ЭТНОГРАФИЯ

DOI: 10.17746/1563-0102.2016.44.3.111-120
УДК 398.3

Д.В. Арзютов
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
Университетская наб., 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия
Абердинский университет, Великобритания
University of Aberdeen
Edward Wright Building, Aberdeen, AB24 4QY, United Kingdom
E-mail: darzyutov@gmail.com; arzyutov@kunstkamera.ru; d.arzyutov@abdn.ac.uk

Шатра и *jурт*: «обратный адрес» в ритуале у алтайцев*

Статья посвящена анализу алтайских ритуальных вотивных фигурок из сыра/толокна/хлебного мякиша/глины – шатра. Показаны их связи с магическими фигурками охотников и историей шахмат. Основная идея статьи заключается в анализе композиции шатра как отражении отношений между локальным сообществом, ландшафтом, животными, вещами и духами в одной деревне в Республике Алтай, где автор проводит исследования с 2005 г. В работе также использованы материалы музеев и архивов Санкт-Петербурга, Москвы и Горно-Алтайска. Анализ этноистории и культурных контактов позволил установить, что стоит за социальными отношениями, олицетворенными в шатра. Беря за основу интерпретацию ритуала, предложенную Э. Личем, автор показывает как шатра связаны с его коммуникативным характером, а выставленная на ритуальном месте композиция – с фигуративным оформлением собственных притязаний на землю и идентичность. В статье вводится и применяется к ритуалу понятие «обратный адрес». Это понятие позволяет определить акторов в ритуале и связанных с ним социальных отношениях. Акторы переплетены сложными связями между собой и окружающим миром и замыкаются через создание фигуративной композиции. Сами связи, их изменчивость описываются через понятие «agency» как действия, свободного от принуждения. Сделан вывод о том, что шатра являются своеобразным узлом в сети многообразных отношений между человеком, животными, ландшафтом, вещами, материалами и духами.

Ключевые слова: *алтайцы, игра, ритуал, ритуальные предметы, коммуникация, agency, религиозное движение.*

D.V. Arzyutov
Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences,
Universitetskaya Nab. 3, Saint Petersburg, 199034, Russia
University of Aberdeen,
Edward Wright Building, Aberdeen, AB24 4QY, United Kingdom
E-mail: darzyutov@gmail.com; arzyutov@kunstkamera.ru; d.arzyutov@abdn.ac.uk

Shatra and *Jurt*: The "Return Address" in the Altaian Ritual

This article examines the shatra – ritual votive figurines made by Altaian hunters, and their relevance to the history of chess. Based on the field studies in an Altaian village, where the author has been conducting research since 2005, and on the museum and archival data collected in Saint Petersburg, Moscow, and Gorno-Altaysk, social relations mirrored by the shatra are examined through the lens of Altaian ethno-cultural history. Proceeding from Edmund Leech's interpretation of ritual, the study reveals the communicative function of shatra and its relationship to the land and identity claims of people participating in the ritual. The concept of "return address" is introduced and applied to Altaian ritual. The local community is not only an "addressee"; it has agency in communications between human and nonhuman beings. It is concluded that the shatra may be metaphorically interpreted as a knot in the relationship network connecting humans, spirits, landscape, things, and materials.

Keywords: *Altaians, game, ritual, ritual objects, communication, agency, religious movement.*

*Исследование выполнено в рамках проекта Российского научного фонда (№ 14-18-02785), а также проекта Arctic Domus (ERC, AdG295458).

© Арзютов Д.В., 2016

Введение

В мае 2010 г. мне посчастливилось наблюдать за изготовлением фигурок из сыра (*шатра*) и участвовать в ритуале. Все это происходило в рамках религиозного движения *Ак-Јаң*, которое разворачивается последние более чем 10 лет в Каракольской и Урсульской долинах Республики Алтай, в тех же местах, где еще в начале XX в. бурханистские обряды были весьма популярны (см.: [Тадина, Арзютов, Кисель, 2012]).

Рис. 1. Шатра. 2010 г. Фото автора.

Было уже около десяти часов вечера. Дома у алтайского *јарлыкчы* (ритуального специалиста в движении *Ак-Јаң*) и его супруги – моих знакомых – ждали парня, который должен был вырезать фигурки из сыра (*шатра*), чтобы ранним утром следующего дня во время коллективного моления *мӱргӱӱл** выставить их на каждом из 10 каменных престолов (*тагылов*). Сыр-*быштак* еще днем принесла одна из участниц ритуала, изготовившая его рано утром**. Были приготовлены также ленты-*јалама* (их называют еще *кыйра*) четырех цветов: белого, синего, желтого и зеленого. Наконец в дом вошел парень, которому было ок. 30 лет. Как сказала моя знакомая, резчиком должен быть именно молодой человек, имеющий семью. На столе уже стояли подносы, специально предназначенные для ритуала, сыр лежал на деревянной дощечке, а рядом с ним нож. Все это было накрыто белой тканью. Парень спокойно прошел, сел у стола и, перекинувшись парой фраз с хозяйкой дома, сняв белую ткань, начал резать…

В доме стояла тишина, и только хозяйка переносила и расставляла на кровати в этой комнате подносы с готовыми фигурками из сыра. Все пристально смотрели на мастера, следили за каждым его движением. Украдкой мне удавалось задавать вопросы хозяйке дома, которая была одним из основных знатоков всего происходящего. Она шепотом объяснила, что мастер вырезает фигурки домашних животных (*айыла*), мужчины и женщины и вся эта композиция целиком символизирует *јурт* (домохозяйство, т.е. семью, домашний скот и постройки). Вырезание было окончено примерно к 12 часам ночи, когда глаза у всех, откровенно говоря, смыкались. На двух столах стояли 10 подносов с *шатра** (рис. 1). На каждом подносе были *чакы* («коновязь»), *оттын бажы чакы* («коновязь у изголовья очага»), *уй* («корова»), *ат* («конь»), *кой* («овца»), *туулар* («горы»), обозначения шести углов *айыла*, *очок* («очаг»), *эр-кижи* («мужчина»), *ӱй-кижи* («женщина»), *јаңыртык* («настил для вещей»), *айак*/*салкыш* («посуда»), *бозогы* («порог»), *тӧрдиң кайырчагы* («сундук, где хранятся ритуальные предметы»). Остатки сыра сложили в деревянную миску, которую, как и подносы, утром возьмут на *тагыл*. Все стали потихоньку расходиться, чтобы завтра с рассветом встретиться у подножия местного холма (*болчок*) и пойти на *мӱргӱӱл*.

Фигурки *шатра* интересны по нескольким причинам. В горной тайге, районе проживания северных алтайцев, подобного рода фигурки ставились охотниками у ручья или на специальном помосте с ожиданием их воплощения в реальное животное – объект охоты. В монгольских степях нетрудно сопоставить *шатра* с историей *шатранг*/*шатрандж* – шахмат. Исследователи [Тюхтенева, 2009, с. 89, примеч. 1] усматривают в совпадении названия *шатра* как игры и ритуальных фигурок только омонимию (критику и использование в сибирской этнографии «doctrine of homonyms» Б. Малиновского см.: [Broz, Willerslev, 2012]). Взаимодействие этих традиций отразилось в ритуалах как в бурханизме, по сведениям на первую треть XX в., так и в рамках современного движения *Ак-Јаң*, где *шатра* соотносится с идеей *јурт*.

*Такое моление совершается дважды в году: весной (называется *јажыл бӱӱр*) и осенью (*сары бӱӱр*).

***Быштак* – прессованный мягкий сыр быстрого приготовления из кипяченого коровьего молока [Анохин, 2013, с. 98; Потапов, 1953; Муйтуева, 2007, с. 81]. Надо сказать, что некоторые информанты с осуждением говорили и о том, что иногда *шатра* вырезали из «магазинного сыра» для *јажыл бӱӱр* по причине слабости коров, еще не оправившихся после зимы и дающих очень мало молока.

*Точно такие же фигурки этого мастера были привезены мной в МАЭ РАН (кол. № 7589).

В настоящей статье предпринимается попытка проанализировать историю и место *шатра* в современных ритуалах (за основу берется весенний обряд – *јажыл бүүр**). Для анализа таких фигурок из сыра** в современных ритуалах алтайцев вводится понятие «обратный адрес», при том что «прямой адресат» или тот, на кого обращено действие, участниками ритуала определяется как *ээзи* («хозяин»; имеется в виду дух-хозяин местности) или просто – Алтай. Более точно об этом написала С.П. Тюхтенева: «Адресатами благопожеланий являются, как следует из текстов, Алтай, солнце, луна, божество Ӱч-Курбустан, Кайракан (божество неба), священные для населения данной местности горные вершины, деревья» [2009, с. 88]. В то же время «обратный адрес» – это проявление субъективности в ритуале, способ определить себя. Фигурки из сыра, их композиция, определенный порядок на ритуальном месте и есть такой способ. В англоязычной антропологической литературе подобные формы определения могут быть описаны через понятие «agency», аналога которого в русском языке, увы, нет. Я позволю себе перевести его в двух вариантах: как «действие, свободное от принуждения» и как «субъективность» свободы участников ритуала в создании композиции фигурок, определяющих их самих. Такой «адрес» в зависимости от названия (*кочкорлор*, *шатра*) и назначения фигурок (для расстановки в тайге, на ритуальном месте, для игры) может быть определен с трех точек зрения.

1. Взгляд из тайги. Здесь фигурки являются символическим изображением дикого животного, которое должно быть убито. Местом их создания и ритуального использования выступает тайга.

2. Взгляд из села. В данном случае можно говорить о своеобразной скотоводческой перспективе. Это фигурки домашних животных, модели материальных элементов домохозяйства, а также изображения, символизирующие «освоенное» пространство (фигурки, означающие ближайшие к селу и речной долине священные горы). Местом их создания и ритуального применения являются как поселения, так и ритуальные места, расположенные на родовых территориях.

3. Взгляд из-за игрального стола. Фигурки используются для игры в *шатра*.

Определяя настоящие перспективы, я не располагаю их по хронологии. Это скорее способы наделения фигурок смыслом в различных местах, в которых может оказаться один и тот же человек. Более того, следует сказать, что в хозяйстве алтайцев существует охотничье-скотоводческая континуальность, или, как пишет А. Венцель, анализируя якутские материалы, охоту и скотоводство можно рассматривать как «комплементарные стратегии» [Ventsel, 2006].

Таким образом, основной целью предлагаемой статьи является анализ всех трех вариантов *шатра* и *кочкорлор* с точки зрения связи фигурок и окружающего ландшафта, а также выражения субъективности в ритуале.

Взгляд из тайги

Наиболее ранние упоминания о фигурках животных, вылепленных из глины и других материалов, связаны с культурой северных алтайцев (*јиш кижи*) – жителей горной тайги, которые изготовляли их перед охотой. Коллекция таких фигурок сохранилась в РЭМ (кол. № 597, предметы 12–16; опубликовано: [Иванов, 1979, с. 77; На грани миров…, 2006, с. 265]). О создании и применении аналогичных изображений животных писал С.В. Иванов со слов алтайского художника Г.И. Чорос-Гуркина (запись 1935 г.): «Алтайцы* называли их *кочкорлор* (“горные бараны” (архары (*Ovis ammon*). – **Д. А.**)). Всего их должно быть 27 штук. Такие фигурки лепили из толокна, хлебного мякиша, глины или творога. Затем вдали от жилья сооружали помост, покрывали его куском бересты и расставляли на нем вылепленных животных. Жертва предназначалась белому духу Айзану (дух с таким именем неизвестен. – **Д. А.**), духам земли, иногда шаману-предку. Шею и рога баранов обвязывали желтой или мишурной ниткой» [1979, с. 77]. Описание этих же фигурок приводит Л.П. Потапов [1929, с. 131], а вслед за ним Д.К. Зеленин [1929, с. 46]. Л.П. Потапов пишет: «[Алтайцы] лепят фигурки козлов и маралов из ячменного толокна и расставляют их по тайге в уверенности, что Алтай превратит их в живых» [2001, с. 135]. Здесь угадывается магическая функция этих скульптурных изображений животных, видимо вполне сопоставимая с назначением образцов мелкой пластики, известных по археологическим материалам (см.: [Молодин, Октябрьская, Чемякина, 2000, с. 33]). Относительно Южной Сибири С.В. Иванов указывает на распространение сходных фигурок у бельтиров, шорцев, куман-

---

**Јажыл бүүр* («зеленая листва») и *сары бүүр* («желтая листва») – два основных ритуала в движении *Ак-Јаң* на Алтае, которые совершаются весной и осенью соответственно. Их смысл заключается в испрошении хорошего хозяйственного года (весной) и благодарности за него (осенью).

***Археологи при анализе подобных фигурок обычно используют концепцию вотивных предметов – как правило, уменьшенных копий, которые предназначаются для совершения ритуала (см., напр.: [Osborne, 2004]).

*Г.И. Чорос-Гуркин, скорее всего, имел в виду северных алтайцев или телеутов, культура которых была ему наиболее известна.

динцев, телеутов, алтай-кижи и теленгитов [1979, с. 156–157]. Аналогии можно найти у обских угров, у которых изображения птиц (тетерок), оленей, лосей и коней, выполненные из толокна, используются на медвежьем празднике. С.В. Иванов отмечает, что «вся эта пластика относительно позднего происхождения, заменила собой птиц, оленей или лосей, которых прежде убивали на празднике и мясо которых затем же съедали. На это указывает разбиение тестяных фигурок» [1970, с. 50]. Еще одной параллелью для *кочкорлор* могут служить *козульки*/*козули* у поморов – фигурки, изготавливающиеся на Рождество и изображающие оленей, лошадей, коров и т.п. Делают их из муки, а потом дарят детям, когда те колядуют. Оставшиеся дома фигурки хранят и используют как пасхальную пищу, а также, например, кормят скот в случае болезни (см.: [Зеленин, 1991, с. 401; Пропп, 1995, с. 38–39]).

Увы, мне не известно, что делали североалтайские охотники с фигурками (поедали, разбивали и т.п.). Представляет интерес материал для их изготовления. Охотничьи и скотоводческие фигурки различаются именно по материалу: первые делают из растительной пищи (хлеб, толокно), вторые – из молочной (сыр).

Растительная пища алтайцев очень разнообразна, особенно на севере региона (см.: [Потапов, 1953; Муйтуева, 2007, с. 100–146]), но ее статус был довольно высоким и в Центральном/Восточном, преимущественно скотоводческом, Алтае (Онгудайский и Усть-Канский р-ны), о чем свидетельствует очень красивое алтайское обращение: «Какие есть новости вперемешку с ароматом лука?» («*Солуҥ-собур, согоно, јытту не бар?*»). Связь между охотой и растительной пищей видна и в традиционном инвентаре: «Большое значение для хранения мучных продуктов имели шкуры животных, особенно диких. Такие шкуры не пропускали влагу (*чык тартпас*). Алтай-кижи обрабатывали шкуры животных под замшу и изготавливали различные по размеру мешки (*баштык*). В них хранили *кочо*, готовый *талкан*. Из шкур архаров (*кочкор*) шили кожаные мешки “*тектий*”. Кроме того, в хозяйстве использовались мешки “*тулуп*” из шкур крупнорогатого скота и лошадей, в которых они хранили ячмень и другие продукты питания» [Муйтуева, 2007, с. 127].

Охотничьи фигурки фокусируются на диких животных (*аҥ*). Их расстановка определяет прежде всего тайгу*, и в наборе этих фигурок из известных описаний и полевых материалов автора нет иных изображений кроме диких животных.

Тайга также имеет значение «гора, покрытая лесом», что и связано с местами охоты [Ойротско-русский словарь, 1947, с. 139].

Взгляд из села

Сопоставляя фигурки из растительной пищи (охотничьи) и из сыра, С.В. Иванов указывает, что, видимо, их следует различать и что последние могли выступать «украшениями» и «сценками из алтайской жизни» [1979, с. 76]. Противопоставление растительной и молочной пищи можно обнаружить в алтайском языке и ритуалах. Так, молочная пища (*ак аш* – «белая (священная) пища») тесно связана с бурханистскими ритуалами, а само религиозное движение в одном из вариантов носило название *сӱт јаҥ* – «молочная вера». В алтайской традиции корова принадлежит классу животных *соок тумчыкту мал* («скот с холодным дыханием») и соотносится с Нижним миром. Для производства сыра, из которого делают *шатра*, нужно именно коровье молоко. В.А. Муйтуева указывает в духе структуралистской модели объяснения, что сама процедура изготовления сыра меняет статус продукта, «очищая» его [2007, с. 65]. Животные, представленные в композиции *шатра*, делятся на две группы: с холодным и горячим дыханием, поэтому фигурки коров располагаются с одной стороны от изображения коновязи, а овец и лошадей – с другой (рис. 1, слева на подносе; подробнее см.: [Broz, 2007]).

Композиция скотоводческих фигурок предполагает наличие изображений не только домашних животных, но и жилища, а сегодня еще и людей. Обычно исследователи бурханизма указывали, что эта композиция является свидетельством перехода к бескровным жертвоприношениям. С.П. Тюхтенева упоминает о *шатра* и его аналоге – *балыҥ*/*балгын** в связи с празднованием прежде всего на юге Алтая Нового года – *Чага Байрам* [2009, с. 89]. Согласно ее сведениям, ритуальные фигурки сжигают на *тагыле*. Алтайцы долин рек Каракол и Урсул не предают их огню, а просто оставляют на *тагыле* (об этом см. ниже).

Материалы, собранные А.Г. Данилиным, показывают состав *шатра*: фигурки лошадей, баранов, «пирамидки»**. Последние автор подразделял на два вида: простые (*şatra*) и ступенчатые (*сакь****). Он отмечал и использование в этой композиции «косточек ног барана» [Данилин, 1932, с. 73]. Исчезновение «пирамидок» сегодня, возможно, связано с едва ли не основной идеей *Ак-Јаҥ* – борьбой с буддизмом

*По всей видимости, данное слово известно только на юге Алтая. *Балин* встречается в монгольском языке в значении «жертвенные мучные фигурки, жертвенное печенье, подношение, жертвоприношение» [Большой академический монгольско-русский словарь, 2001, с. 221].

**В тибетском буддизме такие «пирамидки» – модели субургана. Эти фигурки можно увидеть и в кинохронике, снятой на Алтае в конце 1920-х гг. (?) (РГАКФД. № 2724).

***Основное значение *чакы* – «коновязь».

[Тадина, Арзютов, Кисель, 2012, с. 409; Halemba, 2003]. Согласно полевым материалам А.Г. Данилина, фигурок всегда было четное количество: 2, 4, 20, 24, 40, 42 и 100 шт. (АМАЭ РАН. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 11. Л. 4 об., 5 об.; см. также: СПФ АРАН. Ф. 135. Оп. 2. Ед. хр. 102. Л. 40). Он отмечал незначительную вариативность самих фигурок в пределах Усть-Канского, Шебалинского и Онгудайского р-нов (АМАЭ РАН. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 11. Л. 5 об.). В материалах А.Г. Данилина есть схема, составленная, вероятно, со слов информанта К.И. Танашева (о нем см.: [Токарев, 1947, с. 144; Дьяконова, 1998; Козинцев, 2010]), где указано значение вершины и каждой ступени «пирамидки» (рис. 2). Примечательно, что здесь обозначены места как охоты (С), так и пастьбы скота (Д). Это может свидетельствовать об определенном смешении охотничьих *кочкорлор* и скотоводческих *шатра*.

Рис. 2. Схема *шатра*. АМАЭ РАН. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 61. Л. 76 об.

А.Г. Данилин и Л.Э. Каруновская, собиравшие материал по бурханизму, привезли из экспедиции 1927 г. *шатра* для МАЭ, правда, не весь «комплект», а только «пирамидку» из *сырчика* (имеется в виду алтайский сыр – *курут*) и фигурку лошади – *ат*. Но, увы, оба эти предмета (МАЭ 3650-81, МАЭ 3650-82) были утрачены к 1951 г. (на основании описи МАЭ 3650; единственная иллюстрация: [Иванов, 1979, с. 76]). А.Г. Данилин и Л.Э. Каруновская, много работавшие с К.И. Танашевым, записали от него (?) и специальную «молитву» алтайцев при обращении к *шатра* (АМАЭ РАН. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 50. Л. 36), где используется эпитет «*jорт jелу көк шатра*» (досл. «четырехсторонняя синяя *шатра*»). Примечательно определение *көк*. Я оставил здесь первоначальный перевод К.И. Танашева – «синий», в то время как семантика *көк* включает синий, голубой, серый, зеленый (особенно в применении к молодой зелени) цвета, что дало в свое время основание Н.А. Баскакову говорить о «тюркском дальтонизме» (см.: [Майзина, 2006]). В «молитве» обращаются к Алтаю, которого просят дать детей и скот.

Несмотря на постепенное забывание семантики элементов *шатра*, сам ритуал расстановки фигурок продолжал существовать. В более позднее время один мой знакомый (ему сейчас 50 лет) рассказывал, что в детстве, когда ему было 10–12 лет (т.е. эти события приходятся примерно на начало 1970-х гг.), он заболел, и отец вырезал *шатра* (изображения он не помнит) и отнес к *аржан-суу* («роднику») недалеко от пос. Каракол Онгудайского р-на. Точно такое же назначение *шатра* в с. Кулады в Каракольской долине приводит Е.А. Окладникова: «Эти фигурки <…> рассматривались как своеобразное подношение духам гор и хозяину зверей данной местности» [1983, с. 173]*, а немного ниже уточняет, что они выступали в качестве заместителей настоящих животных, которые должны были вернуться к людям. Е.А. Окладникова в личной переписке со мной указывала на отсутствие в композиции *шатра* фигурок людей. В остальном она сходна с современной, описание которой приведено в начале статьи. Но, наверное, наиболее важным является то, что в конце ритуала фигурки сжигались (сообщение получено по электронной почте 14.10.2012 г.).

Л.В. Чанчибаева приводит сведения по Онгудайскому р-ну о посещениях *аржан-суу*. Она указывает, что *шатра* вырезали как из *быштака*, так и из *курута* и расставляли на жертвеннике из камней. «Эти фигурки якобы олицетворяли действительных животных, приносимых в дар духу-хозяину *аржана*» [Чанчибаева, 1978, с. 95–96]. Важно то, что в данном случае таежные и скотоводческие стили фигурок остаются еще неразделенными.

А.И. Наева дает описание посещения в начале 2000-х гг. *аржан-суу* – целебных источников. Непременным атрибутом ритуала она называет *шатра* в виде людей, домашней утвари, юрты, животных [Наева, 2002]. Здесь наблюдается дальнейшее изменение идеи *шатра* и введение в их состав фигурок людей.

В 2012 г. перед началом курултая *сөөка төлөс* в урочище Темучин возле с. Ело совершался обряд, где *шатра* расставляли на плоском камне у березы с подвязанными к ней *jалама*/*кыйра*. Там были фигурки лошади (*ат*), горного барана (*кочкор*), изображение

*В названии статьи допущена ошибка. Следует читать не «кумандинских алтай-кижи», а «куладинских» (от названия поселка) или «каракольских» (от наименования реки).

коновязи (*чакы*) и «пирамидки». В целом такая модель напрямую соотносится с бурханистской. Можно сказать, что в разных ситуациях используют различные традиции вырезания фигурок.

Для понимания места *шатра* в бурханизме в начале XX в. и в современных ритуальных практиках алтайцев обратимся к *шатра* как игре.

Взгляд из-за игрального стола

В алтайском эпосе Козын-Эркеш [Улагашев, 1941, с. 219] есть упоминания об игре в *шатра*. В эту игру, которая только отдаленно напоминает шашки [Словарь…, 1884, с. 445; Ойротско-русский словарь, 1947, с. 185], продолжали играть еще в 1950-х гг. на юге нынешней Республики Алтай, а именно в Улаганском и Кош-Агачском р-нах [Пахаев, 1960]. На юге, где влияние монгольской культуры наиболее ощутимо, параллели с *шатра* связаны с огромной по охвату историей шахмат [Murray, 1913; Орбели, Тревер, 1936; Кочешков, 1972; Eales, 1985]. Она начинается в Индии, затем шахматы через Тибет проникают в Монголию и дальше на север в Южную Сибирь [Montell, 1939, p. 83; Вайнштейн, 1974, с. 180]. Лексический ряд во многом только подтверждает это. Так, санскритское *caturanga* («четыре ряда» / «четыре строя» [Montell, 1939, p. 82]) соотносится с древнетюркским *шатрандж*/*šatranǯ* [Древнетюркский словарь, 1969, с. 521]. Монгольские шахматы называются *шатыр*/*чатыр*/*шатар* [Савенков, 1905; АМАЭ РАН. Ф. К-I. Оп. 1. Ед. хр. 62], материалом для их изготовления могли служить камень, металл и кость [Кочешков, 1972, с. 134]. Название тувинских шахмат созвучно монгольскому – *шыдыраа* [Murray, 1913, p. 311; Каралькин, 1971; Вайнштейн, 1974, с. 178–180; Sat Bril, 1987]. Их историю, как и алтайских *шатра,* связывают с распространением тибетского буддизма в регионе начиная с XVI–XVII вв. Основными игроками в *шыдыраа* были ламы [Савенков, 1905; Каралькин, 1971, с. 137–138; Montell, 1939; Kabzinska-Stawarz, 1991, p. 28].

История *шатра* в движении с юга на север наложила свой отпечаток и на внешний вид фигурок, в которых угадываются «монгольские черты», комбинирующиеся с местной традицией резьбы аналогичных фигурок. Такой синтез порой открывает интересные перспективы для интерпретации. Так, И. Самбу обратил внимание на то, что «тувинские игры "*буга шыдыраа*" и "*тугул шыдыраа*" напоминают охоту» [1974, с. 21]. Сопоставление с охотой может быть важным по двум причинам: сама игра, во-первых, предполагает не просто модель общества, а своеобразную модель баталии (на это наталкивает еще санскритская этимология); во-вторых, показывает, что набор фигурок животных от культуры к культуре менялся и был связан с различием хозяйственных практик (см.: [Кочешков, 1972]). Уже в игре военная стратегия заменена пространственной метафорой. Приведу на этот счет суждение медиевиста С.И. Лучицкой при анализе трактата XIII в. об игре в шахматы: «Шахматы – прежде всего пространственная метафора общества (как, впрочем, и телесная метафора), и пространственная символика, играющая важную роль в размещении фигур на шахматной доске, здесь совпадает с социальной» [2007, с. 134].

Внешний вид фигурок также не был устойчивым и зависел от локальных традиций резьбы. В отличие от тувинских фигурок [Кисель, 2004], алтайские почти полностью утратили свой первоначальный облик. По словам информатора К.Н. Шумарова, сегодня используют три типа фигур: *баатыр*, *бий* и собственно *шатра* (по статусу приравнены к пешкам; в Кош-Агачском р-не называются еще *јуучылдар* – «воины»). Все они заменяются шашками с приклеенными к ним опознавательными значками.

На Алтае *шатра* как игра была восстановлена только в 1970–1980-е гг. В ее воссоздании принимали участие и сотрудники Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Большую роль в унификации правил сыграли В.Л. Таушканов и Б.Т. Самыков. Однако их реформирование не получило всеобщего признания, и сегодня вариантов *шатра* довольно много. Постепенно игра стала распространяться далеко за пределы южных районов Алтая, получила республиканский статус и с 1988 г. входит в список соревнований на национальном алтайском празднике Эл-*Ойын* (досл. «народная игра»). В местной газете «Алтайдыҥ Чолмоны» часто публикуются правила игры в *шатра*, результаты турниров и обзоры по стратегиям (см., напр.: [Ядагаев, 2004]). В с. Онгудай мне доводилось видеть огромный азарт местных жителей, активно участвовавших в соревнованиях по шахматам и *шатра*.

Как и фигурки из толокна/теста/сыра, шахматы встречаются и в Северной Азии как игры долган, якутов, эвенков, ненцев, нганасан, юкагиров, камчадалов, чукчей, а кроме того, в самом начале XVII в. они были известны русским арктическим мореплавателям, от которых, видимо, и попали к народам Севера (см.: [Замятин, 1951]).

«Обратный адрес»

Этнографы обращали внимание на коммуникативный характер ритуала установки *шатра* на *тагыле*. В начале статьи я приводил сведения С.П. Тюхтеневой о многообразии адресатов благопожеланий [2009, с. 88]. Важно то, что каждый из них связан со всей окружающей средой, а не с отдельными ее составля-

Рис. 3. Тагыл с *шатра*. 2010 г. Фото автора.

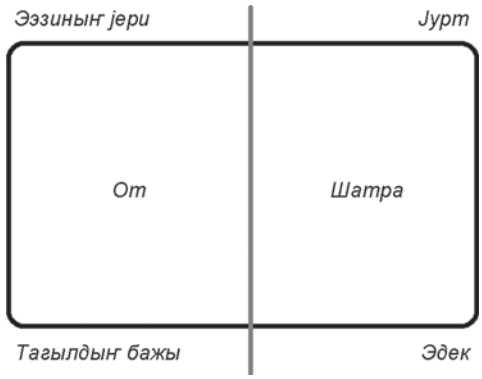

Рис. 4. Значение мест на *тагыле*.
Ээзиның јери – земля духа-хозяина, *от* – огонь, *тагылдың бажы* – вершина ритуального места; *јурт* – домохозяйство, *шатра* – фигурки из сыра, *эдек* – подножие (досл. «подол»).

ющими. В алтайском языке для описания окружающего ландшафта вместе со всеми живыми существами (ср. англ. *environment*) используется понятие *арбўткен*. Однако если взглянуть с другой стороны и постараться увидеть в этой коммуникации собственно людей, совершающих ритуал, то откроется немного иная картина. Предложенные описания можно сопоставить с понятием обратного адреса на почтовом конверте, где адресат локализует себя в культурно модифицированном пространстве городов/сел, улиц и домов. Однако когда нужно отправить письмо туда, где привычный порядок пространства нарушен, привязка к месту становится менее очевидной, а адресат начинает соотноситься с какими-то иными точками на карте.

Алтайские роды напрямую связаны с горами Алтая, что определяет взаимоотношения человека и ландшафта [Тюхтенева, 1995]. Сырные фигурки соединяются с «хозяином» местности (*ээзи*) за счет установки на ритуальном месте (*тагыле*), представленном несколькими каменными кладками, символизирующими родовые горы. Во время ритуала участники выбирают свой каменный престол, исходя из собственной родовой принадлежности. Сама же композиция фигурок является не жертвоприношением, а указанием точки на карте, куда должна снизойти благодать, выраженная в желаниях, артикулируемых или осмысливаемых во время ритуала. Композиция фигурок определялась моими информантами как *јурт*, т.е. как домохозяйство, но вместе с тем ими многократно подчеркивалось, что у *јурт* есть еще одно значение – «деревня»*, а для обозначения деревни/села в алтайском языке также используется *теремне* – заимствование из русского (адаптированное слово «деревня»), и в случае с *шатра* это именно та деревня, где установлен *тагыл*.

В данном ритуале наблюдается совмещение «родовой» и «территориальной» логики. Причем последняя столь пластична, что впитала в себя советские преобразования по созданию, а затем укрупнению сел. Таким образом, каменные *тагылы*, символизирующие родовые горы, и фигурки из сыра, означающие и домохозяйство, и деревню, выстраивают перспективу, где «работают» обе системы «картографирования». Представленные фотография (рис. 3) и схема (рис. 4) показывают, как это переплетение осуществляется. Воссоздается многомерная композиция, в которой вершиной (в символическом смысле) *тагыла* является его западная часть, где разводится огонь, а подножием – восточная с фигурками из сыра как символ *јурт*. Кубическая форма *тагыла* трансформируется в пирамиду с вершиной и подножием, а также связывается со сторонами света и пространством села. Тут интересна перекличка с игрой в *шатра*, где доска, также как и поверхность *тагыла*, разделена надвое. Если в игре это стороны противников (модель баталии), то в ритуале – акторы. Расставленные *шатра* на *тагыле* становятся реципиентом будущей благодати и одновременно обозначают участников ритуала, в то время как место для огня символизирует донора и источник этой самой благодати. Здесь происходит визуализация связи между горами, духом-хозяином, поселением, родом и конкретным человеком, делающим подношение. Если вернуться к проблеме родственных связей, то само расширение контекста *шатра*, осмысление его как домохозяйства – деревни – территории дает возможность увидеть, что пространство является лишь способом визуализации родственности, т.е. создает видимую связь между окружающим пространством

*Замечу, что слово *јурт*, несмотря на многозначность, алтайцами Каракольской и Урсульской долин не употребляется в значении юрты – жилища.

и родством. Именно поэтому антропологи усматривают в шахматах логику родства [Wagner, 2011].

Выбор того, как и зачем поставить те или иные фигурки, не является механическим. Участники ритуалов (охотничьих и скотоводческих) выбирают ту или иную композицию, исходя из собственных отношений с ландшафтом и животными, а также из социального опыта. Всякий раз, готовясь к охоте, отелу/окоту скота, человек создает модель пространства, где эти социально-экономические и экологические отношения наиболее актуальны (тайга или поселение). Пришедшая с «юга» игра стала важным фактором в оформлении композиции фигурок, придании ей структурного характера и явных социальных референций. Фигурки в ритуале как в тайге, так и во время *мӱргӱӱла* являются отражением отношений между локальным сообществом и ландшафтом, определяя, ради чего совершается моление, показывая «обратный адрес» послания, превращая ритуал в послание самим себе, как заметил Э. Лич [2001, с. 58].

Если вернуться к бурханистским фигуркам, то в них видна еще неразделенность охотничьих и скотоводческих линий в конструировании символики. Постепенно охотничьи *кочкорлор* стали представлять исключительно диких животных, в противоположность скотоводческим *шатра*, представляющим домашних. Это противопоставление оформилось в диалоге «село–тайга». Можно заметить, что «село–тайга» как маятник хозяйственной деятельности алтайца в западной (центральной) части республики накладывает отпечаток на ритуалы с использованием *шатра* и позволяет говорить об изменении отношений между человеком и ландшафтом, способов локализации в нем. Устойчивой частью *шатра* как в селе, так и в тайге являются фигурки, символизирующие скот/диких животных.

В исследованиях, посвященных охотничьим коллективам в Сибири, отмечается, что в тайге охотник словно исчезает, начиная подражать миру животных [Willerslev, 2004]. В этом пространстве его обозначение могло бы разрушить тонкие связующие нити между человеком и животным. Поэтому магическое действие по установке фигурок из толокна или глины определяет не человека как охотника, а именно диких животных, которых он хотел бы убить. Такая логика связана не столько с конкретным местом или группой (например, северных алтайцев), сколько с отношением с ландшафтом. В этой ситуации охотник словно проясняет неопределенность, стараясь предугадать охотничий фарт (ср.: [Broz, Willerslev, 2012]).

При сопоставлении в охотничьих и скотоводческих *шатра* заметен еще один аспект. Если в тайге охотник осознанно «стирает» время, выходя за пределы социальности, то в фигурках для *мӱргӱӱла* само изображение и компоновка отсылают к вневременности: все фигурки людей и животных располагаются внутри/около *айыла*, который в повседневной жизни на протяжении уже довольно долгого времени служит не жилищем, а летней кухней (ср.: [Арзютов, 2013, с. 123–124]). Через интерпретацию *айыла* можно увидеть практики по «музеефикации» природы, а также ритуальному управлению не только пространством, но и временем. Такой поворот к вневременности говорит об акценте на самих фигурках и их связях с пространством.

Игра в *шатра,* пришедшая из Тибета, претерпела изменение от логики баталии к пространственной метафоре ритуальных фигурок на Алтае. В самой игре, несмотря на стремление к пространственному упорядочиванию социальных ролей через фигуры, контекст утрачивается, ограничиваясь шахматной доской. В случае с ритуальными фигурками, напротив, модели стремятся к столь многообразным и многомерным контекстам, что словно присваивают окружающее пространство как в социальном, так и в мифологическом и географическом смыслах.

Заключение

Анализ *шатра* дает основания рассматривать их как своеобразный узел в сети многообразных отношений между человеком, животными, ландшафтом, вещами и духами. Достаточная свобода, с которой алтаец создает одну композицию, символизирующую *jурт*, а через некоторое время, отправляясь на охоту, другую из фигурок диких животных – *кочкорлор*, позволяет говорить о том, что выбор стратегий связан с необходимостью определить себя в ландшафте как скульптурной композиции, имеющей возможность быть увиденной сверху. Эта верхняя точка может располагаться на западной стороне *тагыла*, открывая простор для синтагматической цепочки, включающей как родство (родовые горы), так и пространственную локализацию (*тагыл* той или иной деревни), а может находиться на вершине горы в тайге, где установленные фигурки скорее напоминают модель стада. Сам факт наличия вотивных фигурок, в расстановке которых есть свой порядок, невольно наталкивает на мысль о присутствии богоподобного наблюдателя. Поскольку адресат благопожеланий, как точно заметила С.П. Тюхтенева [2009, с. 88], не вполне конкретный, наблюдается подвижность в отношении *шатра* и адресата, и «обратного адреса». Именно здесь можно увидеть agency, где свобода выбора и действия позволяют выстраивать множественные модели отношений, то устойчивые, то хрупкие, как и сами фигурки из сыра. На схеме, отображающей значение разных частей *тагыла* (рис. 4), пара «восток–запад» на каменной кладке определяет ось двух «адресов».

Наряду с *шатра* у алтайцев существуют и иные варианты игровых и вотивных фигурок, которые связаны с деятельностью людей и ландшафтом, где она осуществляется. Эта множественность использования фигурок дает представление о динамике социальной жизни алтайцев на протяжении последних более чем 100 лет.

Список литературы

Анохин А.В. Материальное производство ойротов и шорцев. – СПб.: Мост, 2013. – 224 с.

Арзютов Д.В. Алтайский ритуальный ковер и создание гетеротопии // Антропологический форум Online. – 2013. – № 18. – С. 85–133.

Большой академический монгольско-русский словарь. – М.: Academia, 2001. – Т. 1. – 520 с.

Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. – М.: Наука, 1974. – 223 с.

Данилин А.Г. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль // СЭ. – 1932. – № 1. – С. 63–91.

Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, 1969. – 676 с.

Дьяконова В.П. К. Танашев: алтайский ярлыкчи или кам? // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1996–1997 гг. – СПб.: МАЭ РАН, 1998. – С. 132–134.

Замятин С.Н. О старинных русских шахматах // Исторический памятник русского арктического мореплавания XVII века: Археологические находки на острове Фаддея и на берегу залива Симса. – Л.; М.: Изд-во Главсевморпути, 1951. – С. 147–152.

Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Часть I. Запреты на охоте и иных промыслах // Сб. МАЭ. – 1929. – Т. VIII. – С. 1–151.

Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – 511 с.

Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. – Л.: Наука, 1970. – 296 с.

Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар: XVIII – первая четверть XX в. – Л.: Наука, 1979. – 196 с.

Каралькин П.И. Тувинские шахматы // Этнография народов СССР. – Л.: Геогр. об-во СССР, 1971. – С. 136–145.

Кисель В.А. История камнерезного искусства Тувы // Сб. МАЭ. – 2004. – Т. 49. – С. 44–56.

Козинцев А.Г. История одного шаманского бубна // Наука из первых рук. – 2010. – № 3. – С. 76–87.

Кочешков Н.В. Шахматы у монголоязычных народов XIX–XX вв. // СЭ. – 1972. – № 1. – С. 132–138.

Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. – М.: Вост. лит., 2001. – 144 с.

Лучицкая С.И. Шахматы как метафора средневекового общества // Одиссей: Человек в истории. – 2007. – № 1. – С. 127–147.

Майзина А.Н. Названия цвета в алтайском языке (в сопоставлении с монгольским языком) // Алтай–Россия: Через века в будущее: мат-лы Всерос. науч.-практ. конф., посвящ. 250-летию вхождения алтайского народа в состав Российского государства. – Горно-Алтайск, 2006. – Т. 2. – С. 249–252.

Молодин В.И., Октябрьская И.В., Чемякина М.А. Образ медведя в пластике западносибирских аборигенов эпохи неолита и бронзы // Народы Сибири: история и культура: Медведь в древних и современных культурах Сибири. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. – С. 23–36.

Муйтуева В.А. Традиционная пища алтай-кижи: обряды и представления. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2007. – 154 с.

На грани миров: Шаманизм народов Сибири: (Из собрания Российского этнографического музея: альбом). – М.: Художник и книга, 2006. – 296 с.

Наева А.И. Обряды, посвященные целебным источникам аржан-суу // В мире науки, культуры, образования. – 2002. – № 10/11. – URL: http://e-lib.gasu.ru/MNKO/archive/2002/12/aspir/10.html

Ойротско-русский словарь / сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тощакова. – М.: ОГИЗ, 1947. – 312 с.

Окладникова Е.А. Ритуальные скульптурки животных из сыра кумандинских алтай-кижи // Пластика и рисунки древних культур. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 161–175.

Орбели И., Тревер К. Шатранг: Книга о шахматах. – Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1936. – 198 с.

Пахаев С.Я. Шатра // Учен. зап. ГАНИИИЯЛ. – 1960. – Вып. 3. – С. 147–156.

Потапов Л.П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков // Культура и письменность Востока. – Баку: Всесоюз. центр. комитет нового тюрк. алфавита, 1929. – Кн. V. – С. 123–150.

Потапов Л.П. Пища алтайцев (этнографический очерк) // Сб. МАЭ. – 1953. – Т. XIV. – С. 37–71.

Потапов Л.П. Охотничий промысел алтайцев (отражение древнетюркской культуры в охотничьем промысле алтайцев). – СПб.: МАЭ РАН, 2001. – 168 с.

Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: (опыт ист.-этногр. исследования). – СПб.: Терра-Азбука, 1995. – 176 с.

Савенков И.Т. К вопросу об эволюции шахматной игры: Сравнительно-этнографический очерк // Этногр. обозрение. – 1905. – № 1. – С. 1–128.

Самбу И.У. Из истории тувинских игр: (ист.-этногр. очерк). – Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1974. – 32 с.

Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / сост. В. Вербицкий. – Казань: Православ. миссионер. об-во, 1884. – 494 с.

Тадина Н.А., Арзютов Д.В., Кисель В.А. Ак-Јаҥ на Алтае: дискурс и практики «религиозного возрождения» // Историко-культурное наследие и духовные ценности России. – М.: РОССПЭН, 2012. – С. 407–414.

Токарев С.А. Пережитки родового культа у алтайцев // ТИЭ. – 1947. – Т. I. – С. 139–158.

Тюхтенева С.П. Об эволюции культа гор у алтайцев // Шаманизм и ранние религиозные представления. – М.: ИЭА РАН, 1995. – С. 173–179.

Тюхтенева С.П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX веке. – Элиста: Изд-во Калмык. гос. ун-та, 2009. – 169 с.

Улагашев Н.У. Алтай-Бучай: Ойротский народный эпос. – Новосибирск: Обл. гос. изд-во, 1941. – 407 с.

Чанчибаева Л.В. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 90–103.

Ядагаев Г. Алтай шатра // Алтайдың Чолмоны. – 2004. – 10.04. – С. 4.

Broz L. Pastoral Perspectivism: A View from Altai // Inner Asia. – 2007. – N 9. – P. 291–310.

Broz L., Willerslev R. When Good Luck Is Bad Fortune: Between Too Little and Too Much Hunting Success in Siberia // Social Analysis. – 2012. – Vol. 56, iss. 2. – P. 73–89.

Eales R. Chess – The History of a Game. – N. Y.: Facts on File Press, 1985. – 240 p.

Halemba A. Contemporary Religious Life in the Republic of Altai: the Interaction of Buddhism and Shamanism // Sibirica. – 2003. – Vol. 3, iss. 2. – P. 165–182.

Kabzinska-Stawarz I. Games of Mongolian Shepherds. – Warsaw: Inst. of the History of Material Culture, Polish Acad. of Sci., 1991. – 154 p.

Montell G. Mongolian Chess and Chess-men // Ethnos: J. of Anthropol. – 1939. – Vol. 4, N 2. – P. 81–104.

Murray H.J.R. A History of Chess. – Oxford: Oxford Univ. Press, 1913. – 900 p.

Osborne R. Hoards, Votives, Offerings: the Archaeology of the dedicated Object // World Archaeol. – 2004. – Vol. 36, iss. 1. – P. 1–10.

Sat Bril L. Pièces du jeu d'èchecs tuva // Etudes Mongoles et Sibériennes. – 1987. – N 18. – P. 75–89.

Ventsel A. Hunter–Herder Continuum in Anabarski District, NW Sakha, Siberia, Russian Federation // Nomadic Peoples. – 2006. – Vol. 10, iss. 2. – P. 68–86.

Wagner R. The Chess of Kinship and the Kinship of Chess // HAU: J. of Ethnographic Theory. – 2011. – Vol. 1, iss. 1. – P. 165–177.

Willerslev R. Not Animal, not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs // J. of the Royal Anthropol. Inst. – 2004. – Vol. 10, iss. 3. – P. 629–652.

Материал поступил в редколлегию 19.03.14 г.,
в окончательном варианте – 05.02.16 г.