

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ  
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»  
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК  
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ  
ЛАБОРАТОРИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ  
И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ  
ГОУ ВПО «ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»  
МУЗЕЙ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ СИБИРИ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ  
ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ  
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

Сборник научных трудов

**ВЫПУСК III**

Барнаул 2009

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)  
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43  
М64

**Ответственный редактор:**  
кандидат исторических наук *П.К. Дашковский*

**Редакционная коллегия:**  
доктор исторических наук *Л.Н. Ермоленко*;  
доктор культурологии *Л.С. Марсадолов*;  
доктор исторических наук *Т.Д. Скрынникова*;  
доктор исторических наук *А.А. Тишкин*;  
доктор исторических наук *А.В. Харинский*;  
доктор исторических наук *С.А. Яценко*;  
кандидат исторических наук *Ю.И. Ожередов*

**М64** **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник научных трудов / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Азбука, 2009. – Вып. III. – 332 с.

ISBN 978-5-93957-363-4

В сборнике представлены результаты изучения мировоззрения народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в разные исторические периоды. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов традиционных обществ, а также религиозно-правовым проблемам. Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)  
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43

ISBN 978-5-93957-363-4

*Сборник подготовлен и издан при частичной финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №08-01-92004а/Г, тема «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии»)*

*На обложке: антропоморфная личина из могильника Чинета-II (раскопки П.К. Дашковского, рисунок А.Л. Кунгурова)*

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Предисловие .....</b>	<b>6</b>
<b>I. Религиозные верования и обряды древних и средневековых народов Центральной Азии и сопредельных территорий</b>	
<i>Д.С. Байгунаков</i> Некоторые античные авторы о религиозных представлениях народов Центральной Азии.....	8
<i>М.В. Головизнин</i> «Православно-буддистский диалог» и его культурно-исторические последствия в Южной Сибири XVII–XVIII вв. ....	19
<i>П.К. Дашковский, Н.Н. Серегин</i> Погребальный обряд тюркской культуры Алтая и некоторые особенности религиозной системы кочевников .....	36
<i>М.В. Егорочкин</i> Военная идеология древних тюрков (по материалам орхонских и енисейских письменных памятников).....	64
<i>А.В. Запорожченко, К.В. Луговой</i> Индоиранские инициационные ритуалы и их отражение в осетинском нартовском эпосе .....	77
<i>В.Е. Ларичев</i> Панно изображений богов и «записей» времени: «прочтение» знаково-образных «текстов» святилища Хачурт (реконструкция однолетних и многолетних систем счисления лунно-солнечных циклов в культуре палеометалла Центральной Азии) .....	87
<i>О.К. Михельсон</i> Феноменология религии и исследование ранних форм культуры.....	105
<i>Ю.И. Ожередов</i> Новая находка Г.Н. Потанина на «Монгольской тропе».....	112
<i>К. Петросян</i> Анимистические представления в верованиях сюнну (по китайским источникам) .....	122
<i>К.А. Руденко</i> Конь в погребальном ритуале населения Предуралья в VI–IX вв.: восток или запад? .....	125

*Н.И. Рыбаков*  
«Процессия» – памятник согдийско-енисейских культурно-исторических взаимосвязей..... 137

*Ю.Б. Сериков*  
Шайтанское озеро – «святое» озеро древности ..... 161

## **II. Современные этноконфессиональные процессы и традиционные верования народов Южной Сибири и Центральной Азии**

*В.А. Бурнаков*  
Медведь и Эрлик-хан как существа высшего порядка в традиционном мировоззрении хакасов ..... 177

*Г.Н. Варавина*  
Погребальная одежда эвенов Якутии (конец XIX – начало XX в.) .... 182

*Б.А. Досова*  
Новые (нетрадиционные) религии: миссия на территории Казахстана..... 187

*Э.В. Енчинов*  
Имянаречение – первичная социализация ребенка в алтайской культуре ..... 194

*В.М. Мендешева*  
Образ Бай-Ульгения и Аба-Эрлика в традиционном мировоззрении алтайцев..... 200

*А.С. Мишукова*  
Экологический аспект религиозного мировоззрения в культуре тувинцев ..... 207

*В.В. Николаев*  
Христианизация коренного населения предгорий Северного Алтая.... 213

*Д.А. Николаева*  
Архетипы женского культа в традиционной культуре бурят Предбайкалья..... 223

*Н.А. Тадина*  
Обрядовая символика бурханистов ..... 229

*И.Н. Трошкина*  
Трансформация семьи в Хакасии (аксиологический аспект)..... 239

*М.С. Уланов*  
Буддизм в современной России: традиция или модернизация ..... 248

<i>В.В. Ушницкий</i>	
Воинские ритуалы и обряды якутов: <b>илбис Түгэри</b> (обряд вселения духа кровожадности в воина).....	252
<i>Н.И. Шутова</i>	
Типы и разновидности деревенских святынь Камско-Вятского региона в XVII–XX вв.....	260
<i>Т.С. Ябыштаев</i>	
Об этнических маркерах алтайцев в свете реконструкции мировоззренческой системы .....	272
<b>III. Религия и политика в государствах Центральной Азии</b>	
<i>А.С. Жанбосинова</i>	
Эволюция законодательно-правовой политики государства в отношении религиозного культа в 20-е гг. XX в. ....	279
<i>Р.В. Новожеев</i>	
Атрибуты власти в кочевых социумах средневековья.....	291
<i>Р.Ш. Нуриден</i>	
Конфессиональная политика Казахстана .....	296
<i>Р.Ю. Почекаев</i>	
Особенности формирования правовых воззрений кочевников Центральной Азии.....	301
<i>Э.Г. Торушев</i>	
Новая политика по отношению к религии в Горном Алтае (20–30-е гг. XX в.) .....	312
<i>М.Ш. Шарифов</i>	
Восточная идеократическая государственность.....	317
<b>Список сокращений .....</b>	<b>324</b>
<b>Сведения об авторах .....</b>	<b>325</b>

Овчинников М.П. Кюнней и Юрюкян (якутское предание) // Сибирский архив. 1912. №5. С. 363–372.

Толковый словарь якутского языка. Новосибирск, 2006.

Форума Вальхалла. Портал «Valhalla.ulver.com». Тематические форумы Valhalla. Философия Язычество. [Электронный ресурс]. URL: <http://valhalla.ulver.com/f63/t3188.html>

Цыбикдоржиев Д.В. Происхождение древнемонгольских воинских культов (по фольклорно-этнографическим материалам бурят). Улан-Удэ, 2003. 292 с.

Эргис Г.У. Исторические предания и рассказы якутов. М.; Л., 1960. Ч. I. 322 с.

Michael P. Speidel // journal of World History, Fall 2002, Vol. 13, Issue 2. Пер. Андрея Поцилуйка. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.coldg.ru/history/bersek.htm>

**Н.И. Шутова**

*Удмуртский ИИЯЛ УрО РАН, г. Ижевск*

## **ТИПЫ И РАЗНОВИДНОСТИ ДЕРЕВЕНСКИХ СВЯТЫНЬ КАМСКО-ВЯТСКОГО РЕГИОНА В XVII–XX ВВ.**

Камско-Вятский регион, расположенный в западном Предуралье, охватывает территории четырех субъектов РФ – Удмуртской Республики, Кировской и Пермской областей, частично Республики Татарстан. С давних времен Камско-Вятский регион являлся зоной этнокультурного взаимодействия финно-угорских (современные удмурты, марийцы, бесермяне, коми), тюркоязычных (современные татары, башкиры, чуваша) и славянского (русские) этносов. Особенности духовной среды формировались под воздействием традиционных верований, христианской православной и мусульманской религий. Эти процессы отразились на характере и особенностях функционирования деревенских святынь в регионе.

В настоящее время автором статьи собраны сведения о более 150 священных местах рассматриваемого периода. Трудно предложить универсальную классификацию для всех выявленных священных мест региона, ибо каждому из них присущ набор признаков, состоящих из общих, универсальных и частных, неповторимых, черт. При этом каждый памятник обладает особой комбинацией аналогичных признаков. К примеру, удмуртские священные места подразделяются на четыре главных типа по степени общественной значимости и их предназначения определенным божествам: семейно-родовые святилища; моления в лесах и рощах в честь хозяев Дикой Природы; общественные капища для почитания племенных и территориальных покровителей; культовые объекты, на которых проводились погребально-поминальные обряды. По степени сакральности существовали святилища высшего и низшего рангов. Памятники первой кате-

гории устроены в честь наиболее влиятельных божеств: семейно-родовых и племенных (территориальных) покровителей, хозяев Дикой Природы. Культовые места второй категории, связанные с выполнением похоронных, поминально-умиловительных ритуалов, рассматривались в качестве сакральных объектов низшего ранга.

Анализ имеющихся материалов по исследуемой тематике позволяет говорить о существовании четырех групп святых мест, выделяемых на основе их этноконфессиональной направленности. Одни капища почитаются как традиционные национальные святыни финно-угорских народов. Вторые культовые места служат объектами христианского культа и паломничества. Третьи сакральные памятники почитаются мусульманским населением. А четвертые места являются святыми для разных групп населения вне зависимости от их этнической и религиозной принадлежности. Так, у с. Билярска (Республики Татарстан) внизу, у святого ключа, находится место для проведения мусульманских обрядов, выше на склоне растет священное дерево, к которому приходят чуваша-язычники, а неподалеку расположена христианская часовня (Руденко К.А., 2004, с. 47).

Рассмотрим наиболее характерные почитаемые объекты.

В конце XIX – начале XX в. у одной из этнографических групп североудмуртского населения – слободских удмуртов, проживающих в окрестностях д. Красногорье (Слободской район Кировской области) функционировали разные типы культовых мест. Имелись семейные святилища четырех разновидностей: небольшие углубления или огороженные участки в углу огородов (*куала инты/гон, сион поттонни*); сооружения в виде бревенчатого сруба без крыши размерами 3х3 м; бревенчатые строения с одно- или двускатной крышей, без окон и потолка – Малая куала (*Почи куала*). Последнее строение является поздней разновидностью частных семейных святынь. Моления проводились в честь семейного божества-хранителя и умерших предков, совершались они около 70 раз в год по случаю разнообразных событий: рождения ребенка, женитьбы, болезней и несчастий, праздников календарно-аграрного цикла, приплода скота. В случае отсутствия в хозяйстве частного святилища люди молились дома перед иконой (очевидно, это позднее явление).

Помимо семейных святилищ, в каждой деревне функционировали одна или несколько родовых святилищ (Великая куала) в зависимости от числа проживавших в селении родовых объединений\*. К примеру, в д. Омсино жили представители трех родовых групп: *Чепо-вожшуд*, *Чупаш-вожшуд*, *Чабья-вожшуд* и, соответственно, было три места родовых молений; в д. Бурино – 5 групп и 5 священных мест. Однако число родственных

---

\* Здесь и далее коллектив родственников более высокого таксономического ранга, чем патронимия.

коллективов не всегда совпадало с количеством почитаемых родовых святынь.

Великая куала (*Быдзым куалы*) – более просторное по размерам и аналогичное по устройству семейной куале позднего типа четырехугольное бревенчатое здание. Оно могло стоять в деревне во дворе хранителя *куалы*, за пределами селения в лесу. Обрядовые действия на таких местах совершались в честь божества-покровителя определенной родовой группы удмуртов, периодичность молений колебалась от 1 до 5 раз в год. Для умиловствления проживающих здесь божеств проводили моления с принесением в жертву бычков, жеребят, гусей, уток, пушных зверей, птиц или рыб.

Кроме семейных и общедеревенских святилищ, имелось одно общее для всех слободских удмуртов сакральное место, в котором совершались приношения территориальному (а прежде – племенному) божеству *Инме* (*Инмале/Иммале*). Это капище функционирует до настоящего времени. Оно располагается в лесу на небольшом возвышении возле речушки, в которую впадает священный родник. Площадка святилища представляет собой поляну посреди леса со священной березой. Священная береза в верхней части раздваивается, т.е. имеет две вершины, ее ствол обмотан жертвенными приношениями – разноцветными платками, лоскутками треугольной формы, поясками, тесемками, полотенцами, обмотанными красной ниткой утиными перьями. К корням этой березы и в родник бросают жертвенные монеты из белого сплава. Посреди поляны располагалось кострище с толстым слоем золы и пережженных костей жертвенных птиц и животных. В прежние времена на моление собиралось столько народу, что склоны возвышений вокруг святилища были гладкие, как расчищенные, разводили не одно, а несколько кострищ, обетные приношения также привязывали не к одной, а к нескольким березам. Специально проложенные в лесу дороги-просеки вели от окрестных удмуртских деревень к этому месту.

Основные общественные обрядовые действия проводились здесь два раза в год: летом в Петров день и осенью в Покров (или после Покрова до замерзания льда). Однако святилище могли посещать в любое время с обещанием принести жертву или с какими-нибудь просьбами в случае, если в семье случилось несчастье: заболел член семьи, не водился домашний скот или птица. В настоящее время обетное обещание могут давать дома перед иконами со свечой. В прежнее время на мольбище жертвовали крупных домашних животных – овец, телок, бычков, а теперь режут уток и других птиц. Требовалось, чтобы жертвенные животные были белой или серой масти. Мясо после заклания жертвы уносили домой, варили и съедали в кругу семьи, могли приглашать родню или однодеревенцев. При этом молились перед иконами и говорили: «Моление наших предков поднимаем / продолжаем». После завершения трапезы все кости собирали, уносили на



святилище и там сжигали. Если не было возможности сделать это в ближайшее время, то собранные кости сушили, складывали в белый мешочек и сжигали при проведении очередной обрядовой церемонии на *Иммале*. Чтобы излечиться от болезней, на святилище иногда ходили и русские из окрестных селений. В *Иммалу* женщины ходят и сейчас, если кто заболел или случится несчастье в семье. Тогда обещают пожертвовать птицу или животное любой масти (Шутова Н.И., 2001, с. 28–34).

Моление *Иммала-ветлон* являлось старинной обрядовой церемонией слободских удмуртов и бесермян. На него собирались жители 23 окрестных селений, расположенных на расстоянии от 1 до 15 км от почитаемой святыни. Проводилось оно в форме своеобразного паломничества: моление начиналось на семейном святилище или в доме перед иконой, затем представители каждого родственного объединения проводили моления на своем родовом святилище. По пути следования на почитаемое место *Иммала* следовало посещать все встречаемые капища, там оставляли лепешки, сливочное масло. И, наконец, все собирались на святилище *Иммала* для участия в общественной церемонии. Как мы видим, в почитании этого языческого капища и проводимых на нем ритуалах вплетены поздние христианские элементы (моление перед иконами, приуроченность к христианским праздникам).

Другая система священных мест характерна для южноудмуртской среды, в окрестностях д. Кузебаево (Алнашский район Удмуртской Республики). Ныне здесь функционируют три главных капища: священная роща *Луд*, святилища *Великая куала* и *Булда*. Соответственно почитанию этих мест, жители д. Кузебаево подразделены на три социально-культурных объединения (*выжы*): род *Великой куалы*, род *Священной рощи*, *Булда*\*. Представители трех структурных подразделений прежде молились строго по отдельности, жрецов выбирали из своей среды, брачные союзы между ними были запрещены. В последнее время такой строгости уже не наблюдается: они могут посещать моления друг друга и выходить замуж, невзирая на прежнее табу. В д. Кузебаево прежде существовали семейные куалы, однако во время коллективизации все предметы из них (деревянная посуда, столы, стулья и др.) люди унесли в родовую *Великую куалу*.

Священная роща *Луд* располагается на площадке средневекового городища. В культурном слое Кузебаевского-1 городища (IV–V, VII вв. н.э.) обнаружены следы проведения ритуальных церемоний. Так, на северо-восточной части памятника обнаружена яма с захоронением коня средневекового времени. Костяк лошади был уложен по линии запад–восток на левом боку с вытянутыми задними и согнутыми передними ногами. Захоронение располагалось в окружении целого комплекса ям и очагов с вы-

---

\* Удм. *выжы* ‘род’ означает родственную группу/объединение.

кладкой из камней – обломков жерновов. Помимо этого, в северо-западном конце городища, в дерновом слое или сразу под дерном зафиксировано 15 зольных пятен, оставшихся от временных кострищ, разводимых во время молений современными обитателями д. Кузебаево. В данном случае мы можем говорить о прямой преемственности религиозных традиций населения разных исторических эпох: они выбирают одни и те же места для исполнения культовых церемоний.

Обрядовые церемонии в роще посвящались божееству *Луду* – одному из влиятельных хозяев Дикой Природы. В честь него жертвуют белого барана, варят мясо и кашу. Самая сакральная часть культового места прямоугольной формы огорожена, посещать ее позволяет только жрецам. Вход в нее располагается с западной стороны. Здесь молятся, в котлах варят жертвенную пищу (мясо, каша), совершают другие приношения. В пределах огороженного участка сохранился пень от почитаемого дерева, во время молений его украшают веточками липы. К дубам, росшим прежде на святилище, относились с особым почтением, в отверстие-дупло одного из таких дубов на высоте примерно 80 см от земли бросали монетки. Моления на этом месте прежде проводили без спиртных напитков и только позднее, уже в деревне, угощали друг друга вином. Существовала специально для этого случая предназначенная мелодия. В обрядовых церемониях в Луде участвуют только мужчины, женщинам разрешается наблюдать процесс жертвоприношения издали, не приближаясь к огороженному участку. Моления проводятся ночью один раз в год в Петров день, в прежнее время – два раза в год (в Петров день и на Покров).

Великая куала (*Быдзым куала*) располагается на залесенной местности, на берегу реки. Обрядовые действия здесь проводят в честь семейно-родовых богов. Территория святилища прямоугольной формы, огорожена, вход располагается с западной стороны. Площадка поросла липой, черемухой, елями, пихтой и др. В пределах огороженного участка стоит срубная постройка (*куала*). Дверь устроена с южной стороны, пол в помещении земляной с очагом в центре, вдоль стен стоят стол со скамейками, висят полотенчатые уборы (*чалма*), пожертвованные невестками в день, когда они в первый раз принимают участие в молениях, либо в случае болезней или других несчастий. Прежде в куале хранили святыню *мудор* в виде берестяного или лубяного ящика. Необходимая для молений жрецов посуда содержится внутри строения. Снаружи перед куалой установлен длинный стол со скамейками. Рядом со святилищем располагается родник, из которого прежде брали воду для моления, сейчас ее привозят из деревни. В начале XX в. здесь молились 4 раза: на Масленицу, Пасху, в Петров день, Покров. Последнее общественное моление, которое длилось целую неделю, проводили в 1915 г. на Покров. Жертвовали там телку, бычка, жеребенка, уток. В наше время в куале молятся в Петров день, в жертву приносят уток.

В старину обрядовые церемонии проводились без вина, лишь после молений на святилище родственники по мужской линии практиковали гостевание *вось нерге*: ходили по деревне и угощали друг друга вином. В настоящее время этот обычай ограничен пределами одной семьи. Знамательно, что при совершении этого обряда шли по деревне снизу вверх против течения реки, в то время как при проведении поминок – наоборот, сверху вниз по течению реки. Существовала специальная мелодия *вось нерге гур*. Сейчас при молении в куале употребляют спиртные напитки.

Место моления Булда располагается на склоне возвышения, на берегу реки. Самая сакральная часть святилища многоугольной формы, огорожена. Религиозные празднества, посвященные племенному божеству Булде, проводили на Троицу раз в три или четыре года. На моления собирались жители из десятка окрестных деревень. В качестве общественной жертвы приносили белых овец или жеребят, а в качестве частной, семейной – белых гусей или овец. На деревьях развешивали полотенца и другие подарки, в деревянные тарелки или чашки собирали деньги для следующей церемонии. Во время молений на великих гусях исполняли специально к этому обряду приуроченную мелодию. По преданиям, на этом месте иногда видят белого человека. Говорят, *Булду* привезли откуда-то на лошадях, но уже никто не помнит откуда. Среди людей сохранились представления, по которым хозяева святилищ Луда, Булды, Быдзым куалы похаживают друг к другу в гости, иногда их может видеть и человек.

Помимо трех основных святилищ, в деревне имелись и другие, менее значимые по статусу сакральные объекты. Место моления Акташ, посвященное злему богу, действующему после захода солнца, располагалось возле деревни в логу (тюрк. *Акташ* ‘белый камень’)\*. Там молились при проходах в армию, когда случались болезни и несчастья в семье. Отец новобранца приносил в жертву гуся. Сами новобранцы вбивали в растущее дерево монету. Из других почитаемых мест следует упомянуть гору *Заччагурезь* ‘гора Зачча’, на которой молодежь проводила обряд *гурезь сектан* ‘угощение горы’; место для поминовения умерших предков *йыр-пыд сётон*; два места *куркуяськон*, куда выбрасывали личные принадлежности умершего человека.

Близка удмуртской системе сакральных объектов типология и семантика бесермянских священных мест. Так, в окрестностях д. Малый Дасос (Юкаменский район Удмуртской Республики) функционировало семь главных разновидностей культовых мест разного назначения. У каждой родственной (родовой) группы бесермян существовали культовые строения *вейкиськан* ‘место для возлияния масла’ для женских молений. В этом

---

\* Считается татарским заимствованием, однако в татарском языке не обнаружено явных следов существования такого божества (Ахметьянов, 1981, с. 15).

селении выявлено уникальное сооружение *вейкиськан* в виде полой долбленной колоды высотой 1,2–1,5 м с круглым окошком. Сверху она была прикрыта плахой, площадка вокруг нее была огорожена жердями. Во время моления женщины всовывали голову в отверстие колоды и просились с растопленным сливочным маслом, хлебом и шаньгами. Священная роща *Зазег сион чатча* ‘роща для поедания гуся’ располагалась на окраине деревни возле распаханного поля. Среди елей на площадке округлой формы старики резали гуся в честь *Чатчамурта* ‘хозяина леса’. Общедеревенское святилище *Ошвандонни* ‘место заклания бычка’, или *Кърбан* (араб. *qurban* ‘жертва’) для молений о хорошем урожае, располагалось в логу возле трех толстых елей у истока родника. После завершения посевной здесь забивали бычка, телку, варили кашу.

Помимо описанных выше культовых объектов, имелось капище для испрашивания дождя при засухе *Зазегвандонни* ‘место жертвования гуся’, священное дерево для рекрутских даров, заброшенное дохристианское кладбище, *куяськонни* ‘место для выбрасывания вещей умерших’. У каждого домохозяина в пределах частного подворья существовали две площадки (огород и подполье), выполнявшие функции сакральных участков. Прежде в избе и огороде проводили поминовение умерших предков в Ильин день, в подполье совершали захоронение последа ребенка и его окказиальное умилоствление, а также жертвоприношения, предназначенные домовому/божеству плодородия/домашним предкам? Рассмотренные материалы показали, что для бесермянской религиозной традиции характерно восходящее к архаике подразделение культовых мест и обрядовых церемоний по принципу хозяйственной специализации и половозрастной принадлежности. Культовые постройки *вейкиськан*, ассоциирующиеся с освоенным обжитым пространством, находились в ведении женщин, а священные рощи, места обитания хозяев Дикой Природы, – мужчин (Шутова Н.И., 2004а, с. 154–166).

Одной из популярных святынь у марийцев и татар (принявших ислам марийцев) Малмыжского района Кировской области является священная береза Акпатыр. По преданиям, дерево выросло на месте захоронения богатыря Акпатыра в д. Большой Китяк. Среди местного населения сохранились легенды о трех братьях-богатырях, которых похоронили соответственно тому, куда попала их стрела перед смертью. Этническая принадлежность богатырей является спорной: по одной версии они были марийцы, по другой – татары. Очевидно, эта неясность связана с близким расположением марийских и татарских селений в этой местности, с одной стороны, и с переходом некоторых марийских поселений в ислам – с другой. В записях начала XX в. и в устной прозе населения сохраняются представления об Акпатыре как *улушко кугыза* ‘старик счастья’, он был младшим братом других «стариков счастья», один из которых ушел служить к удмуртам, другой – к татарам. В качестве приношений Акпатыру использу-

ются платки, полотенца, рубашки, животные и птицы (овцы или гуси). Моления у березы проводят осенью. Марийцы утверждают, что это дерево посещают и русские из окрестных селений. Элементом современной действительности является новое ограждение, благоустроенное место для моления (заасфальтированный участок, беседка, скамейки) и вылитый из бронзы памятник богатырю, установленный рядом с березой (Приказчикова Ю.В., 2004, с. 178–181).

Другая марийская святыня – Чумбулатов камень, Чумбулатова гора занимает высокую каменистую стрелку берега реки Немды (Советский район Кировской области). Это место захоронения марийского богатыря Чумбулата. Согласно преданиям, в минуты опасности он с оружием в руках появлялся на белом коне из горы, чтобы защитить свой народ. Здесь при большом стечении людей совершались общественные моления с принесением в жертву животных (прежде коня, жеребенка, а позже – птиц и щук). Сюда несли монеты, птицу, одежду, другие вещи, ставили восковые свечи и просили о помощи. В XIX в. главный костер разжигался здесь на огромном гладко обтесанном известняковом камне кубической формы. Капище почитается марийским населением и в настоящее время. Основными объектами почитания являются огромный известняковый камень, расположенный на склоне возвышения, деревья, растущие как вблизи камня, так и у подошвы возвышения, а также родник, вытекающий у основания склона возвышения. Здесь проводятся ритуальные трапезы, приносятся в жертву домашние животные и птицы. В качестве приношений используются красные лоскутки ткани, их привязывают к деревьям и кустарникам на святилище (Шутова Н.И., 2004б, с. 18).

Вторая группа почитаемых мест – объекты христианского культа и паломничества.

Великорецкий сакральный комплекс располагается на живописном берегу Великой, притока Вятки, в 90 км к северу от г. Кирова (Юрьянский район Кировской области). Это местность обладает примечательными природными свойствами – высокий крутой склон коренного берега реки; у его основания бьет сильный родник, почти весь склон берега зарос толстыми деревьями (преимущественно сосны) с могучей кроной. Обращает на себя внимание то, что здесь растет много деревьев с аномальными признаками – с двойными, тройными вершинами, искривленными стволами. В статистических документах середины XIX в. отмечена еще одна достопримечательность этих мест: «По реке Великой близ села Великорецкого есть места, где в нагорном берегу находятся трещины, ведущие, вероятно, в пустоты, где живут дикие пчелы. По уверению очевидцев, они совершенно той же породы, но вообще несколько крупнее ростом, почему многие пчеловоды приезжают сюда для поимки и пересадки трутней в свои ульи с целью улучшить рой» (О древних памятниках..., 1860, с. 198).

Над истоком ручья построена деревянная часовенка, рядом – деревянная купель. Эта хвойная роща, косогор, ручеек и сама река считаются священными, следовательно, считается святым все, что находится у реки и на косогоре: вода, земля, деревья, камни. Особым почитанием пользуются родник, деревья со сдвоенными вершинами, обугленный пень от огромного дерева, вероятно, сосны. Сюда для избавления от недугов стекаются паломники со всех уголков России. Здесь служат молебны, купаются в источнике и реке. Богомольцы поднимаются от часовни по крутому косогору и пролезают под между корнями сдвоенной сосны. Их корни сплелись и вышли наружу, образуя большой проем. Паломники (лет десять тому назад) его увеличили и стали пролезать между корнями снизу вверх, полагая, что таким способом обретут здоровье и благополучие.

Сейчас от сосны остался особенно почитаемый паломниками пень, на нем возжигают свечи. На пне, внутри него (прогорев, середина пня провалилась) и вокруг – множество мелких монеток, оставленных богомольцами. Возле пня несколько лет назад был сооружен деревянный крест и установлена подставка для свечей. Таким способом священники попытались хоть как-то «христианизировать» совершаемые у пня обряды, откровенно языческие по своей сути. Паломники стремятся унести с собой частицу святыни: пьют и набирают родниковой воды, собирают камушки, корешки священной сосны, надкусывают хвою почитаемых деревьев, а от пня отщепляют кусочки (в дальнейшем они используются в лечебно-магической практике). В неровностях и трещинках камушков они пытаются разглядеть знак креста или лик святого. У деревьев и воды оставляли так называемые *засулки* – предметы, находившиеся в соприкосновении с больной частью тела, обычно одежду. Считалось, что на них от человека переходит болезнь. И, оставив *засулку* на священном месте, можно избавиться от недуга. Оставляемые *засулки* иногда воспринимались как дар или жертва священному объекту, святому Угоднику (Голубкова О.В., 2004, с. 51–56).

Начало почитания этой местности уходит к средневековому времени. Согласно местной легенде, в 1383 г. великорецкому крестьянину Агалакову на ветвях сосны явилась икона Николая Чудотворца. Ежегодно 5 июня (день обретения иконы) к этому месту отправляется крестный ход из Вятки (ныне г. Киров) – несут копию той самой чудотворной иконы святого Николая (подлинная затерялась в советское время). Ныне копию иконы хранят в центральном соборе Вятской епархии. Ее несут на руках около девяносто километров, водружают в месте, где она была обретена. 6 июня совершается богослужение с водосвятием и купанием в реке. Жители Великорецкого крайне почитательно относятся к местным святыням, гордятся ими. Паломничество к святым местам не прекращалось даже в советское время. Несмотря на гонения, верующие люди, таясь, пробирались к берегу Великой – испить водицы из святого источника, искупаться в реке, покло-

ниться священным соснам. Богомольцы посещают святое место в любое время, не только в престольный праздник.

Устная традиция активно подпитывается книжными и иконографическими источниками. В храмовом комплексе с. Великорецкого хранится список с чудотворной иконы св. Николая; наиболее значимые эпизоды «жития» иконы (явление, исцеление страждущих) воспроизведены на храмовых фресках; в иконной лавке продаются перепечатки из средневековой «Повести о великорецкой иконе» (Иванова А.И., 2004, с. 41–44).

Прежде в жертву Николе люди резали баранов, приносили лен и холсты. Искали целебные травы от болезней и какой-то ноздреватый камень «от уроков». Подавали записки («памётки») о здравии рогатого скота. В дни паломничества в селе Великорецком устраивали ярмарку. На тамошнем кладбище, на котором повсюду торчали странного вида сосновые и осиновые колья, служили панихиды. Особым поклонением пользовались огромное хвойное дерево и вытекавший там же ручей (Коршунков В.А., 2002, с. 77–83; 2003, 297–310). Относительно людей, посещающих и почитающих это место на рубеже XIX–XX вв., дьякон П. Дрягин писал в стихах: «...Здесь не только одни русские собрались со всех сторон, очень много здесь встречается черемис (марийцы. – *Н.Ш.*) и вотяков (удмурты. – *Н.Ш.*), есть зыряне вологодские (коми-зыряне. – *Н.Ш.*) и немало пермяков (коми-пермяки. – *Н.Ш.*)» (цит. по: Коршунков В.А., 2002, с. 77–83). Имеющиеся материалы свидетельствуют, что как прежде, так и ныне этот сакральный комплекс служил объектом поклонения среди окрестного населения вне зависимости от их этнической принадлежности (русские, коми, удмурты, марийцы). Очевидно, почитание этой сельской святыни имеет давние традиции, истоки ее восходят к языческим временам местных финно-угорских племен.

Култ природных святынь Великорецкого – деревьев, родника, реки, возвышений (в данном случае косогор) – широко распространен у славянских и финно-угорских народов. Хотя ныне паломничество к этому месту носит в целом христианский характер, но в нем прослеживаются реликты традиционной финно-угорской и славянской культурных традиций. При этом такие черты, как собирание корешков, камушков, коры, травинок, хвои и лазание между сросшимися корнями сосен, скорее всего, связаны с славянским язычеством.

Примечательный пример функционирования памятников народного православия прослежен Ю.В. Приказчиковой на юге Кировской области. Здесь в русских селениях бывшего Малмыжского уезда Вятской губернии (ныне Вятскополянский и Малмыжский районы) обнаружены общие для марийского и русского населения святыне часовни-памятники, устроенные по пути движения крестного хода из г. Елабуги с чудотворным образом Спасителя. Маркированная подобными культовыми объектами территория называлась «Спасов округ» – сакральное пространство, в котором не слу-

чается ничего плохого – ни несчастий, ни болезней. С иконой обходили всю деревню, служили молебен на поле, потом заходили в каждый дом, где во дворе был накрыт стол с хлебом и солью.

Зафиксированные часовни-столбы имеют разные конструкции: а) деревянные четырехгранные столбики высотой от 1 до 1,5 м, покрытые двух- или четырехскатной крышей; б) выложенные из красного кирпича (иногда побеленные) столбики высотой 1,2–1,5 м и шириной 0,5 м; в) либо составные каменные конструкции. Верхняя часть столбов имеет форму киота с вырезанным углублением под иконы – в некоторых случаях они сохранились до сих пор.

Обетные святыни, имеющие форму столба, являлись центром «своего» мира и очерчивали в горизонтальном пространстве два круга. Первый ограничивал территорию своей деревни, выделяя ее среди соседних. Вторым кругом маркировал ареал «своих» деревень, входящих в «Спасов округ» – залог стабильности и благополучия, и отделял близкородственное население от «чужого», отличающегося по этническому и конфессиональному признакам (русские – татары, христиане – мусульмане)\*. Сакральные памятники «Спасова округа» свидетельствуют о неразрывной связи христианских святынь и реликтов дохристианской культуры. В современной картине мира жителей Вятскополянского района часовни-памятники утратили первоначальную функцию маркировки священного пространства, но отношение к ним как к сакральным объектам сохранилось (Приказчикова Ю.В., 2004, с. 178–191).

Третья группа почитаемых мест – объекты мусульманского культа и паломничества.

К третьей группе относятся культовые места, почитаемые мусульманами и подвергшимися мусульманскому влиянию группами населения. На севере Удмуртии возле д. Гордино Балеинского района Е.В. Поповой собраны сведения об обрядах, проводимых бесермянами и татарами возле болгарского надгробного камня (1323 г.) *аулия кэбер* ‘святая могила’, *аулия Дамрихан* ‘святой Дамрихан’. До недавнего времени к этому месту совершали паломничество мусульмане Среднего Поволжья и Приуралья. Ныне камень утерян, тем не менее почитание этого места не прекращается. Святыня представляет собой небольшую огороженную площадку, рядом с ней стоит небольшая скамья для читающих молитвы. По углам изгороди, с внутренней ее стороны, растут деревья. На участок за железным ограждением

---

\* В данном случае использованные этнонимы «татары» и «русские» указывают больше на конфессиональные различия, нежели этнические. На юге Кировской области проживают русские, удмурты, марийцы и татары, и разграничение населения на «своих» и «чужих» происходит преимущественно по религиозной принадлежности.



ем складывают голову и ноги жертвенного барана. Основные обряды, связанные со «святой могилы», выражались в паломничестве к этому месту, соблюдении ряда этикетных норм и запретов, традиционного посещения по пятницам, частных молений и жертвоприношений *корбан*. Посещение «святой могилы» и деревенского кладбища связано с окончанием мусульманского поста. В праздник разговения (*ураза байрам*) гординские татары шли с чтением молитв по деревне, по пути следования останавливались перед каждым татарским домом. Процессия двигалась с самого дальнего от кладбища конца селения, произносила молитву около «святой могилы», затем отправлялась на кладбище. Важным проявлением культа «святой могилы» служили жертвоприношения и моления, проводимые в качестве залога или благодарности за покровительство в разных делах, в том числе в семейных событиях: женитьбе, службе в армии. Здесь просили благополучия для себя и детей, приходили с просьбами о выздоровлении. В качестве жертвенного животного закалывали барана (Попова Е.В., 2004, с. 167–177).

Таковы характерные черты деревенских святынь, почитаемых народами Камско-Вятского края. В настоящее время изучение культовых памятников, используемых русскими, удмуртами, бесермянами, марийцами, коми, татарами для обрядовых целей, продолжается. Проводится обследование археологических и этнографических объектов со времен раннего средневековья до XVIII–XX вв. Исследуются известные средневековые городища, которые могли функционировать в качестве священных мест. Осматриваются природные объекты (возвышенные места, сильные родники, водопады, карстовые озера), которые могли почитаться местным населением. Изучаются топография, природные характеристики священных рощ. Ведется работа по определению основополагающих признаков (топографическая приуроченность, планировка, особенности проводимых обрядов, характер жертвенных приношений) священных мест, используемых и в настоящее время. Собираются предания и легенды, связанные с исследуемыми местами. В библиотеках, музейных и архивных фондах отбирается информация о функционировании святилищ марийцев, удмуртов, бесермян, коми и русских в XVIII–XX вв. Изучается значение святилищ в жизни и верованиях местного населения, их общекультурная и общеисторическая значимость. По мере возможности ведется работа по реконструкции сакрального пространства отдельных территорий, входящих в зону интенсивных межэтнических контактов.

### **Библиографический список**

Голубкова О.В. Природные святыни села Великорецкое (по материалам полевых исследований в Вятском крае) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2004. Т. X, ч. II. С. 51–56.

Иванова А.И. Великорецкие святыни в фольклоре Вятского края // Живая старина. 2004. №4. С. 41–44.

Коршунков В.А. Обряд на Нижнем Потоке и Великорецкий крестный ход: Почитание водных источников в Вятском крае // VIII Герценовские чтения. Киров, 2002. С. 77–83.

Коршунков В.А. Общественно-мировоззренческая традиционность как фактор развития российской государственности // Уроки Вульфсона. Казань, 2003. С. 297–310.

О древних памятниках в Вятской губернии // Памятная книжка Вятской губернии на 1860 год. Вятка, 1860. С. 145–152.

Попова Е.В. Гординский надгробный камень «святая могила» – памятник чепецких татар и бесермян // Культурные памятники Камско-Вятского региона. Ижевск, 2004. С. 167–177.

Приказчикова Ю.В. Священные деревья и столбы-часовни в культурном ландшафте юга Вятского края // Культурные памятники Камско-Вятского региона. Ижевск, 2004. С. 178–191.

Руденко К.А. Булгарские святилища эпохи средневековья XI–XIV вв. (по археологическим материалам) // Культурные памятники Камско-Вятского региона. Ижевск, 2004. С. 36–66.

Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. 304 с.

Шутова Н.И. Святилища в окрестностях д. Малый Дасос: К вопросу о типологии и семантике бесермянских культовых мест // Культурные памятники Камско-Вятского региона. Ижевск, 2004а. С. 154–166.

Шутова Н.И. Средневековые святилища Камско-Вятского региона: Опыт идентификации // Восточная Европа в Средневековье: К 80-летию Валентина Васильевича Седова. М., 2004б. С. 129–137.

### **Т.С. Ябыштаев**

*Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск*

### **ОБ ЭТНИЧЕСКИХ МАРКЕРАХ АЛТАЙЦЕВ В СВЕТЕ РЕКОНСТРУКЦИИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ\***

В целях реализации регионального проекта РГНФ (№09-03-61302а/Т) нами был собран этнографический материал по развитию этноса в современных условиях, когда в Республике Алтай стало популярным родовое движение алтайцев. Настоящая статья посвящена роли этнических маркер-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект №09-03-61302 а/Т, «Возрожденный зайсанат и Госсобрание – Эл Курултай Республики Алтай – от обычного права к государственному в свете современной этничности»).