

Разъяренные святыни: современные монгольские фольклорные нарративы о разрушении почитаемых мест при социализме

Алевтина Андреевна Соловьева

(Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»:
Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4)

***Аннотация.** Данная статья посвящена мотиву разрушенной святыни, известному во многих традициях и в разные периоды, который по стечению исторических обстоятельств оказался крайне востребованным в контексте социалистического-постсоциалистического фольклора причастных к этому опыту ареалов. На примере одного из таких случаев, вошедших в легендарный репертуар современных локальных традиций, разобраны особенности реализации этого мотива в монгольском фольклоре. В статье рассмотрена специфика монгольской ландшафтной мифологии, некоторые базовые особенности представлений и верований, связанных с почитанием священных локусов, в частности природных, их разновидности, персонажи, мотивы и практики, через которые они представлены в традиции. В работе также уделено внимание эмическому концепту «гневного места», популярному в монгольских традициях, и формам демонических проявлений священного, карающего, насылающего проклятия и вред. Кроме того, в статье затрагивается вопрос о характере отражения в монгольской фольклорной повествовательной традиции конфликта двух различных идеологий — государственной и традиционной, — воплощенного в сюжете противостояния партийца/атеиста и представителя сверхъестественного, священного или демонического. Исследование основано на полевых материалах, собранных во время ежегодных экспедиций в различные районы Монголии (2006–2019).*

***Ключевые слова:** монгольский фольклор, социализм, разрушенные святыни, ландшафтная мифология, современные повествовательные традиции.*

***Дата поступления статьи:** 19 февраля 2020 г.*

***Дата публикации:** 25 июня 2020 г.*

***Для цитирования:** Соловьева А. А. Разъяренные святыни: современные монгольские фольклорные нарративы о разрушении почитаемых мест при социализме // Традиционная культура. 2020. Т. 2. № 2. С. 136–147.*

***DOI:** <https://doi.org/10.26158/TK.2020.21.2.012>*

Представления о сверхъестественном, образы традиционных персонажей, локусы и мотивы, с ними связанные, являются частью современных традиций и задействованы в разных сферах жизни постсоциалистической Монголии. Они остаются важными категориями культу-

ры, адаптируются к новым условиям повседневности, обрастая новыми контекстами для выражения актуальных смыслов и переживаний.

Особое место в монгольском фольклоре занимает мифология пространства, монгольской земли в целом и отдельных

локусов в частности — священных, исцеляющих, посылающих удачу и исполняющих желания, гневливых, мстительных, дурных, беспокойных и опасных. Типология подобных мест отличается разнообразием, среди них как природные, так и рукотворные объекты городского и не городского пространства, соотносящиеся с различными представлениями, верованиями и практиками современной монгольской культуры. Практически любой локус в контексте той или иной повествовательной традиции может оказаться манифестацией сверхъестественного, зоной влияния того или иного мифологического персонажа, подтверждением существующих предписаний и запретов, апеллирующих к сохранившимся, модифицированным или новым традициям.

Локусы часто оказываются своеобразными «узелками» фольклорной памяти [Неклюдов 2007, 85], аккумулирующими сюжеты, касающиеся значимых событий прошлого. Заметная часть подобных сюжетов в современном монгольском фольклоре относится к социалистическому прошлому, событиям, конфликтам, фольклорные отголоски которых есть в повествованиях не только непосредственных участников и очевидцев тех событий, но и их внуков, правнуков, живущих уже в других реалиях.

Большую группу этих сюжетов составляет мифологическая проза сакральных мест, в которой ландшафтная мифология играет преобладающую роль, представляя обширный полистадиальный материал. Он позволяет проследить динамику и перипетии развития повествовательных и ритуальных традиций, связанных со значимыми для монгольской культуры категориями. Среди сакральных локусов — горы, скалы, отдельно стоящие камни, перевалы, пещеры, рощи, деревья необычной формы, одинокие, растущие на вершине горы или у реки, источники, ничем с виду не примечательные места в степи, о необычных свойствах которых знают только местные жители, и т.д. [МРТ 2006–2017; МГФ 2009–2019]. С ними связаны повествования различных жанров и обрядовые практики, опирающиеся на комплексы представлений народной религии монгольских народов.

В статье особое внимание будет уделено мотиву разрушенной святыни, известному

во многих традициях и в разные периоды, который оказался крайне востребованным в контексте социалистического-постсоциалистического фольклора причастных к этому опыту регионов. На примере одного из таких случаев, вошедших в сюжеты легенд современных локальных традиций Монголии, будут рассмотрены особенности представлений и верований, касающиеся почитания природных локусов, а также характер отражения в повествованиях конфликта двух разных идеологий, государственной и традиционной.

Составляющей социалистического режима в Монголии (1924–1996) стало директивное продвижение новой идеологии в духе научно-популярного атеизма, которая претендовала на глобальную смену духовных, мировоззренческих, повседневных представлений и моделей поведения. При этом в широком смысле традиция в большинстве своих проявлений (повествовательных, ритуальных и пр.) получила статус «темной», «отсталой» и «враждебной». Наиболее интенсивными периодами борьбы с религией и «суевериями» стали 1930-е гг. (подавление восстания лам, затем ужесточение антирелигиозной кампании и репрессий против религиозных специалистов) [Kuzmin, Oyunchimeg 2014] и 1960-е гг. («культурная революция», сопровождавшаяся кампанией по «борьбе с суевериями и предрассудками») [Sandag, Kendall 2000; Kaplonski 2008]. В эти периоды многие религиозные специалисты и те, кто их активно поддерживал, подверглись жестким репрессиям, арестам, ссылкам и физическому уничтожению. Многие религиозные комплексы, буддийские монастыри, храмы, субурганы были разорены, разрушены или отданы в пользование для других нужд (колхозных складов, загонов и т.д.). Та же участь не обошла и прочие почитаемые места, которые были разорены, разрушены, закрыты для посещения.

От жестких репрессивных мер пострадали многочисленные ламы и шаманы. Однако в последующее время борьба с «предрассудками» стала распространяться не только на религиозных специалистов, но и на обывателей. Так, одним из ее направлений стало противодействие сложившимся в традиции представлениям о сверхъестественном (божествах, духах и демонах, священных и дурных

местах, предметах) и отношениям с ним, выраженных в запретах и предписаниях, обрядовых практиках, повествованиях, иллюстрирующих поверья и интерпретирующих индивидуальный опыт. Даже обсуждение подобных тем стало небезопасным, однако под угрозой доноса и наказания о сверхъестественном продолжали говорить, но уже шепотом, между своими людьми [Цэрмаа 2006]. То же касается и обрядовых практик, многие из которых прервались на несколько десятилетий, иные стали исполняться «подпольно», часто не религиозными специалистами (за неимением таковых после периода репрессий или из-за опасения возможных санкций).

Использовались и «профилактические» формы борьбы: лекции с местным населением, отдельные беседы с людьми, о которых появлялись сведения, что те практикуют исполнение религиозных ритуалов. Подобные «просветительские» беседы были призваны объяснить сверхъестественные явления, будь то огонь в степи (Зап. от Х. Д¹, 1971 г.р., халх², г. Даланзадгад, Южнообийский аймак. Соб. А. А. Соловьеву. 2009 г.) [МРТ 2006–2017] или грозное место, в котором нельзя косить траву (Зап. от Д. Г., 1954 г.р., халх, летнее стойбище, Хубсугульский аймак. Группа собирателей проекта ЦТСФ, вкл. А. А. Соловьеву. 2011 г.) [МРТ 2006–2017], в парадигме новой атеистической идеологии и убедить отказаться от «вредных заблуждений темного прошлого».

Судя по воспоминаниям участников тех событий (слушателей и самих партийных пропагандистов), многие проводники научного атеизма оказывались в нелегком, двойственном положении, утверждая официальную идеологию, между тем продолжая оставаться в лоне «идеологии» традиционной:

«Я стал лектором в аймачном парткоме и читал лекции трудящимся, такой бравый партийный парень был. Однажды в сомоне читал лекции скотоводам. Объяснял, что, мол, чутгуров³ нет и всё

такое. Один учитель химии в средней школе меня спрашивает:

— Ночью появляется такой синий огонь. Его называют огнем чутгуров (чэтгэрийн гал). Что это такое?

— Я хорошо не знаю. Не видел. Говорят, что есть такой огонь, который нельзя поймать, затушить, он бегает зигзагом. Наверное, это фосфор.

— А отчего же, когда на <обычный> огонь выльешь воду, он гаснет, а огонь чутгуров не гаснет? — спрашивает снова этот учитель. (Это он хотел меня посадить в лужу.) Я ничего об этом не знал» (Зап. от П., 1922 г.р., халх, г. Булган, Булганский аймак. Группа собирателей проекта ЦТСФ, вкл. А. А. Соловьеву. 2007 г.) [МРТ 2006–2017].

Многочисленные казусы, возникавшие в ходе подобных бесед, выразились в популярном анекдоте, бытующем среди представителей поколения, заставшего социалистический период:

«Бытует такой анекдот. В 1930–1940-е гг. один пропагандист пришел к скотоводам и прочитал лекцию о том, что чутгуров и шулмасов не бывает. Но один старик ему возразил:

— Бывают. Я сам видел. Встречал.

Тогда пропагандист сказал:

— Если сказать, что чутгуры есть, то мне будет плохо. Если сказать, что нет, вам будет плохо. Давайте скажем так: в годы революции число чутгуров резко снизилось» (Зап. от Р. Ч., 1946 г.р., халх, г. Улан-Батор. Группа собирателей проекта ЦТСФ, вкл. А. А. Соловьеву. 2008 г.) [МРТ 2006–2017].

Так или иначе, попытки преодоления традиционных представлений о сверхъестественном приводили к очевидному противостоянию различных мировоззренческих установок. Этот конфликт, отголоски которого историческим эхом слышны в современном монгольском фольклоре, традиция выражает в привычных моделях/«матрицах» [Неклюдов 2007, 85]. Это модифицированные традиционные сюжеты о встрече человека,

¹ Здесь и далее, руководствуясь этическими соображениями при исследовании и публикации материалов, имена информантов даны автором статьи в виде шифра, состоящего из инициальных букв имени.

² Здесь и далее — указание этнической подгруппы.

³ Монг. *чэтгэр* — демон, дух, призрак, душа умершего, многосоставной персонаж и категория для обозначения широкого класса демонических персонажей.

воинствующего атеиста, пропагандиста (ср. в традиционных сюжетах — смельчак/силач/борец, не боящийся духов и демонов / не верящий в них) с локальными божествами, духами, разнообразными демоническими существами и магическими специалистами. Лейтмотивом служит своеобразный поединок между представителями двух сторон, в котором перевес, как правило, остается за сверхъестественным.

В качестве «вызова» подобные нарративы включают мотивы нарушения запретов и предписаний, норм поведения по отношению к сильным религиозным и магическим специалистам, несоблюдения атеистом традиционных ритуалов, пренебрежения советами осведомленных местных жителей об особых локусах и правилах обращения с ними, неверия в существование духов и демонов и т.п. Это становится основанием для расплаты: представитель сверхъестественного дает о себе знать, подтверждая тем самым факт своего существования, и карает «пропагандиста» тяжелой болезнью и смертью. По вариантам рассказ заканчивается «обращением»/возвращением героя в традиционное мировоззрение — нередко бывшие атеисты идут в ученики к шаману/ламе или сами становятся религиозными специалистами [МРТ 2006–2017; МГФ 2009–2019]. Подобная сюжетная ситуация ироничным образом коррелирует с действительностью, так как сегодня многие экс-борцы с традиционными верованиями оказываются ее хранителями и продолжателями или даже становятся магическими специалистами (гадателями, шаманами, иногда даже ламами), найдя таким образом практическое применение накопленным в проработках и разоблачениях знаниям.

Об одном из подобных случаев торжества сверхъестественного пойдет речь ниже — в связи с ныне существующим и почитаемым природным комплексом Сэндж-чулун⁴, находящимся в сомоне Баян-Адарга Хэнтийского аймака. Называют это место так в честь скалы, которая

пострадала во время кампании по борьбе с религией. Рассказы об этом происшествии входят в репертуар локальной ландшафтной мифологии и известны жителям местного и прилегающих сомонов, а также шоферам и путешественникам-пилигримам⁵, которые включают Сэндж-чулун в список мест поклонения. В современной традиции эти нарративы, наряду с рассказами о чудесном исцелении побывавших в этом месте людей, являются важной составляющей репутации почитаемого локуса и его чудесных свойств.

Из разнообразных вариантов повествования о Сэндж-чулуне для статьи были выбраны два нарратива, рассказчик которых являлся не только очевидцем, но и одним из организаторов антирелигиозных мероприятий, проводимых там, а ныне стал активным почитателем этого места и внес заметный вклад в развитие данной нарративной традиции.

Текст 1

«Расскажу о Сэндж-чулун. Люди нашего Дадал сомона очень почитают Баян-Адарга. Люди приезжают в Сэндж-чулун, чтобы выздороветь. Если туда приехать в июне — августе, там есть места, где можно вылечить все части тела. Есть магнитные скалы, к ним прилипают монеты. Есть скала Материнская Утроба. В нее заезжают и выезжают на телеге. Когда выезжают с другой стороны, там находится скала-колыбель. У кого больна матка, ложится на скалу-матку вверх и вниз лицом. Есть престолы хана и ханши. Есть аршан для глаз, есть для рук, есть для ушей. Есть аршаны, где лечат болезни головы, почек, ног, рук. Песок этих ручьев желтого золотистого цвета. Они очень холодные. Песком укрываются. В ручьях купаются.

В 1965 г. эти аршаны закрыли. Те, кто участвовал в закрытии и уничтожении аршанов, потом жили нехорошо. Я тогда был начальником молодежи. В то время в Дадале уничтожали всё, что было связано с религией. Это было время запрета и закрытия религиозных учреждений. У нас в аймаке был

⁴ Монг. *сэнж чулуун, сэндж хад* — скала/камень-дужка/петелька.

⁵ Популярная в наши дни среди монгольского населения практика совершать путешествия-паломничества по священным местам с целью исцеления, обретения удачи в предстоящих важных делах и пр. Как правило, в одну такую поездку входят несколько монастырей, храмов и природных почитаемых мест.

такой человек Гомбо, он был секретарем по идеологической работе в партийном комитете. Он был референтом Цаганламын Дугэрсурэна, секретаря ЦК МНРП. Закончил отделение маньчжурского и тибетского языков. Родом из Батнорова. Гомбо звали. Есть он сейчас или нет? Гомбо-дарга руководил принятием партийной организацией решения о закрытии и уничтожении аршана Сэндж-хад как одурманивающего народ, связанного с отсталой религией. После этого у него вся жизнь пошла под откос. Его раскритиковали за плохую идеологическую работу в партийном комитете аймака и сняли с работы.

На закрытие и уничтожение аршана я послал четверых ребят из 7-го класса. Мальчики из моего класса. Их родители, узнав об этом, разволновались, пришли ко мне, стали ругаться, скандалят. Они обвиняли меня, что я посылаю детей в место, где обитают гневные⁶ лусы и савдаки⁷, лусы будут вредить им. Я испугался, вернутся ли дети живыми. Слава богу, они около 10 часов вечера явились. Они собрали на аршане множество книг, сур и денег. А Гомбо-дарга был непростым человеком. Он стал читать на монгольском языке собранные книги, стал говорить, где какая книга. А впоследствии Гомбо-дарга ослеп. Наши люди, узнав об этом, сразу сказали, что это на него наслали проклятые лусы, а Сэндж-хад стали почитать еще больше» (Зап. от Г. Ц., 1937 г.р., хори-бурят, п. Биндэр, Хэнтийский аймак. Группа собирателей проекта ЦТСФ, вкл. А. А. Соловьеву. 2008 г.) [МРТ 2006–2017].

В этом тексте видно, как история о событиях 1960-х гг. вписана в сов-

ременный образ почитаемого места, структурно являясь продолжением описания его свойств (можно вылечить все части тела), утверждения истинности его статуса. При этом показательна отсылка говорящего к мнению местных жителей (к числу которых принадлежал и сам рассказчик), оценка этого мнения, в том числе эмоциональная (испугался, вернутся ли дети живыми). Важными являются и своеобразная переадресация ответственности на начальника Гомбо⁸, принимавшего партийное решение и больше всех пострадавшего, и мотив непосредственного участия в разорении священного места (кто участвовал в закрытии и уничтожении аршанов, потом жили нехорошо). Одним из знаменательных действий в этой истории является разорение Сэндж-чулуна, откуда забрали поднесенные подарки — деньги и книги⁹, — поступок, строго табуированный в традиции почитания священных мест. И неслучайно начальник Гомбо, который читал унесенные оттуда книги, впоследствии лишился зрения: по логике традиции эта утрата является возмездием.

Этим перипетии, связанные с Сэндж-чулуном, не заканчиваются, и в приведенном ниже тексте того же рассказчика повествуется о более трагическом для воинствующего атеиста столкновении со сверхъестественными свойствами священного места. За более серьезный проступок (сломанная «рука» скалы) следуют разнообразные напасти на всю семью, которые слегка ослабляются при исправлении совершенного. Видимо, разнообразие того, что способен этот священный локус исцелять, коррелирует

⁶ Для обозначения гневного места и его духов используется слово *докишин* — термин тибето-монгольского буддизма, связанный с образами грозных божеств-защитников учения, дхармы.

⁷ В паре *лус-савдаг*, собирательном наименовании духов — хозяев земли, природы, *савдаки* (монг. *савдаг* от тиб. *sa-bdag*) отвечают за сухопутное пространство и животных, а лусы (монг. лус по одной из версий от мн. ч. *луу*, тиб. *klu*, дракон) — за водное и его обитателей. Животными луса (=эманацией луса) в традиции считаются рыбы и змеи (в тиб. и монг. традициях *лусы* часто представляются в образе змей или существ с антропоморфным туловищем и змеиным хвостом, также они сближаются со змеями-*нага* буддийской мифологии). Синонимичное по отношению к *лус-савдак* наименование духов земли — *газарын эзэн* (монг. *газар* — земля, территория, эзэн — хозяин).

⁸ В монгольской традиции существуют даже специальные обрядовые действия переадресации ответственности при земельных работах. Более традиционные в качестве замены включают кабана, модифицированные отсылают вышестоящему начальству: «если вынужден что-нибудь взять от природы, то говорят этому месту имя какого-нибудь начальника, чтобы сохранить свое здоровье: “Это не я беру, это начальник такой-то”» (Г. Х., 1941, халх. 2017 г.).

⁹ Имеются в виду старописьменные монгольские книги, сурты.

со множеством того, что он способен при случае испортить. Мотив коллективной ответственности является характерным для традиционных представлений данного типа. Имеют также значение характеристики социального контекста, которые предоставляет рассказ: реакция и наставления тещи и т.д.

Текст 2

«Секретарь партийного комитета нашего сомона Дадал был назначен отсюда секретарем партийного комитета сомона Биндэр. Жена его из нашего сомона, а сам он откуда, не знаю. Он уехал в Биндэр. Жена его болела, и он уже позднее поехал на Сэндж-хад с женой и детьми. Найдан был партийным начальником, боролся против религии. Он взял и разбил <камень>, так называемую «руку» Сэндж-хада, под которым можно было проходить. Его жена тут же сошла с ума, а дети заболели. Теща его рассердилась:

— Взял совершенно здоровых детей, а приехал с больными. Говорят, ты разбил ту скалу. Из-за тебя лусы и савдаки наслали проклятие. Иди туда! Проси теперь милости у той скалы!

Жена совершенно безумная, лежащая, дети заболели, онемели... Найдан нашел какое-то дело и поехал снова к той скале с аршаном. Как исправить то, что сломал? Он эту сломанную «руку» соединил, замотал марлей и обмотал хадаками. Через год, когда он опять поехал туда, сломанная «рука» соединилась и срослась. Если сейчас посмотреть, то видно, где был слом. Когда срастается камень, как в это не поверить? Жена его еще несколько лет прожила, а один из детей у него и сейчас немой. Через некоторое время и Найдана сняли с партийной работы, он стал бригадиром. Но работа у него не шла, и вскоре он стал счетоводом, а потом и вовсе пастухом овец. Да и в этом он не преуспел, стал простым художником человеком. Сейчас, наверное, живет в Биндэре. Черная Долгор, его жена, вроде умерла. Вот такие реальные события случились» (Зап. от Г. Ц., 1937 г.р., хори-бурят, п. Биндэр, Хэнтийский аймак. Группа собирателей проекта ЦТСФ, вкл. А. А. Соловьеву. 2008 г.) [МРТ 2006–2017].

В качестве персонального возмездия здесь выступают несчастья, популярные

в аналогичных контекстах (коммуникации со священными местами и их хозяевами) и в современной традиции: неудачи в делах, карьере, болезни и увечья.

Мотивы гнева и возмездия являются типичными для рассказов о священных природных локусах, они определяют соответствующую модель повествования. Это становится очевидным при сравнении с нарративами о почитаемых местах другого типа, например, буддийских храмах. При идентичной ситуации мотивы разрушения святыни реализуются в иной форме. Одним из популярных мотивов этой группы текстов, записанных в разных частях Монголии (Улан-Батор, аймаки Тувь, Уверхангай, Умнеговь и др.), является превращение/переход разрушенного храма из физического состояния в призрачное. Разрушенная святыня начинает показываться в округе то здесь, то там — и исчезать, когда случайные свидетели пытаются к ней приблизиться: «В 1960-е гг. были гонения на религию, многих лам убили, храмы разрушили. Неподалеку отсюда тоже был небольшой храм, пришли активисты, вынесли оттуда книги, бурханов, что не успели спрятать монахи, сделали сначала там склад, а потом и вовсе разрушили, чтобы местные перестали к нему ходить поклоняться. Через некоторое время, говорят, этот храм стал появляться в степи, то здесь, то там покажется. Старшая сестра моей матери возвращалась как-то поздно с заблудившимся скотом, видит, храм этот стоит, как будто ничего с ним и не было, будто даже немного светится в сумерках. Она обрадовалась, пошла к этому храму, дошла до места, а там и нет уже ничего. Много подобного рассказывали тогда» (Зап. от Г. М., 1975 г.р., халх, кочевье в местности Элсэн тасархай, Булганский аймак. Соб. А. А. Соловьева. 2012 г.) [МГФ 2009–2019].

При подобном сравнении очевидными становятся различия в сюжетных моделях, которые оказываются задействованными. Так, в группе нарративов о разрушенном храме используется модель, характерная для текстов об одной из разновидностей демонического жилища — монгольских сказок, легенд и быличек о «юрте без перевязи», в которой живет

чутгур¹⁰, возникающей и бесследно исчезающей на пути героя [МРТ 2006–2017; МГФ 2009–2019]. Для нарративов же о природных локусах характерна модель гнева духов — хозяев земли, лус-савдагов, которые одновременно персонифицируют священное место и выступают в роли его грозных патронов.

Гнев является одной из доминирующих функций духов земли, характерной как для предшествующего, так и для современного периода. При этом «техника» взаимодействия духов с людьми отличается крайней прямоотой: «*Лусы не видны. Если человек совершил плохой поступок, то дают о себе знать — например, сломается у человека нога или рука*» (Зап. от Б. Х., 1935 г.р., халх, г. Мунх-Хан, Хэнтийский аймак. Группа собирателей проекта ЦТСФ, вкл. А. А. Соловьеву. 2008 г.) [МРТ 2006–2017].

В монгольской традиции с почитанием земли и ее персонификацией в виде бесчисленных духов — хозяев местности связано огромное количество разнообразных поверий, нарративов, ритуальных практик (исполняемых шаманами, ламами и простыми людьми), запретов и предписаний, регулирующих отношения с природой и окружающим ландшафтом. Согласно поверьям, монгольские духи местности обладают амбивалентным характером и соответственно функциями: разгневанные, они могут быть источником серьезных бед и катаклизмов как персонально для виновника, так и для всего сообщества, которому он принадлежит, а почитаемые должным образом, они становятся надежными помощниками и защитниками (*сахиус*)¹¹ для людей своей земли. Их образ и свойства остаются важными категориями культуры, задействованными в разных сферах жизни.

С конца 1980-х гг. начался новый этап, важный для развития монгольской традиции в целом и актуальной мифологии в частности. Ситуация в стране стала постепенно меняться в сторону послаблений в общественно-политической, социальной и религиозной сферах, вплоть до момента фактической отмены «запретных тем» — официальной смены режима (победы демократической партии в 1996 г.). Это привело к возникновению различных настроений в монгольском обществе, которые в свою очередь повлияли на последующее развитие традиции. Среди наиболее значимых проявлений новых настроений можно назвать движение за возвращение к национальным корням, а вместе с ним и процессы «ретрадиционализации», возрождения и разнообразия религиозной жизни¹², волну интереса к сфере сверхъестественного.

В постсоциалистическом монгольском обществе эти тенденции стали важными векторами в процессе формирования и обновления разного рода идентичностей (общенациональной государственной, локальных, групповых, индивидуальных), а также определения образов монгольского настоящего-будущего и межвания с прошлым¹³. Среди продуктивных символов современного периода оказались традиционные образы и категории¹⁴, которые стали вновь востребованными в самых разных дискурсивных и ритуальных практиках. Наиболее важные из них, после образа национального героя, отца и покровителя монгольской нации Чингисхана, — образы духов — хозяев монгольской земли. В зависимости от контекста они выступают то в масштабах всей монгольской земли, то в качестве местечковых «авторитетов» [Sneath 2014], выражающих настроения и чаяния регионов,

¹⁰ Так же как и другой персонаж, огонь чутгура (блуждающий огонь), в нарративах призрачный храм не позволяет к себе приближаться.

¹¹ *Сахиус* — термин, обозначающий тип божеств — защитников учения в тибето-монгольском буддийском пантеоне, в повседневной практике переносится и на других персонажей в значении «защитник». Также обозначает разного рода сакральные предметы, выполняющие функции оберега, талисмана.

¹² Схожие составляющие этого процесса на постсоветском пространстве исследованы в работе [Pelkmans 2009].

¹³ Об отдельных проблемах постсоциалистической истории Монголии см., например: [Kaplonski 2004; Jargalsaikhan 2012].

¹⁴ Теме соотношения мифа-идеологии-идентичности в современных обществах посвящены работы, среди них: [Myths and Nationhood 1997; Brubaker 1998, 272–306; Гофман 2010, 241–254].

то в функции повседневных «агентов» сверхъестественного, взаимоотношения с которыми актуальны для каждого индивида.

В современной традиции с духами земли связано два основных мотива — пробуждение и гнев. Мотив пробуждения духов земли как в своем актуально-мифологическом, так и в метафорическом значении стал символом переходного постсоциалистического периода. Расхожая формула «раньше духи спали, а теперь они просыпаются/проснулись» описывает и интерпретирует такие события, как, например, смена государственного строя, возрождение нации, новые перспективы государственности, возрождение религии, ретрадиционализация: «*Мы, монголы, монгольская земля, наши сахиусы долго спали, поэтому чуть и не извели монголов разные напасти, сначала китайцы, потом социализм. Но сейчас монгольская земля просыпается, и монголы начнут подниматься*» (Зап. от Т. У., 1974 г.р., халх, г. Улан-Батор. Соб. А. А. Соловьева. 2018 г.) [МГФ 2009–2019].

Пробуждение духов земли, грозных и гневливых в монгольской традиции, влечет за собой не только позитивные последствия в перспективе, но и текущую угрозу злключения и катаклизмов, описывающих переходную ситуацию восстановления правильных отношений с духами после долгого социалистического перерыва: «*В социалистическое время духи спали, а теперь они проснулись и требуют*» (Зап. от Д. Ц., 1942 г.р., халх, г. Морон, Хубсугульский аймак. Группа собирателей проекта ЦТСФ, вкл. А. А. Соловьеву. 2011 г.) [МРТ 2006–2017]. Возвращение духов в повседневность касается всех и каждого: «*Один человек проезжал мимо священной горы и не сделал приношения, плюнул — в аварию попал.*

Когда запрет религии был, ничего не делали, такое было. В советские времена все духи-хозяева, савдаки, спали, а сейчас стали требовать» (Зап. от Д. Н., 1923 г.р., бурят, г. Улан-Батор. Соб. А. А. Соловьева. 2009 г.) [МГФ 2009–2019].

Мотив гнева духов также крайне распространен. Он связан не только с мотивами пробуждения и восстановления обрядности, но и с рядом разнообразных потенциальных провинностей, касающихся обращения с землей и всей окружающей живой и неживой природой. В современной традиции *лусын хорлол* (кара лусов) является одной из популярных интерпретационных моделей, объясняющих неудачи и несчастья, индивидуальные и коллективные.

Представление о коллективной ответственности¹⁵ реализуется в современной традиции в разных формах, но так или иначе заметная часть интерпретаций сохраняет традиционную связь с конкретной территорией (в локальном или глобальном масштабе), на которую за провинности людей обрушиваются разнообразные напасти — эпидемии, засуха, бескормица и т.д. В новых реалиях природные катаклизмы гармонично вписываются в актуальный (международный) экологический дискурс, а список злключения дополняется экономическими, социальными и даже политическими последствиями, касающимися всего общества. Так, и социализм в прошлом случился якобы из-за разлада с духами земли, и современная нестабильность обусловлена тем, что правильные отношения с духами еще не установлены: «*Почитать духов — значит почитать всю монгольскую землю, всё, что на ней, всю природу. Уважать и бережно относиться. Об этом забыли, когда религия вернулась, вспомнили, что надо почитать духов,*

¹⁵ Представление о коллективной ответственности по отношению к духам местности относится к универсальным традиционным мотивам, характерным, помимо монгольских традиций, для тюркских, алтайских, китайских, корейских, японских. В источниках (разного времени и типа, включая «Сокровенное сказание») сохранилось множество упоминаний о нем, см., например: [Heissig 1966; Бурдуков 1969; Дамдинсүрэн 1991]. Иллюстрацию к этому см. в работе Каролины Хампфри [Humphrey 1996] (материал посвящен дагурам — монгольской народности, проживающей на территории Внутренней Монголии и в Синьцзян-Уйгурском автономном округе КНР). В приведенной истории один из активистов разрушения обо, нарушивший к тому же правила обряда посвящения животного духам (сэтэр), был побит и похоронен в земле (что по монгольским обычаям представляет собой «неправильные похороны»). Всё это было сделано местными жителями, дабы избежать гнева и возмездия духов земли.

а как, никто не знает, бросились кто во что горазд, тем кропят, этим кропят, мусор всякий на обо приносят, оставляют. Вот в нашей местности, говорят, дух-покровитель (савдак) ждал-ждал, когда люди одумаются, а потом взял и ушел. Несколькими годами дождя хорошего не было, травы не было, много скота погибло, люди стали разоряться. Приглашали разных, и шаманов, и лам, потом вроде бы знающий лама пришел, как-то упросил духа вернуться, объяснил, как правильно почитать, и всё стало получше» (Зап. от Д. О., 1947 г.р., халх, г. Даланзагад. Группа собирателей проекта ЦТСФ, вкл. А. А. Соловьеву. 2011 г.) [МРТ 2006–2017].

Другим примером злободневных тем, в которые вовлечены духи земли, является тема добывающей промышленности, которая в данном контексте приобретает дополнительные смыслы. Поскольку многие предприятия принадлежат иностранным фирмам (в частности, китайским), в силу вступает комплекс этнических стереотипов, а также современные конспирологические мифы, специфичные для этого региона. Высказывания в публичном и обывательском дискурсе по этому поводу содержат формулы, которые могут быть считаны и метафорически, и с учетом обозначенного фольклорного контекста как преднамеренная «провокация», призванная разгневать духов земли: «они (китайские фирмы. — А. С.) причиняют страдания и изводят монгольскую землю», «высасывают силы (*хийморь*, *сульд*)¹⁶ из монгольской земли», «наводят беды и неудачи на монгольскую нацию». Вспомним здесь представление о коллективной ответственности перед потревоженными духами¹⁷. В этом смысле обсуждаемая идея «возвращения к корням» означает, среди прочего, возвращение главенства

над ресурсами, правильное обращение с монгольской землей, как ритуальное, так и практическое.

Итак, гневные святыни, дающие отпор воинствующим атеистам, пополнили список своих чудесных заслуг в современной ландшафтной мифологии и стали одной из форм фольклорных воспоминаний о перипетиях социалистического прошлого и попытках идеологического переформатирования. А стоящие за ними традиционные образы духов — покровителей земли из гонимых официальной идеологией превратились сегодня в ее немаловажных представителей.

За прошедшее без малого столетие монгольская традиция претерпела множество серьезных трансформаций, адаптируясь и черпая новые темы в меняющихся реалиях монгольского общества и его повседневности. Повествование о сверхъестественном пережило длительный этап нелегального существования, с тем чтобы в конце XX столетия выйти из «подполья» и оказаться на волне популярности, предоставляя проверенный традиционный инструментарий, образы персонажей, мотивы и сюжеты для выражения новых актуальных мнений. Образы сверхъестественного в современной монгольской культуре, сохраняя прочную связь с базовыми традиционными представлениями, активно включаются в новые контексты — идеологические, общественно-политические, религиозные, социальные. Среди наиболее значимых контекстов, стоящих за продуктивными образами просыпающихся духов и демонов, — фольклорная память и интерпретация прошлого, рефлексия происходящих перемен и актуальных для монгольского общества вопросов, репрезентация популярных оценок и мнений.

¹⁶ *Хийморь* — конь ветра, символ человеческой души, жизненной силы, удачи и благополучия в традиционных верованиях народов Внутренней Азии. В тибетском буддизме изображается в виде коня, несущего на спине чинтамани — магический кристалл, исполняющий желания. *Сульд* — духовная мощь, жизненная сила; дух, интеллект; душа.

¹⁷ Это явление обсуждается также в статье французского монголиста Г. Деллаплаца [Delaplace 2012].

Приложение. Тексты оригиналов

Текст 1

Сэнж чулууны тухай хэлье. Баян-Адарга, манай Дадал сумынхан ч их шүтдэг. Сэнж чулуунд хүмүүс эрүүл болохын тулд очдог. 6–8 дугаар сарын хооронд тэнд очиход бүх л эрхтэн анагаадаг олон газар бий. Соронзтой хад, мөнгө наалдаг. Эхийн умай гэж хад бий. Тэргээр орж гарна. Цаана нь гараад ирэхээр өлгийддэг хад бий. Савын өвчтэй хүн умай хадан дээр дээш доош харж хэвтнэ.

Хаан, хатны суудал гэж бий. Рашаан нь нүднийх гэж бий. Гарынх, чихнийх гэж бий. Толгойн өвчин, бөөрний өвчин, хөл, гар эдгээдэг зэрэг нэг нэг рашаан булаг горхитой. Тэр горхийн ус нь алтлаг шар өнгөтэй шороотой, их хүйтэн горхи. Элсээр нь хучдаг. Горхинд нь ордог.

1965 онд энэ рашааныг нэг хаасан юм. Ер нь рашааныг хаах устгах ажилд оролцсон хүмүүс өөдлөөгүй. Би тэр үед залуучуудын дарга байв.

Тэр үед Дадалд шашны талын холбоотой бүх юмыг буулгасан. Шашин бурхныг хорьж, хааж байсан үе. Манай аймгийн Намын хорооны үзэл суртал эрхэлсэн нарийн бичгийн дарга Гомбо гэж хүн байсан юм. Монгол Ардын Хувьсгалт Намын Төв Хорооны нарийн бичгийн дарга Цагаанламын Дүгэрсүрэнгийн референт байсан хүн. Манж, төвд хэлний ангийг төгссөн. Батноровын гарлын хүн. Гомбо гэж хүн. Одоо байна уу, үгүй юу.

Гомбо дарга Сэнж хадны рашааныг ард түмнийг мунхруулагч газар, хуучин балар шашинтай холбоотой тул хааж, устгах ёстой гэсэн намын байгууллагын шийдвэрийг удирдан хийлгэсэн юм. Тэгээд түүнээс хойш ажил үйлс нь өөдлөөгүй. Аймгийн Намын Хорооны үзэл суртлын ажил муу байна гэж яригдаж, аймгийн Намын Хорооны хурлаар авч хэлэлцэж, сүүлд нь ажлаасаа халагдсан хүн.

Рашааныг хаах устгах ажилд би долоогийн дөрвөн хүүхэд би явуулаадахсан. Миний ангид байсан хүүхдүүд. Эх эцэг нь түүнийг мэдээд сандарцааж, над дээр ирцгээж, уурлаж загнаж сүйд болон сандаргасан. Догшин лус савдагтай газар хүүхэд явуулж, лусын хорлол болгох нь гээд. Тэдгээр хүүхдийг амьд ирэх нь үү, үгүй юу гэж сандарсан. Гэтэл ашггүй орой 10 цагийн үед тэд ирсэн. Рашаан дээрээс зөндөө ном судар, мөнгө зэргийг бүгдийг нь хураагаад аваад ирсэн.

Тэгсэн Гомбо дарга чинь сүрхий амьтан байна лээ. Хурааж авчирсан ном судараас монголоор нь шууд уншиж, энэ ийм тийм нэртэй ном байна гэж хэлж байсан. Тэр Гомбо дарга дараа нь нүд нь юм харж чаддаггүй болсон. Түүнийг нутгийн улс дор нь мэдээд лусад хорлуулсан байна гээд бүр Сэнж хадыг улам бишрэн шүтэх болсон.

Текст 2

Тэгсэн манай Дадал сумын намын хорооны дарга байсан Найдан Биндэр сумын намын хорооны даргаар эндээс очсон юм. Эхнэр нь

манай сумынх. Өөрөө хаанах ч юм. Биндэрт очоод эхнэр нь бие тааруу тул бүр сүүлд ээ далаад оны үед Найдан дарга Сэнж хад дээр эхнэр хүүхдээ аваад очсон гэнэ. Найдан чинь намын дарга, шашны талын эсрэг хүн болохоор тэр рашаан дээр очоод Сэнж хадны гар гэж нэрлэдэг, доогуур нь ч гарч болдог тэр “гар” шиг юмыг нь хуга цохихгүй юу. Тэгсэн чинь нөгөө эхнэр нь дороо галзуураад, хүүхдүүд нь өвчлөөд. Тэгээд хадам эх нь уурлаж:

— “Эрүүл саруул хүүхэд авчраад өвчтэй болголоо. Чи тэр хадыг эвдсэн гэсэн. Чамаас болж лус савдагт хараалвууллаа. Яв! Тэр хаднаас очиж гуй!” гэж аашилж, хөөж гэнэ. Эхнэр нь улаан галзуу, хүлгэнд ороод, хүүхдүүд нь өвчлөөд хэлгүй байдаг. Тэгээд Найдан тэр рашааны хадан дээр зориуд ажил болгож буцаж очиж. Хугарсан юмыг яалтай билээ. Хугарсан “гарыг” нь эвлүүлж залгаад мааралаар боогоод хадгаар ороогоод орхисон гэнэ. Тэгээд жилийн дараа тэр газраа дахин очиход хугарсан “гар нь” залгагдаад бороолоод эдгэсэн байжээ. Одоо очоод харахад сорви нь мэдэгдэнэ. Тийм учраас чулуу байж бороолоод эдгэхээр хүн сүжиглэхээс аргагүй болсон. Тэгээд хэдэн жил эхнэр нь наслаад нэг хүүхэд нь одоо хүртэл хэлгүй байдаг гэсэн байх аа. Түүнээс хойш удалгүй Найдан ч Намын Хорооны даргын ажлаасаа халагдаж, бригадын дарга болоод ердөө удалгүй ажил нь сайнгүй байсан тул тэгээд тоо бүртгэгч болоод бүр сүүлд нь хоньчин болсон. Хоньчин болоод ч олитгүй бололгүй тэгээд хөдөөний хүн болсон. Тэр одоо Биндэрт байгаа байх. Найдангийн эхнэр хар Долгор гэдэг нь үхсэн байх аа. Ийм бодитой явдал болсон юм.

Источники и материалы

Бурдуков 1969 — *Бурдуков А. В.* В старой и новой Монголии. Воспоминания. Письма. М.: Наука, 1969.

Дамдинсүрэн 1991 — *Дамдинсүрэн Ц.* Чөтгөртэй учирсан хүмүүсийн өрчил (Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн өрчил). Улан-Батор, 1991.

МРТ 2006–2018 — Архив проекта «Мифоритуальные традиции Монголии» (2006–2018) под научным руководством С. Ю. Неклюдова.

МГФ 2009–2019 — Архив проекта «Монгольский городской фольклор» (2009–2019) под научным руководством А. А. Соловьевой.

Цэрмаа 2006 — *Цэрмаа Д.* Булганы чөтгөрүүд: чөтгөр байгаа юм бол сүнс байж таарна даа (Булганские чуттуры). Улаанбаатар, 2006.

Исследования

Гофман 2010 — *Гофман А. Б.* В поисках утраченной идентичности: традиции, традиционализм и национальная идентичность // Вопросы социальной теории. 2010. Т. 4. С. 241–254.

Неклюдов 2007 — *Неклюдов С. Ю.* Заметки об «исторической памяти» в фольклоре // АБ-60: Сборник к 60-летию А. К. Байбурина /

Ред. Н. Б. Вахтин, Г. А. Левинтон (Studia Ethnologica. Труды факультета Этнологии. Вып. 4). СПб.: Европейский ун-т в Санкт-Петербурге, 2007. С. 77–86.

Brubaker 1998 — *Brubaker R.* Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism // *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* / Ed. by J. Hall. New York: Cambridge University Press, 1998. P. 272–306.

Delaplace 2012 — *Delaplace G.* Parasitic Chinese, Vengeful Russians: Ghosts, Strangers, and Reciprocity in Mongolia // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2012. No. 18 (1). P. 131–144.

Heissig 1966 — *Heissig W.* Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966.

Humphrey 1996 — *Humphrey C.* Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power Among the Daur Mongols. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Jargalsaikhan 2012 — *Jargalsaikhan M.* Unkept Human Security Promises in Developing Countries. The Case of Mongolia // *Central Asia Research Paper*. 2012. No. 4, November. P. 1–16.

Kaplonski 2004 — *Kaplonski C.* Truth, History and Politics in Mongolia. The Memory of Heroes.

Routledge Curzon. London; New York: Routledge Curzon, 2004.

Kaplonski 2008 — *Kaplonski C.* Prelude to Violence: Show Trials and State Power in 1930s Mongolia // *American Ethnologist*. 2008. No. 35 (2). P. 321–337.

Kuzmin, Oyunchimeg 2014 — *Kuzmin S. L., Oyunchimeg G.* Socialism in esreg 1932 oni mongol dahi boslogo. Ulaanbaatar: M nhiin üseг, 2014.

Myths and Nationhood 1997 — *Myths and Nationhood* / Ed. by G. Schopflin, G. Hosking. London: C. Hurst and Co., 1997.

Pelkmans 2009 — *Pelkmans M.* Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life // *Conversion After Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union* / Ed. by M. Pelkmans. New York; Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 1–16.

Sandag, Kendall 2000 — *Sandag S., Kendall H.* Poisoned Arrows: The Stalin-Choibalsan Mongolian Massacres, 1921–1941. Boulder, CO: Westview Press, 2000.

Sneath 2014 — *Sneath D.* Nationalising Civilisational Resources: Sacred Mountains and Cosmopolitical Ritual in Mongolia // *Asian Ethnicity*. 2014. Vol. 15. No. 4. P. 458–472.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Соловьева А. А. <https://orcid.org/0000-0001-9639-7695>

Кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института классического Востока и Античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»: Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4; тел.: +7 (495) 772-95-90; e-mail: asoloveva@hse.ru

Enraged Shrines: Modern Mongolian Folk Narratives About the Destruction of Sacred Places Under Socialism

Alevtina A. Solovyova

(National Research University Higher School of Economics,
21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation)

Summary. *This article looks at the motif of destroyed sacred places, which is known in many various traditions from different periods. By a coincidence of historical circumstances, this motif proved to be extremely popular in Socialist and Post-Socialist folklore in regions that witnessed such destruction. The article deals with the specifics of Mongolian landscape mythology and examines some basic features of representations and beliefs related to the veneration of sacred loci, in particular natural ones, their varieties, character, and motifs, as well as the way they are represented in the tradition. The article also examines the emic concept of the “enraged place,” popular in the Mongolian tradition, as well as forms of sacred punishment — demonic manifestations, putting curses on and bringing harm to offenders. In addition, the article touches on the conflict between state and traditional ideology and its reflection in Mongolian folk narratives. The encounter takes the form of a confrontation between a Communist Party member/atheist*

and a representative of supernatural forces, whether sacred or demonic. The article is based on field materials collected during annual expeditions to various parts of Mongolia (2006–2019).

Key words: Mongolian folklore, Socialism, destroyed sacred places, landscape mythology, contemporary narrative culture.

Received: February 19, 2020.

Date of publication: June 25, 2020.

For citation: Solovyeva A. A. Enraged Shrines: Modern Mongolian Folk Narratives About the Destruction of Sacred Places Under Socialism. *Traditional Culture*. 2020. Vol. 21. No. 2. Pp. 136–147. In Russian.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2020.21.2.012>

References

Brubaker R. (1998) Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism. In: *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Ed. by J. Hall. New York: Cambridge University Press. Pp. 272–306. In English.

Delaplace G. (2012) Parasitic Chinese, Vengeful Russians: Ghosts, Strangers, and Reciprocity in Mongolia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2012. No. 18 (1). Pp. 131–144. In English.

Gofman A. B. (2010) V poiskakh utrachennoi identichnosti: traditsii, traditsionalizm i natsional'naya identichnost' [In Search of Lost Identity: Traditions, Traditionalism and National Identity]. *Voprosy sotsial'noi teorii* [Problems of Social Theory]. 2010. Vol. 4. Pp. 241–254. In Russian.

Heissig W. (1966) Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte [Mongolian Folk Religion and Folkloric Texts]. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. In German.

Humphrey C. (1996) Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power Among the Daur Mongols. Oxford: Clarendon Press. In English.

Jargalsaikhan M. (2012) Unkept Human Security Promises in Developing Countries. The Case of Mongolia. *Central Asia Research Paper*. 2012. No. 4. November. Pp. 1–16. In English.

Kaplonski C. (2004) Truth, History and Politics in Mongolia. *The Memory of Heroes*. Routledge Curzon. London; New York: Routledge Curzon. In English.

Kaplonski C. (2008) Prelude to Violence: Show Trials and State Power in 1930s Mongolia. *American Ethnologist*. 2008. No. 35 (2). Pp. 321–337. In English.

Kuzmin S. L., Oyunchimeg G. (2014) Socialism in esreg 1932 oni mongol dahi boslogo [Anti-Socialist Uprisings in Mongolia in 1932]. Ulaanbaatar: Mönhiin üseg. In Mongolian.

Neklyudov S. Yu. (2007) Zаметки об “исторической памяти” в фольклоре [Notes About “Historical Memory” in Folklore]. In: AB-60: Sbornik k 60-letiyu A. K. Baiburina [AB-60: Collection for the 60th Anniversary of A. K. Baiburin]. (Studia Ethnologica. Proc. of the Faculty of Ethnology. Issue 4). St. Petersburg: Evropeiskii un-t v Sankt-Peterburge. Pp. 77–86. In Russian.

Pelkmans M. (2009) Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life. In: *Conversion After Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*. Ed. by M. Pelkmans. New York; Oxford: Berghahn Books. Pp. 1–16. In English.

Sandag S., Kendall H. (2000) Poisoned Arrows: The Stalin-Choibalsan Mongolian Massacres, 1921–1941. Boulder: Westview Press. In English.

Schopflin G., Hosking G. (eds.) (1997) *Myths and Nationhood*. London: C. Hurst and Co. In English.

© A. A. Solovyova, 2020

ABOUT THE AUTHOR

Alevtina A. Solovyova <https://orcid.org/0000-0001-9639-7695>

E-mail: asoloveva@hse.ru

Tel.: +7 (495) 772-95-90

21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation

PhD in Philology, Leading Research Fellow, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University the Higher School of Economics



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)