

ISSN 2658-5294

# Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

*Основан в 2018 г.*

# Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

*Founded in 2018*

Том 2

№ 3

2019

## Folklore: Structure, Typology, Semiotics

### *Academic Journal*

There are 4 issues of the magazine a year. ISSN 2658-5294

Founder and Publisher – Russian State University  
for the Humanities (RSUH)

“Folklore: structure, typology, semiotics” is included: in the Russian Science Citation Index

Peer-reviewed publications fall within the following research area: Sciences: *Philology* (Folklore Studies – 10.01.09; Literary Theory, Textology – 10.01.08), *History* (Ethnography, Ethnology and Anthropology – 07.00.07), *Cultural Studies* (Cultural Theory and History – 24.00.01)

The mission of our journal is to assist the discussion of issues of contemporary theoretical folklore studies, in which Russian academia has traditionally been quite successful. The journal is aimed at studying folklore as a base form of sociocultural communication, which is closely related to, on one hand, understanding the processes of ethnic identification, and, on the other hand, the problems of the cognitive sciences which dwell upon the mechanisms of acquiring, processing, preserving and transferring knowledge. Papers published in the journal focus on studying oral traditions and ritual practices, archaic mythology and its contemporary modifications, interdisciplinary studies in these matters.

The journal accepts original submissions by authors from Russia and worldwide, short essays “from the desk”, papers in history of folklore studies (especially concerning the lesser known or unknown episodes of such), essays on world folklore, field and archive materials, reports of academical events, reviews and reports, bibliographies, developments in software and methodology for graduate programs in folklore studies.

“Folklore: Structure, Typology, Semiotics” is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media.

Certificate on registration: PI No. FS77-72806 of 17.05.2018

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993

tel: +7 495 250 69 31

e-mail: journal\_folklore@rggu.ru

Фольклор: структура, типология, семиотика

*Научный журнал*

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год. ISSN 2658-5294

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Научные рецензируемые публикации соответствуют отраслям науки: *филологические* (фольклористика – 10.01.09; теория литературы, текстология – 10.01.08), *исторические* (этнография, этнология и антропология – 07.00.07), *культурология* (теория и история культуры – 24.00.01).

Миссия журнала – содействовать обсуждению вопросов современной теоретической фольклористики, в которой российская интеллектуальная традиция имеет достаточно сильные позиции. Журнал ориентирован на исследование фольклора как базовой формы социокультурной коммуникации, что тесно связано с пониманием процессов этнической идентификации, с одной стороны, и с проблемами наук когнитивного цикла, занимающихся механизмами получения, обработки, хранения и передачи знания, – с другой. На страницах журнала публикуются материалы, посвященные изучению устных традиций и ритуальных практик, архаической мифологии и ее модификаций в новейшее время, рассмотрению данных проблем в междисциплинарном поле.

Журнал принимает к изданию оригинальные статьи российских и зарубежных авторов, краткие сообщения «с рабочего стола» исследователя, публикации по истории фольклористики (особенно – о ее малоизвестных и неизвестных страницах), очерки о фольклоре народов мира, полевые и архивные материалы, рассказы о событиях научной жизни, рецензии и обзоры, библиографии, разработки программного и методического обеспечения вузовских курсов по данной дисциплине.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018

Адрес редакции: 125993, Москва, Миусская пл., 6

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: [journal\\_folklore@rggu.ru](mailto:journal_folklore@rggu.ru)

Founder and Publisher  
Russian State University for the Humanities (RSUH)

*Editor-in-Chief*

*Sergei Yu. Neklyudov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

*Editorial Board*

*Florentina Badalanova-Geller*, Ph.D., professor, The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, United Kingdom

*Olga Belova*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Yuri Berezkin*, Dr. of Sci. (History), professor, European University at St. Petersburg; Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

*Victoria Chervaneva*, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

*Carlo Ginzburg*, professor, Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia

*Liudmila Ermakova*, Dr. of Sci. (Philology), professor Emeritus, Kobe City University of Foreign Studies, Kobe, Japan

*Nikolai Kazansky*, Dr. of Sci. (Philology), academician of the RAS, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Olga Khristoforova*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*deputy editor-in-chief*)

*Elena Levkievskaya*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

*Andrei Moroz*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

*Maria-Valeria Morris*, Cand. of Sci. (Law), associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation (*editor for English texts*)

*Yulia Naumova*, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive editor*)

*Nikita Petrov*, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

*Jonathan Roper*, Ph.D., University of Tartu, Tartu, Estonia

*Nadezhda Rychkova*, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University  
for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive secretary*)

*Boris Uspensky*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics,  
Moscow, Russian Federation

*Hans-Jörg Uther*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Encyclopedia of Fairy  
Tales, Göttingen, Germany

*Ülo Valk*, Dr. of Sci. (Philology), professor, University of Tartu, Tartu, Estonia

*Guest editor:*

Alevtina Solovyova, Cand. of Sci. (Philology), RSUH, HSE, University  
of Tartu

*Executive editor:*

Nadezhda Rychkova, Cand. of Sci. (Philology), RSUH

Учредитель и издатель  
Российский государственный гуманитарный университет  
(РГГУ)

*Главный редактор*

*С.Ю. Неклюдов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

*Редакционная коллегия*

*Флорентина Бадаланова-Геллер*, доктор философии, профессор, Королевский антропологический институт Великобритании и Ирландии, Лондон, Соединенное Королевство

*Ольга Белова*, доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН, Москва, Российская Федерация

*Юрий Березкин*, доктор исторических наук, профессор, Европейский университет в Санкт-Петербурге; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Уло Валк (Ülo Valk)*, доктор филологических наук, профессор, Тартуский университет, Тарту, Эстония

*Карло Гинзбург (Carlo Ginzburg)*, профессор, Высшая нормальная школа, Пиза, Италия

*Людмила Ермакова*, доктор филологических наук, заслуженный профессор, Университет иностранных языков города Кобе, Кобе, Япония

*Николай Казанский*, доктор филологических наук, академик РАН, Институт лингвистических исследований РАН, Москва, Российская Федерация

*Елена Левкиевская*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

*Андрей Мороз*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики»; Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

*Мария-Валерия Моррис*, кандидат юридических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация  
(редактор английских текстов)

*Юлия Наумова*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (выпускающий редактор)

*Никита Петров*, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация

*Джонатан Ропер (Jonathan Roper)*, доктор философии, Тартуский университет, Тарту, Эстония

*Надежда Рычкова*, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)

*Борис Успенский*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация

*Ганс-Йорг Утер (Hans-Jörg Uther)*, доктор философии, профессор, Энциклопедия сказок, Гёттинген, Германия

*Ольга Христофорова*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

*Виктория Черванёва*, кандидат филологических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация (*научный редактор*)

*Приглашенный редактор:*

Алевтина Соловьева, кандидат филологических наук (РГГУ, НИУ ВШЭ, Тартуский университет)

*Ответственный за выпуск:*

Надежда Рычкова, кандидат филологических наук (РГГУ)

# Содержание

## **Христианство и анимизм, эсхатология и современность, родство и государство**

---

*Лэте А.*

- Христианство и Север в восприятии ученых  
и путешественников XVIII – начала XX в. .... 12

*Цендина А.Д.*

- Дашдорж – лама-молитва (устные легенды  
о магической силе священного слова) ..... 31

*Доронин Д.Ю.*

- Таежный агон и говорящие боги: ситуации рассказывания  
и трансляции алтайского эсхатологического знания ..... 45

*Ventsel A.*

- Half of the country are my relatives: kinship solidarity, morality  
and good life in post-socialist Kazakhstan  
(Полстраны – мои родственники: родство, солидарность,  
нравственность и хорошая жизнь  
в постсоциалистическом Казахстане) ..... 70

## **Антропологические наблюдения**

---

*Карпунина А.А.*

- «Посвящается будущим рождением любимой бабушки»  
и другие надписи на *хурдэ* (молитвенных барабанах)  
в Монголии и Бурятии ..... 87

*Ляхова Ю.В.*

- Ритуальные практики в контексте этнического  
и субэтнического взаимодействия  
(по материалам экспедиций к бурятам Иркутской области) ..... 109

## **Из истории фольклористики: архивная полка**

---

*Убушиева Д.В.*

- Предания донских калмыков в фонде И.И. Попова ..... 122

## Обзоры и рецензии

---

*Неклюдов С.Ю.*

Тувинский анклав в Синьцзяне: культура народа  
в иноэтническом окружении.

Рецензия на кн.: *Юша Ж.М.* Фольклор

и обряд тувинцев Китая в начале XXI века:

Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск:

Наука, 2018. 400 с. .... 136

*Матвеева Э.Г.*

Рецензия на кн.: *Шишелов Н.С.* Рыболовная культура атапасков  
Арктического бассейна (XXIII–XXI вв.). М.:

Издательские решения, 2018. 110 с. .... 143

## Научная жизнь

---

*Соловьева А.А.*

II Международная междисциплинарная конференция  
«Монголы: традиции и современность»

(РГГУ, 11–13 сентября 2019) .... 149

*Карпунина А.А.*

III Чтения памяти Елены Сергеевны Новик .... 159

## Вести с полей

---

*Попов М.А., Ляхович М.С.*

Богатыри и духи рубежского анклава:

о некоторых результатах причудлымской экспедиции 2019 г. .... 162

## Юбилеи

---

*Черванёва В.А.*

К 90-летию Евгении Борисовны Артеменко .... 192

# Contents

## **Christianity and animism, eschatology and modernity, kinship and state**

---

*Art Leete*

Christianity and the North in the perception of scholars  
and travellers from the 18<sup>th</sup> to the beginning of the 20<sup>th</sup> century ..... 12

*Anna D. Tsendina*

Dashdorj – the lama who was a prayer  
(oral legends about magic powers of the holy word) ..... 31

*Dmitriy Yu. Doronin*

The Taiga Agon and the Talking Gods: the situations of narration  
and transmission of Altaic eschatological knowledge ..... 45

*Aimar Ventsel*

Half of the country are my relatives: kinship solidarity,  
morality and good life in post-socialist Kazakhstan ..... 70

## **Anthropological observations**

---

*Anastasiia A. Karpunina*

“Dedicated to the future births of the beloved grandmother”  
and other inscriptions on khurde (prayer wheels)  
in Mongolia and Buryatia ..... 87

*Iuliia V. Liakhova*

Ritual practices within the framework of ethnic  
and sub-ethnic interaction (based on the field trip  
materials collected among the Buryats in Irkutsk region) ..... 109

## **On the history of folklore studies: archive shelves**

---

*Danara V. Ubushieva*

The legends of the Don Kalmyks in the archives  
of I.I. Popov ..... 122

## Reports and reviews

---

*Sergei Yu. Neklyudov*

The Tuvan enclave in Xijiang: a people's culture  
in a nonethnic environment

A review of: Yusha, Zh.M. (2018), Folklore and ritual  
of the Tuvans of China in the beginning of the 21<sup>st</sup> century.

Structure. Semantics. Pragmatics, Nauka, Novosibirsk, Russia ..... 136

*Esta G. Matveeva*

A review of: Shishelov, N. (2018), Fishing culture of atapask  
of the Arctic basin (18<sup>th</sup> – 21<sup>st</sup> c.), Publishing Solutions,

Moscow, Russia, 110 p. .... 143

## Academic life

---

*Alevtina A. Solovyova*

II International interdisciplinary conference

“The Mongols: traditions and modernity”

(RSUH, 11–13 Septembre 2019) ..... 149

*Anastasiia A. Karpunina*

The 3<sup>d</sup> Readings in memory of Elena Novik ..... 159

## Field notes

---

*Mikhail A. Popov, Maria S. Lyakhovich*

Bogatyr and spirits of the Rubezh enclave: some results

of the field trip to the Chulym region in 2019 ..... 162

## Anniversaries

---

*Victoria A. Chervaneva*

On the 90<sup>th</sup> anniversary of Evgenia Artemenko ..... 192

# Христианство и анимизм, эсхатология и современность, родство и государство

---

УДК 271.2

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-12-30

## Христианство и Север в восприятии ученых и путешественников XVIII – начала XX в.

Арт Леэте

*Тартуский университет, Тарту, Эстония, art.leete@ut.ee*

*Аннотация.* В данной статье я анализирую, каким образом ранние этнографы, миссионеры и путешественники описывали связь между православной верой и интеллектуальным развитием коренного населения Западной Сибири и Русского Севера (ненцев, хантов и манси). Моей целью было установить наиболее характерные темы дискуссий, связанные с влиянием христианских идей на анимистическое миропонимание коренных народов Севера. Такие темы выявляются из опубликованных описаний ситуаций в регионе с XVIII до начала XX в.

Я изучал путевые записки и этнографические описания данного периода, чтобы установить свойственные ему концептуальные подходы к сравнению православных и анимистических идей, ритуальных практик и нравственного поведения. Я анализировал эти сведения в рамках философских и теоретических понятий культурного эволюционизма, а также современных дискуссий в области антропологии христианства. Я рассматривал этнографические данные в отношении Русского Севера и Западной Сибири с учетом предполагаемой особой связи между православием и модернизацией.

В результате своего анализа я установил, что в этнографических описаниях данного периода главные темы обсуждений сконцентрировались вокруг вопросов соприкосновения мировоззрения коренного населения и православия. Эти обсуждения включали идеи ограниченного влияния христианства на мироощущение северных народностей, выборочного принятия христианских идей и неясных перспектив развития самодийцев и обских угров, которые не относились к православию достаточно серьезно.

---

© Леэте А., 2019

Русский Север и Западная Сибирь оставались в географическом и ментальном плане отдаленными регионами распространения православия в течение XVIII и XIX вв. Материальная модернизация в регионе происходила также довольно медленно. На начальном этапе православной миссионерской работы и этнографических исследований Русская Православная Церковь и ученые старались побуждать социальное, интеллектуальное и духовное развитие в регионе. Кроме того, этнографы и миссионеры понимали анимизм как значительное препятствие развитию. Но в то же время ученые, в отличие от Церкви, воспринимали народные верования как ценный фактор самобытности культуры коренного населения. Можно также сказать, что этнография Русского Севера и Западной Сибири XVIII–XIX вв. поддерживала развитие теории эволюционизма, выступая сначала как источник, а позднее как продукт этой теории.

*Ключевые слова:* эволюционизм, православие, миссия, анимизм, Север, Сибирь, этнография, самодийцы, ханты, манси

*Для цитирования:* Леэте А. Христианство и Север в восприятии ученых и путешественников XVIII – начала XX в. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 12–30. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-12-30

## Christianity and the North in the perception of scholars and travellers from the 18<sup>th</sup> to the beginning of the 20<sup>th</sup> century

Art Leete

*University of Tartu, Tartu, Estonia, art.leete@ut.ee*

*Abstract.* In this article I intend to explore the way in which early ethnographers, missionaries and travelers approached the relationship between Russian Orthodox faith and intellectual development among the indigenous peoples of Western Siberia and Russian North (the Nenets, Khanty and Mansi). My aim was to reveal the most characteristic topics of discussions concerning the influence of Christian ideas on the indigenous peoples that were proposed by the authors who published descriptions of the North between the 18<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries.

I studied travel notes and ethnographies of the period in order to map repeatedly expressed ideas about connection of Russian Orthodox and animist concepts, ritual practice and everyday moral conduct. I analyzed this evidence in the framework of theoretical and philosophical ideas of cultural evolutionism of the 19<sup>th</sup> century, as well as of recent

discussions in the domain of anthropology of Christianity. I examined available ethnographic evidence about the Russian North and Western Siberia regarding specific relationship between Eastern Christianity and modernization.

I disclosed that in ethnographic descriptions of the period, the main tropes concerning connection between the northern indigenous peoples and Russian Orthodoxy encompassed ideas concerning limited influence of Christianity on the northern tribes, appropriation of selected Christian ideas by indigenous shamanistic groups and restricted prospects for development of the northern peoples who did not take Christianity seriously.

The Russian North and Western Siberia were marginal regions of spreading the Russian Orthodox faith from the 18<sup>th</sup> until the early 20<sup>th</sup> century. Also, material modernity penetrated the region rather slowly. The Russian Orthodox Church and scholarly community both attempted to endorse social, material and mental development in the region during the early period of missionary work as well as ethnographic studies. Besides, ethnographers and missionaries both viewed animism as a prominent obstacle of development. But, differently from the Church, scholars regarded folk religion also as a valuable reserve of indigenous knowledge.

*Keywords:* evolutionism, Christianity, mission, animism, North, Siberia, ethnography, Samoyeds, Khanty, Mansi

*For citation:* Leete, A. (2019), “Christianity and the North in the perception of scholars and travellers from the 18<sup>th</sup> to the beginning of the 20<sup>th</sup> century”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 12–30, DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-12-30

### *Арктика и христианство*

В средние века в христианском восприятии сложилось особое отношение к северным странам. Христианское понимание связывало Арктику с неизбежными пороками, но также и с искуплением грехов [Lopez 1986, pp. 17, 314; Лотман 1992, с. 408; McGhee 2004, pp. 24–25; Leete 2014, pp. 39–40]. То же самое можно сказать и в связи с Сибирью и Русским Севером. Для христианских миссионеров и путешественников «российская Арктика является идеальным местом на краю земли, где живут “варвары”» [Vallikivi 2014, p. 97].

Образ Арктики как места, где христианство и цивилизация встречают самые серьезные вызовы, постоянно воспроизводилось в литературе о Севере. Ученые и путешественники считали, что

принятие христианства северными племенами могло бы существенно продвинуть их умственное развитие [Cannell 2006, pp. 1, 45; Rogers 2010, p. 352]. С начала появления антропологической науки в XIX в. среди ученых было общепринятым считать, что модернизация была затеяна протестантами, а православие осталось в стороне от материального и онтологического прогресса, который сопровождал это развитие [Hann 2014, p. 182].

До начала XX в. Арктика в целом и Сибирь в частности были многими авторами восприняты в христианском контексте. Сравнения между христианским человеческим идеалом и представлениями народов, заселяющих окраины мира, делались уже в Средние века, но с XVIII в. эти дискуссии стали более популярными. Северные народы воспринимались как дикари, чей уровень ментального развития не позволял им адекватно понимать основы христианского учения [Leete 2014, pp. 92–93]. Ученые считали, что существенная христианизация явилась бы для «иностранцев» шагом вперед в сторону цивилизации.

В данной статье я сосредоточусь на этнографических источниках XVIII – начала XX в. с целью показать, как описывали тогдашние авторы влияние православия на коренные народы Западной Сибири и Русского Севера. Более конкретно я сконцентрируюсь на том, насколько глубоким и существенным представляли разные авторы новый религиозный опыт самодийцев и обских угров.

В аналитическом плане я намереваюсь обсудить проблему связи между христианством и модернизацией в рамках предлагаемых временных, пространственных и общественных обстоятельств. Я предполагаю, что анализ распространения православия в данных регионах позволит выявить непосредственные реакции современников на процесс христианизации Севера и эффект предполагаемой христианской модернизации в ее изначальной форме.

### *Поверхностные результаты крещения*

Крещение коренного населения на Русском Севере и в Западной Сибири происходило в разные времена. Большие православные миссионерские кампании проводились в начале XVIII в. в Западной Сибири (под руководством Филофея Лещинского) и в 1820-е гг. на Русском Севере (под руководством архимандрита Вениамина), однако крещение проводилось в течение всего рассматриваемого периода, но менее интенсивно. Самое распространенное впечатление среди тогдашних авторов заключается в том, что коренных жителей Русского Севера и Западной Сиби-

ри считали невежественными в отношении христианской веры. Кроме факта крещения, их ничего по существу с православием не связывало. Многие авторы отмечают, что крещеные ханты, манси и ненцы обычно скрывали свою тайную лояльность к анимистическим верованиям<sup>1</sup>. Например, Иван Лепехин в 1772 г. отмечает, что крещеные ненцы проявляли христианское поведение редко и только через подражание русским: «...некоторые из них, приходя в Российские церкви, ставят по обещанию своему свечи и приносят оленей и зверей в казну церковную, но сие делают они по одному только примеру христиан, с коими обращение имеют»<sup>2</sup>.

Существование «языческих» верований воспринималось отступлением от крещения (как считали миссионеры и священники) или (по мнению этнографов и остальных путешественников) продолжением соблюдения старых духовных привычек. Например, губернатор Архангельска Александр Энгельгарт путешествовал 1880-е гг. в своих владениях и кроме прочих достопримечательностей обнаружил, что крещеные ненцы не в силах разобратся в христианстве: «Вскоре по прибытии на Новую Землю, о. Иона убедился, что религиозные представления у самоедов

<sup>1</sup> См., например: *Миллер Г.Ф.* История Сибири. Часть I. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 238–239; *Зуев В.Ф.* Материалы по этнографии Сибири XVIII века (1771–1772). М.; Л.: АН СССР, 1947. С. 23; *Верещагин В.П.* Очерки Архангельской губернии. СПб.: Типография Якова Трея, 1849. С. 294–295; *Максимов С.В.* Год на Севере. Часть 3. СПб.: Просвещение, 1909. (Собрание сочинений С.В. Максимова. Книга 10.) С. 92–93; *Турский Д.* Остяки. М.: Типография Общества распространения полезных книг, 1898. (Народы России.) С. 21–23; *Sirelius U.T.* Ostjakkilaiselta matkaltani v. 1898 [From the Khanty Trip in 1898.] // *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja*. 1900. XVII. P. 22; *Karjalainen K.F.* Ostjakit. Matkakirjeitä Siperiasta 1898–1902 [The Khanty: Travel Accounts from Siberia 1898–1902]. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1983. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 394.) С. 69–70, 83–84, 112; *Львов В.Н.* Самоеды (Очерк). М.: Типо-литография Т-ва И.Н. Кушнерев и Ко, 1903. С. 20; *Шухов И.Н.* Река Казым и ея обитатели // Ежегодник Тобольского Губернского Музея. 1915. № 26. С. 30; *Жилинский А.А.* Крайний Север Европейской России. Пг.: Типо-литография Северо-Западного Округа Путей Сообщения, 1919. С. 197; *Balzer M.M.* The Tenacity of ethnicity. A Siberian saga in global perspective. Princeton: Princeton University Press, 1999. P. 27, 62, 93.

<sup>2</sup> *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия доктора и академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства. Ч. 4: Путешествия академика Ивана Лепехина в 1772 году. СПб.: Императорская Академия наук, 1805. С. 292.

крайне смутны и перепутываются еще с языческими верованиями; в некоторых местах им были открыты даже идолы»<sup>3</sup> (см. также [Bulatov 1997, p. 108]).

Александр Дунин-Горкавич признает трудности коренных жителей в нахождении возможностей посещения церкви и непонимание богослужебного языка как причины их слабого сближения с православием. В умах хантов и манси анимизм смешался с христианством, но в этих новых религиозных взглядах преимущество имело старинное языческое мировоззрение<sup>4</sup>. Норвежский полярный исследователь Фритъоф Нансен также рассуждает, что ненцы использовали анимизм как запасную замену православному регулированию порядка вещей: «Но ясно то, что вместе с христианством они соблюдают и свое старинное язычество как альтернативу. Всегда более надежно иметь что-нибудь другое, на которое можно положиться, если первое не сработает. Особое обстоятельство тут связано еще с тем, что христианский бог может справиться с людьми, но почти ничего не знает про северных оленей. Это естественно, так как он не мог этому научиться в Европе. Для оленей самоеды должны были держать старых богов, которые к ним привыкли»<sup>5</sup>.

Утверждение, что коренное население Русского Севера и Западной Сибири даже после крещения ничего особенного о христианстве не знало, является самой популярной точкой зрения среди ранних этнографов, миссионеров и путешественников. В то же время авторы также довольно часто признают, что некоторое влияние все-таки существовало. Иногда воздействие православия имело и более определенные следы в верованиях обских ургов и самоедов.

### *Почитание Николая Чудотворца и развитие понятий о высшем боге*

Поклонение Николаю Чудотворцу и возникновение веры в существование высшего бога являются популярными темами в этнографической литературе при обсуждении вопросов существенного влияния христианства на анимистическое миропонимание.

---

<sup>3</sup> *Энгельгардт А.П.* Русский Север. Путевые записки. СПб.: Издание А.С. Суворова, 1897. С. 170.

<sup>4</sup> *Дунин-Горкавич А.А.* Очерк народностей Тобольского Севера. СПб.: Типография М. Стасюлевича, 1904. С. 13.

<sup>5</sup> *Nansen F.* Through Siberia: The Land of the Future. London: William Heinemann, 1914. P. 102.

мание обских угров и самодийцев. Это касается вопроса о том, как христианское миропонимание вписывалось и в повседневное религиозное поведение коренного населения Севера, но затрагивает также и более принципиальную проблему возможного изменения аборигенной космологической системы.

Многие авторы данного периода отмечают, что ненцы, ханты и манси почитали Николая Чудотворца наравне со своими духами. Для этого коренное население необязательно должно было принимать крещение. Понятие о существовании святого и его предполагаемые качества могли распространиться и среди «язычников». Например, архимандрит Вениамин<sup>6</sup> обнаружил, что самодийские народы в разных местах еще до того, как он начал их крестить, знали Николая Чудотворца.

Эти сведения архимандрита Вениамина показывают, что ненцы интересовались некоторыми аспектами православия и без принятия христианской веры в целом. С другой стороны, это воспринималось как непреодолимая притягательность православия, которой коренные жители не были в силах противостоять<sup>7</sup>.

Многих авторов XIX и начала XX в. тревожил вопрос, связанный с чистотой христианской веры среди коренного населения. Если признание Николая Чудотворца и служило свидетельством влияния православия, оно одновременно указывало и на то, что самодийцы и обские угры продолжали держаться за свои старые верования. По понятию ранних этнографов, коренное население искажало христианские идеи (в том числе о Николае Чудотворце) и придавало им языческий смысл<sup>8</sup>.

Этнограф Николай Козмин указывает на то, что ненцы европейской тундры связывали отсутствие почитания Николая Чудотворца со своим экономическим упадком. Таким образом, коренное население как будто само признало, что православие является

---

<sup>6</sup> *Вениамин (Смирнов), архим.* Самоеды мезенские. Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским Географическим Обществом. Вып. IV. СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1858. С. 19–82.

<sup>7</sup> См., например: *Энгельгардт А.П.* Русский Север. Путевые записки. СПб.: Издание А.С. Суворова, 1897. С. 237.

<sup>8</sup> *Кастрен М.А.* Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849). М.: Типография Александра Семена, 1860. С. 155; *Истолин Ф.М.* Предварительный отчет о поездке в Печорский край летом 1890 года // Известия Русского Географического Общества. 1890. № 26 (6). С. 454–455; *Львов В.Н.* Самоеды (Очерк). М.: Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1903. С. 20; *Жилинский А.А.* Крайний Север Европейской России. Пг.: Типо-литография Северо-Западного Округа Путей Сообщения, 1919. С. 179, 197.

необходимой предпосылкой для прогресса – так, ижемские коми соблюдали христианскую веру и являлись экономически более успешными: «Святой Никола, говорят они, – большой бог. Он все может сделать, что захочет. Он за грехи наши отдал стада и тундру ижемцам. Он все видит. Хорошего человека наградит обильной ловлей, а дурному не даст ничего...»<sup>9</sup>

По сведениям Козмина, в воображении ненцев сливались взгляды на Николая Чудотворца и на христианского бога вообще. Вопрос о том, признали ли самодийцы и обские угры верховного бога до контакта с православием или исламом, останется невыясненным, так как данных по этому поводу крайне мало<sup>10</sup>. Сведения путешественников XVII в., связанные с этим вопросом, довольно противоречивы<sup>11</sup>. Авторы XVIII–XIX вв. обычно считали, что коренное население получило данную идею от православных миссионеров или от своих соседей (русских и коми-ижмцев). Например, еще в 1772 г. Лепехин пишет, что ненцы европейской тундры не понимали, кто такой небесный бог: «Самоеды, обращаясь с русскими и слыша от них, что есть Бог, называют его Тяуй-Нум, что значит, бог на небе: но сами понятия о нем не имеют. Когда некоторые из них в разговорах спрашиваны были: не рассуждают ли они, смотря на небо, солнце и звезды, что есть тому творец, то они отвечали, что ничего о том не рассуждают»<sup>12</sup>.

В то же время Иоганн Готлиб Георги утверждал, что манси почитали Торума как «общего бога и милостивого обладателя

---

<sup>9</sup> *Козмин Н.* Архангельские самоеды (очерк их быта и верований). СПб.: Типография Штаба Отд. Корп. Погр. Стражи, 1913. С. 38.

<sup>10</sup> И.Н. Гемуев и А.М. Сагалаев выдвинули гипотезу, согласно которой между мансийским богом Мир-сусне-хумом и персидско-индийским богом света Митрой существует древняя связь. Оба всадника наблюдают за миром, соблюдением правил, покровительствуют общинам и семьям. Между этими богами также существует множество сходств в ритуальной практике. Авторы утверждают, что образ Митры и соответствующая мифология были заимствованы местным населением во время перемещения угорских племен в регион Приобья [Гемуев 2001, с. 27–32]. Однако доказать подобные рассуждения вряд ли возможно.

<sup>11</sup> *Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов: В 3 т. Т. 2. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1995. С. 188.

<sup>12</sup> *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия доктора и академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства. Ч. 4. Путешествия академика Ивана Лепехина в 1772 году. СПб.: Императорская Академия Наук, 1805. С. 291–292.

вселенной»<sup>13</sup>, а Кастрену самодийцы рассказывали, что Нум «царствует в воздухе», из чего финский ученый заключил, что Нума они «смешивают с видимым небом» и всю природу называют «нум». Кастрен также предположил, что под влиянием христианства Нума воспринимают как творца мира<sup>14</sup>. В более поздних описаниях этот вопрос также затрагивается способом, который не позволяет однозначно установить, признают ли на самом деле ненцы и обские угры верховного бога.

Финский ученый Кустаа Фредрик Карьялайнен считал, что православие определенно повлияло на миропонимание хантов и манси. Они не просто заимствовали понятие о христианском Боге, но стали также воспринимать своих традиционных божеств больше по христианскому образцу. По Карьялайнену, Нуми Торум приобрел качества главного бога из-за влияния на миропонимание обских угров ислама и христианства. Более того, небесный бог хантов и манси «в поэтическом изображении разделился на несколько, ибо его прозвища с неясным значением стали обозначать самостоятельных лиц». Таким образом появилась «северостаяцкая трехчленность», по которой у главного бога Нуми Торума был отец Нуми Кворес, который, в свою очередь, был сыном Нуми Сивеса<sup>15</sup>.

Из-за неопределенности более ранних данных генезис верховного бога у самодийцев и обских угров невозможно установить однозначно. Но рассуждения Карьялайнена и его предшественников об определяющем влиянии христианства вполне логичны. В данном контексте важно не то, как это случилось на самом деле, а то, как произошло развитие такого дискурса, который видит развитие местной картины мира под влиянием более развитых религиозных воззрений. Описания восприятия Николая Чудотворца и верховного бога коренным населением Русского Севера и Западной Сибири отражают также и понятие о противоречивом течении прогресса.

---

<sup>13</sup> *Георги И.-Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопримечательностей. СПб.: Русская симфония, 2007 [1799]. С. 105.

<sup>14</sup> *Кастрен М.А.* Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849). М.: Типография Александра Семена, 1860. С. 129–130.

<sup>15</sup> *Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов: В 3 т. Т. 2. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1995. С. 187–188.

### *Проблема развития*

Ранние этнографы, как правило, не одобряли деятельность христианских миссий среди коренного населения. Ученые считали, что это испортило самобытность анимистических верований, которые ученые ценили более высоко. Но в то же время принятие христианства воспринималось как шаг вперед в сторону цивилизации и, таким образом, признавалось полезным изменением в жизни самодийцев и обских угров. Проблему видели в том, что коренное население могло быть слишком отсталым и не готовым для понимания христианских истин, но, с другой стороны, усматривали и некоторую интуитивную готовность северных племен к христианизации. Такое мнение выражает, например, шведский военнопленный Филипп Иоганн фон Страленберг в первой половине XVIII в. в отношении хантов: «При всем этом, как бы глупы и простодушны эти язычники ни были, они при этом очень естественные, искренние и благочестивые люди, которые мало знают о ложных клятвах, воровстве, блуде, чревоугодии, обмане и тому подобных больших пороках. Редко найдется среди них такой, который напрасно обвинит кого-нибудь, за исключением тех, которые живут среди русских христиан, от которых они постепенно учатся этому»<sup>16</sup>.

В сообщении Страленберга обозначается и одно из главных препятствий на пути христианизации коренных народов — вредный пример православного населения. Не все этнографы и писатели уверены, что крещение принесло северным народностям только пользу. В течение данного периода многие авторы показывают, что христианство испортило первоначальную, непосредственную нравственность коренных жителей Севера.

Виктор Бартнев описывает случай, когда новокрещеный ненец стал обманывать купцов, которым был должен. Свое поведение он объяснил тем, что в нравственном плане подражал православным русским. По мнению Бартнева, ненцы в душе остались шаманистами, но полагают, что новый статус христиан дает им право на мошенничество<sup>17</sup>. Владимир Иславин

---

<sup>16</sup> *Страленберг Ф.И.* Записки капитана Филиппа Иоганна Страленберга об истории и географии Российской империи Петра Великого: Северная и Восточная часть Европы и Азии. М.-Л.: Ин-т истории СССР АН СССР, 1985–1986. С. 180. См. также: *Зиннер Э.П.* Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII века. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное изд-во, 1961. С. 48.

<sup>17</sup> *Бартнев В.В.* На крайнем северо-западе Сибири. Очерки Обдорского края. СПб.: Типо-литография М. Ф. Пайкина, 1896. С. 94.

отмечает, что некрещеные ненцы существенно отличаются от своих крещенных сородичей<sup>18</sup>. Он характеризует ненцев-«язычников» как молчаливых, дружелюбных, беззаботных и верных своему слову. Они зажиточнее своих крещеных соплеменников и намного самостоятельнее. Александр Шренк также считает, что обращение в христианство привело к потере самодийцами душевной открытости и что честные самодийцы встречались только среди «язычников» в глухих местах. В то же время Шренк утверждает, что лучше осмыслить и прочувствовать зло, чем «не знать дурного» и не иметь возможности быть добродетельным осознанно<sup>19</sup>. Таким образом, Шренк признает вредным непосредственное влияние цивилизации в форме христианизации, но считает, что нравственный упадок лишь временный и крещение дает коренным народам возможность достигнуть более высокого уровня развития.

Встречаются и авторы, которые определенно считают, что принятие христианства оказало положительное воздействие на нравы северных народов. Кастрен характеризует крещеных ненцев Канинского полуострова как покладистых и дружелюбных. Когда они приняли христианство, их прежняя нетерпеливость поменялась на ласковость и податливость<sup>20</sup>. Даже Шренк характеризует встреченных им крещеных ненцев как единственных, которые были довольными и радостными<sup>21</sup>. Положительное качество православия видели и в том, что церковная жизнь представлялась коренному населению развлечением. Например, коми купец Василий Латкин так передает впечатление от разговора с одним ненцем в тундре Европейского Севера: «В погосте, разумеется, будет лучше, – сказал я, – там и благовест слышишь, там и в церковь помолиться сходишь». – «Да, правда, веселее, веселее», –

---

<sup>18</sup> *Иславин В.* Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб.: Типография Министерства Государственных Имуществ, 1847. С. 107–108.

<sup>19</sup> *Шренк А.* Путешествие к северо-востоку Европейской России чрез тундры самоедов к северным Уральским горам, предпринятое по высочайшему повелению в 1837 году Александром Шренком. СПб.: Типография Григория Трусова, 1855. С. 366.

<sup>20</sup> *Кастрен М.А.* Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849). М.: Типография Александра Семена, 1860. С. 149.

<sup>21</sup> *Шренк А.* Путешествие к северо-востоку Европейской России чрез тундры самоедов к северным Уральским горам, предпринятое по высочайшему повелению в 1837 году Александром Шренком. СПб.: Типография Григория Трусова, 1855. С. 280.

с выражением удовольствия отвечал Миклей»<sup>22</sup>. Встречаются и упоминания о том, что крещеные ненцы усваивали понятие о чистоте и поэтому иногда умывались, обтирая лицо снегом; впрочем, этим их чистоплотность и ограничивалась<sup>23</sup>. Эти наблюдения указывают на понимание того, что христианство приносит понятие о гигиене, которая является определенным признаком цивилизации. Однако оказывается, что Лепехин еще в 1772 г. заметил, что ненцы Русского Севера (там, где они были еще некрещеными) уже знали подобные процедуры умывания: «Самоеды не имеют обыкновения очищать тела своего. Купание их в летнее время, а в зимнее вытирание снегом не для другого чего бывает, как для омытия с тела грязи, тело их снедающей»<sup>24</sup>.

Значит, нет повода считать, что христианство на самом деле способствовало появлению гигиенических навыков, но можно определенно сказать, что некоторые авторы видели примеры умывания среди коренного населения именно в таком контексте. Кроме того, миссионеры и чиновники описывали как достижение христианизации успехи распространения письменности среди коренного населения, что свидетельствует о стремлении направлять развитие северных народностей в сторону цивилизованности: «Колонисты-самоеды, оставив совсем язычество, в настоящее время охотно посещают храм и несут туда свою посильную лепту в виде восковых свечей, которые очень любят ставить перед иконами за каждым богослужением; перед отправлением на промысел всякий из них считает своим долгом помолиться в церкви. Обучение детей грамоте идет также вполне успешно: все дети школьного возраста посещают школу, а некоторые читают и поют в церкви во время богослужений, так что в недалеком будущем на Новой Земле неграмотных вовсе не будет»<sup>25</sup>; см. также [Bulatov 1997, p. 108–109].

---

<sup>22</sup> *Латкин В.Н.* Дневник Василия Николаевича Латкина, во время путешествия на Печору, в 1840 и 1843 годах. Часть первая. СПб.: Императорская Академия наук, 1853. С. 120.

<sup>23</sup> *Иславин В.* Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб.: Типография Министерства государственных имуществ, 1847. С. 29; *Верещагин В.П.* Очерки Архангельской губернии. СПб.: Типография Якова Трея, 1849. С. 282.

<sup>24</sup> *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия доктора и академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства. Ч. 4: Путешествия академика Ивана Лепехина в 1772 году. СПб.: Императорская Академия наук, 1805. С. 257.

<sup>25</sup> *Энгельгардт А.П.* Русский Север: Путевые записки. СПб.: Издание А.С. Суворова, 1897. С. 173.

Шренк считал, что православие сблизило ненцев с соседями, тогда как некрещенные самодийцы оставались более изолированными, «ни на шаг не подвинулись в умственном образовании и до сих пор еще встречаются такими же, какими они были изображены в Европе писателями XVI и XVII столетий»<sup>26</sup>. Взгляды этнографов и других путешественников на разные обстоятельства христианизации самодийцев и обских угров могли варьироваться, но общее мнение было таково, что низкий уровень развития существенно препятствовал принятию христианского миропонимания. «Необразованность и невежество» коренных жителей видели как обстоятельства, которые губят их до того, как им удастся достигнуть цивилизованного христианского состояния<sup>27</sup>.

Неготовность к восприятию православия часто рассматривалась в плане стремления коренного населения путать или смешивать христианство с язычеством. Авторы данного периода замечают, что ненцы, ханты и манси не видели особенной разницы между православием и анимизмом, а это существенным образом затрудняло их духовное и умственное развитие<sup>28</sup>.

Итак, с XVIII до начала XX в. этнографы, миссионеры, чиновники и литераторы выдвигали разные и порой противоречивые идеи по поводу способности и возможности коренного населения Русского Севера и Западной Сибири к восприятию христианства.

---

<sup>26</sup> Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России чрез тундры самоедов к северным Уральским горам, предпринятое по высочайшему повелению в 1837 году Александром Шренком. СПб.: Типография Григория Трусова, 1855. С. 365–366.

<sup>27</sup> Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб.: Типография Министерства государственных имуществ, 1847. С. 107; Вениамин (Смирнов), архим. Обращение в христианство мезенских самоедов в 1825–1830 годах: Записки Архимандрита Вениамина. СПб.: Типография Е. Фишера, 1851. С. 31; Сорокин Н. Путешествия к вогулам: Отчет, представленный отделу антропологии и этнографии при казанском обществе естествоиспытателей. Казань: Лито- и типография К.А. Тилли, 1873. С. 4 (Труды Общества естествоиспытателей при Императорском Казанском университете. Т. 3, № 4); Турский Д. Остяки. М.: Типография Общества распространения полезных книг, 1898. С. 50. (Народы России)

<sup>28</sup> Энгельгардт А.П. Русский Север: Путевые записки. СПб.: Издание А. С. Суворова, 1897. С. 238; Турский Д. Остяки. М.: Типография Общества распространения полезных книг, 1898. С. 23. (Народы России); Козмин Н. Архангельские самоеды (очерк их быта и верований). СПб.: Типография Штаба Отд. корп. погр. Стражи, 1913. С. 38; Жилинский А.А. Крайний Север Европейской России. Пг.: Типо-литография Северо-Западного округа путей сообщения, 1919. С. 179.

Считалось, что до контакта с православными и крещения коренные жители Севера были более добродетельными, что вредное влияние христиан испортило их изначальное интуитивное понимание добра и зла. Выражалось, однако, и противоположное мнение, согласно которому крещение улучшило дикие нравы северных народов, а также способствовало распространению гигиены и образования. В то же время многие полагали, что самодийцы и обские угры по своему умственному развитию не готовы воспринимать православие, хотя в конечном итоге это было бы им полезно.

### *Дискуссия*

Русский Север и Западная Сибирь были регионами, которые первыми стали привлекать внимание православных миссионеров, так как служили самой доступной моделью края мира, духовное покорение которого было чрезвычайно значимым для Церкви<sup>29</sup>. Как отмечает, например, Лаур Валликиви, изучавший современные протестантские миссии в европейской тундре России, «более острое внимание к Северу неслучайно, оно имеет космологические причины, связанные со специфическим пониманием миссионерами пространства и времени» [Vallikivi 2014, p. 96].

Подобные же впечатления, связанные с острым интересом к экзотике, испытывали и этнографы, и православные путешественники. Вместе с тем свою роль в создании описаний коренного населения Русского Севера и Западной Сибири сыграли в данный период и особенности православия, относящиеся к теме общественного развития. Идеи прогресса высказывались многими авторами еще до того, как были сформулированы основные положения теории культурной эволюции. Более того, работы ранних этнографов даже вдохновляли отцов эволюционизма. В этом отношении примечательно, что Северная Азия являлась для Эдварда Тайлора местом встречи с самыми примитивными племенами [Тайлор 2000, с. 429], среди которых Тайлор, ссылаясь на работы Кастрена, выделил самодийцев как наиболее первобытных людей, которых можно встречать в этой части мира: «Самоеды извиняются перед убитым медведем, говоря ему, что его убили русские и что его вскрыет русский нож. <...> Понятие о принципиальном различии между человеком и животным, столь распространенное в цивилизованном мире, едва ли может сложиться у примитивных обществ» [Тайлор 2000, с. 180].

---

<sup>29</sup> «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец» (Мф 24:14).

По Тайлору, признаком крайней первобытности самодийцев было, кроме неспособности различать человека и животного, еще и объединение в их мироощущении 'неба' и 'бога'. Тайлор отмечает, что важным шагом в сторону от примитивного анимизма к более развитой религиозной идеологии является переход от восприятия обожествленного неба к признанию существования антропоморфного небесного бога. Северные самодийские племена служили в этом отношении примером самого низкого уровня религиозного развития: «Мышление самоеда едва ли отличается видимое, олицетворенное небо от божества, соединенного с ним под общим именем Нум» [Тайлор 2000, с. 439].

Другой ведущий эволюционист XIX в., Герберт Спенсер, также считал, что отсутствие сложных терминов не позволило «примитивным» людям распознать «более выдающиеся неорганические предметы и силы». Им помешало «изменчивое употребление одного и того же слова; когда одно и то же слово значит: и гром, и небо, и вождь, и тень умершего, тогда, очевидно, олицетворение великих естественных предметов и сил становится не только легким, но почти неизбежным» [Спенсер 1997, с. 281].

Подобные рассуждения показывают, что вопрос о понятии 'верховного бога' имел в дискуссиях ученых XIX в. решающую роль при определении уровня развития «дикарей»; при этом для развития «первобытных племен» в возможном влиянии христианства видели положительный фактор.

Многие люди в различных регионах мира отождествляют христианство с модернизацией, во всяком случае среди протестантов, но в разных местах эта модернизация воспринимается неодинаково [Cannell 2006, p. 34]. Так, Джоел Роббинс заявляет, что все формы христианства поддерживают стремление внедрять изменения в обществе [Robbins 2012, pp. 5, 12], а Крис Ханн предполагает, что православная модернизация вполне действительна, но развитие происходит иначе, чем в западных течениях модернизма [Hann 2014, p. 189]. Предрасположение к восприятию православия как консервативного, ритуального и враждебного прогрессу явления имеет свои корни и в ориентализирующем дискурсе, и в реальных отличиях его духовных доктрин и практик, а также в экономической отсталости восточных христиан на протяжении последних веков [Hann 2014, p. 190].

Христианство не является необходимой движущей силой модернизации, и присутствие христианства не означает, что материальный и общественный прогресс происходит непременно. Христианство способствует модернизации в специфических ситуациях, но в других оно может не функционировать как «двигатель цивилизации». Модернизация сама по себе не является непрере-

ной идеологической составляющей христианских миссий, которые в первую очередь заботятся о распространении трансцендентальной истины [Cannell 2006, pp. 38–39].

Сосредоточенное внимание ученых XVIII и XIX вв. на морали коренных народов Севера объясняется концепцией, согласно которой развитие религиозных убеждений может трактоваться «как следствие прогресса знания и изменения нравственных черт» [Спенсер 1997, с. 363]. Подобная идея опять-таки не является оригинальным философским вкладом эволюционизма. Точнее сказать, эволюционисты обобщили рассуждения более ранних авторов по этому поводу, используя накопившиеся этнографические данные, которых не было, например, у мыслителей Просвещения.

По утверждению авторов данного периода, православие приносило мало определенной пользы народностям Севера, но христианизация в принципе значительно расширила перспективы их развития. С точки зрения эволюционизма религиозные изменения можно было разрабатывать в ключе всеобщего усовершенствования общества. Более высокие формы религий предоставили возможность интеграции и рационализации общественно-экономического порядка в целом. Спенсер полагает, что «система суеверий развивается тем же путем, как и все остальное. Путем непрерывной дифференциации и интеграции она превратилась в агрегат, который, возрастая в объеме, переходит от состояния неопределенной, бессвязной однородности к состоянию определенной, связной разнородности» [Спенсер 1997, с. 286].

Ученые и миссионеры видели в анимизме беспорядочную совокупность верований<sup>30</sup>, а в православии — потенциал развития в направлении благоустройства ума. Описания отдельных ситуаций соприкосновения христианских и анимистических понятий служат также свидетельствами столкновения разных культурных форм. Бронислав Малиновский настаивает, чтобы культурная эволюция воспринималась именно в этом ключе, а не как борьба за выживание определенных групп или индивидов [Малиновский 1999, с. 135–136].

Православие имеет маргинальную роль в более поздних дискуссиях о связях между христианством и культурной эволюцией. Периферийные ареалы распространения православия, как, например, ненецкая тундра Русского Севера и регионы заселения коренных племен в Западной Сибири, тем более остаются в этом плане в стороне. В то же время северный край света все-таки имеет характерную долю в схеме развития человечества. Соображения

---

<sup>30</sup> См., например: *Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов: В 3 т. Т. 2. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1995. С. 6.

авторов XVIII–XIX вв. показывают, что христианизацию тогда рассматривали как существенный скачок в развитии коренных народностей Севера. Изменения, предлагаемые христианством, воспринимались как особенно значительные именно на Севере, где перспективы духовного развития считались невозможными или исключительно скудными. С другой стороны, Библия и классики этнологии указывают на то, что христианство и эволюционизм могут достигать своей конечной цели только тогда, когда даже самые отдаленные регионы земли продвигаются в нужном направлении.

### *Благодарности*

Статья подготовлена при поддержке Тартуского университета (грант PHVKU19913) и Программы родственных народов Эстонии (грант «Финно-угорский бриколаж: источники мировоззрения коренных народов и научного знания»).

### *Acknowledgements*

This work is supported by the University of Tartu (grant PHVKU19913) and Kindred Peoples Programme of Estonia (grant “Finno-Ugric Bricolage: Sources of Indigenous Worldview and Scholarly Knowledge”).

### *Литература*

- Гемуев 2001 – *Гемуев И.Н.* Мифологическая картина мира манси // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 2: Мифология манси / Гл. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. С. 16–32.
- Лотман 1992 – *Лотман Ю.М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. С. 407–412.
- Малиновский 1999 – *Малиновский Б.* Научная теория культуры. М.: ОГИ, 1999. 206 с.
- Спенсер 1997 – *Спенсер Г.* Синтетическая философия. Киев: Ника-Центр, 1997. 513 с.
- Тайлор 2000 – *Тайлор Э.Б.* Миф и обряд в первобытной культуре. Смоленск: Русич, 2000. 624 с.
- Bulatov 1997 – *Bulatov V.* Russian Orthodox Mission to Novaya Zemlya // Religion, Church and Education in the Barents Region / Ed. by R.E. Kristiansen, N.M. Terebikhin. Arkhangelsk: Pomor State University, 1997. P. 103–112.

- Cannell 2006 – *Cannell F.* Introduction: The Anthropology of Christianity // The Anthropology of Christianity / Ed. by F. Cannell. Durham, London: Duke University Press, 2006. P. 1–50.
- Hann 2014 – *Hann C.* The Heart of the Matter: Christianity, Materiality, and Modernity // *Current Anthropology*. 2014. Vol. 55. No. 10. P. 182–192.
- Leete 2014 – *Leete A.* Guileless Indigenes and Hidden Passion: Descriptions of Ob-Ugrians and Samoyeds through the Centuries. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2014. 308 p. (Folklore Fellows Communications 306).
- Lopez 1986 – *Lopez B.* Arctic Dreams: Imagination and Desire in a Northern Landscape. New York: Vintage Books, 1986. 462 p.
- McGhee 2004 – *McGhee R.* The Last Imaginary Place: A Human History of the Arctic World. Oxford: Oxford University Press, 2004. 296 p.
- Robbins 2012 – *Robbins J.* Transcendence and the Anthropology of Christianity: Language, Change, and Individualism // *Suomen Antropologi*. 2012. Vol. 37. No. 2. P. 5–23.
- Rogers 2010 – *Rogers D.* Epilogue: ex Oriente lux, once again // Eastern Christians in anthropological perspective / Ed. by C. Hann, H. Goltz Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2010. P. 351–360.
- Vallikivi 2014 – *Vallikivi L.* On the edge of space and time: Evangelical missionaries in the post-Soviet Arctic // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. 2014. Vol. 8. No. 2. P. 95–120.

## References

- Bulatov, V. (1997), “Russian Orthodox Mission to Novaya Zemlya”, in Kristiansen, R.E. and Terebikhin, N.M. (eds.), *Religion, Church and Education in the Barents Region*, Pomor State University, Arkhangelsk, Russia, pp. 103–112.
- Cannell, F. (2006), “Introduction: The Anthropology of Christianity”, in Cannell F. (ed.), *The Anthropology of Christianity*, Duke University Press, London, UK, pp. 1–50.
- Gemuev, I.N. (2001), “Mythological worldview of the Mansi”, in Gemuev, I.N., ed., *Enciklopediia ural'skikh mifologii. Tom 2. Mifologiia mansi* [Encyclopedia of Ural mythologies, vol. 2: Mythology of the Mansi], Izdatel'stvo Instituta arkheologii i etnografii SO RAN, Novosibirsk, Russia, pp. 16–32.
- Hann, C. (2014), “The Heart of the Matter: Christianity, Materiality, and Modernity”, *Current Anthropology*, vol. 55, no. 10, pp. 182–192.
- Leete, A. (2014), *Guileless Indigenes and Hidden Passion: Descriptions of Ob-Ugrians and Samoyeds through the Centuries*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, Finland.
- Lopez, B. (1986), *Arctic Dreams: Imagination and Desire in a Northern Landscape*, Vintage Books, New York, USA.

- Lotman, Iu.M. (1992), "About the Notion of Geographical Space in Russian Medieval Texts", in Lotman, Iu.M., *Izbrannye stat'i v trekh tomakh. Tom I. Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury* [Selected Articles in 3 vols., vol. 1: Articles in semiotics and typology of culture], Aleksandra, Tallinn, Estonia, pp. 407–412.
- Malinovskii, B. (1999), *Nauchnaia teoriia kul'tury* [A scientific theory of culture], OGI, Moscow, Russia.
- McGhee, R. (2004), *The last imaginary place: a human history of the Arctic world*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Robbins, J. (2012), "Transcendence and the anthropology of christianity: Language, Change, and Individualism", *Suomen Antropologi*, vol. 37, no. 2, pp. 5–23.
- Rogers, D. (2010), "Epilogue: ex Oriente lux, once again", in Hann, C. and Goltz, H. (eds.), *Eastern Christians in anthropological perspective*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, pp. 351–360.
- Spenser, G. (1997), *Sinteticheskaia filosofiya* [Syntetic philosophy], Nika-Tsentr, Kiev, Ukraine.
- Tylor, E. B. (2000), *Mif i obriad v pervobytnoi kul'ture* [Myth and ritual in Primitive culture], Rusich, Smolensk, Russia.
- Vallikivi, L. (2014), "On the edge of space and time: Evangelical missionaries in the post-Soviet Arctic", *Journal of Ethnology and Folkloristics*, vol. 8, no. 2, pp. 95–120.

### *Информация об авторе*

*Арт Леэте*, Ph.D., профессор этнологии, Тартуский университет, Тарту, Эстония; 50090, Эстония, Тарту, ул. Юликооли, д. 18; art.leete@ut.ee

### *Information about the author*

*Art Leete*, Ph.D., professor of ethnology, University of Tartu, Tartu, Estonia; bld. 18, Ülikooli Str., Tartu, Estonia, 50090; art.leete@ut.ee

Дашдорж – лама-молитва  
(устные легенды о магической силе  
священного слова)

Анна Д. Цендина

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, amatsendina@gmail.com*

*Аннотация.* В культуре монгольских народов чрезвычайно сильна вера в магическое действие священного текста, сакрального имени божества, молитвенного слова или звука. Прежде всего это проявляется в буддийской церковной службе и околоцерковных обрядах. Наполнена этой верой и повседневная жизнь монголов. Чтение канонических трактатов, магических формул (*мантр и дхарани*), включение их в разнообразные сочинения, приписывание чудесной силы отдельным книгам, использование молитвенных колес и флажков – всем этим проникнуто представление о мироустройстве монголов-буддистов. В этом ряду особое место занимает локальная традиция, существовавшая в столице Северной Монголии в конце XIX – начале XX в. Она заключалась в вере в то, что произнесение имени местного ламы Дашдоржа и рассказ о случаях из его жизни обладают такими же чудотворными возможностями. В записях остался ряд устных легенд о нем, в которых он предстает чудотворцем. Истоки этих легенд не вполне ясны. В исторических источниках встречается имя некоего Дашдоржа, бывшего именно в этот период старшим ламой (*да-лама*) столичного монастыря. Он был известен тем, что критиковал маньчжурскую власть и продажных монгольских чиновников. Возможно, антиманьчжурская позиция и откровенные выступления послужили основой его популярности и придания его имени особого сакрального характера.

*Ключевые слова:* Монголия, легенды, народная магия, сакральный текст, магическая формула

*Для цитирования:* Цендина А.Д. Дашдорж – лама-молитва (устные легенды о магической силе священного слова) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 31–44. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-31-44

## Dashdorj – the lama who was a prayer (oral legends about magic powers of the holy word)

Anna D. Tsendina

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, annatsendina@gmail.com*

*Abstract.* The belief in magic effects of a holy text, sacred name of a deity, a prayer word or sound is very strong in the culture of Mongolian peoples. This primarily manifests in Buddhist church service and related rituals, but also fills everyday life of the Mongols. Reading canonical tracts, magic formulas (*mantras* and *dharanis*), including these in various writings, attributing magic powers to specific books, using prayer wheels and flags – this all pervades the Buddhist Mongols' view of the world order. A local tradition that existed in the capital of North Mongolia at the close of the 19<sup>th</sup> and beginning of the 20<sup>th</sup> century stands out – a belief that saying the name of the local lama Dashdorj and telling about some episodes of his life are vested with similar miraculous powers. Some oral legends of him, portraying Dashdorj as a miracle worker, have been recorded. The roots of these legends are rather unclear. There are some mentions of one Dashdorj in historical sources who used to be a senior lama (*da-lama*) in a monastery in the capital. He was well known for criticizing Manchurian authorities and corrupt Mongolian officials. His anti-Manchurian views and outspoken opinions might have become the reason for his popularity and for attribution of specific sanctity to his name.

*Keywords:* Mongolia, legends, folk magic, sacred text, magic formula

*For citation:* Tsendina, A.D. (2019), “Dashdorj – the lama who was a prayer (oral legends about magic powers of the holy word)”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 31–44. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-31-44

Вера в магическое действие священного текста, сакрального имени божества, молитвенного слова или звука не просто широко распространена у народов, исповедующих северный буддизм, но является одной из основополагающих черт их мировосприятия, уходящих корнями в древние верования индийцев, тибетцев и монголов, в шаманизм и другие добуддийские религиозные представления. Магия является квинтэссенцией всех народных обрядов, направленных на призывание божеств, чтение магических формул и молитв, вращения молитвенных барабанчиков, развешивания

флажков с изображениями божеств и молитвенными текстами и пр. Она также суть собственно религиозных ритуалов: монастырских служб, тантрических действий, визуализации, например, того или иного божества, слияния с ним и совершение с этой помощью мистических обрядов. Вознося молитву какому-либо божеству, тибетец или монгол не пытается «убедить» божество помочь ему в его бедах или защитить от несчастий, а приводит в действие магический «механизм», заставляющий это божество действовать так, как ему нужно, хочет само божество этого или нет. При этом обращение к божеству имеет два основных посыла – умилоствление или подавление.

Прежде всего следует назвать сравнительно большие тексты из буддийского канона, которые считаются словами Будды – их чтение вслух считалось исключительно полезным и действенным. Это «Алмазная сутра» (санскр. Vajracchedikā; тиб. rDo rje bcod pa; монг. Včir-iyar oytuluуči), «Сутра золотого луча» (санскр. Suvarṇaprabhā; тиб. Ser 'od, монг. Altan gerel). Такая же сила приписывается и тантрическому каноническому тексту «Истинное произношение имени Манджушри» (санскр. Mañjuśrī-nāma-saṃgīti; тиб. 'Jam dpal mtshan brjod; монг. Manjusri-yin ner-e-yi üneger ögülekü).

Наиболее частой реализацией представления о магической силе произнесения текста вслух является повторение *мантр* и *дхарани*, самой популярной из которых является известная теперь во всем мире молитва, обращенная к бодхисаттве Авалокитешваре – «Ом мани падмэ хум». Прочитать миллиард раз «Мани» (так называется эта молитва), перебирая четки, – большая заслуга буддиста. Существовало поверье, что одно чтение «Мани» с перебором четок равняется вознесению всех родов воскурений. Произносят молитву индивидуально, хором, семьей, группой семей, с соседями, совместно монахами и мирянами. Читают, обходя кругом святых. В Монголии существовало и существует богослужение под названием «Богослужение Мани» (совр. монг. «Маанийн бүтээлийн хурал»). Во время таких богослужений монахи и миряне вместе читали молитву «Мани», перебирая четки. Иногда этот ритуал занимал до нескольких дней; причем некоторые участники, повторяя молитву дома, о количестве прочитанных молитв вечером или утром докладывали *гэсгую* – надзирателю за исполнением монастырского устава. Даже богоугодные дела требуют строгого учета.

Есть сложные текстуальные комбинации с молитвенной формулой «Мани». В Тибете и Монголии был чрезвычайно распространен ритуал «Вознесение Мани», т. е. чтение нараспев формулы «Мани» внутри какого-либо другого стихотворного сочинения. Так, эту молитву включали в хвалу Авалокитешваре, в *магталы*

(хвалы) пяти дхьяни-будд или других божеств, в *магталы* различных перерождений – *хутухт* и *хубилганов*, в разнообразные моления, поучения, стихи о благодарности родителям, Трем благодетельным (отцу, матери и учителю), в другие стихи, которые читались на монгольском языке. Чтение этой *мантры* внутри стихотворных сочинений, являющихся благопожеланиями или хвалами, придает всему произведению магическую силу.

Молитва «Мани» и канонические молитвенные тексты – это суть северного буддизма, главная функция подобных текстов в устном или письменном виде – магическое воздействие на высшие силы. Однако есть данные о том, что магическое свойство приносить благополучие и устранять препятствия и болезни, чинимые духами и демонами, приписывались и некоторым неканоническим и немолитвенным текстам, даже сюжетным нарративам. Так, например, считалось, что чтение вслух монгольской «Повести о Зеленой Дара-эхэ», совсем не относящейся к канонической литературе, более того, очень далекой от нее, приносит неисчислимые религиозные заслуги и «приводит в действие» трансцендентные «положительные» силы. В самом тексте на вопрос владыки ада Эрлик-Номун-хана «Велика ли сила благословения Зеленой-Дара-эхэ?» героиня отвечает: «Не знаю, но в давние времена будда Шигэмуни говорил, что если прочитать вслух “Повесть о Зеленой Дара-эхэ”, то можно избежать три плохие судьбы» [Damdinsürüng 1959, с. 226].

Другие примеры демонстрируют функционирование локальных традиций почитания сочинений, чтение которых приносит благо. В маленьком тексте, написанном на монгольском языке, но тибетским письмом, в котором перечисляются названия общин монахов в столице Северной Монголии Их-Хурэ, сказано: «Устное перечисление этих 30 названий общин – так, как указано, по кругу, при различных действиях: ночевке в степи, выборе нового места при кочевании, остановке и прочем приносит удачу и счастье. Об этом есть предсказание Джебдзун-Дамбы» ('i de ger 30 A'i mag nere se ge he re he no hwa'i bo ywu zhi ni nwa thag thu pa kwa ha' pa bo tshan du pa kwa ha pa ther gu theng du 'a le pa 'u'i le seng dur 'we ni yo so ka ra' 'er gu kyi 'wum zhe pa sa 'er hem 'wol tse'i the'i he me'ing rdze btsun dam pa'ing lung bstan bo las; совр. монг. Эдгээр 30 аймаг нэрсийг хээр хонох буюу шинэ нутагт буух ба бууцанд буух ба тэргүүтэнд алив үйлсэнд энэ ёсоор эргэж уншваас эрхэм өлзийтэй хэмээн Жавзандамбын лүндэн болой)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> rJe btsun dam pa bla ma ke geng theng nwa khu re ne'i 30 A'a mag ge'ing ner bo las (Названия 30 общин Хурэ Джебдзун-Дамба-ламы) // Личный архив Р. Отгонаатара в г. Улан-Батор, Монголия.

Такой же силой, по представлениям буддистов Их-Хурэ, обладал маленький текст «Список имен дацана» (монг. Дацангийн цанто; от тиб. *Grva tshang gi mtshan tho*) – список имен ученых лам Дашчоймпэл-дацана в Их-Хурэ.

Обратимся теперь к устной рефлексии монголов на эти представления. Существуют многочисленные фольклорные нарративы о пользе произнесения священного текста или звука. Это легенды о том, как чтение того или иного сакрального текста спасло кого-то от несчастья.

Хорошо известны целые своды новелл на тибетском языке, повествующих о пользе чтения так называемой «Алмазной сутры» (санскр. *Vajracchedikā*; тиб. *rDo rje bcod pa*; монг. *Vc'ir-iyar oytuluуc'i*), или «Доржжодвын паян» (тиб. *rDo rje bcod pa'i phan yon*). Они были весьма популярны и в Монголии. В них рассказывается о случаях, когда чтение «Ваджрачхеддики» спасло того или иного человека от несчастья. Такие своды новелл, без сомнения, появились на основе устных легенд [Ёндон, Сазыкин 1998].

Одна из существующих двух санскритских версий сочинения «Истинное произношение имени Манджушри» содержит так называемый комментарий к нему, в котором имеются «исключительно подробные сведения о множественной пользе чтения имен бодхисаттвы Манджушри» [Сазыкин 2006].

Есть такие сюжеты и среди записей фольклорных текстов. Вот, например, устные новеллы о том, что чтение «Сутры золотого блеска» (соврем. монг. Алтангэрэл) и «Цанто дацана» избавляет от дурного.

«Алтангэрэл» приносит монголам счастье. Мы из *сомона* Дарви Коб-доского аймака. Когда мы были детьми, наша матушка, если летом было мало дождей, отправлялась к роднику и заставляла нас, детей, ходить вокруг родника, держа развернутый том сутры «Алтангэрэл». И действительно, скоро начинался дождь. В наших местах бывают частые пожары степного ковыля. Наша матушка в таком случае брала «Алтангэрэл» и махала им в сторону огня со словами: «Пусть не случится опасности для людей. Пусть переменится ветер, и пожар уйдет в другую сторону!» А в другой стороне была река, там пожар должен был затухнуть. Не знаю, что было причиной, но и вправду вскоре менялся ветер, пожар поворачивал в другую сторону и, упершись в реку, затухал. За сутрой «Алтангэрэл» стоит *бурхан* Намсарай. Если поклоняться ей, он помогает. Так говорят [Монголын бурханы шашны аман түүх 2012, с. 32–33].

Говорят, тому, кого ужалила змея, следует читать «Алтангэрэл» и «Мажаа чэнмо до» [Монголын бурханы шашны аман түүх 2012, с. 33].

Если человека укусит волк, прочитай «Сутру золотого блеска» по числу своих лет» [Хар домын судар 1990, с. 11].

В старые времена жил в Их-Хурэ бурятский лама Чойсурэн. В 1930-х годах его арестовали, и он около 10 лет просидел в тюрьме. Когда он вышел из тюрьмы, у него не было ни дома, ни родных, ни друзей. Не на что было питаться, и он очень страдал. Как-то он встретил одного человека, с которым вместе был монахом в монастыре, и рассказал о своих несчастьях. «Зачем ты так страдаешь? Прочитай “Алтангэрэл” и все», – сказал тот. Чойсурэн подумал: «Действительно, что это я? Нужно читать “Алтангэрэл”. Когда человек испытывает страдания, ему хорошие идеи и в голову не приходят. Если есть сутра “Алтангэрэл”, почему я так страдаю?» Он стал читать «Алтангэрэл». В течение трех месяцев он много раз прочитал сутру «Алтангэрэл». После этого Чойсурэн-гуай вышел из бедности и постепенно стал довольно сносно и благополучно жить. «Раньше я думал: “Как мне устроить свою жизнь? Как жить в такой бедности? Откуда брать пропитание? А теперь не знаю, куда девать все имущество”». Так он говорил позднее. Его жизнь наладилась благодаря тому, что он читал «Алтангэрэл» [Монголын бурханы шашны аман түүх 2012, с. 33–34].

В 1960-х годах у одного человека, который был по рангу равен Ц. Лувсан-гуаю из Дашчоймпол-дацана монастыря Гандан-Тэгчинлина, но давно стал мирянином, заболел маленький ребенок и все время плакал. Родители обратились за советом к ламе по имени С. Галарид, который был монахом в Гандан-Тэгчинлине. «Два раза закажите чтение “Цанто дацана”», – сказал тот. Заказали чтение «Цанто дацана», и ребенок выздоровел. Призывание имен ученых лам – это большое благодеяние, – сказал Ц. Лувсан-гуай [Монголын бурханы шашны аман түүх 2012, с. 15].

Все эти примеры свидетельствует о существовании устойчивого представления о том, что священный текст, магическая формула или имя божества, а также сочинения о божествах, священных предметах и явлениях подавляют зловредных духов и демонов, а шире – гармонизируют окружающую обстановку, делают ее «благожелательной» к тому или иному человеку, семье и т. д. Если в церковной ритуальной практике функции каждого молитвенного текста более или менее определены, то в устных легендах границы между полями их применения размыты, а сами поля сужены. Например, если среди регулярных богослужений, которые заказывают люди, можно встретить поминальные молебны, чтение молитв, уничтожающих «все препятствия», молитвы о преумножении богатства, об «устранении омраченности сознания

и улучшения кармы» и т. д., то устные рассказы говорят преимущественно об избавлении с помощью произнесения священного текста от болезней и бедности.

На этом фоне примечательны устные истории о ламе Дашдорже, которые были популярны в первые десятилетия XX в. в столице Северной Монголии Их-Хурэ. Они ничем не отличаются от других устных новелл о чудотворных буддийских монахах, которые были широко распространены у монголов, преимущественно в монашеской среде. Обычно их рассказывали о великих ламах, о местных крупных иерархах, о прославленных «чудотворцах» и т. д. Вот несколько таких легенд.

Один лама, который жил в дацане Цанид монастыря Хурэ и которому пришлось время пройти испытания, из-за отсутствия средств, необходимых для подношений во время такого «экзамена», пребывал в растерянности и печали. Тогда его друзья-ламы посоветовали ему пойти к Хубилган-ламе<sup>2</sup> и поделиться с ним своим горем – он, мол, подскажет, что делать.

Когда этот лама спросил у Хубилган-ламы, что ему делать, тот сказал:

– Отправляйся в южном направлении, там найдешь деньги. Скажу тебе еще вот что. Подавившемуся человеку помогает теплое масло, понял?

Тот монах вышел из Хурэ и пошел на юг. По дороге ему встретился один *айл*. Он решил попить там чаю и вошел в юрту. Люди внутри ее сидели в большом горе. Они сказали ламе:

– Наш хозяин только что подавился и умер. Мы его положили в отдельной юрте. Пойдите туда и почитайте ему молитвы у изголовья.

Лама вошел в юрту, где лежал покойник, сел рядом и стал читать молитвы. Неожиданно ему вспомнились слова Дашдоржгуя. Он взял лампадку с маслом, которая стояла рядом, и вылил масло прямо в рот покойному. Тот тут же ожил. Все в *айле* обрадовались и стали спрашивать у монаха, как им отблагодарить его, что подарить. Тогда монах сказал:

– Хорошо бы вы помогли мне пройти испытания.

После этого монах устроил угощение, сделал подношения на испытаниях и успешно их прошел.

Один юноша, сын богатых родителей, стал монахом и прибыл в Хурэ. У него был хороший конь с отличным седлом, много денег. Как только он въехал в Хурэ, ему встретился некий лама, который отобрал у монаха коня с седлом и все деньги.

---

<sup>2</sup> Прозвище Дашдоржа.

Лишившись всего имущества и денег, юноша пешком добрался до своего землячества и там в *дацане* Чойра стал изучать учение, преуспел в этом и отлично прошел испытания. Тогда-то его и вызвал к себе Хубилган-лама. Когда тот пришел, Хубилган-лама отдал ему все, что в прошлый раз забрал у юноши, и сказал:

– Если бы я тогда не забрал у тебя имущество, оно бы поработило тебя, и ты бы оставил учебу и пошел торговать. Для того чтобы ты изучал религиозную доктрину, я и отобрал у тебя все, что ты имел. А сейчас настало время тебе вернуть вещи. Сказав так, он спокойно закурил.

Один лама в Хурэ тяжело заболел. Он пил разные лекарства, совершал всякие очистительные обряды, но ничего не помогало. Когда были испытаны все способы, он пошел к *хубилгану* Дашдорж-ламе и попросил спасти его. Дашдорж-гуай пришел к нему в юрту. Он взял подстилку из-под больного, положил ее на телегу, установил там человечка из теста и выбросил подстилку и человечка в овраг, который был неподалеку. Затем он посмотрел в овраг и сказал, прикрыв рот ладонью:

– Говорят, такой-то такой-то из такого-то аймака умер.

С завтрашнего дня тот лама начал выздоравливать.

Когда у Дашдорж-гуая спросили, что все это значит, он сказал, что обманул посланца князя смерти Эрлика.

Одна богатая семья стала беднеть, постоянно испытывая неудачи в делах, поэтому решила обратиться к Дашдорж-гуаю, чтобы он совершил богослужение будде. Дашдорж-гуай пришел к молодому монаху, который делал жертвенные фигурки *балины*, и попросил его сделать *балин* Намсарая. Тот сделал такой *балин* и пришел с ним. Дашдорж-гуай сказал:

– Нос не получился, – откусил нос и съел.

Тот монах сделал новый *балин*.

– Уши не получились, – сказал Дашдорж-гуай и отправил обратно.

На десятый раз он сказал:

– Вот теперь получился! – и спокойно ушел.

– Дашдорж-гуай, а как же ваше обещание совершить богослужение в честь будды? – стали спрашивать те люди.

– Да я десять раз совершил его, чего еще вы хотите? – сказал тот.

С тех пор благосостояние и счастье вернулось к тому *айлу*.

После смерти главы одной богатой семьи счастье и благополучие этой семьи покинуло их. Тогда они решили попросить Дашдорж-гуая вернуть им счастье и благополучие.

– Приду позже с двумя учениками, – ответил тот.

– Через два-три дня мы втроем отправимся в одну семью. Ничего не ешьте и хорошенько прочистите желудок! – наказал он своим двум ближайшим ученикам.

Через два дня они отправились в тот *айл*. Когда пригласившие стали готовить угощение, Дашдорж-гуай сказал:

– Я сам укажу на барана для угощения.

Он вошел в отару овец и указал на рыжего барана с пятном на лбу, который был посвящен божеству:

– Его режьте.

Того барана зарезали и сварили все мясо. Учитель и два ученика съели полностью все мясо. После того, как они съели всего барана, легли спать.

Посередине ночи Дашдорж-гуай разбудил двух учеников и заставил есть жирные пенки *урум* и масло, которые были в деревянной бадье, стоявшей поодаль. Когда они съели все дочиста, животы у них расстроились, и они опорожнили их тут же.

Наутро хозяева проснулись и всполошились:

– Фу, фу, что за запах, откуда?

Тогда Дашдорж-гуай сказал хозяйке:

– Ну-ка перенеси очаг. Хозяйка сдвинула очаг, и Дашдорж-гуай опорожнился на пепел под очагом. После этого он собрался уходить вместе со своими учениками.

– Вы же обещали прочитать молитвы, куда же вы? – спросили хозяева.

– Да все уже хорошо, – ответил он.

После этого счастье и благополучие вернулись к той семье.

Дело, оказывается, было в том, что черт, который вредил их счастью и благополучию, вошел в желтого барана, посвященного духам. Когда барана зарезали, он перебрался в масло и молочную пищу. А когда и она была съедена, вошел в очаг.

Однажды Восьмой *богдо*<sup>3</sup> приказал позвать к себе Дашдорж-гуая. До того как Дашдорж-гуай пришел, он посадил в укромных местах нескольких художников и приказал им нарисовать Дашдорж-гуая. Но каждый из них должен был рисовать только определенную часть тела Дашдорж-гуая, одни – лицо, другие – жесты рук, положение ног и т. д. Начать рисовать они должны были по команде *богдо*.

Дашдорж-гуай вошел в самом хорошем расположении духа.

– Вы звали меня?

– Да нет, – ответил *богдо*.

<sup>3</sup> Глава северомонгольской церкви.

Дашдорж-гуай ушел.

Вечером *богдо* послал к нему монаха, который передал просьбу прийти к *богдо*. Дашдорж-гуай пришел, уже немного недовольный.

– Вы меня вызывали?

– Нет, не вызывал, – ответил *богдо*.

Художникам *богдо* все не давал знака рисовать.

Поздним вечером *богдо* отправил к Дашдорж-гуаю еще одного человека с приглашением явиться. Тут уж Дашдорж-гуай рассердился. Он вошел с шумом. «Что хочет от меня этот дурацкий тибетский лама?!»

Тогда *богдо* дал знак художникам рисовать. Затем он усадил Дашдоржа за стол, накормил его, напоил и успокоил.

Художники нарисовали те части, которые должны были нарисовать, соединили картинки, и получилось изображение гения хранителя Таван-хана.

– Поместите изображение в *дацан* Бадам-Ёга и покажите его Дашдоржу, – приказал *богдо*.

Через несколько дней монах, ухаживавший за зданием *дацана* Бадам-Ёги, пригласил Дашдорж-гуая и показал ему изображения божеств. Тот у каждого божества останавливался и читал молитвы. Когда же приблизился к своему изображению, плюнул в него и ушел. Об этом доложили *богдо*.

– Хорошо! Таван-хан сам благословил свое изображение! – сказал тот.

После этого Дашдоржа стали называть перерождением Таван-хана.

Однажды Дашдорж купил на базаре лошадь и сказал своему ученику:

– Отведи лошадь на бойню к человеку по имени Чадрабал.

Ученик пришел к месту, где забивали скот, и стал разыскивать человека по имени Чадрабал. Явился высокий человек с руками в крови по локоть и сказал:

– Этот Дашдорж все время посылает ко мне каких-то странных животных. Давай-ка эту лошадь! – Он схватил ее под уздцы и увел.

А это был черт, явившийся в образе лошади. Человек по имени Чадрабал был перерождением *бурхана* Махакалы.

Дашдорж-гуай сказал:

– Времена настали плохие. Здесь оставаться опасно.

Он повесил на плечо ружье и ушел к дархатам. Так рассказывают.

Недалеко от местности Сонгино жил старый знакомый Дашдоржа. Однажды он позвал Дашдоржа, так как стал беднеть, терять

имуущество и скот. Тот пришел к нему и убедился, что его знакомый действительно прозябает в бедности. Увидев изображение Дзагала в пыли и копоти, Дашдорж разгневался на то, что хозяин так плохо содержал *бурхана*, которого семья почитала много лет. Он порвал изображение и бросил в огонь.

– Что ты делаешь? Разве так можно? – закричал хозяин.

– Можно! Это жертвоприношение! – ответил лама. – Теперь готовься! Вот там поставь большой загон для овец, там – коновязь, там – сарай, там амбар и т. д.

Все удивились, а Дашдорж спокойно ушел.

Вскоре хозяин нанялся идти с караваном по торговым делам в Кяхту. В Кяхте караванщики, выручив деньги, решили попытаться счастья в лотерее. Все купили по билету. Самый большой выигрыш выпал знакомому Дашдоржа. Он так разбогател на эти деньги, что действительно поставил большой загон, коновязь, сарай и амбары. Скот его заполнил долины по двум сторонам реки.

Дашдорж-гуай из общины Хубилган распространил слух об одном *ундзаде* из Их-Хурэ, что он, мол, вор. Сколько бы *ундзад*, которого заподозрили в воровстве, на оправдывался: «Я ничего не крал у Дашдоржа!» – ему ничего не помогало. Когда наступил Новый год, Дашдорж-гуай взял ритуальный плат *хадак* и на глазах у множества лам поднес его тому *ундзаду*. «Простите меня, что я обвинил Вас в воровстве! Вы ни в чем не виноваты», – сказал он.

Впоследствии на вопросы, зачем он оговорил того *ундзада*, Дашдорж-гуай отвечал:

– Уж слишком хорошая слава шла о нем, поэтому его хотели забрать к себе *дагини*. Я же, испортив его имя, помог ему остаться здесь.

Такой он придумал способ, когда его хотели «забрать *дагини*», что означает, что он должен был умереть раньше срока [Монголын бурханы шашны аман түүх 2012, с. 16–35].

Чем же эти легенды отличаются от прочих рассказов о святых ламах? Чем известен Дашдорж из Их-Хурэ и почему рассказы о нем были популярны? Ему приписывали чудесную силу, умение вернуть людям счастье и благосостояние, излечивать, подавлять злых духов. Причем все это не благодаря буддийской учености, а в силу природных магических способностей. По-видимому, именно поэтому его прозвище, происходившее из названия монашеской общины в Их-Хурэ «Хубилган», стало источником представлений о том, что Дашдорж был перерождением, или *хубилганом*, какого-то божества. Однако популярность рассказам о нем придавала, прежде всего, вера людей в то, что само повествование

об этом ламе имеет чудотворную силу. Даже в 1970–1980-х гг. об этом помнили жители г. Улан-Батора, бывшего Их-Хурэ. Вот что пишут издатели легенд о нем:

Дашдорж из общины Хубилган жил во времена Восьмого *богдо-зэгэна*. О нем говорят разное – что он был перерождением гения-хранителя Таван-хана, перерождением *бурхана* Намсрая и т. д. О человеке, который известен как лама общины Хубилган Дашдорж, существует много рассказов. Когда ламы монастырей Хурэ собирались в своем кругу, устраивали праздники или отдыхали после богослужений, они часто рассказывали истории о Дашдорже. Говорят, это объясняется тем, что рассказы о Дашдорже помогали устранить всяческие препятствия, неудачи и потери. Поэтому в Хурэ рассказы о Дашдорже были очень популярными [Монголын бурханы шашны аман түүх: 16].

Это довольно редкий (по крайней мере, я больше не встречала) случай, когда благотворным считалось простое упоминание ламы, обладавшего, по представлениям его современников, чудотворной силой, но не выделявшегося из ряда других лам ни ученостью, ни святостью. Хотя эти легенды напоминают обычные рассказы монгольских буддистов о ламах, владевших особой магической силой, их функция была несколько иной, чем обычно. Они были призваны подавить дурные силы одним лишь произнесением имени этого ламы. Так Дашдорж стал ламой-*мантрой*, ламой-молитвой.

Об истоках этого явления мы может только гадать. В монгольских исторических источниках встречается имя некоего Дашдоржа, бывшего в конце XIX – начале XX в. старшим ламой (*да-лама*) столичного монастыря. Он был известен тем, что критиковал маньчжурскую власть и продажных монгольских чиновников. Среди официальных бумаг маньчжурской администрации в Монголии есть требование, гласившее: «Немедленно доставить подданного Дашдоржа, который препятствует ровному управлению монгольским народом... Дашдорж развезжает, как и куда ему вздумается, стенает и вводит людей в смущение. Его следует если не арестовать, то запретить ему самовольно передвигаться... Просим выделить подданного ламу и сопроводить его в Улясутай» [Богд хаан 2013, с. 26]. Дашдорж был снискавшим уважение народа ламой, который ездил по Монголии и говорил то, что ему вздумается. Возможно, речь идет именно о герое наших легенд, антиманьчжурская позиция и откровенные выступления которого послужили основой его популярности и придания его имени особого сакрального характера.

Еще одним фактором, послужившим известности фольклорного героя Дашдоржа, по-видимому, были некоторые его плутов-

ские черты, характерные для образа, близкого к трикстеру. Именно с такой точки зрения можно рассматривать повествования о его проделках с *ундадом*, которого он объявляет вором, чтобы того не забрали на небо *дагини*; о подавлении черта с помощью испражнения на очаг. Подобный герой близок устной монгольской традиции, вспомним хотя бы рассказы о трюках и шутках бродячих монахов *бадарчинов*. Однако никто из последних не стал «ламой-молитвой».

### Литература

- Богд хаан 2013 – Богд хаан. Намтар цадиг, сургаал айлдвар, бошиг лүндэн (Богдо хан. Биография, поучения, повеления). Улаанбаатар: Төрт ёс, хаадын сан, 2013.
- Ёндон, Сазыкин 1998 – Ёндон Д., Сазыкин А.Г. Монгольская версия рассказов о пользе «Алмазной сутры» // *Mongolica-IV: 90-летию со дня рождения Ц. Дамдинсурэна посвящается* / Отв. ред. С.Г. Кляшторный; сост. И.В. Кульганек. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. С. 36–47.
- Монголын бурханы шашны аман түүх 2012 – Монголын бурханы шашны аман түүх. II. Эмхэтгэсэн Ж.Ерөөлт (Устная история буддизма в Монголии. II. Составил Ж. Ерөөлт). Улаанбаатар: Admon, 2012.
- Сазыкин 2006 – Монгольские переводы «Манджушри-нама-сангити». *Mongolian Translations of Mañjuśrī-nāma-saṃgīti* / Сост. А.Г. Сазыкин. Киото: Kyoto University, 2006.
- Хар домын судар 1990 – Хар домын судар. Монгол үсгээс буулгасан С. Баяндорж (Сутра о заговорах. Со старой монгольской письменности переложил С. Баяндорж). Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн комбинат, 1990.
- Damdinsürüng 1959 – Ёе. Damdinsürüng. *Mongγol uran jōkiyal-un degejī jayun bilig orosibai* (Сто образцов монгольской литературы). Улаанбаатар: BNMAU-un Sinjilekūi uqayan ba degedū bolbasural-un kūrīyeleng-ün keblel, 1959.

### References

- Bayandorj, S. (ed.) (1990), *Khar domyn sudar. Mongol ysgees buulgasan S. Bayandorj* [A sutra on spells. Adapted from old Mongolian script by S. Bayandorj], Ulaanbaatar, Mongolia.
- Bogd haan. Namtar tsadig, surguul ailovar, boshig lunden* (2013) [Bogdo khan. Biography, homilies, commandments], Ulaanbaatar, Mongolia.
- Ёе. Damdinsürüng. *Mongγol uran jōkiyal-un degejī jayun bilig orosibai* (1959) [A hundred examples of Mongolian literature], Ulaanbaatar, Mongolia.

- Eroolt, G. (ed.) (2012), *Mongol burkhany shashny aman tuuh. II* [Oral history of Buddhism in Mongolia. II], Ulaanbaatar, Mongolia.
- Sazykin, A.G. (ed.) (2006), *Mongol'skie perevody "Manjushri-nama-sangiti"* [Mongolian Translations of Mañjuśrī-nāma-saṃgīti], Kyoto, Japan.
- Yondon, D., Sazykin, A.G. (1998), "The Mongolian version of tales of benefits of "The Diamond sutra", in Klyashporny, S.G., Kul'ganek, I.V. (eds.), *Mongolica-IV. 90-letiyu so dnya rozhdeniya Ts. Damdinsurena posvyaschaetsya* [Mongolica-IV. Dedicated to 90 years since the birthday of Ts. Damdinsuren], Saint Petersburg, Russia, pp. 36-47.

### *Информация об авторе*

*Анна Д. Цендина*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6; НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Россия; Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20; annatsendina@gmail.com

### *Information about the author*

*Anna D. Tsendina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University of the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miuskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; Higher School of Economics, Moscow, Russia; bld. 20, Myasnitskaya Str., Moscow, Russia, 101000; annatsendina@gmail.com

## Таежный агон и говорящие боги: ситуации рассказывания и трансляции алтайского эсхатологического знания

Дмитрий Ю. Доронин

*Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте РФ,  
Москва, Россия, ethnoecolog@gmail.com*

*Аннотация.* В статье предпринято исследование «живой эсхатологии» алтайцев. Главная его задача определена как изучение социальных контекстов бытования эсхатологических текстов. В качестве методологической рамки автором выбрана прагматика мифологического текста, а также ситуационный подход и микроэтнографическое описание в социокультурной антропологии. Понятие ситуации бытования (порождения, рассказывания/трансляции) эсхатологического знания определяется как центральное. Основной вопрос исследования раскрывается через типологический анализ ситуаций рассказывания, в которых транслируется эсхатологическое сообщение. Автор выделяет две основных группы ситуаций рассказывания – «мифологические» и «реальные» ситуации, а затем анализирует их разновидности и выстраивает их типологию. Устойчивая трансмиссия «живой эсхатологии» осуществляется взаимосвязанными процессами легитимации и рассказывания. Основную роль в легитимации эсхатологического знания несут «мифологические» ситуации.

*Ключевые слова:* Республика Алтай, алтайцы, эсхатология, бурханизм, шаманизм, Белая вера, алтайская эсхатология, ситуации рассказывания, микроэтнография, прагматика мифологического текста

*Для цитирования:* Доронин Д.Ю. Таежный агон и говорящие боги: ситуации рассказывания и трансляции алтайского эсхатологического знания // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 45–69. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-45-69

## The Taiga Agon and the Talking Gods: the situations of narration and transmission of Altaic eschatological knowledge

Dmitriy Yu. Doronin

*The Russian Presidential Academy  
of National Economy and Public Administration,  
Moscow, Russia, ethnoecolog@gmail.com*

*Abstract.* The paper dwells on the “lived eschatology” of the Altaians. Its primary goal is to study of the social contexts of the existence of eschatological texts. The author has chosen the pragmatics of mythological text, as well as situational approach and microethnographic description in socio-cultural anthropology, to act as methodological framework of the research. The concept of the situation of narration / storytelling of eschatological knowledge is defined as central. The main research problem is unfolded upon through typological analysis of situations of narration in which an eschatological message is transmitted. The author distinguishes between two main groups of situations of storytelling – namely, the “mythological” and “real” situations, and then analyzes their variations and draws a typology of them. Steady transmission of “lived eschatology” is carried out by interrelated processes of legitimation and storytelling. The main role in the legitimation of eschatological knowledge is born of “mythological” situations of storytelling.

*Keywords:* The Altai Republic, Altai, eschatology, Burkhanism, shamanism, Belaya Vera, Altaic eschatology, storytelling situations, microethnography, pragmatics of the mythological text

*For citation:* Doronin, D.Yu. (2019), “The Taiga Agon and the Talking Gods: the situations of narration and transmission of Altaic eschatological knowledge”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 45–69. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-45-69

### *Текст и ситуация «живой эсхатологии»*

В 2016–2017 гг. автором этой статьи было предпринято исследование алтайской эсхатологии, главная задача которого состояла в том, чтобы изучить социальные контексты бытования эсхатологических текстов<sup>1</sup>. Прагматика мифологического

---

<sup>1</sup> Первоначально материал собирался при подготовке мною магистерской диссертации, защищенной в Центре типологии и семиотики фольклора РГГУ, а также в рамках НИР Лаборатории теоретической

текста [Левкиевская, 2006, с. 150–193], *ситуационный подход* и *микротнографическое описание* в социокультурной антропологии [Доронин 2016б, с. 120–121; Маркус 2012, с. 55; Ссорин-Чайков 2012, с. 61–62; Ssorin-Chaikov 2017, pp. 59, 73] очертили дисциплинарную и методологическую рамку этого исследования, а понятие *ситуации бытования* (порождения, рассказывания/трансляции) эсхатологического знания было определено в ней как центральное. Таким образом, основной вопрос исследования был связан с выявлением контекстов и механизмов трансляции эсхатологических текстов, он раскрывался через типологический анализ *ситуаций рассказывания*, в которых передается *эсхатологическое сообщение*. Под *эсхатологическим сообщением* было предложено понимать эсхатологическое знание в контексте его трансляции. Было выделено две основных группы ситуаций рассказывания – «*мифологические/воображаемые*» и «*реальные*» *ситуации*.

Чем определялся выбор такой исследовательской оптики? В алтаистике уже написаны статьи о сюжетах и мотивах алтайской эсхатологии [Ойноткинова 2015; Шерстова 2013], изданы и небольшие подборки текстов, в основном относящихся лишь к одному жанру – тексты-пророчества провидцев или героев прошлого о признаках *калганчы чак* – ‘последнего века’ (алт.) [Алтай

---

фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС. В экспедиционный сезон 2018 г. полученные материалы были дополнены и обобщены в рамках проекта № 18-09-00744 РФФИ «Современные сакральные практики освоения социальных ландшафтов на Южном Алтае». Полуструктурированные интервью записывались от алтайцев и теленгитов (от экспертов и обычных респондентов) в Улаганском, Кош-Агачском, Онгудайском, Усть-Канском, Усть-Коксинском, Шебалинском районах Республики Алтай, а также в г. Горно-Алтайске. Беседы велись на русском языке, однако в каждом отдельном случае я специально расспрашивал и письменно фиксировал алтайскую эмную терминологию – слова и словосочетания, касающиеся темы исследования, корректность записи алтайских слов тут же перепроверялись при помощи респондентов. Поскольку фокус исследования состоял в описании «живой эсхатологии», а не в изложении усредненной версии алтайской эсхатологии, в записи эмных терминов предпочтение отдавалось их диалектным формам (при необходимости указывается и словарная норма). Были также проанализированы алтайские эсхатологические тексты в записях других исследователей. С подробным перечнем алтайской эсхатологической терминологии, а также с расшифровками записей интервью и извлеченными из них эсхатологическими текстами можно ознакомиться в тексте магистерской диссертации [Доронин 2017].

кеп-куучындар 1994, с. 342–345; Несказочная проза 2011, с. 134–139; Радлов 1989, с. 167–170]<sup>2</sup>. Вместе с тем жанров алтайских текстов, касающихся эсхатологической тематики, больше, и до недавнего времени практически не было исследований о том, каким образом существуют эти тексты в актуальной традиции [Доронин, Енчинов 2017, с. 383–384; Доронин 2018; Енчинов 2016, с. 156; Dogonine 2018]. В большинстве исследований, хотя бы вскользь касающихся алтайской эсхатологии, акцент делается на публикации и мотивном анализе фольклорных текстов. Прагматический аспект при этом часто игнорируется, и различные по происхождению, ситуациям рассказывания тексты как бы уравниваются в обобщенном изложении эсхатологии, либо дается их краткая жанровая характеристика с приведением вариантов. Репрезентация эсхатологии, создаваемая исследователем при таком подходе, может сильно отличаться от ее «живого существования» (эсхатологических представлений, ожиданий, практик) в актуальной традиции. Это и понятно, ведь смысл такой (фольклористической) репрезентации – привести и упорядочить уже собранные тексты, и она создана не для того, чтобы отвечать как, кем, в каких случаях и зачем эсхатологические представления воплощаются в речи и практиках людей.

Из-за ограничений объема публикации я не стану давать здесь подробного обзора сюжетов и мотивов алтайской эсхатологии, так или иначе этому посвящены упомянутые выше работы, читатель также получит о них представление при прочтении этой статьи. Однако самое краткое описание структуры современной алтайской эсхатологической традиции для лучшего понимания дальнейших рассуждений здесь все-таки необходимо привести. В соответствии со сложным этноконфессиональным ландшафтом на Алтае современная эсхатологическая традиция алтайцев неоднородна, в ней можно выявить несколько основных субтрадиций: бурханистскую (мессиански-эсхатологическую), шаманистскую, эсхатологические представления алтайских буддистов, эсхатологические представления алтайских протестантов-харизматов. Каждое из религиозных течений предлагает свои представления о будущем (в том числе катастрофические, эсхатологические) и мессианские), толкует по-своему традиционные алтайские эсхатологические мотивы. Так, например, широко известные мифологические представления о грядущем возвращении алтайского правителя Ойрота могут переосмысляться: буддистами – как приход

---

<sup>2</sup> См. также: *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. М.: Товарищество скоропечатни А.А. Левенсон, 1893. С. 113–117.

Майтреи и возвращение буддийской веры на Алтай, шаманистами и бурханистами – как приход сильного алтайского правителя, который поведет народ к возрождению, а христианами – как второе пришествие Иисуса Христа.

Тексты эсхатологического содержания, по уже устоявшейся научной традиции, алтайские фольклористы относят к крупной жанровой группе несказочного фольклора *кеп-куучындар* – ‘старинные рассказы’ (алт.) [Несказочная проза 2011, с. 19]. При более пристальном рассмотрении можно убедиться, что тексты с эсхатологическими мотивами представлены в следующих жанрах:

1. Стихотворные силлабически-аллитерационные тексты-проорочества, чаще всего приписываемые легендарным / историческим провидцам; по большей части это перечни примет / знаков эсхатологической эпохи.

2. Прозаические эсхатологические рассказы (о знаках последнего века, его войнах, природных катастрофах, эсхатологических стихиях-*айгулах* и пр.).

3. Мессианско-эсхатологические тексты бурханистской традиции (молитвенные песнопения-*алкыши*, религиозные гимны и рассказы о возвращении грядущего правителя Алтая, о войнах последнего века).

4. Эсхатологические тексты визионеров: *бичикчи* – ‘писцов’ (алт.), *камов* – ‘шаманов’ (алт.). Например, так называемые «диктовки»<sup>3</sup> *ак жангу улус* – ‘сторонников Белой веры’ (алт.), переведенные в машинописную и печатную форму (послания, листовки, газеты). Сюда же относятся дидактические и эсхатологические тексты современных шаманов и других ритуально-магических специалистов – *неме билер улус* – ‘некто знающих людей’ (алт.), публикуемые ими в алтайских СМИ и книгах.

Общую схему [Бессонов 2014, с. 123] алтайской эсхатологии можно представить в виде последовательности тем (обобщающих, группирующих несколько близких мотивов)<sup>4</sup>: [1. Знамения и вестники эсхатологической эпохи] + [2. Эсхатологическая эпоха: 2.1. чудесный мир «технической эсхатологии» + 2.2. испорченный / перевернутый мир] + [3. Эсхатологическая война] + [4. Эсхатологическая катастрофа: *айгулы*, потоп, огненная катастрофа] + [5. Возвращающийся / грядущий правитель и новый мир].

<sup>3</sup> «Диктовки» – русскоязычное название подобных визионерских текстов, употребляемое самими алтайцами, которые верят, что духи или божество Алтай Кудай диктуют эти тексты писцам-*бичикчилер* как свои послания людям.

<sup>4</sup> Различные смысловые блоки в схеме алтайской эсхатологии для наглядности заключены в квадратные скобки.

Многие мотивы алтайской эсхатологии, по всей видимости, интернациональны: например, последняя война между народами, мотив эсхатологического народа (например, тексты т.наз. «китайской легенды»), измелчание людей, утрата ценности золота (голодный человек не может выменять даже самую малость еды за большой самородок золота) или мотивы технической эсхатологии (железные быки и железные птицы, небо в паутине).

Мы сможем узнать больше об алтайской эсхатологии, если обратимся к социальному контексту этих текстов. Таким образом, это будут уже не сами *эсхатологические тексты*, а *тексты о ситуациях их рассказывания*. В своем исследовании мне как не-алтайцу пришлось столкнуться с существенным ограничением: в большинстве случаев социальный контекст был доступен не через этнографическое наблюдение и мое непосредственное участие в ситуациях трансляции, а через адресованные мне рассказы алтайцев об этих ситуациях. Увы, о большинстве *ситуаций рассказывания* антрополог узнает лишь через рассказы информанта, вспоминающего о своем детстве или случаях из жизни. За редким исключением, непосредственно участвовать я мог только в одном типе ситуаций рассказывания: «информант – антрополог», при этом речевое оформление эсхатологических представлений сильно зависело от их основной функции в таком диалоге – проинформировать/просветить чужака. Но, естественно, существуют и другие речевые ситуации, в которых я как чужак не мог участвовать, но мог попытаться описать их через рассказы алтайцев.

Еще одно важное условие для изучения «живой эсхатологии» состоит в том, что нас должен интересовать *эмный аспект* представлений о бытовании алтайского эсхатологического знания, а не какие-то объективистские модели трансмиссии из эпистемологии научного знания. Иными словами, мы записываем и рассматриваем *тексты самой культуры*, в которых сообщается о трансляции эсхатологического знания и о ситуациях трансляции, важных для представителей этой культуры. Здесь для меня важно только то, как *сами алтайцы* представляют трансмиссию эсхатологического знания. Если вдруг выясняется, что в цепочке передачи эсхатологического знания, с их точки зрения, участвуют божества или духи, я включаю этих фантастических (с точки зрения европейского исследователя-рационалиста) участников и ситуации их общения с людьми в описание того, «как работает» алтайская эсхатология. Только изучив значение для алтайцев подобных фантастических ситуаций и смысл рассказывания о таких ситуациях, я смогу приблизиться к живой алтайской эсхатологии.

*«Воображаемое» и «реальное»  
в трансмиссии знания*

Алтаец может сказать про только что рассказанный эсхатологический текст: *«Это пришло от Кудая<sup>5</sup>»* или *«Это я услышал в тайге от своего дяди»* – и описать ситуацию получения этого знания. И то, и другое для меня как исследователя является *текстами культуры*, практически равнозначными, а для произносящего их алтайца – это *способ презентации* и *способ легитимации* его эсхатологического нарратива, что я и изучаю.

Конечно, можно сказать, что за эсхатологическим знанием, полученным в тайге, стоят реальные социальные отношения или даже ритуальные практики, а за ситуацией *«мне пришло от Кудая»* стоят только воображаемые отношения<sup>6</sup>. Однако в исследовании «живой эсхатологии» важен не статус истинности представлений, а их когнитивные и социальные функции. «Воображаемые ситуации» передачи знания осознаются носителями традиции как реальные, когда они верят в них, рассказывают и совершают поступки в соответствии с этой верой, так эти воображаемые ситуации получают социальный смысл и легитимируют собой весь «корпус» эсхатологического знания. Чем более значителен адресант (пусть и мифологический), тем легитимнее и реальнее (в социальном смысле) передаваемое знание. Мне неизвестно и неважно для этого исследования, существуют ли на самом деле духи или грядущие легендарные правители, но известно, что рассказы о передаче ими эсхатологического знания имеют колоссальное социальное значение для дальнейшей его трансляции уже в реальных человеческих практиках. Желая описать живое бытование эсхатологического знания, исследователь не может игнорировать «мифологические» ситуации рассказывания, просто изучая их, например, как «народную фантастическую прозу»

---

<sup>5</sup> *Кудай* – ‘Бог, божество’ (алт.).

<sup>6</sup> Впрочем, если бы шаманы или шаманисты пользовались антропологической терминологией, для них не вызывало бы сомнений существование «социальных практик» передачи эсхатологического знания от духов к человеку. Мне, как и другим шамановедам, неоднократно приходилось слышать и записывать описания довольно-таки сложной социальной организации божеств и духов на Алтае. Конечно, не во всех случаях, но весьма часто действия шамана/шаманиста, транслирующего эсхатологическое знание, строятся именно на том, что эта «социальная организация» и эти «практики» духов существуют. А значит, в социальном смысле (в той степени, какой они могут определять социальную реальность алтайцев) они действительно реальны.

или как какой-нибудь другой объект филологии. Алтайская, как и всякая другая эсхатология, включает в себя описание начальных, пускай и фантастических, но обязательных этапов порождения и трансляции эсхатологического знания.

Эсхатологическое знание живет, т. е. существует как постоянный процесс рассказывания, если в нем присутствуют все ситуации – от божеств и легендарных правителей до охотников и подслушивающих их детей. «Воображаемая ситуация» рассказывания важна как способ легитимации эсхатологического сообщения при рассказывании в реальных условиях. Эта фантастическая ситуация (разговор между богами и/или героями) присутствует внутри реальной (разговор между людьми), как одна кукла-матрешка присутствует внутри другой. Поэтому для меня важно описать «всю матрешку», не пропустив воображаемые, фантастические ситуации передачи эсхатологического знания.

При этом, однако, было бы неправильно рассматривать как равнозначные такие фантастические ситуации с ситуациями, за которыми стоят реальные социальные отношения, речевые практики живых людей. Поэтому при дальнейшем анализе разновидностей ситуаций рассказывания логично разделить их на две крупные группы. Сначала рассмотрим *мифологические/воображаемые ситуации*.

Воображаемые ситуации трансляции знания доступны мне из трех групп источников:

1. Из записанных мною или другим собирателем мифов, в которых описывается тот факт, что божество передает эсхатологическое знание другому божеству или избранному человеку (герою). Такие тексты редко целиком транслируются в современной устной традиции алтайцев, но сам факт «божественной передачи», как маленький фрагмент большого мифологического текста, помнится и транслируется чаще.

2. Из до сих пор транслируемых в устной традиции мифологических рассказов о легендарном правителе (*Ойрот-хан/Шуну*<sup>7</sup>),

<sup>7</sup> *Ойрот-хан/Ойрот-Каан* – хан, верховный правитель Джунгарского ханства, государства западных монголов-ойратов XVII–XVIII вв., чьими конфедератами были предки современных алтайцев. *Ойрот-Каан*, как и *Шуну*, мифологизируется алтайцами как мессиянская фигура великого правителя, который должен вернуться в конце времен на Алтай и отвести алтайцев как свой народ в обещанную им новую землю. *Шуну/Лоузан-Шоно* – один из претендентов на ханский престол, сын ойратского хана Цэван-Рабдана и сводный брат другого хана – Галдан-Цэрэна. *Шуну* жил во второй половине XVIII в., во времена последних ойратско-маньчжурских войн и междоусобиц заката Джунгарии [Шерстова 2010, с. 49].

в которых сохраняется ситуация передачи его эсхатологического знания людям. Эта содержащаяся в нарративе воображаемая ситуация рассказывания легитимирует другие эсхатологические нарративы, например, во время их рассказывания в тайге или в деревне. В общем, только при такой легитимации, только при наличии такой мифологической пресуппозиции и возникает *речевой эсхатологический жанр* (*белге*<sup>8</sup> или, например, *разговоры у огня*), только тогда и можно говорить о том, что ситуация передачи эсхатологического знания действительно была.

3. Из визионерских текстов (шаманов или писцов-*бичикчи* *Ак Жаг* – ‘Белой веры’ (алт.), которые получают эсхатологическое знание в измененном состоянии сознания и затем могут рассказать об этом.

Подразумевается, что во всех этих трех разновидностях воображаемых ситуаций реально участвуют собеседники, которые в науке или даже самими шаманистами определяются как мифологические существа, поэтому такие ситуации для краткости я назову «мифологическими». Таким образом, под «мифологическими» я имею в виду такие ситуации, в которых хотя бы одним из участников коммуникации является мифологический или легендарный/квазиисторический персонаж. Под «реальными» ситуациями я понимаю те, в которых коммуникантами являются живые или реально жившие люди, пускай даже и, как полагают алтайцы, с особыми способностями, передающие эсхатологическое знание другим людям.

В этой рабочей типологии отнесение ситуации рассказывания к первому или второму типу не всегда однозначно: например, провидец *Боор* из Майманов или *каан*<sup>9</sup> *Шуну*, сообщающие в мифологическом тексте людям о грядущем будущем, были реальными людьми. Однако личности и деяния их настолько мифологизированы, что трансляцию ими эсхатологического знания я отношу к «мифологическим» ситуациям рассказывания. Это отличает их от похожих, но относимых мною к «реальным», ситуаций рассказывания: например, от проповедей и предсказаний о конце времен Чета Челпанова<sup>10</sup>, предсказателей-провидцев и *неме билер улус* – *Барнула* и *Көкүля* из села Кулады, живших уже в XX в.

---

<sup>8</sup> *Белге* – ‘угадыванием по приметам, предсказанием, пророчеством’ (алт.), согласно нашим исследованиям, *белге* можно описать как речевой жанр в алтайской мифо-ритуальной системе, имеющий более широкое назначение, чем трансмиссия только эсхатологического знания.

<sup>9</sup> *Каан* – ‘хан, верховный правитель, царь’ (алт.)

<sup>10</sup> Живший в первой четверти XX в. бурханистский пророк и проповедник, один из создателей алтайского бурханизма (*Ак Жаг*).

*Боги, герои, шаманы:  
типология «мифологических» ситуаций*

Важным результатом исследования стала типология – подробное описание, с привлечением «живой речи» информантов, разновидностей «мифологических» и «реальных ситуаций» рассказывания. Ограниченный объем статьи позволяет дать только краткую характеристику этих типов – на конкретных примерах лишь некоторых отобранных текстов, анализируемых в таблице по параметрам адресанта, адресата, цели и содержания эсхатологического сообщения. Для удобства сопоставления ситуаций разных видов используется минимальная формализация – цифровые и буквенные обозначения: «мифологическим» ситуациям рассказывания присвоены индексы в интервале 1а–1d; «реальным» ситуациям – 2а–2g. Рассмотрим сначала таблицу «мифологических ситуаций» (см. табл. 1).

Тексты, сообщающие нам о первой разновидности «мифологических» ситуаций рассказывания (*1.а. Эсхатологическое сообщение от божества к другому божеству или избранному человеку*), как первые этапы трансляции (от божеств к божествам и героям) наиболее важны для легитимации алтайского эсхатологического знания. Однако статус дошедших до нас мифов весьма проблематичен, ведь рассказы о такой передаче эсхатологического сообщения содержатся в текстах «религиозных преданий», собранных во второй половине XIX в. миссионером Алтайской духовной миссии, этнографом и лингвистом протоиереем В.И. Вербицким в его «Алтайских инородцах»<sup>11</sup>. Тексты эти вызвали критическое отношение уже в XIX в.: так, епископ Бийский Макарий (Невский) и переводчик при Алтайской духовной миссии, собиратель фольклора Михаил Чевалков полагали, что эти тексты нельзя считать *чисто алтайскими*, поскольку *к алтайским воззрениям несомненно примешаны воззрения и имена буддийские и монгольские*<sup>12</sup>. Вслед за ними такое же критическое отношение к мисси-

<sup>11</sup> *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. М.: Товарищество скоропечатни А.А. Левенсон, 1893. С. 113–117.

<sup>12</sup> *Голубев А.* Предисловие // Православный собеседник. 1886. Ч. 1. С. 305.

В своем недавно опубликованном капитальном труде С.Ю. Неклюдов подробно исследует монгольские корни одного из эсхатологических текстов этой антологии Вербицкого – сказания о *Тюрун-Музыкае*, относя его к тюркской (алтайской) версии Гесериады [Неклюдов 2019, с. 427–431].

онерскому источнику поддерживали Л.П. Потапов и В.А. Муйтуева [Муйтуева 1993; Потапов 1991, с. 7]. Однако, по моим наблюдениям, тексты эти, будучи переизданными значительным для Республики Алтай тиражом в 1993 г., на волне алтайского «национально-культурного возрождения» снова были абсорбированы и реинтерпретированы живой, развивающейся мифологической традицией алтайцев.

В текстах этой группы реально живущий человек не включен в ситуацию передачи эсхатологического знания. Однако описание этой коммуникативной ситуации обязательно, значимо и реально той реальностью мифа, которая придает особую исключительную легитимность дошедшему до нас эсхатологическому знанию. Первый акт коммуникации, трансляции этого знания, естественно, должен был происходить из беседы небесных божеств, знающих о начале и конце мира, или из сообщения божества избранному смертному.

Например, в тексте «*Тюрун-Музыкай; происхождение разноцветных камней и насекомых*»<sup>13</sup> сообщение о войне с Китаем как знаке близкого конца света вкладывается в уста одного из небесных богатырей бога-творца *Ульгена* – *Тюрун-Музыкай*. Богатырь спускается с неба для борьбы с демоническим противником (морским чудовищем-людоедом *Андалма-Муусом*) и воплощается в человека по имени *Тямаа-Тюрун*. После победы над чудовищем богатырь странствует по всей земле, пока китайский хан не узнает за его человеческим обликом божество – *правителя среднего из 99 миров*. В награду *Тямаа-Тюрун* перед своим уходом благословляет хана, оставляя ему эсхатологическое знание-наказ и небесную книгу о происхождении мира. Судьба мира – его начало и конец – оказываются теперь (в представлении алтайца-ойрота XIX в.) в руках Китая<sup>14</sup>. Так это несомненно верное, авторитетное с точки зрения мифологической традиции знание доходит до наших времен.

---

<sup>13</sup> *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. М.: Товарищество скоропечатни А.А. Левенсон, 1893. С. 101.

<sup>14</sup> «Китайская легенда», то есть представления об эсхатологическом значении Китая повествует здесь о Китае в позитивном ключе, что и для алтайской эсхатологии является, скорее, исключением. См. также о «китайской легенде» на примере русской эсхатологии: [Ахметова 2010, с. 136–143; Бессонов 2014, с. 206–215]. Анализируя встречу Тюрун-Музыкай с китайским ханом, С.Ю. Неклюдов видит в этой части сказания *синтез сюжета Гесериады с буддийским мифом о райской стране Шамбала, куда герой удаляется и откуда вернется для возрождения буддизма* [Неклюдов 2019, с. 428–429], что, в свою очередь, созвучно алтайским мессиански-эсхатологическим ожиданиям возвращения их правителя – *Шуну* или *Ойрот-хана*.

## «Мифологические» ситуации рассказывания алтайских эсхатологических текстов

Ситуации рассказывания	Адресант	Адресат	Цель	Содержание и контекст сообщения
1.а. Эсхатологическое сообщение от божества к другому божеству или избранному человеку	Бог-творец Ульгень	<i>Теткара</i> (один из небесных охранителей людей, один из восьми первых мужей)	Создание/декларирование космического порядка, завет-наставление, легитимизация эсхатологического знания	Будет конец света, до этого срока <i>Теткара</i> должен оберегать души людей от <i>Эрлика</i>
1.б. Эсхатологическое сообщение от легендарного правителя своему народу	<i>Шуну</i> , <i>Ойрот-хан</i>	Китайский император <i>Эдень-хан</i>	Заключение союза с народом, обет мессии, предостережение, утешение, напутствие, наставление о вере; оценка старого мира; регламентирование и легитимизация эсхатологического знания: «канон» перечня знаков	<i>Эдень-хан</i> и Китай связываются с началом/концом мира и последней войной; наставление <i>Эдень-хану</i>  Сообщение о знаках грядущих, в том числе катастрофических, событий, о бедствиях, муках народа и времени возвращения правителя, эсхатологическое сообщение о конце старого мира; типология войн, «китайская легенда»

Окончание табл. 1

Ситуации рассказывания	Адресант	Адресат	Цель	Содержание и контекст сообщения
1.с. Эсхатологическое сообщение от легендарного/исторического провидца, жившего в прошлом	<p><i>Боор</i> (провидец, предсказатель, лама, летендарный вождь <i>Майманов</i>)</p> <p>Провидец <i>Барнул</i> из Кулады</p>	<p>Майманы, а затем вообще все алтайцы</p>	<p>Предсказание о «последнем веке», предупреждение, наставление; «канон» перечня знаков. Указание на изменение времени (конец времени предсказаний, наступление «последнего века»)</p>	<p>Описание повседневно контекста беседы (приближение к ситуациям рассказа зывания «реального» типа). Антагонист рассказчика и прекращение трансляции эсхатологического сообщения. Подтверждение наступления последнего века (появление поколения глухих и дерзких)</p>
1.d. Эсхатологическое сообщение от божества/духов, полуживое современное ритуально-магическим специалистам (шаманом/«знающим человеком»)	<p>Шаманские духи, духи-хозяева гор (<i>ээзи</i>), <i>Алтайдыл ээзи</i>, <i>Кудай</i>, <i>Иса</i></p>	<p>Реально живущий человек, наш современник (например, шаман или христиан-протестант)</p> <p>Пример: <i>сказитель и неме билер кэжи</i> 'некто знающий человек' (алт.)</p> <p>Алексей Григорьевич Калкин</p>	<p>Срочная передача актуального эсхатологического сообщения от духов/богов; предупреждение, наставление, перечни знаков, их истолкование как декларация наступающей эсхатологической эпохи</p>	<p>Локализация ситуации рассказывания в реальном времени (настоящем, недавнем прошлом). Эсхатологическое знание – во время сна, обмирания, камлания и др. ИСС. Описание коммуникции с духами, ситуации получения эсхатологического знания.</p>

«Мифологические» ситуации рассказывания *1.b–1.d.* актуальны для живой эсхатологии как части современной алтайской мифоритуальной системы. Ситуация типа *1.b. Эсхатологическое сообщение от легендарного правителя своему народу* до сих пор инициирует мессианско-эсхатологические ожидания и движения у части алтайцев и телеутов, ожидающих возвращения *Шуну* или *Ойрот-хана* [Доронин 2018, с. 284, 291, 295]. Они не только продолжают передавать оставленное правителем эсхатологическое сообщение, но и, например, ходят в горы искать/встречать *Шуну*, продолжают беседовать с ним во сне [Батьянова 2005, с. 70, 73–74, 80–83] или ожидают рождения легендарного правителя в новом теле своего современника, в соответствии с новым сообщением, полученным кем-либо из *неме билер улус*<sup>15</sup> [Батьянова 2005, с. 82; Батьянова 2007, с. 205]. Фактически носители такого (бурханистского) варианта алтайской эсхатологии продолжают переживать эсхатологическое сообщение от легендарного правителя с помощью других семиотических кодов – в своих актуальных ритуальных практиках, сновидениях, видениях, эсхатологических ожиданиях и беседах, неизменно сопровождающих все это. Заветы *Шуну* о «последнем времени» транслируются телеутами в экологическом акционизме против промышленной бюрократии Кузбасса [Батьянова 2005, с. 82]. Также Е.П. Батьянова пишет об этноконсолидирующем значении мессианских и эсхатологических текстов у телеутов и алтайцев [Батьянова 2005, с. 72–73, 79, 82]. Эсхатологическое сообщение, якобы переданное *Шуну* когда-то своему народу, сохраняется не просто как нарратив религиозной веры, но продолжает существовать в разных, в том числе возникающих новых, социальных практиках.

Ситуация типа *1.c. Эсхатологическое сообщение от легендарного/исторического провидца, жившего в прошлом*, известна нам как по нарративам о провидцах прошлого (*Боор*, *Барнул*), так и по параллелям с современными подобными практиками эсхатологического рассказывания. Фактически это сакрализованная «реальная» ситуация типа *2.a. Эсхатологическое сообщение от сакрального специалиста к обычным людям*, и в рассказах о том, как передавал эсхатологическое сообщение *Боор*, приводятся мелкие, но важные подробности контекста беседы: чаепитие, беседа после

<sup>15</sup> Подобным же образом мессиански-эсхатологические движения, связанные с ожиданием возвращения *Ойрот-хана* и актуализацией в устных беседах текстов эсхатологических сообщений, приписываемых ему, наблюдались среди алтайцев в 1854, 1877, 1895, 1904 г. [Представление 1994, с. 60] и в начале 2000-х гг., *Шуну* ожидается телеутами до сих пор. Согласно моим записям в с. Каспа (Шебалинский р-он, 2001 г.), *Ойрот* должен был родиться в 2000-е гг. ребенком, который найдет чудесную книгу знаний и судеб *Судур-бичик*, а затем откроется как правитель [Доронин 2016а, с. 129, 134].

вкушения пищи, близость рассказчика к огню очага, круг посвященных – родственников и близких. Вероятно, рассказчик, описывая ситуацию эсхатологической беседы *Боора*, берет все эти подробности из известных ему предписаний к значимым до сих пор практикам вечерних бесед (ситуации 2.с. *Эсхатологическое сообщение в беседах между взрослыми людьми и 2.d. «Таежный агон»: эсхатологическое сообщение в беседах охотников и на скотоводческих стоянках в тайге*). Можно сказать и обратное: «реальные» ситуации рассказывания легитимируются и регламентируются «мифологическими». По всей видимости, ближе к истине будет взгляд на живую эсхатологическую традицию как на постоянное взаимодействие «мифологических образцов» эсхатологической беседы (выступающих как первые этапы в трансляции эсхатологического сообщения), реальных практик рассказывания и рассказов об этих практиках.

Описанная в легендарно-мифологических преданиях ситуация передачи *Ойротом/Шуну* эсхатологического знания подобна ситуациям в рассказах об эсхатологических беседах с людьми легендарных провидцев и современных *неме билер улус*. По большому счету, меняется лишь статус адресанта и, соответственно, статус (авторитетность, важность) передаваемого эсхатологического знания. В ситуации 1.a. адресант эсхатологического сообщения – божество, которое передает его другому божеству или избранному человеку (вождю/пророку/герою). Это самый значимый «мифологический образец» и самый первый этап в порождении, утверждении и трансляции эсхатологического знания. В актуальной мифо-ритуальной традиции алтайцев устное бытование подобных текстов (о божествах и об их беседах, в которых устанавливается эсхатологическое знание) становится все более редким.

В последующих ситуациях рассказывания сакральность персонажа снижается: в ситуации типа 1.b. эсхатологическое сообщение передается простым людям не от божества, а от легендарного этнического вождя-*каана*. Однако функция легитимации/регламентации эсхатологического знания, основная для ситуации типа 1.a., значима и в ситуации 1.b. типа: порождая эсхатологическое сообщение, легендарно-мифологический адресант (*Ойрот-Хан* или *Шуну*) сам становится этим сообщением и «эсхатологическим образцом», утверждая и регламентируя эсхатологическое будущее своим мессиянским возвращением. Также в ситуациях типа 1.b. усиливается дидактическая функция (обещание, утешение, напутствие, предостережение правителя, уходящего, но дающего обет вернуться); в 1.a.-ситуациях эта функция прослеживается как легкий намек в тех космогонических утверждениях, заявлениях и распоряжениях, которые делают божества (*Ульгень, Курбустан, Тюрун-Музыкай* и др.). В контексте, когда боги говорят между

собой и с избранными людьми, акцент иной: дидактическая функция в космогоническом контексте – это легитимирующая, регламентирующая функция.

В ситуации 1.с. действует еще менее мифологизированный адресант – полубогатый провидец прошлого. Его цель и основная функция такой ситуации рассказывания – в меньшей степени регламентация эсхатологического будущего, хотя и эта функция значима, поскольку *Боор* – это почти обожествляемый мудрец, алтайский лама, духовный и военный лидер этнической группы (Майманов), то есть также выступает как регламентирующий «мифологический образец, гарант» эсхатологического знания. Неслучайно эсхатологические тексты (опубликованные и бытующие устно), связанные с *Боором*, не столько повествование о том, как он пророчествовал, сколько подробные перечни знаков последнего века. Для ситуации 1.с. наиболее значима дидактическая функция: *Боор* более историчен, более близок миру обычных людей, поэтому функция его бесед более человечна и состоит в предостережении, наставлении людей, в сообщении им «канона» перечня знаков последнего века и в научении их распознавать. Моральный пафос дидактических бесед о последнем веке – в указании на то, что этот век уже наступает, ведь уже при *Бооре* появляется поколение дерзких и глупых людей.

Ситуации типа 1.д. *Эсхатологическое сообщение от божества/духов, полученное современным ритуально-магическим специалистом*, максимально близки контексту реальных практик, актуальных для современной алтайской традиции, поскольку для людей, общающихся с духами (например, шаманов или алтайских христиан-харизматов), это своего рода повседневные практики, в реальности которых они уверены. Функциональная особенность таких ситуаций трансляции – синхронное и прямое получение эсхатологического знания от духов/богов, при котором мы можем присутствовать (например, наблюдая камлание, обмирание и пр.) или же слушать рассказ о состоявшейся коммуникации вскоре после нее. Разумеется, такая ситуация рассказывания доступна только для самого визионера и реальна для людей, верящих в состоявшуюся трансляцию сообщения. Одна из ведущих функций в такой ситуации – информативная. В пучке также присутствуют и другие функции: дидактическая, диагностическая.

*Белге, таежный агон и слова сказителя:  
типология «реальных ситуаций»*

«Реальные» ситуации рассказывания, как видно из названия, предполагают реальные социальные речевые практики, например, вечерне-ночную ритуализованную беседу среди взрослых на

поминках или таежный агон на охотничьей или чабанской стоянке в горах (см. табл. 2).

Разновидности «реальных» ситуаций передачи эсхатологического сообщения тоже связаны между собой, иногда их бывает сложно отличить друг от друга. Фактически основное различие – это различие между двумя основными центральными жанрами – *белге* (краткое указание на случившееся, увиденное как на эсхатологический знак) и *томырыир/тотириир/томыт* (многочасовые вечерне-ночные беседы-обсуждения после еды около огня). Эсхатологическое *белге* может быть сделано в пути или посреди рабочего дня, *томырыир* на эсхатологическую тему, наоборот, возможно только вне пути и вне работы, чтобы не навлечь несчастье или неуспех в работе. Остальные «реальные» ситуации – разновидности по большей части коллективной беседы *томырыир*, конкретизируемые условиями, участниками или ритуальными предписаниями беседы.

*Белге* в наибольшей степени отличается от остальных «реальных» ситуаций рассказывания, но и оно может входить в их состав или перетекать в эти ситуации. *Белге* может состоять из нескольких этапов:

- a) краткое указание на факт;
- b) актуализация старого эсхатологического предсказания;
- c) эсхатологическая интерпретация случившегося как приметы/знака;
- d) подтверждение старого эсхатологического предсказания;
- e) распространение слуха.

Для *белге* как речевого жанра неважны ни место беседы, ни возраст, пол или профессиональные занятия ее участников. Это наименее социально и ритуально регламентированная ситуация рассказывания на эсхатологические темы. Однако эсхатологическое сообщение, возникающее в *белге*, переходит в контекст других ситуаций рассказывания, для которых социальные, ритуальные предписания и ограничения уже значимы (например, случившееся обсуждается на *вечернем агоне в тайге*).

Вероятно, об этой ситуации рассказывания можно говорить как о самой архаичной из сохранившихся в современном алтайском обществе, поскольку еще в первой четверти XX в. алтайцы жили по горным логам, кочуя между зимними и летними стоянками, а не оседло, в деревнях и селах, как сейчас. Впрочем, значение промысловых и чабанских горно-таежных стоянок у алтайцев сохраняется до сих пор, а соответственно, сохраняются и значение таежных бесед. Этнографами описаны таежные беседы и рассказывание «сказок» как ритуальные практики для обеспечения удачи на промысле [Дыренкова 1949, с. 111; Потапов 2001, с. 127–128]: согласно актуальным верованиям, духи-хозяева тайги, в ведении которых – успех охотников, любят слушать «сказки» и пение.

## «Реальные» ситуации рассказывания алтайских эсхатологических текстов

Ситуации рассказывания	Адресант	Адресат	Цель	Содержание и контекст сообщения
2.a. Эсхатологическое сообщение от сакрального специалиста к обычным людям	Неме билер кыжы, сказитель-кайчы, странствующий лама или человек, претендующий на роль сакрального специалиста или знатока традиции	Обычные люди (алтайцы, наши современники)	Сообщение о знаках последнего века. Предсказание катастроф, войн. Диагностирование наступающей эсхатологической эпохи. Легитимизация эсхатологического сообщения и создание/поддержание/закрепление статуса, авторитета говорящего. Служение своему народу, вовлечение традиционной эсхатологии в проекты национальных лидеров	С помощью магической книги <i>Судур</i> (или без нее) приходящий откуда-то издаleка старик, современный шаман или сказитель-кайчы предсказывает о знаках последнего века, «чудесном» или испорченном» мире, о катастрофах <i>айгулах</i> , эсхатологической войне и пр.
2.b. Эсхатологическое сообщение от «стариков» к детям	Пожилой или старый человек, владеющий эсхатологическим знанием. Школьный учитель	Дети или представители более молодого поколения по сравнению со стариком	Дидактическая цель: поучение, наставление младших, предупреждение. «Принуждение к знанию»: старик не может не передать эсхатологическое знание. Также рассказы детям для развлечения или для того, чтобы они успокоились или уснули. Когнитивная цель: обучение школьников	Наиболее типичная ситуация: вечером в кругу семьи или перед сном пожилой/старый родственник рассказывает внукам о знаках последнего века, «чудесном» или испорченном» мире, эсхатологической войне и пр.

Продолжение табл. 2

Ситуации рассказывания	Адресант	Адресат	Цель	Содержание и контекст сообщения
2.с. Эсхатологическое сообщение в беседах между взрослыми людьми  ( <i>томырыр/томи- рир/томыт</i> – рас- суждать, философе- товать, возлежа и в полудремоте)	Взрослый человек	Другие взрос- лые люди	Попытка понять скрытый смысл происходящего, проин- терпретировать происходящее в мире, стране, на Алтае в эсха- тологическом ключе. Коллек- тивное обсуждение эсхатологи- ческих знаков	Вечерне-ночные долгие беседы взрослых у огня очага; время без работы, не в пути. Исключение из беседы детей по причине серьезности или утаивания от властей (в советское вре- мя) событий, понимаемых как эсхатологические. Частный случай: ритуали- зованная практика обяза- тельных ночных бесед в <i>ич түни</i> – после похорон и поминок
2.д. «Таежный агон»: эсхатологическое сообщение в беседах охотников и на чабан- ских стоянках в тайге	Взрослый охот- ник или чабан на таежной стоянке	Охотники, ча- баны, включая детей/подрост- ков на таежной стоянке	Социализация подростков; дидактическая функция. Сообщение удачи промыслу	Вечерне-ночные долгие бе- седы взрослых у огня очага или таежного костра; время без работы, не в пути. Социализация подростков в мужских беседах охотни- ков, в том числе на эсхато- логическую тему

Окончание табл. 2

Ситуации рассказывания	Адресант	Адресат	Цель	Содержание и контекст сообщения
2.e. Эсхатологическое сообщение как указание на примету, как «рассказы к случаю» ( <i>белге</i> – ‘угадывание по приметам, предсказание, пророчество’)	Пожилой или старый человек	Другие люди, включая детей	Указание на эсхатологический факт, распознавание эсхатологических знаков. Короткое пояснение, комментарий к случившемуся, интерпретация как знака в эсхатологическом ключе. Попытка понять скрытый смысл происходящего. Дидактическая функция: объяснение, происхождения, обучение распознавать знаки	Короткий комментарий к случившемуся, может быть сделан посреди рабочего дня или в пути. Триггер для актуализации и передачи эсхатологического знания – что-то случившееся, увиденное, услышанное. События, явления и объекты мира обладают способностью предсказать и предсказывать. При дальнейшей трансляции <i>белге</i> могут приобретать форму эсхатологических слухов
2.f. Эсхатологическое сообщение от людей др. национальности/другой веры	Представитель др. этнической группы и/или конфессии (например, русский православный или старообрядец)	Алтаец, чаще всего – ребенок	Рассказы детям для развлечения или того, чтобы они успокоились или уснули. Дидактическая цель: поучение, наставление младших, предостережение	Ситуация типична в этнически смешанных браках и в зонах совместного проживания алтайцев и русских. Эсхатологический фольклор как одна из основных точек взаимной рецепции мифо-ритуальных систем этих народов
2.g. Эсхатологическое сообщение транслируется между детьми	Ребенок	Дети	Функции детского агона страшных историй. Социализация. Развлекательная. Создание/поддержание/закрепление статуса, авторитета рассказчика	Эсхатологические сообщения транслируются в рамках детского агона страшных историй

Впрочем, известны и другие функции *таежного агона*: например, социализация мальчиков, слушающих рассказы старших мужчин. Один из моих информантов, росший как городской ребенок в семье работника культуры, бывал тем не менее в своем детстве на охоте и, неоднократно описывая мне свои детские впечатления, подчеркивал исключительную важность для взросления мальчика (тем более городского) его участия в работе взрослых и в их таежных беседах.

### *Заключение*

Здесь, в качестве выводов, резюмируем основные наши тезисы:

Важнейшая функция «мифологических» ситуаций передачи знания (в которых подразумевается хотя бы один мифологический участник) – легитимация эсхатологических нарративов и статуса рассказчика.

Важнейшие функции «реальных» ситуаций передачи эсхатологического знания (все участники – реальные люди) – дидактическая, информационная, прогностическая, диагностическая, легитимирующая.

Выделяются две основных разновидности «реальных» ситуаций: вечерние беседы у огня (которые могут определяться как ритуализованные практики, например, в тайге или на поминках) и *белге*, которое можно рассматривать и как жанр, и как речевую ситуацию.

Все это, в свою очередь, позволило приблизиться, как надеется автор, к пониманию механизма трансмиссии живого эсхатологического знания как процесса рассказывания и легитимации (знания и рассказчика). Взаимосвязь рассказывания (в различных контекстах) и легитимации (текста и рассказчика), при «вложенности», подобно матрешке, мифологических ситуаций в реальные ситуации рассказывания, можно считать, по моему мнению, одним из основных механизмов существования живого эсхатологического знания.

### *Благодарности*

Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-09-00744 «Современные сакральные практики освоения социальных ландшафтов на Южном Алтае».

За ценные советы при работе над статьей благодарю Д.И. Антонова, В.С. Дедееву, Э.В. Енчинова, С.Ю. Неклюдова, А.А. Соловьеву, Э.Г. Торусева, С.П. Тюхтенева, В.А. Черваневу.

### *Acknowledgements*

This work is supported by the Russian Foundation for Basic Research, project “Contemporary sacral practices of development of social landscapes in the South Altai”, № 18-09-00744/18.

I thank D.I. Antonov, V.S. Dedeeva, E.V. Enchinov, S.Yu. Neklyudov, A.A. Solovyova, E.G. Torushev, S.P. Tyukhteneva and V.A. Chervaneva for the invaluable advice given to me in the course of this research.

### *Литература*

- Алтай кеп-куучындар 1994 – *Алтай кеп-куучындар* / Алтайские мифы / Сост. Е.Е. Ямаева, И.Б. Шинжин. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. С. 342–345.
- Ахметова 2010 – *Ахметова М.В.* Конец света в отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, 2010. 333 с.
- Батьянова 2005 – *Батьянова Е.П.* Телеутская версия бурханизма // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 70–85.
- Батьянова 2007 – *Батьянова Е.П.* Род и община у телеутов в XIX – начале XX века. М.: Наука, 2007. 395 с.
- Бессонов 2014 – *Бессонов И.А.* Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. 333 с.
- Доронин 2016а – *Доронин Д.Ю.* Белый конь на гребне горы: структура и маркеры коммуникации в визионерских практиках алтайцев // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2016. № 12. С. 115–134.
- Доронин 2016б – *Доронин Д.Ю.* Микроисследование как метод в социокультурной антропологии // Методы и концепции в фольклористике и культурной антропологии (конец XX – начало XXI в.): материалы XVI Международной школы-конференции по фольклористике, социолингвистике и культурной антропологии / Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев, Н.Н. Рычкова. М.: РГГУ, 2016. С. 120–123.
- Доронин 2017 – *Доронин Д.Ю.* Легендарная история и эсхатология алтайцев: механизмы трансляции и социальный контекст нарратива: дис. магистра по спец. «Фольклористика и мифология». Российский государственный гуманитарный университет, 2017.
- Доронин 2018 – *Доронин Д.Ю.* Огонь, потоп и война с Востока: культурный трансфер в современных эсхатологических представлениях на Алтае // *Studia Litterarum*. 2018. Т. 3. № 3. С. 278–303.
- Доронин, Энчинов 2017 – *Доронин Д.Ю., Энчинов Э.В.* Сибирское «поле» конца света: социальные ситуации алтайской эсхатологии // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. / Отв. ред.: А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. Москва; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. С. 383–384.
- Дырenkova 1949 – *Дырenkova Н.П.* Охотничьи легенды кумандинцев // Сборник МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11. С. 110–132.
- Энчинов 2016 – *Энчинов Э.В.* Эсхатологические мифы в современной алтайской культуре // I Сибирский форум фольклористов: тезисы докладов / Сер. «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Новосибирск: Академиздат, 2016. С. 156–158.

- Левкиевская 2006 – *Левкиевская Е.Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста / Отв. ред. С.М. Толстая. [Вып. 10]. М.: Индрик, 2006. С. 150–213.
- Маркус 2012 – *Маркус Дж.* О социокультурной антропологии США, ее проблемах и перспективах // Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы: Сб. статей / Ред. и сост. А.Л. Елфимов. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 48–67.
- Муйтуева 1993 – *Муйтуева В.А.* О сборнике В.И. Вербицкого «Алтайские инородцы» // Алтайские инородцы. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. С. 257–269.
- Неклюдов 2019 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. 590 с.
- Несказочная проза 2011 – *Несказочная проза алтайцев* / Сост. Н.Р. Ойноткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. С. 134–139. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 30)
- Ойноткинова 2015 – *Ойноткинова Н.Р.* Эсхатологические мифы алтайцев: «чуждый мир» перед концом света // Мельниковские чтения: Материалы Седьмой межрегиональной науч.-практ. конф. (Новосибирск, 19 февраля 2015 г.) / Науч. ред. Н.В. Леоновой. Новосибирск: НГОНБ, 2015. С. 44–49.
- Потапов 1991 – *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. М.; Л.: Наука, 1991. 321 с.
- Потапов 2001 – *Потапов Л.П.* Охотничий промысел алтайцев: отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев СПб.: МАЭ РАН, 2001. 168 с.
- Представление 1994 – Представление товарища прокурора Бийского участка Станевича прокурору Томского окружного суда о своей поездке по Алтаю // Бурханизм: документы и материалы / Сост. Н.А. Майдурова, Н.А. Гадина. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский гос. ун-т, 1994. С. 58–61.
- Радлов 1989 – *Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы дневника. М.: Наука. Главная редакция вост. лит., 1989. С. 167–170.
- Скорин-Чайков 2012 – *Скорин-Чайков Н.В.* Медвежья шкура и макароны: о социальной жизни вещей в сибирском совхозе и перформативности различий дара и товара // Экономическая социология. 2012. Т. 13. № 2. С. 59–81.
- Шерстова 2010 – *Шерстова Л.И.* Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Том. гос. ун-т, 2010. 288 с.
- Шерстова 2013 – *Шерстова Л.И.* Эсхатология раннего бурханизма: из опыта реконструкции традиционного этнического самосознания // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 3 (23). С. 181–185.
- Doronine 2018 – *Doronine D.* Feu, déluge et guerre venue de l'Est. Transfert culturel dans les représentations eschatologiques en Altaï // Transferts culturels en Sibérie de l'Altaï à la Iakoutie. Paris: Demopolis, 2018. P. 235–257.
- Ssorin-Chaikov 2017 – *Ssorin-Chaikov N.V.* Two Lenins: A Brief Anthropology of Time. Chicago: HAU Books and Chicago University Press, 2017. 112 p.

## References

- Akhmetova, M.V. (2010), *Konets sveta v otdel'no vzyatoi strane: Religioznye soobshchestva postsovetskoi Rossii i ikh eskhatologicheskii mif* [The End of the World in a Single Country: Religious Communities in Post-Soviet Russia and Their Eschatological Myth], OGI, Moscow, Russia.
- Bat'yanova, E.P. (2005), "The Teleut Version of Burkhanism", *Ethnographic Review*, vol. 4, pp. 70–85.

- Bat'yanova, E.P. (2007), *Rod i obshchina u teleutov v 19 – nachale 20 veka* [Clan and community of the Teleuts in the 19th – early 20th centuries], Nauka, Moscow, Russia.
- Bessonov, I.A. (2014), *Russkaya narodnaya eskhatalogiya: istoriya i sovremennost'* [Russian folk eschatology: history and modernity], Gnozis, Moscow, Russia.
- Doronin, D.Yu. (2016a), “White horse on the mountain. Structure and markers of communication in Altaic visionary practices”, *RSUH Bulletin: “History. Philology. Culturology. Oriental Studies” Series*, no. 12, pp. 115–134.
- Doronin, D.Yu. (2016b), “Microstudies as a method in sociocultural anthropology”, in Arkhipova, A.S., Neklyudov, S.Yu., Nikolaev, D.S. and Rychkova, N.N. (eds.) *Metody i kontseptsii v fol'kloristike i kul'turnoi antropologii (konets 20 – nachalo 21 veka): materialy 16 Mezhdunarodnoi shkoly-konferentsii po fol'kloristike, sotsiolingvistikie i kul'turnoi antropologii* [Methods and concepts in folklore studies and cultural anthropology (late 20<sup>th</sup> – early 21<sup>st</sup> century): materials of the 16<sup>th</sup> International Conference School on Folklore Studies, Sociolinguistics and Cultural Anthropology], RGGU, Moscow, Russia, pp. 120–123.
- Doronin, D.Yu. (2017), *The legendary history and eschatology of the Altai people: translation mechanisms and social context of the narrative*, Master's Thesis, Folklore and mythology, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.
- Doronin, D.Yu. (2018), “Fire, Flood and War from the East: Cultural Transfer in Contemporary Altaic Eschatology”, *Studia Litterarum*, vol. 3, no 3, pp. 278–303.
- Doronine, D. (2018), “Feu, déluge et guerre venue de l'Est. Transfert culturel dans les représentations eschatologiques en Altaï”, in Alexeiev, P., Dmitrieva, E. and Espagne, M. (eds.), *Transferts culturels en Sibérie de l'Altaï à la Yakoutie*, Demopolis, Paris, France, pp. 235–257.
- Doronin, D.Yu. and Enchinov, E.V. (2017), “Siberian “field” of the end of the world: social situations of Altaic eschatology”, *XII Kongress antropologov i etnologov Rossii: sb. materialov* [XII Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia: a collection of materials], Izhevsk, Russia, July 3–6, 2017, pp. 383–384.
- Dyrenkova, N.P. (1949), “Hunting legends of the Kumandins”, in Tolstov, S.P. (ed.), *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii. T. XI* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Vol. XI], Academy of Sciences of USSR, Moscow, Leningrad, Russia, pp. 110–132.
- Enchinov, E.V. (2016), “Eschatological myths in modern Altaic culture”, *1<sup>st</sup> Sibirskii forum fol'kloristov: Tezisy dokladov* [The 1<sup>st</sup> Siberian forum of folklorists: Abstracts], Novosibirsk, Akademizdat, Russia, pp. 156–158.
- Levkieskaya, E.E. (2006), “Pragmatics of a Mythological Text”, in Tolstaya, S.M. (ed.), *Slavyanskii i balkanskii fol'klor. Semantika i pragmatika teksta* [Slavic and Balkan Folklore. Semantics and Pragmatics of Text], Indrik, Moscow, Russia, pp. 150–213.
- “The Report of Comrade Prosecution Attorney of the Biysk region Stanevich to the prosecution attorney of the Tomsk regional court about his trip to Altai”, (1994), in Majdurova, N.A. and Tadina, N.A., eds., *Burhanizm: dokumenty i materialy* [Burkhanism: documents and materials], Gorno-Altai State University, Gorno-Altajsk, Russia, pp. 58–61.
- Marcus, G. (2012), “On the socio-cultural anthropology of the United States, its problems and prospects”, in Elfimov, A.L., ed., *Antropologicheskie tradicii: stili, stereotipy, paradigmy: sb. statej* [Anthropological traditions: styles, stereotypes, paradigms: Collection of papers], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia, pp. 48–67.

- Mujtueva, V.A. (1993), "About the collection by V.I. Verbitsky 'Altaic foreigners' ", in Verbitskii, V.I., *Altajskie inorodcy* [Altaic foreigners], Ak-Chechek, Gorno-Altajsk, Russia, pp. 257–269.
- Neklyudov, S.Yu. (2019), *Fol'klornyj landshaft Mongolii. Epos knizhnyj i ustnyj* [The folklore landscape of Mongolia. Literary and oral epic], Indrik, Moscow, Russia.
- Ojnotkinova, N.R. (2015), "Eschatological myths of Altai people: "wonderful world" before the end of the world", in Leonova, N.V., ed., *Mel'nikovskie chteniya: Materialy Sed'moj mezhrregional'noj nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Melnikov readings: Proceedings of the 17th interregional scientific and practical conference], February 19, 2015, NGONB, Novosibirsk, Russia, pp. 44–49.
- Ojnotkinova, N.R., Shinzhin, I.B., Yadanova, K.V. and Yamaeva, E.E., eds. (2011), *Neskazochnaya proza altajcev. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka. T. 30)* [The Altai Non-Folktale Prose (Folklore Artifacts of the Peoples of Siberia and the Far East, vol. 30)], Nauka, Novosibirsk, Russia.
- Potapov, L.P. (1991), *Altajskij shamanizm* [Altaic shamanism], Nauka, Moscow, Leningrad, Russia.
- Potapov, L.P. (2001), *Ohotnichij promysel altajcev: otrazhenie drevnetjurkskoj kul'tury v tradicionnom ohotnich'em promysle altajcev* [Altai hunting: reflection of the ancient Turkic culture in the traditional Altai hunting], MAE RAN, St. Petersburg, Russia.
- Radlo, V.V. (1989), *Iz Sibiri: Stranicy dnevnika* [From Siberia: Diary Pages], Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury, Moscow, Russia.
- Sherstova, L.I. (2010), *Burhanizm: istoki etnosa i religii* [Burhanism: the origins of the ethnos and religion], Tomsk State University, Tomsk, Russia.
- Sherstova, L.I. (2013), "The eschatology of early burhanism: experience in reconstruction of traditional ethnic identity", *Tomsk State University Journal of History*, vol. 3, no. 23, pp. 181–185.
- Ssorin-Chaikov, N.V. (2012), "Bear skins and macaroni: on social life of things in a Siberian state farm, and on the performativity of gift and commodity distinctions", *Economic sociology*, vol. 13, no. 2, pp. 59–81.
- Ssorin-Chaikov, N.V. (2017), *Two Lenins: A Brief Anthropology of Time*, HAU Books and Chicago University Press, Chicago, USA.
- Yamaeva, E.E. and Shinzhin, I.B. (eds.) (1994), *Altaj kep-kuuchyndar / Altajskie mify* [Altaic myths], Ak Chechek, Gorno-Altajsk, Russia.

### Информация об авторе

Дмитрий Ю. Доронин, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т. Вернадского, д. 82; ethnoecolog@gmail.com

### Information about the author

Dmitriy Yu. Doronin, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadskogo Avenue, Moscow, Russia, 119571; ethnoecolog@gmail.com

## Half of the country are my relatives: kinship solidarity, morality and good life in post-socialist Kazakhstan

Aimar Ventsel

*University of Tartu, Tartu, Estonia,  
aimar.ventsel@ut.ee*

*Abstract.* This paper provides a different interpretation of Kazakh kinship and argues that the impact of clans upon mainstream politics in Kazakhstan is overestimated. After the collapse of the Soviet state, kinship functioned as a ‘shock absorber’ in several post-socialist countries. The importance of kinship solidarity and Islamic norms rose due to Nazarbayev’s politics of promoting Kazakhness. Kazakh perception of traditions includes following a complex set of norms behaving in a way that is in accordance with be according to Islamic values, and mutual support. Kazakh families are large strong networks that cover the country, and the main driving force behind the networks is the practice of reciprocity and an obligation to help one’s relatives. These social norms are confirmed and recreated in civic and family rituals like Nauruz, weddings and other social gatherings. This paper discusses the ideology and practices of kinship networks to demonstrate how Kazakh moral values are embedded within the functioning of private and state structures.

*Keywords:* Kazakhstan, kinship, social anthropology, post-Socialism, corruption

*For citation:* Ventsel, A. (2019), “Half the country are my relatives: kinship solidarity, morality and good life in post-socialist Kazakhstan”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 70–86. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-70-86

Полстраны – мои родственники:  
родство, солидарность,  
нравственность и хорошая жизнь  
в постсоциалистическом Казахстане

Аймар Венцель

*Тартуский университет, Тарту, Эстония,  
aimar.ventsel@ut.ee*

*Аннотация.* В статье приводится новая интерпретация родства у казахов, а также утверждается, что влияние клановой системы в Казахстане на мейнстримную политику преувеличено. После распада Советского Союза в ряде постсоциалистических стран родство функционировало в качестве «амортизатора». Важность солидарности по принципу родства и исламских норм возросла в результате политики Назарбаева по продвижению казахской идентичности. Казахское понимание традиций включает в себя следование сложной системе норм; поведение, соответствующее тому, что понимается под нормами ислама; и взаимопомощь. Казахские семьи представляют собой обширные, надежные сети, основной движущей силой которых выступает практика реципрокности и обязанность помогать родичам. Эти социальные нормы подтверждаются и воспроизводятся в гражданских и семейных обрядах, таких как Навруз, свадьбы и иные общественные мероприятия. В настоящей статье рассматривается идеология и практики сетей родства и показывается, как казахские моральные ценности встраиваются в функционирование частных и государственных структур.

*Ключевые слова:* Казахстан, родство, социальная антропология, постсоциализм, коррупция

*Для цитирования:* Венцель А. Полстраны – мои родственники: родство, солидарность, нравственность и хорошая жизнь в постсоциалистическом Казахстане // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 70–86. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-70-86

*I cannot imagine that we have democracy in Kazakhstan. I cannot  
imagine that everybody can do whatever he wants.  
[Даже не представляю, чтобы в Казахстане у нас была  
демократия. Не представляю, чтобы все делали, что хотели.]*

The aim of this paper is to explore the question of how the control over individual is exercised and the role that solidarity through kinship and loyalty plays in Kazakh society. I look at Kazakhstan in the frame-

work of the anthropology of postsocialism, applying models of social anthropology to offer an alternative to the political studies writing that dominates discussion about the development of the region. After giving an overview of the literature of the anthropology of postsocialism and the nature of social networks, I discuss the nature of Kazakh kin relations. The hypothesis how kinship networks are embedded into the state structures and what are the implications of the kin politics within these structures is presented in the second half of the paper.

Kazakhstan is one of the five former Soviet Central Asian republics and the last Soviet republic to declare independence in 1991 after the dissolution of the Soviet Union. Since then, Kazakhstan has been governed by President Nursultan Nazarbaev with the support of his Nur Otan Party creating what is often called an ‘authoritarian democracy’. Apart from being rich in mineral resources, Kazakhstan follows the ideology of Eurasianism, claiming to be the meeting point of Asian and European cultures [Marat 2009, pp. 1125–1126], not an incorrect assumption when taking into consideration the republic’s ethnic diversity. The multiethnic foundation of Kazakhstan was laid in the Tsarist period through resettling Russians to the steppe, but was intensified in the Stalinist era due to it being one of the favourite regions for deportation of several ethnic groups and then later in the industrialisation and Virgin Lands campaigns when a huge number of workers migrated to Kazakhstan. There is certain pride in Kazakhstan that their nation contains over a hundred ethnic groups and more than eighty spoken languages. Nevertheless, Kazakh is the state language (sharing its position with Russian as a ‘language for cross-national communication’) with Kazakhs as the biggest ethnic group (63,1%) among the 16 million population. Represented are most ethnic groups from the former Soviet as well as several others, Asian and European cultures and various religions<sup>1</sup>. Although the Republic of Kazakhstan is without doubt a Kazakh state (Kazakh holiday calendar is important nationwide, memories of Kazakh national heroes dominate public space) Nazarbayev is concerned with maintain the balance and political representation between major ethnic groups [Adams and Rustemova 2009, pp. 1257, 1260; Matveeva 2009, p. 1105]. Therefore it is wrong to say that only Kazakhs run the economy, politics or a culture of the nation but their dominant role (especially in government structures) is, nevertheless, obvious (cf. [Fierman 2009, p. 1218]). It is no secret that this relative ethnic harmony is due to Kazakhstan’s rich mineral resources of oil, gas and various metals and that makes Kazakhstan the country with the

---

<sup>1</sup> Perepis (2012), *Dannye perepisi naseleniia Kazakhstana 2009 goda – v besplatnom dostupe*, available at: <http://www.brif.kz/blog/?p=1501> (Accessed 08 August 2012).

highest living standard in Central Asia [Adams and Rustemova 2009, p. 1256; Matveeva 2009, p. 1109].

My own data is based on my visits to the country from 2012–2018 where I conducted fieldwork in Almaty, Astana, and different regions in South Kazakhstan.

### *Post-socialism and network in anthropology*

1991 Steven Sampson asked in *Anthropology Today* ‘Is there an Anthropology of Socialism?’ In his article, Sampson pointed out the many different sides and layers of socialist society, as well as the possible impact of ‘national’ differences on the further development of ex-socialist states [Sampson 1991, pp. 17–18]. He also outlined some issues, such as the importance of kinship and other networks [Sampson 1991, p. 18], which indeed became important for further research, and are also relevant to the present paper.

The term ‘post-socialism’ has caused confusion since the collapse of the Socialist block. Scholars are divided on questions of interpreting historical and future trajectories of these countries. Pickles and Smith [Pickles and Smith 1998] have shown that most of the former socialist countries gave up the idea of the ‘third way’ and switched to ‘shock therapy’. The book *Romanian Agriculture and Transition toward the EU* [Davidova and Thomson 2003], written by a number of economists and political scientists, concluded with a rather pessimistic assessment of economic shortages arising from the lack of transparency and gaps in the law. On the other hand, anthropologists have demonstrated that transparency and clearly-defined borders are difficult to achieve in the transformation process of former socialist countries and are in many cases unwanted by the actors themselves (see [Bridger and Pine 1998; Creed 1998; Cartwright 2001; Kaneff 2002; Torsello 2003]). Lack of transparency does not necessarily hinder the (quasi-) capitalist activities of entrepreneurs, farmers or politicians. They use methods and networks which evade the hard and fast rules and are difficult to describe, giving rise to unexpected changes in the course of their development. Stark [1992, 1996] (cf. [North 1990]) uses a ‘path dependency’ approach, while others are less easily categorised in their particular analyses of the different contemporary political and economic settings which shape the regional variations of privatisation and changes in property relations from Bulgaria and East Germany to Mongolia and Vietnam (e.g. [Alanen et al. 2001; Davidova and Thomson 2003; Abrami 2002; Eidson 2003; Eidson and Milligan 2003; Hedlund 2001; Pickles and Smith 1998; Cartwright 2001; Morrison and Schwartz 2003]).

Another process typical of post-socialist transformations is the recreation of social relations within the community itself. Verdery [1996, 1998, 1999] links new property relations in Transylvanian communities with 'old' power relations. She shows how the former collective farm management makes use of its position in order to keep land-use rights 'fuzzy' and 'elastic' and therefore profit from the situation [1999]. There is an assumption that the Soviet-era 'patronage model' [Beissinger 1992, p. 143] has been exported into a new setting with all its patron-client networks, obligations and rights. My own research in the Russian Far East shows that client-patron networks can have a longer history, i.e. pre-Socialist structures were adapted into the Soviet economy and survived the collapse of the Soviet Union (see [Ventsel 2005]), similar to the Central-Asian clan networks [Collins 2004, Collins 2002; Roy 2000].

Networking is one prominent topic of post-socialist studies. Networks of urban and rural kin, and ties between the state and producers, are the means by which resources are distributed among people and at least a minimal living standard guaranteed for all the parties involved (e.g. [Humphrey and Sneath 1999; Czegledy 2002; Kaneff 2002]). My interest in post-socialist transformation lies not only in the groups and collectives but also in the 'smallest unit of society' in socialist ideology, the family. Although family was not fully controlled by the socialist state and retained a certain independence and function of mutual support, especially when state institutions were unable to provide certain services (for example, childcare for pre-school age children, canteen catering, etc.) [Dunn and Dunn 1988, p. 76; Buchowski 2001, p. 124], the family was nevertheless embedded in the social, political and economic structures of the state. When the state fell away, these networks were activated in all of the former Socialist societies.

However, the tradition of studying social networks is far older than post-socialist studies. Radcliffe-Brown defined networks as the set of social relations within concrete reality [Radcliffe-Brown 1968, p. 190]. In anthropological literature, network analysis has linked the topic with reciprocity and made much use of 'the reciprocity networks' [Lomnitz 1977, p. 209]. The role of informal networks is as a 'shock absorber', monitoring resource use and access to goods and various services [Scott 1976, p. 27]. In discussing reciprocity and networks, there are many works that stress the importance of kinship as the backbone of networks in the post-socialist environment (e.g. [Humphrey 1998; Brandtstädter 2001; Kaneff 2002]). Kinship was treated in Soviet ethnography as a 'cultural form', which changed with 'progress' [Dragadze 1984], and some scholars still see kin structures as a part of 'traditional culture' (Shcheikin, I.I., Lapparova, I.F., Savvinov, A.I., Petrova, V.A., Lukina, M.P. and Petrova, N.D. in [Tezisy 2002]).

In fact, the extended family network functions in the 'new era' largely as a socio-economic cooperation in survival. Kinship is able to react flexibly to new situations and change its nature and strategies [Kanef 1998], and in a post-socialist society becomes an 'important orienteering technique' for cooperation [Anderson 1998, p. 59]. According to [Laughlin 1974], when analysing networks in the context of reciprocity flexibility is an important quality of those networks. Laughlin argues that the nature of cooperation within the network is determined by the lower limit of 'production output', which I interpret as dispersed 'resources', which caused networks to expand socially and geographically. Every network has a hierarchy and a system of obligations and rights which people hold with respect to one another according to their position (i.e. access to resources) (cf. [Gluckman 1965]). The obligation and expectation of mutual support united people in the Kazakh kin structure similar to the case of the Latin American *compadrazgo*, a relationship linking godparents with godchildren [Romanucci-Rossi 1973]. Common to both is that networking is explained through tradition.

### *Kin networks, identity, tradition and Islam*

One evening while in Almaty in 2012, I received a call from my PhD-student. "Turn on the TV, there is a funny comedy show about Kazakh culture!" she said. After turning on the TV and surfing the channels I found the show, a kind of Kazakh stand up comedy contest with slightly theatrical features. At that moment two young actors were on the stage boasting about who has more relatives. When one said that his whole hometown were his kin people, the other responded "But half the country are my relatives!" Huge applause followed.

"Kazakh kin relations are strong," said an American working in Astana and this is the fact that every visitor who interacts with Kazakhs notices quickly. According to my experience, two issues that Kazakhs love to speak about are their hospitality (*gostepriimstvo*) and their kinship, especially clan conglomerates called *zhuz*, both related to the issue of this paper. Apart from what people say, strong kinship ties also become very obvious in what they do: from the first day of my fieldwork, taking care of me involved not only my hosts but also their families. My driver was a brother of my host, I stayed at their relatives' homes in villages we visited, I was invited to restaurants and night clubs by my colleagues' families and so forth. The closeness and mutual support of relatives also occurred in random discussions: a woman demonstrated her new car that she bought because her brother opened a car trading centre, someone told me how she found a job because her grandfather

'knew someone', a PhD student told me that her father sold part of his enterprise to build houses for her and her brother and sister, another student told how all his family supports him financially while he studied for a PhD. Very impressive was a visit to an *akim* (head of a district administration) and his family not far from Almaty. In the centre of a poor village stood a beautiful new villa owned by the biggest farmer of the region. The old man drove me around in a shiny black Range Rover and showed me his domain. This is because he is the father of the *akim* I was explained later, this is very untypical amount of wealth for a Kazakh farmer, his son built him the house and bought the car, another added.

Above I quoted some studies that show how post-socialist transformation causes a 'revival' of 'traditional family relations'. First of all, this is explained due to the economic hardship that pushes women out of the labour market (although there can be opposite examples as well (see [Ashwin and Lytkina 2004]) and 'makes' them into traditional housewives again. In the case of Kazakhstan, social and cultural processes after the collapse of the Soviet Union were much more complex. It is argued that Soviet Central Asia was never fully 'sovietised': moreover, the Kazakh Communist elite was allowed a certain autonomy in governing the republic as long as they remained loyal to Moscow and the republic fulfilled its economic obligations [Olcott 1987, p. 186; Dave 2007, p. 86]. Moreover, many commentators forget the widespread Soviet 'blat' system that also involved kin people. Therefore, in Soviet times kinship politics had an important position in the Central Asian republics as was under the influence of pre-Soviet traditions as well as Islam [Dave 2007, p. 25; Roy 2000; Hiro 1994, pp. 109–110].

After the declaration of independence, the Republic of Kazakhstan began with new nation building, creating a new identity for the Kazakhs themselves. At the beginning of the 1990s the Republic of Kazakhstan was seen as a state of and for Kazakhs, a status that was slowly reshaped by Nazarbayev into a multi-ethnic state [Cummings 2009; Aitken 2009; Dave 2007]. The ambiguous multi-ethnic identity of Kazakhstan today is described as a product of a 'flexible ethno-nationalist policy' that has avoided direct ethnic conflict but is confusing to the Kazakhs. Many Kazakhs are not sure whether the Kazakhs are 'masters' in a state that bears their name or not. Despite the fact that Kazakhs are a 'leading force' in the Republic of Kazakhstan (i.e. constitute a disproportionate group of state officials [Cummings 2009, p. 100; Aitken 2009], and Kazakh symbols and holidays are officially used to shape the nation's identity<sup>2</sup>, I heard many complains (from my third day in the

---

<sup>2</sup> Nauruz, the Muslim New Year is an official holiday and the state's code of arms is *shanyrak*, a wooden top from the Kazakh yurt (cf. [Buchli 2007]).

country onwards) that Kazakh people do not have a say in their country. Mostly, these complaints were addressed against what was seen as the privileged status of the Russian language<sup>3</sup>.

As a result, Kazakh culture and the language have increasingly becoming important as the essence of Kazakh ethnic identity. I recall the celebration of International Women's Day (or 8<sup>th</sup> of March) in my institute with long speeches in Kazakh language. A colleague who translated said suddenly: "Five years ago we would have had all these speeches in Russian". The language shift was obvious, especially when after the official part of the celebration and enjoying a more informal atmosphere, half of the people switched to Russian. For most Kazakhs the public presence of their language in the social and cultural life of Kazakhstan is important.

With artefacts that can be combined with a modern life, Kazakh social norms and etiquette gain importance in everyday social life of Kazakhs. Several scholars wrote that Kazakh ethnic identity is strongly connected with Islam and that the independence of Kazakhstan gave a free wave to religion previously oppressed in the Soviet period [Hann and Pelkmans 2009; Hiro 1994]. However, less stressed is the impact of the legalisation of Islam and its continuing consolidation of Kazakh identity: the 1000 new mosques that were built during the first ten years of independence [Dzhalalov 2006, p. 74; Omelicheva 2011] and whose number is constantly increasing are not only sites for religious worship but embody norms and values that might be Islamic for outsiders but for Kazakhs are essentially part of their culture.

The 'culturisation' of Islamic norms also expresses the fact that Kazakhs are not very active practitioners of Muslim rituals such as 'reading *namaz*' or praying five times a day, also attendance in the mosques is not very high [Rose 2002, p. 105]. I noticed that while my students or Kazakh colleagues described themselves as Muslims they also stressed the fact that they do not pray on a regular basis of follow Ramadan strictly. Moreover, I had the impression that being a practicing Muslim was something special, something noteworthy to mention by introduction: 'He (or she) reads *namaz*.' Kazakh follow a Sufi tradition that emphasises individual religiosity and family rituals [Omelicheva 2011, p. 247]. At the same time a Sufic Islam strengthens the authority of the parents and reinforces the kinship loyalty where younger must obey elders without question.

It is difficult to state whether the norms that regulate Kazakh social relations, a certain concept of 'good behaviour', are originally pre-Islamic or adopted with Islam. From an anthropological point of

---

<sup>3</sup> "Why we do have to learn Russian but Russians do not have to learn Kazakh", was a sentence I heard constantly.

view, this is not very important: people believe that kinship solidarity and loyalty, also hospitality (*gostepriimstvo*) are part of Kazakh tradition. The interplay between tradition and Islam shows that the authority of Kazakh traditional norms is cemented by the increasing importance of Islam which also supports alike ideas such as donating money for good causes, obedience and respect to elders, modest manners and a patriarchal tradition. Moreover, with the rise of Islam, the ancestors' cult, part of Kazakh tradition, was legalised as the cultural heritage. Omelicheva concludes that the post-independence ancestor cult with new shrines and communal rituals defines and shapes communal and Muslim identity in Kazakh communities. "In this way, values, traditions, social mores and ethics of the community became 'Muslim' in their own right" [Omelicheva 2011, p. 247].

Shortly after the declaration of independence, Nazarbayev was 'highly supportive' of Islam with the hope of creating around it a new post-Soviet identity [Achilov 2012, p. 87]. He was probably aware that even in the Soviet era some Kazakh intellectuals attempted to make Islam more public arguing that Islam was part of the Kazakh identity and cultural heritage, not only a religion [Hiro 1994, p. 110]. This policy also legalised the solidarity and loyalty of kinship as a positive feature of Kazakh culture. Schatz [Schatz 2004] goes even further arguing that the state wanted to revive the clans as a tradition, to establish what he calls a 'salience of clans'. Bhavna Dave is of the opinion that Nazarbayev gave up this policy quickly in order to secure the loyalty of the Russified Kazakhs and Russians in the North [Dave 2007, p. 122]. Another issue is radicalisation of Islam that has caused conflict between different Islamic schools and is an issue of discussion among Kazakhs now in 2012<sup>4</sup>. This has caused a certain 'de-Islamisation' in the national discourse and probably created a feeling of de-Kazakhisation of the state among many people.

### *Kinship and reciprocity*

David Sneath describes post-privatisation kinship networks in Mongolia as a structure where all members have their function and position. Every position is linked with a set of obligations and to a right to expect help from other kin people [Sneath 1993]. There is no reason not to view Kazakh kin networks in the light of their tradi-

---

<sup>4</sup> However, one friend suggested that the danger of radical Islam is not as big as it seems. He is of the opinion that the image of danger and emotion around this question is artificially created by the state in order to keep certain groups out of politics.

tions as similarly structured institutions with a wide range of practices embedding obligations and rights into social practices. Adreinne Lynn Edgar analyses the tribal traditions of people in Turkestan, a region that was later divided into five Soviet Central Asian republics and concludes that tribes in a stateless society had a function for shaping behaviour and establishing allegiances [Edgar 2004, p. 7]. This 'rules of the game' features in Kazakh society – as anywhere with a (former) nomadic tradition – the strong emphasis in mutual reciprocity [Roberts 2012, p. 312]. Kirsten Hastrup sees networks as a 'social whole' where everybody has to contribute [Hastrup 2007, p. 48]. The obligation to share and contribute is stressed also by other scholars of kinship [Galvin 2001; Brandtstädter 2001; Easter 1996; Godelier 1975]. One must follow these obligations to gain 'honour and reputation' that 'lie in the recognition of others' [Bryceson 2007, p. 4]. This why *gostepriimstvo* (hospitality) is in Kazakh culture a code of behaviour, obligation and investment in social relations. As several people told me: "When people give you something, share their belongings with you, then they actually expect something back later." Kirsten Hastrup describes society as the Theatre of Action where cultural texts are 'acted out' [Hastrup 2007, p. 50]. Kazakh *gostepriimstvo* is acted out on an individual level by hosting friends or relatives but also at huge social events like weddings and funerals. One of my PhD students told me about her brother's wedding to which 700 guests were invited. The whole family contributed to the event, her brother even had to sell his car to pay some costs. She told me that her parents made very expensive presents to the parents of the bride and their relatives. Weddings are typical events for establishing social alliances and investing into social relations. The parents 'acted out' their cultural texts in order to gain recognition from others and cement new alliances. No different are Kazakh funerals, which are huge and expensive gatherings. As research shows, even in a highly defined kinship structure, kinship relations in practice are fluid and must be constantly reshaped and confirmed see [Gersohn 2001].

Kazakhs love to speak about their tradition of *gostepriimstvo*, a complex set of norms including reciprocity, obligations and hospitality. A strategy of survival in post-Socialist times, *gostepriimstvo* has a legitimate foundation in the cultural revival and cultural policy of the state. Victor Buchli compares the quality of the buildings in the capital of Kazakhstan, Astana, with the fragile official social relations that people cannot trust and must therefore rely on kinship networks [Buchli 2007]. Kazakh kinship is often discussed as a structure for corruption, where kin people support their own relatives [Alexander 2007; Roberts 2012]. This is not the only way corruption plays its role in consolidating kinship relations. High and constant bribing,

making presents and showing *gostepriimstvo* can be expensive and often forces the whole family to pool together their resources. The kinship answer to corruption is a similar reciprocal sharing of resources as any other formal or informal economic activity.

*Conclusion: political implications  
of Kazakh kinship*

Another issue Kazakhs like to discuss with their visitors is *zhuz*. *Zhuz* is a conglomerate of clans and in the Kazakh tradition exist three *zhuzes*: Older, Middle and Younger (sometimes also translated as the Great, Middle and Small Horde) (e.g. [Olcott 2002, p. 183]). These clan conglomerates are important identity marker for Kazakhs and to my knowledge most Kazakhs know their *zhuz* origin. *Zhuzes* are divided between *taips*, that are sometimes described as ‘tribes’ [Olcott 2002, p. 183]. They are the source of much enthusiasm from Western scholars, especially political scientists, when they talk about clan politics and corruption in Kazakhstan. Martha Brill Olcott has counted that 35% of Kazakhs belong to the Older Zhuz, 40% to the Middle Zhuz and 25% are identified with the Smaller Zhuz [Olcott 2002, p. 183]. As I was told, people from Middle Zhuz live overwhelmingly in the North, whereas South and West Kazakhstan are traditionally regions for other *zhuzes*. Several Western scholars tend to interpret Nazarbayevs politics as an attempt to find balance between and control *zhuzes*. Nazarbayev himself belongs to the Older Zhuz, his wife comes from “politically prominent” Middle Zhuz family and Nazarbeyv’s ministers are prominent representatives from all *zhuzes* [Olcott 2002, pp. 185-186; c.f. Aitken 2009, p. 163; Cummings 2009, p. 99]. The importance of one’s clan identity, crucial for the life path, is also stressed by Kazakhs. In 1995, 39% of Kazakhs believed that *zhuz* origin is important for one’s career and Catherine Alexander associates corruption in the Almaty administration directly with *zhuz* [Alexander 2007, p. 95–96]. Several Western scholars emphasise that there are more loyalty networks beyond *zhuzs* such as the Soviet era patron-client relations that include non-Kazakhs or *zhuzless* Kazakhs [Cummings 2009, p. 99; Olcott 2002, pp. 185–187] but this does not reduce their belief in *zhuz* as an actor in the Grand Politics.

I share my scepticism with Roberts, who argues that even if Nazarbayev has adopted the image of a Kazakh khan who has united *zhuzes*, then in reality *zhuz* has more cultural than political or economic value [Roberts 2012, pp. 317–318]. When I told to my colleague in Almaty that Western scholars tend to see Kazakhstan’s politics as a balance between *zhuzes*, then his comment was “We are

no aborigines. Today *zhuz* is important because Kazakhs construct their identity. In reality, there are other markers for loyalty and cooperation than *zhuz*.” (personal communication, March 10, 2012). Namely families, school friendships, common jobs and ethnic loyalties. It seems that Western political scientists do not understand the dimension of a *zhuz*: it is difficult to believe that millions of Kazakhs act as a unit and obey their leaders because they belong to the same *zhuz*. My Almaty colleague confirmed my doubts saying: “In the night you can be beaten and mugged by your *zhuz* relative, the origin does not protect you.” Edward Schatz’s research shows that clan affiliation helped people to obtain employment and have access to resources other than the fictive *zhuz* membership [Schatz 2004]. The corruption and nepotism on all levels is rather an expression of family and clan politics than marks the expansion of a particular *zhuz* into a certain sphere. Clan loyalties and clan subordination that could be probably applied by other big ethnic groups in Central Asia seem dubious when it comes to Kazakhs: after all, Kazakhs had the highest rate of Russification and inter-ethnic marriage among the Soviet Central Asian titular ethnic groups. To interpret Nazarbayev’s family politics as *zhuz* politics is an exaggeration: I have tried to find out what makes one a “prominent *zhuz* member” but have not found any concrete answer. It is more logical to interpret Nazarbayev’s family politics as it is: a family and clan affiliation whose purpose is to secure dominance and the resources for a concrete kinship group. Deniz Kandiyoti warns against looking at transformation in Central Asia as too closely related to the specific culture of the region [Kandiyoti 2002]. Post-socialist transformations have different trajectories in different countries and Kazakh way is closely connected to the cultural politics and play with symbols or identities. However, the re-activation of kinship networks, reciprocity, mutual support and sharing is a common strategy in all post-socialist countries. The case of the Kazakhs demonstrates the relevance of the state cultural politics in legitimising these strategies that have remained economic by the nature.

### *Acknowledgements*

Thanks to all my colleagues and PhD-students in Almaty for the interesting workshops, discussions and inspiring insights into the Kazakh life. I am very grateful to Otto Habeck and the Max Planck Institute for Social Anthropology for the possibility to use the institute’s facilities when writing this paper. And my profound thanks goes to Baurzan Zhangutin for sharing his ideas and thoughts with me. This research was supported by the European Union through the European Regional Development Fund (Centre of Excellence in Cultural Theory CECT).

## References

- Abrami, R.M. (2002), "Just a Peasant: Economy and Legacy in Northern Vietnam", in Leonard, P. and Kaneff, D. (eds.), *Post-Socialist Peasant? Rural and Urban Constructions of Identity in Eastern Europe, East Asia and the former Soviet Union*, Palgrave, Hampshire, New York, pp. 94–116.
- Achilov, D. (2012), "Islamic Education in Central Asia: Evidence from Kazakhstan", *Asia Policy*, vol. 14, pp. 79–106.
- Adams, L.L. and Rustemova, A. (2009), "Mass Spectacle and Styles of Governmentality in Kazakhstan and Uzbekistan", *Europe-Asia Studies*, vol. 61, no. 7, pp. 1249–1276.
- Aitken, J. (2009), *Nazarbayev and the Making of Kazakhstan*, Continuum, London and New York.
- Alanen, I., Nikula, J., Pöder, H. and Ruutsoo, R. (eds.) (2001), *Decollectivisation, Destruction and Disillusionment. A Community Study in Southern Estonia*, Ashgate, Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney.
- Alexander, C. (2007), "Almaty: Rethinking the Public Sector", in Alexander, C., Buchli, V. and Humphrey, C. (eds.), *Urban Life in Post-Soviet Asia*, Routledge, Oxon, UK, pp. 70–101.
- Anderson, D.G. (1998), "Living in Subterranean Landscape: Identity Politics in Post-Soviet Khakassia", in Bridger, S. and Pine, F. (eds.), *Surviving Post-Socialism. Local Strategies and Regional Responses in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, Routledge, London and New York, pp. 52–65.
- Ashwin, S., and Lytkina, T. (2004), "Men in Crisis in Russia: The Role of Domestic Marginalization", *Gender & Society*, vol. 18, no. 2, pp. 189–206.
- Beissinger, M.R. (1992), "Elites and Ethnic Identities in Soviet and Post-Soviet Politics", in Motyl, A.J. (ed.), *The Post-Soviet Nations. Perspectives on the Demise of the USSR*, Columbia University Press, New York, NY, pp. 141–169.
- Brandtstädter, S. (2001), *Redefining Place in Southern Fujian: How Ancestral Halls and Overseas Mansions Re-Appropriate the Local from the State*, Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle/Saale, Germany.
- Bridger, S. and F. Pine, (1998), *Surviving Post-Socialism. Local strategies and regional responses in eastern Europe and the former Soviet Union*, Routledge *Studies in Societies in Transition*. London and New York: Routledge.
- Bryceson, D.F. (2007), "Introduction: The Artistry of Social Life", in Bryceson, D.F., Okely, J. and Webber, J. (eds.), *Identity and Networks. Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures*, Berghahn Books, New York, Oxford, pp. 1–20.
- Buchli, V. (2007), "Astana: Materiality and the City", in Alexander, C., Buchli, V. and Humphrey, C. (eds.), *Urban Life in Post-Soviet Asia*, University College London Press, Oxon, UK, pp. 40–69.
- Buchowski, M. (2001), *Rethinking Transformation :An Anthropological Perspective on Post-Socialism*, Fundacji Humaniora, Poznan, Poland.

- Cartwright, A.L. (2001), *The Return of the Peasant. Land Reform in Post-Communist Romania*, Ashgate, Dartmouth, Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney.
- Collins, K. (2002), “Clans, Pacts, and Politics in Central Asia”, *Journal of Democracy*, vol. 13, no. 3, pp. 137–152.
- Collins, K. (2004), “The Logic of Clan Politics: Evidence from the Central Asian Trajectories”, *World Politics*, vol. 56, no. 2, pp. 224–261.
- Creed, G.W. (1998), *Domesticating Revolution. From Socialist Reform to Ambivalent Transition in a Bulgarian Village*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Cummings, S.N. (2009), “Inscapes, Landscapes and Greyscapes: The Politics of Signification in Central Asia”, *Europe-Asia Studies*, vol. 61, no. 7, pp. 1083–1093.
- Czegledy, A. (2002), “Urban Peasants in a Post-Socialist World: Small-Scale Agriculturalists in Hungary”, in Leonard, P. and Kaneff, D. (eds.), *Post-Socialist Peasant? Rural and Urban Constructions of Identity in Eastern Europe, East Asia and the former Soviet Union*, Palgrave, Hampshire, New York, pp. 200–220.
- Dave, B. (2007), *Kazakhstan. Ethnicity, Language and Power*, Routledge, London, New York.
- Davidova, S., and Thomson, K.J. (2003), *Romanian Agriculture and Transition toward the EU*, Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- Dragadze, T. (1984), “Introduction”, in Dragadze, T. (ed.), *Kinship and Marriage in the Soviet Union. Field Studies*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Melbourne and Henley, pp. 1–9.
- Dunn, S.P. and Dunn, E. (1988), *The Peasants of Central Russia*, Waveland Press, Prospect Heights, Illinois.
- Dzhililov, Z.G. (2006), *Islam and Society in Modern Kazakhstan*, Daik-Press, Almaty, Kazakhstan.
- Easter, G.M. (1996), “Personal Networks and Postrevolutionary State Building: Soviet Russia Reexamined”, *World Politics*, vol. 48, no. 4, pp. 551–578.
- Edgar, A.L. (2004), *Tribal Nation. The Making of Soviet Turkmenistan*. Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Eidson, J. (2003), “Heritage and Inheritance in Small Business Families of Postsocialist East Germany. Two Case Studies from Leipzig’s Southern Region”, in Grandits, H. and Heady, P. (eds.), *Distinct Inheritances. Property, Family and Community in a Changing Europe*, LIT Verlag, Münster, Germany, pp. 347–370.
- Eidson, J., and Milligan, G. (2003), “Cooperative Entrepreneurs? Collectivisation and Privatisation of Agriculture in two East German Regions”, in Hann C. and “Property–Relations” Group (eds.), *The Postsocialist Agrarian Question. Property Relations and the Rural Condition*, LIT Verlag, Münster, Germany, pp. 47–92.

- Fierman, W. (2009), "Identity, Symbolism, and the Politics of Language in Central Asia", *Europe-Asia Studies*, vol. 61, no. 7, pp. 1207–1228.
- Galvin, K.-L. (2001), "Schneider Revisited: Sharing and Ratification in the Construction of Kinship", in Stone, L. (ed.), *New Directions in Anthropological Kinship*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Lanham, Boulder, New York, Oxford, pp. 109–124.
- Gersohn, I. (2001), "Going Nuclear: New Zealand Bureaucratic Fantasies of Samoan Extended Families", in Stone, L. (ed.), *New Directions in Anthropological Kinship*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York, Oxford, pp. 303–321.
- Gluckman, M. (1965), *The Ideas in Barotse Jurisprudence*. Manchester University Press, Manchester, New York.
- Godelier, M. (1975), "Modes of Production, Kinship, and Demographic Structures", in Bloch, M. (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Malaby Press, London, UK, pp. 3–28.
- Hann, C. and Pelkmans, M. (2009), "Realigning Religion and Power in Central Asia: Islam, Nation-State and (Post)Socialism", *Europe-Asia Studies*, vol. 61, no. 9, pp. 1517–1541.
- Hastrup, K. (2007), "Identity at Play: Individuals, Characters, and Theatres of Action", in Bryceson, D.F., Okely, J., and Webber, J. (eds.), *Identity and Network. Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures*, Berghahn, New York, Oxford, pp. 38–53.
- Hedlund, S. (2001), "Property Without Rights: Dimensions of Russian Privatisation", *Europe-Asia Studies*, vol. 53, no. 2, pp. 213–237.
- Hiro, D. (1994), *Between Marx and Muhammad. The Changing Face of Central Asia*, Harper Collins, London, UK.
- Humphrey, C. (1998), *Marx Went Away, But Karl Stayed Behind*, University of Michigan Press, USA.
- Humphrey, C. and Sneath, D. (1999), *The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*, White Horse Press, Knapwell, UK.
- Kandiyoti, D. (2002), "How Far do Analyses of Post-Socialism Travel? The Case of Central Asia", in Hann, C.M. (ed.), *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, Routledge, London and New York, pp. 238–257.
- Kanef, D. (1998), "When 'Land' Becomes 'Territory'. Land Privatisation and Ethnicity in Rural Bulgaria", in Bridger, S. and Pine, F. (eds.), *Surviving Post-Socialism. Local Strategies and Regional Responses in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, Routledge, London and New York, pp. 16–32.
- Kanef, D. (2002), "Work, Identity and Rural-Urban Relations", in Leonard, P. and Kanef, D. (eds.), *Post-Socialist Peasant? Rural and Urban Constructions of Identity in Eastern Europe, East Asia and the Former Soviet Union*, Palgrave, Hampshire, New York.
- Lomnitz, L.A. (1977), *Networks and Marginality: Life in a Mexican Shantytown*. New York: Academic Press.

- Marat, E. (2009), "Nation Branding in Central Asia: A New Campaign to Present Ideas about the State and the Nation", *Europe-Asia Studies*, vol. 61, no. 7, pp. 1123–1136.
- Matveeva, A. (2009), "Legitimising Central Asian Authoritarianism: Political Manipulation and Symbolic Power", *Europe-Asia Studies*, vol. 61, no. 7, pp. 1095–1121.
- Morrison, C. and Schwartz, G. (2003), "Managing the Labour Collective: Wage Systems in the Russian Industrial Enterprise", *Europe-Asia Studies*, vol. 55, no. 4, pp. 553–574.
- North, D.C. (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olcott, M.B. (1987), *The Kazakhs*, Hoover Institution, Stanford, USA.
- Olcott, M.B. (2002), *Kazakhstan. Unfulfilled Promise*, Carnegie Endowment for Peace Washington, D.C.
- Omelicheva, M.Y. (2011), "Islam in Kazakhstan: a Survey of Contemporary Trends and Sources of Securitization", *Central Asian Survey*, vol. 30, no. 2, pp. 243–256.
- Pickles, J. and Smith, A. (eds.) (1998), *Theorising Transition. The Political Economy of Post-Communist Transformation*. Routledge, London and New York.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1968), *Structure and Function in Primitive Societies*, Free Press, New York, NY.
- Roberts, S.R. (2012), "Doing the Democracy Dance in Kazakhstan: Democracy Development as Cultural Encounter", *Slavic Review*, vol. 71, no. 2, pp. 308–330.
- Romanucci-Ross, L. (1973), *Conflict, Violence, and Mortality in a Mexican Village*. Palo Alto, California: National Press Books.
- Rose, R. (2002), "How Muslims View Democracy: Evidence from Central Asia", *Journal of Democracy*, vol. 13, no. 4, pp. 102–111.
- Roy, O. (2000), *The New Central Asia: The Creation of Nations*, I. B. Tauris, London, UK.
- Schatz, E. (2004), *Modern Clan Politics: The Power Of "Blood" In Kazakhstan and Beyond*, University of Washington Press, Washington, USA.
- Scott, J.C. (1976), *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven and London.
- Sneath, D. (1993), "Social Relations, Networks and Social Organisation in Post-Socialist Rural Mongolia", *Nomadic Peoples*, vol. 33, no. 3, pp. 193–207.
- Tezisy vserossiiskoi konferentsii "Dukhovnaia kul'tura narodov Severa i Arktiki v nachale tret'ego tysiacheletia"* [Theses of the All-Russian Conference "The Spiritual Culture of the Peoples of the North and the Arctic at the Beginning of the Third Millennium"], (2002), RAN SO IP MNS, Yakutsk, Russia.

Torsello, D. (2003), “Trust and Property in Historical Perspective. Villagers and the agricultural cooperative in Királyfa, Southern Slovakia”, in Hann, C. and “Property-Relations”-Group, eds., *The Postsocialist Agrarian Question. Property relations and the rural condition*, Münster: LIT Verlag, pp. 93–116.

Ventsel, A. (2005), *Reindeer, Rodina and Reciprocity: Kinship and Property Relations in a Siberian Village*, vol. 7, LIT Verlag, Berlin, Germany.

### *Информация об авторе*

*Аймар Венцель*, Ph.D. Тартуский университет, Тарту, Эстония; 51014, Эстония, Тарту, ул. Юликооли, д. 16; aimar.ventsel@ut.ee

### *Information about the author*

*Aimar Ventsel*, Ph.D. University of Tartu, Tartu, Estonia; bld. 16, Ülikooli St., Tartu, Estonia, 51014; aimar.ventsel@ut.ee

УДК 24

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-87-108

### «Посвящается будущим рожденьям любимой бабушки»<sup>1</sup> и другие надписи на *хурдэ* (молитвенных барабанах) в Монголии и Бурятии

Анастасия А. Карпунина

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,  
Москва, Россия, anastasiia.karpunina@yandex.ru*

*Аннотация.* В Центральной Азии<sup>2</sup> на территории распространения буддизма Махаяны и Ваджраяны среди верующих очень популярно вращать молитвенные барабаны (монг. *маанийн хурд* или *номын хурд*, бур. *хурдэ*), точнее цилиндры, которые вращаются вокруг своей оси и содержат внутри священные буддийские тексты – мантры (монг. *маани*) и дхарани<sup>3</sup> (монг. *тарни*) (см. рис. 1, 2). В Монголии и Бурятии такие *маанийн хурд* можно встретить разных размеров<sup>4</sup> и видов<sup>5</sup>,

---

© Карпунина А.А., 2019

<sup>1</sup> Здесь перевод надписи с таблички на молитвенном барабане «*Хайрт эмээдээ хойчин буянд зориулсан*» с халха-монгольского языка вольный. Буквальный перевод: «Любимой бабушке, посвящается [ее] будущим заслугам». О тонкостях и значениях этой языковой формулы речь пойдет в статье ниже.

<sup>2</sup> Под Центральной Азией я понимаю Монголию, Тибет (ТАР КНР, независимые страны: Бутан и Непал, северную часть Индии), как это принято в отечественном востоковедении.

<sup>3</sup> Дхарани (санскр.) – сочетания звуков и слогов, кодирующие содержание развернутых текстов психопрактического характера, их своеобразный слоговой и звуковой конспект [Торчинов 2013, с. 183].

<sup>4</sup> Молитвенные барабаны могут быть совсем маленькими в виде кулона, либо внушительных размеров. Например, самый большой в мире молитвенный барабан, расположенный в китайском городе Дуэцзун, весит 60 т и имеет размеры 21 м в высоту.

<sup>5</sup> Молитвенные барабаны бывают ветряные (с приделанными к корпусу железными лопастями наверху или вокруг, которые вращаются от

их устанавливают вокруг монастырей, рядом с почитаемыми объектами (горами, родниками, ступами) или на пути к ним (рис. 15, 17). Практики взаимодействия верующих с *маанийн хурд* в этом регионе очень разнообразные: маленькие ручные молитвенные барабаны подносят танкам (изображениям буддийских святых) и статуям, ставят дома к алтарю, работающие на солнечной батарее прикрепляют в машине. Их используют не только в качестве подношений, но и сами они являются объектами, которым совершают подношения – барабанам жертвуют пищу, деньги, оставляют на балках, на которых держатся молитвенные барабаны, разные вещи (четки, книги, подвески, разбитые и ненужные вещи, фотографии, завернутую в бумагу соль *дунца*) (рис. 16). В статье речь идет об одной из таких практик взаимодействия – посвящение молитвенного барабана умершему предку с пожеланием ему лучшего рождения, а также подробно разобрана структура текстов посвящений.

*Ключевые слова:* буддизм Монголии, буддизм Бурятии, *маанийн хурд*, молитвенный барабан, хурдэ, повседневный буддизм

*Для цитирования:* Карпунина А.А. «Посвящается будущим рождениям любимой бабушки» и другие надписи на *хурдэ* (молитвенных барабанах) в Монголии и Бурятии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 87–108. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-87-108

## “Dedicated to the future births of the beloved grandmother” and other inscriptions on khurde (prayer wheels) in Mongolia and Buryatia

Anastasiia A. Karpunina

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia,  
anastasiia.karpunina@yandex.ru*

*Abstract.* The paper dwells upon Buddhist prayer wheel which are wildly spread in the Mahayana and Vajrayana Buddhism in Central Asia. Prayer wheel (mong. *maanii hurd* or *nomiin hurd*, bur. *khurde*) spins on its axis

---

ветра), огненные (в виде зонтика, вращающегося от лампадки), земляные (как на рис. 1, 2) и водяные (работающие по принципу мельницы); настольные, работающие на солнечной батарее; электронные, GIF-изображения крутящегося молитвенного барабанчика; ручные с рукояткой; самодельные из консервных банок, из рога яка или коровы и т. д.

and contains sacred Buddhist texts – mantras (mong. *maani*) and dharani (mong. *tarni*) (pic. 1, 2). Such a *maani hurd* can be found in various sizes and types, they are installed around monasteries, next to revered objects (mountains, springs, stupas) or on the way to those (pic. 15, 17). In Mongolia and Buryatia, there are many different practices involving these wheels, for example, small hand-held prayer wheels are offered to tankas (images of Buddhist saints) and statues, they are placed on home altars, solar-powered prayer wheels are kept in cars. They are not only used as offerings, but they themselves are the objects to which offerings are made. Food, money, various things (praying beads, books, pendants, broken and unnecessary things, photographs, *dunza* salt wrapped in paper) are offered to the wheels. Believers put their offerings on the beams that support the prayer wheels (pic. 16). This essay will focus on one of the practices – dedicating a prayer wheel to a deceased ancestor wishing him a better birth. The structure of the texts that the believers write on such wheels will also be addressed in detail.

*Keywords:* Buddhism of Mongolia, buddhism of Buryatia, *maani hurd*, prayer wheel, everyday buddhism

*For citation:* Karpunina, A.A. (2019), “‘Dedicated to the future births of the beloved grandmother’ and other inscriptions on *khurde* (prayer wheels) in Mongolia and Buryatia”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 87–108. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-87-108

Во время фольклорно-антропологической экспедиции 2017 г. в аймак Сухэ-Батор Монголии я обратила внимание, что в монастыре Эрдэнэмандал в городе Барун-Урт практически возле каждого изображения святого, божества стояли маленькие (иногда самодельные) вращающиеся барабанчики<sup>6</sup>, к которым были прикреплены небольшие белые записочки с текстом «Поставлен для будущих заслуг любимого отца Доржа, от жены и детей» (*Хайрт аав Доржийн хойчин буянд зориулав бүтээв, хань, үр хүүхдүүдээс*<sup>7</sup>) (рис. 14). Подобные надписи на молитвенных барабанах, как маленьких, так и больших, устанавливаемых по периметру монастыря, оказались популярной практикой на территории всей Монголии. В многочисленных вариациях мне встречались они в монастырях Улан-Батора: монастыре Дашичойлинхийд, Гандан-тэченлин, перед входом в храм Гесера, также в монастырях Эрдэ-

---

<sup>6</sup> В отечественной науке *хурдэ* переводят как молитвенный барабан, моельное колесо, молитвенный цилиндр.

<sup>7</sup> Здесь и далее халха-монгольские формы приводятся без указания языка.

ни-Дзу (аймак Уверхангай), Амарбаясгалант хийд (аймак Сэлэнгэ), Эрдэнэмандал (аймак Сухэ-Батор), Аглаг бүтээлийн хийд (аймак Туве), Хамрын хийд (аймак Дорноговь).

Текст посвящения на *маанийн хурд*<sup>8</sup> покойному близкому выгравировывается на жестяной табличке, которая прикрепляется либо к самому молитвенному барабану, либо к верхней или нижней балкам, в которые упираются оси барабанов (рис. 2, 9). Посвящение пишут также на бумаге и приклеивают скотчем к барабанам, установленным вокруг монастыря, и маленьким барабанчикам, которые оставляют внутри него в качестве подношения изображениям божеств (рис. 8, 10, 12, 13, 14). Подобные надписи можно увидеть и на ступах (субурганах)<sup>9</sup>, которые тоже посвящают умершим близким, но это встречается реже, поскольку установление ступы довольно дорогостоящее вложение (рис. 7).

В монастыре Дашчойлинхийд в Улан-Баторе мне встретились те же таблички с посвящением покойному не самих барабанов, а небольших светильников в виде лотоса на деревянной ножке, поставленных между молитвенными барабанами. В таком виде посвящение я не видела больше нигде, как и сами лотосовые светильники, которые скорее характерны для буддизма Тхеравады<sup>10</sup> (рис. 3, 4).

Привожу пример наиболее частого и лаконичного варианта посвящения *хурдэ*:

Дорогой маме и бабушке Н. Цэрэнхан.	Хайрт ээж, эмээ Н. Цэрэнханд.
Этот молитвенный барабан поставлен	Таныхаа хойдын буяныг даатгаж
Для сохранения Ваших будущих заслуг.	Энэхүү номын хурдийг бүтээлгэв
Пусть будет [все] хорошо и спокойно.	Ум сайн амгалан болтугай
От детей, внуков и правнуков. 10.08.2010 <sup>11</sup>	Үр хүүхэд, ач, зээ нараас 2010.08.10

<sup>8</sup> В статье название молитвенного цилиндра используется как в монгольском варианте (маанийн хурд), так и в бурятском (хурдэ).

<sup>9</sup> Субурган (или ступа) – буддийское архитектурное мемориальное сооружение, гробница лам, хранилище реликвий.

<sup>10</sup> Например, в Таиланде таких лотосовых светильников очень много, они символизируют просветление Будды.

<sup>11</sup> Надпись на одной из табличек на *хурдэ* в монастыре Дашчойлинхийд в Улан-Баторе.

Надписи на молитвенном барабане обычно содержат информацию об умершем: его имя, место рождения, иногда указываются заслуги перед обществом, страной или близкими, годы жизни (или только дата смерти); сам текст посвящения молитвенного барабана, пожелание лучшего рождения, пожелание обрести святость Будды; имена тех, кто устанавливал молитвенный барабан, иногда добавляются стихотворения (рис. 9).

### О переводе формулы посвящения

При переводе с халха-монгольского языка на русский язык главной формулы посвящения – *Таны хойдын (хойчийн/хойтын/хойдын) буяныг даатгаж энэ номын хүрдийг бүтээлгэв* – происходит потеря множества смыслов, которые следует обговорить отдельно. Буквально можно перевести так: «Этот молитвенный барабан был заказан для того, чтобы [обеспечить] сохранность Ваших будущих благих заслуг». Это означает, что накопленные за эту жизнь заслуги не пропадут в будущей жизни, они сохранятся (*даатгах*), а возвращение барабана обеспечит не только хорошее рождение, но и будет преумножать заслуги уже в новом перерождении. Семантическое поле значений слова *буян* намного шире вышеупомянутого перевода ‘заслуги’. Буддийское понятие *буян* (санскр. *пунья*) пришло к монголам из санскрита через согдийскую и уйгурскую письменности (цепочка заимствований: санскрит – согдийский – уйгурский – монгольский) [Төмөртогоо 2018, с. 61; Shōgaito 1991, с. 37]. Основное его значение – ‘добродетель’, ‘заслуга’<sup>12</sup>, но в него также «зашиито» одновременно и «благодаяние», и «результат благодеяния». Таким образом, *буян* можно и совершать (монг. *буян хийх* / бурят. *буян хэхэ*; семантически близкое этому – ‘давать подаяние’: монг. *буян өгөх* / бур. *буян үгэхэ*), и получать (монг. *буян хураах* / бур. *буян хурааха* – «*буян* собирается»; монг. *буян ороох* / бур. *буян орохо* – «*буян* наматывается» [от вращения барабана]). Также *буян* употребляется как парное слово, например в сочетании *буян өлзий* или *буян хишиг* (‘счастье’, ‘отведенная доля’), *буян заяа* (‘судьба’). Встречается и в названии обряда – *хойны буяны ажил* («работа в зачет заслуг, которые будут в следующей жизни»), который совершается после смерти умершего с целью хорошо проводить его, чтобы он нашел правильную дорогу, а также чтобы оградить живущих от негативных последствий похорон.

<sup>12</sup> Бурятские ламы уделяют разбору понятия *буян* специальное занятие во время обучения в дацане и считают, что наиболее подходящий перевод – ‘заслуги’.

А фраза *хойтын буян үйлдэх* означает ‘помянуть покойного’. Наричательным словом *буян* называются и ритуальные услуги в связи с похоронами.

*Практика установления хурдэ  
и ее интерпретация*

Процедура установления *хурдэ* выглядит так: верующим вносятся пожертвования на нужды монастыря и общины, после чего монахи внимательно изучают астрологическую карту умершего для выяснения того, какие тексты (мантры какого божества<sup>13</sup>) необходимо будет положить внутрь *хурдэ*. Затем эти сутры укладывают вокруг центральной оси, проходящей сквозь молитвенный цилиндр, мантры поворачивают текстом к внешней стороне полости, сверху и снизу укладываются колеса, похожие на мандалы<sup>14</sup>, на которых может быть изображен лотос с шестью лепестками, а на каждом из них будет написано по одному слогу из мантры «Ом-ма-ни-пад-мэ-хум» (ཨོཾ་མ་ཎི་པདྨེ་ཧཱུྃ་ om mani padme hum). То колесо, которое внизу, называется *сакорло* (тибет. ས་འཁོར་ལོ་ sa 'khor lo «колесо земли»), или «земляная *чакра*» (санскр. *чакра* «колесо»), а которое наверху – *намкорло* (тибет. བ་མ་འཁོར་ལོ་ nam 'khor lo «колесо неба») или *огторгуй* (монг. «небеса»). Последним листом всегда кладется лист-освящение, который называется «Ом-а-хум» (ཨོཾ་ །ཨཿ་ །ཧཱུྃ་ om; a; hum).

Не у всех верующих есть средства, чтобы пожертвовать монастырю на сооружение молитвенного барабана (маленького или большого), субургана (рис. 7) либо лotosового светильника (рис. 3, 4). В связи с желанием, чтобы за умершего близкого помолвились (путем вращения *хурдэ*) и он обрел хорошее рождение, был найден более простой способ посвящения молитвенного барабана – на уже установленном *хурдэ* верующие стали в массовом количестве приклеивать скотчем небольшие записочки такого содержания (рис. 8, 12):

Д. Энхбаяр  
971-2017  
Ум мани бадмэ хум

<sup>13</sup> Часто *хурдэ* бывают наполнены мантрами Зеленой Тары.

<sup>14</sup> Мандала – буддийское изображение Вселенной («карта космоса») и тех, кто в ней обитает.

Монголы верят, что если посвятить молитвенный барабан умершему предку, то это – вследствие накапливания добродетели путем вращения *хурдэ* – увеличит шансы покойного на хорошее будущее рождение. Считается, что, вращая молитвенный барабан, человек тем самым себе накапливает *буян* (добродетель), но если вращающий барабан человек прочитает имя с такой небольшой записки, т. е. подумает об умершем, следовательно, *буян* пойдет еще и умершему, т. е. в зачет будущих заслуг в следующей жизни. Таким образом обеспечивается непрерывное накопление этого *буяна* для нового перерождения покойного [Инф. 1].

В подобных записках сообщение сокращено до максимума: есть только имя умершего, годы жизни и мантра. Такие короткие надписи встречались мне во многих монастырях Монголии, особенно широко эта практика распространена в главном монастыре Улан-Батора – Гандантэгченлине. С одной стороны, как мне рассказывали ламы, приклеивание подобных надписей на молитвенные барабаны, расположенные на территории монастыря, не одобряется, поскольку барабаны загрязняются, т. е. имеется в виду практическая сторона вопроса. Судя по количеству остатков скотча, записки приклеиваются верующими регулярно и в большом количестве. Любопытно, что в 2017 г. почти везде на молитвенных барабанах были именно записочки, приклеенные скотчем, но с 2018 г. монголы стали писать на *хурдэ* нестирающимися маркерами, чтобы надпись точно никто не смог убрать. Мне объяснили также, что если на уже посвященный барабан приклеивают новую надпись, это неправильно еще и потому, что внутри могут быть заложены молитвы, специально подобранные под умершего человека, для которого изначально устанавливался *хурдэ*. Было добавлено, что те люди, которые наклеивают надписи без санкции монастыря, неправильно понимают смысл и значение этой практики. С другой стороны, ламы знают, что с этой «модой» ничего нельзя поделать – если даже запретить, люди все равно так будут делать [Инф. 8]. Например, в Иволгинском дацане Бурятии всюду по ходу *гороо* (обход монастыря по кругу, сопровождающийся с вращением молитвенных барабанов, установленных вокруг монастыря) поставлены таблички, запрещающие оставлять монеты и съестные подношения на барабанах, потому что это может привести к увеличению численности мышей на территории монастыря (мне так объяснял лама [Инф. 9]). Но верующие все равно делают подношения, игнорируя запретительные надписи.

На молитвенных барабанах в большом количестве можно встретить просто надписи имен без каких-либо дат, которые написаны маркером или приклеены на листочке (рис. 10). Не всегда они обозначают имена умерших, иногда на *маанийн хурд* пишут

имена больных или тех, за кого нужно помолиться. Принцип такой же, как и в дацане: написать и оставить записочки «за все хорошее» и «за умерших», чтобы ламы помолились за них.

Сейчас в Монголии система заказа молитв в монастырях автоматизировалась. Например, если зайти в одну из юрт монастыря Дашичойлинхийда в Улан-Баторе, то может показаться, что находишься в банке: окошки для клиентов, очередь и характерный звук печатающегося чека. За прозрачными окошками женщины принимают заказы на молитвы: название молитвы, кому, от кого. Распечатывается небольшая записка (рис. 6), похожая на чек, в которой указаны обговоренные данные, оплаченная сумма и дата с пометкой внизу: «Да распространятся хорошие деяния!» (*Сайн үйлс дэлгэрэх болтугай*), затем верующий с этой запиской идет в храм. Но некоторые вставляют эти чеки в разные щели и отверстия, какие найдут в молитвенных барабанах (рис. 5), а не отдают их ламе, потому что и чтение ламой молитв за напечатанных в чеке людей, и автоматическое прочтение молитв через посредство молитвенного барабанчика оказываются равнозначными для носителей данной культуры, порой даже с приоритетом последних. Здесь любопытно вспомнить некоторые идеи французского социолога Б. Латура, который посвятил не одно исследование поиску и возвращению в социальный мир онтологического статуса вещам (возвращение вещам агентности), которые, по его словам, оставались практически невидимыми и исключались из понятия социального. В его небольшой статье «Где недостающая масса: социология одной двери» подробно разбираются социальные функции каждой составляющей отверстия-двери и последовательности действий, которые было бы необходимо совершить человеку, чтобы преодолеть стену и вернуться обратно (проделать в ней дыру, а потом собрать стену заново, чтобы холод не проникал в помещение и т. д.). Там же Б. Латур обращает внимание на то, что автоматизированный вариант открытия и закрытия двери при помощи дверной петли (вещи), а не с помощью швейцара (который может совершить осечку: отойти, не заметить входящего в двери человека и т. п.) является более эффективным и точным решением проблемы отверстия-двери [Латур 2006, с. 209]. Такая же логика прослеживается при выборе агента, которому необходимо делегировать функцию прочтения молитвы: верующему порой надежнее отправить молитву через механическое средство – *хурдэ*, чем доверить эту работу монаху, который может сделать что-то не так.

*Важность места рождения (нутаг)*

Практика устанавливать молитвенный барабан с целью обеспечения лучшего рождения своему умершему близкому была описана еще во второй половине XIX в. А.М. Позднеевым:

Состоятельные монголы сооружают над головой покойника столб, к вершине которого прикрепляют *хурдэ*, устанавливаемое наподобие ветряной мельницы, крылья которой приводят в движение небольшой молитвенный барабанчик с рукописями<sup>15</sup>.

Отличие современной практики состоит в том, что барабанчик устанавливают на территории монастыря, а не на родовой горе, как это было раньше. И сам барабан вращается от многочисленных поворотов рук верующих, а не от ветра. Писать сообщения на барабанах продолжили и в советское время. На фотографии Улан-Баторского Гандана 1972–1973 гг., которую показал мне С.Ю. Неклюдов из личного архива, отчетливо видно множество прикрепленных белых листочков к *маанийн хурд*. К сожалению, прочитать, что именно на них написано, невозможно (рис. 18).

В тексте посвящения на молитвенном барабане монголы довольно часто указывают, из каких мест и какого рода умерший. Летом 2017 г. я заметила, что на двух разных молитвенных барабанах в монастыре Гандантэгченлин были приклеены скотчем по одной фотографии: на одной были высокие горы, на другой горы и озеро (рис. 12). Это были фотографии мест, родом из которых были умершие:

[Это] родина отца или матери. Место, где родились. Этому посвящено (*Ээж аавын нутаг болсон. Төрж ирсэн газар. Тэр нь дээ зориулж*) [Инф. 2].

Попадись мне всего единожды, фотографии места рождения скорее являются исключением из правил, чем регулярным явлением. Чаще все-таки сам текст посвящения называет родину умершего.

---

<sup>15</sup> Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1887. С. 469.

### *Посвящение хурдэ в Бурятии*

В Бурятии также посвящают молитвенный барабан умершему предку, хотя никаких записей на *хурдэ* мне нигде не встречалось. Впервые об этом мне рассказала одна семья, живущая в с. Аргада Курумканского района.

Кто хочет, тот и ставит. Там тибетские книги внутри. Тебе могут в дацане сказать: «Тебе надо в своем селе, дугане<sup>16</sup> поставить, чтобы все хорошо было, чтобы все благополучно было». Это ставят предкам, всем детям дорога открывается. Они приходят, молятся, вертят. [Человек другой приходит, крутит...] Да, как молебен получается. [За твой род молятся?] Да, за весь народ. Никто за себя... Люди хорошо жили чтобы. Сначала говоришь, чтобы всем людям было хорошо, а затем уже своим. [Это с такими мыслями надо крутить?] Да, да. *Буян* идет, ага [Инф. 4].

В Иволгинском дацане мне подтвердили, что такая традиция существует и практикуется, но в Бурятии молитвенные барабаны не подписывают, хотя некоторые ламы и хотят начать это делать. Любопытно, что когда я беседовала с монахами в дацане Ринпоче Багша, который находится в Улан-Удэ на Лысой горе, то там о подобной практике посвящений ничего не знают. Видимо, потому, что в этом монастыре исповедуют учение Ринпоче-Багша (Лодой Ринпоче), относящееся к другой традиции (гелукпа).

Практика установки *хурдэ* для своего предка по-разному осмысливается носителями традиции. Основными причинами посвящения молитвенного барабана является желание лучшего рождения покойному, стремление приобрести добродетель, улучшить общую карму, помочь другим живым существам, обеспечить правильный ход судьбы, помочь излечиться от болезней и т. д. Эти интерпретации связаны с пониманием самого процесса вращения молитвенного барабана<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Дуган – монастырь.

<sup>17</sup> Мною было проведено отдельное исследование, раскрывающее понимание практики вращения молитвенного барабана носителями традиции (простыми верующими и священнослужителями – ламами). С помощью проведенных интервью, которых было около тридцати, я выяснила, что существует множество интерпретаций этого действия. Когда крутится молитвенный барабан, накапливается *буян*, читается сразу несколько тысяч молитв, распространяются лучи света, улучшается понимание Дхармы, разрушается негативная карма, актуализируется путь к просветлению, все освобождаются от страданий, излечиваются

[Когда была в Аргаде, семье сказали, что им нужно поставить барабан умершему предку. Такое бывает?] Иногда делаем. Например, человек умер, а у него не хватает добродетели, чтобы переродиться в нормальное перерождение, тогда как можно? Мы же этого не дадим, это же материальное что-то. Вот *хурдэ* ставят. И люди, когда барабаны вращают, накопленная добродетель, которая благопожелания, как нематериальное [идет умершему] [Инф. 1].

Обычно они делают для того [соб.: ставят барабаны], чтобы их имена возносились вместе с молитвами и улучшало общую карму [Инф. 3].

В Бурятии очень распространена традиция подношения молитвенным барабанам, как и другим святым предметам, различных даров (пшена, риса, конфет, печенья, сигарет, спичек и т. д.). В основном информанты рассказывали мне, что на святых местах они оставляют эти подношения для савдаков<sup>18</sup>, а если «подношение уносит ветер, то хранитель местности скушал» [Инф. 7]. В монастыре у молитвенных барабанов оставляют эту еду для богов, «как будто предкам, потому что это и предки, и боги считаются» [Инф. 7]. Так элементы культа предков вкладываются в традиционную буддийскую практику вращения молитвенных барабанов.

Да, белый рис кладут, денежки. [Зачем это делают?] Как будто подкармливают божества. И рис – это белая пища, потому что там все чистое, белое должно быть. Где-то пшеничка, то есть все такое, которым можно подкормить. Русские же тоже, принес в поле помолиться, как будто освятил вот это вот, священную пищу. Там подкармливают своих, не только же там божества, но и своих, как будто там и души чьи-то, как будто там наши не потомки, а предочки. И мы должны же делать подношения, где-то чего-то даже, где-то птички склюют, где-то чего-то, то есть это все равно идет как будто туда, я так это понимаю [Инф. 5].

Во время личных бесед, не под запись, мне не раз говорили, что предки – это и есть боги, либо предки находятся там же, где боги, там умершие и боги общаются между собой. Таким образом, выстраиваются реципрокные отношения между умершим предком и пребывающими в этом мире живыми. Необходимо помнить о них, тогда и они о нас не забудут, смогут помочь.

---

болезни, устанавливается гармония, удлиняется жизнь, ум концентрируется при медитации и многое другое. Это спасает от разных переживаний, очищает все вокруг, отгоняет злых демонов.

<sup>18</sup> Савдаки – духи местности.

Как ты можешь знать, что такое бог? Бог для тебя – это твои родители, дедушка, бабушка, это твои предки. Вот они туда уходят, они там с ними общаются, они там за тебя, если ты им будешь... Уважать, почитать и так далее, то они могут слово за тебя там сказать. Как здесь за тебя слово молвит? Это друг – это блат, так и там. Проблемы начинаются из-за того, что ты начинаешь забывать своих предков. Они [те люди, которые ходят в дацаны. – А. К.] этого не понимают, начинают бегать по всем храмам и дацанам. Твои же предки начинают тебя забывать, оберегать, охранять. Когда человек умирает – это *бурхан болоод* [‘стал бурханом’], то есть это уже бурхан. <...> Наверх кто-то уходит, чтобы с ним общаться [Инф. 6].

### *Структура текстов посвящений*

Обратимся теперь к структуре текстов посвящений на молитвенных барабанах. Надписи посвящений состоят из нескольких смысловых блоков, которые могут меняться между собой местами, выпадать и заменяться схожими по смыслу. Такие записи состоят из:

1. Обращения к умершему близкому/близким. Например:

Любимому отцу Ч. Дашдондогу;	Хайрт аав Ч. Дашдондог;
Любимым папе и маме;	Хайрт аав ээжиндээ;
Всем своим умершим;	Талийгаачнарынхаа;
Любимому отцу и дедушке, доктору наук, профессору Н. Логи;	Хайрт аав, өвөө ШУ-ны доктор, профессор Н. Логи;
Многоуважаемому отцу Жавын Рэгзэду;	Үлэмжийн их ачтан аав Жавын Рэгзэд;
Почтеннейшей матери Бадмын Уржигме;	Түмэн ачлалт ээж Бадмын Уржигмаа;
Чистейшей души сестре Рэгзэдийн Бадмацэцэг.	Ариун сэтгэлт эгч Рэгзэдийн Бадмацэцэг.

2. Указания даты рождения и смерти или только даты смерти умершего, которому посвящается барабан. Иногда может ставиться дата установления молитвенного барабана.

3. Указания места рождения умершего/умерших.

Дорогому папе Рапэлю Пунцагиеву	Өвөрхангайн аймгийн Өлзийт сумын
---------------------------------	----------------------------------

из рода Жав, исконно сомона Улзий уугуул, хайрт аав Жав овогт

аймака Уверхангай, маме Дари	Пунцагийн Рапэл, ээж Хуруу овогт
Равдангиевой из рода Хуруу.	Равдангийн Дарь нарынхаа.

#### 4. Основного сообщения, поясняющего причину установки барабана.

Этот молитвенный барабан посвящается будущим заслугам <...> (таких-то умерших);	<...> (имена умерших) хойдын буяныг даатгаж энэ номын хүрдийг бүтээлгэв;
Пребывай в вечном спокойствии;	Мөнхийн амгалан оршивой;
Этот молитвенный барабан сооружен <...> (таким-то умершим) и всем шести основным видам живых существ;	<...> зориулан эх болсон зургаан зүйл хамаг амьтны тусын тулд энэхүү номын хүрдийг бүтээв;
Будущим заслугам умершего Тангада;	Тайлийгаач Тангадын хойтын буянд;
Посвящается будущим заслугам дорогой жены;	Хайрт хань хойг насны тулд зориулав;
Посвящается светлой памяти <...>;	<...> гэгээн дурсгалд зориулав;
Этот молитвенный барабан поставлен для [обеспечения] накопления будущих заслуг <...> Да обретешь ты святость Будды!	<...> хойдын буяныг даатгаж энэхүү хүрдийг бүтээв. Бурханы хутгийг олох болтугай!
Молитвенный барабан поставлен, [чтобы] позаботится о будущих заслугах <...>;	<...> хойдын буяныг бодож хүрд бүтээв;
<...> Этот вклад [светильник в виде лотоса. – А. К.] посвящается всему благому от семьи Бата из рода Д. Дамбы;	Д. Дамба овогтой Батагийн гэр бүлээс буян номын хандивын ажиллагаанд зориулав;
[Проявляя] уважение к светлой памяти <...> этот субурган (ступа) посвящается будущим заслугам;	<...> гэгээн дургалыг хүндэтгэн хойдын буянд нь зориулан энэхүү суваргыг бүтээлгэв;
Посвящается будущим заслугам моей прекрасной благостной матери и всем шести видам живых существ,	Эх болсон хамаг амьтад боолон буянтай сайхан ээж таныхаа хойтын буянд зориулав

От семьи Д. Одхуу для спокойствия  
и мира всех шести видов живых  
существ этот субурган сооружен;

Дорогая бабушка,  
Вечно будем о тебе помнить

Дорогая дочь,  
Да будет навечно под  
покровительством бурхана и учения

Драгоценности выше святая душа,  
Да родится еще не рожденная.  
Да не придет в упадок то, что уже  
родилось,  
Будет еще больше преумножаться.  
Соорудили этот молитвенный  
барабан, посвящая будущим заслугам  
<...> и подносим [его].

Да найдут хорошее рождение все  
шесть видов живых существ!

Этот молитвенный барабан  
сооружен для почтеннейшей мамы  
Д. Дагиймаа, многоуважаемого отца  
Я. Дугэрсүрэнэ из сомона Хангай  
аймака Архангай, который блистал  
умом, оставил памятный след и  
показал [своим] примером, [как  
можно] от души и с единственной  
целью [жить], стараясь во благо всего  
народа.

Хотя уважаемый хороший человек  
покидает этот неблагожелательный  
мир, [потом он] пребывает в  
Шамбале.

Наши дорогие мама и папа, в наших  
сердцах вы всегда будете в нашей  
памяти.

Эх болсон 6 зүйлийн хамаг  
амьтан амар амгалантай  
байхын тухайтад Д. Одхүүгийн  
гэр бүлээс энэхүү суваргыг  
бүтээлгэв;

Хайрт эмээ таныхаа хүрд  
дурсан санах болно

Хайрт охин  
Бурхан, номын ивээл өнөд  
орших болтугай

Эрдэний дээд бодийн сэтгэлийг  
Төрүүлээгүй нь төрүүлж  
Төрүүлсэн нь эс доройтуулж  
Улам бүр арвижуулах болтугай  
<...> хотын буянд зориулж  
энэхүү номын хүрдийг  
бүтээлгэг өргөв.

Эх болон зургаан зүйл хамаг  
амьтныг тусын тулд сайн төрөл  
олох болтугай!

Төр түмний үйлсэд нэгэн  
үзүрт сэтгэлээр зүтгэхийн  
үлгэр дууриаллыг үзүүлсэн,  
арилшгүй мөртэй, ухааны  
гэрлээ цацруулж явсан,  
Архангай аймгаийн Хангай  
сумын харьяат үлэмжийн  
их ачтан аав Я. Дугэрсүрэн,  
түмэн ачлалт ээж Д. Дагиймаа  
нарынхаа хойтын буянд  
зориулж энэхүү хүрдийг  
бүтээлгэв.

Эрхэм сайн хүн ивээлгүй  
хорвоог орхивч шамбалын  
оронд залардаг.

Ээж аав хоёр минь үр  
биднийхээ сэтгэлд өнө орших  
мөнхийн хутаг билээ.

5. Подписи, от кого поставлен барабан, субурган или лотосовый светильник.

Хань, үр хүүхдүүд, ач зээ, гуч нараас нь;	От жены, детей, внуков и правнуков;
Гэр бүлээс;	От семьи;
«Буурлын сан» ТББ-с;	От компании «Буурлын сан».

Завершается почти всегда шестислоговой мантрой Авалоки-тешвары: «Ом-мани-падме-хум» (монголы пишут эту мантру по-разному: *ум маани бад ми хум, ум мани бадни хум, ум ма ни бад мэ хум*) или фразой: *Ум сайн амгалан болтугай* («Да будет все хорошо и спокойно!»).

Монгольские тексты посвящений, написанные на листочках бумаги и приклеенные к *хурдэ* и выгравированные на табличках, позволили мне узнать о многих дополнительных значениях, которые вкладываются в практики почитания, установления и вращения молитвенного барабана. В Бурятии знание об этом сокрыто от глаз непосвященных, его почти невозможно было бы имплицировать без «подсказок» монгольских текстов. Конечно же, существующая монгольско-бурятская традиция посвящения молитвенных барабанов умершим близким – это одна общая традиция, продолжающая продуктивно воспроизводиться по обе стороны российско-монгольской границы.

### *Благодарности*

Хочу принести искреннюю благодарность Сергею Юрьевичу Неклюдову за помощь в работе над заметкой, Яне Дмитриевне Леман за ценные замечания по переводу с монгольского языка на русский язык, а также всем информантам, которые уделили мне свое время, особенно Жаргалу багша из Иволгинского дацана за его ценные объяснения буддийских терминов и ритуалов.

### *Acknowledgements*

I want to express my sincere thanks to Sergey Yuryevich Neklyudov for his help and support, Yana Dmitrievna Leman for valuable comments on my translation from Mongolian into Russian, as well as to all my informants who took their time to me, especially Zhargal bagsh from Ivolginsky datsan for his valuable explanations of Buddhist terms and rituals.

*Информанты*

- Инф. 1 – мужчина, примерно 1985 г. р., бурят, лама. Дата и место записи интервью: сентябрь 2018 г., Иволгинский дацан, пригород Улан-Удэ, Бурятия, РФ. Здесь и далее зап. А.А. Карпунина.
- Инф. 2 – женщина, примерно 1990 г. р., монголка, работает в хостеле управляющей. Дата и место записи: сентябрь 2018 г., Улан-Батор, Монголия.
- Инф. 3 – мужчина, примерно 1995 г. р., бурят, лама. Дата и место записи: июнь 2018 г., Улан-Удэ.
- Инф. 4 – женщина, 1972 г. р., бурятка, домохозяйка. Дата и место записи: сентябрь 2018 г., Аргада, Бурятия, РФ.
- Инф. 5 – женщина, примерно 1962 г. р., русская, предприниматель. Дата и место записи: сентябрь 2018 г., Улан-Удэ, Бурятия, РФ.
- Инф. 6 – мужчина, 1972 г. р., бурят, муниципальный служащий. Дата и место записи: сентябрь 2018 г., пригород Курумкана, Бурятия, РФ.
- Инф. 7 – мужчина, 1995 г. р., бурят, магистрант Монгольского государственного университета. Дата и место записи: сентябрь 2018 г., Улан-Батор, Монголия.
- Инф. 8 – мужчина, примерно 1975 г. р., монгол, лама. Дата и место записи: сентябрь 2018 г., Гандантэченлин, Улан-Батор, Монголия.
- Инф. 9 – мужчина, примерно 1980 г. р., бурят, послушник в Иволгинском дацане. Дата и место записи: сентябрь 2018 г., Иволгинский дацан, Бурятия, РФ.

*Литература*

- Латур 2006 – *Латур Б.* Где недостающая масса? Социология одной двери // Социология вещей / Под ред. В. Вахштайна. М.: Территория будущего, 2006. С. 199–222.
- Торчинов 2013 – *Торчинов Е.* Введение в буддизм. СПб.: Амфора, 2013. 429 с.
- Төмөртогоо 2018 – *Төмөртогоо Д.* Монгол хэлний үгийн гаралын тайлбарлах толь. Улаанбаатар, 2018.
- Shōgaito 1991 – *Shōgaito M.* “On Uigur elements in Buddhist Mongolian texts” // The Memoirs of the Toyo Bunko, no. 49, 1991. P. 27–49.

*References*

- Latour, B. (2006), “Gde nedostaiushchaia massa? Sotsiologiia odnoi dveri” [Where are the missing masses? Sociology of a door], in Vakhshtain, V., ed., *Sotsiologiya veshchei* [Sociology of things], Territoriya budushchego, Moscow, Russia, pp. 199–222.

Torchinov, E. (2013), *Vvedenie v buddizm* [Introduction to Buddhism], Amphora, St. Petersburg, Russia.

Tөмөртөгөө, D. (2018), *Mongol khelnii ygiin garalyn tailbarlakh tol'* [An Etymological dictionary of Mongolian language], Ulaanbaatar, Mongolia.

Shōgaito, M. (1991), “On Uigur elements in Buddhist Mongolian texts”, *The Memoirs of the Toyo Bunko*, no. 49, pp. 27–49.

### *Информация об авторе*

*Анастасия А. Карпунина*, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; Россия, 119991, Москва, Ленинские горы, д. 1; [anastasiia.karpunina@yandex.ru](mailto:anastasiia.karpunina@yandex.ru)

### *Information about the author*

*Anastasiia A. Karpunina*, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; bld. 1, Leninskie Gory, Moscow, Russia, 119991; [anastasiia.karpunina@yandex.ru](mailto:anastasiia.karpunina@yandex.ru)

### *Приложение*



*Рис. 1–2. Молитвенные барабаны, посвященные умершим близким. Текст посвящения напечатан на табличке. Монголия, Улан-Батор, монастырь Дашчойлинхийд, ноябрь 2017 г. Автор фотографии – А.А. Карпунина*



*Рис. 3–4. Посвященные умершим близким лотосовые светильники. Монголия, Улан-Батор, монастырь Дашчойлинхийд, ноябрь 2017 г. Автор фотографии – А.А. Карпунина*



*Рис. 5. Записка с именем, вложенная в ручку молитвенного барабана. Фото самой записки см. рис. 6. Монголия, Улан-Батор, монастырь Дашчойлинхийд, ноябрь 2017 г. Автор фотографии – А.А. Карпунина*



*Рис. 6. На записке указаны имя, за кого нужно помолиться, от кого эта молитва, а также какую именно молитву следует прочесть. Обычно эта записка отдается для прочтения монаху. Монголия, Улан-Батор, монастырь Дашчойлинхийд, февраль 2018 г. Автор фотографии – А.А. Карпунина*



*Рис. 7. Посвященные умершим предкам субурганы. Монголия, Улан-Батор, монастырь Дашчойлинхийд, ноябрь 2017 г. Автор фотографии – А.А. Карпунина*



*Рис. 8. Посвященные умершим близким хурдэ. На некоторых хурдэ можно видеть приклеенные на скотч записки с именами и годами жизни умершего. Монголия, Улан-Батор, монастырь Гандантэченлин, февраль 2018 г. Автор фотографии – А.А. Карпунина*



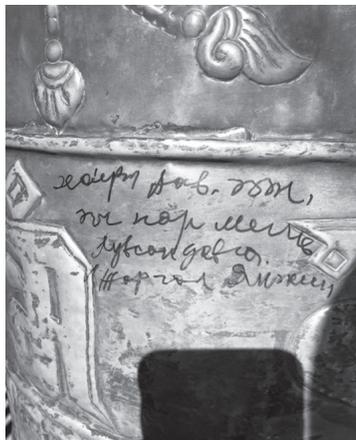
*Рис. 9. Подробная надпись посвящения. Также на этой фотографии видна часть написанного фломастером имени, которое потом пытались стереть. Монголия, Улан-Батор, монастырь Гандантэченлин, февраль 2018 г. Автор фотографии – А.А. Карпунина*



*Рис. 10.* Хурдэ, посвященные близким. Имена тех, за кого следует молиться, написаны как на жестяных табличках, прикрепленных к хурдэ, так и на приклеенных на скотч записках, а также маркером.

Монголия, Улан-Батор, монастырь Гандантэченлин, февраль 2018 г.

*Автор фотографии –  
А.А. Карпунина*



*Рис. 11.* Надпись фломастером: «Дорогому отцу, матери и сестре. От Лувсандавга, Жаргал, Янжин». Монголия, Улан-Батор, монастырь Гандантэченлин, февраль 2018 г.

*Автор фотографии –  
А.А. Карпунина*



*Рис. 12*  
Фотография места рождения умершего. Монголия, Улан-Батор, монастырь Гандантэченлин, август 2017 г.

*Автор фотографии –  
А.А. Карпунина*



*Рис. 13.* Посвященные умершим маленькие хурдэ, поднесенные к танкам (изображениям божеств). Монголия, Селенгийский аймак, монастырь Амарбаясгалант, апрель 2018 г.  
*Автор фотографии – А.А. Карпунина*



*Рис. 14.* Посвященные умершим молитвенные барабанчики, поднесенные танкам. Монголия, Барун-Урт, монастырь Эрдэнэмандал, август 2017 г.  
*Автор фотографии – А.А. Карпунина*

*Рис. 15*  
Молитвенные барабанчики на солнечной батарее в качестве подношения почитаемым святым местности. РФ, Бурятия, родник рядом с с. Улюн, сентябрь 2018 г.  
*Автор фотографии – А.А. Карпунина*



*Рис. 16*  
 Оставленная  
 на хурдэ разбитая статуэтка.  
 РФ, Бурятия, Иволгинский  
 дацан, сентябрь 2018 г.  
*Автор фотографии –*  
*А.А. Карпунина*



*Рис. 17*  
 Хурдэ. РФ, Бурятия,  
 Иволгинский дацан,  
 февраль 2018 г.  
*Автор фотографии –*  
*А.А. Карпунина*



*Рис. 18.* Надписи на маанийн хурд. Монголия,  
 Улан-Батор, монастырь Гандантэченлин, 1972–1973 гг.  
*Автор фотографии – С.Ю. Неклюдов*

Ритуальные практики  
в контексте этнического  
и субэтнического взаимодействия  
(по материалам экспедиций  
к бурятам Иркутской области)

Юлия В. Ляхова

*Бернский университет, Берн, Швейцария,  
liakchova@gmail.com*

*Аннотация.* Среди бурят, проживающих на территории Российской Федерации, происходит процесс формирования и переоценки своей идентичности. Этот процесс идет в двух направлениях: с одной стороны, увеличивается значение локальной и родовой идентичности, с другой стороны, формируется общепурятская идентичность. Однако происходящее не ограничивается этими двумя процессами. Одновременно происходит постепенный процесс формирования гибридной идентичности – общей для многих проживающих в исследуемом регионе национальностей (бурят, русских и татар). В этом процессе важную роль играют заимствованные друг у друга ритуальные практики.

Статья основана на данных, собранных во время полевой работы в 2010 и 2016 гг. в Осинском и Боханском районах Иркутской области, и фокусируется на том, как (1) фольклорные тексты и практики влияют на изменение идентичности жителей этих мест и (2) как их самоидентификация влияет на трансформацию традиционных текстов, которые они рассказывают, и практик, которые совершают.

*Ключевые слова:* идентичность, буряты, саморепрезентация, бурятские ритуалы, шаманизм

*Для цитирования:* Ляхова Ю.В. Ритуальные практики в контексте этнического и субэтнического взаимодействия (по материалам экспедиций к бурятам Иркутской области) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 109–121. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-109-121

Ritual practices within the framework  
of ethnic and sub-ethnic interaction  
(based on the field trip materials collected  
among the Buryats in Irkutsk region)

Iuliia V. Liakhova

*University of Bern, Bern, Switzerland, liakhova@gmail.com*

*Abstract.* Among the Buryats living in the Russian Federation there is a constant process of formation of identity and its rethinking. This is a two-way process: on the one hand, the importance of local and clan identity increases, on the other hand, different sub-ethnic groups consolidate into a single Buryat ethnos. Besides, there is a simultaneous process of invention of a new type of identity – the hybrid identity, equally common to various ethnic groups living in this territory (Buryats, Russians, Tatars). Ritual practices borrowed by these ethnic groups from each other play an important part in this process.

The article is based on the data collected in 2010 and 2016 during the fieldwork in Osinsky and Bokhansky districts the Irkutsk region. The analysis mostly focuses upon (1) the influence of folk narratives and ritual practices on the identification and self-representation of the locals and (2) the influence of their self-identification of the locals on traditional narratives and ritual practices, which undergo some important changes.

*Keywords:* identity, Buryats, self-representation, Buryat rituals, shamanism

*For citation:* Liakhova, Iu.V. (2019), “Ritual practices within the framework of ethnic and sub-ethnic interaction (based on the field trip materials collected among the Buryats in Irkutsk region)”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 109–121. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-109-121

### *Вступление*

Экспедиции Центра типологии и семиотики фольклора Росийского государственного гуманитарного университета работали в Осинском и Боханском районах Иркутской области дважды, в 2010 и в 2016 гг., оба раза мне посчастливилось участвовать в этих поездках<sup>1</sup>. На основании собранных в наших экспедициях материалов я хотела бы проанализировать некоторые аспекты

---

<sup>1</sup> Участники: А.С. Архипова, Л.В. Бабкинова, Л.С. Дампилова, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, С.Ю. Неклюдов, Н.Н. Николаева (2010); М.Д. Волкова, Ю.В. Ляхова, Д.С. Рыговский (2016).

конструирования идентичности жителями этих мест. Многое было сказано об истории формирования бурятской идентичности и о том, какие именно идентичности актуальны для бурят разных регионов Иркутской области и Бурятии сегодня [см., например: Скрынникова, Батомункуев, Варнавский 2004; Баженова 2011; Трегубова 2017; Хилханов 2007; Елаев 2000 и мн. др.]. В статье я хочу обратить внимание на отдельный достаточно узкий аспект этого вопроса: на то, как именно процесс формирования идентичности влияет на функционирование фольклорных практик и текстов, существующих в данном регионе, как он их изменяет, дополняет, актуализирует или, напротив, способствует их забвению. В работе рассматриваются самые разнообразные фольклорные практики и нарративы, на которые каким-либо образом влияет процесс формирования идентичности. В первую очередь это шаманские практики и рассказы о современных шаманах. Во-вторых, это родовые легенды и практики проведения родовых ритуалов, которые я сравниваю с другими проводимыми шаманами ритуалами, а также практики восстановления родословных в архивах. В-третьих, это повседневные практики кропления водкой.

### *Описание ситуации*

По данным О.С. Баженовой, приведенным в ее диссертации (2011), почти половина респондентов (видимо, в среднем по Бурятии) не придает значения разделению на восточных и западных бурят.

Данные проведенного исследования показали, что к настоящему времени почти половина (47,1%) респондентов не придает значения делению на восточных и западных бурят, хотя и считают (две трети опрошенных – 69,9%), что между восточными и западными бурятами существуют некоторые, несущественные различия [Баженова 2011, с. 17].

Мы не собирали статистических данных в Осинском и Боханском районах Иркутской области, однако, если судить по проведенным нами глубинным интервью (30 информантов в 2010 г. и 40 информантов в 2016 г.), ситуация в этом регионе совершенно иная, чем в среднем среди бурят. Во время полевой работы мы не задавали специальных вопросов, связанных с идентичностью, но эта тема часто, прямо или косвенно, поднималась во время интервью по инициативе наших собеседников. В ходе этих бесед многократно возникало противопоставление прибайкальских бурят

(с которыми мы работали) забайкальским. Это легко объясняется тем, что до бурят, проживающих в этом регионе, в полной мере не дошли ни буддизм, ни христианство, большинство бурят Боханского и Осинского районов считают себя шаманистами. Именно поэтому противопоставление восточным бурятам-буддистам (притом, что для большинства бурят буддизм – один из важнейших этноинтеграционных факторов) играет для местных жителей такую важную роль.

Один из выводов диссертации О.С. Баженовой заключается в следующем: характерным является то, что буддизму отводится решающая роль в интеграции общности. В ходе проведенного исследования было установлено, что провозглашенные в процессе этнической мобилизации лозунги во многом стали реалиями повседневной этничности для бурят. То есть характерным является возросшее влияние буддизма, причем не только среди восточных бурят, для которых он является традиционной религией, но и среди западных. Следовательно, на фоне сохраняющегося внутриэтнического разделения буддизм становится заметным этноинтегрирующим фактором [Баженова 2011, с. 13–14].

Когда для определенной этнической группы главным этноинтегрирующим фактором становится отсутствующий у небольшой части этой группы признак, этой небольшой группе приходится вырабатывать свои собственные, отличные от большинства стратегии поведения. В нашем случае на первый план выходят шаманские практики. По аналогии с буддизмом у остальных бурят шаманизм перестает быть системой разрозненных практик и верований с участием магического специалиста и становится больше похож на религиозную систему со своими организациями (оформленными на государственном уровне), жесткой структурой и т. д. Как и буддизм, он начинает претендовать на роль фактора, объединяющего всех бурят, причем не только на локальном, но и на общерегиональном уровне. Появляются, например, шаманские организации в Улан-Удэ, они играют важную роль в религиозно-обрядовой жизни бурят не только Иркутской области, но и других районов Бурятии. Таким образом, шаманские практики начинают работать на создание разных идентичностей, от родовой<sup>2</sup> и локальной, до этнической (общей для всех бурят).

---

<sup>2</sup> Слово *род* используется как эмный термин, используемый носителями традиции по отношению к группам людей, имеющих общего (мифологического или реального) предка.

*Двунаправленный процесс формирования идентичности  
(локальная и родовая vs. этническая идентичность)*

Рассмотрим подробнее, как именно это происходит.

Создание родовой идентичности – традиционная для местного шаманизма область. Например, в XX в. фиксировалось проведение большого количества *тайлганов* – шаманских молений, в которых участвовали представители какого-либо определенного бурятского рода и которые, в числе прочего, были направлены именно на символическое объединение представителей этих родов [Балдаев 1970, с. 49–51]. Эта традиция существует и в современных условиях. Сейчас раз в год или в несколько лет принято проводить ритуалы, которые так и называются – «родовое», во время этих «родовых *капаний*<sup>3</sup>» представители одной семьи собираются вместе для проведения обряда с участием шамана. Помимо родовых *капаний*, проводятся и общие *тайлганы*, служащие в том числе и для территориальной интеграции участников.

Однако сейчас, как я уже отметила выше, шаманизм иногда «работает» по аналогии с буддизмом и становится этноинтегрирующим фактором (предпринимаются попытки объединения по этому признаку всех бурят, бурят-шаманистов или прибайкальских бурят). Эта новая функция шаманизма входит в конфликт с традиционной его функцией – работой на создание не этнической, а родовой (или, как в случаях с общедеревенскими *тайлганами*, территориально-родовой) идентичности.

Такой конфликт функций шаманизма может выражаться в конфликте между самими шаманами, а выбор шамана, помимо прочих факторов, связывается именно с тем, какая идентичность (локальная или общебурятская) в данный момент оказывается актуальна для выбирающего. Об одной подобной ситуации нам рассказал журналист местной газеты. У разных народов Сибири – эвенов, эвенков, якутов, прибайкальских бурят, кетов, тувинцев и др. распространен сюжет состязания в силе двух шаманов [Дувакин 2011, с. 369–370]. История, несколько сумбурно рассказанная нам журналистом, немного напоминает этот сюжет, но вместо магической силы шаманы здесь состязаются во внимании и доверии аудитории:

Улан-Удэ – это далеко, далековато вообще-то. Тут даже и конкуренция есть. Вот в прошлом году это даже... очень такая она... такие

---

<sup>3</sup> Название происходит от основного действия, совершаемого во время ритуала: небольшая часть жидкости специальным образом выливается из посуды и подносится духам.

формы приобрела. Ну, по сути-то выходцы с округа, направления шаманизма разные и, соответственно, конкуренция, а может даже иногда и худшие формы. Вот в прошлом году это проявилось.

[А что случилось?] Ну, народ-то, ну, паства, паства, грубо говоря, одна, а... одни [шаманы] назначили [обряд], а вторые в те же сроки... тоже. А те, которые назначили, поняли, что они, ну, проигрывают в этой борьбе, ну, когда вот этот прошлогодний годово-го [обряд] проводился, то отошли от этого, от своих объявлений, от своего объявления, дав возможность... Бургэту, ну, руководителю, в Осе-то живет, провести [обряд], а уже потом, спустя недели две, свой провели, ну, эти улан-удэнцы, выходцы из наших мест.

[Почему изначально на один день назначили?] Те, которые ближе к нам, они... вот я говорю, когда слово «конкуренция» и когда в один день, это что-то уже более, чем слово «конкуренция».

[Они по-разному хотели проводить?] Как по-разному? Я еще раз говорю, борьба за паству, за народ. Получается, те улан-удэнские понимают, что к осинским придет больше [Инф. 1].

В этом рассказе речь идет о том, что шаманы из Улан-Удэ назначили проведение обряда на те же сроки, что и местные шаманы из Осы, но в итоге вынуждены были перенести дату, потому что стало понятно, что люди предпочтут пойти на обряд к местным шаманам. При этом различия в технике проведения ритуала нерелевантны для рассказчика. Таким образом, в конфликте между шаманизмом как общебурятским «движением», работающим на создание этнической идентичности, и шаманизмом как локальными практиками в этот раз победило второе (что, кстати говоря, создало нетипичную для сибирского и монгольского шаманизма ситуацию, когда шаману, приехавшему издалека, тем более из центра, предпочитают местного специалиста). Кроме того, этот конфликт можно представить как иллюстрацию двунаправленного процесса, происходящего среди бурят: с одной стороны, тенденции к объединению и формированию общебурятской идентичности, с другой стороны, к формированию мелких групповых идентичностей и все большему увеличению важности родовой и территориальной принадлежности.

### *Идентичность в обрядовых практиках и фольклорных текстах*

#### *1) Противопоставляя себя забайкальским бурятам*

Помимо прямых высказываний на тему того, что эхириты и булагаты, проживающие в Иркутской области, отличаются от

забайкальских бурят, местные жители используют для саморепрезентации различия в исполнении некоторых ритуальных практик.

Приведу один пример. Собирая интервью в разных регионах Монголии, я часто слышала от монголов, что они кропят молоком на почитаемые объекты, вслед уходящим людям, на звезды или в каких-либо других ситуациях. Однако эта повседневная практика, в отличие от некоторых других ритуальных действий, никогда не становилась предметом специальной рефлексии моих собеседников и никогда не выступала в интервью в роли маркера этнической идентичности.

В Иркутской области ситуация другая. Буряты, как и монголы, кропят (чаще водкой) на разные объекты в совершенно разных жизненных ситуациях. Можно было бы предположить, что эта практика в первую очередь будет выступать маркером, отличающим бурят от русских. Но этого не происходит: «Капают все: и русские, и буряты», – не раз повторяли нам информанты [Инф. 4].

Если за столом сижу, если выпить надо водочку-коньячок, то у нас есть такая штучка – капнуть надо, капнуть надо. Я это делаю. Делают это не только... не только я, делают это очень многие. Русские у нас тут, и татары тут живут, и кто только не живет, они все это делают, дань богу отдают немножко – и все [Инф. 5].

При этом *капанье* выступает важным отличительным признаком забайкальских бурят от прибайкальских. Прибайкальские буряты, перед тем как выпить, льют немного водки (или другие напитки) на стол, забайкальские – опускают пальцы в стаканы с водкой и плещут три раза – за одно плечо, за другое и на землю. Тексты и практики забайкальских бурят в целом значительно отличаются от практик бурят, проживающих в Иркутской области, но именно кропление (наравне с религией) возникает в интервью как маркер отличия местных бурят от жителей Забайкалья.

## 2) *Противопоставляя себя представителям других «родов»*

Родовая идентичность существует сегодня у бурят в двух видах. Во-первых, это «род» как совокупность живых родственников, их бабушек, дедушек и т. д., то есть тех родственников, связь с которыми можно воссоздать по памяти или проследить, используя архивные источники (последнее сейчас очень популярно среди бурят). Во-вторых, это «род» как совокупность людей, восходящих к общему легендарному родоначальнику (в случае большинства бурят, проживающих в Осинском и Боханском районах, – к Эхириту или Булагату).

Первый тип родовой идентичности поддерживают различные шаманские практики, такие как родовое *капанье*. Во-первых, такие практики по своей сути работают на поддержание физической связи с родом (что заложено и в самом названии «родовое») – на сбор представителей рода, возвращение их раз в год или в несколько лет в родные места, совместное ублажение душ умерших родственников и т. д. Во-вторых, бывает, что шаманы отправляют участников таких ритуалов в архив для создания своей генеалогии – с помощью нее шаман может определить, кто из духов предков оказался забыт родственниками, и наслать на человека несчастья. Такие генеалогии потом бережно хранятся в домах и, видимо, будут передаваться по наследству. «Сегодня поиски своей родословной, – отмечает директор Государственного архива Бурятии Бутит Жалсанова, – многие люди объясняют шаманскими обрядами, в которых часто требуется знать имя того или иного предка»<sup>4</sup>.

Второй тип родовой идентичности поддерживают легенды о первопредках. В статье про этническую идентичность бурят и их «исторические мифы» Б.З. Нанзатов и М.М. Содномпилова отмечают: «Мифические персонажи, характеризующиеся как первопредки бурятского народа, стали важными маркерами этнической самопрезентации бурят. Это базовые образы – Буханойон, Бурядай, Хоридой, Эхирит, Булагат и второстепенные – Тоглок, Зонхи, Ашибагат и др.» [Нанзатов, Содномпилова 2016, с. 6]. Тексты этих легенд записывались этнографами в XX в. В советское время эти легенды были забыты, однако сейчас снова стали актуальны для некоторых членов «рода», они читают и заново выучивают их по книгам.

### 3) Не противопоставляя себя никому

Все вышеперечисленные практики воспринимаются людьми как важный элемент их самоидентификации. Но есть и группа практик, которые никак не связываются с идентичностью. На первое место в таких практиках выходит утилитарный интерес<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Балъжиева В. Жители Бурятии стали чаще искать своих предков [Электронный ресурс] // Infpol. 21 марта 2018. URL: <https://www.infpol.ru/news/society/142171-zhiteli-buryatii-stali-chasche-iskat-svoikh-predkov/> (дата обращения 3 сентября 2019).

<sup>5</sup> Р. Брубейкер, рассматривая различные понимания термина идентичность, замечает: «“Идентичность”, понимаемую как основание или базис социального или политического действия, часто противопоставляют “интересу”, с тем, чтобы вывести на первый план и осмыслить неинструментальные модальности социального и политического действия» [Брубейкер 2012, с. 74].

Можно было бы выстроить градацию всех существующих практик, начиная от тех, при исполнении которых идея идентичности оказывается важнее утилитарного интереса, и заканчивая теми практиками, при совершении которых исполнители вовсе не вспоминают об идентичности (т. е. совершают их, чтобы достичь определенного практического результата).

«...Религиозность у современных бурят, – пишет О.С. Баженова, – это не столько фактор, определяющий нормы жизнедеятельности, ценности, сколько фактор этнической идентификации» [Баженова 2011, с. 16]. Данное утверждение относится далеко не только к современным бурятам. Некоторые практики, совершавшиеся с участием шамана, еще в XIX в. (скорее всего, и раньше, но у нас нет более ранних подробных фиксаций) были важным инструментом интеграции и поддержания родовой идентичности. Таковыми они и остались.

Однако функции шамана не ограничиваются проведением родовых капаний. Существуют обряды, которые шаманы проводят исключительно ради утилитарного интереса: вылечить человека от алкоголизма, вернуть супруга и т. д. Побочные такие обряды тоже работают на формирование родовой или этнической идентичности: когда шаман сообщает человеку, что ему мстит дух забытого предка, человек идет писать свою генеалогию, искать предков и тем самым идентифицирует себя со своим родом.

Однако и этим функции шамана тоже не ограничиваются. Бывают такие обряды, которые никак не связаны с конструированием родовой или этнической идентичности. Это, например, такие практики, как изгнание из дома злого духа под названием *ада*, новоселье, лечение ребенка и т. д. Такие практики часто перенимаются и русскими. Тогда шаман становится просто техническим специалистом, а люди в подобных ситуациях обращаются как к шаманам, так и к русским *бабкам*, поскольку на первый план выходит утилитарный смысл действия и, соответственно, полученный результат, а не этническая самоидентификация.

Приведу несколько примеров.

1.

[Буряты обращаются к русским бабушкам, чтобы заговорили или что-то такое сделали?] Ну, конечно. Вы знаете, какая у нас ситуация интересная? Вы же знаете, вы же люди грамотные. У нас здесь западные буряты очень сильно отличаются от восточных, от Аги, от Улан-Удэ очень сильно отличаются. В чем разница? Во-первых, в типе телосложения <...> так отличаются еще и про религии. Потому что там был буддизм, там изначально было сильное влияние Монголии и Китая, а здесь буддизма не было никогда. Когда сейчас

здесь строят дацаны... он просто не востребован здесь. Здесь изначально был шаманизм и православие, здесь были церкви, где сейчас стоит клуб – там была тоже церковь, потом ее убрали, когда пришла революция. И поэтому влияние православия и русского населения – естественно. Понимаете? Естественно! И обращаются [к бабушкам] и все. Тут все до такой степени перемешано – все религии, все национальности [Инф. 4].

2.

[Гэрэй эээнү что-то делают?] Гэрэй эжэну – это очищение дома, такой обряд идет у нас, очищение ограды, вот что.

[Как это делается?] Ну, тоже... шаман это делает. Шаман это делает. <...> Шаманы годовое, это годовое, каждый год у нас даже русские сейчас приглашают шамана, очищают дом, ограду, кто скот держит – скотину, сейчас фермеров много – тоже они этим делом занимаются [Инф. 2].

### *Гибридная идентичность*

Теперь посмотрим на идентичность не как на внутрикультурную категорию, а как на исследовательский инструмент, внешний по отношению к изучаемой культуре. В таком случае, конечно, последнюю группу практик (практики, в которых на первый план выходит утилитарный интерес), как и любой набор обрядов и фольклорных текстов, можно рассматривать как факторы, влияющие на самовосприятие проживающих в данной местности людей. Исполнение одних и тех же обрядовых действий и передача одних и тех же фольклорных сюжетов, несомненно, работает на объединение людей. В таком случае мы имеем основание говорить о возникновении в Осинском и Боханском районах Иркутской области нового типа общности, который можно описать через понятие гибридной идентичности: именно практики, не воспринимаемые исполнителями как что-то, имеющее отношение к идентичности, работают на создание нового типа идентичности. Когда русские начинают капать на *бариса*<sup>6</sup> и обращаться к шаманам, а буряты приходят к русским *бабкам*, потому что только они умеют как следует заговаривать грыжу, языковые, религиозные и этнические границы временно стираются. Все этнические группы, проживающие на данной территории, оказываются объединены набором общих обрядовых практик.

<sup>6</sup> Бариса – специальное место, обычно вдоль дороги, где совершаются подношения духам.

В завершение приведу одну историю, рассказанную нам молодым шаманом Андреем:

Делали один обряд, там духи семейских<sup>7</sup> поднялись против шаманских духов. Сначала надо усмирить духов семейских, а потом делать обряд. Сейчас, когда делаешь обряд для людей, с кем воевали предки, бывают трения. У духов осталась память, что они воевали. Надо духов уговаривать, расхваливать этих людей, объяснять, что этот человек – не как те предки, добрый и времена наступили другие [Инф. 3].

Так новые этнические группы встраиваются в шаманский дискурс, и новая идентичность, общая для разных этносов, соседствующих на этой территории, рефлексирована в фольклорном нарративе и в обрядовой практике.

Новый тип идентичности обыгрывается и в форме появляющихся на эту тему шуток:

Тут даже есть смешное, ну, местные люди смеются:

– Кто вы по национальности?

– БТР – бурят, татарин, русский [смеется] [Инф. 4].

Таким образом, с одной стороны, идентичность в том виде, в каком она понимается носителями традиции, влияет на трансформацию некоторых обрядов, на реактуализацию некоторых текстов и на то, как практики понимаются и интерпретируются исполнителями. С другой стороны, практики, которые не воспринимаются исполнителями в связи с идентичностью, работают на создание новой общности. Совместное совершение этих практик приводит к частичному разрушению этнических, языковых и религиозных границ и в то же время способствует созданию нового типа идентичности, который постепенно проникает в фольклор.

### *Информанты*

Инф. 1 – Багадаев М.Р., журналист местной газеты, п. Бохан, Иркутская обл., 2016 г.

Инф. 2 – Бадминова Л.Е., 1937 г. р., п. Бохан, Иркутская обл., 2016 г.

Инф. 3 – П.А., 1987 г. р., шаман, п. Бохан, Иркутская обл., 2016 г.

Инф. 4 – Хинданов О.В., 1977 г. р., п. Бохан, Иркутская обл., 2016 г.

Инф. 5 – Шуханова З.М., 1947 г. р., учитель, п. Бохан, Иркутская обл., 2016 г.

---

<sup>7</sup> Семейские – группа старообрядцев, проживающих в Забайкалье.

*Литература*

- Баженова 2011 – *Баженова О.С.* Особенности этнической идентичности бурят в современных условиях: автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2011. 22 с.
- Балдаев 1970 – *Балдаев С.П.* Родословные предания и легенды бурят. Ч. 1: Булагаты и эхириты. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1970. 363 с.
- Брубейкер 2012 – *Брубейкер Р.* Этничность без групп / Пер. с англ. И. Борисовой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 408 с.
- Дувакин 2011 – *Дувакин Е.Н.* Шаманские легенды народов Сибири: сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение: дис. ... канд. филол. наук. М., 2011. 482 с.
- Елаев 2000 – *Елаев А.А.* Бурятский народ: становление, развитие, самоопределение. М.: Вестком, 2000. 352 с.
- Нанзатов, Содномпилова 2016 – *Нанзатов Б.З., Содномпилова М.М.* Этническая идентичность бурят и исторические мифы в контексте этногенеза // Вестник Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств. 2016. № 2 (11). С. 5–12.
- Скрынникова, Батомункуев, Варнавский 2004 – *Скрынникова Т.Д., Батомункуев С.Д., Варнавский П.К.* Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (советский период) / Отв. ред. Б.В. Базаров, сост. Т.Д. Скрынникова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. 216 с.
- Трегубова 2017 – *Трегубова Д.Д.* Буряты в субэтническом измерении (особенности этнической идентификации) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2017. № 1. С. 119–133. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/700> (дата обращения 1 дек. 2019).
- Хилханов 2007 – *Хилханов Д.Л.* Этническая идентичность: роль хозяйственно-экономических и культурно-языковых факторов: дис. ... д-ра социол. наук. Улан-Удэ, 2007. 306 с.

*References*

- Baldaev, S.P. (1970), *Rodoslovnye predaniia i legendy buriat. Ch. 1. Bulagaty i ekhurity* [Genealogical legends and tales of the Buryats. Part 1: The Bulagats and the Ekhirity], Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, Ulan-Ude, Russia.
- Bazhenova, O.S. (2011), *Characteristics of ethnic identity of the Buryats in the modern world*, Abstract of Ph.D. dissertation, Sociology, Russian State Social University, Moscow, Russia.
- Brubaker, R. (2012), *Etnichnost' bez grupp* [Ethnicity without groups], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia.

- Duvakin, E.N. (2011), Shamanic legends of the Siberian peoples: Motif repertoire and areal distribution, Ph.D. Thesis, Philology, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.
- Elaev, A.A. (2000), *Buriatskii narod: stanovlenie, razvitie, samoopredelenie* [The Buryat nation: formation, development, self-identification], Vestkom, Moscow, Russia.
- Khilkhanov, D.L. (2007), Ethnic identity: the role of economic, cultural and linguistic factors, D. Sc. Thesis, Sociology, Buryat State University, Ulan-Ude, Russia.
- Nanzatov, B.Z. and Sodnompilova, M.M. (2016), "Buryat ethnic identity and historical myths in the context of ethnogenesis", *Vestnik Vostochno-Sibirskoi gosudarstvennoi akademii kul'tury i iskusstvo*, vol. 11, no. 2, pp. 5–12.
- Skrynnikova, T.D., Batomunkuev, S.D. and Varnavskii, P.K. (2004), *Buriatskaia etnichnost' v kontekste sotsiokul'turnoi modernizatsii (sovetskii period)* [Buryat ethnicity within the framework of sociocultural modernization (in the Soviet era)], Izdatel'stvo BNTS SO RAN, Ulan-Ude, Russia.
- Tregubova, D.D. (2017), "The sub-ethnic aspects of the Buryats: the issues of ethnic self-identification" [Online], *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 120–134, available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/700> (Accessed 1 Dec. 2019).

### *Информация об авторе*

Юлия В. Ляхова, Бернский университет, Берн, Швейцария; 3012, Швейцария, Берн, Хохшүльштрассе, д. 6; liakchova@gmail.com

### *Information about the author*

Iuliia V. Liakhova, University of Bern, Bern, Switzerland; bld. 6, Hochschulstrasse, Bern, Switzerland, 3012; liakchova@gmail.com

УДК 398.2

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-122-135

### Предания донских калмыков в фонде И.И. Попова

Данара В. Убушиева

*Калмыцкий научный центр РАН, Элиста,  
Республика Калмыкия, Россия, bib.danara@yandex.ru*

*Аннотация.* В статье дается описание рукописной тетради «Былевые сказания донских калмыков» из коллекции собирателя калмыцкого фольклора Ивана Ивановича Попова, хранящейся в Государственном архиве Ростовской области. И.И. Поповым были записаны произведения различных жанров калмыцкого фольклора – сказки, загадки, пословицы, «былевые сказания», одна песнь калмыцкого героического эпоса «Джангар». В научный оборот из всего этого материала введены песнь калмыцкого героического эпоса «Джангар» и часть сказок. Фольклорные образцы, записанные в 1890–1894 гг., по прошествии 125 лет не описаны и в полной мере не введены в научный оборот. Одним из таких малоисследованных жанров фольклорной традиции калмыков в записи И.И. Попова являются легенды и предания. В настоящей работе дано предварительное описание рукописи с образцами данного жанра. Впервые приводится ее полное содержание, представлен полный список преданий. Обнаружено, что рукопись некомплектна, из двадцати девяти заявленных в оглавлении текстов представлены только шестнадцать. Выдвинуто предположение о месте нахождения недостающих тетрадей, их введение в научный оборот крайне важно для калмыцкой фольклористики. Выявлены особенности фиксации И.И. Поповым устных текстов: фольклорные образцы на старокалмыцкой письменности *тодо бичиг* и на кириллице (с использованием дополнительных знаков), сопровождаемые параллельным русским переводом, а также обширными комментариями, паспортизацией, записью вариантов. Особенностью данной рукописи является и то, что из шестнадцати преданий пятнадцать записаны от одного сказителя – донского калмыка Кирсана Атинова. Шесть образцов преданий транслитерированы и переведены на русский язык, четыре из них впервые вводятся в научный оборот.

---

© Убушиева Д.В., 2019

*Ключевые слова:* донские калмыки, калмыцкий фольклор, легенды, предания, сказки, вариант, сказитель, запись, архив, старокалмыцкая письменность

*Для цитирования:* Убушиева Д.В. Предания донских калмыков в фонде И.И. Попова // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 122–135. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-122-135

## The legends of the Don Kalmyks in the archives of I.I. Popov

Danara V. Ubushieva

*Kalmyk Research Center of the RAS, Elista,  
Republic of Kalmykia, Russia, bib.danara@yandex.ru*

*Abstract.* The article describes “The legends of the Don Kalmyks” manuscript from the archives of Ivan Ivanovitch Popov, a collector of Kalmyk folklore, which are kept in the State Arkhive of Rostov region. I.I. Popov had recorded examples of various genres of Kalmyk folklore – tales, riddles, proverbs, “factual legends” and a song from the Kalmyk heroic epic of Jangar. Only a song from the epic of Jangar and some of the tales have been introduced into academic discourse of all this material. Folklore texts recorded in 1890–1894 have not been properly described and introduced to academia for 125 years. One of such under-researched genres of Kalmyk folk tradition recorded by I.I. Popov are legends. This article is a preliminary description of the manuscript with examples of such, with its full contents presented for the first time ever with a full list of the legends. It has been discovered that the manuscript is incomplete – only sixteen of the twenty-nine texts declared in the contents have been included. There is an idea about where the missing copybooks might be – their introduction to academia is extremely important for Kalmyk folklore studies. The peculiarities of how I.I. Popov used to record oral texts are examined: folklore data both in Old Kalmyk Clear Script and in Cyrillics (with auxiliary symbols) with a parallel translation into Russian and detailed comments, pasportisation and variants of the tale. The fact that of sixteen legends presented in the manuscript, fifteen had been recorded from the same storyteller – the Don Kalmyk Kirsan Atinov – is also characteristic of the manuscript. Six legends are transliterated and translated into Russian, four of them are introduced to academia for the first time.

*Keywords:* Don Kalmyks, Kalmyk folklore, legends, fables, tales, variant, storyteller, recording, archive, Old Kalmyk Clear Script

*For citation:* Ubushieva, D.V. (2019), "The legends of the Don Kalmyks in the archives of I.I. Popov", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 122–135. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-122-135

В Государственном архиве Ростовской области<sup>1</sup> (далее – ГА РО) хранятся рукописные материалы, записанные местным коннозаводчиком и этнографом-любителем, собирателем калмыцкого фольклора Иваном Ивановичем Поповым (1859–?)<sup>2</sup>. Фольклорные образцы записывались в 1890–1894 гг. в местности Средняя Аюла (на территории нынешнего Целинского района Ростовской области).

Запись была осуществлена в ареале проживания донских калмыков. И.И. Попов собрал произведения разных фольклорных жанров: сказки, загадки, пословицы, «былевые сказания» (по определению самого И.И. Попова), а также песнь калмыцкого героического эпоса «Джангар». Из всего этого богатейшего материала в научный оборот введены только песнь из эпоса «Джангар» и часть сказок.

В 1940 г. русский перевод песни «О поединке богатыря Алого Хонгора с Авланги ханом», записанной от Бадмы Доржиновича Обушинова, опубликовал ростовский писатель и литературовед В.А. Закруткин<sup>3</sup>, завершивший перевод, начатый собирателем; ее оригинал в современной калмыцкой графике («Баатър Улан Хоңһр Авльһн хаанла бэере бэрелдегсен бөлег») был издан в 1978 г. А.Ш. Кичиковым<sup>4</sup>.

Отдельные сказки, записанные И.И. Поповым на калмыцком и русском языках, публиковались – как правило, в значительной литературной обработке – в целом ряде изданий: «Сказки донских калмыков»<sup>5</sup>, «Народное творчество Калмыкии»<sup>6</sup> (1940), «Хальмг туульс»<sup>7</sup> ('Калмыцкие сказки'), «Калмыцкие народные

<sup>1</sup> Государственный архив Ростовской области. Ф. 55. Оп. 1. Инв. № 13805, 13809.

<sup>2</sup> О нем см.: [Алексеева 2010, с. 77–79].

<sup>3</sup> Калмыцкий эпос «Джангар» / Под ред. В.А. Закруткина. Ростов-н/Д.: Ростиздат, 1940. 272 с.

<sup>4</sup> Джангар: Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен). Т. 2. М.: Наука, 1978. С. 354–405 (на калмыцком языке).

<sup>5</sup> Сказки донских калмыков / Сост. Б. Лунин. Ростов-н/Д.: Ростиздат, 1938. 83 с.

<sup>6</sup> Народное творчество Калмыкии / Сост., вступ. ст., коммент. И. Кравченко. Сталинград; Элиста: Областное книгоизд-во, 1940. 315 с.

<sup>7</sup> Хальмг туульс. 1-гч боть / Сост. Б. Сангаджиева, Л. Сангаев, ред. У. Очиров. Элиста: Калмкнигоиздат, 1961. 220 х. (на калмыцком языке).

сказки»<sup>8</sup>, «Калмыцкие сказки»<sup>9</sup> и «Калмыцкие народные сказки»<sup>10</sup>, «Хальмг туульс»<sup>11</sup> («Калмыцкие сказки»), «Калмыцкие народные сказки»<sup>12</sup>, «Саглр ээжин туульс» («Сказки бабушки Саглар»)<sup>13</sup>, «Сандаловый ларец»<sup>14</sup>. Кроме того, к архиву И.И. Попова обращались также Ц.-Д. Номинханов [Номинханов 1967], Т.Г. Басангова [Басангова 2002], Д.Э. Басаев [Басаев 2004], П.Э. Алексеева [Алексеева 2010], Б.Б. Горяева [Горяева 2012], Д.В. Убушиева [Убушиева 2011; Убушиева 2016; Убушиева 2017; Убушиева 2018].

Что касается рукописной тетради И.И. Попова «Былевые сказания донских калмыков»<sup>15</sup>, то в целом она ранее не исследовалась, хотя отдельные тексты из нее публиковались в разных изданиях.

Обложка тетради не надписана. Титульный лист содержит название на старокалмыцком «ясном письме» (*mod bичг*; здесь и далее все слова, фразы и тексты на «ясном письме» приводятся в современной латинской транслитерации): *buzābai xaliman yūdin keleqsen tūjigi xurāji bičiq-sen orošibai: ivan ivanoviči popov gedeq noyon bičibei* («Собрание устных сказаний калмыков бузава: записал князь [*нойон*] Иван Иванович Попов»), а также по-русски: «Былевья сказанія Донскихъ калмыкъ в оригинальномъ калмыцкомъ текстѣ и русскомъ переводѣ. Собралъ и записалъ И.И. Попов. Томъ I. Часть I. Выпускъ I».

Далее следуют: оглавление на «ясном письме», содержащее 19 названий, и оглавление в кириллической транслитерации, включающее 29 названий. Их сводный список выглядит следующим образом:

1. *Oiridin xān boloqsan orčilangin noyon boloqsan šaji yertünji xoyortu saixan boloqsan ayuka burxani xobiljan aldarsiqsen neretei don-*

---

<sup>8</sup> Калмыцкие народные сказки / Под ред. И.К. Илишкина, У.У. Очинова. Элиста: Калмыцкое гос. изд-во, 1961. 255 с.

<sup>9</sup> Калмыцкие сказки / Сост. и предисловие Б.О. Джимбинова. М.: Гослитиздат, 1962. 183 с.

<sup>10</sup> Калмыцкие народные сказки / Под ред. И.К. Илишкина, У.У. Очинова. Элиста: Калмыцкое гос. изд-во, 1962. 331 с.

<sup>11</sup> Хальмг туульс. Переиздание / Под ред. Е.А. Буджалова. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1979. 158 с. (на калмыцком языке).

<sup>12</sup> Калмыцкие народные сказки: пер. с калмыцкого / Под ред. В. Егорова. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1978. 147 с.

<sup>13</sup> Саглр ээжин туульс. Считалки, скороговорки, сказки / Сост. и предисл. Т.Г. Борджановой. Элиста: Калмкнигоиздат, 1989. 44 с. (на калмыцком языке).

<sup>14</sup> Сандаловый ларец: Калмыцкие народные сказки / Сост., пер., вступ. ст. Т.Г. Басанговой. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 2002. 239 с.

<sup>15</sup> ГА РО. Ф. 55. Оп. 1. Инв. № 13809.

- doq ombo xāni kūbūn ɣaldan narboin tūji* («Сказание об ойратском хане, всемирном князе, прекрасном для веры и света, перерожденном воплощении Будды Аюки, знаменитом именем сын хана Дондок-Омбо – Галдан Нарбо»);
2. *Zarai ceceni yosu zāqsanai tūji* («Сказание о том, как Ёж-мудрец установил подобающий обычай»);
  3. *Ayka xānai zombar aldar xošūčīn tūji* («Сказание о славном военачальнике – хане Аюке»);
  4. *Aq kūbūn aq buraigi alaqsan: xobā xatun-ni aq būrain toloyoi xaiqsan tūji* («Сказание о том, как юный Ак убил Ак Бурая, и о том, как Хова, его жена, искала голову Ак Бурая»);
  5. *Arakīn xoyor tūji* («Два сказания о водке»);
  6. *Moɣoin tūji* («Сказание о змее»);
  7. *Dūdali gedeq šübūni tūji* («Сказание о птице дудаль»);
  8. *Mangyadīn tūji* («Сказание о татарах»);
  9. *Kūken ɣaldamain tūji* («Сказание о маленьком Галдаме»);
  10. *Obuši xān kitadīn nutuq zorīd nūqsen: terūnde tende odōd: cabeq dorji noyon kitadīn xāni kūke abād arudakin ūldel amitani yēn abunai bi geji baiɣad xorlaqdaq san: tere xoyorīn tūji* («Сказание о том, как хан Обуши кочевал, направляясь в китайское царство, и о последовавшем за ним князе Цебек-Дорджи, который женился на дочери китайского хана и намеревался взять [туда] остальных своих людей, но был отравлен»);
  11. *Dōm gedeq anggīn tūji* («Сказание о звере, называемом “дом”»);
  12. *Nom ūgei mañji dgeslong xoyorai tūji* («Сказание о монахе-гелюнге и послушнике-манджике, не сведущих в законе»);
  13. *Kēre nige mañji nige bere-lē xarɣaqsani tūji* («Сказание о послушнике-манджике, встретившемся в степи с одной молодой»);
  14. *jilmūdtū nere yaɣajī ögōqsōni tūji* («Сказание о том, как были даны имена годам» [двенадцатилетнего календарного цикла]);
  15. *Meqlein tūji* («Сказание о лягушке»);
  16. *Axain tabun barsīn tūji* («Сказание о пяти барсах Ахая»);
  17. *Gurbulɣa gedeq šübūni tūji* («Сказание о птице сове»);
  18. *Xarādai bōkūnē xoyorīn tūji* («Сказание о ласточке и комаре»);
  19. *Babyain tūji* («Сказание о летучей мыши»);
  20. «Сказание о том, как создалась вселенная, и о том, что впоследствии произошло на золотом материке земли»;
  21. «Сказка батуга Никушава»;
  22. «Сказание про Гэсэр-богдо-хана»;
  23. «Из тетради Мёнке Чурюмова: Об остроумном ответе бурятки»;
  24. «Оттуда же: Рассказ [...] Манджикова о [...] наследнике»;
  25. «О наследнике хана Дондук-Омбо»;
  26. «О [нрзб.] калмык»;
  27. «[нрзб.] калмыцких писем: 1, 2, 3, 4 и 5»;

28. «Сказание про птицу лунь»;

29. Ещё калмыцкие письма<sup>16</sup>.

Далее следует Предисловие (на девяти страницах), в котором автор объясняет, почему так назван его сборник, рассуждает о термине *tūji* ('история, повествование, повесть-быль'), о необходимости изучения монгольского языка, сетует на нехватку пособий и полагает, что «калмыцкий язык должен быть предварительной школой при изучении монгольского языка». Поясняет он также, что составленный им сборник – это, с одной стороны, «сборник образцов живой народной речи», с другой – «может быть средством познания жизни, духа, воззрений и идеала народа»<sup>17</sup>. В конце Предисловия отмечено: «Продолж. см. след. тетрад. стр.». «И. Попов 1895 г. 25 июля. Ср. Аюла»<sup>18</sup>.

За Предисловием располагаются шестнадцать пронумерованных текстов на «ясном письме»; в конце каждого образца дано его название. Затем следуют первые десять из этих текстов, транскрибированные кириллицей (с несколькими дополнительными знаками для обозначения звуков калмыцкого языка, долгих и неясных гласных), и их параллельный перевод на русский язык; даются также примечания к этим десяти образцам. В конце тетради помечено: «Продол. см. сл. тетр. стр. 161».

В настоящий момент нам ничего не известно о тетрадях, заключающих в себе продолжения, на которые ссылается И.И. Попов. По нашему предположению, они могли быть ошибочно отнесены к личному фонду другого человека – Н.Н. Попова, также находящемуся в ГА РО. Обнаружение этих недостающих тетрадей, как и иных данных о рукописях И.И. Попова, помогло бы выявить новые факты об истории бытования легенд, преданий и сказок среди донских калмыков.

Среди собирателей калмыцкого фольклора И.И. Попов выделяется особо крупным отношением к паспортизации зафиксированных материалов. Он записывает имена информантов, отмечает места записей, точно указывает и время фиксации (месяц, число, год).

Рукописная тетрадь «Былевые сказания донских калмыков» интересна еще и тем, что из шестнадцати преданий, включенных в нее, пятнадцать записаны от одного информанта – Кирсана Атинова, и только предание № 9 – от Арслана Мукёвюнова. Кирсан

<sup>16</sup> ГА РО. Ф. 55. Оп. 1. Инв. № 13809.

<sup>17</sup> Здесь следует оговориться, что описаны все тексты, которые удалось прочитать, но остались и такие места, которые не удалось расшифровать из-за неразборчивого почерка.

<sup>18</sup> ГА РО. Ф. 55. Оп. 1. Инв. № 13809.

Атинов был великолепным сказителем, от него также записаны «Сказка про селезенку» (*Delüünei tūli*) и «Сказка о шестидесяти друзьях-разбойниках и о молодце, понимавшем змеиный язык» (*ĵirin dĕremĉin nököd moĵoin kele mededeĵ zalüni tūli*)<sup>19</sup>. Впервые они были опубликованы по-русски в сборнике «Народное творчество Калмыкии»<sup>20</sup>.

Другой особенностью И.И. Попова как собирателя является то, что он фиксировал разные версии, а также варианты одного и того же произведения. К примеру, в виде двух версий зафиксированы «Два сказания о водке» (*Arakĭn xoyor tūĵi*), а «Сказание о монахе-гелюнге и послушнике-манджике, не сведущих в законе» (*Nom ügei manĵi dgeslong xoyorĭn tūĵi*) записано в двух вариантах. В последних текстах отмечены абсолютно одинаковые названия, но между ними приводится ремарка самого сказителя: «Сказание рассказывается еще и так» (*tūĵi basa iged čigĕn keleĵdedeĵ mĕn*).

В настоящее время, как уже отмечалось, не все образцы фольклора донских калмыков, собранные И.И. Поповым, введены в научный оборот, не представлены они и широкому кругу читателей. В Приложении к данной статье дано шесть образцов преданий в его записи, транслитерированные и переведенные на русский язык<sup>21</sup>. Это следующие тексты:

№ 5, «Два сказания о водке» (*Arakĭn xoyor tūĵi*), записанные И.И. Поповым, как говорилось, в двух версиях. В сборнике «Семь звезд»<sup>22</sup> опубликовано три предания об араке (№ 36–38): «Чингис-хан и винокурение» (версия 1, по публикации И. Житецкого), «Почему хан разрешил изготовление арьки» (версия 2, по публикации У. Душана), «Из чего делается водка». Последний образец – литературно обработанный перевод первой версии предания в записи И.И. Попова; в нашем Приложении приводятся оба образца в его записи. В трансформированном виде предание сохраняется и в наши дни – в обряде подношения первинка (пищи, питья) духу Чингиса: «О милостивый! Пусть это подношение из водки

<sup>19</sup> Там же. Инв. № 13805.

<sup>20</sup> Народное творчество Калмыкии / Сост., вступ. ст., коммент. И. Кравченко. Сталинград; Элиста: Областное книгоизд-во, 1940. С. 164, 237–240.

<sup>21</sup> Перевод сделан Д.В. Убушиевой и Т.А. Михалевой. Использовать переводы И.И. Попова не представилось возможным: они, как и комментарии к текстам, из-за неразборчивого почерка практически нечитаемы. Оригинальные же записи на «тодо бичиг», наоборот, прописаны очень четко.

<sup>22</sup> Семь звезд: Калмыцкие легенды и предания. Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 2004. С. 87–88.

достанется богдо Чингис-хану! О милостивый!» (*О, хээрхн! Чиле эрктэ хотын дееж Чингс богд хаанд курттхэ! Цог хээрхн!*), «Первинки подношу богдо Чингис-хану! Крепким нам остатки пусть будут аршаном!» (*Чингис богд хаанд ур дееж өргжэнэв! Чидл бахта маднд шавхр аршан болтха!*); при этом трижды обмакивают безымянный палец в араку и трижды совершают кропление огню (зап. от Хёёча Адучиевича Санджиева, 1931 г. р., и Евгения Владимировича Бембеева, 1975 г. р., который перенял эту традицию от деда по матери Намру Санджиевича Манджиева, 1924 г. р.).

№ 6, «Сказание о змее» (*Моюин түји*), опубликовано в сборнике «Семь звезд»<sup>23</sup> в переводе И.И. Попова под названием «Змея за пазухой».

№ 7, «Сказание о птице дудаль» (*Dūdali gedeq šubūni түји*), в известных нам изданиях не обнаружено, как и его варианты. Приводится впервые.

№ 11, «Сказание о звере, называемом „дом“» (*Döm gedeq anggīn түеи*), также ранее не публиковалось. Варианты нам неизвестны.

№ 15, «Сказание про лягушек» (*melekesein түји*), в записи И.И. Попова приводится впервые. Значительно отличающаяся версия в записи Б. Майорова впервые была опубликована в сборнике «Народное творчество Калмыкии»<sup>24</sup>, а после – в таких изданиях, как «Семь звезд»<sup>25</sup>, «Мифы, легенды и предания калмыков»<sup>26</sup>.

### Литература

- Алексеева 2010 – Алексеева П.Э. Иван Попов – собиратель калмыцкого фольклора // О людях и времени: сборник статей. Элиста: КИГИ РАН, 2010. С. 77–79.
- Басаев 2004 – Басаев Д.Э. Устная несказочная проза калмыков // Семь звезд: Калмыцкие легенды и предания / Сост., пер., вступ. ст., коммент. Д.Э. Басаева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. С. 5–28.
- Басангова 2002 – Басангова Т.Г. Сказочная традиция калмыков // Сандаловый ларец: Калмыцкие народные сказки / Сост., пер., вступ. ст. Т.Г. Басанговой. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. С. 3–38.

<sup>23</sup> Семь звезд: Калмыцкие легенды и предания. Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 2004. С. 269.

<sup>24</sup> Народное творчество Калмыкии / Сост., вступ. ст., коммент. И. Кравченко. Сталинград; Элиста: Областное книгоизд-во, 1940. С. 274.

<sup>25</sup> Семь звезд: Калмыцкие легенды и предания. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 2004. С. 259–260.

<sup>26</sup> Мифы, легенды и предания калмыков / Подгот. текстов, пер., вступ. ст., примеч., коммент., указатели, словарь, сверка калмыцких текстов Т.Г. Басанговой, Т.А. Михалевой. М.: Наука; Вост. лит., 2017. С. 63–64.

- Горяева 2012 – *Горяева Б.Б.* Калмыцкие пословицы и поговорки в записи И.И. Попова // Давид Кугультинов – поэт, философ, гражданин: материалы Всерос. науч. конф., посвящ. 90-летию со дня рождения поэта. 11–12 апреля 2012. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2012. С. 89–92.
- Номинханов 1967 – *Номинханов Ц.-Д.* Наследие калмыковеда И.И. Попова // Ученые записки КНИИЯЛИ. Вып. 5. Серия «Филология». 1967. С. 151–154.
- Убушиева 2011 – *Убушиева Д.В.* Песня «О битве богатыря Алого Хонгора с Авланги ханом» в записи от Бадмы Обушинова (К вопросам текстологии) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2011. № 1. С. 168–173.
- Убушиева 2016 – *Убушиева Д.В.* Археографическое описание сказок донских калмыков, записанных собирателем И.И. Поповым // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. 2016. Т. 10. № 4. С. 130–134.
- Убушиева 2017 – *Убушиева Д.В.* Кумулятивные образцы в коллекции сказок И.И. Попова // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. № 3 (31). С. 139–151.
- Убушиева 2018 – *Убушиева Д.В.* Кумулятивные сказки донских калмыков из фонда И.И. Попова // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2018. № 3 (7). С. 64–90.

## References

- Alekseeva, P.E. (2010), “Ivan Popov the collector of Kalmyk folklore”, in Alekseeva, P. E. *O lyudyakh i vremeni* [On people and time], KIGI RAN, Elista, Russia, pp. 77–79.
- Basaev, D.E. (2004), “Oral non-fairytales prose of the Kalmyks”, in Basaev, D.E. (comp., trans.), *Sem' zvezd: Kalmytskie legendy i predaniya* [The seven stars: Kalmyk legends and fables], Kalmytskoe knizhnoe izdatel'stvo, Elista, Russia, pp. 5–28.
- Basangova, T.G. (2002), “The fairytales tradition of the Kalmyks”, in Basangova, T.G. (comp., trans.), *Sandalovyi larets: Kalmytskie narodnye skazki* [The sandalwood chest: the Kalmyk folk tales], Kalmytskoe knizhnoe izdatel'stvo, Elista, Russia, pp. 3–38.
- Goryaeva, V.B. (2012), “Kalmyk proverbs and sayings in I.I. Popov's record”, *David Kugul'tinov – poeht, filosof, grazhdanin: materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii* [David Kugul'tinov: the poet, the philosopher, the citizen: Proc. of the All-Russian research conference], pp. 89–92.
- Nominkhanov, Ts.-D. (1967), “Heritage of I.I. Popov, the scholar in Kalmyk tradition”, *Uchenye zapiski KNIYALI*, vol. 5, Seriya “Filologiya”, pp. 151–154.

- Ubushieva, D.V. (2011), “The song ‘Of the Fight of the Hero Scarlet Hongor with Avlangi the Khan’ as recorded from Badma Obushinov (On the issues of textology)”, *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniĭ RAN*, no. 1, pp. 168–173.
- Ubushieva, D.V. (2016), “The Archeographic Description of Fairy Tales of the Don Kalmyks, Recorded by the Collector I. I. Popov”, *Dagestan State Pedagogical University. Journal. Social and Humanitarian Sciences*, vol. 10, no. 4, pp. 130–134.
- Ubushieva, D.V. (2017), “Cumulative Fairy Tales from I.I. Popov’s Collection”, *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences*, vol. 31, no. 3, pp. 139–151.
- Ubushieva, D.V. (2018), “Cumulative fairy tales by the Don Kalmyks, from I.I. Popov’s archives”, *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences*, vol. 7, no 3, pp. 64–90.

## Приложение

### «Два сказания о водке» (№ 5. *Arakīn хойор тūji*)

#### Версия I

Дочь богдо Чингис-хана сказала людям:

– Я добуду араку.

– А что она делает? – спросил ее брат.

– Если выпить раз, то зашиплет. Если выпить дважды, будешь вертеться, словно облизал хвост бешеной собаки.

– А из чего её делают? – спросил он.

– Если смешать кровь из щёк девицы-красавицы, слюну бешеной собаки, пот со лба доброго молодца, получится арака.

13об (6) tabudaγči tūji

(7) čingis boqdo xānai kūken amitan-du keleji: araki gedeq yoma γaraγanai bi: tere-čin yaγadaq mōn gegēd axa-ni surji (8) nige ūxulaigi čimčisnēd baidaq mōn: хойор ūxulaigi γalzū noxoin šūlsū dolōson metū (9) dolyocoγoldoq: terūgi yūγar kedeq bī geji: saixan kūkenei xalxain cusun: qalzū noxoin (10) šūlsūn: sain zalūgin mangnain kōlōsōn neilūlxū: tere γurbuigi neilēd kegūleji araki boldoq mōn:

#### Версия II

[Раз] увидел Чингис Богдо-хан человека, напившегося араки, увидел его в непристойном виде и повелел: «Араку не пить! Араку не готовить! Змеевик и крышку [котла] в воду бросить!» Так повелел.

Объезжал как-то Чингис Богдо-хан свои кочевья. Ехал-ехал, и увидел котёл, крышку и змеевик, брошенные в воды большой реки. Сильное течение имела та река,плыли по течению змеевик и крышка. Удивился хан этой странности.

Отправился он дальше. Едет и видит: над одной юртой дым поднимается. Осторожно приблизился и заглянул. [А там –] перегоняют араку, сделав крышку из рёбер верблюда, сделав змеевик из хрящей верблюда. Изготовили араку, крышку сняли и со словами «О милостивец! Пища, созданная Чингис-богдо!» огню трижды [подношение-кропление] сделали, тридцати трём тенгриям Хормусты подношение-кропление сделали. Всем высшим бурханам подношение-кропление сделали. Духам-хранителям отца-матери подношение-кропление сделали. Златому порогу, через который прибыль прибывает, убыль убывает, подношение-кропление сделали. Сосудам [для араки] подношение-кропление сделали. Чтобы вёсны без осеней непрерывно продолжались, подношение-кропление сделали. Увидев [все] это, Чингис-богдо вошёл в юрту и сказал: «Прощаю! Пейте и веселитесь! Пейте, но не теряйте рассудка!»

Два сказания об араке закончились.

13 (11) čingis boqdo xān araki ūsan kūgi ūzēd ebūgei baidaltaīni ūzēd zarliq bolboi: araki (12) bičigei ūqtun araki bičigei nereqtun gegēd: corɣo bŭrkēsŭn xoyorīgi usun-du xaiqtun gegēd zarliq bolba: (13) nige caqtu čingis boɣdo xān ōbōrōne nutuɣān tōgōlōd yabuɣi: yabuɣi yabuxulaigi nige yike ɣoloin usun-du (14) xaisuni bŭrkēsŭn corɣo xaiɣi okoqsan ūzebei: tere usun-ni yeke urusxaltai baiɣi: corɣo (15) bŭrkēsŭn xoyor usuigi orod urusād baidaq ɣi: sonin ɣiqtei yom-bi gegēd xān ōbōribei:

14 (1) terūnēsen cārān ɣarād yabuɣi: yabuxulaigi nige gertese utān ɣarād bainai: ayirxan odōd šayāxalaigi: (2) temēnei xān xabsār bŭrkēsŭ keysen: temēnei mōrsōr corɣo keysen araki nerɣi-nai: arakī nerēd ɣarɣābai: (3) ɣarɣāɣād bŭrkēsē abād: coq xairaxan gegēd: činggis boqdo in ɣarɣāqsan idēn gegēd: ɣaldān ɣurb kegēd: ɣučin ɣurban (4) xormustain tenggere-tu cacal cacabai: dēdū olon burxudtu cacabai: ēɣi ābain zayān sakūsŭn-du cacaba (5) altan bosxō oroš orŭlxu ɣaraš bŭxudu cacaba: xašin xara arxad-tu cacaba: xabur namur ūgei-du dunda (6) ūgei dūring baiqten gegēd cacaba: teigēd xalɣi baiɣād činggis boqdo gertū oroɣi irēd: cebŭrlen (7) ūɣād cenggin ɣirɣatun gebe: ūqtun uxāɣān biče ūqtun gebe: (8) arakīn xoyor tūɣi tōgōsbei:

**«Сказание о змее»  
(№ 6. *Moγoin tūji*)**

Когда-то в древние времена некие два бурхана явились на Землю и стали осматривать [этот] золотой мир. В то самое время разгорелся сильный пожар. Оба бурхана устремились вперед, думая, что в этом большом огне сгорят [разные беспомощные] насекомые и лягушки. Там, где ещё не было огня, лежала какая-то змея. Аюкин-геген взял её и сунул за пазуху. Эта змея ужалила Аюкин-гегена. Аюкин-геген, рассердившись, вскрикнул: «Несчастливая, скверная («му»), гадкая (hə)!» – и отбросил её. Потому и зовется она «моһа» («змея»).

Сказание о змее закончилось.

14 (9) zurγaduqči tūji

(10) uridain nige caqtu: nige xoyor burxan γazar dēgūr zalarji: altan delkei γaixaji yabuji: teigeji (11) baixu caqtu: nige yeke tüimer šataji: xoyor burxan ene yeke γaldu xoroxoi melekei šataxu geged: uralan (12) yabuba: tüimerin ömönö-ni nige moyoi kebtenei: ayukin gegen abad: abad moyoige öbörloji okoba: (13) tere moyoi-ni ayukin gegeigi zuba: ayukin gegen kilingsned: kišiq ügei mü γai geged abad šabji okoba: (14) tere tölö-dü moyoi geji neredeqsen: moyoi tūji čilji odb

**«Сказание о птице дудаль»  
(№ 7. *Dūdali gedeq šübüni tūji*)**

Услышав голос птицы, называемой дудаль, птицы, обитавшие у семи рек, тут же исчезали. Если птицы летели навстречу ей, она пролетала сквозь их [стаю]. Поэтому птицы, обитавшие у семи рек, услышав её голос, боялись и не взлетали. Птицу дудаль люди называли стальной птицей. Когда она летела, пробивала насквозь всё, что встречалось ей. Летела, как оружейная пуля.

Сказание о птице, называемой дудаль, закончилось.

14об (1) dolōduqči tūji

(2) dūdali gedeq šübuni dū sonosoxalären: dolon γoloin šübün dorō dorōn širgenei: ömönö-ni šübün (3) baixulaigi: nised ibtüröd γarči ododoq ji: tere tölödü dolon γoloin šubud dūγaini (4) sonosoxalären aiγad kebtenei: bolod šübün geji dūdali šübüigi amitan neredenei: nisekülären yün (5) xaryaba čikēn cölöd γarči ododoq ji: nige-le bügin somun-la adali nisedeq ji (6) dūdali gedeq šübüni tūji tögösbei:

**«Сказание о звере, называемом “дом”»  
(№ 11. *Döm gedeq anggîn tūji*)**

В безлюдной пустынной местности жил зверь, называемый дом. Рядом были животные – его помощники. Много разных. Самые сильные звери вместе с ним пили воду из кипящего ядом озера. Дом приходил первым, ударив по воде хвостом, делал подношение-кропление, и только после того, как он напивался и уходил, пили звери-помощники. Тот зверь, называемый дом, не болел и был бессмертен.

[Однажды] напившись воды, он, уходя, разгневался на слона и боднул его рогами. Тот повис на его рогах. Из него потекли соки и кровь, его плоть зачервивела. Рога [зверя] разъели черви, от этого зверь, называемый дом, стал смертным.

Сказание о звере, называемом дом, закончилось.

24 (1) arban nigedučî tūji

(2) eji ügei erem caḡān ködō-dü nutuqlaqsan dōm gedeq ang: oiro-ni nōkōd anḡūd: olon zūilei (3) küçitei küçitei angḡüdtḡān xorōr busuldaq nūrasā usu ūdaq baiji: dōm-ni teriülēd (4) kürçi irēd sülerēn usuige cacal cacād: ūji okād ḡarxalā-ni nōkōd angḡyūd-ni ūdaq (5) baiji: tere dōm gedeq ang: teründü gem irdeq ügei: öbörōn üküdeq çigēn ügei: usu (6) ūji okād: yabād ḡarxlārēn zān gedeq angḡigi iqzērlēd öbörōren mörqōd okoxālani (7) öbör-tu ni ölgōqdēd: terūnese šūsün cusun: terūnei maxan ötdōd: öbörini onḡyūr (8) ötdōn šarxa bolōd: terūnese šiltētei üküdeq yosutai dōm gedeq ang (9) dōm gedeq anggîn tūji töḡösbü

**«Сказание о лягушках»  
(№ 15. *Melekesein tūji*)**

Лягушки, живущие во всех озёрах, боясь змеи и думая, что она их съест, оказывается, говорят друг другу: «Будьте потише, змея услышит».

Так все вместе и кричат: «Будем потише!» Не слушая друг друга, все вместе кричат: «Ну, будем потише! Ну, будем потише!» Беспрестанно всё время, не слушая друг друга, кричат. А змея по сию пору приходит и съедает лягушек, которые всё так и кричат: «Будем потише!»

Сказание о лягушках закончилось.

25об (13) arban tabudaqçi tūji

(14) melekei xamuq nūrtu baixulārān: moyoiḡāsa aiḡād šimüi okoxu gēd nige nigen-dēn keldeq ji (15) dūḡān arḡūltan: ese gekületün moyoi sonosçi okoxu: teigēd caḡāren xaikiraldedeq taqçi

25 (1) bayē gēd: nige nigenei-ni üge sonosol ügei cuḡāren xaikirdēd baidaq: nē tačiq baye: ne tačiq (2) baye gēd: zoḡosol ügei undin-du nige nigenei-ni üge-dü orol ügei xaikirdēd baidaq: moḡoi kürči (3) irēd odō kültür-čün melekeisigi simēd idētei yūman: melekes tačiq baye gēd odō čige (4) xaikirdetei (5) melekesēn tūji tögösbui

### *Информация об авторе*

*Данара В. Убушиева*, кандидат филологических наук, Калмыцкий научный центр РАН, Элиста, Республика Калмыкия, Россия; 358000, Россия, Республика Калмыкия, Элиста, ул. Илишкина, д. 8; bib.danara@yandex.ru

### *Information about the author*

*Danara V. Ubushieva*, Cand. of Sci. (Philology), Kalmyk Research Center of the RAS, Elista, Republic of Kalmykia, Russia; bld. 8, Ilishkina St., Elista, Republic of Kalmykia, Russia, 358000; bib.danara@yandex.ru

УДК 398(049.32)

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-136-142

Тувинский анклав в Синьцзяне:  
культура народа в иноэтническом окружении

Рецензия на кн.: Юша Ж.М.

Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века:

Структура. Семантика. Прагматика.

Новосибирск: Наука, 2018. 400 с.

Сергей Ю. Неклюдов

*Российский государственный гуманитарный университет,*

*Москва, Россия; Российская академия народного хозяйства*

*и государственной службы при Президенте РФ,*

*Москва, Россия, sergey.nekludov@gmail.com*

*Для цитирования:* Неклюдов С.Ю. Тувинский анклав в Синьцзяне: культура народа в иноэтническом окружении. [Рец.]: Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск: Наука, 2018. 400 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 136–142. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-136-142

The Tuvan enclave in Xijiang:  
a people's culture in a nonethnic environment

A review of: Yusha, Zh.M. (2018), Folklore and ritual  
of the Tuvans of China in the beginning of the 21<sup>st</sup> century.  
Structure. Semantics. Pragmatics, Nauka, Novosibirsk, Russia

Sergei Yu. Neklyudov

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;*

*Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,*

*Moscow, Russia, sergey.nekludov@gmail.com*

*For citation:* Neklyudov, S.Yu. (2019), "The Tuvan enclave in Xijiang: a people's culture in a nonethnic environment", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 136–142. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-136-142

Монография Ж.М. Юши посвящена исследованию народной культуры небольшой группы тувинцев, проживающих за пределами своей исторической родины, в Китае, в иноэтническом и иноязычном окружении. До нынешнего времени данный предмет оставался почти совсем неизученным, поэтому перед автором прежде всего стояла задача полного обследования анализируемой традиции – в соответствии с принципами современной фольклорно-антропологической науки, систематизации полученных данных, введения их в более широкие культурно-географические и типологические контексты.

В основе работы лежат собственные экспедиционные материалы автора, т. е. полученные им не опосредованно, а «из первых рук»<sup>1</sup>, что чрезвычайно повышает ценность используемых данных и верификационную убедительность их рассмотрения. Важным моментом является также то, что автор всюду, где только возможно, привлекает сведения о современном бытовании изучаемых культурных текстов и практик, не пренебрегая теми случаями, в которых фольклорист и этнограф зачастую выключают диктофон, поскольку в подобных записях склонны видеть лишь свидетельство деградации и разрушения изучаемого предмета. В противоположность этому оптика собирателя и исследователя имеет у Ж.М. Юши широкий фокус, позволяющий создать стереоскопически объемную и объективную картину бытования традиции. Существенно, наконец, что автор не ограничивается историческими сведениями, собранными в первой главе, – практически все анализируемые фольклорно-этнографические факты представлены не только дескриптивно, но и в историческом ракурсе, а это позволяет судить об их культурной многослойности.

После вступительной части, посвященной общему историографическому обзору работ о тувинцах Китая, автор переходит к этническому составу, этнической идентификации, самоназванию и численности изучаемой группы, к ее истории, хозяйству, материальной культуре, религиозным представлениям; далее речь идет о статусе тувинского языка (включая зоны его распространения), о проблемах его сохранения и о вопросах лингвистической интерференции в данном регионе. Касается автор также самых

---

<sup>1</sup> Список информантов включает более полутора десятков имен.

современных тем, относящихся к местной культурной ситуации: к образовательной системе, взглядам населения на будущее, этнотуризму, телевидению, Интернету, мобильному телефону.

Обращаясь к устным традициям тувинцев, Ж.М. Юша рассказывает о героическом эпосе, сказках, несказочной прозе, народной песне, «малых» жанрах и – более обстоятельно – об обрядовых формах, включая их «культурные коды». Обосновываются теоретические аспекты исследования, причем «фольклор» и «обряд» рассматриваются как единый культурный текст. Особо (также в сравнении с тувинцами России и Монголии) анализируется обрядовый фольклор «детского цикла», в том числе представления о беременности и родах, обычаи захоронения плаценты, пир по случаю рождения ребенка и первая стрижка волос. Другой подробно рассматриваемый обряд «жизненного цикла» – свадебный фольклорно-этнографический комплекс. Предметом изучения являются виды традиционного брака и его компоненты: брак по сговору, брак умыканием, локализация свадьбы (у родителей невесты; у родителей жениха), традиционные состязания и игры, а также необрядовые игры.

Последняя глава монографии посвящена исследованию календарно-обрядового фольклора – новогоднего (предновогодний этап, встреча Нового года, заключительный этап) и летнего, включая освящение обо; специально характеризуются традиционные состязания в системе календарной обрядности (стрельба из лука, скачки, борьба).

Как обычно бывает при добросовестном и скрупулезном исследовании подобного материала, наблюдения и выводы общего, принципиального, теоретического характера естественно следуют из конкретного рассмотрения, оставляя для внимательного читателя возможность их дальнейшей интерпретации. Такой тип исследования весьма располагает к его использованию в другом предметном поле; в упрек автору можно, пожалуй, поставить лишь то, что теоретико-методологические рефлексии в заключении могли бы быть богаче и полнее.

Отдельного обсуждения заслуживает проблема монголизмов в тувинских традициях. Монголизмы в книге упоминаются достаточно часто, приводится много примеров (не всегда специально оговариваемых). Существенно, что среди них немалое место занимает фольклорно-мифологическая и ритуально-магическая лексика (с. 67, 147–148, 295–296, 314), причем эти культурно-языковые элементы имеют специфический статус, отличающий их от заимствований из других языков, прежде всего из соседнего (и родственного) казахского. Речь должна идти об особой роли у тувинцев монгольского языка и монгольской словесности,

что обусловлено исторически и политически. Дело не только в буддизме, объединяющем оба народа<sup>2</sup>, но также в использовании монгольской письменности и самого монгольского языка в качестве «своего» литературного языка. С этой точки зрения, я думаю, предпочтительное (по сравнению с казахской арабицей) изучение китайскими тувинцами в школе старомонгольской письменности на самом деле обусловлено не тем, что, «как считают сами тувинцы, эта письменность <...> намного лучше передает звуки тувинского языка» (с. 63), а памятью об устойчивой культурной ориентации (по своему строю тувинский, естественно, гораздо ближе к казахскому, чем к монгольскому, относящемуся к другой языковой семье).

Тем же, по-видимому, обусловлено и то, что «в глазах тувинцев монгольский язык начинает выступать более престижным языком, чем их родной» (с. 74), т. е. опять-таки наблюдается скорее не рождение нового, а возрождение забытого старого. Очевидно, по той же причине происходил переход на монгольский при произнесении восхвалений скакунам (с. 152, 317), а сказители имели двуязычный репертуар (с. 92), «кроме сказаний на тувинском языке, героические сказания исполнялись и на монгольском», включая такие известные тексты, как «Джангар» (тув. «Чаңгар») и «Гэсэр» (тув. «Кезер»)³ (с. 94). Наконец, существенно, что «из всех других народностей для тувинцев на сегодняшний день наиболее предпочтительными брачными партнерами являются монголы. Считается, что они в культурно-конфессиональном плане близки к тувинцам» (с. 212), тогда как казахские обрядовые традиции не заимствуются, хотя тувинцы и живут в соседстве с преобладающим казахским населением (с. 208).

Приведу еще несколько соображений, возникающих при знакомстве с монографией. Не кажется достаточно аргументированным перечень двенадцати «культурных кодов» (акционального, вербального, пищевого, пространственного, персонажного, временного, игрового, числового, цветового, предметного, звукового, музыкального), выполняющих важную роль в структуре обрядов (с. 125 и далее). Нет уверенности, что все перечисленное сле-

---

<sup>2</sup> Вспомним «четырёхгранный» Алтай в тувинском фольклоре – это чрезвычайно напоминает мировую гору Сумэру (с. 223–224), которая, согласно буддийской космогонии, имеет вид именно четырехсторонней пирамиды (Буддийская космология, изложенная О. Ковалевским. Казань: Университетская типография, 1837. С. 89–94, 99–103); не здесь ли источник данного образа, включая его шестиугольные и шестигранные модификации?

<sup>3</sup> См. подробнее: [Неклюдов 2019, с. 423–426].

дует считать именно «кодами», т. е. определенными знаковыми системами, с помощью которых передается то или иное «культурное сообщение»; так, едва ли к ним относятся «пространственные», «временные» и «персонажные» компоненты обряда.

Исключение зайчатины из рациона беременной женщины (с. 165) вписывается в контекст не только традиций алтайцев, шорцев и хакасов, но также долган: «Нельзя женщине есть мясо зайца – *аньы*, при родах шкурку зайца вешали на *могоһо*. Это специальный шест (устанавливался горизонтально в маленьком чуме *дыка дьиз* перед родами), за который держалась женщина во время родов. Шкурка зайца считается для женщины *Айыһыт* (помощником при родах, оберегом)». Помощником при родах, оберегом и символом божества являлась шкурка зайца, которая прикреплялась к специальному шесту *могоһо*<sup>4</sup>, что, кстати, и вообще свидетельствует об особой роли зайца в ритуально-мифологических традициях, далеко не только тюрко-монгольских.

Запрещение женщинам приходить на священное место и принимать участие в родовом обряде (с. 294) или участвовать только в заключительной (праздничной) его части – пиршестве и проведении спортивных состязаний (с. 324), возможно, связано не только с понятием о ритуальной нечистоте женщины, но также и с неуместностью присутствия на родовом молении женщины-чужеродки (каковыми по определению являются жены и невестки)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> См. подробнее: [Бетту 2011, с. 291, 296].

<sup>5</sup> Ср.: «Женщины, как чужеродки, стояли поодаль, но в угощении после окончания моления участие принимали». «Более того, родовой характер происхождения священных гор у северных алтайцев обнаруживается и в других отношениях. Я имею в виду серию запретов по отношению к родовой горе для женщин. У тубаларов, например, замужние женщины не могли называть по имени родовую гору своего мужа, но называли настоящим именем родовую гору своего отца. У челканцев замужние женщины также не могли называть родовые священные горы мужа настоящим именем, а называли их в случае необходимости подставными именами. Женщины не могли быть с непокрытой головой или босыми, находясь в виду у родовой горы мужа, из-за опасения, что почитаемая родовая гора может увидеть женщину без платка и вследствие этого навлечь на нее несчастье. У кумандинцев тоже настоящие имена родовых гор являлись запретными для замужних женщин; замужние женщины не могли подниматься на родовые горы мужа, находиться вблизи них с обнаженной головой. <...> Изложенный материал по запретам в отношении родовых гор, налагавшимся обычаем на замужних женщин, ярко подчеркивает родовой характер почитаемых гор» [Потапов 1946, с. 149, 153–154]. Кстати, в связи с соблюдением невесткой разных запретов

Значение рецензируемой монографии не только для тувиноведения и этнографического изучения данного района Центральной Азии, но и для более широких фольклорно-антропологических разысканий трудно переоценить. Она содержит ценное исследование жанровой специфики обрядового фольклора китайских тувинцев, анализ роли и функции вербального компонента в их ритуальной традиции, взаимосвязей вербального кода с другими культурными кодами, рассмотрение структуры обрядов детского цикла, свадебной обрядности, календарных обрядов, традиционных состязаний и игр.

Издание снабжено весьма полезными приложениями. Это подробный предметно-тематический указатель, а также таблицы, которые включают «коды» родинной, свадебной, новогодней обрядности, летнего обряда освящения обо, список фольклорных жанров и обозначающую их народную терминологию (у тувинцев Китая и России). Следует, наконец, отметить наличие весьма информативного фотоальбома и обстоятельных резюме – не только английского, но и китайского.

Книга написана хорошо, читать ее интересно.

### *Литература*

- Бетту 2011 – *Бетту Л.Д.* Традиционные запреты долган // Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика». 2011. № 9 (71)/11. С. 287–297.
- Бурдуков 1936 – *Бурдуков А.В.* Этюды по этнографии калмыков (Связь некоторых этнографических особенностей с речетворческой ролью женщины) // Советская этнография. 1936. № 2. С. 122–124.
- Неклюдов 2019 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. 520 с.
- Потапов 1946 – *Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 145–160.
- Рамстедт 1957 – *Рамстедт Г.И.* Введение в алтайское языкознание. Морфология / Пер. с нем. Л.С. Слоним; под ред. и с предисл. Н.А. Баскакова. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. 254 с.

---

по отношению к свекру (с. 255–256), в первую очередь, относящихся к речевому обиходу, вспоминаются соответствующие исследования «женского языка» у калмыков. См.: [Бурдуков 1936, с. 122–124; Рамстедт 1957, с. 221].

*References*

- Bettu, L.D. (2011), "Traditional taboos of the Dolgans", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philology. Literature and Folklore Studies" Series*, vol. 9, pp. 287–297.
- Burdukov, A.V. (1936), "Studies in ethnography of the Kalmyks (Correlation of some ethnographic specifics to the speech-producing role of woman)", *Sovetskaya etnografiya*, vol. 2, pp. 122–124.
- Neklyudov, S.Yu. (2019), *Fol'klornyj landschaft Mongolii: Epos knizhnyi i ustnyi* [The folklore landscape of Mongolia: Epics written and oral], Indrik, Moscow, Russia.
- Potapov, L.P. (1946), "The cult of mountains in the Altai region", *Sovetskaya etnografiya*, vol. 2, pp. 145–160.
- Ramstedt, G.I. (1957), *Vvedenie v altaiskoe yazykoznanie. Morfologiya* [Introduction to Altaic language studies], Izdatel'stvo inostrannoi literatury, Moscow, Russia.

*Информация об авторе*

Сергей Ю. Неклюдов, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., 6;  
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т. Вернадского, д. 82, стр. 1; sergei.nekludov@gmail.com

*Information about the author*

Sergei Yu. Neklyudov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125993;  
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 82, Vernadskogo ave., Moscow, Russia, 119571; sergei.nekludov@gmail.com

УДК 39:649(049.32)

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-143-148

Рецензия на кн.:  
*Шишелов Н.* Рыболовная культура  
атапасков Арктического бассейна (XVIII–XXI вв.).  
М.: Издательские решения, 2018. 110 с.

Эста Г. Матвеева

*Московская высшая школа социальных и экономических наук,  
Москва, Россия, budurik@inbox.ru*

*Для цитирования: Матвеева Э.Г. [Рец.]: Шишелов Н. Рыболовная культура атапасков Арктического бассейна (XVIII–XXI вв.). М.: Издательские решения, 2018. 110 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 143–148. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-143-148*

A review of:  
Shishelov, N. (2018), Fishing culture  
of atapask of the Arctic basin (18<sup>th</sup> – 21<sup>st</sup> c.),  
Publishing Solutions, Moscow, Russia, 110 p.

Esta G. Matveeva

*The Moscow School of Social and Economic Sciences,  
Moscow, Russia, budurik@inbox.ru*

*For citation: Matveeva, E.G. (2019), "A review of: Shishelov, N. (2018), Fishing culture of atapask of the Arctic basin (18<sup>th</sup> – 21<sup>st</sup> c.), Publishing Solutions, Moscow, Russia, 110 p.", Folklore: Structure, Typology, Semiotics, vol. 2, no. 3, pp. 143–148. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-143-148*

С середины прошлого века среди исследователей промышленной культуры североамериканских индейцев ведется дискуссия о роли рыбалки и охоты в системе природопользования. Вывод этнологов, основным вектором исследований которых было изучение роли копытных в аборигенных сообществах, состоял в том,

---

© Матвеева Э.Г., 2019

что карibu – важнейший ресурс для охотников-рыболовов-собираателей Канадского Севера (с. 7). Никита Шишелов – автор книги «Рыболовная культура атапасков Арктического бассейна (XVIII–XXI вв.)», наряду с другими сторонниками альтернативной версии оспаривает второстепенность рыбного промысла, утверждая, что рыба – не замена продуктам охоты, а равноправный пищевой ресурс, который в зависимости от ситуации мог и преобладать над охотой: «Рыбу следует рассматривать не как второстепенный ресурс, заменяющий основной в периоды неудачных охот, а как по важности стоящий в одном ряду с мясом копытных и мелкой дичи. Преобладание того или иного ресурса изменялось от сезона к сезону» (с. 13).

Убеждение в преобладании охотничьего промысла приводило к меньшему интересу со стороны научного сообщества к рыболовной культуре атапасков. Однако, как показывает автор, был и ряд других причин, повлиявших на депопуляризацию данной темы в академической среде. Так, в 1920-х гг. на законодательном уровне правительством поддерживается и поощряется коммерческое промышленное рыболовство, в связи с чем традиционному рыбному промыслу перестает уделяться прежнее внимание. В этом контексте освещать вопросы первостепенной важности рыболовства в традиционной системе природопользования, как утверждает Шишелов, становится невыгодно (с. 7). Первые этнологические и археологические исследования, доказывающие, что рыба для индейцев все же являлась ресурсом первостепенного значения, появляются тогда, когда в 1970-х годах по причине ухудшения экологической ситуации в водоемах и в связи с ощутимым сокращением рыбных запасов значение промышленного рыболовства в канадской экономике снижается (с. 8). Сторонники альтернативной на тот момент версии включаются в дискуссию. Они начинают по-новому интерпретировать археологические данные. Например, небольшое количество рыбных останков на местах стоянок они объясняют не их отсутствием, а процессом утилизации, в то время как отсутствие на местах стоянок рыболовных артефактов (рыболовные крючки, остроги), на их взгляд, может свидетельствовать о преобладании сетевого и заборного промысла (с. 10).

Таким образом, тезис, на котором основывается автор книги, имеет давнюю историю, берущую начало в работах исследователей второй половины XX в. Безусловной ценностью данной работы является привлечение автором разнообразных и многочисленных источников, развивающих аргументацию. Среди них важное место занимают сведения первых путешественников. Из них мы, например, узнаем, что некоторые группы индейцев начинали охотиться только в те сезоны, в которые заканчивалась рыба (с. 14).

Любопытным источником становятся локальные названия месяцев на языках различных групп (у слэйв сентябрь и октябрь – «месяц рыбалки», у кэрьеров – около половины названий месяцев связаны с рыбой и рыбалкой) (с. 16). Обобщая весь материал, автор приходит к выводам, что значение рыбалки у атапасков северного бассейна было ниже лишь в горных районах и верховьях реки Пис, где преобладала мясная диета, а рыбалка являлась дополнительным сезонным ресурсом.

Дальнейшее изложение книги большей частью обращено к вопросам бытового характера: видам промысловых рыб и преобладающим методам лова в различные сезоны, снастям, рыбе как части рациона и др. Однако наибольший интерес для фольклористов представляют главы, посвященные рыбе в традиционной медицине, магических представлениях и мифологии. Следует заметить, что из них лишь две последние главы содержат достаточно информации и, следовательно, оснований для выделения их в отдельные разделы. Так, глава, посвященная традиционной медицине и месту в ней продуктов рыболовного промысла, ограничивается пространной цитатой из интервью, записанного в 2002 г. группой департамента дикой природы, подтверждающей использование индейцами чипейван желчного пузыря озерной форели в качестве лечебного средства от проблем сердца и глаз. Автор также упоминает лечебные свойства протухшей рыбы и некоторых других органов озерной форели, однако никаких иллюстративных материалов и ссылок, подтверждающих и разъясняющих этот факт, не приводит. В то же время источники, использованные в следующей главе, посвященной рыболовной магии атапасков, более обширны. На материалах, собранных многочисленными исследователями и путешественниками с XVIII по XX столетие, автор развивает тезис о том, что в аборигенный период рыбалка сопровождалась магическими действиями от этапа изготовления снастей до чистки улова (с. 75). Резюмируя изложенную в начале главы информацию, можно выделить следующие присущие атапаскам убеждения мифологического характера.

1. По наблюдениям автора, самой устойчивой оказалась широко распространенная идея о том, что в период менструации (и не только) женщинам строго запрещалось прикасаться к рыболовным снастям и приближаться к рыбным озерам (с. 75–76).

2. Другая группа мотивов связана с представлением об *инкозе*, или *инкон* – энергии, дающей человеку магическую силу и духовное знание. Помимо прочего, источником получения этой энергии могло стать какое-либо животное или рыба. С этим мотивом связаны истории о табу на ловлю определенной рыбы: наделяя человека магической силой, рыба накладывала на него запрет ловить

и употреблять в пищу себе подобных (щука – щук) (с. 78). Другие истории, напротив, сообщали о том, как человек, вступив в контакт с рыбой, узнавал о ее повадках и становился профессионалом в ее ловле (с. 79).

3. Способствовать успешной рыбной ловле могла также так называемая паучья магия («человек, чьим покровителем становился паук, помимо прочего обладал способностью успешно ловить рыбу сетями») или посещение в видении Йакети (Небесного озера) (давало шаманскую силу, в том числе можно было обрести сверхъестественную силу, помогающую в рыбной ловле) (с. 80).

Вторая часть главы посвящена видам обрядовых практик, связанных с рыбной ловлей. Автор делит их на три категории. Каждая отличается от другой центральным объектом, на который направлено магическое воздействие: рыбные снасти, духи водоема, рыбы. В первом случае целью ритуала было «наделение [снасти] магическими свойствами» с последующим закреплением этого свойства. Например, в качестве амулетов, подвешенных к крючку, использовали кусочки бобровых хвостов и жира, зубы и анусы выдры, призванные «зачаровать рыбу». К сети же подвешивали птичьи клювы, лапки, пальцы и челюсти выдры. Сети расставляли на значительном друг от друга расстоянии, объясняя это тем, что в противном случае «одна сеть будет завидовать соседней и, как следствие, ни одна из них не поймает ни одной рыбы» (с. 82). Во вторую категорию входят практики, зафиксированные двумя исследователями второй половины XX в.: подношения духам водоема или самому водоему перед рыбалкой. Автор отмечает отсутствие других свидетельств, однако полагает, что подобные практики существовали, так как аналогичные действия совершались атапасками перед началом охотничьего сезона (с. 83). Третья категория, выделенная автором, включает в себя варианты взаимодействия между человеком и рыбой до и после улова. Однако, как и в предыдущем случае, автор подчеркивает крайне небольшое количество свидетельств подобных практик, хоть и считает очевидным, что когда-то они совершались (с. 84).

Следующая глава посвящена рыбам в мифологии атапасков. Наряду с двумя предыдущими она, как представляется, призвана была проиллюстрировать тезис о ключевой роли рыбы и рыбного промысла не только с точки зрения ее утилитарной функции, но и как важной части племенного мировоззрения индейцев. Глава представляет собой пересказ основных сюжетов повествовательного фольклора атапасков, героями которых являются рыбы. Это космогонические мифы о возрождении мира после всемирного потопа и роли в этом процессе щуки и налима, этиологические мифы о добывании культурных благ человеком и рыбами, рыбы

являются персонажами и героических мифов, однако, в отличие от прочих, выступают в них в роли чудовищ, с которыми борется главный герой-демиург. Мотив рыбного промысла встречается в представлениях атапасков о Лэй-Нэн (том свете) и связанных с этим мифах: души мертвых занимаются рыбным промыслом и употребляют рыбу в пищу. Интересна приведенная сказка, которую рассказывают детям, когда те едят форель: в ней говорится о том, что когда-то форель была человеком, и все, что осталось в ней от тех дней, – кости в голове, представляющие собой человеческие инструменты или еду. Из наблюдений важным представляется внимание к особому положению определенных видов рыб в мифологии атапасков. Так, налим и щука – наиболее часто встречающиеся персонажи, в то время как форель, сиг, чукучан и другие важные промысловые рыбы встречаются значительно реже.

Интерес представляет обращение автора к современным материалам. Так, последняя глава книги рассказывает о трансформациях, которые произошли с традиционным промыслом в условиях постепенной индустриализации: появления магазинов, налаживания связей с городами – включении человека традиционного общества в современные экономические отношения. Конечно, наблюдения не представляются неожиданными: как и всюду, новый образ жизни влечет за собой смену методов рыбного промысла и частичную утрату знаний о водоемах и рыбах. Тем не менее рыбалка продолжает выполнять важную функцию в жизни атапасков. Однако, что характерно, произошедшие изменения влекут за собой разноеобразие этих функций. Так, рыбалка становится важной составляющей развивающегося местного этнотуризма (с. 93). С развитием коммерческой рыбалки промысел становится не только средством пропитания, но и важным финансовым ресурсом. Что любопытно, традиционные методы рыбной ловли практикуются лишь в некоторых случаях – при демонстрации старых техник подрастающему поколению. Интересным представляется привлечение материалов современных социальных сетей. Автор замечает, что среди фотографий, которые выкладывают атапаски, преобладают снимки в процессе разделки улова, нежели позирование с трофеями, характерное для европейских рыболовов. Из чего следует вывод: «Процесс перехода добычи в разряд пищи расценивается индейцами как более значимый, нежели сам момент овладения добычей» (с. 95).

Наряду с безусловными достоинствами книги хочется обратить внимание на ряд недостатков. Среди них слабая или вовсе отсутствующая аргументация некоторых утверждений автора. Так, в главе, посвященной рыболовной магии, описывается ритуал сожжения костей первой пойманной на новую снасть рыбы. Далее

следует объяснение этого ритуала: «Обрядовым смыслом этой практики, по-видимому, является проявление уважения и воздаяния почестей рыбе» (с. 84). Затем, развивая трактовку данного действия, автор пишет, что «сожжение костей и некоторых частей тела животного, безусловно, следует рассматривать как кремацию, но не как жертву огню и тем более не как утилизацию бытовых отходов» (с. 85). Здесь же дается описание того, как туземцы тщательно прячут кости налимов, чтобы собаки не могли добраться до них. В свою очередь такая практика трактуется автором как практика воздушного погребения животных и рыб (с. 85). Можно допустить, что как первое, так и второе утверждение автора вполне справедливы, однако, если опираться лишь на приведенные в главе сведения, они кажутся не до конца обоснованными.

Хочется также подчеркнуть немногочисленную информацию по сравнению с другими близкими атапаскам культурами. Очевидно, сравнение не входило в задачи, выдвинутые автором в данной монографии, однако без сведений об аналогиях специалисту остается лишь гадать о специфике данной традиции, ее уникальности по сравнению с другими культурами. Кроме того, поиски аналогий поставили бы в свою очередь новые вопросы о путях усвоения отдельных текстов и практик, связанных с рыболовным промыслом атапасков. До тех пор информация, изложенная в книге, представляет собой скорее замкнутое само в себе описание.

Между тем книга Никиты Шишелова представляет собой детальное и всестороннее описание рыбного промысла групп североамериканских индейцев. Обобщенные в ней материалы исследователей различных специальностей, торговцев, путешественников и прочих первопроходцев американского Севера охватывают максимально возможный период времени, что, безусловно, делает книгу уникальным источником по традиционному жизненному укладу атапасков Арктического бассейна.

### *Информация об авторе*

*Эста Г. Матвеева*, Московская высшая школа социальных и экономических наук (Шанинка), Москва, Россия; 125009, Россия, Москва, Газетный пер., д. 3/5; budurik@inbox.ru

### *Information about the author*

*Esta G. Matveeva*, The Moscow School of Social and Economic Sciences, Moscow, Russia; bld. 3/5, Gazetny Lane, Moscow, Russia, 125009; budurik@inbox.ru

УДК 398

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-149-158

II Международная  
междисциплинарная конференция  
«Монголы: традиции и современность»  
(РГГУ, 11–13 сентября 2019)

Алевтина А. Соловьева

*Российский государственный  
гуманитарный университет, Москва, Россия;  
Высшая школа экономики – Национальный исследовательский  
университет, Москва, Россия;  
Тартуский университет, Тарту, Эстония,  
asolovyova@yandex.ru*

*Аннотация.* 11–13 сентября 2019 г. в Российском государственном гуманитарном университете состоялась вторая международная конференция «Монголы: традиции и современность», изначально задуманная как научный форум, который проводится раз в три года и объединяет монголистов разных стран. Согласно замыслу, в его задачи входит обмен исследовательским опытом, новыми идеями, подходами к материалу. Кроме того, целями форума является координация творческих планов и совместных проектов, в которых участвуют члены профессионального монголоведческого сообщества. Тематический диапазон данного мероприятия – культурные, религиозные, ритуально-мифологические, фольклорные, литературные традиции монгольских народов, включая современное состояние этих традиций.

*Ключевые слова:* монголистика, азиатские исследования, фольклор, международная конференция

*Для цитирования:* Соловьева А.А. II Международная междисциплинарная конференция «Монголы: традиции и современность» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 149–158. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-149-158

## II International interdisciplinary conference “The Mongols: traditions and modernity” (RSUH, September 11–13, 2019)

Alevtina A. Solovyova

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;  
Higher School of Economics – National Research University, Moscow, Russia;  
University of Tartu, Tartu, Estonia, asolovyova@yandex.ru*

*Abstract.* The second international conference “The Mongols: traditions and modernity” took place in the Russian State University for the Humanities, on September 11–13, 2019. This conference was initially established as an international research forum convening once in 3 years and connecting scholars in various aspects of Mongolian culture. The event aims to facilitate the exchange of knowledge regarding new ideas, topics, approaches and projects concerning Mongolian studies and related academic fields. The thematic frame of this event includes a number of topics concerning cultural, religious, ritual and mythological, folklore, literary, artistic and other traditions of the Mongolian people, the past and present forms of said traditions.

*Keywords:* Mongolian studies, Asian studies, folklore, International Conference

*For citation:* Solovyova, A.A. (2019), “II International Interdisciplinary Conference ‘The Mongols: Traditions and modernity’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 149–158. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-149-158

11–13 сентября 2019 г. в Российском государственном гуманитарном университете состоялась вторая международная конференция «Монголы: традиции и современность»<sup>1</sup>, изначально задуманная как научный форум, который проводится раз в три года и объединяет монголистов разных стран. Согласно замыслу организаторов, в его задачи входит обмен исследовательским

---

<sup>1</sup> Монголчууд: уламжлал ба орчин үе / The Mongols: Traditions and Modernity / Монголы: традиции и современность. Moscow: Russian State University for the Humanities, September 11–13, 2019. Конференция организована Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва) совместно с Институтом классического востоковедения и античности ВШЭ (Москва), кафедрой эстонского и сравнительного фольклора Тартуского университета (Тарту), Институтом монголоведения Национального университета Монголии (Улан-Батор).

опытом, новыми идеями, подходами к материалу. Кроме того, форум нацелен на координацию творческих планов и совместных проектов, в которых участвуют члены профессионального монголоведческого сообщества, а также на вовлечение в академическую среду молодых исследователей и студентов-востоковедов. Тематический диапазон данного мероприятия – культурные, религиозные, ритуально-мифологические, фольклорные, литературные традиции монгольских народов, включая современное состояние этих традиций. Конференция организуется как междисциплинарная, нацеленная на охват максимально широкого круга областей научного знания, в первую очередь – антропологического, что соответствует направленности московской школы монголистических исследований, ее образовательной и научной деятельности.

Формулировку «традиции и современность», избранную в качестве общей темы регулярных встреч, следует трактовать в самом широком смысле слова – как национальные и диалектные/«социолектные» культурные традиции, «внедренные» и «автохтонные», прерванные и продолжающиеся, относящиеся к разным сторонам монгольской культуры, рассматриваемые синхронически и исторически, «старые» и «новые» (включая процессы, с которыми сталкиваются современные монгольские сообщества).

По сравнению с предыдущей конференцией (Москва, РГГУ, 2016), организованной тем же коллективом<sup>2</sup>, на сессии 2019 г. заметно расширился состав как ее организаторов, так и участников. В ней приняли участие исследователи из России, Монголии, Китая, Польши, Эстонии, Чехии, Венгрии, Германии, Швейцарии, Франции, специализирующиеся в различных областях изучения культуры монгольских народов и представляющие разные теоретико-методологические аспекты ее рассмотрения. Доклады и тезисы были представлены на трех рабочих языках конференции – монгольском, английском и русском<sup>3</sup>.

Тематика конференции 2019 г. была представлена семью секциями: «Мифо-ритуальные традиции», «Эпические традиции», «Тибето-монгольские традиции буддизма», «Песенно-поэтические жанры», «Архивные и эпиграфические материалы», «Литература и язык», «Общество и государство». На открытии конфе-

---

<sup>2</sup> Международная научная конференция «Монголы: традиционная культура и современность» 13–15 октября 2016. URL: <https://www.rshu.ru/anons/detail.php?ID=139665>

<sup>3</sup> Монголы: традиции и современность: Материалы [Электронный ресурс]. 11–13 сентября 2019 г., Москва, РГГУ. URL: [http://www.ruthenia.ru/folklore/pdf/2019\\_tez\\_mongol.pdf](http://www.ruthenia.ru/folklore/pdf/2019_tez_mongol.pdf)

ренции с приветствиями выступили первый секретарь Посольства Монголии в России *Ж. Баярхуу*, декан Школы искусств и наук Национального университета Монголии, директор Института монголоведческих исследований, председатель Национального совета монгольских исследований при правительстве Монголии *Д. Заябаатар*, проректор по науке РГГУ *О.В. Павленко*. Научный руководитель Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ *С.Ю. Неклюдов* открыл конференцию докладом об актуальных темах и задачах монголистики, о фольклористическом и антропологическом изучении различных областей монгольской культуры и о перспективах организации совместных исследовательских проектов, направленных на решение этих задач.

Первый раздел секции «Мифо-ритуальные традиции», посвященный «высшей» мифологии, был представлен докладами<sup>4</sup>, в которых рассматривался ряд космографических тем и образов верховных богов. О центральных компонентах монгольской мифологической традиции речь шла в докладе *А. Аюушжав* (Институт языка и литературы Монгольской академии наук, Улан-Батор) «Картина мироздания в мифологии монгольского народа», основанном на современных полевых материалах и книжных источниках. В докладе *Б.С. Дугарова* (Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ) «К этимологии тюрко-монгольского теонима Атай Улаан тэнгри» был предложен историко-лингвистический анализ имени *Атай тэнгри*, одного из главных небесных божеств в пантеоне монгольских народов. К вопросу соотношения мифа и ритуала, к отражению традиционных мифологических установлений в современных бурятских обрядовых практиках обратилась *Б.-Х.Б. Цыбикова* (Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ) в докладе «Особенности проявления бурятского мифа через культуры и табу».

В раздел «Прикладная мифология» (той же секции) вошли доклады, различные по тематике, но объединенные общим ракурсом: рассмотрение процесса функционирования мифологических образов и ритуальных практик в политической, социальной, экономической жизни монгольского общества и его групп. В докладе *М. Шпидлер* (Варшавский университет, Польша) «Роль мифа в формировании культурной общности и современных монгольских представлений о мире»<sup>5</sup> проанализированы случаи использо-

---

<sup>4</sup> Здесь и далее дается обзор как прозвучавших, так и стендовых сообщений.

<sup>5</sup> M. Szpindler "The role of myth in creation of contemporary Mongolian worldview and cultural community".

вания буддийских мифологических элементов в деле легитимации власти. *Г. Нандинбилиг* (Национальный университет Монголии, Улан-Батор) в своем докладе «Ритуалы “детских обо” у монголов: традиции и новации»<sup>6</sup> рассмотрела практику поклонения «детским обо» и формам их современной модификации. В докладе «Когда в игру вступает образ: победа над противниками в монгольской борьбе»<sup>7</sup> *Г. Делаплас* (Университет Париж X – Нантер, Франция) обратился к изучению практик и стоящих за ними культурных концептов у национальных монгольских борцов, весьма и вплоть до нашего времени почитаемых монголами. *А.А. Соловьева* (РГГУ, ВШЭ, Москва; Университет Тарту, Эстония) в докладе «Чудесное блуждающее дерево: ландшафтная мифология в современной жизни профессиональных и локальных сообществ»<sup>8</sup> рассказала об одной местной повествовательной традиции и ритуальной практике, связанной с так называемым деревом-борцом (*Бөх мод*).

На секции «Эпические традиции» обсуждались различные аспекты изучения эпоса монгольских народов в старых и современных записях. В докладе «Эпос “Джангар” в традиции калмыков России и ойратов Синьцзяна» *Ц.Б. Селеева* (Калмыцкий научный центр РАН, Элиста) поделилась результатами сравнительного исследования эпических традиций ойратоязычных народностей России, Монголии и Китая. *С. Дашдэжид* (Национальный университет Монголии, Улан-Батор) познакомила слушателей со своим исследованием «Художественные особенности версии сказания о Гэсэре из монастыря Лунфусы»<sup>9</sup>, содержащим анализ взаимодействия эпических традиций Гэсэриады и китайской литературной традиции. В докладе «Сказитель Цогров повествует о рассказанных им историях»<sup>10</sup> *Наранзандан* (Центральный национальный университет, Пекин, КНР; РГГУ, Москва) обращается к личности сказителя в эпических традициях. Тему фигуры рассказчика и его репертуара продолжил *Б.Ю. Сенглеев* (Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва) в докладе «Предания о войне против Аблай-тайши в фольклорном цикле Мазан-Батыра».

---

<sup>6</sup> Г. Нандинбилиг «Монголчуудын хүүхдийн овоо тахилга: уламжлал, шинэчлэл».

<sup>7</sup> G. Delaplace “When the ‘picture comes in’. Overpowering opponents in Mongolian wrestling”.

<sup>8</sup> A. Solovyova “A magical walking tree: Landscape mythology in contemporary life of professional and local communities”.

<sup>9</sup> С. Дашдэжид «Юн-Фү-Се-гийн Гэсэрийн туужийн уран сайхны онцлог».

<sup>10</sup> Наранзандан «Үлгэрч Цогров хийгэд түүний ярьсан үлгэрүүдын тухай өгүүлэх нь».

Заседание секции завершилось выступлением Э.У. Омакаевой (Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста) «Образ коня в эпическом и песенном творчестве калмыков и ойратов: номинации масти (на материале опубликованных архивных и полевых источников)», посвященном сопоставительному анализу образов в эпических и песенных традициях.

Следующая секция была целиком посвящена проблематике изучения традиций северного буддизма и их распространению в Тибете и Монголии. В сообщении К. Колльмар-Пауленц (Бернский университет, Швейцария) «Лучезарное солнце, освещающее тьму [невежества] живых существ: “монгольский период” II Тонгхор Хутугту Йонтан Гьямцо (1556–1587)»<sup>11</sup> рассматривались стратегии распространения буддизма в XVI в. среди монголов, методы и практики такого миссионерства, известные по тибето-язычным источникам, включая биографические. Тему буддийских биографий (намтаров) продолжила Я.Д. Леман (РГГУ, ВШЭ, Москва) в докладе «Намтары ноён-хутухт из собрания дома-музея Ц. Дамдинсурэна в Улан-Баторе», в котором прежде всего сосредоточилась на биографии V Ноён-хутухты, Дандзанравджи (Равжи), знаменитого монгольского поэта, переводчика и драматурга. К рецепции его образа в современных традициях в связи с культом почитаемого буддийского охранительного божества Джамсарана обратилась В. Мөнгөнчимэг (Бернский университет, Швейцария)<sup>12</sup>. С интересным примером взаимодействия буддийских и местных фольклорных традиций у монголов познакомила собравшихся А.Д. Цендина (РГГУ, ВШЭ, Москва), рассказавшая в докладе «Дашдорж – лама-молитва (устные легенды о магической силе священного слова в буддизме)». А. Баря-Старжинска (Варшавский университет, Польша) в докладе «Как изучать буддизм по-монгольски? Некоторые замечания о старых и новых руководствах по буддизму»<sup>13</sup> рассказала о своем исследовании жанра буддийских руководств, его распространении среди монгольских священнослужителей и мирян, его функционировании в XVI–XVII вв. и в период религиозного возрождения, начиная с 1990-х гг., а также об особенностях развития монгольской школы переводов с

<sup>11</sup> K. Köllmar-Paulenz “Radiant sun illuminating the darkness of the sentient beings: The ‘Mongolian years’ of the Second sTong `khor Qutuytu Yon tan rgya mtsho (1556–1587)” (предложено в качестве стендового доклада).

<sup>12</sup> Mungunchimeg Batmunkh “Danzanravjaa and Red Protector ‘Ter Minu’”.

<sup>13</sup> A. Bareja-Starzyńska “How to study Buddhism in Mongolian? Some observations on the old and new Buddhist Manuals”.

тибетского.

В докладе *Р.Т. Сабирова* (Институт стран Азии и Африки МГУ, Москва) «Хубилганы в современной Монголии» речь шла об институте «перерожденцев» и его специфической эволюции в наше время. Вопрос о современных перспективах и трансформациях традиционных религиозных концептов в современных дискурсивных и ритуальных практиках обсуждался также в докладе *Ю.В. Ляховой* (РГГУ, Москва; Бернский университет, Швейцария) «Материальное и духовное в монгольской религиозной жизни», посвященном мотиву «богатства». Три следующих выступления были посвящены рассмотрению ритуальных практик в бурятских и калмыцких традициях: доклады *Д.С. Жамсуевой* (Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ) «Ритуальный аспект мистерии цам в бурятских дацанах», *А.А. Карпуниной* (РГГУ, Москва) «Почему монголы вращают молитвенный барабан? Современные интерпретации практики»<sup>14</sup>, *Б.М. Коваевой* (Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста) «Персоналии в судьбе буддийских реликвий: Э. Лиджиева – хранительница святынь Талтахинского хурула Калмыкии» (по материалам семейной биографии, содержащим ценные сведения о сохранении и продолжении в советский период у калмыков ритуальных традиций). Наконец, результатами своего исследования «Женские божества в современной религиозной системе саянских бурят» поделилась *В.А. Беляева-Сачук* (Центр арктических и сибирских исследований Социологического института ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург).

В секцию IV «Песенно-поэтические жанры» вошли доклады, посвященные песенным традициям различных монгольских народов. Так, сообщение *В. Капишовска* (Карлов университет, Прага, Чехия) «Прошлое и настоящее дагурской песни»<sup>15</sup> познакомило аудиторию с песенными традициями дагуров. *Л.Д. Дашева* (Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ) представила свое музыковедческое исследование, посвященное западно-бурятским песенным традициям – «Обрядовая песенная традиция западных бурят: музыкально-диалектный аспект». Сообщение *Б.Х. Борлыковой* и *Б.В. Меняева* (Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста) «Песенный фольклор хошуты Калмыкии (по полевым материалам 2004–2018 гг.)» было посвящено современным песенным традициям хошуты. Два доклада *Э.У. Омакаевой* и *Б.М. Коваевой*

<sup>14</sup> А. Karpunina “Why do the Mongols spin the prayer wheel? Contemporary interpretations of practice”.

<sup>15</sup> V. Kapišovská “The Past and Present of Dagur songs”.

(Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста) «Благопожелания (*ерөөл/йөрөл*) как вербальный объект исследования фольклора ойратов Монголии и калмыков», а также *Б.Х. Борлыковой*, *Б.М. Коваевой* (Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста) и *М. Надмидцэрэна* (Центр по изучению эпоса «Джангар», Университет Внутренней Монголии, Хух-Хото, КНР) «О некоторых художественно-поэтических особенностях благопожеланий калмыков и ойрат-монголов Китая» – были посвящены изучению современных традиций жанра благопожеланий у калмыцких и ойратских народов.

В секцию «Архивные и эпиграфические материалы» вошли сообщения *С. Дулама* (Университет культуры и искусства, Улан-Батор, Монголия) «О наскальных изображениях, связанных с созданием государственных символов Монголии»<sup>16</sup>, *Б.Х. Борлыковой* и *Б.В. Меняева* (Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста) «Фольклорные материалы калмыков в Научном архиве Русского географического общества» и *Д.А. Носова* (Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург) «Слух о существовании гигантского червя... подтвердился: монгольская несказочная проза в записи В.А. Казакевича (1896–1937)». Секцию «Литература и язык» составили два сообщения по современной литературе: *Л.Г. Скородумовой* (РГГУ, ВШЭ, Москва) «В плену традиции – монгольская литература в первой четверти XX века» и *С.Н. Цеденовой* (Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста) «К вопросу о современной литературе ойрат-монголов Китая». Лингвистические исследования были представлены коллективным докладом *И.А. Грунтова* (Институт языкознания РАН, Москва), *О.М. Мазо* (РГГУ, ВШЭ, Москва), *А.Д. Цендиной* (РГГУ, ВШЭ, Москва) «Современное состояние хамниганского языка в Монголии», основанным на недавних полевых исследованиях, и сообщением *А. Ракоша* (Университет Этвеша Лоранда, Будапешт, Венгрия) «Традиции и инновации в письменных языках ойратов»<sup>17</sup>.

Заключительная секция «Общество и государство» была представлена докладами, посвященными различным аспектам социально-политических отношений монгольских народов и их соседей. На эти темы прозвучали доклады *П. Собковьяка* (P. Sobkowiak; Бернский университет, Швейцария) «Законодательство Российской империи первой половины XIX века и правовой ста-

<sup>16</sup> С. Дулам “Монгол төрийн бэлгэдлийн үүсэлд холбогдох хадны зургийн тухай” (предложено в качестве стендового доклада).

<sup>17</sup> A. Rákos “Tradition and innovation in the written languages of the Oirats”.

тус «шаманской веры» в Бурятии» и *Н.В. Дьяченко* (Алтайский государственный педагогический университет, Барнаул) «Вооруженные восстания в Монголии и на юге Ойратской автономной области в 1930 г. как последствия “левого курса” советской политики». *К.Д. Бхутия* (К.Д. Bhutia; Тартуский университет, Эстония) в докладе «Политическое пророчество, царствование, этнизация божеств и этносуверенитет у народа лхоп (бхутия) в Сиккиме»<sup>18</sup> познакомила слушателей с этнорелигиозной и этнополитической ситуацией в тибетских общинах Сиккима.

Доклады *К. Фриде* (Боннский университет, Бонн, Германия) «Между традицией и инновациями: медиатизация коммуникационных практик в современной Монголии»<sup>19</sup> и *Ш. Оюунтуяа* (Боннский университет, Бонн, Германия) «Учет гендерных факторов как современный метод государственного управления в Монголии»<sup>20</sup> были посвящены анализу некоторых практических сторон функционирования современного монгольского общества (медиатизации коммуникационных практик и гендерных аспектов общественного администрирования), а в докладе *С.Г. Жамбаловой* (Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ) «Традиционные технологии нomaдизма у монголов в XX–XXI вв.», напротив, рассказывалось о традиционных формах монгольской кочевой культуры.

Наконец, были рассмотрены фольклорные и ритуальные традиции двух малых этнических групп: монгольских тувинцев и хамниган – в докладах *Ж.М. Юши* (Институт филологии СО РАН, Новосибирск) «Тувинцы Монголии: современное состояние фольклорной традиции»<sup>21</sup> и *О. Баттуяа* (Университет «Мандах», Улан-Батор, Монголия) «Этнические процессы у монгольских хамниган (XX–XXI в.)»<sup>22</sup>.

Конференция дала возможность познакомиться с разнообразием тем и проектов исследований в современной монголистике, укрепить существующие и создать новые профессиональные связи для сотрудничества. Кроме того, в рамках конференции состоялись III Чтения памяти Елены Сергеевны Новик, завершившиеся премьерным показом восстановленной в 2019 г. вер-

---

<sup>18</sup> K.D. Bhutia “Political Prophecy, Kingship, the Ethnicization of Deities, and Ethno-Sovereignty among the Lhopos (Bhutia) in Sikkim”.

<sup>19</sup> C. Friede “Between Tradition and Innovation: Mediatization Practices of Communication in Contemporary Mongolia”.

<sup>20</sup> Oyuntuya Shagdarsuren “Gender mainstreaming as a contemporary method of public administration in Mongolia”.

<sup>21</sup> Предложено в качестве стендового доклада.

<sup>22</sup> О. Баттуяа «Монголын хамниган угсаатны үйл явц (XX–XXI зуун)».

сии этнографического фильма «Времена сновидений», созданного в 1982–1991 гг. (режиссер-оператор А. Слапиньш, научные консультанты Е.С. Новик, Э.Е. Алексеев). Фильм был представлен Н.И. Дюшен и А.И. Янковским.

### *Благодарности*

Конференция проведена при финансовой поддержке Национального совета монгольских исследований при правительстве Монголии и Министерства образования, культуры, науки и спорта Монголии.

### *Acknowledgments*

The conference was financially supported by the National Council for Mongolian Studies affiliated to the Government of Mongolia, and the Ministry of Education, Culture, Science and Sports of Mongolia.

### *Информация об авторе*

*Алевтина А. Соловьева*, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6;

Высшая школа экономики – Национальный исследовательский университет, Москва, Россия; 101000, Россия, Москва, ул. Мясницкая, д. 20; Тартуский университет, Тарту, Эстония; 50090, Эстония, Тарту, ул. Уликоль, д. 18; asolovyova@yandex.ru

### *Information about the author*

*Alevtina A. Solovyeva*, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993;

Higher School of Economics – National Research University, Moscow, Russia; bld. 20, Myasnitskaya Str., Moscow, Russia, 101000;

University of Tartu, Tartu, Estonia; bld. 18, Ülikooli Str., Tartu, Estonia, 50090; asolovyova@yandex.ru

УДК 398.2

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-159-161

III Чтения  
памяти Елены Сергеевны Новик

Анастасия А. Карпунина

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,  
Москва, Россия, anastasiia.karpunina@yandex.ru*

*Для цитирования:* Карпунина А.А. III Чтения памяти Елены Сергеевны Новик // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 159–161. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-159-161

The 3<sup>d</sup> Readings  
in memory of Elena Novik

Anastasiia A. Karpunina

*Lomonosov Moscow State University, Moscow,  
Russia, anastasiia.karpunina@yandex.ru*

*For citation:* Karpunina, A.A. (2019), “The 3<sup>d</sup> Readings in memory of Elena Novik”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 159–161. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-159-161

III Чтения памяти Елены Сергеевны Новик, которые прошли 11 сентября 2019 г., были организованы Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ. Открыли их вступительные слова С.Ю. Неклюдова (РГГУ, Москва) и О.Б. Христофоровой (РГГУ, Москва); коллеги Елены Сергеевны отметили значительный вклад, внесенный ею в фольклористику и изучение традиционных культур народов Сибири.

В докладе С.С. Макарова (ИМЛИ РАН, Москва) «Временные планы и позиция повествователя в якутских олонхо» были рассмотрены текстовые фрагменты эпоса, выражающие соотношение в записях якутского эпоса временных планов события и рассказывания о нем, а также особенности проявления связующей их фигуры повествователя.

---

© Карпунина А.А., 2019

Об истории и ритуале в англосаксонской поэме «Битва при Мэлдоне» рассказала *И.Г. Матюшина* (ИВГИ РГГУ, Москва). Автор доклада рассматривала не привлекавшие ранее аргументы сторонников исторической правдивости поэмы и других ученых, которые видят в поэме плод поэтического вымысла; кроме того, *И.Г. Матюшина* проанализировала реликты архаического ритуала перебранки перед битвой.

О ненецком героическом эпосе как текстовом воплощении культуры крупнотабунных оленеводов тундры рассказал *Н.В. Плужников* (Ин-т этнологии и антропологии РАН, Москва). Доклад *М.П. Момзиковой* (Тартуский университет, Эстония/Европейский университет в Санкт-Петербурге) «“Мифологические сказки и исторические предания нганасан”: роль категоризаций в фольклорном сборнике» был посвящен анализу сборника фольклорных текстов «Мифологические сказки и исторические предания нганасан» в контексте постколониальных фольклористических и антропологических дискуссий, конкретно – обсуждалось создание этнонима «нганасаны» собирателем фольклора и жанровая классификация фольклорных текстов нганасан автором книги – Б.О. Долгих.

В докладе «Рефлексы культа медведя у елогуйских кетов: современные записи» *Н.В. Петров* (РГГУ/РАНХиГС, Москва), анализируя собранные во время социолингвистической экспедиции 2018 г. в пос. Келлог материалы о культе медведя у кетов, пришел к следующим выводам: современные единичные рассказы о медведе балансируют между тремя семантическими полями: «шаманство», «умершие предки», «медведь – это человек»; в них полностью отсутствует промысловая составляющая.

*С.А. Дансарунова* (Бурятский гос. ун-т, Улан-Удэ) выступила с докладом «Изобретение тенгрианства: шаманские сообщества современной Бурятии», в котором рассмотрела особенности социальных практик конструирования религиозной традиции в шаманских сообществах.

Доклад *Е.П. Батьяновой* (Ин-т этнологии и антропологии РАН, Москва) «Протестантизм у чукчей и коряков» был посвящен истории распространения протестантизма на Чукотке и Камчатке и деятельности церкви «Новое поколение». Особо было отмечено, что, несмотря на вступление местных жителей в протестантские общины, связь с шаманскими традициями не была прервана.

*Д.Ю. Доронин* (РАНХиГС, Москва) в докладе «Шаман Крачаков в нарративах и практиках: от колхоза до могилы» рассказал о «самосборке» личности шамана, основываясь на интервью с самим шаманом (сделанным при его жизни), его детьми и свидетелями-клиентами (сделанными после смерти шамана), а также

рассмотрел прагматику этих биографических источников в социально-культурном контексте речевого взаимодействия.

Кроме того, был представлен также доклад *О.Э. Добжанской* (Арктический гос. институт культуры и искусств, Якутск) на тему «Шаманские обряды нганасан в документальном кино и на ТВ», в котором автор обратила внимание на то, что многочисленные кино- и видеозаписи нганасанских шаманских обрядов, документальные фильмы, видеосъемки выступлений потомков шаманов на фестивалях, концертах и торжественных церемониях не только являются важными источниками для изучения шаманизма и неошаманизма, но и могут быть важны для искусствоведения и ряда других дисциплин.

III Чтения памяти Елены Сергеевны Новик завершились просмотром восстановленной в 2019 г. версии этнографического фильма «Времена сновидений» (режиссер-оператор А. Слапичев), в котором Е.С. Новик принимала участие в качестве научного консультанта совместно с Э.А. Алексеевым. Фильм представили *Н.И. Дюшен* и *А.И. Янковский*.

Кроме того, во время чтений прошла презентация книги Елены Сергеевны «Миф и ритуал народов Сибири: Избранные статьи», в которой собраны наиболее значительные работы исследователя (М.: РГГУ, 2019).

К началу Чтений и конференции по монголистике был опубликован электронный сборник тезисов докладов, который находится в открытом доступе по адресу: [www.ruthenia.ru/folklore/2016\\_conference\\_mongol.docx](http://www.ruthenia.ru/folklore/2016_conference_mongol.docx).

### *Информация об авторе*

*Анастасия А. Карпунина*, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ленинские Горы, д. 1; [anastasiia.karpunina@yandex.ru](mailto:anastasiia.karpunina@yandex.ru)

### *Information about the author*

*Anastasiia A. Karpunina*, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; bld. 1, Leninskie Gory, Moscow, Russia, 119991; [anastasiia.karpunina@yandex.ru](mailto:anastasiia.karpunina@yandex.ru)

УДК 133.4

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-162-191

### Богатыри и духи рубежского анклава: о некоторых результатах причудымской экспедиции 2019 г.

Михаил А. Попов

*Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия;  
Российский государственный гуманитарный университет  
Москва, Россия, hettt@yandex.ru*

Мария С. Ляхович

*независимый исследователь,  
Москва, Россия, lyakhovich.chem@gmail.com*

*Аннотация.* Статья посвящена результатам полевого сезона 2019 г., полученным в селах томского Причудымья (Тегульдетский р-н Томской области) – Тегульдет, Белый Яр, Куяновская Гарь. Среди них – тексты о шаманских практиках; редкие фрагменты родовых преданий о богатырях-родоначальниках; богатый пласт текстов о так называемых *тайга кижи/тайга кизи* («таежных людях», «таежном народе» – в переводе самих информантов); некоторые любопытные элементы бытовой обрядности; наконец, неожиданные тексты из области исторической памяти, формирование которых относится уже к советскому периоду. Кроме того, авторы очерчивают контуры возможной этнологической/географической систематизации территорий современного расселения чулымских тюрков (и ввода в научный оборот соответствующей терминологии); высказывают некоторые предположения о судьбе шаманской традиции в среднем Причудымье в советский период; впервые вводят в научный оборот некоторые полевые материалы из собрания Э.Л. Львовой и находят соответствующие им параллели в современных полевых данных.

*Ключевые слова:* чулымцы, среднечулымский диалект, Тегульдет, Тутышкабырга, Э.Л. Львова, шаманизм, богатырские тексты, родовые предания

Для цитирования: Попов М.А., Ляхович М.С. Богатыри и духи рубежского анклава: о некоторых результатах причулымской экспедиции 2019 г. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 162–191. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-162-191

## Bogatyr and spirits of the Rubezh enclave: some results of the field trip to the Chulym region in 2019

Mikhail A. Popov

*Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Moscow, Russia;  
Russian State University for Humanities,  
Moscow, Russia, hett@yandex.ru*

Maria S. Lyakhovich

*independent researcher  
Moscow, Russia, lyakhovich.chem@gmail.com*

*Abstract.* The article presents the results of the authors' field season of 2019, that were collected in three villages on the Chulym River: Tegul'det, Bely Yar and Kuyanovskaya Gar'. Among the results are some narratives concerning shamanic practices; some rare fragments of nearly extinct tribal legends about the bogatyr, ancestors of Chulym Turkic families; a plentiful array of stories about the *tayga kizhi* / *tayga kizi* ("taiga men", "taiga people" – the legendary, supernatural forest folk of the Chulym Turkic folklore texts); some particularly interesting rituals; and, last but not least, some rather surprising texts about the historical memory of Soviet times. Beside that, the authors sketch the outlines of a potentially possible ethnogeographic classification of present-time settlements of the Chulym Turki; and make some assumptions concerning the existence of shamanic traditions in Middle Chulym area during the Soviet era. The authors also introduce some field data from the collections of Eleonora L. Lvova to academia for the first time – and discover some parallels to said data in the contemporary field materials.

*Keywords:* Chulym Turki; Middle Chulym dialect; Tegul'det; Tutyshkabyrga; E.L. Lvova; hidden shamanism; shamanism; bogatyr texts; tribal legends

*For citation:* Popov, M.A. and Lyakhovich, M.S. (2019) "Bogatyr and spirits of the Rubezh enclave: some results of the field trip to the Chulym region in 2019", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 162–191. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-162-191

В ходе причулымской экспедиции в августе 2019 г. (уже второй по счету – первой была экспедиция в относящееся к Тегульдетскому же району с. Новшумилово в 2018 г.) мы обследовали территории вокруг с. Белый Яр Тегульдетского района Томской области; иначе говоря – то, что мы в рамках вводимой нами систематики обозначаем термином «рубежский анклав». Данная статья, по сути, представляет собой краткий отчет о результатах экспедиции – и указание на (возможные) дальнейшие пути исследования.

Упрощением было бы сказать, что наша экспедиция была в этих местах принципиально первой за последние тридцать лет (с момента прекращения поездок Э.Л. Львовой) – как минимум, в 2002–2005 гг. Белый Яр и соседнюю деревню Озерное посещала лингвистическая экспедиция Г. Андерсона и Д. Харрисона [Anderson, Harrison 2006, p. 51]; равно как неверно и утверждать, что мы были там и первыми антропологами за эти же тридцать лет – именно Белый Яр, наряду с прочими деревнями томского и красноярского Причулымья, посещали этнографические экспедиции КГПУ в 1986–2016 гг. [Кривоногов 2008]. Однако все исследования, в 1990–2010-х гг. затрагивавшие Белый Яр, были при ближайшем рассмотрении узкопрофильны, сфокусированы на весьма конкретной тематике. Экспедиции Андерсона – Харрисона были, естественно, ориентированы на сбор и анализ сугубо лингвистического материала по среднечулымским говорам чулымского языка; «десятилетние экспедиции» В.П. Кривоногова в первую очередь ориентировались на исследование этносоциологических и этнодемографических данных. Таким образом, у нас есть данные о лингвистической ситуации в рубежском анклаве (количество носителей чулымского языка на период 2002–2005 гг., степень владения языком, записанные от них тексты); есть данные о ситуации социальной (уровень образования, возраст и т. д.); однако стоит нам обратиться к вопросам культурной антропологии, культуры *per se*, фольклора, вернакулярных религиозных практик – и оказывается, что за время, прошедшее между экспедициями Львовой и нашими днями, именно территории, включаемые нами в рубежский анклав, насколько нам известно, никто не изучал с этой точки зрения и не публиковал посвященных этому новых материалов (публикации 1990–2000-х гг. – «Тюрки таежного Причулымья» под ред. Э.Л. Львовой [Львова 1991] и раздел о чулымцах за авторством Э.Л. Львовой, Н.А. Томилова и Д.А. Функа в сборнике «Тюркские народы Сибири» (М., 2006) [Функ 2006, с. 130–133] – были основаны на материалах, собранных как раз экспедициями до 1980-х гг. включительно, в крайнем случае – до начала 1990-х).

Очевидно, что наша экспедиция должна была быть ориентирована на сбор именно этого типа данных – фольклорных текс-

тов, нарративов о специфических чулымских бытовых практиках (коррелирующих так или иначе с описанными в экспедиционных текстах Львовой), об обрядности, о генеалогии, о внутри-/межсемейных взаимоотношениях; и как следствие – на сравнение их с данными Э.Л. Львовой, своего рода «взгляд в динамике» с шагом исследования ~30 лет.

Конкретные задачи нашей экспедиции можно определить следующим образом:

Наблюдение описанных выше культурных факторов: фольклорных, генеалогических, семейных, бытовых. Как расселяются различные группы чулымцев; как они связаны между собой; как они определяют «своих» и «чужих» – в узком смысле (ingroup/outgroup в пределах деревни или «куста» деревень), в более широком (одна субэтническая/диалектная/территориальная группа vs другая группа), в предельно широком (русские/татары/немцы/латыши/чулымцы – где и как проходят границы?); как они идентифицируют себя и «своих»?

Поиск и фиксация нарративов о шаманах, о шаманских практиках (как, впрочем, и о ритуально-магических специалистах иных типов – хотя и в меньшей степени).

Поиск и фиксация богатырских текстов (как «эпического», так и «генеалогического», «родового» типа) – хотя бы в предельно фрагментированном виде.

Поиск и фиксация нарративов о «духах-хозяевах места» – *Суеси* (этимологически – ср.-чул. «*Суг иези*», «хозяин вод» – дух-хозяин Чулыма; в разговорном произношении, письменно зафиксированном, в частности, записями Э.Л. Львовой, «з» здесь переходит в «с», «ғ» не произносится, а слова на произношении соединяются – и самими информантами воспринимаются именно как личное имя духа), *Тайгези* («*Тайга иези*», духе-хозяине леса), *тайга кижги* («таежных/лесных людях», «лесном народе»).

Запись любых фольклорных нарративов, сообщаемых чулымцами или тесно взаимодействовавшими с ним русскими из числа потомков спецпоселенцев (раскулаченных крестьян, осевших на Чулыме по истечению срока высылки в 1930-х; и позднее – частично слившихся с ними групп латышей и эстонцев, депортированных из стран Прибалтики после 1945 г.); в особенности – сколько-то специфических, нетипичных, – выбивающихся из общего ряда «типично русских» или «типично тюркских» мотивов, и находящими при этом себе те или иные параллели в записях экспедиций в Причулымье в 1970-х (из собрания Э.Л. Львовой) и ранее.

Фиксация любых данных о носителях чулымского языка (в любой из диалектных норм); в особенности более или менее активно использующих его в быту.

### *Территориальные дефиниции*

Начать описание полученных результатов стоит с момента сугубо методологического. Поскольку сам термин «рубежский анклав» вводится нами, насколько известно, впервые (как и в целом описываемая нами ниже система анклавов), стоит его максимально ясно определить.

Общая картина мест компактного проживания чулымских тюрков, какой мы ее знаем в наши дни, – именно в рамках существующих сейчас нескольких крупных сельских поселений Тегульдетского, Первомайского, Асиновского и, ранее, Зырянского районов Томской области (Первомайское, Минаевка, Берегаево, Чердаты, Тегульдет, Центрополигон, Белый Яр, Пасечное – и несколько ассоциированных с ними деревень), – фактически сложилась не ранее рубежа 1970–1980-х гг. Причиной ее появления именно в таком виде стало, во-первых, всесоюзное укрупнение колхозов в 1969 г., во-вторых, несколько крупных наводнений на Чулыме в 1960–1970-х гг. – разливом реки были уничтожены многие старые чулымские деревни на побережье, жители были вынуждены эвакуироваться вглубь берега (как правило, именно в сельские поселения, привязанные к леспромхозам, сетям экономических взаимосвязей, районной инфраструктуре и т. д.). Чулымские деревни, существовавшие до этого, логически во многом наследовали «инородческим юртам» XVIII–XIX вв. (вплоть до расположения на тех же местах) – маленьким, населенным зачастую членами одного патрилинейного рода, тесно привязанным к таежным охотничьим маршрутам-«путикам». Их сеть, их структура отмерла, следовательно, не ранее 1969–1970 гг. (первые экспедиции группы Э.Л. Львовой в 1968–1969 гг., – уже после начала укрупнения колхозов, но еще до наводнений, – опрашивали чулымцев еще именно в таких деревнях); и не позднее начала 1980-х. При этом стоит заметить, что отсылки к ним как к географическим и отчасти социальным ориентирам, как к своего рода по-прежнему значимым топографически и генеалогически – пусть уже и нежилым – пространствам до сих пор распространены на Чулыме. Мы сталкивались с этим и в 2018, и в 2019 гг. Коренные уроженцы Тегульдетского района (вне зависимости от этнической принадлежности, в этих местах зачастую весьма разнообразной), во-первых, вполне активно пользуются для ориентации в пространстве обозначениями «где-то под Тююнами» и «там, где Старые Тарлаганы стояли», – хотя ни Тююнов, ни Старых Тарлаганов уже почти полвека как не найти ни на одной карте; во-вторых, при воспроизведении в разговоре с собирателем рассказов о семейной истории постоянно ссылаются на происхождение тех

или иных предков из той или иной ныне исчезнувшей деревни – при этом практически никак не используя для подобной идентификации современные, созданные после 1970-х крупные сельские поселения.

Исходя из этого мы предполагаем, что могут оказаться небезполезными создание и ввод в научный оборот новой территориальной систематизации поселений компактного проживания чулымцев – своего рода анклавов, совпадающих с традиционными историческими местами расселения, но при этом фиксирующихся в пределах нескольких деревень и разделенных участками совершенно русифицированных, без следа какого-либо компактного проживания чулымцев, территорий. Стоит заметить, что для обозначения анклавов мы будем здесь пользоваться (в тех случаях, когда это возможно, по крайней мере) названиями не современных крупных сельских поселений – но чулымских деревень, существовавших до наводнений и укрупнения колхозов (и в единичных случаях – ср. случай дер. Ежи, – сохранившихся и после них). Исходим мы в данном случае, во-первых, из того, что именно старые топонимы, – как уже говорилось выше, – являются в Причулымье зачастую более значимыми, чем современные; во-вторых – из соображений преемственности и корреляции с текстами из полевых собраний Э.Л. Львовой, в которых (в силу фиксации в 1960–1980-х гг.) применяются в первую очередь топонимы периода до укрупнения.

Мы приводим здесь некоторую схему подобной системы; однако стоит указать, что это именно рабочая схема, своего рода набросок, абрис – предложенная к тому же *primo facie* по мотивам наших полевых исследований (еще неоконченных, продолжающихся – и, следовательно, с каждым разом изменяющих полученные данные), на эмпирическом материале. Мы опишем ее здесь, во-первых, для удобства читателя (которому в данной ситуации может понадобиться сориентироваться, что за «анклавы» мы имеем в виду и где же они находятся); во-вторых, для своего рода обозначения потенциально важного момента, интересного для дальнейших исследований. Представленная нами систематизация, впрочем, несомненно, может быть – и будет – скорректирована и уточнена в ходе последующих экспедиций. Здесь мы даем лишь предварительное рабочее ее описание на материале уже собранных данных.

Итак, говоря о территориальном расселении чулымцев в наши дни – о местах компактного проживания, о формировании в этих местах устойчивых территориальных групп, о присущих этим группам сетям социальных взаимосвязей, – мы можем в первую очередь традиционно выделить два языковых и культурных ареала – нижнечулымский и среднечулымский. Стоит заметить,

впрочем, что сама идея подобного ареального разделения – во многом дань сложившейся традиции; несмотря на то, что изначально разделение ареалов производилось именно по лингвистическому принципу, в актуальных условиях оно, сохраняясь *per se* (и в исследовательской оптике – через культурные маркеры, генеалогические данные, нарративы об исторической памяти; и в оптике информантов – через самоидентификацию «мы – тегульдетские/ тутальские» vs «они – там, в низовьях»), утрачивает какую-либо корреляцию с этнолингвистическими данными, опираясь уже исключительно на данные о культуре и на самоидентификацию информантов. Носителей нижнечулымской языковой нормы в нижнечулымском ареале, судя по всему, уже не осталось (или же мы пока их не встретили, по крайней мере) – а наши информанты, происходящие из среды «низовых» чулымцев и заинтересованные в изучении языка и культуры предков, в разговорах с нами о языковых вопросах уверенно ориентировались на среднечулымский вариант языка как на нормативный, с сожалением признавая, что восстановить активное использование нижнечулымского диалекта практически невозможно – «никто его уже не помнит, старики все умерли».

В составе нижнечулымского ареала мы можем выделить следующие анклавы:

- ежинский (на правом берегу Чулыма, в Первомайском районе, центр – деревня Ежи; большая часть коренных жителей деревни переехала в располагающийся в десяти километрах от нее районный центр, село Первомайское; в Первомайском носителей языка по результатам экспедиции 2019 г. не найдено – при том что как минимум некоторые из наших местных информантов сохраняют и даже отчасти подчеркивают чулымскую самоидентификацию; наличие информантов в самих Ежах подлежит проверке в ходе следующей экспедиции);
- тургайский (до 1960-х гг. центром была крупная деревня Тургай – н.-чул. *Торгой*, – с преобладающим чулымским населением; после крупного наводнения в конце 1960-х гг., фактически уничтожившего деревню, жители в основном переехали в соседнюю деревню Минаевку [ТИ, ПМА]; вопрос о присутствии в анклав носителей языка пока что, до проведения нами в данном анклав полевых исследований, остается открытым – при этом, по сведениям, полученным от информантов в Первомайском, именно носители культуры, сохраняющие чулымскую самоидентификацию, там живут до сих пор).

Среднечулымский ареал, по нашим наблюдениям, может быть на данный момент уверенно разделен на следующие анклавы:

- тутальский (районный центр – село Тегульдэт, и входящие в состав его как сельского поселения деревни Куяновская Гарь и Новшумилово). Наиболее известный и исследованный из районов компактного проживания чулымцев; наиболее значимый (количественно, по крайней мере) по численности проживающих в нем чулымцев; своего рода культурный центр среднего Причулымья – в местном краеведческом музее представлена достаточно масштабная экспозиция, посвященная быту и культуре чулымцев, какое-то время функционировали выездная экспозиция при музее и кружок по изучению языка. Название дано нами по историческому центру этой территории – поселку Туталы (располагался неподалеку от современного Тегульдета, был волостным центром, дал название одному из вариантов среднечулымского диалекта; впоследствии сменен Тегульдетом в роли локального центра, расселен в 1960-х гг.).
- чиндатский (деревни Пасечное, Чиндат, Усть-Чульск). Расположен на территории Красноярского края; до 2010-х гг. был, наряду с тутальским анклавом, одним из двух культурных «столиц» среднего Причулымья – усилиями ныне покойного местного активиста А. Кондиякова, создавшего в свое время при сельской школе фольклорный ансамбль и кружок по изучению чулымского языка).
- рубежский (село Белый Яр, деревня Озерное). Название дано нами по селу Рубеж (располагалось восточнее современного Белого Яра, на границе с Красноярским краем; ныне не существует), часто упоминающемуся в чулымских родовых преданиях.

При сравнении описанной нами территориальной классификации с исторической географией расселения чулымцев бросается в глаза любопытный момент: все указанные нами среднечулымские анклавы (нижнечулымские территории в данном случае могут быть вынесены за скобки – постольку, поскольку вопрос о семейно-родовом делении «низовых» чулымцев и специфических местных родовых преданиях – и, что важнее, об их сохранности хотя бы на начало XX в. и фиксации исследователями – остается пока что открытым) тесно соотносятся не только с географическим расположением чулымских деревень XVIII–XIX вв., но и с расселением живших в этих деревнях семейных групп; и с топографией распространенных среди этих групп «богатырских» текстов; и, наконец, с современным расселением потомков этих групп. Иначе говоря, тутальский анклав территориально совпадает, как мы говорили выше, с бывшими деревнями Туталы, Тююны и Старо-Шумилово; при этом к этим деревням в чулымской фольклорной

традиции твердо привязан комплекс текстов о Тутышкабырге; Тутышкабырга, в свою очередь, считается предком определенной родовой группы, включающей роды Шумиловых, Скоблиных и Будеевых – и представители именно этих фамилий чаще всего встречаются здесь среди наших информантов. Рубежский анклав и вошедшие в него бывшие деревни Верхнее Скоблино и Рубеж соотносятся с циклом текстов о «рубежском богатыре», Атнэл-атэзи, и произошедшими от него семьями Тамычевых, Тамачаковых и Толбановых; в свою очередь, в Белом Яре среди наших основных информантов в немалом числе были и представители этих фамилий. К рубежскому анклаву же во многом примыкает чиндатский; однако в силу территориальной удаленности и иной диалектной ситуации (мелетский диалект среднечулымского – вместо тутальского диалекта в Белом Яре) его стоит все же, на наш взгляд, выделить как самостоятельную единицу.

Неясными (и весьма интересными для дальнейшего исследования, на наш взгляд) в вопросе территориального расселения чулымцев в наши дни остаются следующие факторы:

- не прояснен вопрос с территориями, располагающимися выше по Чулыму, в Красноярском крае – от села Пасечное вплоть до поселка Новобирилюссы. В 1970-х гг. экспедиции Э.Л. Львовой посещали эти места и активно опрашивали местных информантов; с территорией Бирилюсского района по сведениям, записанным группой Э.Л. Львовой от Андрона Шумилова (одного из старейших местных жителей, охотника, знатока чулымского фольклора), было связано предание об одном из богатырей – Аргучак-атэзи<sup>1</sup>; в составе постоянной экспозиции краеведческого музея в Новобирилюссах, насколько нам известно, есть достаточно большое число чулымских экспонатов (причем достаточно редких); однако в последние несколько десятилетий, насколько удалось узнать, экспедиций в эти места не проводилось (или же, по крайней мере, нам о них неизвестно), и о бирилюсских чулымцах – их существовании, количестве, самоидентификации, – до полноценного обследования этой территории можно только гадать. Соответственно, остается открытым и вопрос о выделении этой части среднего Причулымья в отдельный анклав.
- среди материалов Э.Л. Львовой присутствует записанное от Андрона Шумилова же сказание о богатырях, связанный с территориями к востоку от с. Рубеж, на территории чиндатского кластера. В силу редкости и крайней малоизвестности материала приведем здесь цитату:

---

<sup>1</sup> МАЭС ТГУ, 458-4.

От Тангзайадезе – Канзычак, его брат, и жили в Амачеево. Арестовал его Томский губернатор, 45 человек направлено было. Дошли рекой. Его напоили /брата нет дома/. Теперь умным подчиняемся, раньше – богатырям. 40 человек уснули, Канзычак поел, и все не пьяный. Мать сказала 40 воинам: состригите ногти с рук, смешайте с вином, тогда опьянеет Канзычак. Так и сделали. Стали срезать у него кожу со спины, а она все тянется. Связали. Довезли до трех песков в Каштаково. Вслед им брат гонится. В Каштаково ему неправду сказали: Канзычак 3–4 дня назад был, а сказали – давно проехали. Увезли в Томск, в 16 веке. Тангайадезе погиб под Ачинском<sup>2</sup>.

Родовые предания на Чулыме – богатырские тексты «второго» типа, в особенности – рассказывающие про местных *адэзи/атэзи*, старейшин территориально-родовых групп – в подавляющем большинстве случаев, по нашим наблюдениям, связаны с генеалогической тематикой – условно говоря, любой *атэзи* так или иначе является родоначальником одной или нескольких местных семей. В случае же Амачеево (стоявшего до 1970-х гг. неподалеку от современного Пасечного) ситуация эта становится еще интереснее: в Пасечном и в целом в чиндатском кластере, по нашим наблюдениям 2018 г., существует достаточно большое количество фамилий, не приписанных достоверно ни к одной из известных на данный момент среднечулымских родовых групп – среди них, например, Байдашевы, Кондияковы или Тайнаковы; более того, принадлежности их к какой-либо из родовых групп не помнили уже информанты 1970-х гг.<sup>3</sup> Напрашивается предположение (требующее, разумеется, дальнейшей проверки), что чиндатский анклав возник, как и прочие, на месте компактного расселения определенной родовой группы – ныне не существующего «поколения» (специфический чулымский термин для патрилинейного линиджа) потомков Тангзай-атэзи или его брата Канзычака. Вслед за ним, впрочем, тянется и предположение о предполагаемом бирилюсском анклав как месте расселения в прошлом «поколения» Аргучак-атэзи; однако дальнейшее обсуждение этой темы, на наш взгляд, стоит отложить хотя бы до первичного полевого обследования Бирилюсского района Красноярского края.

пока что проблематичен вопрос о двух причулымских селах: Берегаево и Центрополигоне (Тегульдетский р-н Томской обл., правобережье Чулыма). Оба села тесно связаны с богатырскими текстами: Берегаево – место действия части цикла о Тутышкабырге («берегаевский атаман», Бергай-атэзи – основной антагонист

<sup>2</sup> МАЭС ТГУ, 458-4.

<sup>3</sup> МАЭС ТГУ, 458-4.



Вид с дороги на место, где когда-то стоял так называемый нижний Белый Яр – отдельная часть села, располагавшаяся ближе к берегу Чулыма. Сейчас он опустел, все жители переехали в центральную часть села

этого текста); Центрополигон и расположенная рядом заброшенная деревня Обрыв – место действия предания о Девяти братьях. Потомками Бергай-атэзи информанты Э.Л. Львовой в 1970-х гг. называли род Откуяновых, характеризуя его как «малочисленный»; в 2018–2019 гг. мы встретили эту фамилию лишь единожды – в Белом Яре. К потомкам Девяти братьев относились семьи Кулеевых и Тарлагановых; носители этих фамилий, по нашим данным, равномерно распределены по всему среднему Чулыму, встречаясь как минимум от Тегульдета до Пасечного. При этом ни Берегаево, ни Центрополигон пока что нами обследованы не были; поэтому вопрос о том, стоит ли выделять их как отдельные анклав (и проживают ли в них сейчас сколько-нибудь компактно этнические чулымцы; и идентифицируют ли они при этом себя как чулымцев – или хотя бы сохраняют об этом определенную историческую память), пока неясен. Ситуацию усугубляет еще и то, что оба села находятся на правом берегу Чулыма – в удалении от основных коммуникаций Причулымья, расположенных здесь в основном на более населенном левом берегу; это во многом если и не исключает их из сетей родственных и экономических взаимосвязей среднего Причулымья, то, по крайней мере, несколько обособляет, «выносит за скобки». Очевидно, до проведения полевых исследований стоит отложить и решение вопроса о том, существуют ли отдельные берегаевский и центрополигонский (или же обрывский –

пока не вполне ясно, используется ли на правом берегу Чульма название исчезнувшей дер. Обрыв как маркерное; и, ergo, следует ли в данном случае применять упомянутый нами ранее принцип именованя анклавов по «старым» названиям деревень) анклавы.

### *Шаманы*

В рамках уже традиционного для причулымских экспедиций поиска текстов о шаманах и шаманских практиках мы записали несколько нарративов – в основном, что примечательно, они носят узко семейный характер и записаны от информантов, принадлежащих к числу потомков описываемых шаманов. Приведем здесь один из них, наиболее полный:

Одна женщина болеет и болеет. Уже всяко там своими средствами люди, там, старухи лечат – а ничего не помогает. Позвали шамана; а шаманы были среди наших людей. <...> А шаман говорит, если добьюсь своей цели, как шаман – я начинаю силу терять. Вы мне так, ложкой, говорит... мне рот будет вот так судорогой стягивать – чтобы мне рот судорогой не стянуло, вы вот ручкой ложки разомкните мне зубы и в рот влейте воды. Ну, ладно. Он там че-то бузит, шумит, че-то начитывает такое... Момент подошел, шаман силу теряет. Чуть не падает. Его тут же схватывают, просил что делать – они давай, все сделали; через некоторое время шаман глаза открывает – стал оживать. «О-ой, – говорит вот этой больной старухе, Марьей звать – ну, у тебя на большой глубине сидел черт, твой губитель; но, говорит, я его достал». Ну, достал и достал, ладно. Через некоторое время, сколько-то дней, мол, замечай, что будет с тобой. <...> Поднялась, шаман вылечил <...> Одевался шаман обычно, как все – вот как я, как ты. А факт в том, что есть у него какой-то тихий свой подземный талант [АК, ПМА].

Еще один любопытный момент, зафиксированный нами уже неоднократно (впервые с этой закономерностью мы столкнулись в прошлом году, в ходе экспедиции в Новошумилово): информанты, рассказывающие о шаманах, указывают, что шаманы при камлании пользовались бубнами – причем указывают напрямую, по собственной инициативе, без каких-либо наводящих вопросов со стороны исследователя, и подтверждают это при последующих расспросах. С одной стороны, это входит в противоречие с ранними статьями Э.Л. Львовой по чулымскому шаманизму, в которых она утверждала, что бубнов у чулымских шаманов не было в принципе, а функцию их исполняли трещотка из металлических

колец *тэм* и деревянная лопатка-колотушка *каллак* [Львова 1972, с. 161–162]; с другой – в позднейших полевых материалах группы Львовой, до последнего времени не введенных в полноценный научный оборот, информанты (среди них – упоминаемый ниже в данной статье Андрон Иванович Шумилов) напрямую сообщают об использовании шаманами бубна. Приведем цитату:

Привезли шаманку из Верхне-Скоблино к больному мужчине, соседу. Сначала звенит кольцами /на веревочке/, потом бубном<sup>4</sup>.

Логичным представляется вопрос о том, как массовое использование чулымскими шаманами пары *тэм* + *каллак* сочеталось с бубном; как распределялись функции шаманских инструментов; и почему, наконец, сочетание *тэм* + *каллак* было едва ли не популярнее бубна – настолько, что даже привело Э.Л. Львову к выводу (ошибочному, как мы видим – хотя с 1972 г. и считавшемуся неоспоримым) о том, что бубнов у чулымских шаманов нет вовсе, а есть лишь *тэм* и *каллак*. На наш взгляд, здесь возможно предположить два объяснения.

1. «Территориальное». Можно предположить, что атрибутика шаманского камлания у чулымцев сильно различалась в зависимости от места проживания шамана, от принадлежности его к той или иной семейно-родовой и/или территориальной группам; и, соответственно, записанные Э.Л. Львовой тексты о шаманах, камлавших без бубна, но с трещоткой-*тэм*, отражают лишь шаманские практики некоей конкретной группы – той, от представителей которой они и были записаны; выше или ниже по Чулыму возможно было услышать совсем иное. Косвенным аргументом в пользу этой версии выступает тот факт, что у т. н. обских карагасов (группы низовских чулымцев, в XVIII в. переселившейся на берег Оби, на территорию современного Шегарского района) шаманские бубны вполне бытовали еще в конце XIX – начале XX в.

2. «Иерархическое». Возможно, здесь стоит говорить не о территориальном разделении, но о делении по принципу иерархии – шаман, пользующийся лишь трещоткой выступает представителем иного уровня шаманского посвящения, нежели шаман с трещоткой и бубном. Более того – возможно, здесь стоит говорить об определенных делениях и этих двух типов; так, согласно той же статье Львовой, знаком иерархического статуса выступала в том числе и *тэм*, количество колец на которой (9, 12, 20, 60) коррелировало с силой шамана [Львова 1972, с. 162].

<sup>4</sup> МАЭС ТГУ, 458-4.

*Hidden shamanism*

Еще одна примечательная деталь, по итогам нашей экспедиции выбивающаяся из рамок статистической погрешности и превращающаяся уже в привлекающую внимание закономерность: существование, насколько возможно судить, в среднем Причулымье специфической категории магических специалистов.

В прошлом году специалист такого типа был зафиксирован нами в тутальском анклаве (информант ЗТ), в этом – в рубежском (информант АЧ). Обоих объединяют общие черты:

- генеалогическая принадлежность к наследникам шаманских «династий»; и ЗТ, и АЧ, насколько нам удалось узнать, праправнучки шаманов (одних из последних, действовавших еще в 1910–1920 гг.);
- специфическая область деятельности ритуально-магических специалистов – предсказание будущего, предсказание судьбы, ясновидение (тогда как в целом причулымские «знающие люди», насколько мы с ними знакомы, занимаются типичными скорее для условного восточнославянского знахарско-колдовского дискурса сферами практики – лечение, порча, снятие порчи);
- любопытная корреляция магической практики с жизненными перипетиями: и у ЗТ, и у АЧ период активной ритуально-магической и (пара-)шаманской деятельности напрямую коррелировал с периодом активного курения и употребления алкоголя. Прекращение этих «излишеств» (у ЗТ – после смерти близкого родственника, у АЧ – после обращения к вере и прихода в церковь) ясно соотносилось, в свою очередь, с окончанием практики и «уходом дара» (по выражению ЗТ).

Последний момент, в свою очередь, навел нас на определенные размышления о генезисе такого типа магических специалистов. Упоминания об активном употреблении алкоголя при камланиях чулымскими шаманами, в частности, крайне часто встречаются в полевых материалах Э.Л. Львовой. Прочитируем одно из них:

Только у шамана была белая шуба, покраш. кирпичом, черная шапка <...> шамана привезли, барана закололи, шаман говорит: «Готовьте мясо».

В тарелку с цветками положили. Лампу потушили.

Шаман «под столом светится» – говорит, – «несите самогонку». <...>

Шаман кричит «сейчас угоню, угоню». И еще самогонки требует. Шамана потом выносили<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> МАЭС 375-1.

Связь шаманской деятельности с употреблением алкогольных напитков; различие «сфер деятельности» с подавляющим большинством известных нам магических специалистов; принадлежность специалистов этого типа к семьям потомков шаманов – в связи со всеми этими моментами любопытно, по нашему мнению, было бы проанализировать этот феномен с позиций поиска в нем черт *hidden shamanism*, скрытого шаманизма [Ревуненкова 1995, с. 478; Доронин 2019, с. 96–98]; иначе говоря – поставить вопрос о возможном сохранении в Причудльмье определенной, весьма специфической нео-/пост-/квазишаманистской традиции – и, ergo, о ее (возможном) дальнейшем исследовании.

### *Богатырские тексты*

Как уже говорилось выше, еще одна из постоянных задач наших причудльмских экспедиций – поиск специфически чулымских текстов о богатырях (в том или ином их варианте – как эпических, так и генеалогических). В ходе экспедиции этого года нам повезло выполнить эту задачу во второй раз (после успешной записи варианта текста о Тутышкабырге в Новошумилово в 2018 г.) – вновь в тутальском анклав и вновь с тем же самым текстом, но в весьма любопытном варианте.

Классический сюжет сказания о Тутышкабырге – наиболее часто, к примеру, встречающийся в записях Э.Л. Львовой и при этом записанный ею от наиболее пожилых информантов, принадлежащих к поколению 1870–1880-х гг. рождения, – может в общем и целом быть пересказан следующим образом (наиболее полный текст, скомпилированный Э.Л. Львовой из полевых записей и литературно обработанный, опубликован, в частности, в 2004 г.: [Бардина 2004, с. 106–113]): богатырь Тутышкабырга (ср.-чул. «Сплошное/Целое Ребро», «Цельноребрый»), также известный под русским именем Малафей, живет со своим отцом и родом в деревне Тюсюны. Его род поддерживает дружеские связи с «рубежским/елдовским атаманом», старейшиной деревни Рубеж (ср.-чул. *Атнэл*) – Атнэл-атэзи; за Тутышкабыргу просватана дочь Атнэл-атэзи. В это время владениям и рода Тутышкабырги, и Атнэл-атэзи угрожает «берегаевский атаман», Бергай-атэзи. Сначала он нападает на Атнэл – но Атнэл-атэзи предупрежден «двойным агентом» из числа своих подданных, отряд Бергай-атэзи попадает в засаду и проигрывает сражение. Спускаясь вниз по Чулыму, отряд Бергай-атэзи нападает на владения рода Тутышкабырги; сам Тутышкабырга, его отец и несколько родственников принимают бой в тайге близ села, но терпят поражение. Отец Тутышкабырги

погибает; похоронив его (и, по некоторым вариантам текста, принеся одного из родственников в жертву при погребении), Тутышкабырга направляется в Атнэл. Вступив там в брак с обещанной невестой и заручившись поддержкой тестя, он с малым отрядом отправляется мстить за отца; тайно проникнув в окрестности Берегаево (и, по некоторым вариантам, перебив сколько-то «берегаевских» воинов), он выслеживает Бергай-атэзи – но тот, заметив преследователей, пытается ускользнуть от них, взяв с собой двух своих жен. Противники наконец сталкиваются в березняке на болоте, где Бергай-атэзи готовит засаду (колоритна упомянутая некоторыми из информантов Львовой деталь – «стрелы сушит»<sup>6</sup>); Тутышкабырга, прячась за березами, вступает с ним в перестрелку – и наконец одна из его стрел поражает Бергай-атэзи. В некоторых версиях он, смертельно раненый, призывает Тутышкабыргу выстрелить в него еще раз; однако тот отвечает фразой «Мужчина один раз стреляет». Примечательно, что при передаче именно таких версий фабулы информанты Э.Л. Львовой обычно поясняли после этого: «Если бы Тутышкабырга выстрелил еще раз, Бергай-атэзи бы ожил». Спутники Тутышкабырги после смерти Бергай-атэзи принимаются спорить о том, кому из них какая из вдов последнего достанется (в другом варианте текста – обеих забирает в плен лично Тутышкабырга, но те начинают злоумышлять против него); Тутышкабырга, предотвращая ссору, убивает вдов. От него и дочери Атнэл-атэзи происходят роды Шумиловых, Скоблиных и Будеевых.

В 2018 г. в Новошумилово нами был записан текст, в целом соответствующий классической фабуле – война «шумиловского богатыря» (любопытно, что в текстах, записанных Львовой в 1970-х гг., Тутышкабырга именовался еще «тюзюнским» или «тутальским» богатырем; судя по всему, именование богатыря по связи его с определенной деревней при воспроизведении нарратива варьируется в соответствии с актуальной ситуацией – богатырь «привязывается» к существующему в данный момент топониму из числа наиболее географически близких друг к другу, разделенных максимум 10–15 километрами) с «берегаевским богатырем», победа шумиловского богатыря; единственная примечательная деталь, отличная от большинства зафиксированных Львовой текстов – в новошумиловском варианте описывалась причина войны, в текстах 1970-х гг. в основном обходимая молчанием (и вполне реалистичная, опять же – конфликт за охотничьи тропы). Решив пойти по следам мотива, при исследовании других сел тутальского анклава в этом году мы расспрашивали информантов конкретно

---

<sup>6</sup> МАЭС 375-1.

о предании о Тутышкабырге и в д. Куяновская Гарь зафиксировали весьма необычный вариант, сочетающий черты предания о Тутышкабырге, предания о девяти братьях (*тогус ол*) и некоторых альтернативных вариантов текстов Львовой:

«Тутышкабырг», «цельное ребро» <...> цельноребристые люди. Говорят, было девять братьев... жили где-то, в каком-то месте, шут его знает... Даже между собой воевали. По Чулыму, что ли, они были – вниз от Берегаево, как к Томску ехать, где-то так [АК, ПМА].

Любопытен здесь не сам факт существования текста о богатырях именно в таком виде; в материалах, записанных Э.Л. Львовой в 1970-х гг., встречается вариант текста, в котором богатыри осознаются как отдельный народ (причисляемый к «обычным» людям или же отделяемый от них), проживающий обособленно от чулымцев и русских «где-то в своей деревне». Любопытно иное. Строго говоря, диапазон вариантов богатырских текстов (и конкретно текстов о Тутышкабырге) в материалах 1970-х гг. у Э.Л. Львовой и Р.М. Бирюкович крайне широк: среди них встречаются тексты того типа, который был записан нами от АК; встречаются, напротив, предельно реалистичные тексты, строго следующие «классической» фабуле; встречаются вхождения термина *алып* как обозначения духа местности, лешего, *Тайгези* [Львова 1991, с. 107–108]; встречаются, наконец, совсем уж выбивающиеся из общего контекста записи, в которых само слово *алып* становится синонимом сверхъестественного существа в принципе, а имя «Тутышкабырга» переносится на некое водное существо, схожее с ихтиоморфным обликом *Суеси*, «водяного хозяина», из других записей – постольку, поскольку это существо в представлении информанта было покрыто плотной, толстой костяной броней, понимаемой как те самые «сплошные ребра». Все эти варианты были зафиксированы в 1969–1980 гг.; и весьма интересным здесь представляется именно сравнение распространения сюжетов в 1970-х и в 2010-х гг.

Мы видим, что из всех вариантов представлений о богатырях (и конкретно о Тутышкабырге как одном из них) до наших дней дожили, по сути, два различных типа текстов:

а) богатырь как глава жителей какой-то местности, глава родовой группы, противостоящей соседям в борьбе за охотничьи угодья; он – обычный человек, выделяющийся лишь личными качествами (силой, боевыми навыками, свирепостью в сражении) и привилегированным социальным статусом неформального (обычно; или формального – если со временем и возрастом из категории *алтына* он переходит в категорию *атэзи*, «отца-хозяина», старейшины

рода) лидера территориальной/родовой группы; мотивация его предельно рациональна.

б) богатырь как антропоморфное существо, отличное чем-то физически от обычного человека («сросшиеся ребра»); уже не персонаж родовых преданий или эпических текстов – но и не персонаж малых фольклорных текстов о сверхъестественных существах (к чему – в силу прецедентов использования термина *алын* как зонтичного для любого сверхъестественного существа – отчасти клонилась чулымская фольклорная традиция в 1970-х гг.); некто антропоморфный, но при том «иной», по набору функций, на наш взгляд, наиболее приближающийся скорее к *тайга кижж*.

При этом фактически исчезли представления о Тутышкабырге (и богатырях в целом) как терио-/ихтиоморфных чудовищах или как о ком-то, функционально схожем с *Тайгези*, «хозяином тайги». Подробное исследование и разъяснение причин сложившейся ситуации выбивается из узких рамок экспедиционного обзора и в ближайшее время послужит, вероятно, для нас предметом отдельной статьи; однако отметим, что сложно избежать соблазна интерпретировать это как последствие перемены языковой ситуации. Данные об информантах, приводимые в полевых материалах Э.Л. Львовой, показывают, что тексты 1970-х гг. часто записывались от информантов 1910–1930-х гг. рождения – первого полностью двуязычного поколения чулымцев; его представители появлялись на свет уже после начала активного заселения в конце XIX в. среднего Причулымья русскими переселенцами, росли и учились уже в советский период – и, соответственно, их речевое поведение и картина мира были много более русифицированы, чем у их родителей. Однако при этом русский не был для них родным языком, и многие концепты, типичные для чулымской культуры и чулымского фольклора, описывались и передавались ими не так, как их описал и передал бы хоть чулымец более старшего поколения, хоть чулымец поколения младшего, хоть прибывший «извне» исследователь. Именно от информантов этого поколения были записаны группой Э.Л. Львовой совершенно нетипичные, «странные» тексты о так называемом таежном прокуроре (специфическом персонаже, совмещающем функции *Тайгези*, *тайга кижж* и *алыта*; заметим, что текстов именно о нем в ходе наших экспедиций мы также не встретили), о Тутышкабырге как водном сверхъестественном существе, об *алыте* как наименовании любого сверхъестественного существа *par excellence*. Если полагать, что причины подобного положения кроются именно в изменении языковой картины (т. е. в том, что поколение, родившееся после 1930-х гг., уже выработало специфическую речевую традицию, позволяющую адекватно передавать чулымские фольклорные тексты

на русском языке), понятно становится и исчезновение нескольких вариантов, наиболее выбивающихся из контекста чулымской фольклорной традиции на предыдущих этапах ее фиксации. Исчезли те из них, что были наиболее нетипичны и для русского, и для чулымского фольклора и, очевидно, представляли собой специфическую «химеру», возникшую на стыке двух речевых и фольклорных традиций; остались, соответственно, те, которые были наиболее адекватны и чулымской традиции родовых текстов (заметим, что именно тексты о Тутышкабырге, записанные группой Львовой от наиболее старых информантов, родившихся в 1870–1880-х гг. и зачастую выучивших русский язык уже в зрелом возрасте, придерживаются предельного «реализма» в фабуле и описании героев), и русской традиции описания богатыря как фольклорного персонажа в целом.

### *Таежные люди и «небесная свадьба»*

Третьим пунктом нашего списка задач был поиск текстов, помимо прочих сверхъестественных существ, о *тайга киж* – «таежных/лесных людях»; сверхъестественных существах, населяющих лес и распоряжающихся им – при этом отличных от «лесного хозяина» *Тайгези* и более схожих с хакасскими *таг ээзи*.

Материалы по *тайга киж*, записанные нами, так или иначе делятся на несколько ключевых типов:

- «таежная свадьба»/«небесная свадьба». *Тайга киж* ездят по лесным дорогам и тропам свадебной процессией – с пением, с музыкой, с фонарями/факелами. Встреча с ними опасна (хотя сама опасность практически никак самими информантами не конкретизируется – неясно, грозит ли встретившему *тайга киж* смерть, болезнь, сумасшествие или уход с ними); встретившему их надо сойти с тропы, отвернуться и по возможности ничем не выдавать своего присутствия. Иногда эта свадьба ездит не по лесу, а проезжает в небе, по воздуху – в таком случае запрет встречи с ней не действуют [ОК, ФА, ПМА].
- *тайга киж* перегоняют по лесу зверей. С одной стороны, тексты подобного типа встречаются у Львовой:

В Чердатах, осенью, медведи через Чулым шли стадом. Их гнали лесные люди. Слышался звук бичей. Зашли двое лесных людей в винную лавку, взяли водки, четверть. Рассчитались бумажными деньгами и снова погнали медведей. Они гнали с юга на север. А наутро вместо денег оказалась кора от дерева<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> МАЭС ТГУ, 458-13.



Из экспозиций тегульдетского музея. Фото А.И. Шумилова (основателя Новошумилово) с семьей

С другой стороны, тексты об этой же роли *тайга киж* зафиксированы нами в Белом Яру:

...Человек пришел, постучался к нему [охотнику, заставшему в тайге перегон зверей]. Говорит – «завтра мы зверей гнать будем. Не вздумай стрелять». Говорит, на второй день, вот, белку... бичами щелкают – и белка бежит. Утром встал – «сейчас я постреляю их»... говорит – сколько ходил, ни одной белки не было, куда-то угнали. Говорит – видел, люди шли, высокие, бичами щелкали – белку прогоняли куда-то... в другое место угнали» [ФА, ПМА].

- в разговоре с одним из информантов о *тайга киж* и «таежной свадьбе» нами зафиксирован, впрочем, еще один текст, выбивающийся из описанной выше типологии; и весьма любопытный, на наш взгляд. В нем, единственном пока что из всех, записанных нами, не утверждается, что встреча со свадьбой *тайга киж* сколь-либо опасна. Еще более интересной делает ситуацию тот факт, что основным действующим лицом этого текста выступает сам Андрон Шумилов – крайне известный в тутальском анклав чulyмский охотник начала века, основатель Новошумилово, предок немалой части ныне живущих Шумиловых.

То ли про него легенду кто сочинил, то ли он потом рассказывал, может, кому чего. Вот, уже ночь... там, полночь, может быть.

Я вышел, – говорит, – с избушки... а там свадьба остановилась. Я, говорит, посмотрел на них так... они чего-то спрашивали якобы у него... <...> И вот подносят ему – золото, монету; вот тебе, на... [АК, ПМА]

Наконец, самый любопытный вариант употребления термина *тайга кижки* мы услышали от одной из наших собеседниц рубежского анклава. В ее объяснении – в контексте рассказа об охотничьих привычках и традициях ее отца – это понятие не содержало никаких отсылок (прямых, по крайней мере) к каким бы то ни было сверхъестественным существам; однако оно столь выбивается из общей схемы представлений о *тайга кижки* (сверхъестественные существа, населяющие лес, наделенные собственной социальной организацией, владеющие лесными животными) – и при этом столь колоритно, что мы считаем нужным привести тут соответствующую цитату из интервью целиком.

Папа шел-то когда в лес – пойдет хоть на работу, хоть на рыбалку, хоть на охоту, – берет в карман, это, мяса, хлеба. Идет и кинет – ешьте, говорит, – птичкам, – ешьте, говорит, – может быть, и зайцам, лисам там, и медведи же бегали... Ешьте, говорит – и мне будет, и вам будет. И рыбы сушеной тоже так же берет, в карман положит, идет. Ешьте, говорит, лесные мои друзья. Вот. Лесные мои друзья, *тайга кижки* [ВС, ПМА].

### *Жертвы и жертвоприношения*

В 2018 г. в Новошумилово нами был записан текст о специфической форме строительной жертвы: для обеспечения успешной и удачной жизни в строящемся доме в фундамент его при постройке надо было положить «живые помощи» (ленты с записанным текстом 90-го псалма, «Живый в помощи Вышняго»). Решив проверить распространенность подобного мотива в рубежском анклаве, мы начали опрашивать информантов из Белого Яра о формах обрядности при постройке дома; и получили небезынтересный ответ. Информант АЧ сообщила, что традиция подобного применения «помощей» ей неизвестна – однако для Белого Яра и рубежского анклава в целом типичен, по ее словам, несколько другой строительный обряд: при постройке дома, чтобы жизнь в нем была успешна и полноценна, необходимо положить в фундамент одну или несколько засушенных рыбьих голов; впрочем, как мы выяснили после нескольких наводящих вопросов, не суть принципиально, именно рыбьих ли – звериные подойдут ничуть не менее.

Помимо того, что сама по себе подобная находка уже весьма интересна (поскольку представляет собой явно более архаичный вариант представлений о «строительной» части бытовой обрядности, нежели записанный в Новошумилово вариант с «живыми помощами»; и при этом, в отличие от тех же «помощей», явно менее контаминированный с русской бытовой обрядностью), в глаза бросается одна любопытная параллель. Представления о «живых помощах» и о рыбьих головах бытуют, по сути, в селах, расположенных не так далеко друг от друга (Новошумилово – самое восточное из сел тутальского анклава, поездка от него до Белого Яра за вычетом времени паромной переправы занимает чуть менее часа); функционально «живые помощи», по сути, заменяют рыбы головы; и, возможно, не столь уж невероятно здесь предположение о том, что мы имеем дело с одной и той же практикой, в рамках которой одна «жертва» под влиянием контаминации с русской бытовой обрядностью заместились другой. Однако существует еще один чулымский текст, где подчеркивается важность головы как предмета жертвы – предание о Тутышкабырге в некоторых его вариантах:

Он пошел посмотреть отца, живой или нет. Когда подошел, отец его был убит. Тогда выкопал яму отцу. Малафей говорит:

– Дядя, слезь в яму и выровняй.

В это время Малафей отрезал ему голову и говорит, что будет отцу подушка. Отца он похоронил, и они остались вдвоем с племянником [Бардина 2004, с. 110].

Любопытно здесь упоминание о человеческом жертвоприношении именно как части обряда похорон; и о применении при этом именно отсечения головы. В актуальной чулымской погребальной обрядности на протяжении всего периода ее изучения, – с первых краеведческих заметок XIX в. до наших экспедиций последних лет, – применяется так называемый «выкуп земли» (см., например [Кулемзин 1994, с. 347]) – обычай бросать в свежевырытую могилу несколько мелких монет; наши информанты из тутальского анклава в 2018 г. поясняли нам семантику обряда следующим образом – деньги служат символическим «имуществом» покойного, которое бы позволило ему не оказаться в потустороннем мире в положении нищего (и, как следствие, изгоя) [ВК, ПМА]. Взаимосвязь жертвы (погребальной или же строительной) с мотивом отсеченной головы (человечьей или рыбьей/звериной) – и с, – как минимум в случае строительной обрядности, – заменой жертвы головой «символическим» жертвоприношением лент с молитвами, – может, конечно, оказаться кажущейся и надуманной; однако,

на наш взгляд, этот момент требует дальнейшего исследования с применением полевых и архивных материалов – результаты вполне могут оказаться небезынтересными.

### *Прочее*

Среди прочих любопытных моментов, записанных в ходе нашей экспедиции, стоит упомянуть несколько особенно примечательных.

Во-первых: вопреки широко распространенному даже в тутальском анклавном мнении об отсутствии в рубежском анклавном носителем чувлымского языка нами найден минимум один человек, полноценно говорящий по-чувлымски (и, что интереснее – оставшийся, кажется, вне фокуса внимания экспедиций Андерсона – Харрисона в 2002–2005 гг.); записана частушка (первый аутентичный – не переведенный с русского в рамках деятельности фольклорного кружка, – текст частушки на чувлымском, записанный за все время исследований, насколько нам известно) и некоторое количество достаточно детальных и обширных бытовых текстов.

Во-вторых, одним из наших информантов в тутальском анклавном была Матрена Мокеевна Шумилова – человек из весьма примечательной семьи. Ее отец, Мокей Шумилов, в 1930-е гг. погиб в ходе «дела охотников» – ситуации, весьма известной в Причувлымье и среди томских краеведов, но за эти круги не вышедшей (подробно описана, в частности в [Новокшонов 1995]). Вкратце ее можно описать следующим образом: несколько молодых тутальских чувлымцев (среди них был и Мокей Шумилов – младший из них, женившийся несколько лет назад и недавно ставший отцом во второй раз) пошли в тайгу добывать зверя. Охота была успешна, возвращались они с богатой добычей. В это время несколько их односельчан из числа местных мелких уголовников, узнав от кого-то об уходе охотников в тайгу, решили подстеречь их и отнять добычу. Встретив охотников на обратном пути, преступники вежливо поздоровались с ними, разделили ужин, встали на ночевку единым лагерем – а затем, проснувшись ночью, перебили спящих. Собрав пушнину и забросав сброшенные в ближайший овраг тела валежником, преступники поспешили прочь; однако убийство было совершенно случайно раскрыто уже через несколько дней – кто-то из местных охотников обнаружил тела убитых, которые преступники не слишком тщательно спрятали. Убийц нашли быстро – те, не ожидая возмездия, не слишком старались прятаться и уже несколько дней пропивали вырученные за пушнину деньги в одном из соседних сел; их судили и приговорили к немалым



Матрена Мокеевна Шумилова

срокам тюремного заключения. Эта печальная история, помимо прочего, примечательна еще одним моментом – фактически она была единственным (известным нам, по крайней мере) в истории среднего Причудья прецедентом конфликта с (квази-)межэтническим оттенком: убийцы, пытаясь на суде высказываться в свою защиту, заявляли, что их действия были якобы своего рода «восстановлением справедливости» в ситуации, когда, по их мнению, советская власть потворствовала «ясажным» в вопросах льгот и привилегий, притесняя русских.

Матрена Мокеевна рассказала и еще об одном моменте, не вошедшем в работу Новокшенова; оказывается, один из убийц, отбыв срок заключения, приходил к ним домой – в желании то ли покаяться, то ли покуражиться, – однако был выгнан прочь ее старшим братом, фактически ставшим главой семьи после смерти отца.

В-третьих, при посещении расположенного в Тегульдете краеведческого музея (основан в 1990-х гг. по инициативе В. Новокшенова; один из двух, наряду с ново-бирилюсским, музеев с полноценными экспозициями по культуре чулымских тюрок) среди экспонатов мы обнаружили семиструнный чатхан. К сожалению, экскурсовод музея на момент нашего прибытия был в отпуске, а присутствовавшие сотрудники не могли дать нам подробной информации о степени аутентичности этого чатхана (иначе говоря, реконструирован ли он по реальным чулымским образцам, – поскольку сам чатхан явно сделан в последние 20–25 лет, – или же *per analogiam* с хакасскими чатханами, на основании предположения о тесных связях чулымцев с хакасами); однако если он

все же сколько-то аутентичен и сделан на основе подлинных музыкальных инструментов чулымцев/рассказов о них – возможно, мы нашли тот самый загадочный «семиструнный пандур», о котором, как об одном из двух до-русских музыкальных инструментов Причулымья, упоминали некоторые информанты Э.Л. Львовой.



Экспозиция тегульдетского краеведческого музея, посвященная материальной культуре чулымцев



Реконструированный в наши дни чатхан — возможный прообраз «семиструнного пандура» из записей Э.Л. Львовой



Из экспозиций тегульдетского музея.  
Фото старожилов чулымских деревень

### Заключение

Подводя итог данной статьи как полевого отчета, как отчета о находках в ходе архивной работы и как своего рода «фундамента» дальнейших исследований, стоит, на наш взгляд, указать на следующие важные выводы:

- наибольший интерес в плане фактической «заброшенности», отсутствия не то что современных – но в целом каких бы то ни было данных полевых исследований (даже лингвистических, что в целом для описываемого контекста – редкость) за последние 30 лет представляют собой тургайский анклав в нижнем Причумылье и предполагаемый бирилюсский – в среднем;
- в среднем Причумылье существует интересный и, судя по собранным материалам, достаточно масштабный, – хотя и фрагментированный, – комплекс представлений и памяти о шаманских практиках; более того, местами он включает в себя элементы, ускользнувшие даже от внимания, например, Э.Л. Львовой. С учетом некоторых соображений, изложенных нами выше, – интересен бы был, на наш взгляд, анализ современного социального контекста среднего Причумылья в поисках феномена т. н. скрытого шаманизма;
- в неожиданно большом количестве в среднем Причумылье сохранились тексты о *тайга кижси*; более того, иногда они

- обретают очень необычное истолкование (ср. у информанта ВС: *тайга кижж* как обозначение всего «народа» тайги – т. е. и зверей, и птиц, и всех прочих обитателей леса);
- тексты о строительной обрядности и строительной жертве, на наш взгляд, весьма любопытно перекликаются с некоторыми мотивами в богатырских текстах; кроме того, прослеживается любопытная параллель с зафиксированной в материалах Э.Л. Львовой чулымской быличкой о призраке-убийце, в предвоенные годы явившемся неудачливой женщине и отрезавшем ей голову<sup>8</sup>. Любопытен бы был, на наш взгляд, анализ мотива головы как жертвы в чулымском фольклоре и обрядовых практиках.

### *Благодарности*

Статья выполнена в рамках гранта Министерства образования РФ «Языковое и этнокультурное разнообразие Южной Сибири в синхронии и диахронии: взаимодействие языков и культур» 14.Y26.31.0014.

Авторы выражают благодарность за консультации, критические замечания и методологические находки Д.А. Функу, О.Б. Христофоровой и Д.Ю. Доронину. Также авторы глубоко признательны М.-В.В. Моррис, А.В. и Е.С. Савинкиным – нашим друзьям и коллегам, активно участвовавшим в организации и поддержке экспедиции.

### *Acknowledgements*

This work was supported by the Ministry of Education grant “Linguistic and ethnocultural diversity in Southern Siberia in synchrony and diachrony: intercommunication of languages and cultures” 14.Y26.31.0014.

Authors wish to express their gratitude to D. Funk, O. Khristoforova and D. Doronin for consultations, critical remarks and methodological clues. Also, authors are grateful to M.-V. Morris, A. and E. Savinkins – our friends and colleagues, who actively participated in the organization and support of our expedition.

### *Сокращения*

ср.-чул. – среднечулымский говор

н.-чул. – нижнечулымский говор

ПМА – полевые материалы автора

МАЭС ТГУ – архивы Музея антропологии и этнографии Томского государственного университета (с указанием номеров дел и тетрадей в них)

<sup>8</sup> МАЭС 458-4.

*Информанты*

- АЧ – ж., 1983 г. р., род. в с. Белый Яр. Зап. в с. Белый Яр М.А. Попов, М.С. Ляхович, август 2019.
- АК – м., 1936 г. р. Зап. в д. Куяновская Гарь М.А. Попов, М.С. Ляхович, август 2019.
- ЗТ – ж., ок. 1939 г. р., род. в д. Новошумилово. Зап. в с. Тегульдет М.А. Попов, М.С. Ляхович, М.-В.В. Моррис, август 2018.
- ВК – ж., ок. 1941 г. р., род. в д. Новошумилово. Зап. в д. Новошумилово М.А. Попов, М.С. Ляхович, М.-В.В. Моррис, август 2018.
- ВС – ж., ок. 1942 г. р. Зап. в с. Белый Яр М.А. Попов, М.С. Ляхович, август 2019.
- ФА – м., ок. 1970 г. р. Зап. в с. Белый Яр М.А. Попов, М.С. Ляхович, август 2019.
- ОК – ж., ок. 1968 г. р. Зап. в с. Белый Яр М.А. Попов, М.С. Ляхович, август 2019.
- ТИ – ж., ок. 1950 г. р. Зап. в с. Первомайское М.А. Попов, Е.С. Савинкина.

*Литература*

- Anderson, Harrison 2006 – *Anderson G.D.S., Harrison D.K. Ös tili: towards a comprehensive documentation of Middle and Upper Chulym dialects // Turkic Languages. 2006, vol. 10 (1), pp. 47–72.*
- Бардина 2004 – Сказания земли Томской / Сост. П.Е. Бардина. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2004.
- Доронин 2019 – *Доронин Д.Ю.* Конструируя шаманизм: новые значения для алтайской фольклористики // Зеркала культур: Памяти А.М. Сагалаева / Сост. К.А. Сагалаев; отв. ред. А.П. Деревянко, А.Х. Элерт. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019. С. 92–105.
- Кривоногов 2008 – *Кривоногов В.П.* Чулымцы в начале XXI века. Красноярск: КГПУ, 2008.
- Кулемзин 1994 – Очерки культурогенеза народов западной Сибири. Т. 2: Мир реальный и потусторонний / Сост. В.М. Кулемзин, В.И. Матющенко. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994.
- Львова 1972 – *Львова Э.Л.* Материалы по изучению шаманизма у коренного населения среднего Чулыма // Некоторые вопросы истории Сибири. Вып. 1 / Под ред. И.М. Разгон, Л.И. Боженко. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1972. С. 160–171.
- Львова 1991 – Тюрки таежного Причумылья: Популяция и этнос / Сост. Э.Л. Львова, В.А. Дремов, Г.А. Аксянова, Р.М. Бирюкович. Томск, Изд-во Том. ун-та, 1991.
- Новокшионов 1995 – *Новокшионов В.А.* Чулымцы – аборигены района. Тегульдет: Тегульдетский краеведческий музей, 1995.

- Ревуненкова 1995 – *Ревуненкова Е.В.* Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова: сб. статей / Отв. ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 88–98.
- Функ 2006 – *Львова Э.Л., Томилов Н.А., Функ Д.А.* Чулымцы // Тюркские народы Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов. М.: Наука, 2006. 678 с.

### References

- Anderson, G.D.S. and Harrison, D.K. (2006), Ös tili: towards a comprehensive documentation of Middle and Upper Chulyum dialects, *Turkic Languages*, vol. 10, no. 1, pp. 47–72.
- Bardina, P.E., comp. (2004), *Skazaniya zemli Tomskoy* [Legends of Tomsk country]. Tomsk, Russia.
- Doronin, D.Yu. (2019), Konstruiruya shamanism: novyye znacheniya dlya altayskoy folkloristiki [Constructing shamanism: new meanings for the Altai folklore studies].
- Derevyanko, A.P. and Elert, A.H., eds., *Zerkala kul'tur. Pamyati A.M. Sagalayeva* [Mirrors of cultures. In memory of A. M. Sagalayev], Publishing house of Institute for Archeology and Ethnography of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia.
- Krивonogov, V.P. (2008), *Chulymsy v nachale XXI veka* [Chulyum people in the beginning of 21<sup>st</sup> century]. Krasnoyarsk State Pedagogical University, Krasnoyarsk, Russia.
- Kulemzin, V.M., Matyushchenko, V.I. (comp.) (1994), *Ocherki kul'turogeneza narodov zapadnoy Sibiri, tom 2: Mir real'nyy i potustoronniy* [Sketches of cultural genesis of the peoples of Western Siberia, vol. 2: Real world and Otherworld]. Publishing house of Tomsk State University, Tomsk, Russia.
- L'vova, E.L. (1972), Materialy po izucheniyu shamanizma u korennykh naseleniya srednego Chulyuma [Materials for the studies of shamanism between the indigenous people of Middle Chulyum], in Razgon, I.M., Bozhenko, L.I. (eds.) *Nekotoryye voprosy istorii Sibiri. Vypusk 1*. [Some issues of the history of Siberia, issue 1]. Publishing house of Tomsk State University. Tomsk, Russia, pp. 160–171.
- L'vova, E.L., Dryomov, V.A., Aksyanova, G.A., Biryukovich, R.M. (comp.) (1991), *Tyrki tayozhnogo Prichulymyya. Populyatsiya i etnos* [The Turki of the taiga Chulyum region. Population and ethnicity]. Publishing house of Tomsk State University, Tomsk, Russia.
- Novokshonov, V.A. (1995), *Chulymsy – aborigeny rayyona* [Chulyum Turki – the indigenous people of our region]. Tegul'det, Russia.
- Revunenkov, E.V. (1995), Zаметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов [Notes about modern terminology connected

with shamanism between Telengits] in Funk, D.A., ed., *Shamanizm i rannie religioznye predstavleniya: k 90-letiyu doktora istoricheskikh nauk, professora L. P. Potapova* [Shamanism and early religious views: for the 90<sup>th</sup> anniversary of Doctor of Historical Sciences, professor L. P. Potapov]. Moscow, Institute of Ethnography and Anthropology of the Russian Academy of Sciences.

L'vova, E.L., Tomilov, N.A. and Funk, D.A. (2006), Chulymtsy [The Chulym people] in Funk, D.A. and Tomilov, N.A., *Tyurkskiye narody Sibiri* [Turkic peoples of Siberia], Nauka, Moscow, Russia.

### *Информация об авторе*

*Михаил А. Попов*, Институт этнографии и антропологии, Российская академия наук, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр., д. 32а;

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125267, Россия, Москва, ул. Чайнова, д. 15; hetttyandex.ru.

*Мария С. Ляхович*, независимый исследователь, Москва, Россия; lyakhovich.chem@gmail.com.

### *Information about the author*

*Mikhail A. Popov*, Institute of Ethnography and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32a, Leninskiy Avenue, Moscow, Russia, 119334;

Russian State University for the Humanities; bld. 15, Chayanova St., Moscow, Russia, 125267; hetttyandex.ru; hetttyandex.ru

*Mariya S. Lyakhovich*, independent researcher, Moscow, Russia; lyakhovich.chem@gmail.com.

## Юбилей

---



### К 90-летию Евгении Борисовны Артеменко

16 декабря 2019 г. исполняется 90 лет доктору филологических наук, профессору, заслуженному деятелю науки РФ Евгении Борисовне Артеменко – ученому, посвятившему всю свою жизнь изучению языка русского фольклора.

Научный путь в фольклористике начался у Евгении Борисовны в 50-е гг. XX в. под руководством выдающегося слависта и фольклориста Петра Григорьевича Богатырева. Подвергшийся гонениям на волне борьбы с «космополитизмом», уволенный из МГУ и Института этнографии АН СССР, П.Г. Богатырев в эти годы оказался в Воронеже в изгнании. Деятельность ученого такого масштаба оставила глубокий след в научной жизни города. Одним из результатов ее было становление научной школы под руководством его ученицы – Е.Б. Артеменко.

В течение нескольких лет П.Г. Богатырев преподавал в Воронежском государственном университете, тогда же Е.Б. Артеменко поступила к нему в аспирантуру и в 1958 г. защитила кандидатскую диссертацию «Синтаксические функции полных и кратких прилагательных в русской народной лирической песне». По воспоминаниям самой Евгении Борисовны, поначалу направление,

предложенное ей Богатыревым, не вызвало у нее энтузиазма – фольклор казался чем-то скучным и малоинтересным. Однако, как оказалось в дальнейшем, этот выбор определил всю жизнь будущего ученого.

Евгения Борисовна относится к небольшому числу исследователей, которых интересует «язык фольклора в узком смысле слова, его лексика и фразеология, грамматика, синтаксис»<sup>1</sup>. Особенно большой вклад был сделан Е.Б. Артеменко в изучение фольклорного синтаксиса. Прорывной, по-настоящему пионерской была ее докторская диссертация «Синтаксический строй русской народной лирической песни» (1977)<sup>2</sup>. Это исследование описывает синтаксис песни в его обусловленности мелодическим и стиховым строем текста – прежде всего такую особенность народной лирики, как тенденцию к совпадению границ синтаксической и стиховой единиц. Для объяснения явлений синтаксической организации народной песни Е.Б. Артеменко привлекла данные по разговорному синтаксису (в эти годы в лингвистике как раз наблюдался всплеск исследований разговорной речи) и музыковедческие категории, и такой комплексный подход оказался чрезвычайно продуктивным. Исследование, проведенное в этом ключе, позволило показать, как особенности, свойственные спонтанной неподготовленной разговорной речи, преобразовались в песне в художественные приемы синтаксической организации текста.

Изучение устнопоэтического синтаксиса закономерно привело исследовательницу к следующему, более высокому уровню фольклорно-языкового строя – уровню текстообразования. Е.Б. Артеменко выявила и описала текстообразовательные модели в лирической песне (модель лирической ситуации<sup>3</sup>) и в былинном эпосе (акциональная модель и модель дороги<sup>4</sup>).

Пытаясь осмыслить генетические основы этих моделей, Евгения Борисовна обратилась к сугубо теоретическим проблемам

---

<sup>1</sup> *Толстая С.М.* Лингвистика – этнолингвистика – фольклористика (о пользе сидения на двух или даже трех стульях) // Живая старина. 2018. № 4 (100). С. 50–52.

<sup>2</sup> *Артеменко Е.Б.* Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной организации. Воронеж: ВГУ, 1977. 160 с.

<sup>3</sup> *Артеменко Е.Б.* Принципы народно-песенного текстообразования. Воронеж: ВГУ, 1988. 174 с.

<sup>4</sup> *Артеменко Е.Б.* Принципы организации народнопесенных текстов: былинное текстообразование // Известия РАН. Серия литературы и языка. 1993. Т. 52. № 3. С. 57–68; *Она же.* Путь былинного богатыря // Живая старина. 2000. № 2. С. 28–30.

фольклористики. Циклическая природа обнаруженных ею текстообразующих моделей навела на мысль об обусловленности фольклорно-языкового строя циклическим характером жизнедеятельности и мировосприятия носителей традиции. В свете этой идеи новую трактовку приобрели фольклорный принцип вариативного воспроизведения заранее заданных инвариантов и само понятие устнопоэтической традиции<sup>5</sup>.

И сейчас Евгения Борисовна ведет напряженную творческую жизнь. Среди вопросов, которым посвящены ее размышления, – проблема разговорных основ диалектной речи как изначального субстрата языка фольклора, формульность фольклорного текста, категоризация реалий фольклорной картины мира и формирование фольклорной лексической парадигмы, проблема взаимодействия художественно-языковых структур фольклора.

Хочется пожелать юбиляру здоровья, бодрости духа и энергии для осуществления всего задуманного. С днем рождения, дорогая Евгения Борисовна!

С благодарностью за научное руководство,  
сотрудничество и общение

*В.А. Черванёва*

---

<sup>5</sup> *Артеменко Е.Б.* Традиция в мифологической и фольклорной репрезентации // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. Т. 2. М.: ГРЦРФ, 2006. С. 6–23.

Дизайн обложки  
*М.Е. Заболотникова*

Корректор  
*Ж.П. Григорьева*

Компьютерная верстка  
*М.Е. Заболотникова*

Подписано в печать 27.09.2019.  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Уч.-изд. л. 12,9. Усл. печ. л. 12,4.  
Тираж 500 экз. Заказ № 884

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125993, Москва, Миусская пл., 6  
[www.rggu.ru](http://www.rggu.ru)  
[www.knigirggu.ru](http://www.knigirggu.ru)