

**ОТЗЫВ ОФИЦИАЛЬНОГО ОППОНЕНТА**  
**НЕКЛЮДОВА СЕРГЕЯ ЮРЬЕВИЧА**  
**НА ДИССЕРТАЦИЮ ЮШИ ЖАННЫ МОНГЕЕВНЫ**  
**«ФОЛЬКЛОР И ОБРЯД ТУВИНЦЕВ КИТАЯ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА:**  
**СТРУКТУРА, СЕМАНТИКА, ПРАГМАТИКА»,**  
**ПРЕДСТАВЛЕННУЮ НА СОИСКАНИЕ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ**  
**ДОКТОРА ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК**  
**ПО СПЕЦИАЛЬНОСТИ 10.01.09 – ФОЛЬКЛОРИСТИКА**

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

Следует сразу сказать, что эти задачи автором выполнены, причем выполнены на хорошем уровне, доброкачественно и тщательно. В первую очередь надо отметить: в основе работы лежат собственные экспедиционные материалы автора, т.е. полученные им не опосредованно, а «из первых рук», что чрезвычайно повышает и ценность используемых данных, и верификационную убедительность их рассмотрения. Важным моментом является и то, что диссертант всюду, где только это возможно, привлекает сведения о современном бытovании изучаемых культурных текстов и практик, не пренебрегая и теми случаями (см., например, с. 222 и 224), в которых фольклорист и этнограф зачастую выключает диктофон, поскольку в подобных записях склонен видеть лишь свидетельство деградации и

разрушения изучаемого предмета. В противоположность этому оптика собирателя и исследователя имеет у Ж.М. Юши широкий фокус, позволяющий создать стереоскопически объемную и объективную картину бытования традиции.

Существенно, наконец, что автор не ограничивается историческими сведениями, приведенными в первой главе, практически все анализируемые фольклорно-этнографические факты представлены не только дескриптивно, но и в историческом ракурсе, что также позволяет судить об их культурной многослойности.

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

Высказываемые ниже соображения и замечания сводятся к нескольким пунктам.

У меня вызывает сомнение целесообразность разделения структурно-семантического и структурно-семиотического подходов (с. 122). С моей точки зрения, тут речь идет принципиально об одном и том же («семантика, знаковые составляющие» ритуала и «обряд как знаково-символическая система, обладающая внутренней структурой»). Методологически это почти неразличимо, а из предложенной нюансировки понятий никак не следует наличие разных методов. Данная классификация «подходов» не очень подтверждается в последующем обзоре; вообще едва ли в его основу стоит класить методологию. И совсем уж неправильно каким-либо образом сводить

вместе «метод структурно-семантического анализа» и имя известного советского этнографа С.А. Токарева, который был категорическим противником данного метода.

Не кажется мне достаточно продуманным и перечень двенадцати «культурных кодов» (с. 130). Перечислены «акциональный, вербальный, пищевой, пространственный, персонажный, временной, игровой, числовой, цветовой, предметный, звуковой, музыкальный» как «выполняющие в структуре обрядов важную роль». Думаю, что не все из них следует считать кодами (так, не относятся к ним, по-моему, пространственный, временной и персонажный), получается излишняя генерализация понятия, да и не определяется код только своей ролью в обряде, это главным образом знаковая система, с помощью которой передается то или иное «культурное сообщение».

Отдельного обсуждения заслуживает проблема монголизмов в тувинских традициях, о чем говорится в довольно общих выражениях: «прослеживаются культурно-исторические связи тувинского и монгольского народов на уровне общности народных традиций и обычаяев, а также конфессиональной принадлежности к буддизму» (с. 50). Монголизмы в диссертации упоминаются достаточно часто (с. 50, 64, 70, 78, 94–96, 157, 162, 224, 228–229, 321, 341–342, 346), приводится много примеров (не всегда специально оговариваемых), причем существенно, что среди них немалое место занимает лексика фольклорно-мифологическая и ритуально-магическая (с. 70, 96, 157, 321, 341–342). Однако, как мне представляется, не в должной мере учитывается специфический статус этих культурно-языковых элементов, отличающий их от заимствований из других языков, прежде всего, из казахского.

Речь идет об исторически и политически обусловленной особой роли в Туве монгольского языка и монгольской словесности, причем дело не только в буддизме, объединяющем оба народа, но также в использовании

монгольской письменности и самого монгольского языка в качестве литературного языка. С этой точки зрения предпочтительное (по сравнению с казахской арабицей) изучение китайскими тувинцами в школе старомонгольской письменности на самом деле обусловлено не тем, что, «как считают сами тувинцы, эта письменность <...> намного лучше передает звуки тувинского языка» (с. 64), а памятью об устойчивой культурной ориентации (по своему строю тувинский, естественно, гораздо ближе к казахскому, чем к монгольскому, относящемся к другой языковой семье).

Тем же, по-видимому, обусловлено и то, что «в глазах тувинцев монгольский язык начинает выступать более престижным языком, чем их родной» (с. 78), т.е. опять-таки наблюдается скорее не рождение нового, а возрождение забытого старого. Очевидно, по той же причине происходил переход на монгольский при произнесении восхвалений скакунам (с. 162, 346), а сказители имели двуязычный репертуар (с. 95), «кроме сказаний на тувинском языке, героические сказания исполнялись и на монгольском», включая такие известные тексты, как «Гэсэр» (тув. «Кезер») и «Джангар» (тув. «Чаңгар») (с. 94). Наконец, о том же, видимо, свидетельствует и то, что «из всех других народностей для тувинцев на сегодняшний день наиболее предпочтительными брачными партнерами являются монголы. Считается, что они в культурно-конфессиональном плане близки к тувинцам» (с. 228–229), тогда как казахские обрядовые традиции, не заимствуются, хотя и тувинцы живут в соседстве с преобладающим казахским населением (с. 224).

Приведу несколько частных соображений, возникших у меня при знакомстве с диссертацией.

Исключение зайчатины из рациона беременной женщины вписывается в контекст не только традиций алтайцев, шорцев и хакасов, но также долган: «Нельзя женщине есть мясо зайца – *аньы*, при родах шкурку зайца вешали на *тогоho*. Это специальный шест (устанавливался горизонтально в маленьком чуме *дъука дъиэ* перед родами), за который держалась женщина во время

родов. Шкурка зайца считается для женщины *Айыыңыт* (помощником при родах, оберегом). <...> Помощником при родах, оберегом и символом божества являлась шкурка зайца, которая прикреплялась к специальному шесту *тогого* (Бетту Л.Д. Традиционные запреты долган // Вестник РГГУ. Ежемесячный научный журнал. Сер. Литературоведение. Фольклористика. М.: РГГУ, 2011, № 9 [71] / 11. С. 291, 296). Этот, кстати и вообще свидетельствует об особой роли зайца в ритуально-мифологических традициях, далеко не только тюрко-монгольских.

Символическое значение чая в свадебном обряде «разламывания плиточного чая мужем старшей сестры» (с. 234), по-видимому, связано с семантикой чая в данном регионе: в Тибете, Монголии, Синьцзяне он раньше служил своего рода меновой или денежной единицей; соответственно, раздача всем собравшимся кусков плиточного чая есть символическое одаривание богатством, распределение блага.

Алтай наделяют эпитетом «четырехгранный» (с. 239–240) – это чрезвычайно напоминает мировую гору Сумэру, которая, согласно буддийской космогонии, имеет вид четырехсторонней пирамиды (Буддийская космология, изложенная О. Ковалевским. Казань: Университетская типография, 1837. С. 89-94, 99-103). Не здесь ли источник данного образа, включая его шестиугольны и шестигранные модификации?

В связи с запретами невесты по отношению к свекру, в первую очередь, связанными со словесным поведением молодой женщины, ср. исследования «женского языка» у калмыков: Бурдуков А.В. Этюды по этнографии калмыков (Связь некоторых этнографических особенностей с речетворческой ролью женщины) // Советская этнография, 1936, № 2, с. 122-124. Рамstedt Г.И. Введение в алтайское языкознание. Морфология. Пер. с нем. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. С. 221 и др.

«В фольклорной поэтике российских тувинцев степная куропатка, имеющая до десяти птенцов, является символом плодовитости, а дятел ввиду

его пестрого оперения считается нарядным, потому и невесте желали быть такой же нарядной и красивой» (с. 258). – Следует учесть, однако, что и «пестрота» явно связана с символикой плодородия – еще с библейских времен (см.: Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света. Пер., вступит, ст., comment. С.А. Козина. М.-Л., 1935/1936. С. 32).

Автор усматривает «ритуальное противоборство Добра и Зла, старого и нового» в той повышенной опасности, которой характеризуется переходная пора, когда активизируется нечистая сила (с. 314). – Последнее замечание, несомненно, верное, однако сама проблема, все же, видимо, не в этом, а в пересечении временного рубежа, в опасном разрыве, через который в наш мир могут проникнуть силы хаоса в виде его демонических и хтонических агентов.

Запрещение женщинам приходить на священное место и принимать участие в родовом обряде (с. 320) или участвовать только в заключительной (праздничной) его части – пиршестве и проведении спортивных состязаний (с. 353), возможно, связано не только с понятием о ритуальной нечистоте женщины, но также и с неуместностью присутствия женщины-чужеродки (каковыми по определению являются все жены и невестки) на родовом молении, как это полагал А.М. Сагалаев.

Хотелось бы также упомянуть о некоторых сомнениях, относящихся к отдельным рассуждениям и выводам автора.

Так, после ценного наблюдения о сохранении многих архаичных черт и мифологических представлений, уже утраченных материнской культурой (с. 93), диссертант в качестве примера цитирует весьма любопытный мифологический мотив, согласно которому люди Верхнего мира носят свой пояс на уровне подмышек, Среднего мира – на талии, Нижнего – на бедрах, видя в этом архаичное представление, хотя ничего специфически архаического в нем нет.

У меня совсем нет уверенности, что подсказка при отгадывании загадок у тувинцев не встречается у других народов (с. 104) – это слишком сильное утверждение, оно должно быть непременно чем-то подкреплено, скажем, ссылкой на специальное компаративное исследование по прагматике загадок или собственным анализом широкого сравнительного материала.

Встречаются некоторые неточности и недокументированные утверждения. Так, приводится интересное наблюдение о том, что «Старый год как отжившее календарное время уподобляется годовалому верблюду, а Новый год – родившемуся верблюжонку (с. 312–313)», оно квалифицируется как «мифологическое представление кочевников» (каких именно?), но не дается никаких ссылок на источник.

Ссылка на монографическое исследование (с. 124), посвященное свадебной и похоронной обрядности коренных народов Южной и Северной Сибири, а также Дальнего Востока, подготовленное коллективом авторов [1980] оказывается «слепой», не раскрытой.

В списке литературы «Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири» Е.Н. Кузьминой значится под 2005 г., а в тексте (с. 198) – под 2004.

Разумеется, приведенные выше соображения не меняют общей оценки диссертации, в целом весьма положительной. Диссертация Ж.М. Юши написана хорошо, читать ее интересно. Не вызывает сомнений высокая квалификация и компетенция диссертанта в области фольклористики, тюркологии и, конкретно, тувиноведения.

Диссертационное сочинение Ж.М. Юши представляет собой самостоятельное и завершенное исследование, посвященное решению важных научных проблем, а именно: жанровая специфика обрядового фольклора китайских тувинцев в сравнительном освещении; взаимосвязь в ритуальной традиции верbalного кода с другими культурными кодами; структура обрядов детского цикла, свадебной обрядности, календарных

обрядов, традиционных состязаний и игр; роль и функции вербального компонента в обряде. В диссертации применяются актуальные научные методы, соответствующие изучаемому материалу и демонстрирующие исследовательские навыки соискательницы. Содержание автореферата и опубликованных работ отвечает тексту диссертации.

Диссертация Ж.М. Юши «Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, pragmatika» соответствует требованиям, изложенным в пп. 9 – 14 действующего «Положения о присуждении ученых степеней», утвержденного Постановлением правительства РФ от 24 сентября 2013 г. № 842. Автор диссертации Юша Жанна Монгееевна заслуживает присуждения искомой ученой степени доктора филологических наук по специальности 10.01.09 – фольклористика.

Неклюдов Сергей Юрьевич,  
доктор филологических наук (шифр специальности 10.01.09),  
профессор по кафедре истории русской литературы,  
профессор учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора  
ФГБОУВО «Российский государственный гуманитарный университет»  
(Москва, ГСП-3, 125 993, Миусская пл. 6);  
тел +7 (495) 250-61-18, факс +7 (495)250-51-09;  
эл. почта [rsuh@rsuh.ru](mailto:rsuh@rsuh.ru)  
сайт <http://www.rggu.ru>

Подпись Неклюдов С.Ю. уделобулы

