса в непопозволенном месте, проведение земляных работ без обряда испрашивания разрешения у духа-хозяев, охота и ловля рыбы сверх меры, убийство животных, которым покровительствует *лус-савдаг*) и которое в традиции даже имеет особое название — *лусын хорлол* ‘лусов вред’ [Дамдинсурэн, 1998. С. 318—320];
- непреднамеренный контакт с духом-хозяином, предстающим в виде части окружающей природы (камня, земли), и месть духа за произошедшее в результате этого осквернение или увечье [Дамдинсурэн, 1998. С. 304—305, 315—317];
- помощь *лус-савдаг* землякам, людям своей земли [Цэрмаа, 2006. С. 21—22].

Сюжеты о наказании за неправильное поведение, как и сюжеты о помощи «своим» людям, связаны также с хозяином обо [Неклюдов, 2012] (*овооны эзэн*), который часто отождествляется с *лус-савдаг*. Как правило, в наибольшей степени почитаются обо, находящиеся на вершине гор, персонифицируются облик их хозяев, в большинстве случаев имеющих человеческий вид, предстающих в образе мужчины или женщины, всадника на коне и т. д. [Дондов. РМЭ, 2008]. Согласно поверьям, хозяин обо насылет болезни и прочие неприятности (засухи например) на людей в случае, если человек своим неправильным поведением потревожит хозяина, осквернит обо — место его обитания, возьмет что-нибудь из подношений (деньги, водку) — украдет у хозяина. Распространенными являются сюжеты о помощи хозяев обо людям своей земли, особенно в военные годы, о защите тех, кто им молится.

Чэтгэр

Все сюжеты, рассмотренные выше, относятся в традиции к *чэтгэрийн яриа*. А демонологические

персонажи, участвующие в них, все являются *чэтгэр*, при этом *чэтгэр* в данном случае представляет собой видовую категорию. Вместе с тем крайне популярными являются рассказы, в которых *чэтгэр* выступает как отдельный самостоятельный персонаж. Образ персонажа и сюжетный набор, с ним связанный, отличается крайним разнообразием. Также *чэтгэр* как персонаж отличается большой пространственной свободой, может повстречаться практически в любом месте — в домашнем пространстве, в дороге, в лесу, в степи. О продуктивности этих качеств персонажа подробнее будет сказано ниже.

Едиными для пространства традиционной и современной культуры являются поверья о *чэтгэр*, затрагивающие религиозные представления, представления о душе, загробном воздаянии и пр. *Чэтгэр* в качестве души умершего может осознаваться как:

- душа, не получившая перерождения и оставшаяся в мире людей;
- душа, получившая дурное перерождение;
- «костяная душа» человека, после его смерти остающаяся на земле;
- душа или демон, появляющийся из бедренной кости человека и животного.

Согласно буддийским представлениям, душа человека после смерти получает следующее перерождение, благоприятное (в виде человека или божества) или неблагоприятное (в виде животного или демона) в зависимости от совершенных при жизни поступков. В соответствии с этим в монгольской традиции *чэтгэр* нередко осознается, как душа дурного человека, ставшая демоном («По-моему, *бугам* и *чэтгэр* называют души тех, кто совершил много дурного») [Дагва. РМЭ, 2007].

Если человек совершал хорошие дела, душа становится человеком, если — плохие, то червяками и насекомыми [Дагвадорж. РМЭ, 2009].

Случается и так, что по каким-то причинам душа умершего не получает следующего перерождения и остается на земле, прячется, пугая ее живых обитателей и принося им вред.

Наверное, заблудившаяся душа, душа, не нашедшая своего будущего рождения, начинает вредить людям, люди называют ее *чэтгэр* [Дондов. РМЭ, 2008].

Сунс без перерождения бродит по земле, и он может найти себе место в предмете мебели. Иногда даже видят. Вызывают ламу, чтобы изгнал. Такие души стремятся домой, а домочадцы их боятся [Ванчиг. РМЭ, 2009].

Наряду с осознанием *чэтгэр* в качестве одной из возможных форм посмертного существования человеческой души имеет место представление и о множественности душ. Согласно последнему, после смерти человека одна из его душ отправляется на небо, а другая, «костяная», связанная с телесной оболочкой, остается на земле в качестве духа-вредителя.

У человека 3 души — махны [мясная], ясны [костяная], сэтгэлийн [духовная] сунс. Когда умирает человек, при трупе остается ясны сунс [Зундуйдагва, Сольева. РМЭ, 2008.].

И наконец, еще один образ *чөтгөр* (коррелирующий с предыдущим) основан на представлении о «дурных» костях. В соответствии с ним, в таких костях человека и животного, как череп, лопатка и, особенно, бедренная кость обитает злой демон.

Нельзя оставлять на ночь три вещи — полностью обглоданную лопатку, голову без глаз и берцовую кость без костного мозга. Потому что в отверстиях может спрятаться что-то плохое муу юм [Нонойхуу. РМЭ, 2009].

Я так говорю: когда человек умирает, если его сунс становится *чөтгөр*, то превращается в сухие тазовые кости (*сүүж*). То место, где пребывает сунс, называют тазовыми костями [Дондов. РМЭ, 2009.].

При единстве представлений, прослеживается определенное разделение сюжетов, связанных с *чөтгөр*: некоторые из них остаются общими для традиционного и современного фольклора (посещение духами умерших живых, *чөтгөр*, которые «заводятся» в домашнем пространстве, встречаются в пути, *чөтгөр*, связанные с местами захоронения и т. п.), другие сохраняют актуальность только в условиях традиционной культуры, третьи принадлежат исключительно городской среде. Среди сюжетов, оставшихся в традиционном фольклоре, можно назвать следующие:

- поединок борца/ламы с *чөтгөр*;
- *чөтгөр*-тазовая кость, преследующая человека;
- *чөтгөр*, зовущий человека по имени в степи;
- *чөтгөрийн гал*, являющийся человеку в виде голубого огонька, заманивающего, морочащего, сбивающего с пути;
- *гүйдэлтэй газар* 'непокойные места', связанные с захоронениями в степи.

Случается и так, что сюжеты, связанные с представлением *чөтгөр*, в городских условиях утрачиваются. Так, например, видимо, произошло с представлением о *чөтгөр* как о посланнике Эрлик-хана. В современной культуре оно реализуется в поверье о том, что *чөтгөр* приходят за человеком в определенном возрасте (за мужчинами в 33 года, за женщинами в 44), поэтому, чтобы пришедший *чөтгөр*-посланец не узнал человека, за которым пришел, последнему надо на этот период (соответственно, на один год) изменить свою внешность — побрить голову, если у него были длинные волосы, отпустить бороду, проколоть уши и т. д. [Г. Х., 35, халх].

Чөтгөрийн яриа в городском фольклоре

Чөтгөрийн яриа в условиях современной культуры, сохраняя основу традиционных представлений, претерпевают определенные трансформации, вызванные особенностями среды и условиями бытова-

ния. Меняется набор и сюжетный состав рассказов о проделках нечистой силы, добавляются новые сюжеты, заимствованные из массовой культуры и «чужой» демонологии. Из всего разнообразия демонологических персонажей в городских условиях остается только *чөтгөр* как наиболее универсальный и продуктивный персонаж. При наличии единственного персонажа для дифференциации повествований большее значение приобретает пространство. Следующим этапом трансформации традиции становится превращение городских демонологических повествований в особый жанр, занимающий промежуточное положение между письменной и устной культурой. Этот процесс характеризуется большей степенью сращения *чөтгөрийн яриа* с современной массовой культурой, утратой элементов личного переживания, нивелированием диалектных различий, характерных для фольклорного текста, сменой формы и среды бытования.

Ниже будут рассмотрены тексты, записанные в устном бытовании в Улан-Батаре.

Как отмечалось выше, центральным персонажем *чөтгөрийн яриа* в условиях современной культуры является *чөтгөр* в узком значении этого слова — 'демон', 'дух'. Тот факт, что в современной традиции из всего сонма демонологических персонажей монгольского фольклора предпочтение отдается именно ему, имеет основания в свойствах самого персонажа. Среди особенностей *чөтгөр*, делающих его образ столь востребованным и придающих ему своего рода универсальность, в наибольшей степени выделяются следующие:

- отсутствие закрепленного в традиции четкого внешнего облика;
- отсутствие связи с ландшафтом;
- отсутствие определенного набора функций.

Таким образом, одной из главных характеристик *чөтгөр* становится «размытость», нечеткость его свойств, что делает его универсальным и полифункциональным, создает возможность реализовывать именно тот набор признаков, который востребован в данном конкретном тексте. *Чөтгөр* может представляться в виде человека, животного, неодушевленного предмета, чего-то неопределенного — тени, силуэта, чего-то черного, может быть невидим (или видим частично, в форме отдельных частей тела — ноги, руки, глаза), проявлять себя (свое присутствие) посредством разнообразных звуков, света, манипуляций с другими предметами.

В зависимости от логики конкретного повествования, *чөтгөр* своим появлением может преследовать разные цели, появляясь то как своеобразный дух-хозяин «дурного» места [Неклюдов, 2008. С. 67—74], охраняющий свои владения, то как дух-шалун, который тревожит случайного попутчика или соседа, не причиняя ему серьезного вреда, но он может и серьезную угрозу представлять, пытаясь отомстить за обиду или стремясь погубить случайную жертву тем же способом, каким когда-то отняли жизнь у него. Случается и так, что *чөтгөр* продолжает вести

жизнь, к которой привык, будучи живым, а окружающие люди становятся случайными свидетелями проявления его «жизненных функций».

При анализе текстов *чөтгөрийн яриа* становится заметной определенная закономерность, относящаяся к выбору облика персонажа, его функции и места, с которым связано повествование.

Тексты *чөтгөрийн яриа*, собранные в Улан-Баторе, позволили установить своеобразную «демоническую топографию» монгольской столицы. Большинство из них группируются в серии вокруг следующих локусов:

- кладбища (русское кладбище в Улан-Баторе; местное кладбище за чертой города);
- жилые дома рядом с местами захоронений;
- дома с привидениями (*сунстэй байшин*), заброшенные дома, пользующиеся дурной славой;
- немаркированные жилые дома и учреждения (связанные с судьбами бывших жильцов);
- дороги.

Кладбища

Кладбище — одно из наиболее типичных мест демонической активности в любой культуре. В *чөтгөрийн яриа* выделяются несколько сюжетов, связанных с ними. Частым является мотив солдатских захоронений (как правило, китайских со времен Гоминьдана, японских со времен Халхин-гола). Еще один сюжет, также имеющий исторические отголоски, связан с массовыми захоронениями лам (результат репрессий 30-х гг., затронувших и религиозную сферу). Эти сюжеты имеют ряд общих особенностей, основанных на представлениях о смерти и душе умершего. Характерной особенностью этих захоронений является массовая насильственная гибель и связанное с ней представление о «ранней» смерти и оставшихся у человека «недожитых» годах.

Есть понятие, что человек умер не в свое время. Вот такие сунс остаются на земле и называются *чөтгөр* <...> солдаты, погибшие в гарнизоне, тоже становятся *чөтгөр* там же. Бывают такие слухи, что в гарнизонах появляются *чөтгөр*. Не зависит от того, где случилось. Зависит от того, что умер слишком молодым. И доживает свои дни как *чөтгөр* [Ванчиг. РМЭ, 2009].

Значимыми являются также представления о «чужеземности» покойников, чьи души не успокоились, находясь вдалеке от родных мест (для сюжета о солдатских захоронениях), а также о невинной гибели и магических способностях погибших, связанных с их духовным статусом (для сюжета о ламах). С точки зрения традиции, все это создает благоприятные условия для превращения таких душ в демонов-призраков. Приведем текст из этой группы:

Недалеко от Улан-Батора есть место, где похоронено много лам. Давно, когда боролись с религией, очень много лам погибло, расстреляли. Тех, что были в Улан-Баторе (здесь ведь много монастырей и раньше было), закопали недалеко от города.

Когда проезжаешь на машине, можно услышать, как ламы поют, тарни читают, колокольчики слышать.

Мне друг рассказывал, у него тетка недалеко отсюда живет, если ночью выйти, можно увидеть много огоньков на том месте — лампы жгут. И стоны слышать. Это ламы [ДЛ, 19, халх].

Другой тип кладбищенского персонажа *чөтгөрийн яриа* лишен трагической предыстории и напоминает персонажа «страшилок» (структура рассказов с его участием также напоминает указанный жанр детского фольклора).

Часто рассказывают про женщину в красном плаще или белом плаще. Они обычно по ночам машины ловят и на кладбище едут. Один раз одна такая остановила машину. Часов в двенадцать-час. Остановила, садится, на кладбище, говорит, вези. Шофер удивился, зачем ей на кладбище ночью. Спрашивает, зачем ей туда ехать-то. Она говорит: «Мне там надо взять кое-что, вещь там кое-какую оставила, давайте побыстрее ездайте». Туда ее везет, на кладбище. Доехали, эта женщина выходит, начинает ходить, около 5 км ходит, садится на корточки и начинает чего-то там делать на могиле. Потом он хотел подойти, но боится. Два часа ее ждал, решил подойти. За плечо ее трогает: «Девушка, а что вы делаете?» Оборачивается — глаза красные, рот в крови: «Тебе чего надо?» — спрашивает. Шофер испугался, убежал [СЦ, 21, халх].

Активность обитателей кладбища не ограничивается локусом самого захоронения, а может распространяться и на близлежащие поселения. Целая серия рассказов о столкновении с *чөтгөр* сложилась вокруг студенческого общежития рядом с русским кладбищем (здесь, возможно, также действует представление о «чужеродности» покойника, усугубляющей его демонические свойства):

Жилые дома рядом с местами захоронений

В общежитии «Мянган оюутан» много чертей (*чөтгөр*). Люди там жили, рассказывали, жить очень плохо. Они ходят там везде. Вечером старались не выходить из комнат. Если идешь по коридору, и они там ходят. Страшно. Идешь, а на тебя, на спину сзади навалится что-то черное. Страшно. Надо вырваться, скинуть его, а то с собой заберет, душу заберет. Там рядом, где людей хоронят место, кладбище. Это из-за этого их так много, они оттуда приходят [ОЛ, 23, эрлиц⁸].

Следующий демонологический локус — пользующиеся дурной славой дома, в которых часто слышны, согласно рассказам, разнообразные звуки, голоса, виден свет, происходят и другие странные явления, посредством которых обнаруживают свое присутствие его обитатели — *чөтгөр*. Как правило,

⁸ Эрлиц — русифицированная форма от монг. *ир-лийз* — человек смешанного происхождения, в данном случае русско-монгольского.

такие дома стоят обособленно, но иногда могут располагаться и по соседству с жилыми домами. Так или иначе, подобные дома находятся в «полной собственности» демонологического хозяина, и люди стараются обходить их стороной. Те же, кто по незнанию или по неосторожности пытаются проникнуть в демонологическое пространство, быстро осознают свою ошибку. Ниже приведен один из таких случаев.

Дом с привидениями

Обитателями таких домов часто становятся души бывших жильцов, по тем или иным причинам оставшиеся, «спрятавшиеся» в привычном жилище и ставшие *чөтгөр* (причиной может быть трагическая смерть, самоубийство или сохранившаяся привязанность к собственным вещам). Другим видом обитателей могут стать и «случайные» (не мотивированные биографическими обстоятельствами) *чөтгөр*, заселившиеся в заброшенное помещение. Как правило, на конкретный тип демонологического жильца указывает «легенда», содержащаяся в тексте, впрочем, она может и отсутствовать.

Этот дом стоит один, отдельно, вокруг ничего. С дороги его видно. Раньше это была турбаза, а теперь сунстэй байшин. Люди когда ночью проезжают или проходят мимо, там свет горит, человеческие фигуры (тени) видны, крики. Водку пьет как будто кто-то, гуляет. А потом все исчезает, ничего нет. И следов никаких. Если ночью кто замешкается или заглянет туда, то заболеть может тяжело. Так говорят. Я тоже как-то ночью проходил на соседнюю турбазу мимо этого дома, там свет горел, тени мелькали, крики слышались. Рано утром все пропало [ХГ, 30, халх].

Есть и особые случаи — практически полного слияния демонологического персонажа и локуса, когда само здание выступает в качестве дома-призрака.

Дороги

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

Особым, характерным для монгольской традиции, является представление о нежелательности, потенциальной опасности пустого пространства, в которое может «заселиться» злой дух. Так, наличие в машине свободного места в длительной поездке создает условия для появления в ней незваного демонического пассажира. Именно представление о потенциальной опасности случайного попутчика, который

может оказаться *чөтгөр*, препятствует развитию автостопа в Монголии.

С дорогами связан сюжет, получивший широкое распространение в массовой культуре и вошедший в современный монгольский городской фольклор, который можно было бы условно обозначить как «демонический автостопщик». Ниже приведен один из многочисленных текстов, содержащих его:

О таких дорогах местные обычно знают. Когда едешь, подсаживать нельзя. Они, эти [*чөтгөр*], подсаживаются, и аварии обязательно случаются, машины бьются, люди гибнут. Как сядет — обязательно или с летальным исходом, или инвалид на всю жизнь. Была такая дорога, место, где женщина погибла в аварии. Ее душа не успокоилась, стала этим [*чөтгөр*]. Теперь постоянно подсаживается в машины, которые там проезжают, и аварии делает. Людей убивает [ВО, 24, эрлиц].

Предметы

Часто встречается мотив о *чөтгөр*, поселившихся, «спрятавшихся» в вещах. Как правило, это старые вещи — одежда, предметы утвари, мебели, монеты или даже книги. Согласно имеющимся представлениям, незадачливый покупатель или человек, нашедший такую вещь, может принести вместе с ней в свой дом и *чөтгөр*, которые непременно обоснуются в новом жилище. В одном из записанных рассказов *чөтгөрийн яриа* чөтгөр были занесены в комнату общежития вместе со старыми книгами, после чего стали «колобродить» по ночам и тревожить обитателей звуками шагов, скрипами и вздохами [АШ, 21, бурятка]. *Чөтгөр* подобного типа, по всей видимости, продолжают сохранять прочную связь с вещами, в которых первоначально обосновались, и пропадают вместе с ними.

В современной культуре рассказы о проделках нечистой силы нередко складываются в серии, формирующиеся вокруг определенных тем. Такой темой может стать не только локус (наиболее распространенный вариант), строение (храм), вещь, но даже фильм. Каждый из опрошенных в Улан-Баторе и не только (представители разных возрастных и социальных групп) знает *чөтгөрийн яриа*, связанные с фильмом «Гобийский мираж» («Говийн зэрэглээ», 1980 г., режиссер Р. Доржпалам). Рассказ бытует во множестве вариантов, отличающихся мелкими деталями. Ниже приведена одна из многочисленных записей этой истории:

Был такой случай. О нем все монголы знают. Кого хочешь спроси, расскажут, хоть нашего преподавателя. Несколько лет назад снимали фильм, в Гоби. Там было много народу, много известных актеров. Как-то съемочная группа возвращалась со съемок, едут, видят юрта стоит. Юрты вроде бы и не было раньше. И странно — одна юрта и все. Обычно там скот вокруг, загоны и тому подобное, а тут одна юрта и ничего. Они заходят в юрту. Там старуха сидит, чай варит. Они поздоровались, стали расспрашивать ее. Она на них внимания не обращает, как будто и нет их, молчит — не

отвечает. Чай мешает, он кипит, аж пар идет. Она разлила чай по чашкам и дает им. Они попробовали... а чай-то холодный совсем. А ведь кипел, бурлил! Они удивились. Чай этот выпили. Только один человек не пил — водитель. Он местный был, может быть, понял, что что-то не то здесь. Выпили, значит, и поехали.

Отъехали немного, оборачиваются — а юрты той нет уже... После этого в ближайшее время все, кто этот чай пил, умерли один за другим, вся съёмочная группа, кроме водителя, который тот чай пить не стал. Так говорят. Ужас [Ц. Д., 22, халх].

Источники и информанты

РМЭ — Российско-Монгольские экспедиции 2006—2013 (под рук. С. Ю. Неклюдова).

Информанты Российско-Монгольской экспедиции 2006—2013 (под руководством С. Ю. Неклюдова)

2006 г. Богд-Очир С., 55 лет, халх.

2006 г. Дуламноргим С., 59 лет, халх.

2006 г. Намжил Ж., 89 лет, халх.

2006 г. Тогтохуу Г., 55 лет, халх.

2007 г. Дагва Д., 75 лет, халх.

2008 г. Дондов Ч., 80 лет, халх.

2008 г. Зундуйдагва Д., 90 лет, бурят.

2009 г. Ванчиг С., 73 года, халх.

2009 г. Дагвадорж, 70 лет, халх.

2009 г. Нонойхуу Х., 57 лет, халх.

2010 г. Болд Н., 75 лет, халх.

Литература

Беннигсен, 1912: *Беннигсен А. П.* Легенды и сказки Центральной Азии. СПб., 1912.

Дамдинсүрэн, 1991: *Дамдинсүрэн Ц.* Чөтгөртэй учирсан хүмүүсийн өрчил (Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн өрчил). Улаанбаатар, 1991.

Дамдинсүрэн, 1998: *Дамдинсүрэн Ц.* Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн яриа // Цэнд. Улаанбаатар, 1998.

Дамдинсүрэн, 1998: *Дамдинсүрэн Ц.* Бүрэн зохиол. Т. 2. Улаанбаатар, 1998.

Монгольские легенды, 1959: Монгольские легенды о хунхара // Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 3. М., 1959. С. 16—17.

Неклюдов, 1984: *Неклюдов С. Ю.* Героический эпос монгольских народов: устные и литературные традиции. М., 1984. С. 115—119.

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

Неклюдов, 2008: *Неклюдов С. Ю.* О местных демонах и встречах с ними // Цэндийн Дамдинсүрэн: к 100-летию со дня рождения. М., 2008. С. 67—74.

Неклюдов, 2012: *Неклюдов С. Ю.* «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное (допускаемое), предписанное в фольклоре / Сост. Е. Н. Дувакин. М., 2012.

Померанцева, 1975: *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Потанин, 1883: *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV: Материалы этнографические. СПб., 1883.

Соловьева, 2010: *Соловьева А. А.* Череп и кости в фольклоре Китая и Монголии // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература: к 75-летию академика Б. Л. Рифтина (*Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности*. Вып. 25). М., 2010. С. 184—212.

Цендина, 2008: *Цендина А. Д.* Рассказы о чертях из записей Ц. Дамдинсүрэна // Живая старина. № 4. М., 2008. С. 27—30.

Цэрмаа, 2006: *Цэрмаа Д.* Булганы чөтгөрүүд: чөтгөр байгаа юм бол сүнс байж таарна даа. Улаанбаатар, 2006.

Элиаде, 1994: *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.

A. A. Solovyova

Stories about the evil forces in the Mongolian folklore

This article is dedicated to contemporary beliefs of devilry in Mongolia. The article touches upon such matters as the rapport of tradition and mass culture, the transformation of folk plots within modern urban culture, preserving and transformation of demonological tradition within the new social and cultural conditions. The focus of attitude in this research is concentrated on the ghost story-telling — «chotgoriin yaria». Author analyses the features of the forming and occurring of these texts in modern Mongolia, the image of demonological character «chotgor», as well as the structure of the ghost story-telling, its semantics and pragmatics.

The article based on the materials and ghost stories collected by the author in 2009 year in Ulan-Bator. Also were used the materials of Russian-Mongolian expeditions (2006—2009, headed by S. Yu. Neklyudov), published sources.

Key words: Mongolian folklore and ethnography, demonology, chotgoriin yaria, tradition and mass culture, oral and written text, semantics and pragmatics.