



Российский государственный гуманитарный университет

Russian State University for the Humanities

Центр типологии и семиотики фольклора

Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies

Монголчууд: уламжлал ба орчин үе

Mongols: Traditions and Modernity

Moscow, RSUH

September 11–13, 2019

Монголы: традиции и современность

Москва, РГУ

11–13 сентября 2019

Материалы / Abstracts

Москва 2019

УДК 398  
ББК 82.3  
М 31

Составители и редакторы *А.А. Соловьева* *О.Б. Христофорова*,

М77 Монголы: традиции и современность. Чтения памяти Е.С. Новик. Материалы международной научной конференции. Москва, РГГУ, 11–13 сентября 2019 г. / *Mongols: Traditions and Modernity. III Readings in the Memory of Elena S. Novik. Abstracts. Moscow, RSUH, September 11–13, 2019.* Сост. и ред. А.А. Соловьева, О.Б. Христофорова / Eds. A. Solovyova, O. Khristoforova. M., 2019. – 52 с.

В сборнике представлены материалы II Международной междисциплинарной конференции по монголистике, организованной Центром типологии и семиотики фольклора (Российский государственный гуманитарный университет, Москва), совместно с Институтом классического востоковедения и античности (Высшая школа экономики, Москва), Кафедрой эстонского и сравнительного фольклора (Тартуский Университет), Институтом монголоведения (Национальный университет Монголии, Улан-Батор), при поддержке Министерства образования, культуры, науки и спорта Монголии; а также материалы III Чтений памяти Елены Сергеевны Новик.

The Second International Multidisciplinary Conference “Mongols: Traditions and Modernity”, organized by the Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies (Russian State University for the Humanities, Moscow), in cooperation with the Institute for Oriental and Classical Studies (Higher School of Economics, Moscow), the Department for Estonian and Comparative Folklore (University of Tartu), the Institute for Mongolian Studies (National University of Mongolia), and supported by the Ministry of Education, Culture, Science and Sports of Mongolia. III Readings in the Memory of Elena S. Novik. Abstracts.

УДК 398  
ББК 82.3  
М77

© Составители, 2019  
© Коллектив авторов, 201  
© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2019

**A. Bareja-Starzyńska**

*University of Warsaw, Poland*

**“HOW TO TEACH ABOUT BUDDHISM IN MONGOLIAN? SOME OBSERVATIONS  
ON THE OLD AND NEW BUDDHIST MANUALS”**

The present paper deals with manuals of Buddhism which have been compiled and circulated among Mongols since the 16<sup>th</sup> century. Siregetü guusi čorji (16<sup>th</sup>/17<sup>th</sup> cent.) and the Oirat Zaya Pandita (1599–1662) can be mentioned as the compilers of the most popular manuals. The question arises whether those works were based on Tibetan models and therefore Tibetan genres such as compendia of knowledge or types of Buddhist instructions will be briefly studied and compared.

In the 18<sup>th</sup> century, as monks became gradually better educated in Tibetan than in Mongolian and the whole society was well aware of Buddhist notions, there was no longer any urgent need to disseminate Buddhism in the Mongolian language. With the exception of just a few compositions, such as by Mergen Gegen (1717–1766), it seems that Mongols in general were less interested in transmitting Buddhist knowledge in their mother tongue.

With the wave of Buddhist revitalization in the 1990s the old examples of Mongolian manuals served as basis for new works. Today different compilations in the Mongolian language are used as Buddhist textbooks. The present paper offers study of some old and new Mongolian Buddhist manuals.

**О. Баттуяа**

*“Мандах” Их Сургууль, Монгол Улс*

**МОНГОЛЫН ХАМНИГАН УГСААТНЫ ҮЙЛ ЯВЦ (XX –XXI ЗУУН)**

Эдүгээ Монголд 20 гаруй угсаатны бүлэг (1990-ээд оноос өмнө албаны баримт бичигт ястан гэж тэмдэглэж байв) байна. Тэдний нэг нь хамниган юм. Хамнигад ХҮИ зууны сүүлч ба ХХ зууны эхэн үед Монголд ирж нутаглажээ. Судлаачдын баримжаалснаар ХХ зууны эхэн үед Ерөө орчимд 1000 гаруй хамниган байсан аж. 1970, 1980-аад он гэхэд тэднийг халх ба буриад нарт уусч өөрсдийгөө хамниган гэхээ больсон гэж үзэж байсан боловч 2010 онд явуулсан хүн амын тооллогын үеэр Монголд нийт 530 гаруй хамниган хүн бүртгэгдсэн байна. Хамнигад халх ба буриад нарт ууссанд тооцогдох болсон гол шалтгаан нь социалист тогтолцооны үед аль нэг зонхилох бүлэгт (халх ба буриад) жижиг бүлгүүдийг нэгтгэх замаар “үндэстэн” бүтээх

бодлого баримталж байсантай холбоотой ажээ. *Илтгэлд XX зууны сүүл, XXI зууны эхэн үеийн Монгол дахь угсаатны үйл явцыг хамниганы жишээн дээр үндэслэн өгүүлнэ.*

**В.А. Беляева-Сачук**

*Центр арктических и сибирских исследований Социологического института ФНИСЦ РАН,  
Санкт-Петербург*

## **ЖЕНСКИЕ БОЖЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЕ САЯНСКИХ БУРЯТ**

Традиционную религиозную систему саянских бурят можно поделить на 3 составляющие. Первая из них – это шаманистические воззрения сойотов – добурятского населения Окинского и Тункинского краев. Они связаны, прежде всего с кочеванием в тайге, оленоводством, охотой и рыболовством. Вторая составляющая – это добуддийские верования бурят, первые группы которых появляются в саянском регионе в XVII в., основная масса миграций, которых пришлось на середину XVIII в. И последний элемент – это тибетский буддизм, который также принесли с собой бурятские поселенцы. Именно тесный синкретизм всех вышеуказанных религиозных верований повлиял на современное мировоззрение окинских и тункинских бурят. Выступление будет посвящено женским божествам на данной территории, специфике их культов в регионе, где главенствующую роль играют мужские божества – хозяева высоких гор.

**Б.Х. Борлыкова, Б.И. Меняев**

*Калмыцкий государственный университет, Элиста*

## **ФОЛЬКЛОРНЫЕ МАТЕРИАЛЫ КАЛМЫКОВ В НАУЧНОМ АРХИВЕ РУССКОГО ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА**

Тезисы написаны на основе архивных материалов Научного архива Русского географического общества. Научный архив Русского географического общества в настоящее время является уникальным хранилищем историко-культурного наследия многих народов России, в частности, калмыков. В нем хранятся полевые материалы, собранные членами Императорского русского географического общества. К примеру, экспедиция 1854 года «для исследования местности Черноярского уезда, занимаемой горами Богдо». Участники

экспедиции И.Б. Ауэрбах, И.П. Корнилов, Р.Чередеев); произведения фольклора (героический эпос «Джангар», сказки, народные песни, малые жанры фольклора и др.), записанные на ойратской письменности («Калмыцкие загадки, песни и поговорки Астраханской губернии», «Песни калмыков», «Песни и сказки калмыцкого народа») и многочисленные сведения об истории, культуре и быте калмыков. Некоторая часть рукописей калмыцких песен на ойратской письменности, выявленные авторами настоящей статьи, была подвергнута первичному описанию в научных статьях «К истории изучения и публикации калмыцких народных песен» (2014), «Калмыцкие народные песни о буддизме XIX в. из Архива Русского географического общества (г. Санкт-Петербург)» (2017), «О собирателях калмыцкого песенного фольклора XIX в.» (2017) и опубликована в сборнике «Калмыцкие народные песни и мелодии XIX в. (по архивным и опубликованным материалам)» (2015).

Полное описание фольклорных материалов калмыков Научного архива Русского географического общества и введение их в научный оборот позволит расширить представление об устном и письменном наследии калмыков и даст новый импульс к их изучению.

*\* Публикация подготовлена при финансовой поддержке проекта Русского географического общества № 37918 «Историко-культурное наследие калмыков в Научном архиве Русского географического общества».*

**Б.Х. Борлыкова, Б.И. Меняев**

*Калмыцкий государственный университет, Элиста*

## **ПЕСЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР ХОШУТОВ КАЛМЫКИИ (ПО ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ 2004–2018 гг.)**

В докладе авторы на основе полевых материалов описывают песенный фольклор хошутов Калмыкии. В ходе экспедиций (2004–2018 гг.) авторами публикации записаны «короткие» и «протяжные» песни хошутов, разнообразные по содержанию. Среди них песни о любимом коне, о родном крае, исторические, разбойничьи, величальные и т.д. В отличие от коротких песен протяжные песни интонируются на напевы широкого дыхания, что требует специальных навыков, и отличаются большим тембровым своеобразием, специфическими фальцетными призывками.

В традиционном песенном фольклоре хошутов Калмыкии важное место занимают обрядовые песни. Под обрядовыми песнями следует понимать песни, имевшие магическое значение или

исполняемые в процессе обряда и описывающие его содержание. К ним относятся: свадебные песни (kalm. *xürmin dud*): «Öndr uulyn beld» («У подножья высокой горы»), «Alta deern' γarxn'» («Взойдя на Алтайские горы») и др. и колыбельные песни (kalm. *саатулын дуд*) хошутов: «Sätulyna dun» («Колыбельная песня»).

Необрядовые песни также являются одним из распространенных жанров песенного творчества хошутов. Они поются вне ситуации исполнения ритуала, имеют развлекательный или назидательный характер. К ним относятся: исторические, величальные и др.

Дальнейшая публикация расшифрованных с современных электронных носителей полевых записей исполнения песенных текстов хошутов Калмыкии, свидетельствующих о сохранности во времени устной музыкально-поэтической традиции, позволит восполнить многие лакуны в изучении фольклорного наследия калмыцкого народа.

*\* Публикация подготовлена в рамках научно-исследовательского проекта, финансируемого РФФИ (грант № 19-012-00640).*

**Б.Х. Борлыкова, Б.И. Меняев. Б.М. Коваева**

*Калмыцкий государственный университет, Элиста*

**М. Надмидцэрэн**

*Центр по изучению эпоса «Джангар», Университет Внутренней Монголии, Хух-Хото, КНР*

## **О НЕКОТОРЫХ ХУДОЖЕСТВЕННО-ПОЭТИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ БЛАГОПОЖЕЛАНИЙ КАЛМЫКОВ И ОЙРАТ-МОНГОЛОВ КИТАЯ**

В работе авторы исследуют поэтику благопожеланий калмыков и ойрат-монголов Китая (на основе полевых и опубликованных материалов). В ходе экспедиций (2012–2018 гг.) авторами публикации были записаны: родильные, свадебные, похоронные, календарные, скотоводческие (на хороший приплод), дорожные и другие благопожелания.

Художественная форма благопожеланий монгольских народов, их образная система обусловлены жанровым своеобразием этих произведений. Основное назначение композиции, поэтического стиля благопожеланий – как можно сжато и лаконично, но глубже и полнее выразить их идейно-эмоциональное содержание. Главная композиционная форма благопожеланий – монолог, что дает возможность исполнителям благопожеланий прямо и непосредственно выражать задуманные благословение и добрые пожелания.

Благопожелания как своеобразный памятник устной поэзии монгольских народов имеют большое значение не только для изучения их мировоззрения, быта, но и народного языка.

Богатство языка монгольских народов, их художественно-поэтических средств нашли яркое выражение в разнообразных по смыслу и звучанию благопожеланиях. Они вобрали в себя четкость и организованность народного языка, точность и меткость его поэтической структуры, простоту и естественность бытовой, разговорной речи людей. В благопожеланиях, как и во всех жанрах устного поэтического творчества калмыков и ойрат-монголов Китая, имеются совпадающие детали и компоненты, одинаковые образы и мотивы, устойчивые обороты, образные словосочетания, сравнения, постоянные эпитеты, обусловленные общим жизненным материалом и единой языковой основой. В дальнейшем предстоит более полное и всестороннее исследование благопожеланий монгольских народов.

**О.В. Бураева**

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ*

## **РОССИЯ – МОНГОЛИЯ: У ИСТОКОВ ЕВРАЗИЙСКОГО СОЮЗА**

Россия исторически находилась на пересечении двух колонизационных волн, идущих: одна – на запад, другая – на восток. Потому порожденная монгольским евразийским всеединством, Великая русская держава всецело была укоренена и этнографически, и географически, и политически в евразийское всеединство. Ее расширение в XVI–XVII в. по своему историческому замыслу не имело ничего общего с завоеваниями в европейском колониальном смысле. Это было такое же расширение евразийской державы с запада на восток для собирания разрозненных народов восточной Евразии, каким было в свое время движение великой монгольской державы на запад, собиравшее разрозненные народы Евразии западной. Формированию нового типа культуры, в которую идея степи входила важнейшей психологической, этнической и смысловой доминантой немало способствовало активное включение в новый «московский» суперэтнос соседних этнических субстратов и, прежде всего, угро-финских и монгольских этносов. Северо-Восточная Русь вбирала те элементы степной культуры, которые ей были жизненно необходимы на том или ином этапе развития. Здесь можно вести речь о «диалоге культур», изучение которого представляет большой интерес. Взаимоотношения и взаимодействие двух основных евразийских суперэтносов – русского (оседлого) и монгольского (кочевого) в период XIII–XV вв., возобновленные в XVII в. и продолжавшиеся на протяжении XVII–XX вв. являются, на наш взгляд, прообразом Евразийского союза, о создании которого заговорили в конце XX в.

**K.D. Bhutia**

*University of Tartu, Estonia*

**POLITICAL PROPHECY, KINGSHIP, THE ETHNICIZATION OF DEITIES, AND  
ETHNO-SOVEREIGNTY  
AMONG THE LHOPOS (BHUTIA) IN SIKKIM**

This chapter revolves around political prophecy, kingship, and the ethnicization of deities in Sikkim, particularly with reference to the indigenous Bhutia (*Lhopo*) community. Engaging with new scholarship on kings and kingship (e.g. Sahlins and Graeber 2017), I use historical insights, legends, and ethnography to show how Bhutia conceptualization of identity, political life worlds, and notions of ethno-sovereignty hinge crucially on the connection between political prophecy and kingship. I discuss how the rise and eventual dethronement of the Chogyal dynasty, after a reign of 333 years, is intricately related to patron saints and their prophecies. In 1975, and as prophesized, Sikkim was enclosed into India and the Bhutia ‘throne’ was replaced with a functioning democracy and elections. Ever since there has been a vacuum at the heart of Bhutia politics, a vacuum that coincides with a diminishing political influence of the Bhutia on account of an ethnic landscape that was transformed due to waves of Nepali migrant settlers. Amidst these changes, this chapter argues that the figure of the (now absent) king continues to reinvigorate Bhutia political lifeworlds, although in different ways. To illustrate this, I will invite my readers to southern Sikkim, which is today a multi-ethnic setting in which Guru Rimpoche and Lord Shiva look at each other from opposite directions. Here we visit the village of Gumpa Gurpishey where we encounter a Bhutia patron saint, an ethnically converted deity, the mysterious murder of a princess who then turned a vengeful deity, and ordinary Bhutia males and females all caught up in a complicated plot that at once links back to the prophetic origins of Bhutia kingship and irrigates contemporary Bhutia notions of identity, politics and ethno-sovereignty.

**И.А. Грунтов**

*Институт языкознания РАН, Москва*

**О.М. Мазо**

*РГГУ, Высшая школа экономики, Москва*

**А.Д. Цендина**

*РГГУ, Высшая школа экономики, Москва*

**СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ХАМНИГАНСКОГО ЯЗЫКА В МОНГОЛИИ**



В своем докладе мы представим основные лексические, фонетические и грамматические черты хамниганского языка, которые удалось выявить по материалам экспедиции в Монголию летом 2019 г. и расскажем про социолингвистическую ситуацию.

Хамнигане Монголии живут, преимущественно, в сомонах Восточного аймака (Дашбалбар, Баян-Дун, Баян-Уул, Цагаан-овоо), Хэнтийского аймака (Дадал, Биндэр, Бат-Ширээт, Баян-Адарга), в поселениях Хогшидийн Хотхон и Монгонморьт Центрального аймака. Отдельные хамнигане живут в крупных городах Монголии – Улан-Баторе и Чойбалсане. Общее число хамниган не превышает тысячи человек, все они владеют халха-монгольским языком. При этом лишь несколько человек в некоторой степени владеют хамниганским языком. Самым молодым носителям около 65 лет и у них нет регулярной практики использования языка. Они помнят некоторое количество особых хамниганских слов и способны порождать предложения на хамниганском языке. Однако зачастую понимание одной и той же лексической единицы или грамматической формы сильно различается у разных носителей.

Поскольку многие хамнигане перекочевали из России, в их речи сохранилось много русских заимствований, которые, однако характерны не только для хамниган, но и для всего приграничного с Россией региона.

**С. Дашдэжид**

*Монгол улсын их сургууль, Монгол Улс*

## **ЮН-ФҮ-СЭ-ГИЙН ГЭСЭРИЙН ТУУЖИЙН УРАН САЙХНЫ ОНЦЛОГ**

Төв Азийн ард түмний дунд аман болон бичгээр түгэн дэлгэрч, хүн зоны олон үеийн итгэл үнэмшил, хүсэл эрмэлзэл, ертөнцийг үзэх үзлийг шингээсэн их туульст Гэсэр хаан баатарлаг гавьяа, үйлсээрээ ертөнцийг амгалан болгосон түүх ардын үлгэрч нарын цэцэн билгээр өргөн уудам нутаг дэвсгэрээр тархахдаа тухайн ард түмний өвөрмөц онцлогийг шингээсэн олон хувилбарууд агуулгын хувьд адилавар боловч хэмжээний хувьд товч, дэлгэрэнгүй адил бус болсон байна.

Эдгээр хувилбараас “Юн-Фү-Сэ-гийн Гэсэр” нь агуулгын хувьд “Бээжин барын Гэсэр”-ийн долоон бүлгийн үргэлжлэл шинжтэй зургаан бүлэгтэй, агуулга хувьд нэн баялаг, монгол шүлгийн уламжлал, айзам хэмнэл, уран яруу хэрэглүүрийн хувьд сонирхолтой нэгэн хувилбар болно.

Гэсэр хаан түүний гучин баатар, үзэсгэлэнт хатад, эрэлхэг хөвгүүдийн угсаа гарал, алдар гавьяа, унаа хүлэг тэргүүтнийг дүрслэхдээ ихэд чимэглэн, өгүүлэмжийг уран сэтгэмжээр баяжуулсан, уялдаа холбоогүй өөр өөр үйл явдал бүхий бие даасан бүлгүүдтэй, буддын шашны нөлөө тусгал бүхий нэлээд хожуу бичигт тэмдэглэсэн хулсан үзгийн гар бичмэл эхийг “Бээжин барын Гэсэр”-тэй дүр, өгүүлэмжийн талаас нь харьцуулан судаллаа.

**Л.Д. Дашиева**

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ*

### **ОБРЯДОВАЯ ПЕСЕННАЯ ТРАДИЦИЯ ЗАПАДНЫХ БУРЯТ: МУЗЫКАЛЬНО-ДИАЛЕКТНЫЙ АСПЕКТ**

Традиционная культура бурят представляет несомненный научный интерес как исторический и культурный феномен народов Центральной Азии. Особую актуальность приобретает исследование обрядовой песенной традиции, репрезентирующей уникальный раннефольклорный пласт традиционной музыкальной культуры бурят.

Традиционная музыка бурят в диахронном срезе представляет собой целостное явление, в котором взаимодействуют два культурных пласта – раннефольклорный, отражающий жанрово-интонационную систему, связанную с коллективными и семейно-индивидуальными обрядами, в том числе с религиозной практикой бурят, и поздний культурный слой, где очевидны влияния, с одной стороны, христианского мира на культуру западных предбайкальских бурят, а с другой – буддийских традиций – культуру забайкальских восточных *хори-бурят* и южных *селенгинцев*. Кроме того, на мой взгляд, поздний культурный слой был сформирован под иноэтническим влиянием, в частности, русского этноса, оказавшего большое влияние на западных предбайкальских бурят.

Исследование взаимодействия двух культурных пластов –раннефольклорного и позднего – на примере обрядовой песенной традиции западных бурят, проведенного в русле целостной этнокультурной традиции, включающей историко-этнографический, культурологический и музыкально-диалектный аспекты, представлено в монографии автора «Обрядовая песенная традиция западных бурят» (Иркутск, 2017) [1].

Результаты проведенного комплексного исследования жанрового состава, особенностей функционирования и глубинных структур музыкального языка обрядовых песен западных бурят позволили выявить сходства и различия музыкальных диалектов *эхиритов*, *булагатов* и *хонгодоров*. Безусловно, их объединяет целостный обрядовый комплекс, в котором

присутствуют коллективные ритуалы, сопровождающиеся пением обрядовых песен, и семейно-индивидуальные ритуалы жизненного цикла. Так, песенную традицию *эхиритов*, *булагатов* и *хонгодоров* связывает общая жанрово-интонационная система раннефольклорного обрядового слоя традиционной музыки предбайкальских бурят. Сходство жанров, семантики вербальных текстов, мелодическая и ритмическая формульность, общие ладовые архетипы и особенности композиционного строения обрядовых песен характеризуют музыкально-стилевую парадигму в этнолокальных группах *эхиритов*, *булагатов* и *хонгодоров*. Что же касается традиционной песенной культуры забайкальских восточных *хори-бурят* и южных селенгинских бурят, то их обрядовая песенная традиция значительно отличается от западнобурятской. На мой взгляд, различия, прежде всего, касаются жанровой специфики и музыкального стиля песенной традиции бурят.

В жанровой системе обрядовых песен западных бурят выделяются две песенные традиции – застольная *архиин* и песенно-танцевальная *ёхорная*, являющиеся фундаментом обрядового песенного фольклора западных предбайкальских бурят. Истоки формирования этой жанрово-стилевой доминанты имеют ранние обрядовые корни происхождения. По-видимому, они восходят к архаическому времени языческих и шаманских культов на всей территории Центральной Азии. Об этом косвенно свидетельствуют семантика и музыкальная лексика обрядовых песен западных бурят. В песенной традиции восточных и южных бурят жанровой доминантой является лирическая песенная традиция.

Выявленные различия музыкальных диалектов позволяют сделать некоторые предварительные выводы относительно этно- и культурогенеза западных бурят.

Музыкальные диалекты всех трех локальных групп имеют отличия. Так, в обрядовых песнях *булагатов* и *хонгодоров* реализуется раннефольклорный слой песенной и архаичной допесенной традиций, например, в недавно обнаруженных нами обрядовых песнях родинной традиции *булагатов* – *хотондоо хаагдахада дуунууд*. Мелодическая формульность двухзвучных напевов в застольных песнях *булагатов*, старинных *ёхорных* песнях *хонгодоров* (*үндэһэн нааданай дуунууд*), узкообъемная ангемитоника, представленная ладовыми архетипами, жесткая ритмоформульность – черты раннефольклорного музыкального мышления западных бурят. Очевидно, поздний культурный слой больше проявился в обрядовой песенной традиции *эхиритов*, более русифицированных из всех этнолокальных групп западных бурят. Так, например, вероятно, под влиянием русской песенной традиции была задействована характерная интонационная формула в застольных песнях *эхиритов* *архиин дуунууд*. Кроме того, в вербальных текстах их застольных песен часто используются слова русского языка «ещё», «весёло», «дорогой», «хорошо» и др. Последнее слово также присутствует в лексике застольной песенной традиции *булагатов*.

Учитывая то, что культура западных бурят формировалась во многом во взаимодействии с культурой тюркских и монгольских этносов, позволим себе с осторожностью предположить, что *эхириты* и *булагаты*, по-видимому, родственны прототюркским и тюркским племенам. Согласно мнению бурятских историков, этнологов и этнографов, их монголоизация была поздним этапом исторического становления. Показательно, что «если *булагаты* были монголизированы задолго до прихода русских, то *эхириты* <...> еще к началу XVII в. говорили на тюркском языке» [4, с. 14]. *Хонгодоры* в отличие от *эхиритов* и *булагатов* занимают особое положение, являясь поздними выходцами из Северо-Западной Монголии [2, 3; 5; 6] и по многим аспектам находятся ближе в этнической связи с монгольским этносом. В частности, в жанровой сфере обрядовой культуры общими являются кумысные песни *сэгээ зугаа* и скотоводческие заговоры овцы *тээгэ* и коровы *оог-оог*. Безусловно, косвенному доказательству предположения относительно общих этногенетических корней западных бурят с тюрками и монголами способствует не только музыкальный анализ их обрядовых песен, но и особенности музыкальной терминологии, изучению которых необходимо посвятить специальное исследование.

### Литература

1. Дашиева Л.Д. Обрядовая песенная традиция западных бурят: Научное исследование [монография]. Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2017. 448 с.
2. Дугаров Д.С. К проблеме происхождения хонгодоров // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 207–235.
3. Нанзатов Б.З. Этногенез бурят // История Бурятии: в 3 т. Т.1. Древность и средневековье. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. 328 с.
4. Нимаев Д. Д. Этногенез и этническая история // Буряты / Под ред. Л. Л. Абаевой, Н. Л. Жуковской. М., 2004. С. 13–61. Народы и культуры.
5. Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ: Бурят.кн. изд-во, 1972. 662 с.
6. Okladnikov A. P. Essays on the History of Western Buryat-Mongols (17th – 18th Centuries). L., 1937. 481 p.

**G. Delaplace**

*Université Paris Nanterre, France*

**P. Chuluunbat**

*Монгол улсын их сургууль, Монгол Улс*

**WHEN THE “PICTURE COMES IN”.**  
**OVERPOWERING OPPONENTS IN MONGOLIAN WRESTLING**

This paper aims to sketch out the conditions in which winning (*türüüleх*) may be achieved in Mongolian wrestling (*üндеснii бöh*). Fieldwork carried out before, during, and after the yearly competition of naadam in early summer 2019 suggests these conditions are indeed rather diverse in nature. Getting ready for a contest requires wrestlers to be tending to several aspects of their personhood, as their strength (*byar*) or the success of their techniques (*meh*) depends not only on their physical preparedness but also on the level of their *hiimori*, a central concept in Mongolian conceptions of manliness, which could be equally translated as “force” or “serendipity”. Winning in Mongolian wrestling, however, rarely relies on an individual performance only: following contenders in district, regional and national naadam competitions as they prepare for, take part in and reflect on these, we want to show that coming out on top requires a plan, or a “picture” (*zurag*) which might or might not prevail (“enter”) over the other wrestlers’. This plan involves getting other wrestlers to “support” (*demjih*) you one round after the other, and therefore involves mobilizing such resources as kinship, autochtony, or money in order to convince them to do so. It is indeed a delicate balance between physical strength, cosmological caution, and political strategy a wrestler has to strike for his plan to prevail in a competition, and it is perhaps no wonder if their person and their success should be given such a collective importance in Mongolia today.

**С. Дулам**

*Соёл Урлагийн Их Сургууль, Монгол Улс*

**МОНГОЛ ТӨРИЙН БЭЛГЭДЛИЙН ҮҮСЭЛД ХОЛБОГДОХ ХАДНЫ ЗУРГИЙН  
ТУХАЙ**

Монгол Алтайн нурууны Хар салаа голын “Морьтон баатар” хэмээх хадны зураг нь хожмын монгол төрийн бэлгэдлүүд болох “*yutayar kücün yeke-tü altan qour*” [гуравдугаар хүчин ихт алтан хор /сум/], “*dötuger cоy yeke/tü/ sira /šara,sar-a/ kökür /köker/*” [дөрөвдүгээр цог ихт шар хэнгэрэг], төрийн далбааны эх дүр байж болох магадлалтай. Энэ зургийг анх археологч Д.Цэвээндорж тэргүүтэй эрдэмтэд олж илрүүлээд нийтэд мэдээлсэн билээ. Энэ зураг бэлгэдлийн утгатай хэнгэрэг, сум жад, туг далбааны үүсэл хүрэл зэвсгийн үеэс эхлэлтэй болохыг харуулж байна. Зургийн гол өгүүлэмж нь нэлээд хүдэр том биетэй морины нуруун дээр мөн тийм хүчирхэг бадриун биетэй хүн нэг гараараа хоёр урталжин үзүүртэй босоо

дөрвөлжин далбааг ишнээс нь батлан барьж, нөгөө гараа алдлан дугуй хэнгэргийн дундах бариулаас атгасан байдалтай байх ба харин тэр хүний бүсэлхий хавиас нь шовх дөрвөлжин үзүүртэй уртаас урт жад морины дэл болон толгой дээгүүр ялимгүй дээш өлийн цухуйж байх юм. Сонирхолтой нь морины нэлээд урт гогцоорсон үзүүрээс өөр нэгэн хүн гараа алдлан атгаж, уг морийг гилэх маягтай зогсож байна. Бидний таамаглаж байгаагаар тугийн далбаа нь хожуу үеийнх шиг бөс торгомсогийн зүйлээр биш, ямар нэг бага настай амьтны нимгэн арьсаар тухайлбал, зарим нутагт олдсон шиг унаганы арьсаар хийсэн байх боломжтой. Энэ бүх бэлгэ тэмдгийн зүйлс нь дайн тулааны уриа дохио өгөх, дайчдыг цуглуулах үүрэгтэй байсан шиг санагдана. Хамгаас чухал нь эдгээр бэлгэ тэмдгийн эд зүйлс хожмын төрийн бэлгэдлийн анх үүсэлд ихээхэн холбогдолтой байж болохоор байна [Эх сурвалж: Монгол Алтайн чулуун шастир. Эмхэтгэн толилуулсан Д.Цахилгаан, Улаанбаатар, 2016, 38-39-р тал].









**Б.С. Дугаров**

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ*

## **К ЭТИМОЛОГИИ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКОГО ТЕОНИМА АТАЙ УЛААН ТЭНГРИ**

Атай Улаан тэнгри является одним из высших тэнгриев шаманистского пантеона монгольских народов и входит в триаду главных тэнгристских божеств наряду с Мунхэ тэнгри и Хурмаста тэнгри. Помимо того, в бурятской версии Гэсэриады представлена оригинальная трактовка теологического концепта этого божества в статусе главы восточных небожителей, который выступает в эпосе как сюжетобразующий фольклорно-мифологический персонаж. Генезис же образа Атай тэнгри в научной литературе не затрагивался в силу специфичности самого мифологического материала и отсутствия соответствующих публикаций. Между тем важнейшим источником, на основании которого можно составить представление об Атай Улаан тэнгри и определить его сущность, скрытую за завесой времени, является этимология и семантика теонима данного божества.

**Н.В. Дьяченко**

*Алтайский государственный педагогический университет, Барнаул*

## **ВООРУЖЕННЫЕ ВОССТАНИЯ В МОНГОЛИИ И НА ЮГЕ ОЙРОТСКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ В 1930 Г. КАК ПОСЛЕДСТВИЯ «ЛЕВОГО КУРСА» СОВЕТСКОЙ ПОЛИТИКИ**

Массовые восстания в Монголии, Туве, Бурят-Монгольской АССР и Кош-Агачском аймаке Ойротии в начале 1930-х гг. стали следствием общей политики «левого курса». В Монголии с 1929 г. его проведение реализовала МНРП, руководствуясь распоряжениями советского руководства. На собственной территории советская власть также проводила коллективизацию, антирелигиозную кампанию и усиление налогового нажима.

Архивно-следственные дела репрессированных казахов, хранящиеся в Отделе спецдокументации Государственного архива Алтайского края, раскрывают причины, подготовку, основные события и итоги вооруженного восстания казахов в Кош-Агачском аймаке 8 марта 1930 г. Конкретными причинами восстания стали: усиление налогового нажима на наиболее состоятельную прослойку казахского общества – баев, лишение их

избирательных прав, тем самым утрата возможности участвовать в выборах сельских Советов. Зажиточная часть казахского населения Кош-Агачского аймака стала стремиться к тому, чтобы либо свергнуть власть большевиков и установить новую, либо в поисках лучшей жизни эмигрировать через Монголию в Синьцзян. Ответной реакцией на эмигрантские и антисоветские настроения баев со стороны властей стали политические репрессии. «Контрреволюционные группировки» на территории Ойротии выявлял Ойратский областной отдел ОГПУ.

25–30 марта 1930 г. проходило восстание в монгольских хошунах: Тугсбуянт, Улангом и Баян-Мандал, которое было жестоко подавлено. В Циркулярном письме ЦК МНРП «О работе среди ламства» от первой половины мая 1930 г. меры правительства были названы «перегибами», которые «не только не решают задачу, но, наоборот, чрезвычайно затрудняют её решение», однако начало политики «нового курса» начинается только с июля 1932 г.

**C. Friede**

*University of Bonn, Germany*

## **BETWEEN TRADITION AND INNOVATION: MEDIATIZATION PRACTICES OF COMMUNICATION IN CONTEMPORARY MONGOLIA**

The rapid technological change in media lead globally to new forms of communication that are happening in Mongolia as well as specific Mongolian ways to use and adapt to this new means with their own social and cultural settings. Those changes are interpersonal or between institutions and impact the everyday actions at any scale from family life to diplomacy. As past years have shown this meta-process of new media usage produces benefits and risks for societal developments.

Given the technical infrastructure, digital media tools can on one hand broaden the means of access to information, lessen the impact of space and time and heighten social mobility in communication and on the other hand can deepen an existing divide in political and economic influence, between urban and countryside communities, and even challenge a shared perception of reality.

The economic and geographical composition and scale of Mongolian society and territory have brought challenges and opportunities of their own and are met with specific solutions and innovative ways of communication embedded in traditional cultural settings. This presentation aims at highlighting some of the practices of digital and mobile media usages in Mongolia with examples from education, urban mobility, platform media usage, micro transactions and civil society organization in the countryside.

**Д.С. Жамсуева**

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ*

## **РИТУАЛЬНЫЙ АСПЕКТ МИСТЕРИИ ЦАМ В БУРЯТСКИХ ДАЦАНАХ**

В докладе анализируется проведение в 2010 г. после длительного забвения «возрожденного» театрализованного представления танца-пантомимы – ритуального исполнения мистерии Цам в Дуйнхор дацане на Верхней Березовке (пригород Улан-Удэ). С 2011 г. Цам стал проводиться ежегодно и в Иволгинском дацане Буддийской традиционной сангхи России. Подробно описывается важный элемент данного буддийского ритуала – построение песочной мандалы, характеризуются ритуальные стороны мистерии Цам. Привлеченные архивные документы позволяют установить, в каких дацанах практиковалась традиция тантры раньше. Школа Дуйнхор (Калачакра) в Забайкалье была основана в 1878 г. при Анинском дацане, затем подобные школы появились в ряде хоринских и селенгинских дацанов. В бурятских дацанах сумэ Дуйнхор было немного, но в семи дацанах – Агинском, Гусиноозерском, Цэжинском, Эгитуйском, Анинском, Зугалайском и Хужиртайском – проводился Цам Дуйнхор.

Как правило, ритуальные аспекты мистерии Цам составляют несколько обрядовых элементов, направленных на усмирение и нейтрализацию злых духов, которые мешают вере; устрашение врагов буддизма; демонстрация зрителям присутствия божества на земле; очищение сознания (состояние просветления) и души (состояние бардо), которые приводят к следующей реинкарнации; распространение блага для местности (благополучие предстоящего года).

**V. Kapišovská**

*Charles University, Czech Republic*

## **PAST AND PRESENT OF DAGUR SONGS**

Songs are an ever-present part of the folkloristic material collected by researchers during the folkloristic and linguistic field-research. In such a way the earliest known samples of songs of Dagurs (or Daur) were published in linguistic transcription by N. Poppe in 1930 and few Dagur songs were recorded by H. Haslund-Christensen in 1938 (Emsheimer 1943). In the present paper I compare these songs to the material collected mainly during my field research in summer 2016 and fall 2017. The song recordings and interviews taken during this fieldwork provide the basis for study of the change of the Dagur vocal tradition within almost a century. In the paper I will focus on both textual and

musicological aspects of these processes. Furthermore, keeping of song-books by native singers and its impact on preservation of the vocal traditions will be discussed.

### **Literature**

Poppe, N., 1930, *Dagurskoye narechiye*, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, Leningrad.

*The Music of the Mongols. Part I. Eastern Mongolia.* 1943, Series: Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin (The Sino-Swedish Expedition). Publikation 21, VIII., Ethnography. Vol. 4, Stockholm.

### **K. Köllmar-Paulenz**

*Bern University, Switzerland*

## **“RADIANT SUN ILLUMINATING THE DARKNESS OF THE SENTIENT BEINGS“: THE „MONGOLIAN YEARS“ OF THE SECOND STONG `KHOR QUTUYTU YON TAN RGYA MTSHO (1556–1587)**

In my contribution, I aim to shed new light on the advance of Tibetan Buddhism into the Mongolian cultural regions in the late sixteenth century. Concentrating on the sTong `khor Qutuytu Yon tan rgya mtsho who arrived in Mongolia in the entourage of the Third Dalai Lama bSod nams rgya mtsho (1543–1588) and stayed on in the country for five years before returning to his native Tibet, I am particularly interested in the methods he employed to win the non-Buddhist Mongols over to the new religion. The sTong `khor Qutuytu's Tibetan-language biography as well as his *gSung `bum* (“Collected Works”) allow us to get information about his ritual and dogmatic preferences, including his choice of protective deities he propagated among his Mongolian audience. A closer study of these sources may provide new insights into the re-configuration of the Mongolian religious field in the late sixteenth century, and on the subsequent shaping of the Mongolian Buddhist dGe lugs pa-tradition.

### **А.А. Карпунина**

*РГГУ, Москва*

## **WHY DO THE MONGOLS SPIN THE PRAYER WHEEL? MODERN INTERPRETATIONS OF PRACTICE /**

## **ЗАЧЕМ МОНГОЛЫ ВРАЩАЮТ МААНИЙН ХҮРД (МОЛИТВЕННЫЙ БАРАБАН)? СОВРЕМЕННЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРАКТИКИ**

В Центральной Азии, прежде чем зайти в буддийский храм, необходимо нечетное количество раз обойти его по часовой стрелке, то есть совершить *гороо* (монг. круговая дорога), которое почти всегда сопровождается прокручиванием установленных по периметру храма молитвенных барабанов, вращающийся вокруг своей оси цилиндров со священными текстами внутри. Количество эмных интерпретаций этого явления очень вариативно среди носителей традиции. В докладе я расскажу о некоторых из этих интерпретаций практики вращения маанийн хурд, попытаюсь показать, как некоторые из них трансформировались в диахронии, а также какой внутренней логикой она обладает.

Некоторые из современных практик, связанные с хурдэ (так молитвенные барабаны называют в Бурятии), такие как освещение еды над СД-проигрывателем, в котором вставлен диск с мантрами; маленький молитвенный барабанчик, работающий от солнечной батареи, который самому вращать не нужно; установленные на компьютер мантры, работающие как антивирус, – все это (и не только это) может шокировать своей технической изощренностью, доходящей до абсурда, однако, эти изобретения происходят не хаотично, а согласно определённым установкам внутри традиции, которые я и попытаюсь показать на нескольких примерах.

Представленные в докладе материалы были собраны мной на протяжении нескольких экспедиций в разные части Монголии и Бурятии, а также во время годовой стажировки в Улан-Баторе.

**Б.М. Коваева**

*Калмыцкий государственный университет, Элиста*

### **ПЕРСОНАЛИИ В СУДЬБЕ БУДДИЙСКИХ РЕЛИКВИЙ: Э. ЛИДЖИЕВА – ХРАНИТЕЛЬНИЦА СВЯТЫНЬ ТАЛТАХИНСКОГО ХУРУЛА КАЛМЫКИИ**

Буддизм в Калмыкии имеет давнюю и богатую историю. Интересна и судьба Талтахинского хурула, который был построен в 1911 г. методом народной стройки. В 30-х годах 20 в., когда практически все храмы были разрушены, а буддийское духовенство подверглось жестоким репрессиям, не избежал трагической судьбы и Талтахинский хурул «Таши Гоманг».

Его начали разрушать еще в 1921 г., а к 1933 г. от него не осталось и следа. Были арестованы и служители Талтахинского хурула, многие из которых подверглись жестоким пыткам и погибли в тюремных застенках. На грани уничтожения оказались и ценные реликвии Талтахинского хурула – статуэтки Белой Тары и Зеленой Тары, поклониться которым приезжали жители из ближних окрестностей.

Но одному из священнослужителей удалось спасти и передать святыни молодой женщине Эльзяте с просьбой сохранить хранителей родной земли, чтобы им могли поклониться будущие поколения.

Огромная ответственность легла на плечи молодой Эльзяты. Несмотря на трудности и испытания, она мужественно исполнила свое обещание и сберегла ценные реликвии. Не дала погибнуть им и в долгой и тяжелой ссылке в Сибири. Вернулась со святынями на родину и посвятила им всю свою жизнь. На склоне лет Эльзята наказала беречь ценные реликвии сыну и невестке – Александру и Альме. Сегодня святыни хранит уже внук Эльзяты Папаевны - Сергей.

Местные жители до сих пор с теплотой и благодарностью вспоминают Эльзяту Папаевну и с почтением называют *Буурл Ээж*.

Сегодня есть надежда, что божества вернуться в родную обитель – Талтахинский хурул «ТашиГоманг», который силами местных жителей будет возрожден в скором времени.

Представленная нами история – это яркий пример того, как люди вопреки всем трудностям мужественно сохраняли буддийские святыни, тем самым, внося огромный личный вклад в возрождение духовности и буддизма на своей малой родине. В памяти народной Лиджиева Э.П. осталась человеком с глубоким нравственным стержнем – хранительницей святынь родной цаган-нурской земли!

**Я.Д. Леман**

*ИВ РАН, РГГУ, Высшая школа экономики, Москва*

## **НАМТАРЫ НОЁН-ХУТУХТ ИЗ СОБРАНИЯ ДОМА-МУЗЕЯ Ц. ДАМДИНСУРЭНА В УЛАН-БАТОРЕ**

В 1962 г. вышла статья Ц. Дамдинсурэна «О пьесе «Лунная кукушка» («Саран хөхөөний” жүжгийн учир»)). Её раздел, посвященный биографии Дандзанравджи, стал для многих исследователей основным источником информации как о жизни Пятого гобийского Ноёнхутухты, так и о других хутухтах этой линии перерождений. В статье Ц. Дамдинсурэн излагает

содержание краткого намтара, который ему удалось найти в ходе полевой работы, однако широкому читателю оригинал жизнеописания остался недоступен.

В доме-музее учного хранится обширная коллекция собранных им книг, некоторые до сих пор хранят его пометки. Среди них есть несколько рукописей, относящихся к гобийским хутухтам — не только к Равдже. И, возможно, одна из них и является тем самым текстом, на основе которого академик составил перечень основных фактов из жизни Равджи, которым пользуются многие поколения ученых, изучающих ноён-хутухту.

**Ю.В. Ляхова**

*РГГУ, Москва; University of Bern, Switzerland*

**МАТЕРИАЛЬНОЕ И ДУХОВНОЕ В МОНГОЛЬСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ /  
SELF-REPRESENTATION OF MONKS IN RELATION TO MONEY AND WEALTH IN  
MONGOLIA**

Due to the growing mining industry, on the one hand, and of the interest in religion among Mongolian elite, on the other, recently some Mongolian monasteries have obtained considerable donations. Consequently, some monks from these monasteries now have a relatively high income that they sometimes use to buy luxury goods or expensive cars. This situation is criticized by a part of Mongolian society and is reflected among monks themselves.

I would like to talk about the reflection on money and goods by the Buddhist clergy. The presentation is based on the materials collected during the summer 2019 in Ulaanbaatar monasteries and in monasteries of Dundgovi Province.

**B. Mungunchimeg**

*University of Bern, Switzerland*

**Danzanravjaa and “Red Protector” “Тэр Мину”**

Since the early 2000s the Deities of Mongolian Buddhist have been re-introduced into the Mongolian religious field. Nowadays a couple of Buddhist monasteries in Mongolia worship the “Red Potector”. This paper examines the Mongolian deity “Red Potector, “Begtse” or Jamsran in its historical and contemporary aspects, with a special focus on the poem of Danzanravjaa “Praise to Red Protector” “Тэр Мину”.

## Г. Нандинбилиг

*Монгол улсын их сургууль, Монгол Улс*

### **МОНГОЛЧУУДЫН хүүхдийн овоо тахилга: уламжлал, шинэчлэл**

Монгол үндэсний байгалийг үзэх үзэл ухамсрын нэгэн гол илэрхийлэл, тэмдэг бэлгэдэл нь овоо тахилгын соёл юм. Монгол газар тэнгэрийн овоо, овог удмын овоо, давааны овоо, хилийн овоо, ангийн овоо, сүлдний овоо, хааны овоо, хурах овоо, өртөөний овоо, айл усны овоо, тангаргын овоо, хүүхдийн овоо гэхчлэн тахилгатай ба тахилгагүй олон зүйлийн овоо байдгаас хүүхдийнхээ амь нас, өлзий хутгийг даатгасан, үр хүүхэдгүй хүмүүс эргэл мөргөл хийж байгаад хүүхэдтэй болсноо бэлгэдэж, газар усаа тахисан овоог хүүхдийн овоо гэнэ.

Монгол газар нутгийн нэрийн зүйлчилсэн толиос шүүж үзвэл, Монгол улсын нутаг дэвсгэрт “Хүүхдийн овоо” нэртэй овоо-16, Хүүхдийн овоо(т) толгой” нэртэй-28, Хүүхдийн овоо уул-5, Хүүхдийн овоо худаг-3 бүртгэгдсэнээс одоогоор Дорнод аймгийн Халхгол сумын нутаг дахь хүүхдийн овоо, Говьсүмбэр аймгийн Чойрын богд дахь хүүхдийн овоо, Завхан аймгийн Завханмандал сумын нутаг дахь хүүхдийн овоог сэргээн тахиж байна.

Бид энэ удаад хүүхдийн овооны тахилгын даатгал, залбирал, хурайлга, даллага, бэлгэдэл, цээрийн уламжлал хийгээд шинэчлэлийг судлаад дараах дүгнэлтийг хийж байна.

1. Үр хүүхдийнхээ амь нас, өлзий хутгийг даатгасан буюу үр хүүхэдгүй хүмүүс эргэл мөргөл хийн, хүүхэдтэй болсноо бэлгэдэж, газар усаа тахисан хүүхдийн овоо монгол газар эртнээс элбэг байсан бөгөөд өнөөг хүртэл уламжлан ирсэн нь цөөнгүй байна.
2. Уламжлалд хүүхдийн овоог босгохдоо өнгийн хувьд тэнгэрийн овооны адил цагаан чулуугаар цогцлоож, тооны бэлгэдлийн хувьд газар эх Этүгэний бэлгэдэл долоогийн тоогоор бэлгэдэн долоон овоо босгож, “Долоон бурхан” одны тахилгын санг уншиж, “Дотоод энгэртээ долоон хүүхэдтэй болох”-ыг залбиран даатгадаг заншилтай байжээ.
3. Хожим бурхны шашны дэлгэрлийн улмаас зарим нутагт хүүхдийн овооны орчим уул, хаданд бурхдын хөрөг сэлтийг бүтээж, утга санааг нэмэн баяжуулж, цогцолбор соёл болгон хөгжүүлж байснаас орчин үед хүүхдийн овооны тахилгыг ардын ба ламын овоо тахилгын холимог байдлаар үйлдэж байна.



**Д.А. Носов**

*Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург*

**«СЛУХ О СУЩЕСТВОВАНИИ ГИГАНТСКОГО ЧЕРВЯ ... ПОДТВЕРДИЛСЯ»:  
МОНГОЛЬСКАЯ НЕСКАЗОЧНАЯ ПРОЗА В ЗАПИСИ В.А. КАЗАКЕВИЧА  
(1896–1937)**

С 1920 по 1938 гг. в Петрограде/Ленинграде существовало уникальное высшее учебное заведение, известное в литературе по истории науки как Ленинградский Восточный Институт (далее – ЛВИ). В первое десятилетие работы ВУЗа его профессорско-преподавательский состав, состоявший из выдающихся отечественных ученых, сочетал академическую и практическую подготовку в области востоковедения. Обширные научные связи преподавателей позволили организовать регулярные и продолжительные (от 6 месяцев до 2 лет) командировки студентов в Монгольскую Народную Республику. Увлеченные студенты во время своих каникул активно вели научно-исследовательскую работу на Советском Востоке, в том числе, в Бурят-Монгольской АССР. Нам еще предстоит оценить и ввести в научный оборот памятники устного народного творчества монгольских народов, записанные Ц.-Д. Номинхановым (1898–1967), Л.С. Пучковским (1899–1970), А.К. Богдановым и другими студентами ЛВИ в 20-е, 30-е гг. XX в.

Среди них особняком стоит имя отечественного монголоведа-лексиколога Владимира Александровича Казакевича. Он входил в состав первой группы студентов Института, отправленных в командировку в Монголию в 1923/24 учебном году. Молодой исследователь стал членом Ученого Комитета МНР и за два года своего нахождения в стране совершил пять поездок как в западные, так и в восточные районы страны. Подробные отчеты о ходе двух из пяти экспедиций, включая один автограф, хранятся в архивах Санкт-Петербурга. Они представляют собой сплошные повествования, построенные по хронологическому принципу. В тексты отчетов инкорпорированы русские пересказы монгольских нарративов, которые можно отнести к народной мифологической прозе. В отличие от Ц.-Д. Номинханова и А.К. Богданова, уделявших значительное внимание языковой форме произведений устного народного творчества, В.А. Казакевич сохранил для нас контекст рассказов о *хун-хара*, *олгой хорохой* и других персонажах монгольской народной демонологии.

В свою последнюю экспедицию, совершенную летом 1925 г. на восток Монголии, исследователь принимал участие в работе комиссии по выделению территорий для бурят-переселенцев. Это позволило ему на практике оценить значимость народных поверий о духах гор при отчуждении у халха-монголов тех или иных территорий.

В докладе будет дана краткая характеристика всех народных мифологических нарративов, встречающихся в двух упомянутых выше отчетах, а также представлена попытка их классификации.

**Э.У. Омакаева, Б.М. Коваева**

*Калмыцкий государственный университет, Элиста*

## **БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ (ЕРӨӨЛ/ ЙӨРЭЛ) КАК ВЕРБАЛЬНЫЙ ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ ФОЛЬКЛОРА ОЙРАТОВ МОНГОЛИИ И КАЛМЫКОВ**

В докладе рассматриваются благопожелания как своеобразный фольклорный жанр монголоязычных народов (монг. *ерөөл*; калм. *йөрэл* от глагола *ерөө-* ‘благословлять, доброжелательствовать, приветствовать’), который и сегодня отмечен в живом бытовании. Речь идет именно о добрых пожеланиях в противовес пожеланиям зла (харалам). Первое исследование взаимосвязи двух интересных жанров калмыцкого фольклора — йорялей (благопожеланий) и харалов (проклятий) — принадлежит Н. Очирову: его статья была опубликована в журнале «Живая старина» в 1909 г. под названием «Йорелы, харалы и связанный со вторыми обряд «хара келе утулган» у калмыков» и получила большой резонанс. Благопожелания стали объектом научного анализа в работах калмыцких ученых: И. М. Мацакова [1962], Т. Г. Борджановой [1985, 1999, 2007], Э. Б. Овалова [1985], Е.Э. Хабуновой [1985; 1998], Э.У. Омакаевой и Б.Х. Борлыковой [2014] и др.

Материалом исследования послужили тексты благопожеланий на языке оригинала и в переводе, опубликованные в различных фольклорных сборниках, в периодической печати (на страницах республиканской газеты «Хальмг үнн» и журнала «Теегин герл»), экспедиционные полевые материалы авторов статьи, исследования ученых (фольклористов, лингвистов и этнографов) и т.д.

Благопожелания сопровождают человека всю его жизнь. Трудно представить хоть одно значимое событие без этого фольклорного жанра. Но каков репертуар йорялей и их статус? Прежде всего необходимо различать краткий мини-текст благопожелания (монострофический текст, состоящий из 2-3 строк) и развернутый текст благопожелания (полистрофический текст, состоящий из десятка строк). Мини-тексты можно охарактеризовать как трафаретные, клишированные. Монголы называют их благопожелательными словами (*бэлэг дэмбэрэлийн үг*). Благопожелания выполняют важную коммуникативную и регулятивную функцию. Спектр прагматических ситуаций, порождающих данный фольклорный текст, весьма широк.

Благопожелания тесно связаны с семейным бытом, хозяйственными занятиями и окружающим ландшафтом, отражая мировоззрение и мировосприятие народа. Благопожелание рассматривается нами как текст, содержащий пожелание определенному лицу всяческих благ по какому-нибудь знаменательному случаю (на свадьбе, при рождении ребенка и т.д.).

Во время дербетской свадьбы в сомонах Давст Увс аймака (2007 г.) и Дерген Ховд аймака (2014) и торгутской свадьбы в сомоне Булган Ховд аймака (2007) нами записан текст благопожелания «Көшг тээлх йорял», который произносят во время совершения обряда «снятия полога». По сведениям наших информантов, благопожелания занимают строго определенное место в структуре свадебной обрядности, при этом йоряли произносятся только людьми старшего возраста [ПМА 2014]. Йорял обязательно имеет своего адресата. Это диалог. В ответ все присутствующие обычно произносят *Тиигтхэ!* ‘Да будет так!’) или *Йөрэл бүттхэ (шиңгтхэ)!* ‘Пусть исполнится йорял!’

В изобразительной системе благопожеланий значительное место занимают эпитеты и образы-символы. Ключевыми являются пожелания здоровья; пожелания блага; пожелания счастья; пожелания успеха; пожелания белой дороги; пожелания долголетия; пожелания многодетности; пожелания мудрости и ума; пожелания достатка.

В дальнейшем представляется важным исследовать аксиологический код благопожеланий с точки зрения отражения в них базовых ценностей социума.

*\* Исследование выполнено за счет внутривузовского гранта 2019 г. (КалмГУ).*

### **Информанты**

Нимээ И., 1937 г.р., торгут из рода тайж, сомон Булган Кобдоского аймака Монголии.

Пагмаа, 1923 г.р., хубуксарский торгут, сомон Булган Кобдоского аймака Монголии.

Тягинова Т.С., 1937 г.р., торгутка, уроженка хотона Хар-Толга (Яшкульский район).

### **Э.У. Омакаева**

*Калмыцкий государственный университет, Элиста*

## **ОБРАЗ КОНЯ В ЭПИЧЕСКОМ И ПЕСЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ КАЛМЫКОВ И ОЙРАТОВ: НОМИНАЦИИ МАСТИ (НА МАТЕРИАЛЕ ОПУБЛИКОВАННЫХ, АРХИВНЫХ И ПОЛЕВЫХ ИСТОЧНИКОВ)**

В системе традиционных культурных кодов монголоязычных народов особое место занимает цветовой код как визуальный способ восприятия и обработки информации. Слова со значением масти коня образуют отдельный кластер, кодируя один из значимых фрагментов языковой картины мира и отражая ценностные приоритеты и культурные стереотипы общества определенной эпохи.

В докладе делается попытка дать представление о коне в калмыцкой (ойратской) фольклорной картине мира. Без этого благородного животного невозможно представить повседневную жизнь, военные походы и миграции монгольских кочевников в прошлом. Образ богатыря, воина и образ его коня неразрывно взаимосвязаны, практически составляя единое целое.

Конь – излюбленный зоообраз в эпическом и песенном творчестве монгольских народов. Фольклорный образ коня характеризуется верностью, силой и выносливостью. Эпическая кличка коня включает номинацию масти. Мастеобозначения зафиксированы и в названиях отдельных глав эпоса «Джангар» (ЭО: V, ЭО: VIII). Обоснованность выбора эпоса и песен для исследования в аспекте, заявленном в названии статьи, определяется рядом причин. Номинации масти можно рассматривать как своеобразный ключ к адекватному пониманию фольклорного текста. Кроме того, масть не только вербализуется словом, но и интерпретируется как символ. Необходимо обсудить круг проблем, которые могут возникнуть в связи с предстоящим в дальнейшем системным описанием и комплексным анализом базовых номинаций масти под углом зрения гипотезы о том, что сопоставление культур может опираться на сопоставление языков, их обслуживающих. Большую озабоченность вызывает и неадекватный перевод ряда номинаций масти на русский язык.

Запись, публикация и изучение лучших образцов монголоязычного фольклора связаны с именами зарубежных и отечественных монголоведов. Их вклад невозможно переоценить, поскольку именно им принадлежат первые опыты письменной и звуковой фиксации различных фольклорных жанров на протяжении более двух веков начиная с 1776 г. (известная публикация П. С. Палласом шести калмыцких песен в переводе на немецкий язык в «Собрании исторических сведений о монгольских народностях», «Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften» СПб., 1776–1801).

Масти коня фигурируют в названиях двух образцов музыкального фольклора калмыков, опубликованных в нотной записи и в русской дореформенной орфографии в первом номере основанного Добровольским «Азиатского музыкального журнала» от 1 ноября 1816 г. Это историческая песня времен Отечественной войны 1812 г. «Маштг бор» (МБ, в оригинале — «Маштыкъ боодо»), больше известная сегодня как «Сөм хамрта пранцз» (СХП, «Сомъ хамартай пранцузъ»), и плясовая песня «Хав-хар мөрнд» (ХХМ, «Хабъ хара моринду»). Масть *бор* зафиксирована и в названиях песен других собирателей, например, у Номто Очирова мы

встречаем «Мөңгн урлта борнь». Вороная масть *хар* тоже фигурирует в разных фольклорных текстах.

Одним из первых записал у калмыков отдельные образцы исторических песен венгерский востоковед Г. Балинт (1844–1913), которому удалось осуществить поездку в калмыцкие степи, во время которой записал лучшие образцы фольклора астраханских калмыков, в том числе 25 песен, в которых встречается другая номинация масти – серая (*саарл*). Темный оттенок этой масти зафиксирован в песне «Хар саарл мөрн» в записи Г. Рамстедта (ХСМ).

Анализ показал, что в эпосе и песне встречаются не только основные, или чистые, масти (*эцэг зүс/эцк зүсм* ‘отцовские масти’), но и производные от них. Выявлены доминантные масти в тексте одной главы эпоса «Джангар» и установлены особенности функционирования выявленных колоративов в исследуемом тексте.

Полученные результаты позволят в дальнейшем сопоставить функционирование мастеобозначений как в текстах различных глав одного эпического цикла, так и разных версий, а также в эпосах других народов и в различных жанрах калмыцкого фольклора, включая песенный.

\* *Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 17-21-03005-ОГН.*

#### **Источники**

МБ — Маштг бор // Добровольский И. В. Азиатский музыкальный журнал. Астрахань, 1816. 25 октября. № 1. С. 3.

МУБ — Мөңгн урлта борнь // Очиров Н. О. Живая старина. Сост. Бичеев Б. А. Элиста: НПП «Джангар», 2006. С. 152–153.

ХСМ — Хар саарл мөрн // Ramstedt G.J. Kalmükische Lieder. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, 1962. P. 48–49.

ЭО: V — «Буурл халзн мөртө Бульңһрин көвүн Догшн Хар Санлын бөлг»

ЭО: VIII — «Орчлңгин Сээхн Миңъян Түрг хаани түмн шар-цоохр агт көөгсн бөлг»

**Sh. Oyuntuya**

*University of Bonn, Germany*

**GENDER MAINSTREAMING AS A MODERN METHOD OF PUBLIC  
ADMINISTRATION IN MONGOLIA**

This paper looks at gender mainstreaming as a ‘modernity’ approach that has the potential to transform the culture of public administration in Mongolia. It explains that gender equality is viewed as a desired outcome for the government of Mongolia as specified in its long-term development policy document called Sustainable Development Vision 2030 and the Law on Promotion of Gender Equality. The paper consists of three parts: firstly, it begins with an overview of the notions about roles of women and men based on the nomadic traditions, the socialist past and in modern democratic state; the second section focuses on the concept of ‘gender mainstreaming’ and the relevant legislative and policy framework in Mongolia. The paper ends with a case study of “Mongolia: Enhancing Resource Management through Institutional Transformation” (MERIT) project as part of the most recent efforts in implementing gender mainstreaming in public administration with discussion of challenges and opportunities for constructing the future of civil service in Mongolia.

**A. Rákos**

*Eötvös Loránd University, Hungary*

## **TRADITION AND INNOVATION IN THE WRITTEN LANGUAGES OF THE OIRATS**

The written language created in 1648 by the Oirat Zaya Pandita for the Mongols (but later spread among the Oirats only) was a new, innovative creation and a very conservative traditional one at once. The parallel of introducing innovations and maintaining traditions has been a characteristic feature of the Oirat literacy up to the modern times, not only in the case of the Written Oirat languages based on the Oirat script, but also for the literary languages written in Cyrillic and Latin scripts as well. The present paper analyses the fields, aspects and factors that motivated the innovations at most, as well as those which helped the traditions to survive.

**Ц.Б. Селеева**

*Калмыцкий научный центр РАН, Элиста*

## **ЭПОС «ДЖАНГАР» В ТРАДИЦИИ КАЛМЫКОВ РОССИИ И ОЙРАТОВ СИНЬЦЗЯНА**

Героический эпос «Джангар» является основным эпическим памятником ойратоязычных этносов — калмыков России, ойратов Монголии и Китая (Синьцзяна), состоящим из

множества глав-песен и их вариантов. Эпос «Джангар», некогда сформировавшийся и бытовавший в единой этнической среде, со временем обрел самобытные черты и этнолокальные особенности в рамках сложившихся локальных эпических традиций — калмыцкой и синьцзян-ойратской. Калмыцкая и синьцзян-ойратская версии имеют центральноазиатское происхождение, общие древние мифологические корни, поскольку этносы связаны языковым родством, ареальной близостью и единством исторического контекста в прошлом.

Стоит подчеркнуть, что сохранность джангаровской эпической традиции у ойратов Синьцзяна на современном этапе намного лучше, чем у калмыков. Первые записи «Джангара» среди калмыков в России, пришлось на фазу его активного бытования и были произведены в начале XIX в., задолго до начала фиксации эпоса у ойратов Синьцзяна (середина XX в.). При этом угасание калмыцкой эпической традиции отмечается уже в начале XX в., а синьцзян-ойратской к концу XX в., что обусловлено процессом этнической консервации ойратов Синьцзяна, которая позволила им сохранить традиционный уклад культуры и комплекс знаний традиции. С появлением рукописных и книжных текстов «Джангара» сказители, владеющие грамотой, усваивали текст как изустно, так и из письменных источников. Обучение и овладение сказительским искусством у синьцзянских джангарчи во многом совпадает с калмыцкими.

**Б.Ю. Сенглеев**

*Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва*

## **ПРЕДАНИЯ О ВОЙНЕ ПРОТИВ АБЛАЙ-ТАЙШИ В ФОЛЬКЛОРНОМ ЦИКЛЕ МАЗАН-БАТЫРА**

Доклад посвящен преданиям о Мазан-батыре, популярном герое калмыцкого исторического фольклора, в которых он противостоит враждебному хану — сопернику калмыцкого правителя. Будучи менее популярными, чем другие типы повествований об этом герое, соответствующие тексты всё же регулярно фиксировались с начала XX века и до наших дней. Представляется, что к настоящему моменту накоплено достаточно материала для аналитического рассмотрения данного пласта устной традиции.

Исторической основой рассматриваемого сюжета являются события 1671–1672 гг., в ходе которых хошутский тайши Аблай (Овла тээш) вторгся в калмыцкие кочевья, но был побежден Аюкой-ханом. Доподлинно неизвестно участвовал ли в этих событиях исторический Мазан-

батыр, однако в фольклорной версии этого конфликта ему нередко отводится центральная роль. Герой командует калмыцким войском, наносит поражение силам Аблая, а самого тайши одолевает в поединке и захватывает в плен. Это, вкуче с рядом иных особенностей, рассматривается как результат воздействия моделей эпического творчества на традицию преданий.

Другой интересной особенностью данного сюжета является достаточно высокая приближенность к историческим реалиям (насколько уместно говорить об этом в контексте фольклора). Большая часть действующих лиц преданий может быть соотнесена с различными фигурами калмыцкой истории, ряд описываемых в них событий подтверждается письменными источниками, а применяемые Мазан-батыром тактические приемы имеют прямые аналоги в традиционном военном деле монгольских народов.

**Л.Г. Скородумова**

*Высшая школа экономики, Москва*

## **В ПЛЕНУ ТРАДИЦИИ – МОНГОЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX ВЕКА**

К концу XIX в. – переломному периоду в политической и культурной жизни страны – Монголия превратилась в экономически отсталую окраину Цинской империи. Мощная волна антиманьчжурских выступлений, рост национального самосознания нашли отражение в литературе, которая становится авторской и в значительной мере приобретает обличительный характер. Впервые в истории монгольской словесности в XIX в. появляется одновременно целое созвездие талантливых поэтов: Равжа (1803–1856), Хишигбат (1849–1914), Гэлэгбалсан (1846–1923), Данзанванжил (1854–1907), Лувсандондов (1854–1909) и другие. Наряду с авторской литературой, основное место в которой занимала поэзия, продолжают развиваться фольклорные жанры, не прерывается и летописная традиция.

Развитию письменной традиции способствовала богатая переводная литература, взаимодействие с опытом соседних литератур. В XIX в. преобладает поэзия, которая соединяет в себе обе традиции – как устную, так и письменную. Блестящее знание индийской, тибетской литературы помогло поэтам достичь подлинного мастерства в творчестве. Именно в рамках книжной авторской литературы происходит формирование жанрового, а затем и романного мышления. Национальная специфика монгольской словесности в этот период проявилась в следующих особенностях творчества:



1. Поэты ориентировались не на читателя, а прежде всего на слушателя, на аудиторию, о чем свидетельствует столь широкое распространение импровизации, театральности в творчестве большинства поэтов XIX века.

2. Приверженность трафаретам средневекового мышления – клишированность образов, канон в обозначении жанра, функциональность жанровых форм – поэты как правило использовали формы традиционных старых жанров: *сургаал*, *магтаал*, *ерөөл*.

3. Появляется новый жанр *уг* слово, тоже рассчитанный на слушателя, своеобразного субъекта воспитания, так как цель *уга* – дидактика, поучение, воспитание. Автор XIX в. в своих *угах* не изобретал ничего нового, а как бы пересказывал (*уг*) и соединял (*тууж*) давнишние мотивы то прозой, то стихами. Распространенные жанры *эрх*, *товчоо*, *толь* – лишь формы композиционного строения, способ пересказывали уже известных сюжетов из уже готовых стилистических клише.

4. Читатели и слушатели ценили следование традиции больше, чем новые идеи и мысли. Был создан язык символов, общий, удовлетворительный и для элиты, и для мирян.

5. Литература XIX в. несла в себе не только критический пафос, но и провозглашала гуманистические идеалы, столь необходимые для обновления общества, освобождения его от косности, несправедливости, нравственного разложения.

Литература новой Монголии продолжила реалистические традиции, заложенные писателями XIX – нач. XX в. Первым монгольским романом хронологически и стадияльно предшествует проза 20-40 годов. Ранняя новеллистика определенным образом связана с национальной драматургией, истоки которой восходят к репертуару певцов-хурчи, к бадарчинским сказам и к диалогическим песням, уже несущим в себе зачатки балладных авантюрно-героических сюжетов и к традициям китайского, а отчасти русского театра. Параллельный процесс происходит и в прозе. Попытка наполнить традиционные формы новым содержанием приводит к возникновению небольших по объему *үлгэр-өгүүлэг*, богато использующих возможности традиционно-литературной дидактики и фольклорной аллегории для выражения новых идей. Взаимодействие фольклора и литературы в одном произведении позволяет увидеть движение литературы к овладению реалистическим методом, кроме того это взаимодействие способствует обогащению тематики, созданию лирического настроения и поэтизации языка произведения.

Можно сказать, что творчество Д. Нацагдоржа, чье имя стоит в ряду классиков мировой литературы XX в., стало мостиком перехода монгольской словесности от старых приемов повествования к складыванию совершенно новой эстетики художественной литературы. Опыт Д. Нацагдоржа, талантливого новеллиста нашел свое продолжение в творчестве его преемников.

**P. Sobkowiak**

*University of Bern, Switzerland*

## **ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ 19 ВЕКА И ПРАВОВОЙ СТАТУС «ШАМАНСКОЙ ВЕРЫ» В БУРЯТИИ**

Реформы законодательства во время правления Александра I происходили под знаком укрепления связи между европейской частью Российской Империи и Сибирью. Новое законодательство и структура локальной администрации Сибири, разработанные под руководством М. М. Сперанского, отражали не только желание императора укрепить власть на восточной окраинах империи, но и сделать это при участии местного населения. Хорошо известно, что реформы М. М. Сперанского проводились в духе веротерпимости, при активном участии как светского, так и духовного местного начальства. Впрочем, эти реформы лишь в небольшой степени коснулись вопросов вероисповедания и практически ограничились формулировкой: «кочующие иноверцы пользуются свободой в вероисповедании и Богослужении». Этот факт укрепил устойчивую позицию, которую буддийская община в Забайкалье успела заработать себе, начиная с конца 17 века, когда Бурятия вошла в состав Российской Империи.

Однако веротерпимость, которой пользовались буддисты в Забайкалье, имела также свои последствия для тех, кто придерживался традиционных верований. Известно, что с конца 18 века и во времена правления Александра I шаманство в Забайкалье подвергалось жесткому преследованию, а сами шаманы принуждались как светскими, так и духовными местными властями к отказу от проведения своих ритуалов и к уничтожению своих ритуальных принадлежностей. Так обстояли их дела до начала правления Николая I. Содержание доклада будет касаться именно этого периода и, в частности, будет затрагивать тему нового курса в религиозной политике по отношению к сибирскому и забайкальскому инородному населению. Особое внимание, однако, будет уделено разработке правовых мер именно по отношению к шаманству.

**А.А. Соловьева**

*РГГУ, Высшая школа экономики, Москва; University of Tartu, Estonia*

**THE MAGICAL WALKING TREE: LANDSCAPE MYTHOLOGY IN CONTEMPORARY  
LIFE OF PROFESSIONAL AND LOCAL COMMUNITIES IN MONGOLIA /  
НЕОБЫЧАЙНОЕ «ХОДЯЧЕЕ» ДЕРЕВО: ЛАНДШАФТНАЯ МИФОЛОГИЯ В  
ЖИЗНИ СОВРЕМЕННЫХ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ И ЛОКАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ  
МОНГОЛИИ**

Мой доклад посвящен одному не вполне обычному случаю современной локальной мифологии Монголии – «*ид шид явдаг мод*», *бөх мод*. В настоящее время с этим деревом-борцом связаны разнообразные повествовательные и ритуальные практики. В презентации я представлю различные формы репрезентации *бөх мод* как персонажа нарративов, объекта дискурсивных и ритуальных практик. В докладе также будут затронуты такие вопросы, как: параллели с другими предшествующими и современными повествовательными и ритуальными традициями, возможные истоки формирования рассматриваемого комплекса традиций, связанных с необычайным почитаемым деревом, а также современные социокультурные контексты, в которые оно оказалось вовлеченным.

*\* Исследование выполнено в рамках работы по научному проекту РГГУ «Тексты и практики фольклора: типология, семиотика, новые методы исследований» (конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ»).*

**M. Szpindler**

*University of Warsaw, Poland*

**ROLE OF THE MYTH IN CREATION OF MODERN MONGOLIAN  
WORLDVIEW AND CULTURAL COMMUNITY**

The observations made for the purpose of the present paper are an outcome of parallel readings of seemingly unrelated texts, for example: a report by modern Mongolian journalist on the meeting of Buddhist hierarchs in October 2018 and bestowing a title of *nomun khan* upon D. Choijamts, the abbot of Gandan monastery, historical document concerning election of Bogd Khan in 1911, chronicles beginning from Buddhist myths and Buddhist stories conveying ideas of rulership. What they have in common is creating certain worldview part of which is creating a cultural community I

would call Buddhist, transcending Mongolian “borders.” However, then comes a question whether it is not an imagined community. I would like to reflect upon the question and see what answer(s) could be given to it.

**С.Н. Цеденова**

*Калмыцкий государственный университет, Элиста*

## **К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ОЙРАТ-МОНГОЛОВ КИТАЯ**

Современная литература монголов Китая представлена тремя частями, это центральная часть – Внутренняя Монголия, западная часть – Синьцзян, Кукунор, Ганьсу и другие районы, восточная часть – Харамурэн, Гирин, Лиеонин. Западную часть, т.е. литературу монголов Синьцзяня, Кукунора, Ганьсу и других регионов можно отнести к современной литературе ойрат-монголов Китая. Литература ойрат-монголов является важной составной частью литературы монголов Китая, обладая как общими признаками, характерными для всей литературы в целом, так и специфическими особенностями.

Начало современного периода в истории ойрат-монгольской литературы относится к сороковым годам XX в. В это время были опубликованы произведения И. Дашжава («Бүджэ баатар») и Э.Кэнзээ («Предание о глупом Санжээ», «Предание о Нарзоне»). Сюжет данных произведений был близок фольклорным бродячим сюжетам.

Большую роль в развитии современной литературы ойрат-монголов сыграло создание в 1957 г. литературно-художественного журнала «Үүрийн цолмон» (Утренняя звезда), на страницах которого были опубликованы стихи и проза молодых писателей. Это рассказы Ч.Улзийбата «Баатар» (Герой), Г.Дамринжава «Алтан булагт» (В Золотом роднике), Х.Бадая «Нялх цэцэг» (Маленький цветок), Э.Кэнзээ «Зүүнгарын хавар» (Весна Джунгарии) и др.

В конце 70-х годов XX в. начался новый этап в развитии современной литературы ойрат – монголов Китая. Большое значение в дальнейшем развитии литературы и искусства сыграл 11 съезд КПК (1977 г.), объявивший об окончании Культурной революции. В Синьцзяне, Кукуноре, Алашане, Эдзине и других территориях, населенных ойратами, вновь стали издаваться литературные журналы, писатели получили возможность повышать художественное мастерство, в литературу пришли молодые писатели. Современная литература ойрат-монголов, являясь неотъемлемой частью многонациональной литературы Китая, представлена многообразием имен, стилей и направлений.

**Цендина А.Д.**

*РГГУ, Высшая школа экономики, Москва*

**ДАШДОРЖ — ЛАМА-МОЛИТВА  
(УСТНЫЕ ЛЕГЕНДЫ О МАГИЧЕСКОЙ СИЛЕ СВЯЩЕННОГО СЛОВА В  
БУДДИЗМЕ)**

Вера в магическое действие священного текста, сакрального имени божества, молитвенного слова, звука, заговора 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. Прежде всего, следует назвать тексты из буддийского канона – «Алмазную сутру», «Истинное произношение имени Манджушри», «Сутру золотого луча». Наиболее частой реализацией представления о магической силе произнесения текста вслух является повторение мантр и дхарани, самой популярной из которых является молитва, обращенная к Авалокитешваре — «Ом мани падмэ хум». Имели такую функцию и тексты, не относящиеся к канонической литературе. Считалось, что чтение вслух монгольской «Повести о Зеленой Дара-эхэ», списка имен ученых лам Дашчоймпэл-дацана в Их-Хурэ приносит неисчислимые религиозные заслуги и «приводит в действие» трансцендентные «положительные» силы.

На этом фоне примечательны устные истории о ламе Дашдорже, которые были популярны в первые десятилетия XX в. в столице Северной Монголии Их-Хурэ. Ему приписывали чудесную силу, умение вернуть людям счастье и благосостояние, излечивать их, подавлять злых духов. Люди верили, что произнесение одного его имени имеет чудотворную силу. Это довольно редкий случай, когда благотворным считалось простое упоминание имени ламы. Существует целый ряд легенд об этом.

**Б.-Х.Б. Цыбикова**

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ*

**ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ БУРЯТСКОГО МИФА  
ЧЕРЕЗ КУЛЬТЫ И ТАБУ**

В основу доклада взят постулат о мифе как универсалии и смысловой матрице культуры этноса. В нем культ рассматривается в узком смысле – религиозное почитание каких-либо

предметов или сверхъестественных существ, которое связано с верой в высшие, сверхъестественные существа и направлены на их умилоствление. В рассмотренных бурятских мифах существует шаманский культ, выделяются культы солнца, неба, воды, животных, деревьев, огня.

В мифологических рассказах бурят прослеживается важный элемент системы мифов табуирование – совокупность ключевых запретов и ограничений. В бурятских мифологических повествованиях налагается запрет на определенные поступки и действия, направленные на сохранение и поддержание равновесия в природе, чтобы не нарушить его, и тем самым предотвратить неприятные последствия для человека, рода и общества в целом. Так «создается своего рода мифологический баланс между представлениями об окружающем мире и нормами поведения, который «метафизически» подкрепляет социальную и природную гармонию, душевное и общественное равновесие» (Е.М. Мелетинский).

**Юша Ж.М.**

*Сектор фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, Новосибирск*

### **ТУВИНЦЫ МОНГОЛИИ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ**

Тувинцы Монголии – малочисленные этнолокальные группы (около 10 тыс.чел.), компактно проживающие в Баян-Ульгийском, Дарханском, Сэлэнгинском, Тов, Ховдинском, Хубсугульском аймаках. В настоящее время тувинцы записаны в паспортах монголами, что затрудняет установить их реальное количество. В этнический состав монгольских тувинцев входят родоплеменные группы, которые представлены у китайских и российских тувинцев. По хозяйственной деятельности монгольские тувинцы являются скотоводами и оленеводами. В языковом отношении тувинцы Ховдинского и Хубсугульского аймаков являются билингвами, знающими тувинский и монгольский языки, остальные же группы тувинцев владеют тувинским, монгольским, казахским языками.

Доклад будет посвящен анализу современного состояния фольклорной традиции монгольских тувинцев, проживающих в отрыве от материнского этноса. В работе фольклор тувинцев Монголии рассматривается с точки зрения фольклорного диалекта, имеющего черты общетувинской традиции, в которой отмечается «вибрирование» текстов и вариативность фольклорных произведений, имеющих общие и локальные особенности анклавной традиции. На сегодняшний день сказительская традиция тувинцев Монголии, как и у российских

тувинцев, уже утрачена. Нарративная сфера представлена мифами, легендами, сказками *тоол*; обрядовые жанры включают благопожелания *алгыш-йорээл*, заклинания *чалбарыг*; лирическая поэзия представлена песнями *ыр*, из малых жанров функционируют загадки *дывызык*, пословицы и поговорки *чечен*, *улегер сос*. Отмечается неразрывная связь песенной традиции монгольских и китайских тувинцев, в отличие от материнского поля. Сравнительный анализ малых жанров монгольских, российских, китайских тувинцев показал, что в них идентичных текстов намного больше.





телефон : ( +7) 905-721-30-04

Email: paraizandan@hotmail.com

“Хүмүүжил” үг нь үг бүрээр хэлэгддэггүй. “

Хүмүүжил” үг нь үг бүрээр хэлэгддэггүй. “

Хүмүүжил” үг нь үг бүрээр хэлэгддэггүй. “

Хүмүүжил” үг нь үг бүрээр хэлэгддэггүй. “

## ҮЛГЭРЧ ЦОГРОВ ХИЙГЭД ТҮҮНИЙ ЯРЬСАН ҮЛГЭРҮҮДЫН ТУХАЙ ӨГҮҮЛЭХ НЬ

“Хүмүүжил” үг нь үг бүрээр хэлэгддэггүй. “

“Хүмүүжил” үг нь үг бүрээр хэлэгддэггүй. “

“Хүмүүжил” үг нь үг бүрээр хэлэгддэггүй. “

“Хүмүүжил” үг нь үг бүрээр хэлэгддэггүй. “

## ТРЕТЬИ ЧТЕНИЯ

### ПАМЯТИ ЕЛЕНЫ СЕРГЕЕВНЫ НОВИК\*

**Е. П. БАТЬЯНОВА**

*ИЭА РАН, Москва*

#### **ПРОТЕСТАНТИЗМ У ЧУКЧЕЙ И КОРЯКОВ**

Активное распространение протестантизма на Чукотке и Камчатке относится к первому десятилетию постсоветского периода. Протестантизм распространялся здесь преимущественно усилиями зарубежных миссионеров и их учеников. Все протестантские общины, с членами которых мне приходилось общаться на Камчатке и Чукотке в 1990-х гг., принадлежали к харизматической (неопятидесятнической) церкви «Новое поколение», основанной в 1989 г. латвийским пастором А.С. Ледяевым. Членами протестантских общин были в подавляющем большинстве представители коренного населения – главным образом чукчи и коряки. Приобщение к протестантизму стало для многих из них средством преодоления жизненных невзгод, связанных с ситуацией постсоветского кризиса, с крушением привычных социальных связей и образа жизни. Вступая в протестантские общины, люди искали спасение от пьянства, болезней, бедности, безденежья. Общение между членами общин предусматривало материальную взаимопомощь. Материальная поддержка поступала, в том числе, из-за рубежа. Люди искали и находили в «новой вере» «покой, радость, поддержку душевную».

Важным направлением работы церкви «Новое поколение» была ориентация людей на творческую деятельность. Среди членов общин были те, кто переводил Библию на корякский и чукотский языки. Некоторые мечтали стать проповедниками, чтобы «нести людям Веру». Несмотря на полное неприятие церковью «Новое поколение» дохристианских верований и обрядов, часть чукотских и корякских протестантов окончательно не порывала с шаманистскими традициями, сохраняя в то же время духовные связи и с православием.

---

\* Чтения проводятся при поддержке программы «Проектные научные коллективы РГГУ», проект ЦТСФ «Тексты и практики фольклора: типология, семиотика, новые методы исследований» (2019).

**С. А. ДАНСАРУНОВА**

*Бурятский гос. ун-т, Улан-Удэ*

**ИЗОБРЕТЕНИЕ ТЕНГРИАНСТВА:  
ШАМАНСКИЕ СООБЩЕСТВА СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТИИ**

В современной Бурятии, как и в ряде других регионов, активно разворачиваются процессы «возрождения» шаманизма как тенгрианской религии Неба, в которых сочетаются архаичные религиозные идеи и новые социальные практики. Особое место в этих процессах занимают шаманские сообщества как специфические религиозные социально-профессиональные объединения-новации. Функционирование этих сообществ тесно связано с изменениями социальной структуры, экономических и политических институтов. Ими разрабатываются и транслируются идеи о необходимости сочетания аутентичности религиозной традиции и качественных изменений в системе традиционного шаманизма в условиях общественных трансформаций. В конструируемом идейном социальном и медийном пространстве обостряется конкуренция между разными группами, обусловленная возрастающей дифференциацией верующих. Возрастающая востребованность этническо-родоплеменных духовных традиций имеет большое значение в социокультурной жизни шаманистов Бурятии, хотя в общественном мнении республики обнаруживается неоднозначное отношение к этому. Цель доклада – описать особенности социальных практик конструирования религиозной традиции в шаманских сообществах современной Бурятии.

Важной составляющей идейного наполнения «возрождения шаманизма» является его «традиционность» и связь с историей бурят. Вместе с тем, эта идея вступает в конкуренцию с «буддийской» и «светской» моделями бурятской этнической истории. Другим элементом является конструирование социально-интегративных институтов и практик построения сообществ шаманов и верующих. В ряде шаманских организаций разрабатываются идеи надродовой общебурятской тенгрианской традиции, которая выступает концептуальной альтернативой другим моделям бурятского национально-культурного возрождения.

## О. Э. ДОБЖАНСКАЯ

*Арктический гос. институт культуры и искусств, Якутск*

### ШАМАНСКИЕ ОБРЯДЫ НГАНАСАН В ДОКУМЕНТАЛЬНОМ КИНО И НА ТВ

Нганасанское шаманство вплоть до начала 1990-х гг. было живой и хорошо сохранившейся традицией. Династия шаманов Нгамтусуо, которые жили в авамской тундре, а затем в поселке Усть-Авам, стала объектом изучения еще с 1930-х гг.: этнограф А.А. Попов описал камлания шамана Дюходе, в 1960–1970-е гг. с сыновьями Дюходе – Демниме и Тубяку – много работали Ю.Б. Симченко и Г.Н. Грачева. В 1990-е гг. «поколение внуков Дюходе» стало объектом внимания исследователей: в публикациях 1990–2000-х гг. этнологи, филологи, фольклористы, музыковеды осветили проблематику неошаманизма и имитационных шаманских обрядов.

Бесценным источником для исследователей шаманства являются многочисленные кино- и видеофиксации нганасанских шаманских обрядов, появившиеся уже с 1960-х гг. Назовем наиболее важные из них, на наш взгляд. В документальном фильме Э. Тимлина и Ю. Симченко «На Таймыре» (1962) есть кадры беззвучно камлающего шамана в обрядовой одежде (информант нами, к сожалению, не идентифицирован). В 1972 г. Ю. Симченко и А.В. Оськин снимают на цветную киноплёнку шаманские ритуалы Тубяку Дюходовича Костеркина и Демниме Дюходовича Костеркина; отснятые архивные материалы были позже смонтированы в фильм «Нганасанский шаманизм» (Институт этнологии и антропологии РАН). В 1977 г. режиссер Л. Мери (студия «Таллинфильм») снимает ритуал шамана Демниме; из этих записей впоследствии появились два фильма: «Ветры млечного пути» (1978, «Таллинфильм»), «Шаман» (1990, Эстония-Финляндия). В 1992 г. снят документальный фильм «Шаман» (Красноярская киностудия, режиссер В. Федоров), который представляет художественное видение режиссером «метафоричности» шаманского сеанса Дюлсымяку Костеркина, а также видение феномена «шамана-артиста», которым становится Дюлсымяку вследствие многочисленных публичных выступлений. В 1994 г. появился фильм «Шаман» (ТВ Швеции), рассказывающий о поселке Усть-Авам и шамане Дюлсымяку Костеркине. Авторы фильма делают акцент на неприглядных сторонах жизни северного поселка, а шаманский обряд нганасан показывают как артистический сеанс, лишенный ритуальной подоплеки. В 1990-е гг. шаман Дюлсымяку Костеркин становится важной фигурой регионального телевидения: ГТРК «Таймыр» снимает о нем не менее полудесяток документальных фильмов и передач («Старики говорят», реж. П. Царьков, «Волшебный круг шаманских напевов», реж. Р. Яптунэ и др.). В начале XXI в. появляются новые фильмы о наследниках шаманских традиций. Таков

документальный фильм «Внук шамана» (2003, фонд социально-культурных программ «Губерния», реж. С. Серегин), героем которого становится Игорь Костеркин, внук шамана Демнине. В целом, данный фильм вписывается в серию фильмов 1990-х гг. о социальных проблемах северных поселков. Фильм «Экскурсия в страну отцов» (2003, Школа-студия документального кино, реж. П. Пономарев-Мандель) рассказывает о судьбах наследников шамана Тубяку Костеркина и ученого Юрия Симченко, оказавшихся в ситуации этического конфликта. Фильм «Табу. Последний шаман» (2004, реж. Н. Плужников) посвящен личности Леонида Костеркина (сына Тубяку), которого создатели фильма рассматривают как наследника и продолжателя шаманских традиций отца.

Помимо смонтированных фильмов, имеются видеозаписи шаманских ритуалов нганасан. В частности, в 1989 г. была произведена видеозапись шаманских ритуалов Тубяку Костеркина (съемки музыкально-этнографической экспедиции, организованной Фольклорной комиссией Союза композиторов СССР, в составе Ю.И. Шейкина, О.Э. Добжанской, Е.А. Хелимского, Т. Оямаа, А. Линтропа, Х. Релве). Отснятые видеоматериалы имеют не только этнографическую, но и историческую ценность, так как являются последними прижизненными съемками Т.Д. Костеркина. В ходе этой же экспедиции были отсняты материалы об изготовлении музыкальных инструментов Дюлсымяку Костеркиным: этот фильм А. Линтропа и Т. Оямаа «Дюлсымяку» был показан на фестивале визуальной антропологии в Пярну (1990). В 1990 г. была произведена видеозапись шаманского ритуала Дюлсымяку Костеркина (Новосибирск, Новосибирская гос. консерватория им. Глинки, а также Сибирское отделение Союза композиторов СССР), имеющая безусловную научную ценность. Важным источником по изучению неошаманства для исследователей являются видеосъемки выступлений потомков шаманов на фестивалях, концертах, торжественных церемониях и т.д. в 1990–2000-е гг. Эти записи, зафиксировавшие краткие имитационные шаманские ритуалы нганасан, хранятся в учреждениях культуры Таймырского муниципального района (Таймырском Доме народного творчества и др.).

Невозможно переоценить значение имеющихся визуальных материалов по нганасанскому шаманизму для исследователей культуры народов Севера. Учитывая синкретический характер шаманского ритуала, являющегося не только ритуальным действием, но объединяющего разные виды искусства (поэзию, музыку, театр, хореографию, декоративно-прикладное искусство), наличие кино- и видеофиксаций шаманских обрядов очень важно для искусствоведов с точки зрения интердисциплинарного изучения шаманских ритуальных практик.

**Д. Ю. ДОРОНИН**

*РАНХиГС, Москва*

## **ШАМАН КРАЧНАКОВ В НАРРАТИВАХ И ПРАКТИКАХ: ОТ КОЛХОЗА ДО МОГИЛЫ**

В центре доклада – фигура челканского шамана Тимофея Павловича Крачнакова. Нарративы к его шаманской и «обычной человеческой» биографии были получены из нескольких источников. Во-первых, это биографическое интервью, записанное автором доклада в 2003 г. от самого Крачнакова. В таком интервью антрополог выступал свидетелем и соучастником «самосборки» личности шамана, ее демонстрации, а само интервью в этом смысле было сродни шаманскому сеансу. Во-вторых, уже после смерти шамана, в 2010-х гг. интервью были записаны от детей Крачнакова, по-своему ретроспективно структурировавших жизнь своего отца в его шаманской деятельности, а также некоторые факты из его посмертной биографии. Здесь, как и в интервью с шаманом, важными элементами встречи становились материальные объекты – ритуальные шаманские и повседневные вещи, представлявшие / дополнявшие жизненный путь Крачнакова. К третьей группе источников следует отнести интервью со свидетелями – клиентами и знакомыми Тимофея Павловича.

В докладе будет рассмотрена прагматика этих биографических источников в социально-культурном контексте речевого взаимодействия: своеобразие речевых ситуаций, речевые действия, жанры, занимаемые позиции и коммуникативные стратегии собеседников. Задача исследования – в проблематизации различных описаний шамана, анализе их социальных причин и того его возможного синтетического образа, которые они формируют.

*\* Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-09-00744 «Современные сакральные практики освоения социальных ландшафтов на южном Алтае».*

**С. С. МАКАРОВ**

*ИМЛИ РАН, Москва*

## **ВРЕМЕННЫЕ ПЛАНЫ И ПОЗИЦИЯ ПОВЕСТВОВАТЕЛЯ В ЯКУТСКИХ ОЛОНХО**

В докладе будут рассмотрены текстовые фрагменты, выражающие соотношение временных планов события и рассказывания о нем в записях якутского эпоса, а также особенности проявления связующей их фигуры повествователя.

Как известно, в ситуации обыденного речевого сообщения сведения этого рода слушатель выявляет самостоятельно, исходя из контекста, видовременной модальности употребляемых глаголов, маркеров засвидетельствования и т.д. Однако в эпическом нарративе семантика, представляемая названными категориями, зачастую противоречива: о событиях праистории здесь может говориться в парадигме настоящего или недавно прошедшего времени, а сам сказитель в пределах текста предстает то забывчивым пересказчиком старинного сюжета, то непосредственным свидетелем описываемых событий.

Эпический жанр в якутской традиции был значим как источник сведений о ранней истории этнической группы и происхождении окружающего ее пространства; его сюжеты содержат большое число этиологических мотивов. Наиболее ожидаемыми в этой ситуации являются повествовательная позиция внешнего (недидеетического) нарратора и связанные с ней формы косвенной эвиденциальности.

Между тем в текстах олонхо нередко обнаруживаются фрагменты, свидетельствующие о специфической «погруженности» субъекта речи в мир описываемых событий. Эпизодические указания на связь повествователя и описываемой им действительности обнаруживаются в записях якутского эпоса уже в выражениях типа «мое солнце» (*куну́м*), «мой конь» (*атым*) и под., используемых при назывании соответствующих реалий. В литературе неоднократно рассматривался и характерный для олонхо мотив «оглядывания» повествователем эпического универсума. Наконец, наиболее экзотичными предстают выражения, говорящие о непосредственном контакте сказителя с персонажами повествуемого сюжета (выглядят на общем фоне результатом индивидуального экспериментирования).

Если с позиций прагматики сообщения в подобных фрагментах можно видеть стремление сократить пространственно-временную дистанцию между событийным планом и планом рассказывания, то в аспекте поэтики это, как кажется, приводит к вовлечению в эпический текст ряда иножанровых моделей.

**И. Г. МАТЮШИНА**

*ИВГИ РГГУ, Москва*

## **ИСТОРИЯ И РИТУАЛ В АНГЛОСАКСОНСКОЙ ПОЭМЕ**

### **«БИТВА ПРИ МЭЛДОНЕ»**

Разногласия исследователей англосаксонской поэмы «Битва при Мэлдоне» вызывает вопрос о том, преобладает в поэме историческое или героическое начало. Сторонники исторической правдивости поэмы понимают ее как достоверный рассказ о действительных событиях и исторических лицах, другие же ученые видят в ней плод поэтического вымысла ее создателя и, подобно Толкиену или К.С. Льюису, используют ее как источник вдохновения для создания новых произведений по ее сюжету.

В докладе не только рассматриваются аргументы в пользу обеих точек зрения, не привлекавшие до сих пор внимания исследователей (связанные с особенностями именования викингов и англосаксов, изучением эпической вариации, формульного стиля, аллитерационного стиха), но и анализируются реликты архаического ритуала перебранки перед битвой, сохранившиеся в «Битве при Мэлдоне»:

1. Участники перебранки в «Битве при Мэлдоне» выступают не только как индивидуумы, но и как представители двух враждующих народов (ср. «Вальдере»; «Песнь о Хильдебранде», «Песнь о Хельги сыне Хьёрварда»).
2. Место, где разыгрывается словесный поединок в «Битве при Мэлдоне» – это, с одной стороны, поле боя, а с другой, граница двух миров («у водной преграды», когда участники находятся по разные стороны реки, ср. «Первую Песнь о Хельги Убийце Хундинга», «Песнь о Харбарде»).
3. Перебранка начинается с представления участников (вопросов об имени – роде и ответов), сформулированных в предельно враждебной тональности в «Битве при Мэлдоне», «Песни о Харбарде», поединке Грепа и Эрика в «Деяниях датчан» Саксона Грамматика.
4. Основную часть перебранки составляют похвальба, оскорбления, угрозы, обещания применить физическое насилие, предсказание поражения. В «Битве при Мэлдоне» похвальба используется имплицитно во второй половине поэмы, когда становится ясно, что героическое величие духа вождя обрекло англосаксов на гибель.



**М. П. МОМЗИКОВА**

*Гартуский университет / Европейский университет в Санкт-Петербурге,  
Санкт-Петербург*

**«МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СКАЗКИ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ  
НГАНАСАН»: РОЛЬ КАТЕГОРИЗАЦИЙ  
В ФОЛЬКЛОРНОМ СБОРНИКЕ**

В докладе я хочу рассмотреть сборник фольклорных текстов «Мифологические сказки и исторические предания нганасан» как продукт категоризации людей и их устных рассказов. Сборник был издан на русском языке в 1976 г. в Москве издательством «Наука» и стал одним из главных источников по культуре нганасан для многих исследователей.

Меня интересует история трех типов категоризаций в этом в сборнике. Во-первых, этническая категоризация – история создания этнонима «нганасаны» и участие в этом процессе собирателя фольклорных текстов этнографа Б.О. Долгих. Во-вторых, жанровая классификация фольклорных текстов нганасан, предложенная Б.О. Долгих в предисловии к сборнику, комбинирующая термины европейской фольклористики и категории для обозначения типов устных текстов на нганасанском языке, а также связь классификации с научными интересами этнографа. В-третьих, интересно будет рассмотреть категоризацию сборника через серию «Сказки и мифы народов Востока», в рамках которой была издана эта книга.

Основываясь на работе Садханы Найтхани о колониальной и постколониальной фольклористике на примере Индии и Африки [Naithani 2010], а также ее совместной статьи с Чарлзом Бриггсом [Briggs, Naithani 2012], я попробую поместить этот доклад в поле постколониальных фольклористических и антропологических дискуссий.

**Литература**

Naithani 2010 – *Naithani S.* The Story-Time of the British Empire: Colonial and Postcolonial Folkloristics. University Press of Mississippi, 2010.

Briggs, Naithani 2012 – *Briggs Ch., Naithani S.* The Coloniality of Folklore: Towards a Multi-Generational Practice of Folkloristics // *Studies in History*. 2012. Vol. 28. No 2. P. 231–270.

**Н. В. ПЕТРОВ**

*РГГУ / РАНХиГС, Москва*

## **РЕФЛЕКСЫ КУЛЬТА МЕДВЕДЯ У ЕЛОГУЙСКИХ КЕТОВ: СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПИСИ**

В июле 2018 г. состоялась социолингвистическая экспедиция в пос. Келлог на реке Елогуй (Ю. Галямина, Ю. Козиорова, Н. Петров, П. Тужилин). В результате поездки зафиксированы более 40 интервью о языковой ситуации у кетов, собраны бытовые и фольклорные рассказы на русском и кетском языках. Среди записанного встречаются любопытные образцы, свидетельствующие о рефлексах культа медведя, который на кетских материалах описывали, в частности, Е.А. Алексеенко [1960, 1977] и Е.А. Крейнович [1969]. В начале 1970-х гг. Е.А. Алексеенко присутствовала на медвежьем празднике в Келлоге, отметив новые интересные подробности: череп медведя кеты вешают на дерево на стороне восхода солнца, а кости медведя они прячут в дупло для полного его возрождения [Крейнович 1982].

Как я хочу показать в докладе, медвежий праздник в Келлоге перестал существовать, вероятно, после массового отравления охотников мясом медведя в конце 1980-х – начале 1990-х гг. – об этом вспоминают некоторые информанты, детьми присутствовавшие там. Тем не менее рассказы об этом действе как о репрезентации исследователю «своей традиции» и «кетских обычаев» еще можно записать. В них встречаются разрозненные детали с гаданием на медвежьей лапе и названием имени предка [Алексеенко 1996], с поеданием глаз животного. Другие истории, которые я проанализирую, касаются не медвежьего праздника, а рефлексов т.н. «медвежьего культа» у елогуйских кетов. Воспоминание одной из жительниц Келлога связано с ее детским сном, в котором она летала на медведе над рекой. В интернате она рассказала об этом одноклассникам, за что получила выговор от отца – тайное шаманское знание, выданное профанам, на некоторое время лишило ее магических сил. Другая история связана с мотивом эквивалентности человека и медведя: медвежата, с которых сняли шкуру, напоминают людей (детей) и вызывают чувство страха. Третий рассказ – о встрече в лесу с медведем, по поведению которого узнают в нем умершего предка. В них полностью отсутствует промысловая составляющая – удачная охота на медведя, – которая по описаниям 1930–1970-х гг. была важнейшей частью рассказов о медвежьем празднике. Таким образом современные единичные рассказы кетов о медведе балансируют между тремя семантическими полями: «шаманство», «умершие предки», «медведь – это человек».

*\* Исследование выполнено в рамках работы по научному проекту РГГУ «Тексты и практики фольклора: типология, семиотика, новые методы исследований» (конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ»).*

## Литература

- Алексеенко 1960 – *Алексеенко Е.А.* Культ медведя у кетов // Советская этнография, 1960. № 4.
- Алексеенко 1977 – *Алексеенко Е.А.* Культы у кетов // Памятники культуры народов Сибири и Севера.
- Алексеенко 1996 – *Алексеенко Е.А.* К реконструкции одного вида гадания у кетов // Традиционное мировоззрение народов Сибири. М., 1996.
- Крейнович 1982 – *Крейнович А.Е.* О культуре медведя у нивхов // Страны и народы Востока. Вып. XXIV. Москва, 1982.
- Крейнович 1969 – *Крейнович Е.А.* Медвежий праздник // Кетский сборник. М., 1969.

## Н. В. ПЛУЖНИКОВ

*ИЭА РАН, Москва*

### НЕНЕЦКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС: МЕСТА ОБИТАНИЯ ГЕРОЕВ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СТРАТЕГИЙ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Ненецкий героический эпос представляет собой текстовое воплощение культуры крупнотабунных оленеводов тундры. Эта культура (включая тот же эпос) получила распространение от Кольского п-ова до Якутии. Помимо самих ненцев к ней относятся коми-ижемцы, энцы и нганасаны. Исследование вариации эпических памятников по всем этим народам важно как для понимания их существования в различных условиях, так и для понимания оленеводческой культуры в целом. Места обитания героев – одна из самых простых тем, вычленяемых словесными формулировками. Система ценностей и стратегии существования, которые выражены в теме мест обитания, представляют культуру крупнотабунных оленеводов тундры. На этом примере героический эпос как фольклорный повествовательный жанр имеет ярко выраженную дидактическую функцию в отношении моделей поведения традиционной этнической культуры.

*Научное издание*

**II Международная научная конференция**

**Монголы: традиции и современность / Mongols: Traditions and Modernity**

**III Чтения памяти Е.С. Новик / III Readings in the memory of Elena S. Novik**

Материалы / Abstracts

Составители и редакторы

*Соловьева* Алевтина Андреевна

*Христофорова* Ольга Борисовна