

## МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ЗМЕЙ (МОГОЙ), ХОЗЯЕВ ВОД (ЛУС) И ДРАКОНА (ЛУУ) В ФОЛЬКЛОРЕ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

ЛЮДМИЛА САНЖИБОВНА ДАМПИЛОВА

(Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН: Российская Федерация, Республика Бурятия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 6)

**Аннотация.** В современной отечественной фольклористике актуальным представляется анализ мифологических образов хтонических существ в монгольском фольклоре в сравнении с достаточно изученными материалами о змеях в мифологии народов мира. В фольклоре монгольских народов змеи, лус/лусад (хозяева, духи вод) и луу (небесные драконы) взаимосвязаны и зачастую имеют схожие функции. В данной статье впервые рассматривается локус их распространения и функции в обрядовом фольклоре в сравнении с известными фактами в эпосе и сказках. В ходе исследования выявлено, что в обрядовом фольклоре змеи распространены во всех трех мирах: лус относится к земным и подземным существам, луу наиболее проявлен как небесный персонаж. Также установлено, что змеи, лусы и луу имеют общие змееподобные визуальные черты, тесно связаны между собой и с водной стихией. Змеи, лус и луу, символизирующие сакральную силу в фольклоре монгольских народов, кодируются как божественные персонажи. В обрядовом фольклоре определены их идентичные функции как помогающих и оберегающих божественных существ. Установлены функции змеи в обрядовом фольклоре как помощника, посредника и посланника с иного мира для связи с реальным миром. Луу и лус во всех жанрах фольклора остаются в основной ипостаси владыки и божества, трансформируются только их внешние очертания. Если в обрядовом фольклоре и сказках змеи символизируют положительные функции, то в эпосе выступают в мужском облике могучего змея в отрицательной ипостаси. В эпосе и сказках положительная божественная функция луу и лус подразумевается, хотя они являются пассивными персонажами.

**Ключевые слова:** мифология, змея, дракон, духи воды.

В фольклоре монгольских народов **В**могой змеи, лусы /лусут (хозяева, духи вод) и луу (небесные драконы)<sup>1</sup> взаимосвязаны и зачастую имеют схожие функции. В данной статье впервые в отечественной фольклористике рассматриваются локус их распространения и функции в обрядовом фольклоре

бурят и монгольских племен (дархатов, урянхайчев, ойратов) в сравнении с известными фактами в эпосе и сказках. Цель работы — проследить, как архаичная мифологическая семантика персонажей трансформируется и уточняется в каждой локальной традиции и разных жанрах. Для анализа по обрядовому

<sup>1</sup> Исследователи используют также написание лу.

фольклору подобраны имеющиеся материалы в бурятской и монгольской традициях, а по эпосу и сказкам бурятские тексты привлечены только для сравнения.

В монгольской мифологии, как и во всей мифологии народов мира, широко распространен культ змеи. Известно ее табуированное название: п.-монг. *urtu qairagan* [Lessing 1960, 914], монг. *урт хайрхан* 'длинное божество'. Архаические черты образа змеи как культового существа в положительной ипостаси наиболее проявлены в обрядовом фольклоре. Гендерная семантика змея или змеи в обрядовой мифологии особо не выделяется, в архаических вариантах, возможно, подразумевается мужская порождающая роль змея.

Змея для многих монгольских родов является символом волшебной шаманской силы, ее образ близок к реальным образам змей и тесно связан с оборотнической функцией шамана. Например, в призывании дархатский шаман презентует себя: «*Наян есөн хорт могойгоо намилзуулан суугаад зүхэж*» (Заставляя своих восемьдесят девять ядовитых змей извиваться, сидя, обращаюсь) [Ринчен 2013, 138]. Мифологическая способность змеи переходить из видимого в невидимое состояние соотносится с особой магической способностью перевоплощения шаманов.

«Лу — в монгольской мифологии дракон, владыка водной стихии и громовержец» [Неклюдов 1987, 73], громовержец луу обозначен как небесное божество (*луу тэнгри*). В обрядовой мифологии образ луу как небесного дракона характеризуется четкими визуальными чертами, напоминающими змей, дракона, верблюда. По мнению ойратов (*элетов*), гром издает дракон луу, у которого голова верблюда, и он, подобный змее, проникает повсюду, обладая огромной силой и магическими способностями [Эрдэнэболд 2012, 16]. Также в более поздних преданиях луу — ездовое животное бога громовержца, и примечательно, что зимой его отдают на хранение лусам.

Лусы в мифологии монгольских народов — хозяева воды и земли как хтонические существа нижнего мира чаще ассоциируются со змееподобными существами. По мнению С. Ю. Неклюдова, четкое разграничение между луу и лусами

в традиции некоторых монгольских народов отсутствует [Неклюдов 1987, 73]. Связь между лу и лусами считается доказанным фактом, и само слово лус является производным от лу. «Представление о связи между Лу и лусом (лусут) и первичности Лу отразилось в монгольском предании, согласно которому первый лусут Лу-ван Луин Джалбо («государь — владыка змей») вылутился из змеиного яйца драконом Лу, но не захотел им оставаться. Тогда небесные боги сделали его управляющим всеми водами на земле и ханом 77 царств лусутов (число 77 относилось к земным духам, слоям, областям, в общем, ко всему земному, в отличие от числа 99, относящегося к Лу и бывшем исключительно небесным» [Там же].

В монгольской мифологии существует легенда буддийского периода, по которой в древности лус, большой змей, живший в воде, пускал яд по земле, отчего люди и скот умирали. Он был такого огромного размера, что, когда голова находилась на вершине горы, а тело три раза обворачивало вокруг горы Сумеру, хвост оставался в море. Его укротил Очирвани, оставив хозяином вод [Потанин 1883, 228]. Таким образом, в преданиях более раннего периода лусы тесно связаны как со змеями, так и с драконом. Лус нередко выступает как исполнитель воли главного небесного божества Хормусты. По мнению Г. И. Михайлова, лусы — сравнительно позднее явление в мифологии монгольских народов. Рост их популярности совпадает с возвышением Хормусты в качестве ведущего общемонгольского тэнгри-божества [Михайлов 1963, 77–78].

В обрядовых текстах лусы имеют определенные функции и внешние характеристики, отличные от луу. В сопровождающих обряд мифах и легендах образ мифологических лусов отличается разными невидимыми и видимыми воплощениями в локальных традициях. Если в бурятской мифологии это эфемерные существа, то в монгольской традиции известны лусы с реальными очертаниями. В несказочной прозе образ этого мифологического существа может отождествляться с быком: «У алтайских урянхайцев существует легенда о том, что в озере Битуугийн-Олгой у истоков Сэнхэрийн гол водятся водяные быки, которые осенью выходят

из воды и случаются с домашним скотом. У урянхайцев бытовало представление о хозяине вод и озер, который мог предстать в образе быка» [Эрдэнэболд 2012, 16]. В многочисленных экспедициях по Монголии мы убедились в устойчивости версии о быкоподобном облике луса и в других локальных традициях. Думается, что в данном случае произошла контаминация с быкоголовым луу из тибетской мифологии, ибо в Монголии с приходом буддизма индо-тибетские мифы получили широкое распространение.

Вместе с тем в легендах возможна и иная интерпретация его облика. Например, ойраты верили, что водные духи лусы определенным образом связаны с деревьями: они либо могли принимать облик дерева, либо дерево выступало местом их пребывания [Там же, 47]. Таким образом, в локальной традиции в более поздних версиях легенд мифологический образ неведомого хозяина вод может трансформироваться и приобретать разные воплощения.

В обрядовой шаманской поэзии для змей как магических существ более характерны оттенки красного цвета, лусы же упоминаются в черно-белых тонах, как бы повторяя цвета земли и воды: «*Оргилсон гучин гурван тэнгэрийнхээ орноос доош / Доро газраа найман эргээ хар цагаан лусаасаа / Өөдэ бүрэн сонс*» (С клубящихся тридцати трех небесных просторов вниз спускаясь, / Нижнюю землю восемь раз обходящих от черно-белых лусов, вверх поднимаясь, слушайте) [Ринчен 2013, 194]. В то же время для них устойчиво характерна черная цветовая символика хтонических существ: *Уулын цагаан өвгөн / Усны хар луст* (Белый старец горы, / Черный лус воды) [Эрдэнэболд 2012, 34]. В монгольской мифологии считается, что черные духи появляются от хозяев нижнего водного пространства лусов [Сүхбат 2012, 240]. В текстах призываний шаманов облик луса конкретно не описывается, но в контексте по цветовым характеристикам и действиям наиболее отчетливо ассоциируется со змееподобными рептилиями. В обрядовых же поэтических текстах однозначно змеи, лусы и луу имеют общие змееподобные визуальные черты, близкие к архаическим мифологическим версиям.

В пространственном отношении в обрядовом фольклоре луу в основной своей ипостаси локализуется на небе. В дархатских шаманских текстах луу и лусы упоминаются как божественные существа, охраняющие людей на небесах и земле: «*Хаан Хурмастааги луутай гэжи сүсэглэжи, / Хангай дэлхэйги лустай гэжи залбирчи*» (Веруя в то, что у Хана Хурмаста луу, / Молясь о том, что на земле лусы) (С. Дулам; см.: [Бум-Очир 2002, 67]). В формульных выражениях зачастую они присутствуют вместе с единой защитной функцией, но на разных пространствах.

Вопрос о локализации лусов на земле или под землей имеет двойственный характер. В песнопении, посвященном хозяевам земли и воды, ойратский шаман Зарага среди многочисленных хозяев гор, деревьев и источников перечисляет: «*Дорд найман луусын эзэн, / Луу тэргэ таягтай / Цагаан өвгөн савдаг*» (Хозяин восьми лусов нижнего мира; / Опирающийся на телегу, запряженную луу, / Белый старец савдаг) [Ринчен 2013, 76]. В данном случае лусы обозначены как обитатели нижнего мира. Не совсем понятным кажется образ «белого старца савдага», «опирающегося на телегу, запряженную луу». Возможно, если хозяин горы находится в статусе небесного духа, то, естественно, образ луу может быть обозначен в своей известной мифологической роли ездового животного *тэнгри*. Действительно, как отмечает С.Ю. Неклюдов, «...традиции национальной мифологии выражаются посредством текста, а строй его образов, воплощающих мифологические смыслы, обусловлен именно особенностями национальной культуры» [Неклюдов 2000, 18].

Уточним, что лусы как хозяева воды считаются обитателями нижнего мира. В мифах пространство воды относится к подземному миру, мир Эрлен-хана в монгольской мифологии называют *тамын луст орон* (страданий страной лусов). Путь в сторону воды, к холодным морям обозначает путь к потустороннему миру, ибо Эрлен-хан живет на берегу четырех черных морей [Михайлов 1996, 87].

Локус змеи в обрядовых текстах как божества чаще соотносится с небесным пространством. Змеи в обрядовой мифологии более четко обозначены

как посредники между мирами, спускающиеся с неба в помощь шаманам. В призываниях змея, обладая магическим свойством перевоплощения, символизирует пограничное состояние шамана. Возможно, поэтому часто змея-помощник в дархатских призываниях упоминается как дух перевоплощения — *онгон*. Думается, что в данном случае небесный дух спускается в виде змеи. Дархатская шаманка Насанцэцэг рассказывает, что *онгон* змея вселяется в нее и помогает: «*Хажиг хар баабгай хурхирэг минь, / Хар эрээн могой онгоролт минь*» (Суровый черный медведь — голос мой, / Чернопестрая змея — онгон мой) (Зап. от Насанцэцэг, 1978 г. р. (дархатка, шаманка), с. Цаган-Ур, Хубсугульский аймак, Монголия. Соб. Л. С. Дампилова, 2011 г.) [ПМА].

Змеи как помощники могут быть слугами, подданными. В призывании хозяйна местности Хармы (*Хармайн эзний дуудалга*) красная змея упоминается как его слуга: *Улаан могой зарцтай* (Красную змею в прислугах имеющий) [Ринчен 2013, 155]. В песнопении ойратских (*элеты*) родов (*Өөлд Шарнууд сүлдийн дуудалга*) змея выступает в роли подданного: «*Шил могой хараатангууд, / Шижир алтан дүртэнгүүд*» (Со стеклянными змеями подданными, / С истинно золотыми обликами) [Там же, 186]. Чаще всего у божеств восточного темного цикла огненные змеи разного оттенка становятся кнутом, символом их чудодейственной магической силы.

В буддийско-шаманских обрядовых текстах монголов *лусы* зачастую упоминаются во взаимодействии со змеями. Особый интерес представляет следующий текст, записанный Б. Ринченом от урянхайского шамана Зарага, подтверждающий прямую связь между *лусами* и змеями. Змея в данном случае отмечается как помощник *лусов*: «*Доорд найман луусын элч могой / Дөрвөн мөчийг минь эзэд*» (Нижних восьми *лусов* посланник — змея, / Четырех моих конечностей хозяйин) [Там же, 74]. Еще одно табуированное имя змеи *лустын элч* (посланник духов воды) подтверждается в данном тексте.

Не подлежит сомнению близкая связь змеи, *лус* и *луу* с водным пространством. Змея как хтоническое существо реализует парадигму влага — вода и в призываниях

упоминается в паре с лягушкой: «*Нал мэлхий наадамтай, / Нарин могой ташууртай*» (Лягушка — его помощник, / Тонкая змея — его кнут) [Там же, 9]. В обрядовом фольклоре *лус*, чаще относясь к хтоническим существам, устойчиво упоминается как хозяйин воды. *Луу*, небесное существо, как громовержец распоряжается водной стихией, молнией, громами. В архаических мифологиях универсальной является мифологема связи дракона с водой. Итак, в обрядовом фольклоре *луу* как дракон локализуется чаще на небе, образ жизни *лусов* наиболее явно обозначен на земле и в воде, вода подразумевает нижний мир. Змеи существуют во всех трех пространствах.

Особо отметим, что в обрядовом фольклоре змеи, *лусы* и *луу* как божественные существа могут быть хозяевами разных местностей. Так, ойраты (*баяты*) представляют хозяина почитаемой ими местности Дэжээгийн хурээ в виде змеи с многочисленными головами [Эрдэнэболд 2012, 38]. Общеизвестно, что в монгольской мифологии *лусы* обозначаются и как хозяева земли. По данным С. Ю. Неклюдова, «у ойратов северо-западной Монголии (*дербетов*) Лу-ханом называется дух — хозяин местности вокруг Улан-гола» [Неклюдов 1987, 73]. Если под Лу-ханом подразумевается *луу* дракон, то хозяином горы является небесный дракон. Значит, змеи, *лусы* и *луу* в роли хозяев местности могут быть причислены и к обитателям земного пространства.

В бурятских шаманских и эпических текстах символика змеи имеет разные семантические коннотации. В шаманских текстах змея обозначена в своем естественном виде, и ее гендерная семантика не имеет значения. Если в обрядовом фольклоре змеи как магические волшебные персонажи символизируют защитные, оборотнические, положительные функции, то в эпосе чаще выступают в мужском облике могучего змея в отрицательной ипостаси. В фольклоре народов мира общеизвестен лейтмотив подавления хтонических и демонических сил в виде могучих змей.

Как и в фольклоре многих народов, в бурятском эпосе наиболее распространен сюжет змеборчества — сражения с демоническим противником.

Как отмечает И. В. Стеблева, «...в развитых мифологических системах, где змей носит черты дракона, он играет прежде всего отрицательную роль как воплощение нижнего, подземного мира» [Стеблева 2002, 26]. Так, в эпосе «Хан Сэгсэй мэргэн» огромный желтый змей (*абарга шара могой*) душит бело-пятнистого лося (*загал эрээн хандагай*), обвинившись тринадцатью кольцами вокруг шеи [Бурчина 2007, 150]. Здесь явное противостояние земного и подземного миров.

Отрицательные свойства змей в эпосе также связаны с близостью их образа с образом *мангадхая*. Зачастую змей мало чем отличается от главного эпического врага — *мангадхая*, имеющего облик многоголового змея. В эпосе *мангадхаи*, как антропоморфные герои, ведут человеческий образ жизни, а змей является зооморфным персонажем. Так, в эпосе «Хохор Богдо-хан» с шипением и свистом из желтого моря выходит тринадцатиголовый змей Абарга, чтобы проглотить птенцов громадной птицы Хан Хэрдэг [Там же, 335]. Если *мангадхай* в эпосе чаще отличается могучей силой, то змей в эпическом тексте обладает еще и ядом, что подчеркивает его ипостась демонического существа. В эпосе «Хухосой мэргэн» огромный желтый змей (*абарга шара могой*) сражается с птицей Хан Хэрдэг. Его яд сжигает окружающие деревья и растущие травы [Там же, 388]. Мотив противоборства змея и орла в целом имеет международный характер, орел и змей (солнечный и хтонический символы) в монгольской мифологии также являются противоборствующими силами.

В эпосе змей может быть водным, земным, подземным существом и наиболее проявлен в отрицательной ипостаси. В положительной роли может выступить в измененном состоянии, как в следующем случае. В эпосе «Эрхэ Нюдун хубун» племянники главного героя, скрываясь от черной бабы мангадхайки, превратились в огненных змеев и скрылись под тремя слоями земли. Когда герой сражается с однорогим мангадхаем, выходит Тринадцатиголовый громадный змей Абарга и отрывает головы мангадхаю [Там же, 354, 355]. Любопытно, что в данном случае мифологема змеи связана как с огненной небесной стихией, так и подземным миром.

В бурятском эпосе присутствуют образы *Луу* и *Лосото-хана* (*Лобсон*, *Лосон*, *Лосото*, *Лусан*, *Лусад*, *Уха Лосон*, *Уха Лубсан*) как божественных персонажей. Они упоминаются в традиционных формулах как символы, которые расшифровываются в контексте мифологической истории, ибо «мифологическая информация бывает не только эксплицитной, но и имплицитной» [Неклюдов 2008, 2]. Образ *луу* как небесного дракона-громовержца встречается только как сравнительный элемент в поэтике архаичного унгинского варианта эпоса: «*Абай Гэсэр хаан / Няд байса дуугарба / Наян лууе дуу нэгэдхэбэ*» (Абай Гэсэр-хан / пронзительно крикнул — / голоса восьмидесяти драконов соединил) [Абай Гэсэр 1960, 215]. Также для сравнения привлекается образ *Лосото-хана* в эпосе для характеристики мощи *мангадхая*: «*Хоёр хулынь хүшэн — / Найман Лосотой далайн хүшэнээр*» (Сила двух ног его / сравнима с силой восьми Лосото-владык морей) [Там же, 165]. И по следующему примеру можно сделать вывод, что мощь и сила *мангадхая* Гал Дулмэ-хана в два раза больше, чем у Гэсэр-хана: «*Хоёр хулынь хүшэн — / Дурбэн Лосото далайн хүшэнээр / Тэмэсээнээ байгаа*» (Сила двух ног его равна / силе четырех Лосото морей) [Там же, 180].

В сказках и эпосе *лус Уха Лобсон-хан* является одним из самых востребованных персонажей, но с номинальной функцией без действий. Как комментирует А. И. Уланов: «...Лосото далай — один из самых могущественных земных владык — владыка моря, вод» [Там же, 301]. Так, в эпосе *Уха Лобсон-хан* упоминается как владыка морей и отец богатырки Алма Мэргэн, третьей жены Гэсэра [Там же, 65–71]. В сказках *Лусад-хан* присутствует как владыка водных пространств, герой сказки добирается до его царства и путешествует по его подводному миру. Но более всего он востребован как отец дочери, к которой сватаются разные герои.

Заметим, что в эпосе и сказках *Лусад-хан*, становясь антропоморфным героем, ведет образ жизни реального персонажа его ранга. В сказочной мифологии он богатый царь, выглядит как седобородый старец в белых одеждах, живущий на дне моря в серебряном дворце. Змеи в сказках чаще выступают в своем реальном образе и являются мифологическими

существами, помогающими герою, соединяя его с иным миром. Возможно, имплицитная связь змей с *мангадхаями* отражается в сказках, в которых души *мангадхав* хранятся в змеях.

В результате исследования выявлено, что в обрядовом фольклоре змеи распространяются во всех трех мирах: лус относятся к земным и подземным существам, луу наиболее проявлен как небесный персонаж. Также установлено, что змеи, лусы и луу имеют общие змееподобные визуальные черты, тесно связаны между собой и с водной стихией. Змеи, лус и луу, символизирующие сакральную силу в обрядовом фольклоре монгольских народов, кодируются как божественные персонажи, определены их идентичные функции как помогающих и оберегающих сил. Луу выполняет функцию только небесного божества. Основная функция луса связана с защитой земных водоемов, в шаманских текстах он фигурирует и как охраняющее земное божество. Установлены функции

змеи в обрядовом фольклоре как помощника, посредника и посланника иного мира для связи с реальным миром.

Луу и лус во всех жанрах фольклора остаются в основной ипостаси владыки и божества, только трансформируются их внешние очертания. Змеи выполняют двойственную функцию (защитника и противника), многофункциональны и выступают в своем обличье, выделяясь размерами: в обычном размере — защитник, огромный змей — противник добрых сил. Если в обрядовом фольклоре змеи как магические волшебные персонажи символизируют защитные, оборотнические положительные функции, то в эпосе выступают в мужском облике могучего змея в отрицательной ипостаси. В сказках змеи, будучи мифологическими существами, являются помощниками героя. В эпосе и сказках божественная функция луу и лус подразумевается, хотя они являются пассивными персонажами.

#### Литература

Абай Гэсэр 1960 — Абай Гэсэр / Вступ. ст., подгот. текста, пер. и коммент. А.И. Уланова. Улан-Удэ, 1960.

Бум-Очир 2002 — Бум-Очир Д. Монгол бөөгийн зан үйл. Улаанбаатар, 2002.

Бурчина 2007 — Бурчина Д. А. Героический эпос унгинских бурят: Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск, 2007.

Михайлов 1996 — Михайлов В. А. Религиозная мифология. Улан-Удэ, 1996.

Михайлов 1963 — Михайлов Г. И. Луу и лус в произведениях героического эпоса монгольских народов // Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. Т. 63: Литературоведение, фольклористика и изучение памятников. М., 1963. С. 77–78.

Неклюдов 1987 — Неклюдов С. Ю. Лу // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2 / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1987. С. 73.

Неклюдов 2000 — Неклюдов С. Ю. Структура и функция мифа. Что такое «миф» и «мифология»? // Мифы и мифология в современной

России / Под ред. К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа и др. М., 2000. С. 17–38.

Неклюдов 2008 — Неклюдов С. Ю. Голос и эхо мифа: Текст, жанр, сюжет // Живая старина. 2008. № 1. С. 2–5.

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

Ринчен 2013 — Ринчен Б. Монгол бөөгийн дуудалга. Улаанбаатар, 2013.

Стеблева 2002 — Стеблева И. В. Очерки турецкой мифологии: По материалам волшебной сказки. М., 2002.

Сухбат 2012 — Сухбат Ш. Монгол бөөгийн дэлгэрэнгүй толь — Ш. Улаанбаатар, 2012.

Эрдэнэболд 2012 — Эрдэнэболд Л. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX — начало XX в.). Улан-Удэ, 2012.

#### Сокращения

ПМА — Полевые материалы автора  
п-монг. — старописьменный монгольский язык

#### СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Доктор филологических наук, доцент, главный научный сотрудник, координатор работы отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН: Российская Федерация, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 6; тел.: +7 (983) 435-30-28; e-mail: dampilova\_luda@rambler.ru

# MYTHOLOGICAL SEMANTICS OF SNAKES (MOGOY), WATER SPIRITS (LUZ) AND DRAGON (LUU) IN THE FOLKLORE OF THE MONGOLIAN PEOPLES

LYUDMILA DAMPILOVA

(Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch, Russian Academy of Sciences: 6, Sakhyanovoy str, Ulan-Ude, Buryatia, 670047, Russian Federation)

**Summary.** *It seems urgent for contemporary Russian folklore studies to undertake comparative analysis of mythological images of chthonic creatures in Mongolian folklore and to compare them with sufficiently studied materials on snakes in the world mythology. There in the folklore of the Mongolian nations, snakes, “Luz / Lusad “owners, water spirits’ and Luu ‘heavenly dragons’ are interconnected and often have similar functions. This paper is the first to discuss the locus of their appearance and their functions in the ritual folklore in comparison with well-known facts of the epics and fairy tales. As a result, the study has revealed that in ritual folklore snakes are distributed among all the three worlds, Luz are terrestrial and subterranean beings, and Luu are manifested by heavenly figures. It is also revealed that snakes, Luz and Luu have common serpentine visual features, they are closely linked and are closely associated with the water element. Snakes, Luz and Luu, symbolizing the sacred power in the folklore of the Mongolian nations, are encoded as divine characters. There in ritual folklore their identical functions are defined as divine creatures, which help and protect. Snakes function as an assistant, a mediator and a messenger from the other world send to communicate with the real world. Luu and Luz in all genres of folklore remain an incarnation of lord and god, only their external shape is transformed. Whereas in ritual folklore and fairy tales snakes symbolize positive functions, there in the epics a snake appears in the male form of the mighty serpent as a negative incarnation. In the epics and fairy tales positive and divine function of Luu and Luz is presumed, though they are passive characters.*

**Key words:** *mythology, snake, dragon, water spirits.*

## References

**Bum-Ochir D.** (2002) Mongol böögiyn зан үйл [Mongolian shaman rituals]. Ulaanbaatar. In Mongolian.

**Burchina D. A.** (2007) Geroicheskiy epos unginskikh buryat: Ukazatel’ proizvedeniy i ikh variantov [Heroic epic of the Unga buryats: Index of specimen and their variants]. Novosibirsk. In Russian.

**Erdenebold L.** (2012) Traditsionnye verovaniya oyrat-mongolov (konets XIX — nachalo XX vv.) [Traditional belief convictions of the Oirat Mongolians (late 19<sup>th</sup> — beginning of the 20<sup>th</sup> century)]. Ulan-Ude. In Russian.

**Mikhaylov V. A.** (1996) Religioznaya mifologiya [Religious mythology]. Ulan-Ude. In Russian.

**Mikhaylov G. I.** (1963) Luu i lus v proizvedeniyakh geroicheskogo eposa mongolskikh narodov [“Luu” dragons and “lus” water spirits in specimen of heroic epics of Mongolian nations]. In: Kratkie soobshcheniya Instituta narodov Azii AN SSSR [Brief reports of Institute of Peoples of Asia]. T. 63. P. 77–78. In Russian.

**Neklyudov S. Yu.** (1987) Lu [“Luu” the dragon]. In: Mify narodov mira [Myths of the peo-

ples of the world]: Encyclopedia. Vol. II. Ed. by S. A. Tokarev. Moscow. P. 73. In Russian.

**Neklyudov S. Yu.** (2008) Golos i ekho mifa: Tekst, zhanr, syuzhet [Voice and echo of the myth. Text, genre, plot]. *Zhivaya starina* [Alive antiquity]. 2008. No. 1. Pp. 2–5. In Russian.

**Neklyudov S. Yu.** (2000) Struktura i funktsiya mifa. Chto takoe “mif” i “mifologiya”? [Structure and functions of myths. What are a “myth” and “mythology”?] In: “Mify” i “mifologiya” v sovremennoy Rossii [Myths and mythology in contemporary Russia]. Ed. by K. Aymermakher, F. Bomsdorf et al. Moscow. Pp. 17–38. In Russian.

**Potanin G. N.** (1883) Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii. Vyp. IV. Materialy etnograficheskie [Essays on North-Western Mongolia. Issue IV. Ethnographic materials]. St. Petersburg. In Russian.

**Rinchen B.** (2013) Mongol böögiyn duudalga [Mongolian shaman songs]. Ulaanbaatar. In Mongolian.

**Stebleva I. V.** (2002) Ocherki turetskoy mifologii: Po materialam volshebnoy skazki [Essays on Turkish mythology: on materials of fairy-tales]. Moscow. In Russian.

**Sykhbat Sh.** (2012) Mongol böögiyn delgerengyy tol' — III [Mongolian shaman mirrors — III]. Ulaanbaatar. In Mongolian.

**Ulanov A.I.** (pref., text prep., transl., comm.) (1960) Abay Geser [Gesar the Great]. Ulan-Ude. In Russian and in Buryat.

---

### **ABOUT THE AUTHOR**

E-mail: dampilova\_luda@rambler.ru

Tel.: +7 (983) 435-30-28

6, Sakhyanovoy st, Ulan-Ude, Buryatia, 670047, Russian Federation

Grand PhD (Philology), associate professor, chief researcher, coordinator of Literature and Folklore Department, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences

---