

УДК 398.22  
DOI 10.17223/18137083/63/3

**Л. С. Дампилова**

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

### **Игра в обрядовом событии монгольских народов**

Обрядовые события в каждом регионе имеют различные правила игры и мифологические персонажей, меняющих свой функционально-семантический облик. Рассматриваются правила игры в современных обрядовых событиях тюрко-монгольских народов. Актуальным и новым представляется анализ современных полевых материалов в сравнении с архивными записями для выявления роли участников игры в ритуальном событии. В обрядовых событиях реализуется ритуальный или сакральный тип коммуникации. Глубина сакрального смысла знака в ритуальных событиях и сопровождающих текстах определяется культурной традицией, природой фольклорного мышления – мышления в комплексах. Сюжет событий в любом обряде разворачивается по определенному сценарию, где игровые моменты со сценическими атрибутами одежды и поведения заранее оговорены. Обряд всегда связан с установлением связи между мирами, при котором актуализируются правила поведения, влекущие за собой повышение семиотичности.

*Ключевые слова:* шаманизм, ритуальный обряд, песнопения, традиция, контекст, этимология, символ, семантика, сакральное пространство, небесные божества.

Обрядовые события регламентированы особыми правилами, обеспечивающими непрерывность развертывания общего сценария игры. Близость игры и ритуала не подлежит сомнению, Й. Хейзинга в классическом труде «Homo ludens», описывая природу игры, отмечает, что «игра старше культуры... человеческая цивилизация не добавила никакого существенного признака общему понятию игры» [Хейзинга, 1992, с. 9]. Он признает сверхсущность, значимость игры в человеческом сообществе: «Но хочется того или нет, признавая игру, признают и дух. Ибо игра, какова бы ни была ее сущность, не есть нечто материальное» [Там же, с. 11]. С древних времен это свойство игры особо востребовано в ритуальном событии. В данной статье анализируются сценарии проведения ритуальных действий и выявляются игровые элементы в событии разных обрядов монгольских народов. Актуальным и новым представляется анализ современных

*Дампилова Людмила Санжибоевна* – доктор филологических наук, координатор работы отдела фольклористики и литературоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ул. Сахьяновой, 6, Улан-Удэ, 670047, Россия; dampilova\_luda@rambler.ru)

ISSN 1813-7083. Сибирский филологический журнал. 2018. № 2  
© Л. С. Дампилова, 2018

полевых материалов в сравнении с архивными записями для выявления денотативного значения кодовых имен участников игры в обрядовом действе.

Любая игра, как и ритуал, предполагает временное принятие замкнутого, искусственно созданного пространства. В пространственных структурах, используемых во время шаманских ритуалов, можно условно выделить два основных вида связи. В обряде действие разворачивается одновременно в вертикальной плоскости, совпадающей с реальным пространством, и в горизонтальной, имеющей отношение к сакральному полю. В пространственной схеме обряда не менее актуально деление на две сферы: свое и чужое. К своему пространству относится все реальное, принадлежащее живому миру, к чужому миру – сакральное пространство небожителей и духов предков, локализованное на небесах. События настоящего включаются в мифологический ритуальный хронотоп, в связи с этим во время обряда действует только сакральное время. Таким образом создается замкнутое игровое пространство.

Важнейшим условием при проведении обрядов является наличие коллективной памяти, сохранность и передача традиции. Особо следует сказать, что память культуры ритуального типа принципиально отличается от обыденных правил поведения. Последовательность событий во время коллективной игры, сопровождающая вербальный материал, использование мнемонических символов представляют знаковую систему в пространстве обряда. Ритуал состоит из комплекса символов. «В каждой целостной совокупности, или системе, существует ядро доминантных символов, которые характеризуются чрезвычайной многозначностью (имеют много смыслов) и центральным положением в каждом ритуальном исполнении [Тернер, 1983, с. 63]. Коннотативная семиотика символов раскрывается этнографическим контекстом и мифологическим подтекстом.

Сюжет событий в любом обрядовом действе разворачивается по определенному сценарию, где игровые моменты со сценическими формами одежды и поведения заранее оговорены. Также установлены правила использования тех или иных атрибутов. Например, четко определены атрибуты ритуала для посвящения в шаманы по-белому у агинских бурят: *зеркало* ‘сагаан толи’ должно быть серебряным, *четки* ‘эрхи’ изготовлены из чистого *сандакового дерева* ‘уури сандал модон’, они короткие и носятся на шее. При обряде по-черному зеркало должно быть из латуни, четки – из черного сандалового дерева, длинными и одеваться наискосок<sup>1</sup>.

Обрядовые действия в каждом регионе имеют свои правила игры и собственный персонажный ряд. Как принято в культовой практике, непосредственную связь с землей имеют божества среднего звена и духи земного происхождения. Необходимым условием проведения обряда является установление прямого контакта между реальным и сакральным пространством. При установлении связи между этими сферами актуализируются традиционные правила поведения, что влечет за собой повышение семиотичности. За каждым ритуальным действием скрывается мифологическая история, и каждый этап может рассматриваться в знаковом аспекте. По композиции действия в первую очередь устанавливается безграничное пространство между своим и иным миром, дорога в верхний мир открыта через связующие мнемонические символы (ритуальные березы, нити, костры, жертвенные животные). Актуализации данных символов способствуют многочисленные мифы, легенды, предания, запреты и предписания, которые напоминают обязательные ритуальные схемы. Один и тот же обряд у разных родовых групп бурят может иметь свой сценарий, в котором повторяются самые устойчивые традиционные правила, характерные для всей бурятской диаспоры.

---

<sup>1</sup> Посвящение в шаманы. Агинский национальный округ, Читинская обл. Июнь 2002 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН. Общий фонд, шаманство. № 2635.

Для установления контакта с небожителями и духами предков буряты эхиритских родов ритуал посвящения в шаманы начинают с трех жертвенных костров. На большом костре строго по традиции укладывается жертвенный баран. В первую очередь кости жертвенного барана сверху покрываются черным шелком, символизирующим связь с черными всадниками. Затем поверх черного шелка покрывают белым шелком, посвящая жертвенного барана и небесным белым небожителям. Еще поперек кладут пять шарфов *хадаков* для пяти небожителей, спустившихся с небес на помощь<sup>2</sup>. Все эти действия, проводимые в рамках ритуала, напоминают сценические события упорядоченностью и предварительной договоренностью.

Символические формы поведения предполагают тотальную сакрализацию ритуала, в данном случае совмещение синхронии и диахронии, при котором прошлое выступает объяснением настоящего. В архивных записях сохранилось множество легенд и призываний про черных всадников. В системе символических представлений бурят наиболее почитаемые грозные духи из пантеона западных бурят – Ажарай Бухэ и его постоянный спутник Харамсай Мэргэн обобщаются табуированным именем *черные всадники* ‘хара моритон’. Черным всадникам как предкам и родовым небожителям эхиритов преподносят жертвенного барана. Денотативный знак «черные всадники» имеет в разных ситуациях различную коннотативную семантику. Любой элемент ритуала также может иметь мифологическую историю, связанную с историческими событиями. В данном случае локализация данных персонажей казалось бы в неопределенно далеком мифологическом прошлом тесно связана с их настоящей историей в пределах XVII в. Ажарай Бухэ как историческая личность – участник первого столкновения казаков с ленскими бурятами в 40-х гг. XVII в. По мнению Ф. Шперка и П. А. Словоцова, события 1648 г. касаются Шаманского камня, т. е. Ленских скал – священного места ленско-кудинских бурят [Окладников, 1976, с. 162–164].

По композиции обрядовое событие начинается с обращения шамана к небожителям разного ранга и духам своих предков. По правилам игры помимо номинальных божеств, которым только молятся, есть определенные духи, обычно спускающиеся на землю и помогающие наладить связь между мирами. В этот момент в сценарий включаются такие игры, которые приводят к головокружению, симулируемой потере памяти, выходу из состояния обыденности, трансу, экстазу. Для выполнения подобной сакральной миссии используются ритмичные звуки бубна, мелодия песнопений, определенные телодвижения (бег по кругу или танец-кружение), исполняемые как в театральном действе. По Й. Хейзинга, «любая древняя песня есть вместе с тем и в то же самое время культ» [Хейзинга, 1992, с. 140].

Входя в измененное состояние сознания, следуя необходимым в этот момент правилам игры, шаман меняет или оставляет свой функционально-семантический облик. В зависимости от духа, который вошел в него, он разыгрывает разные сценические действия. Оставив свой основной облик, шаман может превратиться в духа другого шамана или разыграть совершенно новую роль небожителя. Перевоплощения в духов-шаманов разных национальностей наблюдается во всей тюрко-монгольской мифологии.

Дархатская шаманка сообщает: «Когда призываю духов, и они входят в меня, я чувствую, как электрический ток пробегает по всему телу. В состоянии *онго* могу говорить на казахском, бурятском, монгольском, уйгурском языках. Говорят,

---

<sup>2</sup> Обряд посвящения в шаманы эхиритских родов. Базаров Борис Дугданович, 1947 г. рожд., эхирит, галзут. С. Кузнецы, Качугский район, Иркутская обл., 7 августа 2008 г. // Дампилова Л. С. Полевые материалы.

где-то здесь жил казах шаман, и его дух входит в меня и вещает»<sup>3</sup>. И в якутском шаманизме можно наблюдать множество подобных примеров: «Когда Тюсьпют шаманит, сразу можно заметить, что его дух-покровитель тунгусского происхождения, он по временам бормочет тунгусские слова» [Серошевский, 1993, с. 605]. Здесь срабатывает инстинкт преображения, очень близкий к театральным событиям. Игра в преображение – это природный инстинкт, изначально характерный для человека. Думается, шаман в новой роли играет спонтанную игру по сценарию, который он видел или себе уже представлял, по ходу преображаясь и меняя тактику в зависимости от участников этого действия. По замечанию Р. Кайуа, «роль, которую играют здесь внушение и просто симуляция, не подлежит сомнению» [Кайуа, 2007, с. 115].

Сакральное пространство в событии обряда упорядочено самим действием и является местом соединения прошлого с настоящим, людей с духами разного ранга. «Эта взаимопринадлежность человека и пространства, их взаимозависимость и взаимоотдача составляют самое суть этой структуры, держащейся на взаимной дополнительности и взаимной потребности одного в другом [Топоров, 1995, с. 478]. Необходимый ориентир выбирается по ходу событий с определенным установленным данным ритуалом подтекстом. При проведении ритуальных действий, связанных с сакральным пространством, необходимым условием является знание «своего места» в этой ситуации и понимание принятых кодов.

В игровом аспекте среди персонажей обряда посвящения особо выделяются девять молодых парней и девушек (*юсэнгүүд* ‘девятка’), переодетые желательно в белые одежды<sup>4</sup>. Здесь примечательна идея коммуникативных отношений мифологических персонажей с реальным миром. По сценарию девять молодых людей играют роль детей небожителя, спустившихся на землю также для установления связи между мирами. Участники ритуального события считают их помощниками главного шамана-учителя в ходе проведения ритуальных действий. Если все предыдущие действия, связанные с потусторонним миром, проводились без явного игрового сценария, т. е. костры сжигались с верой в небожителей, шаманка как бы явно перевоплощалась, то в этом случае весь эпизод во время обряда разыгрывается как преднамеренное сценическое событие.

Шаманский ритуал обычно подчиняется кодовым правилам, связанным с цветовой, пространственной символикой. Белый цвет подчеркивает непорочность небесных детей, число 9 символизирует сакральное небесное солнечное начало, все действия проводятся строго по ходу солнца. Духи, воплотившиеся в юсэнгутов, спускаются на землю только на определенное время и на обозначенное пространство после «открывающего вход» обряда и, выполнив свою функцию, также после «открывающего выход» обряда возвращаются на небеса. Они временно воплощаются в людей и с этого момента считаются живыми духами онгонами. Во время всего действия эти персонажи входят в свою игровую роль и находятся как бы на сценической площадке под открытым небом. Прагматическая функция юсэнгутов в бурятском обряде – в танцевальном ритме сопровождать обрядовые действия в необходимых ситуациях. В песнопении «Правила вхождения небесных девушек» («Тэнгэрын хүүхдын ордог ёс») описывается роль небесных детей именно как танцующих:

Три перевала *шатры*  
Шагая, протанцуем

---

<sup>3</sup> Шаманские материалы дархатов. Тангад Тумэн Улзы, 36 лет, хабчуу омог (халх), по матери – дархатка. Ханха, Хубсугульский аймак, Монголия, 3 июля 2012 г. // Дампилова Л. С. Полевые материалы.

<sup>4</sup> Посвящение в шаманы... Июнь 2002 г.

Девять ночей *чанара*  
Подпрыгивая, протанцуем.  
(*Шатрын гурван давааг*  
*Шагалжажий наадаг,*  
*Чанарын юсэн шөнийг*  
*Ерэнцэж наадаг*)  
[Ринчен, 2013, х. 35].

Девять помощников шамана являются знаковыми фигурами только в пространстве обрядового действия. Юсэнгуты олицетворяют собой посланников мира небожителей. По мнению Д. С. Дугарова, «по зову шамана души детей спускаются с неба на землю по мировому дереву, вселяются в специально подобранных для этого обряда чистых, непорочных девушек и юношей» [Дугаров, 1991, с. 52]. Следует заметить, что в тюрко-монгольской мифологии в разных обрядовых событиях наблюдаются разные трактовки этих мифологических персонажей и их символов. Возможно, содержание первичного денотативного знака «юсэнгут» восходит к единой древней мифологической основе. По исследованиям М. Элиаде, девять или семь сыновей небесного бога встречаются в мифологии Средней и Северной Азии [Элиаде, 2000, с. 258]. Из множества вариантов легенд о девяти детях небожителей в бурятской версии юсэнгуты наиболее соотносимы с образом детей небожителей, спустившихся на землю как демиурги и культурные герои.

Тема соединения с иным миром в шаманских обрядах представлена различными способами, в связи с этим соблюдаются многочисленные предписания, направленные на замыкание пространства с целью защиты детей иного мира, особо уязвимых в реальном пространстве. Используются такие игровые элементы, как разрешение ходить, взявшись за руки. Таким образом в некотором роде воссоздается фрагмент иного мира в центре своего пространства, и подобная модель предполагает существование своего и чужого в рамках единого целого. Все действие выглядит как драматическое представление и «всецело разворачивается в строго ритуальном порядке и в соответствии с заранее известной мифологией» [Кайуа, 2007, с. 114]. Трактовка действий героев зависит прежде всего от включенности участников события в соответствующий модус игры.

Рассмотренные нами эпизоды из ритуального действия доказывают, что все события представляют условную игру, которая имеет магический характер. Эти игры составляют суть религиозных событий, имеющих прагматическую функцию. В обрядовых событиях реализуется ритуальный или сакральный тип коммуникации, где адресатами являются высшие небожители, а действующими персонажами проводимой игры выступают люди, духи божеств и предков. Глубина сакрального смысла знака в вербальном материале и ритуальных событиях в основном определяется культурной традицией, интертекстуальной коннотацией. В итоге исследования нами установлено, что в денотативное значение слова входит коннотативная семантика ритуального комплекса. «Семантическая связанность» отдельных элементов текста и обряда вводит второй смысловой план – «семантическое пространство», имеются в виду «мифопоэтические тексты, описывающие указанное пространство» [Топоров, 1983, с. 228]. Известно, что в основе обрядовых событий лежит общее для фольклорного мировосприятия представление о диалогичности взаимоотношений человека с иным миром. Подразумеваемое постоянное присутствие «потусторонних» наблюдателей обуславливает символический, «тайный язык» текстов, сценическую форму и поведение персонажей, участвующих в условном закрытом пространстве.

### Список литературы

- Дугаров Д. С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991. 300 с.
- Кайуа Р.* Игры и люди: Статьи и эссе по социологии культуры. М.: ОГИ, 2007. 217 с.
- Окладников А. П.* История и культура Бурятии. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976. 460 с.
- Серошевский В. Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М., 1993. 736 с.
- Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 227–284.
- Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Изд. группа «Прогресс» – «Культура», 1995. 624 с.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал / Сост. и авт. предисл. В. А. Бейлис. М.: Наука, 1983. 277 с.
- Хёйзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня: Пер. с нидерл. / Общ. ред. и послесл. Г. М. Тавризян. М.: Прогресс: Прогресс-Академия, 1992. 464 с.
- Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. 480 с.
- Ринчен Б.* Монгол бөөгийн дуудалга. Улаанбаатар: Зохиогчийн зөвшөөрөлгүй эвлэл, 2013. 300 х.

### Список источников

- Обряд посвящения в шаманы эхиритских родов. Базаров Борис Дугданович, 1947 г. рожд., эхирит, галзут. С. Кузнецы, Качугский район, Иркутская обл., 7 августа 2008 г. // Дампилова Л. С. Полевые материалы.
- Шаманские материалы дархатов. Тангад Тумэн Улзы, 36 лет, хабчуу омог (халх), по матери – дархатка. Ханха, Хубсугульский аймак, Монголия, 3 июля 2012 г. // Дампилова Л. С. Полевые материалы.
- Посвящение в шаманы. Агинский национальный округ, Читинская обл. Июнь 2002 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН. Общий фонд, шаманство. № 2635.

**L. S. Dampilova**

*Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies  
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian Federation  
dampilova\_luda@rambler.ru*

### **A game in the ritual event of the Mongolian peoples**

Ritual events in each region have their own rules of a game and mythological characters, changing their functional and semantic appearance. This paper examines the rules of a «play» in modern ritual events of the Turkic-Mongolian peoples. The analysis of modern field materials in comparison with archival records for revealing a role of participants of a game in a ritual event is considered as actual and new.

In ceremonial events, a ritual or sacred type of communication is realised. The depth of the sacral meaning of a sign in ritual events and accompanying texts is determined by the cultural tradition, by the nature of folklore thinking – thinking in complexes. The similarity between games and rituals was noted by many researchers. The plot of events in any rite unfolds according to a certain scenario, where game moments with scenic attributes of clothing and behaviour are agreed in advance. The whole action looks like a dramatic performance with the rules where mythological characters are of particular importance.

The rite is always concerned with the establishment of links between the worlds by actualising the rules of behaviour causing an increase in semiotics. It is known that the idea of the dialogical nature of the relationship between a person and another world that is common for the folklore worldview is at the heart of the ceremonial events. The constant presence of «otherworldly» observers determines the symbolic «secret language» of shamanic texts and the game behaviour of the characters participating in the sacred event. Although there is no strict regulation of behaviour in the real space of the ritual, it is necessary to know «your place» in this situation and understand the accepted «game» codes when performing the ritual actions connected with sacred space.

As a result of the study, the denotative meaning of the word is found to include the connotative semantics of the ritual complex. The ritual action episodes that were examined demonstrate that all events represent a conditional game of a magical character. These games constitute the essence of religious events that have a pragmatic function.

*Keywords:* shamanism, ritual rite, chants, tradition, text, context, etymology, symbol semantics, sacred space, celestial deities.

DOI 10.17223/18137083/63/3

### References

Caillois R. *Igry i lyudi: Stat'i i esse po sotsiologii kul'tury* [Games and people: Articles and essays on the sociology of culture]. Moscow, OGI, 2007, 217 p.

Dugarov D. S. *Istoricheskie korni belogo shamanstva (na materiale obryadovogo fol'klora buryat)* [The historical roots of white shamanism (based on the ritual folklore of the Buryats)]. Moscow, Nauka, 1991, 300 p.

Eliade M. *Shamanizm: arkhaischeskie tekhniki ekstaza* [Shamanism: archaic techniques of ecstasy]. Kiev, Sofiya, 2000, 480 p.

Huizinga J. *Homo ludens. V teni zavtrashnego dnya* [Homo ludens. In the shadow of tomorrow]. Moscow, Progress, Progress Akademiya, 1992, 464 p.

Okladnikov A. P. *Istoriya i kul'tura Buryatii* [History and culture of Buryatia]. Ulan-Ude, Buryatskoe knizhnoe izd., 1976, 460 p.

Rinchen B. *Mongol bөөгийн дуудалга*. Ulaanbaatar, Zokhiogchiyn зөвшөөрөлгөй евлел, 2013, 300 p.

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

Terner V. *Simvol i ritual*. Sostav. i avtor predisl. V. A. Beilis [Terner V. Symbol and ritual. Comp. and author of the preface V. A. Beilis]. Moscow, Nauka, 1983, 277 p.

Toporov V. N. Prostranstvo i tekst [Space and text]. In: *Tekst: semantika i struktura* [Text: semantics and structure]. Moscow, Nauka, 1983, pp. 227–284.

Toporov V. N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo: Izbrannoe* [Myth. Ritual. Symbol. Image: Research in the field of mythopoetic: Favorites]. Moscow, Progress – Kul'tura, 1995, 624 p.

### List of sources

Obryad posvyashcheniya v shamany ekhiritiskikh rodov. Bazarov Boris Dugdanovich, 1947 g. rozhd., ekhirit, galzut. S. Kuznetsy, Kachugskiy rayon, Irkutskaya obl., 7 avgusta 2008 g. [The rite of initiation into the shamans of the Ehiritic birth. Bazarov Boris Dugdanovich, born in 1947, ekhirit, galzut. S. Kuznetsy, Kachugsky district, Irkutsk region, Aug. 7, 2008]. In: Dampilova L. S. *Polevyye materialy* [Field materials].

Posvyashcheniye v shamany. Aginskiy natsional'nyy okrug, CHitinskaya obl. Iyun' 2002 g. [Initiation into shamans. Aginsky National District, Chita Region. June 2002]. In: *TSVRK IMBT SO RAN. Obshchiy fond, shamanstvo* [CRIC of the IMBT SB RAS. Common fund, shamanism]. No. 2635.

Shamanskiye materialy darkhatov. Tangad Tum-en Ulzy, 36 let, khabchuu omog (khalkh), po materi – darkhatka. Khankha, Khubsugul'skiy aymak, Mongoliya, 3 iyulya 2012 g. [Shaman materials darhat. Tangad Tumen Uzzy, 36 years old, hubchuu omog (Khalkh), mother – darhatka. Hankha, Khubsugul Aimag, Mongolia, July 3, 2012]. In: Dampilova L. S. *Polevyye materialy* [Field materials].