

Юлия Ляхова

## Состязание с духом: оружие и доспехи в коллективных молениях на *обо*

Любой путешественник, проезжающий по Монголии, встречает на своем пути множество конусообразных сооружений из камней и веток, аккуратно сложенных рядом с дорогой, на перекрестках, перевалах или на берегах рек и озер. Постройки увешаны синими платками, часто на них лежат ритуальные предметы (барабаны с молитвами, изображения божеств), черепа лошадей, автомобильные покрышки и многое другое. В Монголии их называют *обо* (*овоо*), что в переводе означает попросту ‘куча’. Традиция воздвигать и почитать подобные сооружения распространена в Тибете, среди тибето-бирманского населения Непала, в Монголии и у некоторых тюркских народов.

Если *обо* располагается на горе или у берега водоема, на нем могут совершаться регулярные коллективные моления с участием ламы или шамана. Придорожным *обо* и *обо* на перевалах поклоняются окказионально: если *обо* попадает на пути, на него брызгают молоком или водкой, спешиваются и обходят его по часовой стрелке или гудят в гудок, проезжая мимо [Неклюдов 2014: 79–93].

*Обо* — это не только объект, обозначающий место, где совершаются моления. Одновременно оно воспринимается как посредник между миром людей и миром духов (через

**Юлия Викторовна Ляхова**  
Российский государственный  
гуманитарный университет,  
Москва  
liakhova@gmail.com

него передается жертва) и как прямой адресат обряда (жертва может приноситься не духам, а самому *обо*). Такое тройственное назначение *обо* объясняется высокой степенью синкретичности монгольского фольклора в целом и представлений об *обо* и о связанных с ним духах, в частности. Это хорошо иллюстрируют современные записи мифологической прозы: локальные духи воспринимаются монголами и как отдельные от природы абстрактные существа (видимые и невидимые), и как природные объекты. Молитву, обращенную к небу, невозможно отделить от молитвы богу по имени Небо (*Тэнгри*). Соответственно, *обо* может восприниматься и как жилище духов, и как посредник между человеком и духом, и как объект поклонения сам по себе.

На тему поклонения *обо* написано множество работ, начиная от буддийских трактатов, посвященных осмыслению и регламентации этой традиции (Мэргэн Диянчи лама, Лобсан Норбу Шэраб), и заканчивая современными фольклорно-антропологическими исследованиями, где анализируются типы *обо* и особенности их почитания [Неклюдов 2014; Davaa-Ochir 2008].

Сравнительному рассмотрению вариантов обряда и его структуры уделялось не так много внимания. Между тем сопоставление вариантов одного, на первый взгляд, не слишком значимого элемента обряда (закладка оружия и доспехов при постройке *обо*) позволит проследить исторические изменения, происходившие со всем обрядом на протяжении конца XIX и всего XX в. и уточнить прагматику обряда почитания *обо* в контексте фольклорных традиций Монголии и Бурятии. В качестве сравнительного материала будут привлекаться записи экспедиций ЦТСФ РГГУ<sup>1</sup>.

Д. Банзаров свидетельствует о том, что при закладке нового *обо* на место, где оно будет воздвигнуто, помимо прочих подношений кладут панцирь, шлем и оружие, а в готовую насыпь «согласно с древними обычаями, втыкают лук, стрелы, копьё и меч» [Банзаров 2011: 19]. Эту же практику подробно описывает и А.М. Позднеев. Он пишет, что халха-монголы во время обряда жертвоприношения помимо прочих жертв клали на *обо* панцирь, шлем, лук, несколько стрел, копьё, меч и другое ору-

<sup>1</sup> Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета / Институт языка и литературы Монгольской академии наук: 2006 г. (Убурхангайский аймак), 2007 г. (Хубсугульский и Булганский аймаки), 2008 г. (Центральный, Хэнтэйский, Сухэбаторский аймаки), 2009 г. (Среднегобийский и Южногобийский аймаки), 2010 г. (Центральный и Восточный аймаки), 2011 г. (Убурхангайский, Архангайский и Хубсугульский аймаки). Участники: А.С. Архипова, Б. Дайриймаа, И.Л. Дашицыренова, Д. Дорж, Е.Е. Дувакин, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, С.Ю. Неклюдов, В.В. Олзоева, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, Е.Б. Чекменева, Р. Чултэмсурэн. Экспедиции проводились в рамках совместных проектов РФФИ – МинОКН Монголии (гранты 06-01-91916 е/Г, 08-01-92070 е/Г, 08-01-92070 е/Г).

жие. Возложение сопровождалось молитвами, в которых говорилось, что все это делается ради «укрепления основ умиротворения всего злобного» и «рассеяния всякого рода препятствий» [Позднеев 1887: 408–410]. Подобные действия, по всей видимости, совершались и на территории современного Китая, во Внутренней Монголии [Pollard-Urquhart 1937: 454–467].

При всей вариативности обряда традиция закладывания оружия была широко распространена и относительно устойчива. Мотивировки этого действия включались в текст моления, однако по отношению к самому действию кажутся вторичными: «Шлем и панцирь, непроницаемые в битве и не поддающиеся мечу, составляют основу для сохранения человеческой жизни; поэтому мы и приносим их вам, предметам веры. Укрепите основы умиротворения всего злобного»; «Лук и стрелы, имеющие свойство попадать в самое сердце злобных врагов, составляют основу для рассеяния всякого рода препятствий; поэтому мы и приносим их вам, предметам веры» [Позднеев 1887: 410].

По всей вероятности, носители традиции ощущали необходимость проговаривать во время обряда, зачем именно на *обо* кладутся оружие и доспехи (при этом, как будет видно дальше, их объяснения не вполне соответствовали тому изначальному значению, которое придавалось укладываемому на *обо* оружию). Это может свидетельствовать о том, что внутренняя логика данного подношения уже была утеряна, а само действие нуждалось в дополнительной мотивировке.

Во время обряда лама молился разным богам и духам, в том числе буддийскому богу Ваджрапани. В обращении к этому божеству он просил, чтобы бог «своим пламенем пожег бы всех демонов (*ada*), обитающих вверху, внизу и в промежуточном пространстве» [Позднеев 1887: 407]. Ваджрапани (монг. Очирвани) — божество, относящееся к разряду *догшитов*, гневных божеств. Существует сюжет о его борьбе со злым духом *чутгуром*, с ним же связываются и змееборческие мотивы. Так, в обряде, пока ненавязчиво, появляется идея укрощения злых духов.

С.Д. Шагдарон и Б.Д. Очиров отмечают, что при *обо* принято подвешивать «образ доброго гения *Далха* (*Далха*)» [Шагдарон, Очиров 1909: 469]. Вслед за ними и Е.Г. Кагаров называет это божество добрым гением. Он пишет: «Население молится, падая ниц, прикладывает к образу Далха, бросает монеты и камешки на обо» [Кагаров 1927: 115].

На самом деле оказывается, что Далха — вовсе не «добрый гений», как считают исследователи, а не кто иной, как тибетское божество войны *dgra-lha*. Иконография этого гневного боже-

ства предполагает его изображение с арканом, луком и стрелами — его постоянными атрибутами. Возможно, божество Далха имеет добуддийское происхождение. Получается, что вполне мирный обряд почитания *обо* снова, как и в случае с Очирвани, включает в себя поклонение гневному божеству. Оказывается, на *обо* кладут не только настоящее оружие, но и изображение божества в полном вооружении, при этом принято изображать его с тем же набором оружия (колчан, лук и стрелы, меч и броня, хлыст в правой руке), который используется при закладывании *обо*.

В статье У. Чулуу и К. Стюарта о монгольском *обо* авторы замечают, что существуют некоторые практики, связанные с почитанием *обо* и духов местности, которые не слишком соответствуют всему, что написано об этом в большинстве исследований [Chuluu, Stuart 1995: 552]. В качестве примера ритуального действия, которое не вписывается в сложившуюся систему почитания *обо* и не вошло ни в один из разделов статьи, авторы приводят описание, сделанное в Китае у монголов Северного Цинхая. Во время обряда жители этого региона должны были девять раз обойти *обо* по часовой стрелке, при этом они были вооружены винтовками, брали с собой запал и порох. Одновременно неподалеку происходили другие события: оставшаяся часть людей, участвовавших в молении, играла в специальную игру. Авторы в скобках называют ее словом *tebeg*, современное монгольское *тэвэг*, означающее ‘пучок волос, укрепленный в середине свинцового кружка, которым играют, подбрасывая ударом ноги кверху’ [Большой академический монгольско-русский словарь 2001–2002, III: 886]. Некоторое время эта игра была запрещена в Монголии из-за своей травматичности, однако недавно снова начала приобретать популярность. В данном случае описание игры напоминает обычную игру с мячом, однако вместо мяча в ней используется даже не пучок волос, укрепленный в середине свинцового кружка, а пуля с дыркой, через которую продевают козлиную шерсть. Она, по всей видимости, выполняет ту же роль, что и перья в европейском воланчике. Цель игры — подбрасывать пулю как можно дольше, не давая ей упасть на землю. Можно перекидывать ее друг другу или играть в одиночку. С одной стороны, вероятно, использование пули — важного элемента огнестрельного оружия — в качестве грузила в воланчике побуждает носителей традиции включить эту игру в комплекс действий, связанных с поклонением *обо*. С другой стороны, игры всегда были важным элементом, завершающим моления на *обо*. Часто обряд завершался проведением традиционного турнира, в ходе которого участники соревновались в трех видах спорта — стрельбе из лука, борьбе и скачках. Возможно, игра с воланчи-

ком семантически приравнивается к проведению такого турнира и входит в обряд именно по этой причине.

В другом описании обряда фигурирует то же самое действие, о котором шла речь ранее: как и в предыдущем рассказе, вооруженные участники обходят вокруг *обо* несколько раз. Однако в данном случае обряд не завершается только обходом. За этим действием следует изображение борьбы людей со злыми духами: «При поклонении гению Далга девять человек (молодые буряты) надевают кольчуги, вооружаются с ног до головы ружьями, пиками, саблями, луками и стрелами и на белых, как снег, лошадях объезжают три раза *обо*. В то же время они совершают обряд борьбы с злыми духами: стреляют из ружей, стреляют из луков, вступают как бы в рукопашный бой и т.п. Наконец, они побеждают, перебарывают злых духов — и церемония кончается» [Шагдарон, Очиров 1909: 470].

Так, во время обряда оказывается возможна прямая встреча человека с духами и его победа над ними. Это закономерное следствие того, что во время проведения обряда *обо* становится символическим центром вселенной. «Все тринадцать *обо* представляют весь мир, как его изображают буддисты, т.е. средняя насыпь соответствует горе Сумэру, а прочие малые — 12 дзивпам или частям мира» [Банзаров 2011: 20]; «Эти тринадцать *обо* подобны горе Сумэру царю гор, четырем большим тибам [т.е. материкам буддийской космогонии] и четырем малым тибам» [Позднеев 1887: 408]. Человек создает пространство, где возможно напрямую контактировать с духами, а сами духи, как замечают А.М. Позднеев и Д. Банзаров, спускаются в это время в мир людей. Ситуация прямого физического воздействия на духа при помощи обычного, человеческого оружия в монгольском фольклоре может существовать исключительно в рамках подобной обрядовой реальности.

В других случаях при встрече человека с какой-либо нечистой силой (*ада*, *бохолдой*, *чутгур* и другими опасными персонажами низшей мифологии), человек не в силах воздействовать на духа физически. Существует множество самых разных способов защиты от злых духов, однако большинство из них строится по одной и той же схеме.

Например, острая пила, висящая над входом в юрту, создает барьер для прохождения злого духа и всего дурного [Архипова 2011]. Такую пилу можно увидеть во многих юртах, некоторые информанты объясняют ее расположение исключительно практическими соображениями (удобно брать ее оттуда, когда она понадобится), другие без сомнения отвечают, что вешают пилу именно для защиты.

— В юртах, бывает, за уни кладут пилу. Что это значит?  
— А, на притолоке? Говорят, что ее вешают, чтобы не дать войти снаружи всяким плохим, нехорошим вещам [Пурэвжав]<sup>1</sup>.

По сообщению информантки из Северо-Восточной Монголии, монголы Хэнтийского аймака зацепляют вилы для сбора аргала на потолке юрты, их загнутые концы должны торчать наружу и отпугивать все дурное [Хишигням].

С духом-чутгуром, следующим за человеком или пришедшим в юрту, можно справиться с помощью шепотки соли, брошенной в его сторону или в огонь. В 2007 г. был записан развернутый нарратив, связанный с этим охранительным действием:

*Была еще такая старуха Тогтох-чавганц, которая тоже ничего не боялась. Ночью там чутгуры ходили по айлам и пугали людей. Тогтох-чавганц зажгла огонь и кипятила чай в медном чайнике (хуу дамбо). Люди боялись, мол, чутгур ходит по айлам. Вот однажды Тогтох-чавганц кипятил свой чай, а чутгур заглянул к ней через створки двери и говорит:*

— Тогтох, это что — медь (хуу)? Или ружье (буу)?

*Старуха ответила:*

— *Может, и ружье.*

*Она взяла соль и бросила в огонь. Соль заискрилась, вспыхнула. С тех пор чутгур перестал появляться [Пурэвсурэн].*

Эта история строится на той же идее: человек не может победить злого духа при помощи настоящего оружия, но может напугать и перехитрить его.

Для защиты детей существует множество особых оберегов, ни один из которых не позволяет воздействовать на духа непосредственно. Маленькие лук и стрела, которые дарят ребенку, чтобы он держал их при себе, имеют иную семантику, чем внешне похожие на них шаманские подвески и чем доспехи, которые лежат около *обо*. Здесь речь идет в первую очередь не о защите ребенка при помощи оружия, отпугивающего плохое (хотя, несомненно, эта идея тоже присутствует), а о продуцировании мужественности мальчика, будущего воина и охотника, при помощи «мужских» предметов — лука и пистолета. В Хэнтийском аймаке было записано, что над ребенком вешают картинку, на которой нарисован воин с пикой и ружьем [Хишигням].

Есть и другие способы защитить детей от злых духов. Когда ребенка выносят из юрты, считается, что ему на лбу надо нарисовать сажей точку, и тогда он не будет бояться нечистой

<sup>1</sup> Интервью с информантами цитируются по списку в конце статьи.

силы, а она, в свою очередь, не заметит его или примет, по разным версиям, за зайца или за разбитый котелок [Гарма; Бавунхуу]. В этом случае снова отсутствует идея борьбы с нечистой силой, но, как и раньше, оказывается не так сложно перехитрить ее и замаскировать ребенка.

Недалеко от озера Цаган Нуур мы заметили необычный обсерватор, висевший на веревке-чагтге, прикрепленной, как это всегда делается, к верхнему отверстию в центре юрты. На наши расспросы глава семьи дал такое объяснение: для защиты от нечистой силы они используют зуб однозубого монгольского сурка-тарбагана. Именно он, по словам информантов, и висит у них в центре юрты. Это не просто острый, но еще и выделяющийся из общего множества необычный предмет (в этом объяснении проявляется целый комплекс представлений о животных, имеющих только один рог посреди головы, наподобие нарвала или единорога, которые считаются одной из разновидностей духов местности) [Дашхуу].

Все эти способы защиты от нечистой силы направлены только на то, чтобы отпугнуть злых духов или спрятаться от них. Если для этих целей используется символическое или даже реальное оружие, оно всегда находится в статичном состоянии и воздействует на зло одним своим присутствием, другие же способы защиты направлены на то, чтобы перехитрить духа, но никогда не подавить его силой. Прямое физическое воздействие на злых духов становится возможным только в рамках ритуала. В обычной жизни оружие используется исключительно как магическое средство. Такое его использование, по представлениям монголов, не позволяет справиться с враждебными силами окончательно, а только отпугивает их и не подпускает к человеку. Борьба со злыми духами и их подавление в монгольской традиции являются прерогативой магических специалистов, простые обыватели самостоятельно могут только отпугивать и обманывать нечистую силу. Не всем магическим специалистам приписываются подобные способности, некоторые имеют узкие и четко очерченные границы компетенции. Например, *зурхайчи* — ламы-астрологи, которые вычисляют по звездам дни, благоприятные и неблагоприятные для праздников или значимых событий, не имеют никакого влияния на злых или добрых духов, так же как и *удзмэрчи* — гадатели в западно-бурятской традиции, которые могут лишь определять причину возникшей проблемы и затем отправляют людей к шаманам, способным справиться с нею. Они тоже не в силах подавлять или отпугивать злых духов. Другие магические специалисты, напротив, прочно связываются в традиции с гневными духами. Один из таких специалистов называется *луйджинч*.

Луйджинч — это человек, чаще всего получивший религиозное образование и соответствующую степень посвящения. Луйджинчи специализируются на похоронном обряде, они провожают души умерших и помогают им получить следующее перерождение и не задержаться в этом мире. Обычно монголы представляют себе этих специалистов следующим образом:

*С большим барабаном, на лицо свесит черные тряпки и дует в гандан, сделанный из мозговой кости (чөмөг) 18-летней девушки. Его цель — очистить зло, которое причиняют [духи] земли и воды. Того, кто призывает духов и очищает зло, называют луйджинчи [Дондов].*

Чтобы стать хорошим специалистом, луйджинчу, как считается, следует ночью, в темноте, сесть на мертвое тело и читать молитвы. «Хороший луйджинч должен посидеть и почитать молитвы на 100 умерших. Ночью садятся на тазовые кости». Далее информант объясняет: «Когда человек умирает, если его душа (*сунс*) становится чутгуром, то превращается в сухие тазовые кости (*сүүж*). То место, где пребывает душа, называют тазовыми костями. Поэтому и садится на тазовые кости [Дондов].

Другой вид лам, приходящих в соприкосновение со злыми духами, называется чойджинами. Считается, что эти ламы, как и участники обряда поклонения *обо*, могут при помощи настоящего оружия побеждать в борьбе невидимых демонов. Ц. Жамцарано в своем путевом дневнике так описывает обряд, который при нем совершает чойджин-лама:

«[Чойджин] вскочил с сиденья, на его грозный крик подали саблю. Он начал кружить и махать ею и вдруг швырнул с ужасной силой. Сабля чуть не снесла голову тому же ламе, который поднес. Подали другую — после бешеной манипуляции полетела вон из-под палатки и вонзилась перед одной буряткой. Подали еще одну — чойжон свернул в бараний рог и швырнул вон. <...> Подали лук со стрелой, предварительно натянув. Чойжон стал целиться в разные стороны вниз и вверх, готовый ежесекундно спустить тетиву. Смерть была бы неизбежно. Все инстинктивно закрылись правой рукой или шапкой. Роковой выстрел произошел, и стрела со страшной силой пролетела через двор и упала по счастью в безлюдное место, вонзилась в землю так глубоко, что с трудом вытащили. Другая стрела упала позади палатки, третья пришлась прямо на одного старика, но он успел вовремя отстраниться» [Жамцарано 2001: 267–269].

С.Ю. Неклюдов отмечает схожесть этого обряда с действиями, совершающимися на *обо*, которые описали Д.С. Шагдарон и Б.Д. Очиров [Неклюдов 2014: 121].



Носители традиции сами проводят параллели между шаманами и ламами, которые могут не просто отвращать, но также напрямую вступать в контакт со злыми духами и побеждать их. «Шаман держит саблю, чойджин тоже держит саблю», — замечает по этому поводу один из наших информантов, восьмидесятилетний учитель истории и географии Ч. Дондов. Но далее продолжает: «Ритуал чойджина отличается и от [ритуалов] луйджин и от шаманского».

Таким образом, смысл обряда поклонения *обо* оказывается не только в том, чтобы задобрить духов, которые спускаются на землю и получают на *обо* жертвы, но и в том, чтобы силой победить злых духов, тем самым обеспечив себе спокойствие до проведения следующего обряда. Обряд почитания *обо* — это редкий случай, когда и магический специалист, и обычные люди могли не только отпугивать и обманывать злых духов, но и — при его помощи — на равных бороться с ними. Это возможно благодаря тому, что во время моления границы между духами и человеком стираются (считается, что не только злые духи, но и сам глава небесных духов *лусын хан* в это время спускается с неба на землю) и люди обретают возможность физически, с помощью оружия, а не символически, с помощью магических средств, побеждать нечистую силу.

Смысл этого «военного» элемента обряда стал теряться, когда «жестокие», с точки зрения буддизма, действия стали уступать место более миролюбивым способам воздействия на духов. Кровавые жертвоприношения на *обо* стали замещаться бескровными — теперь на святыню приносят уже готовое мясо или посвящают духам скот, не убивая его. В таком контексте ритуалы «борьбы» и закладывания оружия потеряли свою актуальность: сначала была забыта акциональная составляющая (перестала воспроизводиться борьба людей и духов), затем забылись причины подношения оружия и были изобретены вторичные мотивировки, а в итоге перестало совершаться и само обрядовое действие подношения оружия.

### Библиография

- Архипова А.С. Семантика и прагматика монгольского колдовства // Пространство колдовства. М.: РГГУ, 2011. С. 23–39.
- Большой академический монгольско-русский словарь в 4 томах / Под ред. А. Лувсандэндэва и Ц. Цэдендамбы. Отв. ред. Г.Ц. Пюрбе-ев. М.: Academia, 2001–2002.
- Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов. М.: ЛИБРОКОМ, 2011.
- Жамцарано Ц. Путевые дневники: 1903–1907 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001.

- Кагаров Е.Г.* Монгольские «обо» и их этнографические параллели // Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. Т. 6. С. 115–124.
- Неклюдов С.Ю.* «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре. М.: РГГУ, 2014. С. 77–173.
- Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1887.
- Шагдарон С.Д., Очиров Б.Д.* Игры и увеселения агинских бурят // Зап. Имп. РГО по отд. этногр. 1909. Т. 34. С. 468–470.
- 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, 2008.
- Pollard-Urquhart A.L.* An Obo Festival of Western Sunit // Journal of The Royal Central Asian Society. 1937. Vol. 24. No. 3. P. 454–467.
- Chuluu Ü., Stuart K.* Rethinking the Mongol Oboo // Anthropos. 1995. Vol. 90. No. 4/6. P. 544–554.

#### Список информантов

- Бавунхуу — муж., 72 года, халхасец, бригадир скотоводческой бригады, г. Улиастай Завханского аймака. Запись 17.08.2012.
- Гарма — муж., 78 лет, олёг, бухгалтер, г. Улдзийт Уверхангайского аймака. Запись 30.07.2011.
- Дашхуу — муж., 72 года, родители местные, работал на ферме, на пенсии, г. Цагаан Нур Хубсугульского аймака. Запись 12.08.2012.
- Дондов — муж., 80 лет, халхасец, учитель истории и географии, на пенсии, сомон Мунххан Сухэбаторского аймака. Запись 05.08.2008.
- Пурэвжав — муж., 83 года, халхасец, скотовод, военный, бухгалтер и др., на пенсии, сомон Эрдэнэ-Булган Хубсугульского аймака. Запись 23.08.2007.
- Пурэвсурэн — муж., 85 лет, халхасец, был послушником в монастыре, учитель, военный, экскурсовод и др., на пенсии, г. Булган. Запись 27.08.2007.
- Хишигням — жен., 73 года, халхаска, акушерка, на пенсии, г. Ундурхан. Запись 03.08.2008.