

Фольклористика

Научная статья

УДК 398.3; 398.5; 291.344

DOI 10.17223/18137083/94/1

Образы души *sülde* и *sünesün* в фольклоре монгольских народов

Людмила Санжибоевна Дампилова¹
Екатерина Владимировна Сундуева²

^{1,2} Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук
Улан-Удэ, Россия

¹ dampilova_luda@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0917-5432>

² sundueva@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2299-3384>

Аннотация

Впервые в фольклорных нарративах и современных обрядовых действиях выявляется разница в функциях образов души, обозначаемой в монгольских языках словами *sülde* и *sünesün*. Целью работы является определение семантики образов души *sülde* и *sünesün* в фольклоре монгольских народов. Выявлено, что значения лексем *sülde* и *sünesün* не идентичны, они различаются в фольклорных и этнографических материалах. Установлены функции души *sülde* как зародыша и жизненной силы в обряде замены души. Определена функция улетевшей души *sünesün* как подвижной эфемерной субстанции в обряде возвращения в тело. Значения и функции *sülde* и *sünesün* зависят как от контекста нарратива или обрядового действия, так и от региональных особенностей трактовки слов.

Ключевые слова

мифология, фольклор, обряд, душа, жизненная сила, двойник, возвращение души, замена души

Благодарности

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект № 126020516673-5 «Фольклор и литература монгольских народов в контексте культурного трансграничья», проект № 126020516668-1 «Функционирование монгольских языков в современном этнокультурном пространстве»)

Для цитирования

Дампилова Л. С., Сундуева Е. В. Образы души *sülde* и *sünesün* в фольклоре монгольских народов // Сибирский филологический журнал. 2026. № 1. С. 9–22. DOI 10.17223/18137083/94/1

© Дампилова Л. С., Сундуева Е. В., 2026

ISSN 1813-7083
Сибирский филологический журнал. 2026. № 1. С. 9–22
Sibirskii Filologicheskii Zhurnal [Siberian Journal of Philology], 2026, no. 1, pp. 9–22

The images of soul *sülde* and *sünesün* in the folklore of Mongolian peoples

Liudmila S. Dampilova¹, Ekaterina V. Sundueva²

^{1,2} Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russian Federation

¹ dampilova_luda@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0917-5432>
² sundueva@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2299-3384>

Abstract

This study identifies the preservation of archaic mythological representations of the soul within contemporary Mongolian traditions. This study represents a pioneering effort in distinguishing the varied interpretations and roles attributed to the concept of the soul, referred to as *sülde* and *sünesün* in Mongolian, and rendered in Russian as “dusha” (“soul”). The analysis reveals that these are not identical concepts: they perform different roles within folklore texts and ritual practices. The soul *sülde* is a stable substance that enters the human body as an embryo, functioning as a vital force that only departs upon death or forced substitution. In contrast, the *sünesün* – the human doppelgänger – is characterized by its mobility. A conceptual link between the *sünesün* (soul) and “spirit” is established: if the *sünesün* fails to return to the body for an extended period, it can transform into a negative demonological being. Consideration is also given to the role of *sünesün* as a wandering substance in the rite of soul recovery and the role of *sülde* as the primary life force in the rite of soul substitution. Furthermore, it should be noted that the nuances of these terms depend on narrative context, ritual action, and regional interpretations. While some narratives clearly distinguish between the two souls, others rely on a more intuitive differentiation between these ontological concepts.

Keywords

mythology, folklore, rite, soul, life force, doppelgänger, soul return, soul substitution

Acknowledgements

The research was conducted within the framework of the state assignment (project no. 126020516673-5 “Folklore and Literature of the Mongolian Peoples within the Context of Cross-Border Cultural Interaction”, and project no. 126020516668-1 “Mongolic Languages in Contemporary Ethnocultural Space”)

For citation

Dampilova L. S., Sundueva E. V. Obrazy dushi *sülde* i *sünesün* v fol’klore mongol’skikh narodov [The images of soul *sülde* and *sünesün* in the folklore of Mongolian peoples]. *Sibirskii Filologicheskii Zhurnal* [Siberian Journal of Philology], 2026, no. 1, pp. 9–22. (in Russ.) DOI 10.17223/18137083/94/1

Введение

Цель работы – выявление семантики слов *sülde* и *sünesün*, переводимых одним словом ‘душа’, в обрядовом фольклоре и устных нарративах монгольских народов, выявление семантических и семиотических составляющих в обрядах, связанных с возвращением и обменом души человека. Понятия ‘душа’, ‘дух’, ‘дыхание’, ‘сердце’ (*сүлд* / *хүлдэ*, *сүнс* / *хүнэхэн*, *сэтгэл* / *сэдьхэл*, *амин* и др.) рассмотрены в трудах исследователей Г. Ц. Пюрбеева (2010), В. М. Егодуровой (2012, 2015), Н. Б. Бадмацыреновой (2012), Г. А. Дырхеевой (2023) и др. с лингвистической точки зрения. Во множестве этнографических исследований значения лексем *sülde* и *sünesün* толкуются по-разному.

**Значения лексем *sülde* и *sünesün*
на материале лексикографических источников
и Бурятского корпуса**

В первую очередь необходимо остановиться на семантике слов *sülde* и *sünesün*. В халха-монгольском языке *сүлд* имеет значения '1) духовная мощь, жизненная сила; дух, интеллект; душа; 2) счастье, на роду «написанное» счастье; 3) символ, эмблема, герб' (БАМРС, 2001, с. 141). В бур. *һүлдэ* отсутствуют значения 'душа' и 'счастье': '1) духовная мощь, жизненная сила; дух, интеллект; 2) символ, эмблема' (Шагдаров, Черемисов, 2008, с. 573). В «Калмыцко-русском словаре» указаны лишь переносные значения (калм. *сүлд* 'герб; символ, эмблема'), хотя основное значение представлено в производном прилагательном *сүлдго* 'неможный, слабый; ленивый, флегматичный' (КРС, 1977, с. 465). Г. Ц. Пюрбеев в «Толковом словаре калмыцкого языка» добавляет исходное значение 'духовная мощь, жизненная сила', раскрывая его с помощью синонимов *омг* 'дух', *сүр* 'мощь, величие, могущество', *ид чидл* 'сила, мощь' (Пюрбеев, 2022, с. 120). В языке ойратов Синьцзяна Б. Х. Тодаева определяет *сүлде* как 'духовную мощь, жизненную силу' (Тодаева, 2001, с. 305).

В словаре О. М. Ковалевского 'счастье' стоит на первом месте, при этом нет 'духовной мощи', но есть значение 'домашние боги, гении-хранители': п.-монг. *sülde* '1) счастье, благословение; 2) домашние боги, гении-хранители; 3) бунчук военачальника' (Kowalewski, 1849, p. 1428). В словаре Ф. Лессинга п.-монг. *sylde* имеет значения: 'божество-хранитель или божества-хранители, гений-хранитель'; «душа» (часто переводится тиб. *bla*); 'флаг, штандарт'; 'величественность, могущество, счастье, процветание' (Lessing, 1960, p. 743). Как видно, значение 'душа' дается Ф. Лессингом в кавычках.

Анализ примеров из художественных произведений бурятских писателей на основе Бурятского корпуса¹ позволил уточнить семантику лексемы *һүлдэ*. Помимо представленных в «Бурятско-русском словаре» значений, выявлено значение 'гений-хранитель, дух-хранитель', при этом лексема в данном значении зачастую образует парное слово с синонимичным компонентом *заяан* 'дух-покровитель'. Например, *Тихэдэнь би эдеэлэнишьегүй гэрһээ гаража, ой соо ошоод, арьягар хушын узуурта хэбтээб. Тэндэ хамаг үхөөшэдэй һүлдэ заяан һүниндөө суглардаг, намаа шэлбэнь хэсэ болон зэдэлдэг юм, би тэрэнише шагнааб* (Б. Санжин, Б. Дандарон). 'Даже не поев, я вышел из дома, пошел в лес и лег у раскидистого кедра. Ночью там собираются духи всех умерших, ветви шумят, превращаясь в их бубны, я слушал это' (перевод наш. – Е. С.). Исходя из этого, в следующем примере мы также склонны перевести слово *һүлдэ* как 'дух-хранитель', а не как 'душа': *Юрөөгэй дасанһаа Юндэн габжые залажа, шиниш үбгэ эсэгэ Хорхоног дарханай булад дүшэ тонишуулжа, түрүүшынгээ хүбүүнэй һүлдэ дуудуулһан зомди* [Б. Мунгонов]. 'Мы призывали духа-хранителя своего первого сына, пригласив Юндэн-габжу из Иройского дацана и попросив бить по наковальне твоего деда Хорхоног-дархана' (перевод наш. – Е. С.).

Кроме того, примечательно использование словосочетания *алтан һүлдэ*: *Гэбэшье, тэрэнэй алтан һүлдэ амияа табихын урда тээ тэрэнише алдарта нангин далайтаяа хахасаг гэжэ Байгал дээрэ татажа абаашаһан байжа болоо* (Г.-Д. Дамбаев). Здесь контекст подразумевает под *һүлдэ* не некую субстанцию,

¹ <https://buriyat.web-corpora.net/>.

а антропоморфное существо, способное влиять на судьбу человека: ‘Однако его золотой дух-хранитель прежде, чем [Мягмар] испустит дух, привел его к Байкалу, чтобы тот смог попрощаться со священным морем’ (перевод наш. – Е. С.).

Халха-монгольское *сүнс* ‘душа, дух’ (БАМРС, 2001, с. 143), бур. *хүнэһэн* ‘душа’ (Шагдаров, Черемисов, 2008, с. 575). В калмыцком языке Г. Ц. Пюрбеев приводит значение *сүмсн* ‘дух, душа’ с толкованием: *күүнэ бий доторк бодит биш тоот, сүр* ‘нечто нематериальное в теле человека, мощь’ (Пюрбеев, 2022, с. 120). В п.-монг. *sünesün* имеет значение ‘дух, материальная душа в теле’ (Kowalewski, 1849, p. 1422), *sünesün* ‘жизненная основа, приблизительно соответствующая душе или духу’ (Lessing, 1960, p. 744). Связь семантики лексемы с дыханием / жизнью подтверждает фонетическая близость к глаголу п.-монг. *ünüs-* ‘нюхать, обнюхивать; обонять’ [Сундуева, 2018, с. 86]. Кроме того, в монгольских языках представлено парное слово монг. *сүнс сүлд* ‘душа почитаемого предка’ (БАМРС, 2001, с. 143), бур. *хүнэһэ хүлдэ* ‘дух’ (Шагдаров, Черемисов, 2008, с. 575). Материал Бурятского корпуса позволил выявить у этого слова два значения: ‘душа’ и ‘дух как бесплотное сверхъестественное существо’: *Бишыханбагай үе наһан соогоо шимэ байдалда ороогүй аад лэ, хүнэһэ хүлдээ дэгдэһэн алдаба* (Ц.-Ж. Жимбиев). ‘Бишыханбагай никогда в жизни не попадал в такое положение, поэтому чуть не отдал Богу душу’ (перевод наш. – Е. С.); *Харин манай ахалагша ноён Тураахи бусад үхэхэдөөрөө эндэ дүтэхэн байха гэжэ мэдэнэб. Мандаа ходо ерэжэ байха, энэ хуурсаг соо табигдаһан юумэн хуу хүнэһэ хүлдэдэнь хэрэгтэй* (Б. Санжин, Б. Дандарон). ‘Но я знаю, что наш предводитель Тураахи с остальными умершими будет неподалеку. Будет постоянно к нам приходиться, и все, что положено в этот гроб, пригодится его духу’ (перевод наш. – Е. С.).

В специальных словарях шаманской терминологии слово *сүлд / хүлдэ* «буряты понимали как “жизненную силу”, которая присутствовала в каждом органе и каждой части тела человека и животного. Считали, что при потере *хүлдэ* у человека парализовалась рука или нога. В то же время *хүлдэ* понималась как “жизненная сила” всего организма. Она не представлялась самостоятельным “двойником” человека, подобно *хүнэһэн*» [Манжигеев, 1978, с. 94]. Стоит обратить внимание, что отдельные *sülde* находятся в каждом органе. Для выяснения утверждения, что *sülde* также может покидать тело, но не может существовать вне тела, целесообразным представляется рассмотреть функцию *sülde* в разных контекстных сравнениях.

Sünesün – независимая от тела душа человека, представляющаяся в разных этнических регионах то бессмертной, то смертной. *Sünesün* – душа, духовный двойник человека. Человек имел душу, которая покидала тело лишь во время сна, когда она бродила по разным местам, вызывая сновидения у своего спящего физического двойника. Во время своих походов духовный двойник человека мог случайно встретиться с враждебными духами и попасть к ним в плен или спастись от них бегством [Там же, с. 16, 97].

Душа *sülde* в фольклорных текстах

Образ души в фольклоре монгольских народов является одним из важнейших архаических представлений мифологического мышления, отраженных в разных жанрах. В бурятской мифологии значение слова *sülde* наиболее зримо представлено в обряде испрашивания души ребенка, у божеств всегда просят только *sülde*: «У бурят сохранилось выражение *сүлдэ шингэхэ*, где слово *шингэхэ* означает впи-

тываться, т. е. указывает, что *сүлдэ* приходит извне и внедряется в женщину, чем обеспечивается рождение младенца» [Галданова, 1987, с. 67]. Для выявления исходной семантики понятия *sülde* важны значения слова *кум* в тюркской мифологии. Так, у алтайцев (телеутов) «*кум* определяется двояко: как зародыш, от которого начинается бытие человека, и как сила, поддерживающая бытие человека. *Кум* как зародыш приходит извне, дается человеку от небожителя Ульгена – творца человеческого *кума*» [Анохин, 1929, с. 253]. О семантическом единстве понятий *sülde* с тюркским *кум* упоминается в коллективной монографии «Обряды в традиционной культуре бурят» [Батоева и др., 2002, с. 13]. В тюрко-монгольской мифологии можно предположить единые корни древних понятий *sülde* и *кум* как зародыша и главной «жизненной силы», энергии, поддерживающей жизнь. Авторы монографии правомерно считают целесообразным семантику слова *sülde* использовать без перевода. Подробный анализ этого понятия позволил авторам прийти к выводу, что «феномен, выраженный в русском языке как “испрашивание души”, в бурятском языке обозначается как *сүлдэ гүйха*» [Там же, с. 14], что подтверждает возможность трактовки значения слова *сүлдэ* как ‘душа-зародыш’.

У небес просили зародыш *sülde* ребенка, который могли дать как специальные божества деторождения, огня, так и верховные небожители и др. Одним из ярких примеров, демонстрирующих состояние души *sülde* как зародыша, является миф о жизни Эсэгэ Малана на небесах: на берегу озера Энен «растет Мать желтое дерево, листья правой стороны которого имеют золотистый цвет, а листья левой стороны – серебристый цвет. На ветвях правой половины этого дерева висят колчан и лучной футляр, а на листьях правой стороны нарисованы (расположены) луна и звезды, и что тут находится *сүлдэ* хорошего, т. е. мужчины, а на ветвях левой половины висят иголка и наперсток, и что там находится *сүлдэ* женщины» [Михайлов, 1996, с. 62]. В мифологии западных бурят *sülde*-зародыши хранятся в определенном месте у верховного божества. В мифологии восточных бурят «Хиа улан тэнгри (ярко-красный) представляется хранителем жизненной силы (*сүлдэ сүнэсү*) всех живых существ, он располагается на северо-западной стороне, ездит на рыжем коне» [Нацов, 1995, с. 79].

В эпосе монгольских народов мифологическая картина мира соответствует шаманской концепции жизни и смерти, вопрос о функции души в разных контекстах имеет свою семантику. Значение слова *сүлдэ* ‘зародыш’ четко прослеживается в тексте эпоса «Абай Гэсэр»:

<i>Тэрэ гэхын барагта</i>	В этот самый момент
<i>Оройгоорнь найнай хүлдэ</i>	Через ее макушку <i>хүлдэ</i>
<i>Гараһаар дэгдээд талимба.</i>	Едва вылетев, исчез.

(Абай Гэсэр Богдо хаан, 2007, с. 120–121) (перевод наш. – Е. С.)

В данном фрагменте С. Липкин переводит слово *хүлдэ* как ‘дух’, *хүлдэ* здесь предстает подвижной, легко исчезающей субстанцией, которую необходимо удерживать, чтобы получить ребенка. В мифологии монгольских народов именно подмышки, макушка и пупок являются местом входа души ребенка. Постоянно употребляемое в эпических текстах образное выражение *утаһани шинээн улаан голдоо* ‘оставшись в становой жиле с шелковую нить’ коррелирует с *sülde* в значении ‘жизненная сила’ главных героев:

<i>Хэзээнхэи хэбтээдаа</i>	Пусть вечно
<i>Энэ шүнүһэнһээ гараа гүй</i>	лежит в этой лиственнице,

Утахани шинээн улаан голдоо оставшись в становой жиле
Торхожо хэбтээрэй. с шелковую нить.
(Еренсей, 1968, с. 93) (перевод М. П. Хомонова)

Утахани шинээн Но [Гэсэр] все сражался и не поддавался.
Улаан голдо торжо Держась на главной лишь артерии,
Абхан адали тулабал Что шелковой нити
Аянгайя ядаба. подобною стала.
(Абай Гэсэр-хубун, 1961, с. 1, 78) (перевод М. П. Хомонова)

Мифологическое представление о *sülde* душе, которая держит жизнь на шелковой ниточке, проходит в эпическом тексте как постоянная метафора с неизменным значением. Возможно, здесь подразумевается нить жизни, «согласно воззрениям некоторых сибирских народов, тянущаяся с неба, из рук верховного божества, к каждому человеку» [Неклюдов, 1975, с. 65]. Из контекста явно складывается впечатление, что зародыш, дающий жизненную силу, держит жизнь героев эпоса на тонкой ниточке.

Продуктивным представляется следующий вывод: «Приведенное в словаре О. М. Ковалевского сочетание *sülde-yin sudal* ‘главная жила’ (Kowalewski, 1849, р. 1428) свидетельствует о том, что лексема *sülde* также функционировала в значении ‘главный, основной’, представленном в монг. *зүлд* ‘голова животного (отнятая от туловища вместе с дыхательным горлом, легкими и сердцем)’; *перен.* ‘главный, основной’: *гол зүлд* ‘сердцевина, сущность’, *гол тасра-* ‘испускать последний вздох’» [Сундуева, 2017, с. 402]. Именно повторяющееся в эпических текстах выражение в значении *улаан голдо торжо* ‘держась на последнем вздохе’ показывает образ *sülde* души как главной силы.

Примечательно, что когда душа входит в тело, то говорят *сүлд шингээ* ‘душа впиталась’, а когда душа вылетает из тела, человек умирает, то говорят *сүнс дэгдээ* ‘душа воспарила’, в тело вживается одна душа *sülde*, а вылетает другая, средняя душа *sünesün*. При этом, безусловно, следует обращать внимание на контекст обряда. То, что *sülde* может входить в человека, подтверждается бурятским глаголом *сүлдэрхэ* ‘успокаиваться’, вероятно, появившимся в результате стяжения словосочетания *сүлдэ оро-* ‘жизненная сила вошла [в тело]’: *Бархиржа-бархиржа досоом сүлдэрөө*. ‘Поплакал-поплакал, и на душе как-то стало легче.’ Также находим в Бурятском корпусе: *Түрэл дайдын энэ найхан үзэгдэл хүбүүнэй сээжын оёrhoо баһал ямаршьёб уянга дуулал һэрээн, эльгэ зүрхыень хүмэрюулнэ, үншэрһэн дура сэдхэлдэнэ шэнэ һүлдэ оруулан үлгыдэнэ* (Д.-Д. Дугаров). ‘Этот прекрасный вид родной земли пробудил некую лирическую мелодию в его груди, опрокинул сердце и вдохнул новые силы в его осиротевшую душу’ (перевод наш. – Е. С.).

Итак, слово *sülde* в фольклорных переводах на русский язык трактуется, скорее, не как дух, а как душа, которая является зародышем и остается в теле ‘главной жилой’. Из контекста выявляется, что *sülde* – неподвижная эфемерная субстанция, которая может покинуть тело только после смерти. Душа *sülde* может покидать тело, но не может действовать вне тела. Эфемерная субстанция *sülde* как зародыш постоянна в теле, по нашему мнению, именно этот зародыш связан невидимыми нитями с небесами и обеспечивает жизненную силу человека. Когда человек умирает, прерывается жизненная жила, и *sülde* исчезает как эфемерная субстанция.

Душа *sünesün* в фольклорных текстах

С фольклорно-этнографической точки зрения важно определить связь между душой *sünesün* и духом как демонологическим существом в мифологической картине мира. По сведениям М. Н. Хангалова, человек имеет три души: первая – хорошая душа (*хайн хүнхэн* или *заяши*), имеет доступ к высшим божествам-тэнгриям; вторая – средняя душа (*дунда хүнхэн*), находится в человеке; иногда духи преследуют среднюю душу. Если у человека среднюю душу поймают и уведут духи, то человек заболевает и умирает. Духов можно видеть, встречаясь с ними, душа человека пугается. После смерти человека средняя душа обращается в духа боходоя, который к людям относится враждебно. Третья – худая душа (*муу хүнхэн*), всегда находится при теле, от которого далеко не уходит; после смерти человека худая душа остается при теле [Хангалов, 2004, т. 1, с. 55–56]. Из этого следует, что из трех душ только средняя душа *sünesün* – двойник человека, являющийся свободной, подвижной субстанцией.

В многочисленных рассказах о душах шаманов, живущих то на земле, то на небесах, говорится именно о *sünesün*: «Когда душа Барлака поднималась на небо и пребывала там, тело его на земле спало несколько дней, пока душа не возвращалась к телу. После смерти душа его поднялась на небо и живет со своею небесной женой Дошхин-Сомон и изредка спускается на землю посмотреть на своих потомков» [Там же, с. 126, 118]. Когда душа *sünesün* вылетает из тела, человек заболевает, а если долго душа не возвращается в тело, то превращается в духа. В этом отношении интересно мнение С. Ю. Неклюдова о том, что средняя хорошая душа «отлетает после смерти и становится духом или возвращается на небо», а третья плохая душа «продолжает жить в трупе (или подле него до его разложения), после чего исчезает или становится злокозненным духом» [Неклюдов, 1994, с. 174].

В бурятской устной традиции существует множество преданий, легенд и мифов о душах потерянных, переродившихся в духов разного ранга. По мифологической концепции, души *sünesün* могут переродиться как в положительных духов – хранителей рода, так и в негативных духов, которые нападают на душу *sünesün* живых людей. Бессмертная душа *sünesün* может жить на небесах жизнью обычного человека, обиженная душа может долго бродить среди живых и вредить им.

В мифе «Как оса ужалила Эсэгэ Малана» говорится: «Эсэгэ Малан – верховный небожитель – решил испытать ламу и шамана. Поместив душу человека в бутылку <...> он лег на бутылку, закрыв ее телом и руками. <...> Шаман, превратился в осу, прилетел на небо и ужалил его в макушку. От боли Эсэгэ Малан схватился руками за голову, оса-шаман украла бутылку с человеческой душой и улетела на землю» (Небесная дева-лебедь, 1992, с. 171). В данном случае верховное божество прячет именно *sünesün*, убежавшую душу человека. Перевоплотившаяся в осу, душа шамана прилетает на небо к Эсэгэ Малан тэнгри и освобождает *sünesün* душу человека, которая отлетела настолько далеко, что спасти его может только шаман со сверхъестественными способностями. В монгольской мифологии душа *sünesün* может превратиться в осу или пчелу, приобретая видимое тело.

Значит, слово *sünesün* в фольклорно-этнографическом контексте обозначает блуждающую, но более материальную субстанцию, имеющую множество функций и видимых перевоплощений. Примечательно, что *sünesün* даже в невидимой

ипостаси может бояться, прятаться, плакать, что еще раз подчеркивает ее вполне человеческие свойства как двойника. *Sünesün* может быть сначала душой, связанной со своим хозяином невидимыми нитями, а когда не сможет вернуться в тело, превращается в духа с новым воплощением в значении негативного невидимого существа (*боохолдой, ада, шүдхэр* и др.).

Итак, понятия *sülde* и *sünesün* не идентичны. Наиболее активная в нарративах средняя душа *sünesün* может приобретать материальное тело, свободно покидать тело и возвращаться. При всей путанице понятий *sülde* и *sünesün* в текстах в оригинале явно прослеживается разница между этими словами. И главное, как положено в фольклорной практике, многое зависит от локальных традиций, контекста нарратива и обряда.

Обряд возвращения души *sünesün*

Причиной путешествий души *sünesün* человека вне тела может быть испуг, иногда душа во сне может летать и не найти обратную дорогу. Когда душа покидает тело, человек заболевает. Необходимо отметить, что невидимая душа вне тела ведет себя как живое существо, слышит, боится, прячется, плурует: «Если у человека среднюю душу поймают и уведут духи, то человек заболевает и умирает» [Хангалов, 2004, т. 1, с. 55–56]. Но все же душа не может отлетать далеко, она связана с телом. В подобных случаях проводят обряд возвращения души. Согласно современным полевым исследованиям, обряд возвращения души у западных бурят в шаманской традиции не прерывался и остается актуальным. Восточные буряты, калмыки и монголы сегодня подобный обряд проводят по буддийским канонам. Обряд возвращения души у западных бурят называется *хурылха*. Считается, что дети более подвержены потере души, поэтому матери зачастую на всякий случай призывают душу ребенка, если он не спокоен. По сведениям информантов, все хорошо знают не только акциональную часть обряда, но и вербальный код: *Иккере, ер-ер гэртээ, маадаа иккере, баабайдаа иккере, һайхан эдеэгээ эдихээ, дулаан орондоо унтахаа иккере*. ‘Возвращайся, возвращайся, иди домой, к маме возвращайся, к папе возвращайся, вкусную еду кушать, в теплой постельке спать возвращайся’ (ПМА, 2024). В структуре обряда упрашивание убегающей души возвратиться и приманивание едой являются основными компонентами. В экспедициях по Монголии выявлено, что халха-монголы призывают душу ребенка чаще всего молоком матери, также просят вернуться домой и не тревожить мать и отца.

В случае тяжелой болезни ребенка обряд призвания души проводит шаман, имеющий связь с невидимыми существами: «Допустим, ребенок заболел, говорят: *һүнһөө гараа*, душа ушла. Мать ребенка сама тоже с шаманом выходит, берет молоко, сахар, молится, заговаривает. Так делаешь, легче становится. Шапку ребенка еще использовали. Допустим, ребенок болеет сильно, шаман тогда конфеты печенье детям раздает. Слова такие говорит обычно: *Ер наашаа, гэртээ ер, молокоё уу, саахараа эди, иккеры, иккеры*. ‘Иди сюда, домой иди, молоко пей, сахар ешь, иди, иди’, то, что ребенок ест. Ребенку даешь пробовать, потом сама пробуешь, на землю кидаешь. Детей могут пригласить на это мероприятие. Шаман приглашает детей, а мать – нет. Раз-раз *хурылаад* и домой заводишь. Белый шаман лечит травами, заговорами, а черный шаман капает, еще *боохолдой* выгоняет, чертей» (ПМА, 2010). Эпизод с шапкой, с помощью которой пытаются поймать неус-

тойчивую убегающую душу, близок мифу об Эсэгэ Малане, который держит душу в бутылке, чтобы не улетела.

В современных обрядах остаются актуальными древние мифологические представления о *sünesün* душе как неустойчивой невидимой субстанции. В обряде призывания души важны временной и пространственной коды: шансы на возвращение души выше, если известно, где и в какое время она покинула тело. В структуре обряда, проводимого шаманом, зачастую предварительно узнают у гадателей причину болезни, место и время выхода души из тела. Шаман по общепринятому сценарию перед обрядом проводит жертвоприношение духам местности с просьбой о помощи в возвращении души. И основной этап обряда состоит в призывании души и вселении ее в тело.

Необходимо дополнить, что особо актуальные шаманские обряды адаптируются и в буддийской религиозной практике. Так, обряд возвращения души или жизненной энергии у буддийских лам является одним из самых распространенных современных ритуалов. Ритуал *жаптуй* проводится при упадке сил, болезни и неудачах, состоит из ритуала очищения. При обряде возвращения души к ламе приходят со своей рубашкой, любимой пищей, он читает молитву и призывает душу обратно.

Таким образом, в оппозиционных кодах «жизнь – смерть» обряд возвращения души связан с процессом оживления. Архаичный образ *сунс* души как невидимой живой субстанции остается устойчивым в традиции монгольских народов. Также необходимо подчеркнуть, что современные обряды, связанные с потерей души, имеют свои особенности в каждом регионе.

Замещение души

В контексте нашего исследования распространенный в традиции тюрко-монгольских народов древний обряд заворачивания больного в шкуру барана (*хонёор хотолхо*) можно рассматривать как замещение души: «Барана берут, еще почти живого, теплого прямо, в него человека заворачивают. Так делают все монголы. Когда меня только зачали, 2 или 3 месяца было, мама сама рассказывала. Ничего она не ела, вся желтая стала, все тело желтое, я еще в ней держусь, живучая, тут отец мой пошел к одному дедушке и рассказал. Он говорит, что скоро она умрет, надо быстро в барана завернуть (*хонёор хотолхо*, *хонёор дахаха*). Баран должен быть определенный: кастрированный, большой, здоровый. Вот приложили печень к печени, и ей хорошо стало. Как мама рассказывала, ей сразу спать захотелось, когда проснулась, ее тошнило, полтаза вырвало желтой. Столько много желчи вышло. А печень барана стала пятнистой» (ПМА, 2024).

Таким образом, по мифологической концепции, каждый орган имеет свою душу *sülde*, и, если на больную печень положить здоровый орган, душа больной печени замещается душой здорового органа. Болезнь из больного органа человека переходит в соответствующий орган животного. В основе продуктивной и достоверной версии о том, что здоровый орган животного «вытягивает» болезнь и забирает себе, находится мифологическая концепция замещения души *sülde* каждого органа. Для подтверждения идеи замещения души стоит обратить внимание на более ранние сведения об обряде заворачивания в шкуру животного в якутских материалах: «Якуты в одном случае болезнь переносят в скотину, и эту больную скотину жертвуют, то есть “уводят на небо”. В другом случае, шаман жертвен-

ную скотину с изгнанным духом болезни провожал на небо» [Серошевский, 1993, с. 622, 623].

По мифологии монгольских народов, душа в виде *sülde* как жизненная сила может располагаться и в посторонних предметах: в камне, растении и т. д.: *Хээр хөсөр хэвтсэн хувхай гадсыг шааж сугалаад, нүхэнд нь чихээ наан чагнаж байгаад, “Миний чихний өвчнийг чи ав, чиний зовлонг би авъя” гэдэг* [Түдэв, 2007, с. 15]. [Необходимо] найти в степи полый засохший колышек, разломать его и, приложив к отверстию уха, заговаривать: «Болезнь моего уха ты заberi, твои мучения я заберу». Следует еще раз обратить внимание на то, что тонкая грань между понятиями *sülde* и *sünesün* полностью зависит от контекста нарратива или обрядового действия. В случае возвращения души речь идет о более подвижной, свободно двигающейся субстанции *sünesün*, в случае же замещения предполагается постоянная, присутствующая в каждом органе душа *sülde*. Согласно контексту обряда, *sülde* не может свободно передвигаться, ее можно только перемещать.

Заключение

Таким образом, по результатам проведенного исследования можно констатировать, что такие слова, как *sülde* и *sünesün* на языке носителей традиции содержат специфические сведения о духовной культуре и ментальных особенностях народа. Впервые в фольклорных текстах предпринята попытка выявить отличительные значения слов *sülde* и *sünesün*, переводимых с монгольских языков одним словом «душа». В этнографических и фольклорных текстах мифологическая функция *sülde* определена в значении эфемерной субстанции, пришедшей от небожителей в виде зародыша и существующей в теле как его жизненная мощь. Установлено, что субстанция *sünesün* в виде второй, средней, души отличается от *sülde* тем, что может свободно покидать тело, не теряя способности чувствовать и действовать, приобретать материальную сущность, возвращаться, и если уходит навсегда, то превращается в существо, невидимый дух с различными функциями.

С позиции оппозиционных кодов «жизнь – смерть» рассмотрены обряды возвращения и обмена души человека. По итогам современных полевых исследований установлена активность обрядово-магической деятельности по возвращению, обмену, замещению души больного. В ходе контекстного анализа выявлено, что возвращать можно только *sünesün* как подвижную самостоятельную субстанцию, а замещается *sülde*, которую можно насильственно перемещать. В целом приходим к выводу, что обряды по защите жизни человека, имея древние мифологические корни, до сих пор остаются востребованными в народной среде.

Список условных обозначений

бур. – бурятский; калм. – калмыцкий; монг. – халха-монгольский; п.-монг. – старописьменный монгольский; тиб. – тибетский.

ПМА 2010 – Полевые материалы 2010.

ПМА 2024 – Полевые материалы 2024.

Список литературы

- Анохин А. В.* Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л.: Изд-во АН СССР, 1929. Т. 8. С. 253–269.
- Батоева Д. Б., Галданова Г. Р., Николаева Д. А., Скрынникова Т. Д.* Обряды в традиционной культуре бурят. М.: Вост. лит., 2002. 222 с.
- Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 113 с.
- Манжигеев И. А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: опыт атеистической интерпретации. М.: Наука, 1978. 128 с.
- Михайлов В. А.* Религиозная мифология. Улан-Удэ: Соёл культура, 1996. 111 с.
- Нацов Г.-Д.* Материалы по истории и культуре бурят. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. Ч. 1. 155 с.
- Неклюдов С. Ю.* Душа убиенная и мстящая // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. 1975. № 394. С. 65–75. (Труды по знаковым системам, VII)
- Неклюдов С. Ю.* Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 170–174.
- Серошевский В. Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М., 1993. 736 с.
- Сундуева Е. В.* Связь духа и дыхания в монгольских языках // Мир Центральной Азии: Сб. науч. ст. Иркутск: Оттиск, 2017. Вып. 4. С. 400–403.
- Сундуева Е. В.* Внутренняя форма лексемы *sedkil* ‘душа’ в монгольских языках // Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2018. Т. 16, №2. С. 83–89.
- Хангалов М. Н.* Собр. соч.: В 3 т. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2004. Т. 1. 508 с.; Т. 2. 312 с.
- Түдэв Л.* Монгол зөгнөл. Улаанбаатар: «Урлах эрдэм» хэвлэлийн газар хэвлэв, 2007. 276 х.

Список источников и словарей

- Абай Гэсэр Богдо хаан / Сводный текст и лит. обработка Н. Балдано, подстрочный пер. А. Уланова, пер. С. Липкина, предисл. Б. Дугарова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. 694 с.
- Абай Гэсэр-Хубун: Эпопея (Эхирит. булагат. вариант) / Записан Ц. Жамцарано у сказателя Маншута Имегенова; подгот. текста, пер. и примеч. М. П. Хомонова; вступ. ст. А. И. Уланова; АН СССР. Сиб. отд-ние. БКНИИ. Улан-Удэ: [б. и.], 1961. 231 с.
- БАМРС – Большой академический монгольско-русский словарь / Отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. Т. 3: Ө–Ф. 440 с.
- Еренсей / Подгот. текста, пер. и примеч. М. Н. Хомонова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. 207 с.
- КРС – Калмыцко-русский словарь / Под ред. Б. Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 765 с.
- Небесная дева-лебедь: Бурятские сказки, предания и легенды / Сост., запись И. Е. Тугутова, А. И. Тугутова; пер. и предисл. А. И. Тугутова; коммент. И. Е. Тугутова, А. И. Тугутова, Л. Н. Нуркаевой. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1992. 368 с.

Пюрбеев Г. Ц. Толковый словарь калмыцкого языка: на калм. и рус. яз.: В 2 т. Элиста: РИА Калмыкия, 2022. Т. 2. 590 с.

Тодаева Б. Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна (по версиям песен «Джангара» и полевым записям автора). Элиста: Калм. кн. изд-во, 2001. 493 с.

Шагдаров Л. Д., Черемисов К. М. Буряд-оруд толи. Бурятско-русский словарь: В 2 т. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2008. Т. 2: О–Я. 708 с.

Kowalewski J. E. Dictionnaire mongol-russe-français. Kasan: Imprimerie de l'Université, 1849. Vol. 1–3. 2690 p.

Lessing F. D. Mongolian-English dictionary. Berkeley; Los Angeles: Uni. of California Press, 1960. 1217 p.

References

Anokhin A. V. Dusha i ee svoystva po predstavleniyu teleutov [The soul and its properties according to the Teleutes]. In *Sb. Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Leningrad, AN SSSR, 1929, vol. 8. pp. 253–269.

Batoeva D. B., Galdanova G. R., Nikolaeva D. A., Skrynnikova T. D. *Obryady v traditsionnoy kul'ture buryat* [Rituals in the traditional culture of the Buryats]. Moscow, Vost. lit., 2002, 222 p.

Galdanova G. R. *Dolamaistskie verovaniya buryat* [Dolamaist beliefs of the Buryats]. Novosibirsk, Nauka, 1987, 113 p.

Khangalov M. N. *Sobr. soch.: V 3 t.* [Collected works: in 3 vols]. Ulan-Ude, Respublikanskaya tip., 2004, vol. 1, 508 p.; vol. 2, 312 p.

Manzhigeev I. A. *Buryatskie shamanisticheskie i doshamanisticheskie terminy: opyt ateisticheskoy interpretatsii* [Buryat shamanistic and pre-shamanistic terms: an atheistic interpretation]. Moscow, Nauka, 1978, 128 p.

Mikhaylov V. A. *Religioznaya mifologiya* [Religious mythology]. Ulan-Ude, Soel kul'tura, 1996, 111 p.

Natsov G.-D. *Materialy po istorii i kul'ture buryat* [Materials on the history and culture of the Buryats]. Ulan-Ude, BCS SB RAS, 1995, pt. 1, 155 p.

Neklyudov S. Yu. Dusha ubiennaya i mstyashchaya [An offended and vengeful soul]. *Uchen. zap. Tartuskogo gos. un-ta.* 1975, no. 394, pp. 65–75. (Trudy po znakovym sistemam [Works on sign systems], VII).

Neklyudov S. Yu. Mongol'skikh narodov mifologiya [The Mongol peoples' mythology]. In *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world]. Moscow, Sov. entsikl., 1994, vol. 2, pp. 170–174.

Seroshevskiy V. L. *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniya* [The Yakuts. The experience of ethnographic research]. 2nd ed. Moscow, 1993, 736 p.

Sundueva E. V. Svyaz' dukha i dykhaniya v mongol'skikh yazykakh [The connection between spirit and breath in the Mongolian languages]. In *Mir Tsentral'noy Azii: sb. nauch. st.* [The world of Central Asia: coll. of sci. art.]. Irkutsk, Ottisk, 2017, pp. 400–403.

Sundueva E. V. Vnutrennyaya forma leksemy sedkil “dusha” v mongol'skikh yazykakh [The inner form of the lexeme *sedkil* “soul” in the Mongolian language]. *Vestnik NSU. Series: Linguistics and Intercultural Communication.* 2018, vol. 16, no. 2, pp. 83–89.

Tydev L. *Mongol zognol* [Mongolian foresight]. Ulaanbaatar, “Urlakh erdem” kheveliy gazar khevlev, 2007, 276 p.

List of sources and dictionaries

Abay Geser Bogdo khaan. N. Baldano (Text comp. and literary adapt.), A. Ulanov (Line-by-line transl.), S. Lipkin (Transl.), B. Dugarov (Preface). Ulan-Ude, BSC SB RAS, 2007, 694 p.

Abay Geser-Khubun: Epopeya (Ekhirit. bulagat. variant) [Abai Geser-Khubun: Epic (Ekhirit. bulagat. version)]. Recorded by Ts. Zhamtsarano from the storyteller Manshut Imegenov, M. P. Khomonov (Text prep., transl., and notes), A. I. Ulanov (Intro. art.). AN SSSR. Sib. otd. BKNII. Ulan-Ude, 1961, 231 p.

Bol'shoy akademicheskii mongol'sko-russkii slovar' [Large academic Mongolian-Russian dictionary]. G. Ts. Pyurbeev (Ed.). Moscow, Akademia, 2001, vol. 3: Ө–F, 440 p.

Erensey M. N. Khomonov (Text prep., transl., and notes). Ulan-Ude, Buryat. kn. izd., 1968, 207 p.

Kalmytsko-russkii slovar' [Kalmyk-Russian dictionary]. B. D. Muniev (Ed.). Moscow, Rus. yaz., 1977, 765 p.

Kowalewski J. E. *Dictionnaire mongol-russe-français*. Kasan, Imprimerie de l'Université, 1849, vols. 1–3, 2690 p.

Lessing F. D. *Mongolian-English dictionary*. Berkeley, Los Angeles, Uni. of California Press, 1960, 1217 p.

Nebesnaya deva-lebed': Buryatskie skazki, predaniya i legendy [Heavenly Maiden swan: Buryat fairy tales and legends]. I. E. Tugutov, A. I. Tugutov (Comp. and record.), A. I. Tugutov (Transl. and a preface), I. E. Tugutov, A. I. Tugutov, L. N. Nurkaeva (Comment.). Irkutsk, Vost.-Sib. kn. izd., 1992, 368 p.

Pyurbeev G. Ts. *Tolkovyy slovar' kalmytskogo yazyka: na kalm. i rus. yaz.: V 2 t.* [Explanatory dictionary of the Kalmyk language: in Kalmyk and Russian: In 2 vols.]. Elista, RIA Kalmykiya, 2022, vol. 2, 590 p.

Shagdarov L. D., Cheremisov K. M. *Buryaad-orod toli: V 2 t.* [Buryat-Russian dictionary: In 2 vols.]. Ulan-Ude, Respublikanskaya tip., 2008, vol. 2: O–Ya, 708 p.

Todaeva B. Kh. *Slovar' yazyka oyratov Sin'tszyana (po versiyam pesen "Dzhangara" i polevym zapisyam avtora)* [Dictionary of the Oirat language of Xinjiang (based on versions of the songs "Jangara" and the author's field notes)]. Elista, Kalm. kn. izd., 2001, 493 p.

Информация об авторах

Людмила Санжибоевна Дамтилова, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Россия)

Екатерина Владимировна Сундуева, доктор филологических наук, доцент, главный научный сотрудник отдела языкознания Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Россия)

Information about the author

Ludmila S. Dampilova, Doctor of Philology, Professor, Principal Researcher, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russian Federation)

Ekaterina V. Sundueva, Doctor of Philology, Docent, Principal Researcher, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russian Federation)

*Статья поступила в редакцию 10.07.2025;
одобрена после рецензирования 14.08.2025; принята к публикации 14.08.2025
The article was submitted on 10.07.2025;
approved after reviewing on 14.08.2025; accepted for publication on 14.08.2025*