

Сергей Неклюдов

Эти капризные и ленивые драконы: от паремии к мифу¹

Когда на небе Лу мало, они сердятся и чаще кричат, и тогда у нас на земле часто бывают грозы.

Это поверье из области монгольской традиционной метеорологии А.П. Беннигсен записал в начале XX в. В своей книге он обобщил (с пометой «Из разных источников») представления монголов о драконах-луу и некоторых связанных с ними мифологических существах (лусах, лусутах и других земных, точнее ландшафтных, духах-хозяевах) [Беннигсен 1912: 9]. Странным только выглядит обратно пропорциональное соотношение количества находящихся на небе «производителей грозы», с одной стороны, и частоты самих гроз — с другой. Мы разберемся в данном вопросе в конце статьи, но сначала следует объяснить, кто такие луу, откуда они взялись и какие мотивы связаны с ними в фольклоре народов Центральной Азии.

Тема *производства грозы* в монгольской мифологии представлена по-разному. Выделяются два основных конструктивных типа.

Сергей Юрьевич Неклюдов

Российский государственный гуманитарный университет / Школа актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва
sergey.nekludov@gmail.com

¹ Работа выполнена в рамках проекта Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование» (грант РНФ, № 14-18-00590) и основывается на материалах монгольских фольклорных экспедиций 2006–2013 гг., проводимых ЦТФ РГГУ. Пользуюсь случаем поблагодарить за помощь и консультации А.В. Дыбо и А.Д. Цендину.

Согласно первому, гроза есть одна из основных функций тэнгри (*тэнгэр*, *тэнгэри*), то есть неба или небесного бога (что в монгольских языках на лексическом уровне неразличимо). Это представление удержалось у западных бурят, вообще сохранивших наиболее архаические формы монгольской мифологии. Соответственно гром есть «голос неба» (*тэнгэрийн дуу / tngri-yin daγun*) [Румянцев 1955: 266 (прим. 69)]; буряты называют его «песнью неба — *тэнгэрин дун*, и когда гром гремит, то выражаются, небо поет — *тэнгэри-дугара*» [Агапитов, Хангалов 1958: 300]; «гром, по мнению бурят, производит тэнгри» [Потанин 1883: 141–142]; по представлениям калмыков, «небо подает голос» (*теңер ду харчана*) [Борджанова 1999: 33].

Согласно второму типу, «производителем грозы» является дракон (*луу*, калм. *лу*). По представлениям монголов XIV в., «молния исходит от некоего животного, подобного дракону, и в их областях жители [будто бы] видят своими глазами, как оно падает с неба на землю, бьет по земле хвостом и извивается, а из его пасти извергается пламя» [Рашид-ад-Дин 1952: 156]. Вот как это выглядит в современном изложении:

Луу падает с небес, сама видела. <...> Загремел гром, мы спешились, спрятались в кустах, пережидаем дождь. Тут как смерч из песка, толщиной с юрту, перевернул землю, так что корни оказались сверху и как будто электрический ток нас окружал. В таких случаях говорят, что упал луу [Отгон 10.08.2009]¹.

Записи последних полутора веков демонстрируют определенную вариативность в интерпретации самой техники производства грома и молнии, которые, как это бывает, рассматриваются традицией как две отдельные сущности (см.: [Березк. IЗ: Оружие Грома]). Соответственно, гром чаще всего определяется как голос (рев, рычание) луу², гроза может быть следствием или выражением его гнева, а причиной молнии часто оказываются движения его хвоста³. Гром возникает вследствие борьбы или столкновения драконов: *луу сражаются между собой* [Хандсурэн 22.08.2007]; *раньше говорили, что два дракона между собой сражаются... иногда говорят, что драконы сталкиваются <...> дерутся — гром, а когда перестают — радуга* [Дуужий 23.08.2007]; в калмыцкой загадке гроза изображается как битва двух богатырей — Тели и Вели [Борджанова 1999: 33]. Особый случай — гром как грохот от передвижения обитателей

¹ Список информантов дан в конце статьи.

² См.: [Потанин 1883: 141; Беннигсен 1912: 9; Банзаров 1955: 64; Борджанова 1999: 33; Дагвадорж 27.08.2007; Жулхуу 10.08.2009; Энхтуяа 22.08.2007].

³ См.: [Потанин 1883: 140, 142; Банзаров 1955: 64; Бат-Очир 23.08.2007; Дуужий 23.08.2007]; ср.: молния — хвост радужного змея (пигмеи канго) [Березк. I7А: Змея-молния].

Верхнего мира по небесному своду [Оюун 25–26.08.2007; Хубилай 25–26.08.2007]. Наконец, совмещающим оба типа является образ *громовержца верхом на драконе*. Кстати, речь в этом случае иногда идет не только о голосе дракона, но и о его движении по небу, а подвешенным животным может оказаться и другое существо, прежде всего «небесный верблюд» (*тэнгэрийн тэмээ*). Связь грозы с верблюдом характерна для западной части региона (ойратов, калмыков, алтайцев) [Потанин 1883: 138, 139, 141; Борджанова 1999: 32–33].

Есть поверье: если громовержец, промахнувшись, упадет на землю, он превращается в верблюжонка, что иногда увязывается с трудными родами верблюдицы (*Говорили: «Если луу упадет на землю, то верблюдица перестанет мучиться при родах»*) [Бат-Очир 23.08.2007; Дуужий 23.08.2007]¹. Похоже, что верблюдица рождает гром, ср.:

У меня была бесплодная кобыла. И вот просыпаюсь, вижу плаценту, а жеребенок нет. <...> Пошла по следу, нашла мокрое место. Если бы там родился жеребенок, были бы его следы. Но их не было, и я подумала, что, наверное, это был луу, который улетел. Накануне был гром, наверное, это он [Отгон 10.08.2009].

Согласно фольклорным нарративам (например, в калмыцкой сказке «Сын Аралтана» или в предании о Мазан Баторе, включающем аналогичный эпизод [Калмыцкие сказки 1962: 189; Борджанова 1999: 35–36]), громовержец, упавший на землю, попадает в зависимость от человека, который волен или просто помочь ему подняться на небо, или потребовать за это какой-нибудь награды, или даже наказать духа за преследование.

Рассмотренные модификации мифологической темы и разнообразные версии связанных с ней мотивов обычно не являются спонтанными — они включены в круг широких фольклорных параллелей (*гром как перемещение богов / духов по небосводу*²; *столкновение / борьба драконов*³; *беспомощность упавшего на землю громовержца*⁴ и др.). Наличие этих параллелей может способствовать установлению источников подобных сюжетно-тематических новаций, хотя отдельные позиции остаются непроясненными (например, мотив *верблюд как громовержец*, встречающийся почти исключительно у монголов, преимущественно западных).

¹ Ср. мотив *Гром боится роженца* в китайской традиции [Березк. I4A: Гром в беде: падает на землю].

² У селькупов, индейцев Калифорнии [Березк. I3: Оружие Грома], у славян [Толстой 1995: 558].

³ Мотив, характерный для американских индейцев [Березк. I3: Оружие Грома], а также для южных славян [Толстой 1995: 558].

⁴ Мотив *Гром в беде: падает на землю* [Березк. I4A] встречается в Южном Китае (Гуанси, Гуанджоу), у японцев, болгар, индейцев Чако, Мезоамерики (соке), Аргентины (тоба). Оказавшись на земле, Гром становится именно «младенческим» существом.

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

Монгольское слово *луу* является заимствованием из уйгурского и встречается в письменных текстах (в том числе переводных буддийских) уже в XIII–XIV вв., то есть в эпоху особенно сильного уйгурского влияния на монгольскую книжность [Кара 1981: 55]. В тюркские языки оно, видимо, приходит из китайского [Cleaves 1952: 85] — из какого-то северо-западного диалекта I тысячелетия, в котором *lung* ('дракон') якобы произносилось без конечного *-ng* [Clauson 1972: 763] (лингвистические обоснования этого допущения не вполне понятны). Согласно другой гипотезе, источником является тибетское *лу* (*klu*) [Румянцев 1955: 266, прим. 67], обозначающее водных и метеорологических духов-хозяев.

Вообще у китайских лун и тибетских лу довольно много функционально-семантических совпадений: связь с земными водами [Mot. B11.7.1, B11.7.1.1, B11.7.2], распоряжение погодой [Mot. B11.7], змееподобие [Mot. B11.2.1.1] и зооморфизм (у дракона «голова, как у верблюда, рога, как у оленя, глаза, как у зайца, уши, как у коровы, шея, как у змеи, живот, как у морского зверя *шэнь*, чешуя, как у карпа, когти, как у ястреба, лапа, как у тигра», голова коня и хвост змеи¹, он может превращаться в коня и быка [Mot. B11.1.2], он — прародитель всех зверей и птиц; тибетские лу, в свою очередь, бывают с лошадиными и бычьими мордами, с головами гусей, мышей и ящериц), а также цветовые характеристики (китайские драконы известны пяти цветов: желтые, зеленые, красные, белые, черные, что почти полностью соответствует пяти видам тибетских лу: белые, желтые, красные, голубые, черные) [Smith 1919: 78, 82, 90; Werner 1922: 208; Огнева 1988: 74; Рифтин 1988: 77–78]. Расхождения касаются хтонической природы тибетских лу, наличия у них функций, оказывающих неблагоприятное воздействие на человека, в противоположность устойчивой ассоциации китайского лун с небом, мужским началом и набором «положительных» значений, в том числе с символикой императорской власти. Однако лингвистически китайский и тибетский термины не родственны, слово *лун* (*lung*, *lóng*) восходит к древнекитайскому *roŋ*, а протосино-тибетская форма восстанавливается как **rōŋ* / **rōk* (~ -ŷ-), соответствующая в тибетском не слову *klu*, а слову *ābrug* ('brug) [A Comparative Database 1996], которое как раз обозначает дракона, производящего грозу и расцениваемого как источник грома.

¹ Этот «многосоставный» облик дракона [Werner 1922: 208] является специфически китайским и не имеет убедительных аналогов за пределами данной традиции [Mot. B11.2.1].

Едва ли не первая тюркская фиксация слова *luu* обнаруживается в рунической надписи на Онгинском памятнике (конец VII в.), содержащей выражение *lu jilka* ‘в год дракона’ [Малов 1959: 9; ДТС 1969: 334]. Далее оно неоднократно встречается в уйгурских текстах разного содержания, прежде всего в составе того же словосочетания «год дракона» (*luu jil*) [Radloff 1928: 10, 215, 257 (фрагменты уйгурских текстов XII–XIV вв.)], то есть пятый год двенадцатилетнего календарного цикла [Самойлович 1927: 152–153]. Кроме того, по крайней мере с X в. драконы упоминаются как определенная категория мифологических существ; используется слово *luu* и как эквивалент санскр. *nāga* (‘змея’): «Внутри же семирядного рва лежат все виды ядовитых драконов и змей»; «десять великих царей-драконов», «если бы мы стали заклинателями змей и колдунами» [Pelliot 1914: 225–272; Bang, Gabain 1930: 432–450; ДТС 1969: 334; Clauson 1972: 763].

Именно в составе сочетания «год дракона» (*luu jil*) слово *luu* попадает в монгольскую письменность, что не оставляет сомнения в его происхождении — уйгурском, но никак не тибетском. Видимо, самое раннее упоминание этого сочетания в известных нам монгольских текстах — эдикт Хубилая 1268 г. («писано наше повеление на Синей горе в год дракона [*luu jil*], 25-го [дня] первого весеннего месяца»), затем оно встречается в надписях и документах следующих веков [Mongolian Monuments 2006: 13–14, 23–26 sq.].

В значении ‘дракон как сверхъестественное существо’ слово *luu*, согласно монгольским версиям буддийских сочинений XIV–XV вв., входит в перечни категорий существ, населяющих обитаемый мир: «небесные боги, асуры, драконы, гандхарвы» (*tngri, asuri, luu, gandarvi*), «лев, слон, дракон» (*arслан, jāyan, luu*), «небесные драконы и земные [духи-]хозяева» (*tngri luus, yaĵar-un eĵen*), «могущественные небесные государи драконов» (*erketen tngri luus-un qad*), «небесные верховные государи драконов» (*tngri-ün degedüs luus-un qad*) [Mongolian Monuments 2006: 116–148, 224, 227–240].

В предсказании волхвов о пришествии в мир Гесера (ксилограф начала XVIII в.) он характеризуется как будущий владыка «драконовых царей» (*luus-un qad-i*), а в описании его облика говорится, что «нижняя часть тела его [признаков] четырех великих драконовых царей (*dörben yeke luus-un qad*) исполнена» [Arban жүг-үн ејен 1955: 7–8]; «тело, исполненное восьми царей драконов» (*naiman luus-un qad*), упоминается и в молитвах Гесеру, там же — «восемь царств небесных драконов» (*tngri luus-un naiman ayimaŋ*) [Rintchen 1958: 22, 25 e.a.]. Согласно подобным описаниям драконы принадлежат к области сугубо

«положительных» значений (так, цари драконов выступают в союзе с тэнгриями против асуриев [Ковалевский 1837: 71], то есть на стороне сил добра против демонических полчищ). Тем не менее «драконов (нага), скрывающихся в черных и темных местах», подстрекают «к нападкам и противоборству» демоны-искусители шимнусы [Там же: 62] — вспомним «ядовитых драконов», лежащих «внутри семирядного рва», из уйгурского текста. Подобная двойственность, по-видимому, отражает амбивалентность мифологического образа нагов (которые также могут быть переведены на монгольский как *луу*) — с одной стороны, хтонических персонажей с ядовитым дыханием и смертельным взглядом, а с другой — слушателей проповеди Будды и хранителей открывшейся им истины [Bloss 1973: 36–53; Гринцер, Мяль, Чеснов 1988: 195–196].

Итак, слово *луу* является чисто книжным заимствованием, обслуживающим, во-первых, прагматику календарных счислений («год дракона») и, во-вторых, терминологию описаний буддийского макрокосма («царство драконов», «царь драконов») — преимущественно в переводных текстах. Оно попадает в монгольскую книжную словесность примерно в том же семантическом амплуа, что и в уйгурских текстах. Акцентируются локализация драконов на небе — не только в определении «небесные», но и в прямом противопоставлении «земле» («небесные драконы и земные [духи-]хозяева») — их «царственность» (*luus-un qad* ‘государи драконов’) и множественность, причем используется «артикулированная» форма множественного числа (*luus*).

Однако ни в одном из этих тюркских и монгольских фрагментов дракон *луу* не представлен в качестве громовержца, хотя, напомним, данное поверье у монголов существует по крайней мере с XIV в. (свидетельство Рашид-ад-Дина). Выражение же «голос дракона» (*luu-yin dayun*) для описания грома появляется, видимо, в результате преобразования исходного монгольского «голос неба» (*тэнгэрийн дуу / tngri-yin dayun*). Все это позволяет предположить, что формирование образа *луу* как духа грозы происходило исключительно в рамках устной культуры, развиваясь параллельно с буддийской книжностью, хотя и не вполне независимо от нее — прежде всего в связи с размещением в Верхнем мире «царства драконов». На небесной локализации *луу* настаивает и современная народно-религиозная традиция [Нарангарвуу 21.08.2006; Пурэвжав 23.08.2007].

Трудно установить, в какой момент «буддийскому» *луу* передается (возвращается?) функция громовержца, однако заслуживает внимания то обстоятельство, что в перечне «царей драконов» [Позднеев 1887: 317] уже присутствует некий Царь

драконов по имени Громогласный (букв. 'Великий голос' *yeke dayun neretü luus qayan*) — ср. «гремящий» («великий», «громкий», «громовой») голос небесного бога в шаманских призываниях [Поппе 1932: 156–159]. Происходит, видимо, и вторичное функционально-семантическое сближение монгольского луу с китайским лун — их отождествление в монгольской мифологии совершенно очевидно для наблюдателей XIX–XXI вв. («монголы представляли себе дракона таким же, только изменили его качества, потому что они не придавали ему никакого символического значения» [Банзаров 1955: 64]; *Бывает много изображений, в том числе китайских рисунков, луу — животное с длинным телом и с лапами* [Жулхуу 10.08.2009]).

Китайское происхождение обнаруживается у представления о *сезонной циркуляции и зимней спячке луу* (которые «засыпают осенью, когда прекращаются дожди» [Отгон 10.08.2009]; «зимнюю все лусы, или драконы, спят» [Позднеев 1887: 404; Мот. В11.3.3]). Рассказывается¹, что луу зимуют на высоких горах («если на скалах этих гор намерзает лед, образуя свесившиеся массы, думают, что этот лед образовался от дыхания луу» [Мот. В11.3.2]), на земле (*Еще луу могут спать в маленьких расщелинах, где песок не рыжего цвета, говорят, что там спят луу* [Отгон 10.08.2009]) и в воде (*В теплое время года луу живет на небе, осенью, когда перестают лить дожди, в холодное время года впадает в спячку в водоемах* [Жулхуу 10.08.2009]), в море / озере [Мот. В11.3.1; В11.3.1.1] и т.д. С соответствующим мотивом китайской мифологии точно совпадает и представление о *зимовке луу в колодцах*, распространенное преимущественно в гобийских районах Монголии, то есть в непосредственной близости к Китаю:

Зимой, когда нет грома, луу спят в колодцах [Отгон 10.08.2009]; *Луу — небесное существо. Впадают в спячку в колодце. В соседнем сомоне видели их в колодце как что-то пестрое. Видеть их — к счастью и к дождю* [Ноёнхуу 07.08.2009]; *Кто такой луу, неизвестно, но известно, что он впадает в спячку в колодце* [Дэмбэрэл 13.08.2009]; *В колодце нашли спавшего луу. Нельзя говорить китайцам, в каком колодце спит луу, иначе они придут, бросят туда курительный табак, луу выбирается оттуда, а китайцы его заберут и увезут к себе* [Жулхуу 10.08.2009].

Другим аспектом темы *циркуляция луу между небом и землей* является мотив «круговорота воды в природе», нарративное воплощение которого обнаруживается, например, в упоминавшейся калмыцкой сказке: громовержец, постоянно пребыва-

¹ См.: [Потанин 1883: 139–141] — монголы хошуна Лу-гуна, теленгиты р. Чуя, урянхайцы, тункинские буряты.

ющий в подземном мире (он входит в окружение властелина подземного царства Эрлик-хана), поднимается верхом на черной туче из озера, высыхающего при грозе, и падает на землю белым верблюжонком, который, будучи отпущен героем, взлетает вверх белым облачком [Калмыцкие сказки 1962: 189].

Наконец, сильное влияние на образ луу оказывают тибетские представления о водных и метеорологических духах-хозяевах лу (орфографически *klu*). Подобное сближение провоцируется как фонетическим созвучием (хотя гласная в тибетском слове, естественно, краткая), так и сходством атрибутов и функций (это прежде всего змееподобие и управление погодой). В монгольской традиции ближайшим мифологическим аналогом тибетских лу являются ландшафтные духи-хозяева, упоминаемые в «Сокровенном сказании» (XIII в.) и «шаманских» текстах XIX–XX вв. (*yaĵar usun-o eĵed qad* ‘государь-владыки земель и вод’, *yaĵar usun-u eĵed* ‘владыки земель и вод’, *qan yaĵar usun* ‘государь земля-вода’¹); подобно тибетским лу, они управляют также и погодой, то есть «небесными водами». Отсюда — только шаг до слияния ландшафтных «хозяев» с драконами-громовержцами и передачи земных угодий под управление последних, чему должна была способствовать и идея циркуляции духов погоды между небом и землей.

В силу принципиальной множественности земных духов-хозяев весьма востребованной оказывается концепция **множественности луу**, одним из выражений которой является форма *luus* с ее «артикулированным» множественным числом. Согласно описанию А.М. Позднеева (1870-е гг.), такими духами (*eĵen luus-un qan tngri*), древесными, горными, водяными, ветровыми, небо населено в громадном количестве. Они ежемесячно нисходят на землю, а их владыка Белый царь драконов (*Ėayan luus-un qan tngri*) спускается по 2-м и 16-м числам каждого летнего месяца [Позднеев 1887: 403–404], что сопровождается обрядом «призывания луса», проводимого в рамках культа обо (*ovoо / obuу-a*) (о нем см.: [Неклюдов 2013]). При этом «небесный» Лу-сун хан тэнгри и «владыка местности» (*газрын эзэн*) в это время еще оставались отчетливо дифференцированными персонажами, им были положены разные, поочередно подносимые жертвы: сначала — «дракону», нисходящему с неба (хотя, как отмечается, это уже совсем иной, «не буддийский» дракон), затем — «владыке местности» [Позднеев 1887: 403–404, 406–407], видимо, постоянно пребывающему на земле.

Далее процесс семантической дивергенции протекает при сингуляризации слова *luus* и одновременном сокращении гласной

¹ См.: [Козин 1941: 192–193 (§ 272); Rintchen 1959: 5, 34, 54, 57; Bawden 1970: 64; Rintchen 1975: 1].

в закрывшемся слоге (*luus* > *lus*). Это окончательно отделяет луу, небесного дракона, от луса — духа-хозяина водоемов Среднего мира. Затем процесс повторяется — уже с другим суффиксом множественного числа, в результате чего возникают формы *лусууд* / *лусад*, которые первоначально обозначают только ‘множество лусов’, но после переосмысливаются вышеописанным образом, порождая еще один мифоним с той же семантикой (у бурят, у ордосцев [Mostaert 1937: 703; Черемисов 1973: 288]). На основе род.п. от слова *лус* (*лусын* ‘лусов, лусовый’) возникают и другие обозначения для тех же или подобных персонажей (*лусан*, *лосун*, *лосон*, *лосынай*¹), а благодаря фонетической близости в то же гнездо втягивается имя *Лубсан* / *Лувсан* (от тибет. *blo bzang* ‘благой разум’), ср.: *Уна Лосон* / *Лусан* / *Лубсан*, владыка водяных духов-хозяев (*уһан хан*, *уһан хат*) у западных бурят. Эти процессы завершаются к концу XIX в., во всяком случае монгольский пантеон богов и духов, описанный А.П. Беннигсеном, уже включает небесных драконов луу и земных духов-хозяев лусов (~ лусутов) как совершенно отдельных персонажей.

Материалы А.П. Беннигсена свидетельствуют и о новых процессах в монгольской мифологической системе. Ощущаемая традицией «первичность» луу по отношению к лусу / лусуту осмысливается в предании о «первом лусуте» Луван Луин Джалбо (от тибет. *klu dbang klu yi rgyal po* ‘государь владыка змей’; < санскр. Нагешвара-раджа), который вылупил из змеиного яйца в виде дракона луу, но не пожелал им оставаться. Тогда боги сделали его управляющим всеми водами на земле и ханом 77 царств лусутов, которые, родившись от него, заселили все озера, ручьи, колодцы и другие водоемы. Что же касается громовержцев луу, то они остались лишь подвершными животными, отдаваемыми зимой на хранение лусам [Беннигсен 1912: 9].

В наше время духов-хозяев обычно называют парным сочетанием *лус-савдак* (бурят. *лусууд-сабдак*): *Лууванджан* — бог *лус-савдаков* [Пурэвсүрэн 27.08.2007]; *Нельзя рубить леса* — *лус-савдаки разозлятся* [Пурэвжав 23.08.2007]; *Лус-савдаги днем спят, а ночью бодрствуют* [Амгаа 14.02.2011] и т.д. Название *савдаг* — тибетское (*sa bdag* ‘владыка земли’), пришедшее по каналам переводной буддийской словесности, но вполне усвоенное народной традицией [Потанин 1883: 123, 126; Позднеев 1896: 7; Беннигсен 1912: 8–9]. Бросается в глаза чрезвычайное сходство духов-хозяев с лусами (~ лусутами) в описании А.П. Беннигсена. И те и другие относятся к разряду «гениев

¹ См.: [Потанин 1883: 228–229, 261, 285, 297, 330, 441, 479, 499, 509, 515, 519].

мест»: первые — водоемов, вторые — земель; практически их деятельностью охвачена вся ландшафтная сфера (*газар-ус* ‘земля-вода’), издавна существующая в монгольской картине мира как единое целое. Поэтому слияние этих персонажей в некий обобщенный образ было неизбежным, как и взаимная инфильтрация их функций. Теперь при попытке покомпонентного истолкования сочетания *лус-савдаг* носители традиции, как правило, испытывают затруднения, и лишь после некоторых размышлений говорят о различных сферах их деятельности: *Лус-савдаг* — *парное слово, одно и тоже* (с сомнением) [Лханаажав 21.08.2007]. *Лус* — *например, рыба, савдаг* — *скорее дерево. Но все же лус и савдаг* — *одно и то же* [Хандсурэн 22.08.2007].

* * *

Вернемся в заключение к вопросу о диспропорции между количеством гроз и наличием на небе драконов — производителей грозы. Об этой закономерности нам в экспедициях говорили неоднократно, а комментировалась она обычно одинаково:

В астрологии [зурхай] есть такие года — с драконом и без. <...> В год с малым числом драконов много бывает грома. В годы со многими драконами грома бывает мало. Если много драконов, то они надеются друг на друга и мало кричат [Моонон 10.08.2008]; Если драконов много, в тот год гром гремит редко. Если мало, тогда гремит часто. Так считают. Почему? Потому что если драконов много, то каждый из них надеется на другого — тот, мол, закричит, поэтому гром гремит редко. А если всего один-два дракона, то надеяться не на кого, поэтому кричат часто, и гром гремит часто [Шагдарсурэн 3.08.2008]; Мол, если драконов мало, они думают — на кого надеяться? — и кричат сами [Батсух 3.08.2008].

Источник данного поверья — китайская пословица: «Драконов (лун) много — небо сухое, невесток много — [никто] еду не готовит» (*Лун до тянь хань / Сифур до бу чжу фань*). Легко предположить, что первая часть пословицы смоделирована по второй — как своего рода «космический параллелизм»¹. Монголы заимствовали, однако, только первую часть, осмыслив ее как еще одно мифологическое представление о грозе и ее производителях.

¹ Возможность именно такого способа сложения данного паремиологического текста подтвердил Б.Л. Рифтин, ознакомивший меня с этой пословицей.

Библиография

- Аганитов Н.Н., Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Хангалов М.Н. Собр. соч.: В 3 т. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. Т. 1. С. 289–402.
- Банзаров Д.* Черная вера, или Шаманство у монголов // Банзаров Д. Собр. соч. М.: АН СССР, 1955. С. 48–100.
- [*Беннигсен А.П.*] Легенды и сказки Центральной Азии, собранные графом А.П. Беннигсен. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1912.
- [*Березк.*] *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог <<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>> [версия 01.2014].
- Борджанова Т.Г.* Магическая поэзия калмыков: Исследования и материалы. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999.
- Гринцер П.А., Мяль Л.Э., Чеснов Я.В.* Наги // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Сов. энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 195–196.
- [ДТС] Древнетюркский словарь / Под ред. В.М. Наделяева, Д.М. Насилова, Э.Р. Тенишева, А.М. Щербака. Л.: Наука, 1969.
- Калмыцкие сказки / Под ред. И.К. Илишкина, У.У. Очирова. Элиста: Калмиздат, 1962.
- Кара Д.* Уйгуро-монгольские литературные связи // Литературные связи Монголии: Сб. ст. / Редкол. П.А. Гринцер, Ц. Дамдинсүрэн и др. М.: Наука, 1981. С. 51–62.
- [*Ковалевский О.*] Буддийская космология, изложенная Осипом Ковалевским. Казань: Унив. тип., 1837.
- Козин С.А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongol Niguča Tobčiyān. М.; Л.: АН СССР, 1941.
- Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л.: АН СССР, 1959.
- Неклюдов С.Ю.* «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре: Сб. ст. / Ред.-сост. Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. М.: РГГУ, 2013. С. 77–173.
- Огнева Е.Д.* Лу // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Сов. энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 74.
- 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.
- Позднеев А.М.* Монголия и монголы: Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892–1893 гг.: В 2 т. СПб.: Рус. геогр. о-во, 1896. Т. 1: Дневник и маршрут 1892 года.
- Поппе Н.Н.* Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // Записки Института востоковедения Академии наук. Л.: АН СССР, 1932. Т. 1. С. 151–200.
- Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.: Тип. В. Безобразова и К°, 1883. Вып. 4: Материалы этнографические.

- Рашид-ад-Дин*. Сборник летописей. М.; Л.: АН СССР, 1952. Т. 1. Кн. 1.
- Рифтин Б.Л.* Лун // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Сов. энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 77–78.
- Румянцев Г.Н.* Примечания // Банзаров Д. Собр. соч. М.: АН СССР, 1955. С. 253–349.
- Самойлович А.* К вопросу о двенадцатилетнем животном цикле у турецких народов // Восточные записки. Л.: Изд-во Ин-та живых восточных языков им. А.С. Енукидзе, 1927. Т. 1. С. 147–162.
- Толстой Н.И.* Гром // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995. Т. 1. С. 558–560.
- [*Черемисов К.М.*] Бурятско-русский словарь / Сост. К.М. Черемисов. М.: Сов. энциклопедия, 1973.
- Arban jüg-ün eĵen Geser qaγan-u toγuĵi orosiba. Kōkeqota; Begeĵing: Öböř mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1955.
- Bang W., Gabain A. von.* Türkische Turfan-Texte. IV. Ein neues uigurisches Sündenbekenntnis // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften, 1930. Bd. 24. S. 432–450.
- Bawden C.R.* Notes on the Worship of Local Deities in Mongolia // Mongolian Studies / Ed. by L. Ligeti. Budapest: Akadémiai kiadó, 1970. P. 57–66.
- Bloss L.W.* The Buddha and the Nāga: a Study in Buddhist Folk Religiosity // History of Religion. 1973. Vol. 13. No. 1. P. 36–53.
- Clauson G.* An Ethymological Dictionary of Pre-Thirteen-Century Turkish. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Cleaves F.W.* The Sino-Mongolian Inscription of 1346 // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952. Vol. 15. No. 1–2. P. 1–123.
- A Comparative Database of Sino-Tibetan Languages, based on Peiros-Starostin 1996 // The Tower of Babel: An Etymological Database Project <<http://starling.rinet.ru/cgi-bin/bdescr.cgi?root=config&morpho=0&basename=\data\sintib\stibet>>.
- Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XIII–XVI Centuries): Introduction, Transcription and Bibliography / Ed. by D. Tumurtogoo, G. Cecegdari. Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica, 2006.
- [*Mostaert A.*] Textes oraux Ordos: Recueillis et publiés avec introduction, notes morphologiques, commentaires et glossaire par A. Mostaert. Peip'ing: The Catholic University; Henri Vetch, 1937.
- [*Mot.*] *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends: In 6 vols. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.
- Pelliot P.* La version ouigoure de l'histoire des princes Kalyanaipkara et Papamkara // T'oung Pao: archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et les arts de l'Asie orientale. Leiden, 1914. Vol. 15. P. 623–644.

- Radloff W.* Uigurische Sprachdenkmäler: Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben. Leningrad: Academy of Science of USSR, 1928.
- Rintchen Y.* En marge du cult Guesser khan en Mongolie // Journal de la societe finno-ougrienne. Helsinki, 1958. T. 60. P. 3–50.
- Rintchen [B.]* Les materiaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. 1: Sources litteraires. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1959. (Asiatische Forschungen. Bd. 3).
- Rintchen [B.]* Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. 3: Textes chamanistes mongols. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975. (Asiatische Forschungen. Bd. 40).
- Smith G.E.* The Evolution of the Dragon. Manchester: The University Press; L.; N.Y. [etc.]: Longmans, Green & Company, 1919.
- Werner E.T.C.* Myths and Legends of China. L.; Bombay; Sydney: George G. Harrap & Co. Ltd., 1922.

Список информантов

- Амгаа — муж., 34 года, халхасец, бывший милиционер, г. Улан-Батор. Запись 14.02.2011.
- Бат-Очир — муж., 83 года, хотогойт, пос. Хотгол Хубсугульского аймака (жена — Дуужий). Запись 23.08.2007.
- Батсух — муж., 78 лет, экономист, председатель колхоза (до 1997 г.), г. Ундэрхан Хэнтэйского аймака (жена — Шагдарсурэн). Запись 3.08.2008.
- Дагвадорж — муж., около 70 лет, халхасец, писатель, г. Булган. Запись 27.08.2007.
- Дуужий — жен., 66 лет, дархатка, пос. Хотгол Хубсугульского аймака (муж — Бат-Очир). Запись 23.08.2007.
- Дэмбэрэл — муж., 68 лет, халхасец, скотовод, пос. Улзийт Средне-гобийского аймака. Запись 13.08.2009.
- Жулхуу — муж., 71 год, халхасец, скотовод, пос. Манлай Южногобийского аймака. Запись 10.08.2009.
- Лханаажав — муж., 73 года, халхасец, скотовод, живет в Улан-Баторе. Запись от 21.08.2007.
- Моонон — муж., 62 года, дариганга, пастух, местность Ганга-нуур Сухэбаторского аймака. Запись 10.08.2008.
- Нарангарвуу — дев., 15 лет, халхаска, ученица средней школы, сомон Худжирт Убурхайнгайского аймака. Запись 21.08.2006.
- Ноёнхуу — жен., 57 лет, халхаска, преподавательница монгольского языка и литературы, пос. Хан-Богдо Южногобийского аймака. Запись 07.08.2009.
- Отгон — жен., 76 лет, скотовод, потом швея, сомон Манлай Южно-гобийского аймака. Запись 10.08.2009.
- Оюун — жен., 52 года, из рода уларов (?), шаманка, г. Мурун Хубсугульского аймака (муж — Хубилай). Запись 25–26.08.2007.
- Пурэвжав — муж., 83 года, халхасец, счетовод на фабрике, охотник, пос. Хотгол Хубсугульского аймака. Запись 23.08.2007.

- Пурэвсүрэн — муж., 85 лет, халхасец, партработник, лектор, музейный работник, г. Булган. Запись 27.08.2007.
- Хандсүрэн — жен., 70 лет, халхаска, зоотехник, профсоюзный работник, пос. Хотгол Хубсугульского аймака. Запись 22.08.2007.
- Хубилай — муж., 64 года, дархат, г. Мурун Хубсугульского аймака (жена — Оюун). Запись 25–26.08.2007.
- Шагдарсүрэн — жен., 68 лет, г. Ундэрхан Хэнтэйского аймака (муж — Батсүх). Запись 3.08.2008.
- Энхтуяа — жен., 59 лет, дархатка, шаманка, урочище Унгулуг нуур Хотгольского сомона Хубсугульского аймака. Запись 22.08.2007.