

Культурная антропология и исследования актуальных традиций

УДК 398.4(571.15)

DOI: 10.28995/2686-7249-2026-01-123-135

Приписываемая эмоция и квазитело:
невербальная семиотика вещей и духов на Алтае

Дмитрий Ю. Доронин

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, demetra2@mail.ru*

Аннотация. На материале алтайской актуальной мифологии в статье рассматривается невербальная семиотика коммуникации с «не-человеками» (духами, божествами). Основное внимание уделяется феномену приписываемой эмоции, то есть тому, как различные эмоциональные состояния (гнев, благорасположение, обида и пр.) приписываются духам, предметам и природным объектам, распознаются и интерпретируются в качестве эмоционального ответа через невербальные каналы коммуникации. Автор вводит и раскрывает понятия «квазитела» и «квазижеста», важные для понимания процессуальности приписываемой эмоции, описывая, как духи и другие нуминозные агенты используют для выражения своих реакций не собственное (отсутствующее или невидимое) тело, а элементы окружающего мира. В качестве таких «квазител» могут выступать ритуальные предметы (например, шаманский бубен, алтайский музыкальный инструмент *топшуур*, чаша), природные стихии (огонь, вода, воздух), а также животные и даже люди. Их специфические изменения (деформация ритуального предмета, усиление тока воды, особенности горения пламени, волнение воздуха или появление определенных животных) прочитываются как «квазижесты», несущие эмоциональный ответ. Статья структурно описывает основные стратегии этой невербальной коммуникации с «не-человеками», выделяя артефактный, акциональный и природно-стихийный пути кодирования эмоционального ответа. Подчеркивается, что подобные практики распознавания приписываемых и распределенных эмоций основаны на мифологизации объектов повседневности, когда практически любая вещь или явление могут стать ситуативным воплощением («квазителом») нуминозного агента и носителем его эмоционального сообщения.

© Доронин Д.Ю., 2026

Ключевые слова: алтайский шаманизм, духи, «не-человеки», невербальная семиотика, мифологическая коммуникация, приписываемая эмоция, квазижест, квазитело

Для цитирования: Доронин Д.Ю. Приписываемая эмоция и квазитело: невербальная семиотика вещей и духов на Алтае // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2026. № 1. С. 123–135. DOI: 10.28995/2686-7249-2026-01-123-135

Attributed emotion and the quasi-body. Non-verbal semiotics of objects and spirits in Altai

Dmitrii Yu. Doronin

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, demetra2@mail.ru*

Abstract. Drawing on the material of contemporary Altai mythology, the article considers the non-verbal semiotics of communication with “non-humans” (spirits, deities). The primary focus is on the phenomenon of attributed emotion – that is, how various emotional states (anger, benevolence, resentment, etc.) are ascribed to spirits, objects, and natural phenomena, and are subsequently recognized and interpreted as an emotional response through non-verbal channels of communication. The author introduces and elaborates the concepts of the “quasi-body” and “quasi-gesture,” which are crucial for understanding the processual nature of attributed emotion. The article describes how spirits and other numinous agents express their reactions not through their own (absent or invisible) bodies, but through elements of the surrounding world. Such “quasi-bodies” can include ritual objects (e. g., a shaman’s drum, the Altai musical instrument topshuur, a ritual chalice), natural elements (fire, water, air), as well as animals and even people. Their specific alterations (the deformation of a ritual object, an increase in a water current’s flow, particular patterns in a flame’s burning, agitation in the air, or the appearance of certain animals) are read as “quasi-gestures” carrying an emotional response. It is emphasized that such practices of recognizing attributed and distributed emotions are based on the mythologization of everyday objects, whereby virtually any thing or phenomenon can become a situational embodiment (a “quasi-body”) of a numinous agent and a vehicle for its emotional message.

Keywords: Altai shamanism, spirits, “non-humans”, non-verbal semiotics, mythological communication, attributed emotion, quasi-gesture, quasi-body

For citation: Doronin, D.Yu. (2026), “Attributed emotion and the quasi-body. Non-verbal semiotics of objects and spirits in Altai”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 1, pp. 123–135, DOI: 10.28995/2686-7249-2026-01-123-135

Согласно мифологическим представлениям алтайских шаманистов и бурханистов (а также, во многих случаях, алтайских христиан и буддистов), божества и духи, их изображения (иконические и аниконические), некоторые природные объекты и явления (например, горы, родники, деревья, камни, огонь, ветер), ритуальные предметы (шаманские бубны, одеяния, посохи и пр.) и даже повседневные вещи (ножи, ружья, электроприборы, автомобили или просто любые старые вещи) способны к эмоциональной реакции в коммуникации с людьми, животными и другими акторами – например, горы могут сердиться друг на друга¹. Представления об эмоциях вещей и духов могут быть почерпнуты из актуальной мифологии алтайцев: весьма частотными являются, например, мифологические нарративы о гневающихся и наказующих духах-хозяевах (*ээзи*) какого-либо природного локуса (горы, перевала, водоема, почитаемого родника-*аржана*) или артефакта (бубна, ножа и пр.). Представления об эмоциях подобных «не-человеков»² содержатся также в формулах шаманских ритуальных обращений и в формулах *алкышей* (ритуальных благословений) шаманистов и бурханистов, а также в сказках, эпических сказаниях и эсхатологических текстах.

В ряде публикаций я уже описал различные аспекты мифологической коммуникации с «не-человеками» на Алтае [Доронин 2013; Доронин 2016; Доронин 2017; Доронин 2019; Doronin 2015], исследуя в том числе «живые» (*ээлү, табышту, көрмөстү*) вещи

¹ О проявлениях эмоциональной активности алтайских «не-человеков» см., например: [Батьянова 2005, с. 81; Яданова 2006, с. 86]. Из более ранних работ см. также: *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник музея антропологии и этнографии / отв. ред. С.П. Толстов. М.; Л., 1949. Т. 10. С. 171, 177, 178; *Каруновская Л.Э.* Представления алтайцев о вселенной // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 168. О структуре и сценариях коммуникации с «не-человеками» в шаманских мифо-ритуальных системах см. прежде всего: [Новик 1984; Христофорова 1998].

² Используемое нами понятие «не-человеки» является русской калькой понятия “non-humans” (известны также варианты перевода «не-люди», «нечеловеческие субъекты» и пр.), введенного в антропологии «онтологического поворота», «антропологии-за-пределами-человеческого» и концептуально близкими авторами (Эдуарду Вивейруш де Кастру, Эдуардо Кон, Филипп Дескола, Тим Ингольд, Анна Лёвенхаупт Цзин, Бруно Латур) для признания агентности (agency), активности и роли животных, растений, духов, артефактов и природных сил в создании социальных миров. Даже воображаемые, мифологические «не-человеки» способны влиять на события, создавать отношения и формировать социальные миры.

алтайских шаманов и шаманистов. Эта статья посвящена краткому структурному описанию алтайской *невербальной семиотики «не-человеков»*, значимой при коммуникации с ними. Чтобы не повторять постоянно в статье этот термин, иногда я называю этих мифологических «эмоционирующих собеседников» *нуминозными агентами*. Как будет показано ниже, способы проявления их эмоциональной реакции довольно разнообразны.

Квазижест и квазитело: приписываемая эмоция

Духам мертвых и, в особенности, недавно умершим с большей легкостью, чем божествам, духам-хозяевам (*ээзи*), природным объектам или артефактам приписывается эмоциональное поведение. Например по устному сообщению Е.П. Батьяновой, среди телеутов в 1990-е гг. ею была услышана шаманская легенда о шамане (*каме*), пытавшемся вылечить тяжело заболевшую девочку. Этот шаман смог выяснить, что причиной болезни была умершая мать. Он смог услышать, как плачет ее *жула* («душа-двойник», могущая существовать без тела человека) – она плакала, жаловалась, испытывала страх. Эта *жула* умершей матери похитила и не хотела отдавать *жула* живой дочери, потому что ей одной было плохо (одинок и страшно). Все это слышал не только приглашенный шаман, но и сама больная дочь, которая и рассказала после выздоровления об этом этнографу.

Среди эмоций и эмоциональных состояний, приписываемых нуминозным агентам, – тревога, обида, веселье, печаль, и, как наиболее значимые, визуализируются гнев и удовлетворение. Этим, в частности, определяется проблема их иконографии: визуальное воплощение в основном получают те «не-человеки», кто обладает патронажной, охранительной, карательной функциями.

Вне зависимости от наличия изображений у нуминозных агентов их эмоциональный ответ может считываться двумя основными способами:

- а) *камдар* (шаманы) как визионеры в своих психических состояниях часто имеют дело с прямым – вербальным ответом (эмоционально насыщенной речью духов или артефактов в шаманском трансе или сновидениях);
- б) *жарлыкчылар* (жрецы в алтайском бурханизме) и рядовые верующие, как правило, прочитывают эмоции духов опосредованно – через невербальные сообщения.

Таким образом, различается прямой (вербальный) и опосредованный (косвенный, невербальный) ответ в эмоциональной коммуникации с «не-человеками». В этой статье нас прежде всего

интересует опосредованный ответ, то есть – невербальная семиотика в коммуникации с «не-человеками».

Основные пути кодирования эмоционального ответа в невербальной семиотике алтайских нуминозных агентов таковы:

- а) внешнее изменение/поведение онгонов³ или ритуальных предметов;
- б) стихии-посредники как выразители эмоциональной реакции: огонь, вода, погода;
- с) трансформация тела/поведения животных, человека.

В одних случаях человек может распознавать эмоцию нуминозного агента через те или иные звуки, «определяя» в каком-то артефакте или явлении «звуковое поведение» духа. В других – человек распознает эмоцию через проявляющиеся изменения (пятна, трещины и пр.) в ритуальном предмете. Во многих ситуациях нет ни жестов, ни мимических или эмоциональных звуковых сигналов, подобных человеческим или животным, но тем не менее люди распознают эмоциональную реакцию – парадоксальным образом эмоции «не-человеков» могут существовать без слов, без мимики, без жеста.

Здесь, вероятно, следует говорить о *приписывании эмоций* не только духам, но предметам и явлениям, не имеющим способности, в силу отсутствия лица / тела, к их выражению вербально, аудиально, мимически или через жест. Безликость божеств – повторяющийся мотив визионерских текстов о коммуникации с могущественными нуминозными персонажами. Это не столько реализация мифологического мотива о взаимной невидимости обитателей разных миров (людей и духов), сколько специфика прагматики конкретной коммуникативной ситуации, например, с гневным божеством. Его лицо и проявленные на нем эмоциональные состояния (особенно через глаза) часто считаются смертельно опасными для человека. Это одна из причин, почему в мифо-ритуальных системах развиты практики косвенного, опосредованного распознавания эмоционального поведения нуминозных агентов. При этом можно говорить о феномене *распределенных эмоций* – среди предметов и явлений мира, групп людей и/или об эмоциях, *приписываемых* специальным религиозным артефактам.

Феномен приписываемых эмоций связан с проблематикой квазитела и квазижеста духов, когда «жестикуляция» происходит

³ Онгон – бурят-монгольское слово, принятое среди шамановедов для общего обозначения разнообразных артефактных воплощений (изображений, скульптур, особенных природных объектов, например, камней или костей особой формы и пр.) божеств и духов в разных шаманских традициях.

через деформацию или трансформацию их квазитела, в качестве которого может выступать какая-то вещь, огонь или водный источник. Наблюдаемые артефактные и акциональные признаки играют при этом роль обращенных к человеку квазижестов «не-человеков».

Распространенность практик распознавания распределенных и приписываемых эмоций связана, по всей видимости, с весьма распространенной мифологизацией повседневных предметов – поэтому эмоции легко «прилепляются» к ним. Многие повседневные предметы воспринимаются алтайцами как опасные акторы (ружье, нож, автомобиль, электрические приборы и пр.). Потому их значение может выходить далеко за границы повседневного: в определенных ситуациях они могут становиться ритуально-нагруженными предметами или нуминозной причиной несчастий и пр. – например, нож может обидеться и зарезать человека:

Ну, вообще, сама вещь, наверное – <дух>-хозяин ли или чё: у алтайцев, например, не дарили ножи, а давали за это хотя бы там пять копеек или ещё что. Оружие почему-то нельзя ведь перешагивать. Я, помню, я вот маленький был, у меня бабушка к ружью даже близко меня не подпускала! Вот, чтобы дотронуться. Сама не этовала и меня не подпускала. <...> Не подпускали меня ещё к охотничьему ножу. <Но это, может быть, боялись, что ты поранишься или застрелишься?> Да нет, ну там, ружьё же, оно без патрона. Нож, как тебе сказать? Ну, это вещь, которую нельзя дарить. Он может как бы обидеться что ли, что ты его даришь. Его нужно покупать. Видишь? <Обидется и что будет?> Ну, плохо будет тебе – может зарезать или еще чё-нибудь (ТЭГ).

По мнению некоторых наших собеседников, любая вещь потенциально обладает способностью проявить агентность, а следовательно, и коммуникативные особенности своей невербальной семиотики.

Ну, еще я вот, знаешь, вот такое слышал: в каждой вещи как бы свое чё-то такое есть. Эммм... Как бы это тебе... Ну, типа духа что ли. И вот, знаешь, недаром же их, когда отправляют <в мир мертвых при похоронах>, рвут. И она, знаешь, не в живом таком виде. Но если вот этот дух в ней не будет, то вещь начнет разрушаться. И именно, когда уходят в другой мир ее, ее же не зря ломают. То есть значит ээли́ все ж, чё-то такое в алтайской культуре есть, связанное с вещами. Если так уходит в потусторонний мир – рвут, ломают (ТЭГ).

Ниже мы более подробно рассмотрим основные стратегии эмоционального ответа в невербальной семиотике мифологических «не-человеков» на Алтае.

Визуализация ответа: артефактный и акциональный каналы коммуникации

Как уже было сказано, эмоциональные сообщения в невербальной семиотике мифологических «не-человеков» задействуют чаще всего артефактный или акциональный каналы коммуникации. Визуализация их эмоционального ответа кодируется языком различных признаков и состояний, например:

1. Через внешнее изменение / поведение онгонов или сакральных предметов, связанных с духами.

Гнев и не-расположение невидимых «не-человеков» распознается в случаях частичного саморазрушения предмета-ээлү – ‘обладающего хозяином’ (алт.), например:

- когда трескается чаша или ложка для ритуальных кормлений;
- когда во время камлания надрывается кожаная мембрана бубна или отлетает какая-то из его подвесок;
- когда лопается струна на музыкальном инструменте *топшууре* во время исполнения героических сказаний или ритуального обращения к духу.

Топшуура струна бы не должна рваться, допустим. Если при игре струна порвется – это очень плохо, допустим. Если б от бубна что-нибудь отлетает, допустим, пуговица, может, или лента – вот это плохо! Ну, вот этот, как бы – предметы какие-нибудь железные или что-нибудь. Ну, это, если б она отлетела – значит, что-то неправильное получилось, но это очень плохо доньне. <Это *түнүрдин* ээзи так говорит?> Но <утвердительная частица, синонимичная частице «да»>, ему <шаману>говорит, да. Хозяин бубна, *түнүрдин* ээзи, вот, ага. Даже это может тем кончиться, что шаман потом умирает (АОК).

Заинтересованность, благорасположение к человеку ээзи – ‘духа-хозяина’ (алт.) ритуального предмета узнается, например, по рисункам, которые проявляются на кожаной мембране шаманского *топшуура*, или по ритуальным лентам-*жалама*, которые во время камлания не отрываются, а наоборот, сами собой завязываются на *орбо* – колотушке челканского шамана.

О характере эмоциональной реакции духов-хозяев местности в конце *мүргүүля* – весеннего или осеннего ‘общинного моления’ (алт.) – алтайцы судят по «поведению» чашки, трижды подкидываемой в ритуальном гадании-*белге*. Если чашка дважды или трижды падает *көнкөрө* – ‘кверху дном’ (алт.), то считается, что духи гневаются, злятся из-за того, что в молении были допущены

какие-то нарушения. Если чаша хотя бы дважды падает *алчайта* – ‘дном вниз’ (*алт.*), то духи удовлетворены, рады и благорасположены людям.

Важно заметить, что визуальным признакам, сообщающим об эмоциональной реакции духов, часто предшествуют признаки, сигнализирующие об их приходе. Поэтому визионеры или даже обычные люди реализуют практики распознавания дважды. Иногда одни и те же признаки выполняют разные функции: самопроизвольная активность шаманского бубна (сам собою дрожит, скачет, стучит) может свидетельствовать как о присутствии духа-хозяина бубна (например, в рассказах о «беспокойных вещах» в музейной экспозиции), так и о его гневе, злобе и угрозе (например, в нарративе об нквэдэшнике, который в 1930-е гг. пытался отобрать бубен у шамана).

2. Через визуальные трансформации языков пламени и сгорающих в нем поленьев или жертвы.

Через огонь прочитывается, прежде всего, эмоциональная реакция духа-хозяина очага – *От эне* – ‘матери огня’ (*алт.*). Самый яркий признак ее радости и благорасположения – это видение танцующей в языках пламени девушки.



Ил. 1. В пламени жертвенного костра алтайцы могут видеть фигуры разных существ и духов и опираются на это при коммуникации с миром невидимых нуминозных акторов (термальный ключ Джумалу, Кош-Агачский район Республики Алтай, сентябрь 2012 г.).

Фото автора

Если огонь ведет себя беспокойно, часто и громко щелкая сгораемыми дровами, это, по сообщению улаганского шамана, свидетельствует о том, что дух сердится или даже гневается из-за того, что обряд совершается недолжным образом. Огонь или/и *От эне* выступают здесь как визуализирующие посредники между людьми и духами Алтая: распознавание через огонь эмоционального ответа духов – обязательное занятие на общинном *мүргүүле* шаманистов и бурханистов. Сначала они получают свидетельство правильности проведения ритуала, видя в струях и клубах дыма духов-хозяев гор, прибывающих (чаще верхом на конях) на праздник. Затем люди узнают об эмоциональной реакции духов Алтая через «поведение» сжигаемой жертвы: например, кош-агачские теленгиты указывали мне на задранный кверху нос сжигаемой в огне вареной бараньей головы как на знак того, что духи в хорошем настроении, удовлетворены и благорасположены к участникам ритуала.

Важно отметить, что и здесь сходные акциональные признаки в разных ситуациях могут выполнять разные функции: например, слишком «разговорчивый огонь» в тайге сообщает охотнику не о гневе духа, а о скорой встрече с болтливым попутчиком. Сообщением о скором госте (в доме или в тайге) становится и уголек, который при сгорании полена как бы «встает» в огне вертикально.



Ил. 2. В дыму жертвенных костров шаманисты и бурханисты видят духов-хозяев (*ээлер*) гор Алтая, прибывающих на общинный ритуал *Сары Бүр* (гора Кара-Кая, с. Улаган, Улаганский район Республики Алтай, сентябрь 2003 г.).

Фото автора

Образы в огне и дыме также могут прочитываться по-разному, в зависимости от прагматики ситуации. Видение в пламени лисицы, например, предупреждает о неприятности или о скорой встрече с хитрым человеком. В этих случаях в большей степени проявляется прагматика приметы.

3. Через движение воздуха.

Волнения воздуха разного типа может свидетельствовать о приходе духа и становится его квазижестом в невербальной коммуникации. Так, например, В.П. Дьяконова пишет о явлении духов болезни, входящих в человека, которую алтайцы определяли по дрожанию (рефракции) воздушных струй над пламенем [Дьяконова 1981, с. 147]. В этой же статье, рассуждая о камлании с опахалом (куском ткани, как правило, белого цвета), она описывает его машущие движения как вызывающие и свидетельствующие о прибытии духов-хозяев природы (*ээзи*) во время лечебного камлания против духов болезни или несчастий.



Ил. 3. Трепетание на ветру ритуальных лент-жалама – знак присутствия и квазижест собирающихся на обряд духов (плато Укок, Кош-Агачский район Республики Алтай, сентябрь 2012 г.). Фото автора

4. Через особое «поведение» текущей воды.

Важным локусом почитания духов природы и проведения традиционных лечебных практик алтайцев, как и у многих других народов Евразии, является целебный источник, который на

Алтае называется *аржан*. Такие источники используются не для повседневного забора воды, на них приезжают группами, а на особо почитаемых, *сильных аржанах* проводят по нескольку дней, к такой поездке люди тщательно и загодя готовятся. Этой, по всей видимости, весьма древней лечебной практике сопутствует детально прописанный календарно-ритуальный регламент посещения источников, с ограничениями, запретами и предписаниями. За время существования этих практик сложился особый язык общения между людьми и духом-хозяином *аржана*. Так, по мнению моих алтайских собеседников, если после ритуального обращения к источнику и умывания на *аржане* человек, желая набрать воды, видит, что вода в нем начинает бить сильнее, это означает радость и благорасположение его духа-хозяина – *Аржанын ээзи*. Если же вода, наоборот, начинает течь слабее, то дух-хозяин чем-то недоволен или даже гневается. Происходит это, в частности, при неосторожном поведении людей или в случае нарушения предписаний о ритуальной чистоте посетителями *аржана*: например, на источник нельзя приезжать людям, похоронившим недавно родственников, и женщинам во время месячных. В этих случаях ответное сообщение духа может быть усилено материализацией устрашающей, гневной ипостаси *Аржанын ээзи* – например, он показывается в виде плывущей по воде змеи, которая может сильно испугать или даже ужалить человека, оскорбившего почитаемое место. Видение духа-хозяина *аржана* в виде девочки, бабочки или цветка, наоборот, подчеркивает его благорасположение к человеку.

5. Животные и человек также могут служить языком эмоционального отклика духов.

Если кого-то из участников общинного моления начинает трести – считается, что так визуализируется гнев духов-хозяев местности из-за какого-то допущенного нарушения. Весьма частотными признаками в сообщениях эмоциональной реакции духов являются звери и птицы. Например: встреченная лисица по пути на место обряда означает нерасположение духов, их предупреждение или даже гнев; встреченная кабарга, заяц или белый марал – визуальное свидетельство благорасположения *Тайгадын ээзи* – ‘таежного хозяина’ (*алт.*), знак «белой, открытой дороги», например, по пути на охоту или к месту проведения обряда.

В описанных коммуникативных стратегиях вода, огонь, дым, воздух, ритуальный артефакт, человек или животное ситуативно становятся квазителом нуминозных агентов, а их специфические состояния распознаются как квазижест в эмоциональном ответе духов и других мифологических «не-человеков» на Алтае.

Респонденты

- АОК – Асканаков Олег Кимович, 1964 г. р., теленгит, сөөк Сойон, шаман, с. Улаган Улаганского района Республики Алтай.
- ТЭГ – Торусhev Эркem Геннадьевич, 1971 г. р., алтаец, сөөк Сойон, г. Горно-Алтайск Республики Алтай.

Литература

- Батьянова 2005 – *Батьянова Е.П.* Телеутская версия бурханизма // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 70–85.
- Доронин 2019 – *Доронин Д.Ю.* «Правым, ласковым глазом взгляни!»: глаза и взгляд в актуальной мифологии народов Алтая // *Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии*. 2-е изд., испр. и доп. / сост. Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2019. С. 217–281. (Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика)
- Доронин 2017 – *Доронин Д.Ю.* Сила и угроза: стратегии защиты от сакральных образов на Алтае // *Изображение и культ: сакральные образы в христианских традициях: Материалы научной конференции (Москва, РАНХиГС, 16–17 июня 2017 г.)* / отв. ред., сост. Д.И. Антонов. М.: Издат. дом «Дело», 2017. С. 38–47.
- Доронин 2016 – *Доронин Д.Ю.* Белый конь на гребне горы: структура и маркеры коммуникации в визионерских практиках алтайцев // *Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»*. 2016. № 12. С. 115–134.
- Доронин 2013 – *Доронин Д.Ю.* Между медведем и ангелом: типология обликов горного хозяина у народов Алтая // *In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах* / отв. ред., сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 2. М.: Индрик, 2013. С. 245–296.
- Дьяконова 1981 – *Дьяконова В.П.* Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая // *Материальная культура и мифология: Сборник музея антропологии и этнографии* / отв. ред. Б.Н. Путилов. Л.: Наука, 1981. Т. 37. С. 138–152.
- Новик 1984 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. 304 с.
- Христофорова 1998 – *Христофорова О.Б.* Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998. 112 с.
- Яданова 2006 – *Яданова К.В.* Несказочная проза теленгитов. М.: Режанс, 2006. 128 с.
- Doronin 2015 – *Doronin D.Yu.* “Fifty shades of Toyota”. The life of a car in an Altai city // *Anthropology & Archeology of Eurasia*. 2015. Vol. 54. No. 1. P. 36–52.

References

- Bat'yanova, E.P. (2005), “The Teleut version of Burkhanism”, *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 4, pp. 70–85.
- Doronin, D.Yu. (2019), “‘Look at me with a soft glance’. Eyes in Altai current mythology”, in Antonov, D.I., comp., *Sila vzglyada: glaza v mifologii i ikonografii* [The

- power of the gaze. Eyes in mythology and iconography], RGGU, Moscow, Russia, pp. 217–281. (*Traditsiya – tekst – fol'klor: tipologiya i semiotika*)
- Doronin, D.Yu. (2017), “Power and threat. Strategies of protection from sacred images in Altai”, in Antonov, D.I., ed., *Izobrazhenie i kul't: sakral'nye obrazy v khristianskikh traditsiyakh: Materialy nauchnoi konferentsii (Moskva, RANKhiGS, 16–17 iyunya 2017 g.)* [Image and cult. Sacred images in Christian traditions. Proceedings of the Scientific Conference (Moscow, RANEPa, June 16–17, 2017), Izdatel'skii dom «Delo», Moscow, Russia, pp. 38–47.
- Doronin, D.Yu. (2016), “On the crest of the mountain. Structure and markers of communication in Altaic visionary practices”, *RSUH/RGGU Bulletin. “History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies” Series*, no. 12, pp. 115–134.
- Doronin, D.Yu. (2015), “Fifty shades of Toyota. The life of a car in an Altai city”, *Anthropology & Archeology of Eurasia*, vol. 54, no. 1, pp. 36–52.
- Doronin, D.Yu. (2013), “Between the bear and the angel. The typology of mountain-master images by Altai folks”, in Antonov, D.I. and Khristoforova, O.B., eds., *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema: Al'manakh* [In Umbra: Demonology as a Semiotic System. Almanac], iss. 2, Indrik, Moscow, Russia, pp. 245–296.
- Dyakonova, V.P. (1981), “Objects related to the healing function of shamans in Tuva and Altai”, in Putilov, B.N., ed., *Material'naya kul'tura i mifologiya: Sbornik muzeya antropologii i etnografii* [Material culture and mythology. Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography], vol. 37, Nauka, Leningrad, USSR, pp. 138–152.
- Khristoforova, O.B. (1998), *Logika tolkovanii: Fol'klor i modelirovanie povedeniya v arkhaiskikh kul'turakh* [The logic of interpretations. Folklore and behavior modeling in archaic cultures], RGGU, Moscow, Russia.
- Novik, E.S. (1984), *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: Opyt sopostavleniya struktur* [Ritual and folklore in Siberian shamanism. An experience of structural comparison], Nauka, Moscow, USSR.
- Yadanova, K.V. (2006), *Neskazochnaya proza telengitov* [Non-fairy tale prose of the Telengits], Rezhans, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Дмитрий Ю. Доронин, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; demetra2@mail.ru

Information about the author

Dmitrii Yu. Doronin, Cand. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; demetra2@mail.ru