

РЕЛИКТЫ ОХОТНИЧЬЕГО УКЛАДА И ПРОМЫСЛА В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ КАЛМЫКОВ И НАРОДОВ ТРАНСГРАНИЧНЫХ РЕГИОНОВ* Часть 2

Аннотация. Суть научной проблемы заключается в изучении особенностей охотничьего хозяйственно-культурного типа, сохранившихся в виде реликтов в традиционной культуре калмыков и народов трансграничных регионов. Выявление, систематизация и исследование фольклорных реликтов, а также привлечение историко-этнографического материала даст возможность реконструировать традиционную охоту в ее целостном и системном виде. Структура данного исследования позволяет проследить этапы развития и трансформации охотничьего уклада, процессы сложения системы традиционных знаний, а также выявить типологические черты в культуре сопредельных народов. Исследование показало, что фольклорная традиция калмыков и тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Южной Сибири довольно устойчиво сохранила в себе архаический пласт охотничьей тематики в виде определенных реликтовых явлений. Очевиден тот факт, что охота играла важную роль в жизни кочевника-скотовода, которая была одновременно и развлечением знати, и способом тренировки воинов, и средством добывания дополнительного питания. В данной части исследования реконструированы такие виды и способы охоты, как охота с ловчими птицами, псовая охота, гон за лисицей, облавная охота. В фольклоре сохранились пережитки родовых отношений, связанные с охотой; представлены также древние социальные институты, соотнесенные с обрядом инициации, социализацией мужчин в «мужских союзах» и «мужских домах». Фольклорные материалы, с одной стороны, отражают реальные сцены охотничьего быта, а с другой – древние мифологические воззрения, обусловленные табу и тотемистическим культом, верованиями в духов и божеств, обрядами и ритуалами, нацеленными на удачную охоту. Культ и особое почитание зверей (медведя и волка) и табу (запрет убивать определенных зверей больше, чем требовалось для удовлетворения реальных потребностей) определены соответствующими идеологическими представлениями в культуре народа и охотничьего общества. Удачная охота в традиции тюрко-монгольских народов была обусловлена определенным магико-ритуальным и обрядовым комплексом.

Ключевые слова: охота; охотничий уклад; охотничий промысел; народы Центральной Азии; фольклорная традиция; хозяйственно-культурный тип.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта в форме субсидии из федерального бюджета, выделяемой для государственной поддержки научных исследований, проводимых под руководством ведущего ученого (проект «От палеогенетики до культурной антропологии: комплексное междисциплинарное исследование традиций народов трансграничных регионов: миграции, межкультурное взаимодействие и картина мира»).

The Relicts of Hunting and Fishing in the Folk Tradition of the Kalmyks and Peoples of the Cross-Border Cultures (Article 2)**

Abstract. The essence of the scientific problem in question is to study the features of the hunting economic and cultural type, preserved as relics in the traditional culture of the Kalmyks and peoples of the so-called ‘cross-border regions’. The identification, systematization and research of folklore relics, as well as the usage of historical and ethnographic material, will help reconstruct traditional hunting in its integral and systematic forms. The structure of this study allows us to trace the stages of the development and transformation of the hunters’ living, and how the system of traditional knowledge was built, as well as to identify typological features in the culture of the neighboring peoples. The study showed that the folklore traditions of the Kalmyks and the Turkic-Mongol peoples of Central Asia and southern Siberia have the archaic layer of hunting themes quite steadily preserved in the form of certain relic phenomena. It is obvious that in the life of a nomad pastoralist, hunting played an important part, it was both an entertainment for the nobility and a way to train soldiers, as well as a means of obtaining additional food. This part of the study reconstructs such types and methods of hunting as hunting with hunting birds, dog hunting, fox chasing, and round-up hunting. In folklore, the remnants of tribal relations related to hunting have been preserved; the ancient social institutions related to the rite of initiation, the socialization of men in “male unions” and “men’s homes” have been preserved. The folklore materials, on the one hand, reflect real scenes of hunters’ lives, and on the other, the ancient mythological views caused by taboos and totemistic cult, beliefs in spirits and deities, rites and rituals aimed at successful hunting. The cult and special veneration of animals (bear and wolf) and taboo (the prohibition to kill certain animals more than was necessary to meet the necessities) are determined by the corresponding ideological views in the culture of the people and hunters’ community. In the Turkic-Mongol peoples’ tradition, successful hunting was due to a complex of certain magical rituals.

Key words: hunting; hunting structure; hunting tradition; the peoples of Central Asia, folk tradition; economic and cultural type.

Предлагаемая статья является второй частью исследования, посвященного изучению реликтов традиционной охоты в фольклоре калмыков и народов трансграничных регионов Центральной Азии и Южной Сибири. Первая часть исследования была посвящена фольклорному осмыслению древней охоты, ее ранних форм и видов (индивидуальной; пешей, верховой и псовой) и связанных с ней представлений в традиции ойратов, предков калмыков, и кочевых народов Центральной Азии [Селеева 2020]. В

** The study was carried out with the financial support of a grant in the form of a grant from the federal budget allocated to State support for scientific research led by a leading scientist (project “From Paleogenetics to Cultural Anthropology: a Comprehensive Inter-Disciplinary Study of Traditions of Peoples of Transboundary Regions: Migration, Intercultural Interaction and a Picture of the World”).



данной части будет продолжено рассмотрение реликтов и реконструкции традиционной охоты, ее мировоззренческих и идеологических аспектов. На фольклорном и историко-этнографическом материале предполагается более подробное освещение круга вопросов, связанных с такими видами и приемами охоты, как охота с ловчими птицами и облавная охота; с социальными институтами прошлого, так называемыми «мужскими союзами»; с древними мифологическими воззрениями, с табу и тотемистическим культом; с верованиями в духов и божеств, обрядами и ритуалами, нацеленными на удачную охоту.

Тема исследования соотносится с проблемой культурной и социальной адаптации человека в природе и обществе. В рамках этой проблемы выявляется ряд актуальных вопросов: отношение человека к природе и степени его зависимости от природы, хозяйственные занятия и образ жизни, народные знания о природе и животном мире, мировоззрение и духовная культура и др.

Суть научной проблемы заключается в изучении особенностей охотничьего хозяйственно-культурного типа, сохранившихся в виде реликтов в традиционной культуре калмыков и народов трансграничных регионов. Выявление, систематизация и исследование фольклорных реликтов, а также привлечение историко-этнографического материала даст возможность реконструкции традиционной охоты в ее целостном и системном виде. Структура исследования выстроена таким образом, что позволяет проследить этапы развития и трансформации охотничьего уклада, процессы сложения системы традиционных знаний, а также выявить типологические черты в культуре сопредельных народов.

Охота с ловчими птицами была древней забавой монголов и любимым развлечением калмыцкой знати. Для охоты на пернатую дичь монголы предпочитали использовать специально обученных соколов. Соколиная охота, считавшаяся развлечением, достойным мужчины, сохранялась у волжских калмыков вплоть до XX в. Н.А. Нефедьев, характеризуя досуг калмыков, отмечает, что они разнообразят это время препровождением, «слушая сказки или выезжая в поле на охоту с гончими собаками и балабанами» [Нефедьев 1834, 312].

Если в более ранний период соколиная охота у калмыков была обычным занятием, то позже стала привилегией ханов и князей-нойонов, поскольку достать и содержать хороших ловчих птиц было весьма затруднительно. Помимо получения ловчих птиц в виде подарков от центрального правительства и местной царской администрации, довольно часто посылались группы людей в различные места для ловли охотничьих птиц. Известен факт, что в 1692 г. под Саратовом были пойманы люди калмыцкого хана Аюки, ехавшие, по их словам, за балабанами (порода сокола), в связи с чем ханом был послан указ, чтобы без его ведома люди не ездили «под низовые города за балабанами». Но нойоны и *зайсанги* пользовались всяким удобным случаем заполучить в свои руки любимых ими птиц [Батмаев 1993, 132].



Одним из страстных охотников был калмыцкий князь Церен-Норбо Тюмень. Он владел разными видами ловчих птиц – соколами, балабанами, ястребами, с которыми охотился на лебедей, гусей, уток, дроф [Конская скачка... 1839]. А. Дюма, гостивший в имении Тюменей во время своего путешествия, отмечает, что у хозяев был превосходный соколиный двор – двенадцать обученных соколов и столько же учеников, которых еще дрессировали. Дюма дает детальное описание охоты на лебедей с ловчими птицами [Дюма 1991, 175].

Подробное изображение дрессировки беркутов находим в материалах Б. Бергманна:

«Соколы, ястребы и особенно орлы, которых по-русски называют беркутами, ловят еще маленькими и дрессируют для охоты. Эта птица не относится к самым большим представителям своего рода, бывает или черной, или белой. В соседних горах Кавказа, где гнезда беркутов встречаются часто, весной маленьких птенцов воруют из гнезд и ловят сетями. Дикость этих птенцов укрощают 14–18 дней, в это время им ничего не дают ни есть, ни пить, потом им бросают отдельные кусочки мяса, привязывают к ноге веревку и при определенных звуках заставляют нападать на мясо. Птица с каждым днем становится послушной. Затем чучело зверя передвигают по земле, чтобы беркут привыкал к ловле. Так повторяют несколько раз, и, когда беркут достаточно привыкает к хозяину, чтобы предпочесть неволю свободе, веревка отвязывается, и хозяин выезжает с ним на серьезную охоту» [Bergmann 1804, Электронный ресурс].

Как правило, выезд на охоту практиковался большими группами на длительное время и на дальние расстояния. Эта традиция верховой охоты сложилась давно и присуща кочевым народам. Объектами охоты становились чаще всего сайгаки, волки, дикие лошади, кабаны. Во время облавных охот, гона и загона производили стрельбу на скаку, принимали участие 15–20 человек, большая часть которых были стрелки, а меньшая – загонщики [Жамбалова 1991, 34].

В калмыцком сказочном фольклоре довольно часто в зачине описывается выезд героя на охоту с псами и ловчими птицами. Так, знатный богач Шарвада охотится с двумя конями, псами и ловчей птицей: «Давно это было. Жил богач Шарвада, было у него два пса Асыр и Басыр, сокол и два саврасых коня. Шарвада с утра до вечера охотился на зверя и птицу, взяв с собой псов Асыра и Басыра, птицу-сокола, оседлав одного из саврасых коней, другого вел с собой» (здесь и далее перевод текстовых фрагментов Ц.Б. Селеевой) [Хальмг туульс 1961, 114].

Верховая псовая охота и гон за лисицей описывается в калмыцкой сказке «Боди Номин хан»:

«Герой Золотая Коса, живший с молодой женой и сестрой, постоянно охотился на своем рыжем коне – ловил зайцев, сайгаков, оленей, маралов, добывал пропитание семье. Однажды молодая жена спросила мужа, почему он не заведет себе



гончую собаку. Задумавшись, охотник лег спать. Ночью жена встала, встряхнула трижды [волшебную] козью шкуру и легла спать. Утром явилась четырехглазая черная гончая собака. Герой стал кормить и ласкать собаку, отправлялся с ней ловить зайцев.

Однажды герой верхом на коне отправился с собакой поохотиться в земли Боди Номин-хана. В это время Боди Номин-хан в сопровождении десяти сановников и сворой с десятков собак отправился на охоту. Вдали выскочила и помчалась лисица, охотники спустили собак в погоню за ней. Пока собаки хана догоняли лисицу, собака героя догнала и схватила ее. Герой приторочил лисицу и отправился домой, по пути поймал еще сайгака с зайцем.

Через какое-то время герой снова отправился на охоту. Хан со свитой тоже отправились на охоту. Снова выскочила лисица. Пока ханские собаки гнались за ней, собака героя ее схватила. Охотник приторочил лисицу и отправился домой. Переночевав, наутро отправился и поймал оленя с маралом. Привез добычу домой.

В третий раз снова в гоне за лисицей собака героя опередила свору ханских собак и схватила добычу. Боди Номин-хан со свитой последовал за незнакомым охотником и прибыл к нему домой. Попросил продать коня с собакой. Золотая Коса отказал хану, объяснив, что конь с собакой необходимы ему самому» [Хальмг туульс 1968, 49–50].

Гоны на лис не были столь опасными, но требовали ловкости наездника и меткой стрельбы из лука – необходимости искусно послать единственную стрелу, которая поразит цель наповал. Гоном добывали в степи *дзеренов* (антилоп), мясо которых высоко ценилось ханом и знатью.

Охота (коллективная и индивидуальная) тренировала многие необходимые воину качества и являлась одним из основных компонентов системы воинского воспитания, способствовавшей формированию воли, энергии, смелости и находчивости. Индивидуальная охота служила прекрасным методом подготовки и тренировки боевых качеств воина, а **облавная охота** позволяла отработать коллективное взаимодействие воинов-охотников, была своеобразной тренировкой и способом воспитания военной дисциплины.

По данным археологии, наиболее ранней была пешая коллективная охота облавой, загонная охота. С изобретением лука и стрел получила развитие индивидуальная охота. «Если индивидуальные охоты служили целям пополнения мясных запасов и добычи шкур, то коллективные облавы на зверя являлись как источником мясной пищи и любимым развлечением знати, так и, что более важно, тренировкой для воинов. Поэтому значение облав было исключительно велико в степных империях древности и средневековья: они были делом государственной важности и проводились под руководством ханов» [Дробышев 2014, 256].

Коллективная облавная охота была широко развита у монгольских народов, об этом свидетельствуют этнографические и исторические материалы XVII – начала XX вв. Время от времени нойоны организовывали



крупную облавную охоту, к участию в которой привлекалось большое количество людей, причем, видимо, и в принудительном порядке. Как действовали такие массы людей, может дать представление описание Гильома де Рубрука: «Когда они хотят охотиться на зверей, то собираются в большом количестве, окружают местность, про которую знают, что там находятся звери, и мало-помалу приближаются друг к другу, пока не замкнут зверей друг с другом как бы в круг, и тогда пускают в них стрелы» (см. Рубрук Г. Путешествие в восточные страны) [Цит. по: Батмаев 1993, 131–132].

Участие в коллективной охоте у бурят было обязательным для каждого рода или улуса. По прибытии на место облавы каждый род или улус разжигал свой огонь, совершал умиловительные обряды, ночь проходила в различных играх и развлечениях, а днем (с рассвета до заката) добывали зверя (за день делали несколько облав), вечером производили раздел добычи и разрешали спорные вопросы, устраивали трапезы, проводили обряды [Жамбалова 1991, 102].

В XVIII в. калмыки проводили коллективную облавную охоту, традиции которой описаны у монгольских народов в разные периоды, начиная с описания Джувейни в XIII веке [Чингис-хан... 2004, 19–22]. Так, зимой 1757–1758 гг. Дондук-Даши собрал на Куме две тысячи человек, которые должны были идти с его сыном на облавную охоту. Такое скопление калмыков даже вызвало тревогу астраханского губернатора [Батмаев 1993, 131].

Смысл облавной охоты – оцепить кругом территорию степи и, постепенно уменьшая круг, загонять туда диких животных. Коллективная охота на зверей путем их оцепления известна с незапамятных времен и является одним из древнейших технологических приемов. Монгольские облавы имели традиционную для кочевых народов Центральной Азии трехчастную структуру: два фланга (крыла) облавы и центр. Двигаясь в диаметрально противоположных направлениях, оба крыла смыкались, образуя большой круг охоты. Затем все устремлялись к центру круга, тесня в центр круга зверей и устраивая массовую бойню [Жамбалова 1991, 104].

Об облавной охоте грезят пирующие эпические богатыри из дружины Джангара. Когда священные их чрева «горячились», а глотки от выпитой *арзы* становились красными, озираясь по сторонам, они искали повод сразиться с врагом или устроить облаву на дикого зверя: «Нежно-белые чрева многочисленных богатырей разгорелись, – озираясь по сторонам, спорили [они] о местонахождении страны, которая посмела бы сразиться с ними, о местообитании зверья, на которого можно было бы устроить облавную охоту» [Джангар 2005, 539].

Стремление найти применение своей силе в облавной охоте и сражении является выражением богатырской энергии, ищущей выхода, и богатырской жажды подвигов.

Облавы представляли собой своеобразную школу военного искусства. Состав, численность, подразделения, вооружения облавщиков и армии



были идентичны, т.е. практически охотник был одновременно воином, а охотничье сообщество было адекватно военной дружине. В средневековых облавах руководили представители военной дружины и предводители родов. По-видимому, такое положение сохранялось в более позднее время, но не в такой степени, как в средневековье. Много времени на облаве уделялось проведению игр (стрельба из лука в мишень, борьба, ломание берцовой кости животного). Сказители-улигершины рассказывали сказки, легенды, мифы, через которые знакомили молодое поколение с историей своего рода. Во время облавы мальчики приобщались к родовому огню, различным обрядам, преданиям и мифам – все это составляло систему инициационных ритуалов [Жамбалова 1991, 107].

С охотой в древности были связаны **социальные институты** прошлого, так называемые «**мужские дома**» и «**мужские союзы**». Их возникновение обусловлено охотой как основной формой производства материальной жизни [Пропп 2000, 90]. Инициационные функции мужских домов и мужских союзов заключались в том, что часть мужского населения, а именно юноши, начиная с момента половой зрелости и до вступления в брак, переходят из семьи в большие, специально построенные дома и объединяются в особого рода коммуны. Мужская коммуна жила исключительно охотой, что не противоречит формам первобытной охоты. Они сообща отправляются на охоту и возвращаются всегда вместе. В коммуне был заведен определенный порядок – в то время как все охотятся, один из юношей готовит для всех пищу.

Иногда в мужской дом могла явиться и остаться жить какое-то время девушка. То почетное положение, которым пользуется «сестрица», равно как и домашние обязанности, лежащие на ней, вполне историчны. Обращение мужчин с ней рыцарское [Пропп 2000, 99]. В сказке девушка, живущая у богатырей в лесу, внезапно умирает, затем, пробыв некоторое время мертвой, вновь оживает, после чего вступает в брак. Сказочный мотив смерти и воскрешения девушки, по предположению В.Я. Проппа, связан с архаическим обрядом посвящения, поскольку оно гарантировало сохранение тайны дома. Девушка неожиданно умирает и столь же неожиданно оживает, вступает в брак [Пропп 2000, 103].

В этой связи интересен сказочный сюжет о девушке-бродяжке, бытующий в синьцзян-ойратской традиции и повествующий о сбежавшей из дому и скитавшейся девушке. Однажды в лесу она обнаруживает дом, в котором живут охотники. Они оставляют девушку у себя жить и поручают ей домашнюю работу. Преследовавший девушку шаман находит ее и умертвляет заговоренным яблоком. Охотники помещают девушку в склеп, где ее обнаруживает юноша-охотник, который влюбляется в спящую красавицу. Через какое-то время девушка случайным образом исцеляется и воскресает, а затем выходит замуж за юношу-охотника.

«Маленькая девочка, избегая преследования шамана, вслед за старшими братьями сбежала из дому. Долго шла она в пути, замерзая в лютой холод, изну-



рившись от жары и зноя, испытывая нужду и голод. Однажды в одной гористой местности зашла она в глухой лес и наткнулась на деревянный дом. Зайдя внутрь, изголодавшаяся девочка обнаружила приготовленную еду – чай с *борцыками*, мясной *будан*. Наевшись досыта, присела отдохнуть.

Наступил вечер, и с охоты возвратились охотники, хозяева дома. Обнаружив девочку, расспросили ее, пожалев, оставили жить у себя. Стали называть девочку сестрицей, поручили ей смотреть за домом и готовить. Чтобы девочка не боялась, они оставались с ней по очереди дома.

Однажды, когда оставшийся с ней охотник отправился в лес за дровами, девушку подкараулил сменивший обличье шаман и угостил заговоренным диким яблоком. Девушка съела яблоко и скончалась. Вернувшийся из лесу охотник обнаружил девушку бездыханной. Охотники сильно плакали и горевали, положили девушку в гроб, соорудили на вершине горы ей каменный склеп, зажгли лампадку и оставили. Как-то ее обнаружил один охотник и забрал с собой» [Хан Тенгр 1981, II, 130].

Почитание зверя, охота и табу. С охотой связан **культ зверей**, обусловленный соответствующими идеологическими представлениями. Все звери, принадлежащие к среднему миру, располагаются в определенной иерархии [Анисимов 1950, 28]. Каждый вид производственного зверя был связан с поверьями, имел определенное место в иерархии зверей, идеологической системе [Жамбалова 1991, 123]. Главными объектами охоты у многих народов были медведь и волк, которые являлись центральными фигурами и связывались с космологическими и идеологическими представлениями охотничьего общества.

Медведь – один из самых почитаемых зверей, игравший важную роль в мифологических представлениях и культах. Истоки особого отношения к нему возникают, вероятно, на самых ранних ступенях развития человеческого общества. Известно многообразие ипостасей медведя в мифологических представлениях и ритуалах, в которых он может выступать божеством, культурным героем, предком, родоначальником, тотемом и др.

Медвежий культ особо развит у народов Сибири и Крайнего Севера. Этим культом определен и медвежий праздник, в широком смысле представляющий комплекс обрядов, связанных с охотой на медведя, – свежанием туши, поеданием мяса, с похоронами его черепа и костей. Этот обрядовый комплекс осмысливается особым медвежьим мифом, в основе которого лежит представление о медведе как о священном звере, как о хозяине тайги [Васильев 1948, 78].

В культуре калмыков уже не прослеживается поклонение этому зверю, что закономерно (тайгу их предки сменили на степь много веков назад), но реконструкция ранних форм верований, по мнению Э.П. Бакаевой, может быть предпринята на основе отдельных реликтов [Бакаева 2009, 110]. Исследователь предполагает, что реликты, сохранившиеся в фольклорно-этнографической традиции, свидетельствуют о бытовании в далеком прошлом у протокалмыцких племен представлений о медведе как тотемном



животном [Бакаева 2009, 110]. С.Г. Жамбалова на основе изучения пережитков ранних верований приходит к выводу, что у некоторых протобурятских племен медведь мог почитаться как тотем [Жамбалова 1991, 135].

У таяжных народов широко бытовали фольклорные сюжеты «медвежьего цикла», повествующие о мифическом образе медведя и земном образе хозяина тайги. Существовала вера о родстве медведей с женщинами. У якутов бытуют мифы о превращении женщины в медведя, к которым примыкают легенды и мифы о способности якутских шаманов стать на время медведем-оборотнем [Алексеев 2000, 60].

В калмыцком фольклоре присутствует сказочный сюжет «Сын медведя Алвату Хара» («Аюһин көвүн Алват Хара») [Хальмг туульс 1972, 129–144], повествующий о сожителстве женщины с медведем. В бурятском фольклоре имеется аналогичный сюжет [Бадмаев 2000, 68]. Медведь похищает девушку, и помимо своей воли ей приходится стать медвежьей «женой» и родить сына. Сын, убив медведя-отца, уходит из леса и возвращается с матерью в ее родные кочевья. Обладающий особой харизмой и силой, он завоевывает симпатии людей и становится основателем ханства.

Сюжет калмыцкой сказки повествует о прекрасной девушке, которой предстояло выйти замуж; она решила сбежать с любимым юношей, но о ее побеге прознал медведь и выкрал ее. Девушка стала жить в лесу с медведем. Медведь уходил на охоту добыть им пропитания, а девушка оставалась одна. Забеременев, она родила от медведя сына. Мать решила с сыном вернуться к себе домой. Пытаясь выбраться из дикого леса, сын сталкивается с отцом-медведем и вступает с ним в схватку. Расправившись с медведем-отцом, они с матерью возвращаются в ее родные кочевья. Юноша, рожденный от медведя, адаптируется к социуму, проявляет свои лучшие человеческие и героические черты и завоевывает симпатии и признание людского сообщества.

Представления о волке как предке тюрков и монголов имеют довольно устойчивую традицию. Согласно легенде, прародительницей древнетюркского рода Ашина была волчица. Известны монгольские генеалогические предания о происхождении монголов и их предка Чингис-хана от волка Бортэ Чино (Сивый Волк) и Гоа-Марал (Прекрасная Лань). В особом отношении к волку у монголов лежит комплекс представлений, относимый к тотемизму, – волк являлся тотемом ханского рода. «В случае перехода от родового строя к ранним государствам фиктивное значение государственного тотема начинает играть то животное, которое было тотемом правящей династии» [Дробышев 2014, 157].

У монгольских народов представления о животных как сакральных существах связаны с образом волка. Волк символизирует сферу верхнего мира и именуется «теңгрин ноха» («небесная собака»). Древнемонгольское племя «волков» известно по «Сокровенному сказанию монголов» и летописям Рашид-ад-дина. Некоторые ученые считают, что ойратский род *чонос*, относящийся к монгольским народам, является выжившей ветвью далекого рода Ашина. Это племя из тех, которые «расплавили железную

гору семьюдесятью мехами кузнецов» и вышли из так называемой местности Эргунэ-кун (что также соответствует легендам о происхождении рода Ашина).

Относительно происхождения рода по Рашид ад-Дину, род *чонос* – ответвление рода *кият-борджигин*. У калмыков род *чонос* встречается только у *дербетов* (*бага-дербетов*, *ики-дербетов*) и *бузавов*, т.е. донских калмыков. В настоящее время в Калмыкии можно встретить такие подразделения рода, как *ики-чонос*, *бага-чонос*, *шарнут-чонос*, *му-чонос*. Хотя все группы *чонос* – потомки мифического волка – являются калмыками-*дербетами*, имеется гипотеза о том, что почитание этого животного известно всем калмыкам [Бакаева 2009, 109]. Возможно, что это почитание связано с общемонгольским культом. О происхождении рода *чонос* бытует несколько преданий. Одно из них повествует о мальчике-сироте, вскормленном волчицей, от которого позже и пошел род *чонос* [Мифы, легенды и предания 2017, 205].

Сакральность волка регламентировала охоту на него, а для некоторых групп делала ее невозможной. Сохранилось поверье, что людям рода «*чонос*» («волк») нельзя убивать волков. Калмыки-*чоносы*, если и убивали волка, охраняя стадо, то не касались его. Вероятно, на более ранней стадии развития общества существовал запрет охоты на волков.

Между тем развитие скотоводческого хозяйства среди кочевников требовало охраны стад от хищных животных. Волк, даже если и считался первопредком, то лишь у ханского рода *кият-борджигин*, из которого вышел Чингис-хан и все последующие правители Монголии. Для большинства же монголов это животное было всего лишь хищником, опасным для скота, но зато дающим хороший мех. Поэтому на волка охотились, как и на других зверей, не считавшихся чьими-либо тотемами [Дробышев 2014, 158].

Об охоте на волков у калмыков бытует мифическое предание «Десять волков» («Арвн чон») [Мифы, легенды и предания 2017, 54–59], рассказывающее о поведенческой тактике волков, важной роли вожака в волчьей стае:

«Волк – это зверь, который, поев досыта раз, может продержаться без еды три недели. Однажды зимой изголодавшиеся волки стали думать, как им раздобыть пропитание, и обратились к волку-шаману. Волк-шаман трижды высоко подпрыгнул и приземлился головой к закату солнца. Определив, что их ждет удача в стороне захода солнца, волк-шаман повел за собой волков. К полуночи добрались они до большого табуна, оставленного у залива большого озера. Волк-шаман предложил поймать темно-рыжего [коня] Алта-*тайджи*, но волки воспротивились искать коня, напали на табун и схватили пасшуюся с краю старую жеребую кобылу, разодрали и съели ее.

Волк-шаман же отправился на поиски коня. Сбив табун в кучу, ворвался в него. Затем неторопливо дважды пробежался и на самом выступе берега обнаружил темно-рыжего коня. Тесня его к краю выступа, подполз к нему. Схватив за



ногу, оторвал кусок мяса повыше голени и съел. Темно-рыжий скакун [вырвавшись] умчался. Волк-шаман не спеша вернулся к своим лежавшим сытыми десяти волкам. Волки предложили вожаку мяса, но он отказался и дал знать, что надо уходить, поскольку близится рассвет.

С рассветом табунщики обнаружили разбредшийся табун и задранную кобылу, что свидетельствовало о ночном нападении волков. Они пустились по следу волков, сытых волков догнали и свалили ударами плетей. Лишь волк-шаман оторвался и устремился к горе.

Один из табунщиков устремился за ним на темно-рыжем скакуне, который был ранен волком. Догнал беглеца и ударом [плети] подсек его. Шишак на конце плети угодил в берцовую кость задней правой ноги волка. Увернувшись [от следующего удара], волк, волоча заднюю часть, взобрался на гору и ушел от преследования.

Считается, что после этого, когда шишак на конце *маля* угодил волку в берцовую кость задней правой ноги, у всех волков она стала плешивой [в этом месте]».

С охотой были связаны **табу** – запрет убивать определенных зверей больше, чем требовалось для удовлетворения реальных потребностей. Этот запрет распространялся на всю промысловую активность человека в течение его жизни. Люди верили, что попытка перепромысла приведет к трагическим последствиям

Например, охотник в Северной Монголии за свою жизнь имел право убить не более 30 медведей. Хозяин бурятских медведей был гораздо более щедрым и позволял добыть 99 медведей, но превышение этого количества, как считалось, могло привести к гибели охотника [Жамбалова 1991, 144.]

Маньчжурское предание о нишанской шаманке основано на той же идее наказания за перепромысел: сын богатого уездного чиновника Сергудай Фянгу убил много зверей на Южной горе, что вызвало гнев владыки ада Илмунь хана. Тот послал злого духа, который унес душу Сергудая Фянгу в царство мертвых, и лишь помощь шаманки избавила юношу от пребывания в мрачном Нижнем мире [Предание о нишанской шаманке 1961].

Запрет на охоту определенных животных и птиц существует у калмыков. Среди птиц особо почитается лебедь. На лебедя могли охотиться и потреблять в пищу только люди «благородные», «белой кости», простолюдин же должен был вслух произнести фразу: «Я стреляю в тебя по приказу моего нойона, или зайсанга такого-то». Убитого лебедя охотник, как правило, отвозил зайсангу, нойону или духовному лицу. Привезенный в таком виде в подарок лебедь кладется в передней части кибитки на сундуке. Охотника обычно щедро одаривали, часто лошастью [Душан 2016, 196].

Существовало табу на добычу так называемых парных птиц: журавля, лебедя, связанное с поверьем, что если убить самку, то самец сам падает на землю с большой высоты и разбивается. У калмыков бытует предание: «Когда-то давно летели птицы на зимовье. Услышав голоса лебедей, один мальчик достал ружье и выстрелил в пролетавших над ним лебедей. Раненый лебедь рухнул вниз. Так и прозимовал он с раненым крылом. А ранней весной, когда птицы возвращались, раненый лебедь, услышав лебяжий голоса, стал тоже кричать. Один из лебедей подлетел к нему. Сплетясь шеями с раненым лебедем, они задушили друг друга. А тот стрелявший мальчик [увидев это] от мнительности тут же умер. С тех пор калмыки перестали убивать лебедей» [Мифы, легенды и предания 2017, 87]. Воспрещается калмыкам охотиться и на журавлей, трогать их яйца и птенцов. Калмыки верят в магические заклинательные способности журавлей. При этом бытует поверье, что их заклинания всегда достигают своей цели [Душан 2016, 196–197].

Существует запрет на отстрел сайгаков, когда они стоят кучей на одном месте, собранные хозяином земли Белым старцем. У ряда монгольских народов (восточных бурят, монголов и калмыков) Белый старец почитается как владыка земли и всего, что на ней находится. Известно его особое покровительство диким зверям и животным. По этому поводу у калмыков бытует предание: «Какой-то калмык охотился на сайгаков. В одной котловине, между двух бугров, он увидел большое количество сайгаков. Подкрался ближе и стал стрелять. Сайгаки от его выстрелов не разбежались, а пули из его ружья возвращались обратно и падали подле него. Калмык удивился такому явлению и стал внимательно присматриваться. Он увидел Белого старца, доившего сайгака. Белый старец пригрозил ему и сказал, чтобы он больше не стрелял, когда сайгаки стоят в куче. Отсюда якобы и поверье не стрелять в сайгаков, когда они находятся в стаде» [Душан 2016, 197].

Существует запрет на отстрел сайгаков, когда они стоят кучей на одном месте, собранные хозяином земли Белым старцем. У ряда монгольских народов (восточных бурят, монголов и калмыков) Белый старец почитается как владыка земли и всего, что на ней находится. Известно его особое покровительство диким зверям и животным. По этому поводу у калмыков бытует предание: «Какой-то калмык охотился на сайгаков. В одной котловине, между двух бугров, он увидел большое количество сайгаков. Подкрался ближе и стал стрелять. Сайгаки от его выстрелов не разбежались, а пули из его ружья возвращались обратно и падали подле него. Калмык удивился такому явлению и стал внимательно присматриваться. Он увидел Белого старца, доившего сайгака. Белый старец пригрозил ему и сказал, чтобы он больше не стрелял, когда сайгаки стоят в куче. Отсюда якобы и поверье не стрелять в сайгаков, когда они находятся в стаде» [Душан 2016, 197].

Обрядово-магический и ритуальный комплекс, связанный с охотой. Удачная охота у калмыков определялась выражением «*ханзһ улан*» – «торока красны», достойным мужчиной считался добычливый охотник. В калмыцкой пословице это выражено формулой: «Сэн залуһин *ханзһ улан*» («У хорошего мужчины торока красны»).

«Тарни» (заговор и заклинание) ружья или «саң» (очищение) тороков у монголов произносят с целью обеспечить удачу охотнику. Заговор ружья всем своим содержанием напоминает восхваление. Корпус его сравнивается с корпусом льва, звук от выстрела – с голосом дракона, вспышка от выстрела – с молнией дракона и т.д. По всей вероятности, такими славословиями, по мнению Г.И. Михайлова, пытались задобрить ружье, добиться, чтобы оно стреляло безотказно и метко, а охота была удачной. Особенно же показательным является введение к заклинанию ружья, в котором перечисляются буддийские божества (Манджушри, Ямантака, Очирвани, Хоншин-бодисатва) [Михайлов 1971, 11].

При окулировании тороков у монголов («ганзгын саң») применяются шкура лисицы, четыре ребра, золотистый шелк и кость с лодыжкой. Все эти предметы приторачиваются к седлу. Кроме того, устанавливаются четыре светильника, четыре курительных свечи и четыре «саң», обычно использовались курительные свечи из можжевельника. Трижды произносится магическая формула, затем говорится, что тороки очищаются от всякой



скверны, а затем просят добычи: «Восемь тороков были в крови, / Узкие рукава были в сале, / Свисающие полы – в содержимом потрохов» [Михайлов 1971, 12].

В подобных случаях считалось, что между ребрами, костями и шкурами убитых животных и живыми зверями существует какая-то связь, заклинание, произнесенное над перечисленными выше предметами, окажет необходимое воздействие на диких обитателей степей и лесов, а тому, кто произносит заклинание, будет и счастье, и добыча [Михайлов 1971, 12].

Калмыки для удачи в охоте обращались к «хозяевам земли», Белому старцу, к духам Алтая и Хангая; обращение к буддийским божествам – это позднее наслоение в текстах благопожеланий [Борджанова 2007, 452]. Буряты, тувинцы, монголы адресовались к божеству охоты Манахан-тэнгрию (владыке зверей), прося послать обильную добычу [Михайлов 1971, 13].

Якуты почитают божество Норулуйа, которое способствует размножению собак и лисиц. Бай Байанай – дух, хозяин леса, животных, покровитель охотников. Это веселый, шумливый старик с седыми волосами. Живет он в лесу и богат мехами. Перед началом охоты якуты приносили ему жертву, а на охоте кормили его. Если охота была неудачной, то Байаная снова призывали и приносили новую жертву. Жертвоприношение делали и в случае хорошей добычи. Ойраты, монголы, алтайцы, тувинцы чудесным божественным охотником-лучником считают Эрхий-Мергена. Он сбивал выстрелами из лука лишние солнца, но однажды промазал, и бог превратил его в сурка [Неклюдов 2019, 69–155]. У тунгусских охотников почитается дух Мусун. Он хозяин охотничьих угодий. Чтобы заслужить его благосклонность, надо его одарить чем-либо: щепоткой табака, спичками, кусочком мяса, каплей вина.

Вербальный обрядово-ритуальный комплекс тувинцев, связанный с охотой, рассмотрен в исследовании Ж.М. Юши [Юша 2007]. По мифологическим верованиям тувинцев, звери были собственностью духа-хозяина тайги, поэтому успех в охоте зависел не столько от умения и мастерства охотников, сколько от доброго отношения духов-ээ. Промысловые обряды охотников, проводимые ими с целью успешной охоты или при длительных неудачах на промысле, могут относиться и к коллективным, и к индивидуальным обрядам, в зависимости от числа участников.

Исследование показало, что фольклорная традиция калмыков и тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Южной Сибири довольно устойчиво сохранила в себе архаический пласт охотничьей тематики в виде определенных реликтовых явлений. Выявленные реликты и историко-этнографический материал позволили реконструировать традиционную охоту системно, учитывая ее мировоззренческие и идеологические аспекты.

Очевиден тот факт, что охота играла важную роль в жизни кочевника-скотовода, которая была одновременно и развлечением знати, и способом тренировки воинов, и средством добывания дополнительного питания. В



данной части исследования реконструированы такие виды и способы охоты как охота с ловчими птицами, псовая охота, гон за лисицей, облавная охота. Облавная охота у монгольских народов сохраняет наиболее архаичные черты вплоть до начала XX в. и содержит в себе элементы древней идеологии, представляющей собой хорошо разработанный общественный институт с развитой системой социальных отношений.

В сказочно-эпическом фольклоре сохранились пережитки родовых отношений, связанные с охотой; представлены древние социальные институты, связанные с обрядом инициации, социализацией мужчин в «мужских союзах» и «мужских домах».

Фольклорные материалы, с одной стороны, отражают реальные сцены охотничьего быта, а с другой – древние мифологические воззрения, связанные с табу и тотемистическим культом, верованиями в духов и божеств, обрядами и ритуалами, нацеленными на удачную охоту. Культ и особое почитание зверей (медведя и волка) и табу (запрет убивать определенных зверей больше, чем требовалось для удовлетворения реальных потребностей) закрепились соответствующими идеологическими представлениями в культуре народа и охотничьего общества. Удачная охота в традиции тюрко-монгольских народов была обусловлена особым магико-ритуальным и обрядовым комплексом. Магические и ритуальные тексты «саң», «тарни», «тахилга», «даллага», «ерёлы», «магталы» и др. создавались для того, чтобы облегчить жизнь и труд охотника, призвать удачу в охоте и богатый улов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев Н.А. Медведь в жизни и фольклоре якутов // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000. С. 60–64.
2. Анисимов А.Ф. Семейные охранители у эвенков и проблемы генезиса культа предков // Советская этнография. 1950. № 3. С. 28–43.
3. Бадмаев А.А. Реликты культа медведя в культуре бурят // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000. С. 68–71.
4. Бакаева Э.П. Сакральные коды культуры калмыков. Элиста, 2009.
5. Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII веках. События, люди, быт: в 2 кн. Кн. 1. Элиста, 1993.
6. Борджанова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков. Элиста, 2007.
7. Васильев Б.А. Медвежий праздник // Советская этнография. 1948. № 4. С. 78–104.
8. Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов: в 3 т. Т. 1. Элиста, 2005.
9. Дробышев Ю.И. Человек и природа в кочевых обществах Центральной Азии (III в. до н.э. – XVI в. н.э.). М., 2014.
10. Душан У.Д. Избранные труды / сост. В.В. Батыров, Т.И. Шараева. Элиста,



- 2016.
11. Дюма А. От Парижа до Астрахани // Волга. Саратов, 1991. № 11. С. 138–143.
12. Жамбалова С.Г. Традиционная охота бурят. Новосибирск, 1991.
13. Конская скачка в селе Тюменевка, принадлежащей полковнику князю Сербе-Джабу Тюменю с братьями // Астраханские губернские ведомости. 1839. № 38.
14. Мифы, легенды и предания калмыков / подготовка текстов, пер., вступит. ст., примеч., комментарии, указатели, словарь, сверка калмыцких текстов Т.Г. Басанговой, Т.А. Михалевой; отв. ред. А.А. Бурыкин, Е.Н. Кузьмина, В.В. Куканова, Г.Ц. Пюрбеев. М., 2017.
15. Михайлов Г.И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971.
16. Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд. М., 2019.
17. Нефедьев Н.А. Подробные сведения о волжских калмыках // Журнал Министерства внутренних дел. 1834. № 6. С. 295–374.
18. Предание о нишанской шаманке / пер. с маньчжурского М. Волкова. Текст воспроизведен по изданию: Нишань самани битхэ (Повесть о нишанской шаманке). М., 1961.
19. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2000.
20. Селеева Ц.Б. Реликты охотничьего уклада и промысла в фольклорной традиции калмыков и народов трансграничных регионов. Статья первая // Новый филологический вестник. 2020. № 2 (53). С. 58–74.
21. Юша Ж.М. Роль словесного компонента в охотничьих обрядах тувинцев // Поэтика жанров фольклора народов Сибири: Миф. Эпос. Ритуал. Новосибирск, 2007. С. 55–64.
22. Хан теңгр 1981. № 2. С. 130–138.
23. Хальмг туульс. I боть. Элст, 1961.
24. Хальмг туульс. II боть. Элст, 1968.
25. Хальмг туульс. III боть. Элст, 1972.
26. Чингис-хан. История завоевателя мира, записанная Ала ад-дином Ата-Меликом Джувейни / пер. с англ. Е.Е. Харитоновой. М., 2004.
27. Bergmann B. Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. Riga, 1804–1805. Th. 3. URL: <http://kalmykia-online.ru/tradition/ohota-u-kalmykov-v-opisanii-bergmana> (дата обращения 5.02.2020).

REFERENCES

(Articles from Scientific Journals)

1. Anisimov A.F. Semeynyye okhraniteli u evenkov i problemy genezisa kul'ta predkov [The Evenki Family Protector-Deities and the Issues of Ancestor Worship Genesis]. *Sovetskaya etnografiya*, 1950, no. 3, pp. 28–43. (In Russian).
2. Seleyeva Ts.B. Relikty okhotnich'yego ukhoda i promysla v fol'klornoy traditsii kalmykov i narodov transgranichnykh regionov. Stat'ya pervaya [The Relics of Hunting and Fishing in the Folk Tradition of the Kalmyks and Peoples of Cross-Border Cultures.



Article 1]. *Novyy filologicheskiy vestnik*, 2020, no. 2 (53), pp. 58–74. (In Russian).

3. Vasiliev B. A. Vasil'yev B.A. Medvezhiy prazdnik [The Bear Fest]. *Sovetskaya etnografiya*, 1948, no. 4, pp. 78–104. (In Russian).

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

4. Alekseyev N.A. Medved' v zhizni i fol'klore yakutov [The Bear in the Life and Culture of the Yakuts]. *Narody Sibiri: istoriya i kul'tura. Medved' v drevnikh i sovremennykh kul'turakh Sibiri* [The Peoples of Siberia: History and Culture. The Bear in the Ancient and Contemporary Cultures of Siberia]. Novosibirsk, 2000, pp. 60–64. (In Russian).
5. Badmayev A.A. Relikty kul'ta medvedya v kul'ture buryat [The Vestiges of Bear Worship in the Buryat Culture]. *Narody Sibiri: istoriya i kul'tura. Medved' v drevnikh i sovremennykh kul'turakh Sibiri* [The Peoples of Siberia: History and Culture. The Bear in the Ancient and Contemporary Cultures of Siberia]. Novosibirsk, 2000, pp. 68–71. (In Russian).
6. Yusha Zh.M. Rol' slovesnogo komponenta v okhotnich'ikh obryadakh tuvintsev [The Role of a Verbal Component in the Tuvan Hunting Rituals]. *Poetika zhanrov fol'klora narodov Sibiri: Mif. Epos. Ritual* [The Peoples of Siberia and Poetics of Folklore Genres: Myth, Epic, Ritual]. Novosibirsk, 2007, pp. 55–64. (In Russian).

(Monographs)

7. Bakayeva E.P. *Sakral'nyye kody kul'tury kalmykov* [The Sacred Codes of the Kalmyk Culture]. Elista, 2009. (In Russian).
8. Batmayev M.M. *Kalmyki v 17–18 vekakh. Sobytiya, lyudi, byt* [The Kalmyks in the 17th–18th Centuries: Events, People, Everyday Life]: in 1 vols. Vol. 1. Elista, 1993. (In Russian).
9. Bergmann B. *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803*. Riga, 1804–1805. Vol. 3. Available at: <http://kalmykia-online.ru/tradition/ohota-u-kalmykov-v-opisanii-bergmana> (accessed: 5.02.2020). (In German).
10. Bordzhanova T.G. *Obryadovaya poeziya kalmykov* [The Kalmyk Ceremonial Poetry]. Elista, 2007. (In Russian).
11. Drobyshev Yu.I. *Chelovek i priroda v kochevykh obshchestvakh Tsentral'noy Azii (3 v. do n.e. – 16 v. n.e.)* [Man and Nature in the Nomadic Societies of Central Asia (3rd Century BC – 16th Century AD)]. Moscow, 2014. (In Russian).
12. Dushan U.D. (author), Batyrov V.V., Sharayeva T.I. (eds.) *Izbrannyye trudy* [Selected Works]. Elista, 2016. (In Russian).
13. Mikhaylov G.I. *Problemy fol'klora mongol'skikh narodov* [The Issues of Folklore of the Mongolic Peoples]. Elista, 1971. (In Russian).
14. Neklyudov S.Yu. *Fol'klornyiy landschaft Mongolii. Mif i obryad* [The Folklore Landscape of Mongolia. Myth and Ritual]. Moscow, 2019. (In Russian).
15. Propp V.Ya. *Istoricheskiye korni volshebnoy skazki* [The Historical Roots of the Fairytale]. Moscow, 2000. (In Russian).
16. Zhambalova S.G. *Traditsionnaya okhota buryat* [The Traditional Buryat Hunt-



ing]. Novosibirsk, 1991. (In Russian).

Селеева Цаган Бадмаевна, Калмыцкий научный центр РАН.

Кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела монгольской филологии. Научные интересы: фольклористика, этнография монгольских народов, эпосоведение, эпос монгольских народов (сравнительно-типологические исследования, поэтика и стилистика).

E-mail: tsagana007@mail.ru

ORCID ID: 0000-0002-3285-3038

Tsagan B. Seleeva, Kalmyk Scientific Center of the RAS.

Candidate of Philology, Researcher at the Department of Mongolian philology. Research interests: folklore studies, ethnography of Mongolian peoples, epic literature, the epic of Mongolian peoples (comparative typological studies, poetics and stylistics).

E-mail: tsagana007@mail.ru

ORCID ID: 0000-0002-3285-3038

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Surveys and Reviews

DOI: 10.24411/2072-9316-2020-00091

Н.В. Лесогор (Санкт-Петербург)

КЛАССИЧЕСКИЙ ДЕТЕКТИВ КАК ПРЕДМЕТ ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Рецензия на книгу: Кириленко Н.Н. Классический детектив как жанр криминальной литературы: инвариант и генезис. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2020. 246 с.

Аннотация. В рецензии рассматривается недавно вышедшая монография Н.Н. Кириленко «Классический детектив как жанр криминальной литературы. Инвариант и генезис». Подчеркивается новаторский характер авторского подхода, в рамках которого к жанру классического детектива с успехом применяется концепция жанра как трехмерной модели (М.М. Бахтин). Адаптируя эту концепцию к специфике криминальной литературы, автор монографии исследует классический детектив как особый тип речевого целого и героя, действующего определенным образом в заданных пространственно-временных координатах, а также выделяет понятие нормы и возможности ее восстановления, соотносимое с бахтинской категорией эстетического завершения. Предпринятый Н.Н. Кириленко на обширном материале комплексный анализ классического детектива в типологическом и генетическом аспектах задает новый вектор для исследования криминальной литературы в целом и ее отдельных жанров.

Ключевые слова: криминальная литература; жанр; классический детектив; полицейский роман; «авантюрное расследование».

N.V. Lesogor (St. Petersburg)

Classical Detective as a Subject of Literary Analysis
Book review: Kirilenko N.N. Classic Detective Story as a Genre of Criminal Literature: Invariant and Genesis.
Moscow; Yekaterinburg: Armchair Scientist Publ., 2020. 246 p.
(In Russian)

Abstract. The review considers the recently published monograph by N.N. Kirilenko “The Classical Detective Story as a Genre of Crime Fiction. Invariant and Genesis”. The reviewer emphasizes the innovative approach of the book, framing the concept of the genre as a three-dimensional model (M.M. Bakhtin) for successful use to the genre of the classical detective story. Adapting this concept to the specifics of crime fiction,