

ISSN 2542-2332

Министерство образования и науки РФ
Алтайский государственный университет
Кафедра политической истории, национальных
и государственно-конфессиональных отношений
Лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ

Выпуск 1–2 (10–11)

ЭТНОЛОГИЯ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
АРХЕОЛОГИЯ



Барнаул

Издательство
Алтайского государственного
университета
2017

Журнал основан в 2007 г.

Главный редактор:

П. К. Дашковский, доктор исторических наук (Россия, Барнаул)

Редакционная коллегия:

А. П. Забияко, доктор философских наук (Россия, Благовещенск)

А. К. Погасий, доктор философских наук (Россия, Казань)

Ю. А. Лысенко, доктор исторических наук (Россия, Барнаул)

Т. Д. Скрынникова, доктор исторических наук (Россия, Санкт-Петербург)

О. М. Хомушку, доктор философских наук (Россия, Кызыл)

Е. А. Шершинева (отв. секретарь), кандидат исторических наук (Россия, Барнаул)

Редакционный совет журнала:

Л. Н. Ермоленко, доктор исторических наук (Россия, Кемерово)

Л. С. Марсаолов, доктор культурологии (Россия, Санкт-Петербург)

С. А. Яценко, доктор исторических наук (Россия, Москва)

К. А. Руденко, доктор исторических наук (Россия, Казань)

Г. Г. Пиков, доктор культурологии (Россия, Новосибирск)

Л. И. Шерстова, доктор исторических наук (Россия, Томск)

А. С. Жанбасинова, доктор исторических наук (Казахстан, Усть-Каменогорск)

С. Д. Атдаев, кандидат исторических наук (Туркменистан, Ашхабад)

О. Ч. Касимов, доктор филологических наук (Таджикистан, Душанбе)

Н. И. Осмонова, кандидат философских наук (Кыргызстан, Бишкек)

Н. Цэдэв, доктор педагогики (Ph.D) (Монголия, Улан-Батор)

Ц. Степанов, доктор исторических наук (Ph.D) (Болгария, София)

Журнал утвержден Научно-техническим советом

Алтайского государственного университета и зарегистрирован Комитетом РФ по печати.

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-69787 от 18.05.2017 г.

Все права защищены. Ни одна из частей журнала либо издание в целом не могут быть перепечатаны без письменного разрешения авторов или издателя.

Народы и религии Евразии / под ред. П. К. Дашковского. — Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2017. — Вып. 1-2 (10-11). — 142 с.: ил.

ISSN 2542-2332

Журнал «Народы и религии Евразии» до 2017 г. издавался под названием «Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе». В журнале публикуются результаты изучения этнокультурных процессов и различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Евразии в древности, эпоху средневековья и на современном этапе. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ, новым религиозным движениям, а также особенностям государственно-конфессиональной и национальной политики.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей народов и религий Евразии.

Журнал подготовлен в рамках выполнения проекта Минобрнауки РФ «Развитие этнорелигиозной ситуации в трансграничном пространстве Алтай, Казахстана и Монголии в контексте государственно-конфессиональной политики: исторический опыт и современные тенденции» (проект № 33.2177.2017/4.6).

© Оформление. Издательство
Алтайского госуниверситета, 2017

ISSN 2542-2332

The ministry of education and science of the Russian Federation
Altai state university
Kafedra of political history, national and state-confessional relations
Laboratory of the ethnocultural and religion science research

NATIONS AND RELIGIONS OF EURASIA

1–2 (10-11) Issues

ETHNOLOGY
RELIGIOUS STUDIES
ARCHAEOLOGY



Barnaul

Publishing house
of Altai State University
2017

The journal was Founded in 2007

Executive editor:

P. K. Dashkovskiy, doctor of historical sciences (Russia, Barnaul)

The editorial Board:

A. P. Zabiyako, doctor of philosophical sciences (Russia, Blagoveshchensk)

U. A. Lysenko, doctor of historical sciences (Russia, Barnaul)

A. K. Pogassiy, doctor of philosophical sciences (Russia, Kazan)

T. D. Skrynnikova, doctor of historical sciences (Russia, Saint-Petersburg)

O. M. Homushku, doctor of philosophy (Russia, Kyzyl)

E. A. Shershneva (resp. secretary), candidate of historical sciences (Russia, Barnaul)

The journal editorial Board:

L. N. Yarmolenko, doctor of historical sciences (Russia, Kemerovo)

L. S. Marsadolov, doctor of culturology (Russia, St. Petersburg)

S. A. Yatsenko, doctor of historical sciences (Russia, Moscow)

K. A. Rudenko, doctor of historical sciences (Russia, Kazan)

G. G. Pikov, doctor of cultural studies (Russia, Novosibirsk)

L. I. Sherstova, doctor of historical sciences (Russia, Tomsk)

A. S. Zhanbosynov, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Ust-Kamenogorsk)

D. S. Ataev, candidate of historical sciences (Turkmenistan, Ashgabat)

O. Ch. Kasimov, doctor of philological sciences (Dushanbe, Tajikistan)

N. I. Osmonova, candidate of philosophical sciences (Kyrgyzstan, Bishkek)

N. Cedev, doctor of pedagogical sciences (PH.D) (Mongolia, Ulaanbaatar)

Ts. Stepanov, doctor of historical sciences (PH.D) (Bolgariy, Sofiy)

Approved for publication by the Joint Scientific and Technical Council of Altai State University. All rights reserved. No publication in whole or in part may be reproduced without the written permission of the authors or the publisher. Registered with the RF Committee on Printing. Registration certificate PI № ФС 77-69787.

Registration date 18.05.2017.

Nations and religions of the Eurasia / Ex. editor P. K. Dashkovski. — Barnaul : Publishing house of Altai State University, 2017. — 1–2 (10–11) issues. — 142 p.

ISSN 2542-2332

Magazine “Nations and religions of Eurasia” up to 2017 was published under the title “The world population of southern Siberia and Central Asia in the historical retrospective”. In the collection of the papers the results of the research of the various world view system of the people lived on the territory of the Eurasia in ancient times, in the epoch of the Middle age and in the period of the ethnographical present. Series of works are devoted to the research of the religious beliefs and rituals of the modern and traditional societies, new religious movements as well as the features of the state-confessional relations.

The book is directed towards the specialists of the religious study, historians, archaeologists, ethnographers, specialists on the cultural studies and everyone who are interested in the history of religions and culture of the people of Eurasia.

The magazine is prepared within implementation of the project Ministry of education and science of the Russian Federation (the project “Development of ethno-religious situation in cross-border space of Altai, Kazakhstan and Mongolia in the context of state-confessional policy: historical experience and modern trends”, No. 33.2177.2017/4.6).

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

<i>Кукушкин И. А., Дмитриев Е. А.</i> Семантика черепа в ритуалах андроновского населения	7
<i>Нуржанов А. А.</i> Культовый сосуд карлуков-несторинцев из городища Кастек	14
<i>Сериков Ю. Б., Хлахула И.</i> Предметы неутилитарного назначения в палеолите Урала.....	22
<i>Умиткалиев У. У., Тлеугабулов Д. Т.</i> Асыки и их роль в мировоззрении кочевников.....	37
<i>Баротзода Ф.</i> Гуманитарные ценности раннего ислама в «Истории Табари»	44
<i>Рыбаков Н. И.</i> Дипломатические контакты карлуков Семиречья и кыргызов Енисея: начало IX в.	56

Раздел II

ПРОЗЕЛИТАРНЫЕ РЕЛИГИИ В РОССИИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

<i>Волоснов Р. Ю.</i> История Вознесенского прихода села Елбанка в контексте религиозных процессов на Алтае во второй половине XIX — начале XX в.	67
---	----

Раздел III

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ И ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАРОДОВ В ЕВРАЗИИ

<i>Арпентьева М. Р.</i> Фольклорное наследие татар. Часть I	75
<i>Атдаев С. Д.</i> Звезды в мировоззрении туркмен	89
<i>Бурнаков В. А.</i> Человек и природа в традиционных воззрениях тюрко- монгольских народов Южной Сибири	95
<i>Ушницкий В. В.</i> Религиозные верования якутов: шаманизм, политеизм и монотеизм.....	107

Раздел IV

РЕЗУЛЬТАТЫ МОНИТОРИНГА МЕЖЭТНИЧЕСКИХ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕГИОНАХ РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

<i>Дашковский П. К., Шершнева Е. А., Цэдэв Н.</i> Этноконфессиональные исследования в Монголии в 2016 г.....	115
---	-----

Раздел V

ИНФОРМАЦИЯ О КОНФЕРЕНЦИЯХ

<i>Дашковский П. К.</i> Международная научная конференция «Этнокультурные и этносоциальные процессы в трансграничном пространстве России и Центральной Азии».....	129
---	-----

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	134
---------------------------------	------------

CONTENT

Section I

RELIGIOUS FACTOR IN THE HISTORY OF ANCIENT AND MEDIEVAL PEOPLES OF EURASIA

<i>Kukushkin I. A., Dmitriev E. A.</i> Semantics of the skull in the rituals of the andronovo population	8
<i>Nurzhanov A. A.</i> Cult karluk-nestoriyantsev from settlement Kaste	15
<i>Serikov U. B., Chlachula I.</i> Artefacts of non-utilitarian purpose in paleolithic of ural	23
<i>Umitkaliev U. U., Tleugabulov D. T.</i> The asyks and it's role in the worldview of the nomads	37
<i>Barotzoda F.</i> Humanitarian values of early islam in "The history of Tabari"	45
<i>Rybakov N. I.</i> Diplomatic contacts of Karlukovs of Semirechev and Kyrgyzs of Yenisev: the beginning of the ix century	57

Section II

PROSELYTE RELIGIONS IN RUSSIA AND CENTRAL ASIA

<i>Volosnov R. U.</i> Voznesensky's history of parish of the rural of Elbanka in the context of religious processes in Altai in the second half XIX — the beginning of the 20th centuries	68
---	----

Section III

ETHNIC PROCESSES AND THE TRADITIONAL WORLDVIEW OF THE PEOPLES OF EURASIA

<i>Arpentieva M. R.</i> Folk heritage of ratars	76
<i>Atdayev S. J.</i> Stars in world views of rurkmen	90
<i>Burnakov V. A.</i> Man and nature in traditional views of tyurco-mongolian peoples of South Siberia	96
<i>Ushnitsky V. V.</i> Religious beliefs of the yakut: shamanism, politicizm and monotheism	107

Section IV

THE RESULTS OF THE MONITORING OF INTERETHNIC AND INTERFAITH RELATIONS IN THE REGIONS OF RUSSIA AND ABROAD

<i>Dashkovskiy P. K., Shershneva E. A., Zchadav N.</i> Ethno-religious research in Mongolia in 2016	116
---	-----

Section V

INFORMATION ABOUT THE CONFERENCE

<i>Dashkovskiy P. K.</i> The international scientific conference "Ethno-cultural and ethno-social processes in the transboundary area of Russia and Central Asia"	130
---	-----

Раздел I

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

И. А. Кукушкин, Е. А. Дмитриев

*Сарыаркинский археологический институт при КарГУ им. Е. А. Букетова,
г. Караганда (Казахстан)*

СЕМАНТИКА ЧЕРЕПА В РИТУАЛАХ АНДРОНОВСКОГО НАСЕЛЕНИЯ

Особое отношение к черепу (голове) у андроновцев является одним из известных культовых проявлений, которое фиксируется в материалах погребальных и бытовых памятников. Археологическими исследованиями на поселениях Кайракты и Лисаковский были выявлены ритуальные комплексы с человеческими черепами, свидетельствующие о наличии у андроновцев человеческих жертвоприношений, тесно связанных с темой плодородия и культами, подобными поклонению Аттису, Адонису, Таммузу. Такие обряды имели широкое территориальное распространение и были вызваны всеобъемлющей зависимостью человека от сил природы, что заставляло людьми способами, в том числе и через жертвоприношения, обращать могущество богов себе во благо.

Более многочисленными являются находки человеческих черепов, сопряженные с погребальными комплексами. Они выявлены практически на всей территории андроновской культурно-исторической общности. Возможно, они ориентированы на почитание безголовых божеств, подобных кельтским и греческим, связанных со смертью и культом плодородия.

Такова, по всей видимости, сакральная позиция ритуальных комплексов с черепами в андроновской обрядности, где культовое значение головы (черепа) определялось ее исключительным положением в системе антропологии и космологии.

Ключевые слова: бронзовый век, андроновская культурно-историческая общность, жертвоприношение, культ черепа.

I. A. Kukushkin, E. A. Dmitriev

Saryarka archaeological Institute at the Karaganda state University. after E. A. Buketov, Karaganda (Kazakhstan)

SEMANTICS OF THE SKULL IN THE RITUALS OF THE ANDRONOVO POPULATION

A special attitude to the skull (head) of the Andronovs is one of the well-known cult manifestations, which is fixed in the materials of funerary and everyday sites. Archaeological research on the settlements of Kayrakty and Lisakovskiy revealed ritual complexes with human skulls, which testify to the presence of human sacrifices in Andronovo community, closely related to the theme of fertility and cults like Attis, Adonis and Tammuz. Such rituals had wide territorial distribution and were caused by a comprehensive dependence of man on the forces of nature, which forced all means, including through sacrifice, to turn the power of the gods for himself.

More numerous are the finds of human skulls conjugated with funerary complexes. They are revealed practically on the whole territory of the Andronovo cultural-historical community. Perhaps they are focused on the worship of headless deities, like Celtic and Greek, associated with death and the cult of fertility. Such, most likely, is the sacred position of ritual complexes with skulls in Andronovo rituals, where the cult significance of the skull (head) was determined by its exclusive position in the system of anthropology and cosmology.

Key words: the Bronze Age, Andronovo cultural-historical community, sacrifice, the cult of the skull.

Находки отдельных человеческих черепов, которые зафиксированы на погребальных и бытовых андроновских памятниках, считаются одними из известных культовых проявлений. Они не создают впечатления четкой системы, многообразны в выражении, но являются весьма показательными. Истоки данного культа восходят к древнейшему историческому периоду человечества — каменному веку [Усманова, 2005: 126–127], затем он получает широкое распространение в памятниках эпохи палеометалла.

Человеческие жертвоприношения на андроновских бытовых памятниках встречаются довольно редко. Так, при рекогносцировочном обследовании федоровского поселения Кайракты (Центральный Казахстан) в нижнем слое обрывистого берега реки на глубине более 1 м были обнаружены три черепа европеоидного типа, принадлежавшие двум юношам и девушке, возраст которых определен в пределах 18–20 лет¹ [Ломан, Кукушкин, 2011; Дмитриев, 2016]. Один из мужских черепов был накрыт сверху отрезанной левой ступней и лежал на правой ступне, под которой была найдена типичная каменная мотыжка [Ломан, Кукушкин, 2011: 279]. На предварительную декапитацию головы указывают обнаруженные у одного из черепов шейные позвонки в сочленении.

Совместное нахождение каменной мотыги и черепа человека на территории поселения выходит за рамки закладной строительной жертвы, нередко ребенка, отмечаемой

¹ Половозрастные определения выполнил к.и.н. К. Н. Солодовников.

на ряде поселений эпохи бронзы. Ритуальные комплексы были несколько обособлены от жилой площадки. Сочетание черепа, стоп и мотыги несет знаковый смысл, своего рода текст, раскрывающий семантику данного ритуала. Очевидно, мотыга связана с обработкой земли, поля. Стопы символизируют движение, причем, судя по их расположению, катящееся, круговое. Голова в этом случае может ассоциироваться с солнцем. Так или иначе, находка черепа вкупе с мотыгой является явным свидетельством наличия у федоровцев аграрных ритуалов и косвенно указывает на земледелие как существенную часть их экономики [Ломан, Кукушкин, 2011: 278–279], что подтверждают поверхностные сборы, в ходе которых обнаружено пять мотыг. Любопытные семантические аналогии прослеживаются с изображением умершего Осириса, из тела которого прорастают злаковые растения [Рубинштейн, 2000: 425].

Близкая по содержанию находка была сделана на алакульско-федоровском поселении Лисаковский (Северный Казахстан). Расчищенный жертвенник состоял из черепной коробки без нижней челюсти, керамического сосуда и вертикально врытого каменного песта, семантическая направленность которого на культ плодородия общеизвестна (Усманова, 2005: 127) и, видимо, связана со скотоводческим циклом.

Приведенные факты свидетельствуют о наличии обряда человеческих жертвоприношений, тесно связанного с культом плодородия, одним из маркеров которого являются черепа, отделенные от тела, и связанные с ними ритуалы. Видимо, одним из значимых условий декапитации был отбор индивидов репродуктивного возраста, оказывающих благоприятное магическое воздействие на основные направления хозяйственной деятельности: скотоводство и земледелие [Дмитриев, 2016: 98].

Довольно любопытно, что в некоторых древних обрядах, связанных с умирающими и возрождающимися божествами плодородия, кульминационным событием являлось жертвоприношение человека, символизирующего на ранних этапах истории само божество. В Восточном Средиземноморье кровавые обряды человеческих жертвоприношений были связаны с культами Адониса, Аттиса и др. До их персонификации воплощениями духа злаков были люди, которых приносили в жертву на поле жатвы [Фрезер, 1980: 451, 469–472]. Близкий по содержанию обряд отмечался у древних славян и был направлен на поклонение общеславянскому божеству Ладе, которая выполняла функции богини растительного плодородия. Предполагается, что кульминационный момент созревания урожая сопровождался принесением в жертву молодой девушки [Рыбаков, 1980]. Схожие представления имели широкое распространение [Фрезер, 1980: 455–456; Токарев, 1990: 364–365] и, видимо, были вызваны всеобъемлющей зависимостью человека от сил природы, что заставляло любыми способами, в том числе и через человеческие жертвоприношения, обращать могущество богов себе во благо.

Наиболее многочисленны находки человеческих черепов, связанные с погребальными комплексами, зачастую представлявшими самостоятельные захоронения. Они выражаются в отдельной ингумации черепов или, наоборот, погребении посткраниального скелета. Такие манипуляции с черепами охватывают практически всю территорию андроновской культурно-исторической общности. Однако малочисленность такого рода захоронений говорит об их неординарном значении в церемониальном функционировании могильников. Например, в алакульской части могильника Лисаковский I зафиксировано два случая: курган 1, погребение 1 и курган 2, погребение 2. Головы были захоронены отдельно от туловища. В обоих случаях на черепах и около них фиксировались детали головного убора и накосники. Центральное расположение данных погребений

бений в курганах, безусловно, указывает на высокий статус умерших. Оба обнаруженных черепа принадлежали женщинам, с ними связывают представления о бессмертии рода, символом которого выступают матери-прародительницы [Усманова, 2005: 126].

Ингумации отдельных черепов обнаружены на алакульском некрополе Лисаковский IV. В погребении 5 для черепа была устроена специальная ниша в стенке камеры. Захоронение сопровождали фрагменты керамики от двух сосудов и кости КРС.

В сооружении 7 при выборке заполнения ямы обнаружена ниша, в которую был помещен череп ребенка 3–4 лет. В погребении найдены каменный проушный топор-молот и пять керамических сосудов.

В ограде 8, погребении 3 расчищено захоронение, состоявшее из двух детских черепов, уложенных на левый бок друг за другом. Их сопровождали кости КРС и МРС, а также три сосуда. Возраст умерших, вероятно, масыков, составлял 4–5 лет. Исходя из одинакового возраста и погребения в одной могиле, можно предположить, что они были братьями-близнецами [Усманова, Мерц, Колбина, Вентреска, 2006: 71–75].

В Южной Сибири и Зауралье захоронения черепов выявлены в составе андроновских некрополей Еловка II [Матющенко, 2004: 338–340], Преображенка III [Молодин, 1984: 41], Исаково [Дурылин, 1927].

Близкое по контексту погребение обнаружено на могильнике Маринка в Верхнем Прииртышье (Восточный Казахстан), в котором поверх костей ребенка были уложены два черепа (подросток 12–13 лет и женщина 30–35 лет), у которых отсутствовали нижние челюсти и шейные позвонки [Ткачева, Ткачев, 2008: 97].

Иногда данный обряд имел особое сакральное значение. Так, на могильнике Сухое Озеро I (Чулымо-Енисейская котловина) в социально-стратифицированном сооружении 2А на подкурганной площадке была исследована ритуальная куполообразная постройка из мелких плиток, округлой в плане формы. Под ней оказалась треугольная камера из плит, в центре которой находился череп человека [Максименков, 1978: 18].

Распространение степного андроновского населения на территорию Средней Азии маркируют находки черепов в сапаллитепинской культуре.

Так, на могильнике Бустон VI отмечен уникальный случай закладной жертвы в виде человеческого черепа у фундамента «ящика» для кремации, который представлял собой полуназемное сооружение, возведенное из сырцовых кирпичей [Аванесова, 2013: 21]. Появление таких сооружений, как, впрочем, и самого обряда кремации на могильнике, связывается Н. А. Аванесовой с федоровской миграцией [Аванесова, 2013: 19].

Захоронение черепа, близкое по содержанию к андроновским, было обнаружено в Тулхарском некрополе. В могиле 31, представлявшей собой грунтовую яму, был помещен череп женщины, который был огражден почти квадратной каменной оградкой из сравнительно крупных камней и «имитировал» обычную норму размещения скелета (сохранена ориентировка и левобокое положение). Внутреннее пространство ограждения и череп были обильно посыпаны охрой [Мандельштам, 1968: 122].

Существует множество интерпретаций такого рода комплексов. Пытаясь объяснить неординарное погребение черепа на могильнике Тулхар, А. М. Мандельштам предполагал, что оно связано с особой причиной смерти, и указывал на аналогии каменному ограждению в древнеиндийском обряде, при котором возложение камня имитирует преграду смерти и злу [Мандельштам, 1968: 123].

На большое значение ритуалов, связанных с отделением головы, указывают также неограбленные захоронения, в которых при непотревоженных костяках отсутствова-

ли черепа. Очевидно, они были изъяты до или после проведения погребальных церемоний с ритуальными целями. Такие захоронения достаточно хорошо известны и отмечены, например, на могильнике Канатгас [Оразбаев, 1959: 67].

Интересные этнографические параллели зафиксированы у обских угров. Известно, что после совершения захоронения у них часто сохраняются черепа умерших, которые являлись вместилищем возрождающейся души человека. Этой процедуре подвергались преимущественно особо важные представители общества [Чернецов, 1959: 154–156].

Представления о сосредоточении жизненных сил в голове широко известны у древних египтян, которые называли ее «седалищем жизни», что неоднократно подчеркивалось в главных религиозных текстах [Коростовцев, 1976: 187–188].

Возможно, обряд декапитации в данном контексте является поклонением или почитанием безголовых божеств, известных, к примеру, у кельтов и греков, причем у последних указывается их прямая связь со смертью и культом плодородия [Клейн, 2010: 312].

В настоящее время накоплено достаточно материала, указывающего на широкое распространение ритуалов с особым отношением к голове у андроновского населения. Основным сакральным мотивом является тема плодородия и почитания предков. Вероятно, отсюда и происходит обычай сохранения головы или черепа как образа умершего, который помогает живым [Пропп, 1986: 152]. Любопытно, также что бог плодородия восточных славян Ярило изображался с черепом или головой в руке [Мифы народов мира, 1980].

Такова, по всей видимости, сакральная позиция захоронений с черепом и в андроновской погребальной обрядности, где культовое значение головы (черепа) определялось ее исключительным положением в системе антропологии и космологии [Дмитриев, 1999: 212]. «Андроновский» ритуал может быть включен в общий контекст мировой культуры, где поклонение голове является хорошо известным мотивом в обрядовой практике многих народов [Усманова, 2005: 129]. В то же время, вероятно, нельзя считать отдельно погребенные черепа проявлением поклонения самому черепу как таковому. Скорее всего, за этими захоронениями стоит то или иное божество плодородия солнечного или лунного толка, символом которого может служить не столько череп, сколько сама голова жертвы.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Аванесова, 2013 — Аванесова Н. А. Бустон VI — некрополь огнепоклонников доурбанистической Бактрии. Самарканд, 2013. 640 с.

Дмитриев, 2016 — Дмитриев Е. А. Аграрный культ и человеческие жертвоприношения у носителей андроновской культуры (по материалам поселения Нижние Кайракты) // Кадырбаевские чтения — 2016. Актобе, 2016. С. 95–99.

Дмитриев, 1999 — Дмитриев С. В. Тема округленной головы и политическая культура народов Центральной Азии // Стратум: структура и катастрофы. № 3. СПб., 1999. С. 212–219.

Дурылин, 1927 — Дурылин С. Н. Челябинские курганы // Сборник материалов по изучению Челябинского округа. Челябинск, 1927. С. 56–71.

Клейн, 2010 — Клейн Л. С. Время кентавров. Степная прародина греков и ариев. СПб., 2010. 490 с.

Коростовцев, 1976 — Коростовцев М. А. Религия древнего Египта. М., 1976. 336 с.

Ломан, Кукушкин, 2011 — Ломан В. Г., Кукушкин И. А. К вопросу о культе плодородия у андроновцев (федоровцев) // Археология Казахстана в эпоху независимости: итоги, перспективы. Алматы, 2011. Т. I. С. 278–280.

Максименков, 1978 — Максименков Г. А. Андроновская культура на Енисее. Л., 1978. 190 с.

Мандельштам, 1968 — Мандельштам А. М. Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане // Материалы и исследования по археологии СССР. № 145. М.; Л., 1968. 184 с.

Матющенко, 2004 — Матющенко В. И. Еловский археологический комплекс. Часть 2. Еловский II могильник. Доирменские комплексы. Омск, 2004. 468 с.

Мифы народов мира, 1980 — Мифы народов мира: энциклопедия : в 2 т. М., 1980. 1366 с.

Молодин, 1984 — Молодин В. И. Особенности погребального обряда детских захоронений андроновцев Барабинской лесостепи (по материалам могильника Преображенка III) // Бронзовый век Урало-Иртышского Междуречья. Челябинск, 1984. С. 37–44.

Оразбаев, 1959 — Оразбаев А. М. Памятники эпохи бронзы Центрального Казахстана // Труды Института истории, археологии и этнографии АН КазССР. 1959. Т. 7. С. 59–74.

Пропп, 1998 — Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. М., 1998. 512 с.

Рубинштейн, 2000 — Рубинштейн Р. И. Египетская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 2000. С. 420–427.

Рыбаков, 1980 — Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1980. 592 с.

Ткачева, Ткачев, 2008 — Ткачева Н. А., Ткачев А. А. Эпоха бронзы Верхнего Прииртышья. Новосибирск, 2008. 304 с.

Токарев, 1990 — Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1990. 622 с.

Усманова, 2005 — Усманова Э. Р. Могильник Лисаковский I: факты и параллели. Караганда; Лисаковск, 2005. 232 с.

Усманова, Мерц, Колбина, Вентреска, 2006 — Усманова Э. Р., Мерц В. К., Колбина А. В., Вентреска А. О некоторых сюжетах в «тексте» погребального обряда эпохи бронзы // Изучение памятников археологии павлодарского Прииртышья. Павлодар, 2006. С. 70–80.

Фрэзер, 1980 — Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1980. 831 с.

Чернецов, 1959 — Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Т. 51. М., 1959. С. 114–156.

REFERENCES

Avanesova, 2013 — Avanesova N. A. Buston VI — nekropol' ognepoklonnikov dourbanisticheskoi Baktrii [Buston VI — the necropolis of fire-worshippers of pre-Burbian Bactria]. Samarkand, 2013, 640 p. (in Russian).

Dmitriev, 2016 — Dmitriev E. A. Agrarnyi kul't i chelovecheskie zhertvoprinosheniia u nositelei andronovskoi kul'tury (po materialam poseleniia Nizhnie Kairakty). Kadyrbaevskie chteniia — 2016 [Agricultural worship and human sacrifice in carriers of the Andronovo culture (based on the settlement of Lower Kairakty). Kadyrbayev readings — 2016]. Aktobe, 2016, pp. 95–99 (in Russian).

Dmitriev, 1999 — Dmitriev S. V. Tema okruglennoi golovy i politicheskaia kul'tura narodov Tsentral'noi Azii. Stratum: struktura i katastrofy [The subject of the rounded head and the political culture of the peoples of Central Asia. Stratum: structure and disasters]. St. Petersburg, 1999, no 3, pp. 212–219 (in Russian).

Durylin, 1927 — Durylin S. N. Cheliabinskii kurgany. Sbornik materialov po izucheniiu Cheliabinskogo okruga [Chelyabinsk mounds. Collection of materials on the study of the Chelyabinsk region]. Cheliabinsk, 1927, pp. 56–71 (in Russian).

Klein, 2010 — Klein L. S. Vremia kentavrov. Stepnaia prarodina grekov i ariev [Time of the Centaurs. Steppe homeland of the Greeks and Aryans]. St. Petersburg: Evraziia, 2010, 490 p. (in Russian).

Korostovtsev, 1976 — Korostovtsev M. A. Religii drevnego Egipta [Religion of ancient Egypt]. Moscow, 1976, 336 p. (in Russian).

Loman, Kukushkin, 2011 — Loman V. G., Kukushkin I. A. K voprosu o kul'te plodorodiia u andronovtsev (fedorovtsev). Arkheologii Kazakhstana v epokhu nezavisimosti: itogi, perspektivy [To the question of the fertility cult among the Andronovo (Fedorovo). Archeology of Kazakhstan in the era of independence: results, perspectives]. Almaty, 2011, fol. I, pp. 278–280 (in Russian).

Maksimenkov, 1978 — Maksimenkov G. A. Andronovskaia kul'tura na Enisee [Andronovo culture on the Yenisei]. Leningrad, 1978, 190 p. (in Russian).

Mandel'shtam, 1968 — Mandel'shtam A. M. Pamiatniki epokhi bronzy v Iuzhnom Tadzhestane. Materialy i issledovaniia po arkheologii SSSR [Monuments of the Bronze Age in Southern Tajikistan. Materials and research on archeology of the USSR]. Moscow, Leningrad, 1968, no 145, 184 p. (in Russian).

Matiushchenko, 2004 — Matiushchenko V. I. Elovskii arkheologicheskii kompleks. Chast' 2. Elovskii II mogil'nik. Doirmenskie komplekсы [Elovskiy archeological complex. Part 2. Elovsky II burial ground. Doirmen complexes]. Omsk, 2004, 468 p. (in Russian).

Mify narodov mira, 1980 — Mify narodov mira. Entsiklopediia v 2-kh tomakh [Myths of the peoples of the world. Encyclopedia in 2 volumes]. Moscow, 1980, 1366 p. (in Russian).

Molodin, 1984 — Molodin V. I. Osobennosti pogrebal'nogo obriada detskikh zakhoroneniia andronovtsev Barabinskoi lesostepi (po materialam mogil'nika Preobrazhenka III). Bronzovyi vek Uralo-Irtyskogo Mezhdurech'ia [Features of the burial rite of children's burials of the Andronovo of the Barabinsk forest-steppe (based on the materials of the burial ground of Preobrazhenka III). Bronze Age of the Ural-Irtys River]. Cheliabinsk, 1984, pp. 37–44 (in Russian).

Orazbaev, 1959 — Orazbaev A. M. Pamiatniki epokhi bronzy Tsentral'nogo Kazakhstana. Trudy Instituta istorii, arkheologii i etnografii AN KazSSR [Bronze age monuments in Central Kazakhstan. Proceedings of the Institute of History, Archeology and Ethnography of the Academy of Sciences of the Kazakh SSR]. 1959, fol. 7, pp. 59–74 (in Russian).

Propp, 1998 — Propp V. Ia. Morfologiia volshebnoi skazki. Istoricheskie korni volshebnoi skazki [Morphology of a fairy tale. Historical roots of a fairy tale]. Moscow, 1998, 512 p. (in Russian).

Rubinshtein, 2000 — Rubinshtein R. I. Egipetskaia mifologiia. Mify narodov mira [Egyptian mythology. Myths of the peoples of the world]. Moscow, 2000, fol. 1, pp. 420–427 (in Russian).

Rybakov, 1980 — Rybakov B. A. Iazychestvo drevnikh slavian [Paganism of the ancient Slavs]. Moscow, 1980, 592 p. (in Russian).

Tkacheva, Tkachev, 2008 — Tkacheva N. A., Tkachev A. A. Epokha bronzy Verkhnego Priirtysh'ia [Bronze Age of the Upper Irtysh territory]. Novosibirsk, 2008, 304 p. (in Russian).

Tokarev, 1990 — Tokarev S. A. Rannie formy religii i ikh razvitie [Early forms of religion and their development]. Moscow, 1990, 622 p. (in Russian).

Usmanova, 2005 — Usmanova E. R. Mogil'nik Lisakovskii I: fakty i paralleli [Burial ground Lisakovskiy I: facts and parallels]. Karaganda, Lisakovsk, 2005, 232 p. (in Russian).

Usmanova, Merts, Kolbina., Ventreska, 2006 — Usmanova E. R., Merts V. K., Kolbina A. V., Ventreska A. O nekotorykh siuzhetakh v «tekste» pogrebal'nogo obriada epokhi bronzy. Izucheniye pamiatnikov arkhologii pavlodarskogo Priirtysh'ia [About some plots in the «text» of the burial rite of the Bronze Age. Study of archeological monuments of Pavlodar Irtysh territory]. Pavlodar, 2006, pp. 70–80 (in Russian).

Frezer, 1980 — Frezer D. D. «Zolotaia vetv» [«A golden branche»]. Moscow, 1980, 831 p. (in Russian).

Chernetsov, 1959 — Chernetsov V. N. Predstavleniia o dushe u obskikh ugrov. Issledovaniia i materialy po voprosam pervobytnykh religioznykh verovanii [Representations of the soul of the Ob Ugrians. Studies and materials on the issues of primitive religious beliefs]. Moscow, 1959, fol. 51, pp. 114–156 (in Russian).

А. А. Нуржанов

Институт археологии имени А. Х. Маргулана Академии наук Республики Казахстан, Алматы (Казахстан)

КУЛЬТОВЫЕ СОСУДЫ КАРЛУКОВ-НЕСТОРИАНЦЕВ ИЗ ГОРОДИЩА КАСТЕК

Культурная керамика с зооморфными признаками имеет важное историко-культурное значение. Сосуды не только являются носителями информации о форме, декоративном оформлении и технологии их изготовления, но и дают уникальную возможность получить представление о религиозном мировоззрении городского населения. Христианство несторианского толка имело значительное число приверженцев среди оседлого населения средневекового Жетысу и оказало определенное влияние на культурное развитие народов этого региона. В последние годы археологические исследования были проведены на целом ряде новых памятников, имеющих отношение к христианскому культу: пещерные монастыри, церкви, винодельни с символами христианства. Помимо прочности, неуничтожимости, крест, видимо, символизировал и перекресток, где сходятся пути мира. В противоположность правилам, принятым мировыми религиями, в тенгрианстве строили храмы в честь божеств или духов предков с одним внутренним помещением, предназначенным только для сохранения их символов. По представлениям древних тюрков, божества и духи посещали храмы лишь в дни религиозных празднеств.

Ключевые слова: культура, средневековье, христианство, религия, духовность, эпоха, цивилизация, торговля, нумизматика, керамика, этнография, миграция.

A. A. Nurzhanov

The Institute of archaeology named after A. Kh. Margulan Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, Almaty (Kazakhstan)

CULT KARLUK-NESTORIYANTSEV FROM SETTLEMENT KASTEK

Cult ceramics with zoomorphic signs is important historical — cultural significance. Vessels not only a carrier of information about the shape of the decorative design and manufacturing technology, but also provide a unique opportunity to get ideas about the religious outlook of the urban population. Nestorian Christianity had a considerable number of followers among the settled population of the medieval Zhetysu and had a certain influence on the cultural development of the peoples of the region. In recent years, archaeological research has been conducted on a number of new monuments related to the Christian cult: cave monasteries, churches, wineries with Christian symbols. In addition to strength, indestructibility, the cross, apparently, also symbolized the intersection, where the world's ways converge. In contrast to the rules adopted by world religions, temples built temples in honor of deities or ancestral spirits with one inner room intended only for the preservation of their symbols. According to the views of ancient Turks, deities and spirits visited temples only during religious festivals.

Key words: culture, the Middle Ages, Christianity, religion, spirituality, the epoch of civilization, trade, numismatics, ceramics, ethnography, migration.

Средневековое городище Кастек-1 находится в 2,5 км от с. Кастек в Жамбылском районе Алматинской области, на левом берегу реки Кастек, у подножья горы Суык-Тобе. Географические координаты: 43° 03' 03,54" с. ш.; 75° 59' 09,11" в. д., на высоте 1296 м над уровнем моря (рис. 1). Городище расположено на месте выхода горной речки из горных теснин на относительно широкую часть возвышенных прилавков, образующих возвышенное плато, при этом река еще сохраняет стремительность своего течения, создавая своеобразный звуковой фон местности.

Центральная часть памятника представляет собой несколько возвышенный над общей поверхностью подчетыреугольный участок, ориентированный углами по сторонам света. Размер по линии С — Ю — 210 м, В — 3 — 150 м, что составляет 4 га. Он обнесен крепостной стеной, которая выглядит как оплывший вал толщиной до 15 м, высотой до 4 м. По гребню вала видны впадины и всхолмления на месте оборонительных башен. В топографии городища выделяются 14 башен и 32 крупных домовладения, располагавшихся внутри стен, имеется и значительное число других построек, расположенных, главным образом вдоль реки. Вокруг вала с трех сторон, кроме восточной, прослеживается ложбина бывшего рва глубиной 0,5–2 м и шириной 3–4 м, с восточной стороны город располагался на высоком берегу реки, остатков построек на нем не зафиксировано. Въезды находятся напротив друг друга в середине стен [Нуржанов, 2011: 80].

Конструкции верхнего строительного горизонта, выявленные на глубине 0,6–0,8 м, были представлены основанием стен, сложенным из нескольких рядов булыжников средних и крупных размеров. Некоторые камни обрушились и сместились и, таким образом, не занимают четкого первоначального местоположения по отношению к ос-

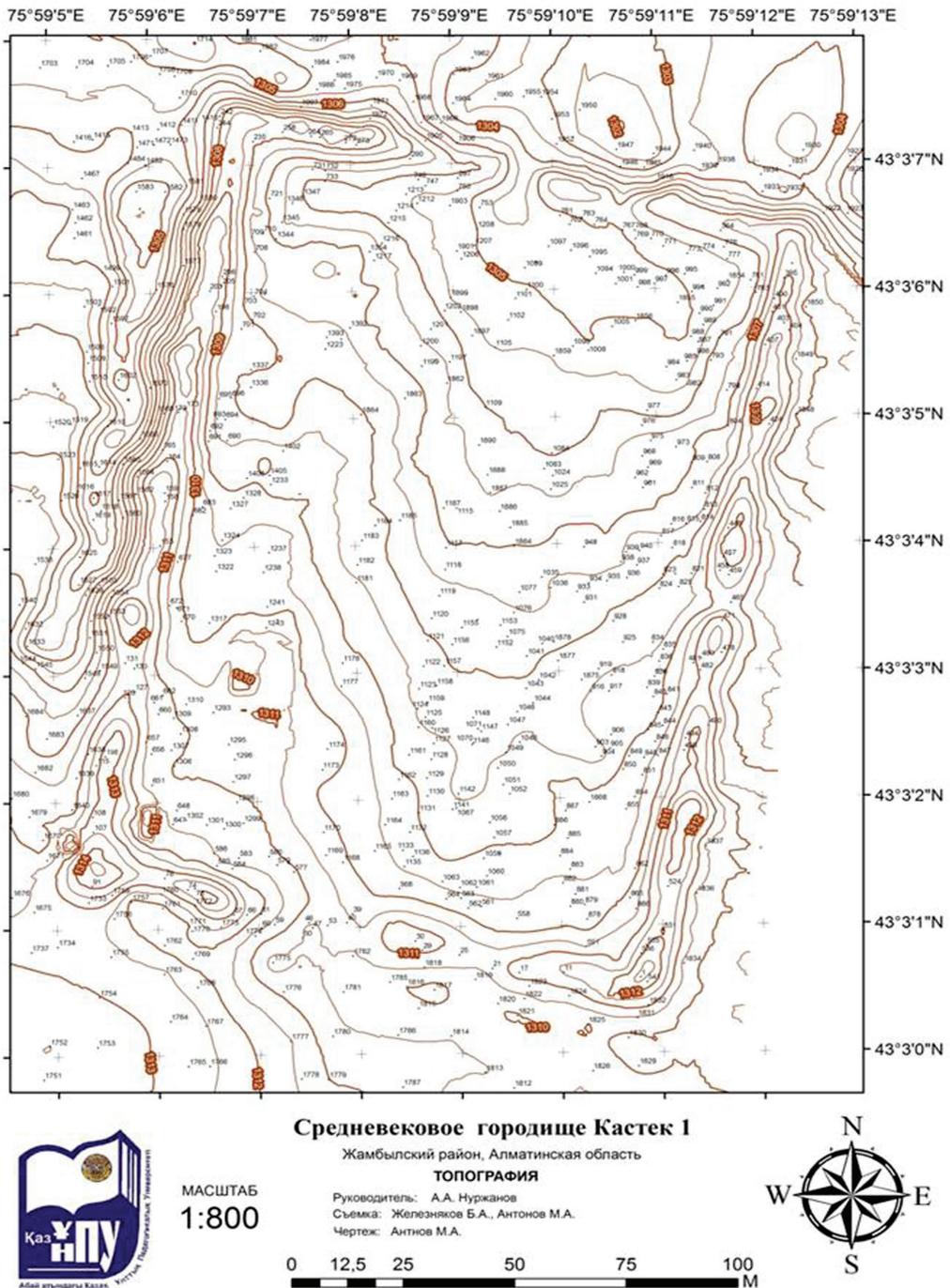


Рис. 1. Топографический план

нованию стен. Слой намытой глины, мусора и зольно-угольные прослойки чередовались в раскопе. Они были насыщены раздробленными костями животных и мелкими фрагментами керамики, среди них встречались обломки сосудов разного размера и формы, украшенные зигзагообразным орнаментом.

В числе таких находок — необычный керамический кувшин (рис. 2) грушевидной формы с прямым донцем диаметром 13,5 см, с отогнутым на внешний край венчиком (диаметром 6,5 см) и сливом, выступающим от горизонтальной поверхности венчика на высоту 4 см.

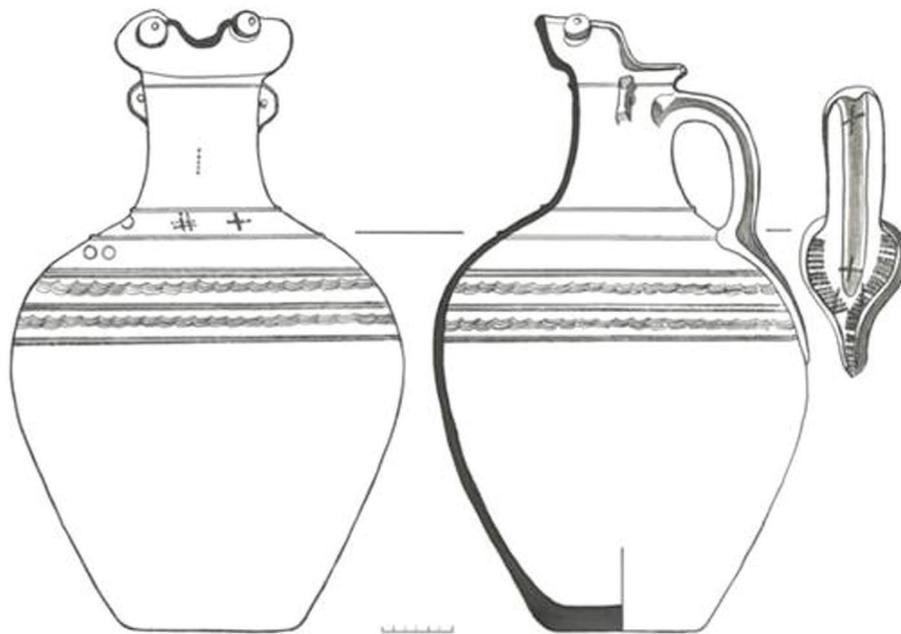


Рис. 2. Культовый кувшин (Водолей)

Петлевидная ручка с канелюрами заканчивается имитацией капюшона кобры с крестом посередине и частыми параллельными насечками на крыльях капюшона (ширина капюшона — 6,8, длина — 8,8 см).

Высокая, конической формы горловина (выс. 9,5 см) расширяется к тулову (диаметр верхней части горловины — 8,2, нижней — 11,7 см) с крутым плечом (диаметр самой широкой части кувшина 32 см), на котором расположен декор после концентрического выступа у основания горловины (расстояние между выступами горловины 2,7 см).

После второго концентрического выступа, на расстоянии 2,3 см от первого, расположены между тремя прочерченными прямыми параллельными линиями два ленточных декора с волнообразным орнаментом с частой амплитудой волны.

«Зона неба» на плечиках сосудов покрыта перекрещивающимися линиями. Этот орнамент служит скорее обозначением не «верхнего мира», а условного пространства над землей. В зоне земли изображен орнамент в виде волнистых линий, окруженных точками, — это символическое изображение змей [Байпаков, Терновая, 2001: 226].

Слив выполнен в виде скульптурного зооморфного изображения животного (кобра). Плавные выступы по обеим сторонам слива слегка прижаты. На них расположе-

ны стилизованные выпуклые наклепные глаза диаметром 1,9 и высотой 1 см, с имитацией зрачка в виде круглого отверстия диаметром 0,3 см. В верхней части горловины, диаметрально противоположно, расположены наклепные ушки (длина ушка — 2,7 см, ширина 1,9 см) с отверстием посередине диаметром 0,3 см.

Тесто кувшина плотное, с примесью мелкого речного песка, излом черепка розовый, обжиг равномерный. Поверхность покрыта розовым ангобом. Изготовлен на гончарном круге.

Кобра символизирует изначальную инстинктивную природу, прилив жизненной силы, неконтролируемой и недифференцированной, потенциальную энергию, воодушевляющий дух. Это посредник между Небом и Землей, между землей и подземным миром. Змея ассоциируется с небом, землей, водой и в особенности с Космическим Деревом [Jordan, 1941: 265].

В древности со змеей связывали идею непрерывности жизни, постоянного ее «оживления» после «смерти» (сбрасывания кожи), идею бессмертия и неиссякаемого плодородия [Гаджиев, 1991: 217].

В зороастризме воплощением «бессмертия» является дух растительности Амертат вместе с Хаурвататом («целостностью»), духом, воплощающим телесное здоровье, покровителем воды. Их взаимосвязь восходит к мифологеме мирового дерева и источника живой воды [Мелетинский, 1991: 720]. Хаурватат и Амертат не только укрепляют бытие смертного, но и даруют вечное процветание и вечную жизнь, получаемую в присутствии Ахурамазды [Бойс, 1988: 76].

Змея может символически изображать солнечные лучи, путь солнца на небе, молнию и силу воды, являясь атрибутом всех речных божеств. В контексте космологии змея — это изначальный океан, из которого все возникает и в который все возвращается, первобытный недифференцированный хаос. Это тот бог ранней космогонии, который позднее послужил отправным пунктом для более психологических и духовных интерпретаций [Афанасьева, 2007: 125].

Змея — страж порога, храма, сокровищ, эзотерических знаний и всех лунных божеств. Она производит бури, контролирует силы вод, окружает воды собою, то преграждая им путь, то, напротив, принося воду человеку. К ней вызывают при всевозможных заклинаниях мертвых, пересекающих воды смерти. Как существо, способное двигаться без помощи ног и крыльев, змея символизирует всепроникающий дух, как существо, проникающее вглубь щелей и расщелин, — внутреннюю природу человека и совесть.

Змей, представленный почти во всех мифологиях, — символ, связываемый с плодородием, землей и женской производящей силой, водой, дождем, с одной стороны, и домашним очагом, огнем (особенно небесным), а также мужским оплодотворяющим началом — с другой [Фрезер, 1980: 832].

Крест — один из наиболее распространенных символов, нередко олицетворяющий высшие сакральные ценности. Для объяснения этого феномена необходимо привлечь знания самых разных наук: археологии, истории, психологии, философии, биологии, архитектуры, математики, физики. По сути, как бы сосредоточивает в себе все человеческие знания, и в этом еще одно проявление его универсальности.

Древнейшим способом добывания огня являлось трение двух деревянных брусков, расположенных крест-накрест. Чтобы крестообразно сложенные куски дерева лежали более устойчиво, их наружные концы стали загибать под прямым углом, а весь инстру-

мент приобрел форму крючкообразного креста — свастики. У персов свастика входила в число средств, необходимых для зажигания огня в алтаре. Любопытная связь между Солнцем, Огнем и Свастикой прослеживается в книгах Веды. В них таинство Троицы представлено как аллегория. Крест, обозначающий инструмент для добывания огня, стал символом Огня. Теснейшей связью креста с культом Огня объясняется «широкая распространенность креста, который имел религиозное значение у народов древности не только Европе, но и в Азии, у индусов и китайцев, в Америке, у мексиканцев и инков задолго еще до появления европейцев. Становится ясной также и связь этого символа со жреческим или царским званием и достоинством, а также с культом богов плодородия и растительности. Ибо все эти боги являлись олицетворением животворящего тепла, все они родственны по своему происхождению, если не прямо происходят от него, того первичного божества, наиболее старинная модификация которого нам известна под именем Индийского Агни» [Древе, 1923: 325].

Мистическое и религиозное значение креста уходит корнями в глубокую древность. Крест имеет несомненно дохристианское происхождение. Как показали найденные изображения, язычники использовали этот символ за много тысячелетий до гибели Иисуса Христа. «Использование креста как религиозного символа в дохристианские времена и среди нехристианских народов может, вероятно, рассматриваться как почти универсальное и во многих случаях оно было связано с определенной формой поклонения природе» [Томас, 1998: 714].

Свою покорность Тенгри-хану древние тюрки подчеркивали, используя древнейший символ, знак разностороннего креста «аджи»; его наносили на лоб краской либо в виде татуировки. Он символизировал понятие рум — мир, откуда все берет начало и куда все возвращается. Там есть небо и земля, верх и низ со своими покровителями. Рум плавает в безбрежном океане на спине огромной рыбы или черепахи, придавленной для большей устойчивости горой. У основания горы покоится змей Бегша. Время от времени в руме вспыхивает, словно молния, крестообразная вадшра — «алмаз», по аналогии с буддизмом символ неуничтожимости. При раскопках степного города Беленджера в Дагестане были обнаружены остатки храмов и сохранившиеся древние кресты. Такие же кресты археологи находили на могильных камнях от Байкала до Дуная — на земле исторического Дешт-и-Кипчак». Археолог М. Магометов, исследовавший остатки древних храмов кипчаков, так описывает свои находки: они расположены в центре курганных групп и отличаются небольшими размерами. Ломаные внутренние очертания строения воссоздают в плане форму разностороннего креста [Религии мира, 1996: 216]. Помимо прочности, неуничтожимости, крест, видимо, символизировал и перекресток, где сходятся пути мира. В противоположность правилам, принятым мировыми религиями, в тенгрианстве строили храмы в честь божеств или духов предков с одним внутренним помещением, предназначенным только для сохранения их символов. Не останавливаясь подробно на проблеме тенгрианства у тюркоязычных и монголоязычных кочевников, что рассмотрено в отдельных работах [Дашковский, 2011; Дробышев, 2012], отметим только еще один момент. По представлениям древних тюрков, божества и духи посещали храмы лишь в дни религиозных празднеств.

Таким образом, в течение всей языческой древности крест встречается в храмах, домах, на изображениях богов на предметах домашнего обихода, монетах, оружии. Он получил широкое распространение у людей самых разных вероисповеданий. Исследователь Френе пишет: «Крест был одним из древнейших символов, употреблявшихся до-

историческим человеком, и это, конечно, не был второстепенный или случайный символ, а предмет глубокого почтения. Мы видим его с ясно выраженным характером религиозного символа на четырех больших континентах» [Фергюсон, 1998: 444]. При этом весьма примечательно, что крест выступает в двух ипостасях: как обычный предмет в искусстве каждого народа и как существенная часть религиозной жизни большей части человечества.

Культовая керамика с зооморфными признаками имеет важное историко-культурное значение. Сосуды не только являются носителями информации о форме, декоративном оформлении и технологии их изготовления, но и дают уникальную возможность получить представление о религиозном мировоззрении городского населения. По свидетельству Бируни, впервые христиане в Средней Азии появились спустя 200 лет после возникновения христианства. Он сообщает о проповедях священника Барахии среди христиан Мерва. Это наиболее раннее сообщение о христианах Средней Азии в письменных источниках [Никитин, 1984: 123].

В VII–IX вв. несторианство широко распространилось в городах Южного Казахстана и Жетысу [Нуржанов, Муратова, 2015; и др.]. Во многих городах — Таразе, Мерке и др. появились и действовали несторианские церкви. При патриархе Тимофее (780–819 гг.) несторианство было принято Карлукским каганом Арсланом Иль Тюргуком (766–870 гг.), а на рубеже IX–X вв. была образована особая карлукская митрополия [Кляшторный, 1959: 168]. О христианстве в Жетысу в IX–X вв. свидетельствуют согдийские надписи на глиняных хумах для хранения вина. Надписи содержали христианские термины, такие как «учитель», «наставник». О христианстве свидетельствуют находки нательных крестов из бронзы, серебра и нефрита, сделанные на городищах Жетысу. В XII в. учреждена митрополия Кашгара и Навакета, последний находился в Жетысу, южнее городища Кастек. Рашид-ад-дин в «Истории монголов» писал: «Исповедание Иисуса — мир ему! — проникло к ним (кереитам), и они приняли его» [Записки Восточного отделения..., 1852: 104]. Много христиан было среди монголов и найманов. И хотя Чингисхан в 1203 г. разорил княжество кереитов, именно его в странах Западной Европы признавали пресвитером Иоанном, чье легендарное царство хроники XII в. помещали на Востоке [Байпаков К. М., 1994: 97].

Таким образом, христианство несторианского толка имело значительное число приверженцев среди оседлого населения средневекового Жетысу и оказало определенное влияние на культурное развитие народов этого региона. В последние годы археологические исследования были проведены на целом ряде новых памятников, имеющих отношение к христианскому культу: пещерные монастыри, церкви, винодельни с символами христианства.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Афанасьева, 2007 — Афанасьева В. К. Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья. М., 2007. 462 с.

Байпаков, 1994 — Байпаков К. М. Христианство Казахстана в средние века // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. Ташкент, 1994. 123 с.

Байпаков, Терновая, 2001 — Байпаков К. М., Терновая Г. А. Женские божества Казахстана на Великом шелковом пути // Известия МОН РК. Серия общественных наук. Алматы, 2001. № 1. 226 с.

Бойс, 1988 — Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988. 76 с.

Гаджиев, 1991 — Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. 214 с.

Древе, 1923 — Древе А. Миф о Христе. М., 1923. 325 с.

Дашковский, 2011 — Дашковский П. К. Мировоззрение кочевников Саяно-Слтая и сопредельных территорий поздней древности и раннего средневековья (отечественная историография и современные исследования). Барнаул, 2011. 244 с.

Дробышев, 2012 — Дробышев Ю. И. Тэнгрианство и буддизм в средневековой Монголии // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. V. Барнаул, 2012. С. 79–93.

Записки Восточного отделения..., 1854 — Записки Восточного отделения Русского археологического общества. СПб., 1852. Ч. 4.

Кляшторный, 1959 — Кляшторный С. Г. Историко-культурное значение согдийской надписи // Проблемы Востоковедения. 1959. № 5. 168 с.

Мифологический словарь, 1991 — Мифологический словарь // гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. 36 с.

Никитин, 1984 — Никитин А. Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье). Восточный Туркестан и Средняя Азия. М., 1984. 123 с.

Нуржанов, 2011 — Нуржанов А. А. Средневековое городище Кастек-1 // Материалы международной конференции. Институт Археологии МОН РК. Алматы, 2011. 80 с.

Нуржанов, Муратова, 2015 — Нуржанов А. А., Муратова С. Е. Религиозная толерантность как система взаимоотношений мировых религий на территории средневекового Казахстана (VI–XIII вв.) // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. VIII. Барнаул, 2015. С. 79–93.

Религии мира, 1996 — Религии мира. Энциклопедия. М., 1996. Т. 6. 213 с.

Томас, 1998 — Томас М. Крест и распятие // Энциклопедия Британника. М., 1998. 714 с.

Фрезер, 1980 — Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980. 832 с.

Фергюсон, 1998 — Фергюсон Дж. Христианский символизм. М., 1998. 444 с.

Jordan, 1941 — Jordan M. *Renenetet* // *Dictionary of Gods and Goddesses*. New York. 1941. 265 p. (на англ. яз.)

REFERENCES

Afanaseva, 2007 — Afanaseva V. K. *Orel i zmeia v izobrazitelnosti i literature Dvurechia*. M.: Vodolei Publishers, 2007. 462 p.

Baipakov, 1994 — Baipakov K. M. *Khristianstvo Kazakhstana v srednie veka [Iz istorii drevnikh kultov Srednei Azii]*. Khristianstvo. Tashkent, 1994. p. 123.

Baipakov, Ternovaia, 2001 — Baipakov K. M., Ternovaia G. A. *Zhenskie bozhestva Kazakhstana na Velikom shelkovom puti [Izvestiia MON RK. Seriiia obshchestvennykh nauk]*. Almaty, 2001. № 1. p. 226.

Bois, 1988 — Bois M. *Zoroastriitsy. Verovaniia i obychai*. M., 1988. p. 76.

Gadzhiev, 1991 — Gadzhiev G. A. *Doislamskie verovaniia i obriady narodov Nagornogo Dagestana*. M., 1991. 214 p.

Dashkovskii, 2011 — Dashkovskii P. K. *Mirovozzrenie kochevnikov Saiano-Sltaia i sopredel'nykh territorii pozdnei drevnosti i rannego srednevekov'ia (otechestvennaia istoriografiia i sovremennye issledovaniia)*. Barnaul, 2011. 244 s. (in Russian).

Dreve, 1923 — Dreve A. Mif o Khriste. M., 1923. 325 p.

Drobyshev, 2012 — Drobyshev Iu. I. Tengrianstvo i buddizm v srednevekovoi Mongolii. Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive. No. V. Barnaul, 2012. S. 79–93.

Zapiski Vostochnogo otdeleniia..., 1852 — Zapiski Vostochnogo otdeleniia Russkogo arkheologicheskogo obshchestva. SPb., 1852. Ch. 4.

Kliashturnyi, 1959 — Kliashturnyi S. G. Istoriko-kulturnoe znachenie sogdiskoi nadpisi [Problemy Vostokovedeniia]. SPb., 1959. № 5. p. 168.

Mifologicheskii slovar, 1991 — Mifologicheskii slovar [Gl. Red. E. M. Meletinskii]. M., 1991. p. 36.

Nikitin, 1984 — Nikitin A. B. Khristianstvo v Sentralnoi Azii [drevnosti srednevekove] Vostochnyi Turkestan i Sredniaia Azia. M., 1984. p. 123.

Nurzhanov, 2011 — Nurzhanov A. A. Srednevekovoe gorodishche Kastek-1 [Materialy Mezhdunarodnoi konferentsii]. Institut Arkheologii MON RK. Almaty, 2011. p. 80.

Nurzhanov, Muratova, 2015 — Nurzhanov A. A., Muratova S. E. Religioznaia tolerantnost' kak sistema vzaimootnoshenii mirovykh religii na territorii srednevekovogo Kazakhstana (VI–XIII vv.). Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive. No. VIII. Barnaul, 2015. S. 79–93.

Religii mira, 1996 — Religii mira. Enciklopedia. M., 1996. T. 6. p. 213.

Tomas, 1998 — Tomas M. Krest i raspiatie. Entsiklopediia Britannika. M., 1998. p. 714.

Frezer, 1980 — Frezer Dzh. Dzh. Zolotaia vetv. Issledovanie magii i religii. M., 1980. 832 p.

Ferguson, 1998 — Ferguson Dzh. Khristianskii simvolizm. M., 1998. p. 444.

Jordan, 1941 — Jordan M. Renenutet [Dictionary of Gods and Goddesses]. New York. 1941. p. 265. (na angl. iaz.)

Ю. Б. Сериков¹, И. Хлахула²

¹ Российский профессионально-педагогический государственный университет (филиал в Нижнем Тагиле) (Россия)

² Университет Томаша Бати, г. Злин (Чехия)

ПРЕДМЕТЫ НЕУТИЛИТАРНОГО НАЗНАЧЕНИЯ В ПАЛЕОЛИТЕ УРАЛА

Основными находками на исследованных палеолитических памятниках являются изделия из камня и кости хозяйственного и производственного назначения. Гораздо реже встречаются изделия, не связанные с решением хозяйственных и производственных задач. На уральских памятниках эпохи палеолита к таким находкам относятся произведения искусства, украшения, а также изделия из редких или необычных видов минерального сырья. Из произведений искусства нужно отметить две уникальные скульптуры: изображение мамонта из кремня и кошачьего хищника из бивня мамонта. Сюда же можно отнести скульптуры из природных форм: галек и костей

животных. Редкими находками являются раскрашенные охрой кости и плитки камня, а также орнаментированный бивень мамонта. Украшения представлены подвесками и бусами из камня, раковин, костей и зубов животных. Редкими изделиями являются бусины из члеников окаменевшего стебля морской лилии. Из Каповой пещеры происходит целый комплекс предметов, связанных с нанесением рисунков на стены пещеры: светильники, кусочки охры со стертymi поверхностями. Для изготовления культовых предметов древние люди часто использовали минералы, которые выделялись цветом, текстурой и свойствами, в частности зеленый серпентинит и прозрачный горный хрусталь.

Наличие в древних святилищах предметов неутилитарного характера позволяет предполагать их символическое значение, что может свидетельствовать о проведении на ряде памятников определенных ритуальных действий.

Ключевые слова: палеолит Урала, предметы неутилитарного назначения, светильники, украшения, подвески, бусы, скульптуры, природные формы, горный хрусталь.

Ju. B. Serikov, I. Chlachula

*Russian vocational pedagogical state University (branch in Nizhny Tagil) (Russia)
University of Tomáš Baťa, Zlín (Czech Republic)*

ARTEFACTS OF NON-UTILITARIAN PURPOSE IN PALEOLITHIC OF URAL

Artefacts of housewifely and industrial purpose made from bone and stone are the most common findings on Paleolithic settlements. More rarely we find artefacts which are not connected with decision of economic and industrial tasks. On Ural settlements of Paleolithic epoch such artefacts are products of art, decorations and products from unusual and rare minerals. From product of art we must note two unique sculptures: image of mammoth made from flint and catlike predator made from mammoth tusk. Sculptures made from natural forms: pebbles and animal bones, also could be defined as such kind of artefacts. Rare findings are painted with ocher bones and stone tiles, and ornamented mammoth tusk. Decorations from Paleolithic settlements are pendants and stone beadings, shells, animal bones and teeth. Rare artefacts are beads made from little parts of fossil stem of sea lily. In Kapova Cave big complex of artefacts connected with drawing on the walls of the Cave was found: lamps, pieces of ocher with erased surface. For manufacturing of cult subjects ancient people often used minerals, which seemed unusual because of their color, texture and characteristics, green serpentine and transparent rhinestone, for example.

Presence of subjects of non-utilitarian character on ancient sacred places let us suggest they had a symbolic meaning. It could be an evidence that ritual actions took place on some ancient settlements.

Key words: Paleolithic of Ural, artefacts of non-utilitarian purpose, lamps, decorations, pendants, beadings, sculptures, natural forms, rhinestone.

На Урале известно свыше 100 палеолитических памятников, но раскопками исследовано меньше половины. Тем не менее на них выявлен заметный комплекс предметов неутилитарного характера.

Целая серия предметов неутилитарного назначения обнаружена в пещере Шульган-Таш, или Каповой (р. Белая, Республика Башкортостан). Это единственная на территории России пещера с достоверными палеолитическими рисунками. Культурный слой пещеры датируется в пределах 16–14 тыс. лет. К настоящему времени выявлено уже около 200 рисунков [Ляхницкий, Минников, Юшко, 2013]. Неудивительно, что значительная часть предметов неутилитарного характера связана с нанесением рисунков на стены пещеры.

Раскопки В. Е. Щелинского в зале Знаков кроме крупных кусочков охры (размером до 3 см) выявили около десятка так называемых «карандашей» — кусочков охры красного и фиолетово-коричневого цвета со стертymi поверхностями. Большой интерес представляет обнаруженный в культурном слое кусок известняка, на котором сохранился выполненный охрой фрагмент изображения мамонта размером примерно 15 × 15 см [Щелинский, 2016: 36, рис. 10]. В залах Хаоса и Купольном были найдены три краскотерки — плоские куски известняка, с одной или с двух сторон покрытые толстым слоем охры. В зале Хаоса в трещине под рисунками был обнаружен также крупный скол известняка со стертой поверхностью, в углублениях которой сохранилась охра. По всей видимости, данный скол использовался для растирания краски [Котов, Ляхницкий, Пиотровский, 2004: 65–66].

Чрезвычайно интересными находками неутилитарного назначения являются обнаруженные в пещере источники света — так называемые «жировые лампы» — светильники. Все они найдены на первом этаже пещеры в залах Знаков, Купольном и Хаоса. Глиняная лампа в виде неглубокой чашечки диаметром 6 см и высотой 2 см залегала в культурном слое в раскопе в зале Знаков (рис. 1, 1). Это первое и пока единственное керамическое изделие в палеолите Урала [Щелинский, 2016: 35–36]. Вторая лампа происходит из зала Хаоса. Она несколько крупнее глиняной лампы, ее диаметр 9,1 см, высота 3,7 см. Лампа выполнена в виде овальной чашечки с округлым дном и тонкими (до 0,6 см) стенками. Изготовлена она из мягкой разновидности серпентинита — зеленого офита (рис. 1, 2). Третья лампа обнаружена в щели глубиной до метра, которая расположена в Купольном зале на высоте 4 м. В качестве светильника служил изогнутый скол сталактита диаметром около 6 см. Вогнутая поверхность обломка закопчена, а на выпуклой стороне сохранились следы красного красителя [Котов, Ляхницкий, Пиотровский, 2004: 65].

Значительной серией на палеолитических памятниках Урала представлены украшения. Изготавливались они из камня, кости, бивня мамонта, раковин, окаменелостей, зубов и костей животных.

Украшения из камня. В Смеловской II пещере (р. Малый Кизил, Челябинская обл.) найдена 31 подвеска, выполненная из мягкого талькового камня серого, коричневатого и желтоватого цветов. Изготовлены они из плоских бесформенных плиток талька, боковая поверхность которых обработке не подвергалась. Но плоскости подвесок выровнены при помощи строгания каменным ножом. Длина подвесок варьирует от 4,5 до 11 см, ширина — от 1,7 до 7,5 см, толщина — от 0,6 до 1,7 см. Отверстия у подвесок располагаются чаще в центре изделия, но иногда и у края. Выполнены они как двусторонним, так и односторонним сверлением. Почти половина подве-

сок найдена в разбитом виде. Кроме подвесок в пещере были найдены и десять кусков и плиток талька [Бадер, 1971: 202–207]. Данные подвески могут оказаться древнейшими на Урале. Датировки культурного слоя пещеры дали большой разброс дат: 15590–25000–31000–41000 тыс. лет.

Подвеска из гальки известна только одна. Найдена она в пещере Шульган-Таш, выполнена из плоской сланцевой галечки диаметром около 3 см. Отверстие у нее просверлено по центру галечки. Подвеска расколота пополам (рис. 2, 26) [Щелинский, 2016: 35].

К редким формам украшений можно отнести так называемый «курий бог» — небольшую гальку с естественным отверстием. Такая подвеска из кварцевой гальки длиной до 2 см найдена в палеолитическом слое пещеры Байсланташ (р. Белая, Республика Башкортостан). Галька подработана несколькими сколами, в результате чего приобрела форму головы хищной птицы с выделенным клювом (рис. 2, 16) [Котов, 2004: 51].

Также из камня изготовлены четыре бусины, обнаруженные в Каповой пещере. Они имеют бочонковидную форму длиной менее сантиметра. Отверстия выполнены встречным сверлением. Изготовлены бусы из мягкой разновидности серпентинита желтовато-зеленоватого цвета — офита (рис. 2, 27–29). Интересно отметить, что бусы заметно изношены от ношения [Щелинский, 2016: 35].

Украшения из окаменелостей встречены только на одном памятнике. На стоянке Заозерье (р. Чусовая, Пермский край) найдены две бусины из члеников окаменевшего стебля морской лилии, в центре которых просверлено отверстие (рис. 2, 24–25). Еще у одной бусины отверстие только намечено [Павлов, 2009: 14]. Возраст памятника радиоуглеродным анализом оценивается в 33–31 тыс. лет. Окаменевшие членики морских лилий в плане обычно имеют круглую форму, на их боковых плоскостях сохраняется внутренняя структура стебля, которая воспринимается в качестве своеобразного орнамента в виде лепестков или идущих по кругу рисок (рис. 2, 17–18). Бусины из члеников морских лилий известны на палеолитических памятниках и за пределами Урала — Амвросиевке и Костенки 17 [Сериков, 2014: 124].

Украшения из бивня мамонта. В Каповой пещере найдены две бусины из тонких пластинок бивня мамонта диаметром 0,6 и 0,9 см [Щелинский, 2016: 35]. Аналогичные бусины найдены в Игнatieвской пещере — 2 экз. (р. Сим, Челябинская обл.) [Петрин, 1992: 138], в гроте Бобылек — 4 экз. (Свердловская обл.) [Волков, Широков, Улитко, 2007: 104–106] и пещере Байсланташ — 1 экз. [Котов, 2004: 51]. По заготовкам бус в пещерах Байсланташ (2 экз.) и Бобылек (6 экз.) удалось восстановить процесс их изготовления. Сначала из бивня мамонта изготавливалась узкая (0,5–1 см) пластинка толщиной 0,5–0,1 см, которая тщательно обрабатывалась строганием и шлифовкой. Затем каменным орудием с острым лезвием (резчиком или углом пластинки) заготовка делилась тонкими нарезками на близкие по форме к квадрату секции (рис. 2, 5–8). В центре секций сверлилось отверстие диаметром 0,1 см (рис. 2, 1–4). После этого легким нажимом секции отделяли друг от друга, затем их углы стачивали и превращали прямоугольную заготовку в круглую бусину (рис. 2, 9–12). Диаметр таких бусин колебался от 0,3 до 0,9 см.

В гроте Безымьянном (р. Пышма, Свердловская обл.) выявлен фрагмент изделия, которое авторы находки предположительно определяют как часть браслета. Он выполнен из прямоугольной слегка изогнутой в профиле отшлифованной пластины бивня мамонта. Длина пластины 2,4 см, ширина 1,3 см, толщина 0,4 см [Петрин, Смирнов, 1977: 60].

Украшения из кости. На стоянке Талицкого (р. Чусовая, Пермский край) найдены две бусины совсем другого плана. Они изготовлены из трубчатых костей и имеют длину около 1 см и диаметр 0,4–0,5 см (рис. 2, 13–14). С двух сторон на них хорошо заметны следы срезов. Поверхность одной бусины залощена до блеска [Щербакова, 1994: 52].

Сломанное украшение из тонкой костяной пластинки с двумя прорезанными отверстиями (подвеска или нашивка) обнаружено еще на одной чусовской стоянке — Заозерье (рис. 2, 20) [Павлов, 2009: 14].

Самая древняя (19 тыс. лет) пронизка обнаружена в палеолитическом слое грота Безымянный. Изготовлена она из фрагмента трубчатой кости длиной 4 см и диаметром 1,5 см. Поверхность изделия хорошо отшлифована. Губчатое вещество кости высверлено (рис. 2, 15) [Петрин, Смирнов, 1977: 60].

Украшения из раковин. В раннем комплексе стоянки Заозерье обнаружены две подвески из раковин *Unio* размером 2 × 1,4 см. У одной подвески рядом со сломанным отверстием просверлено еще одно такого же диаметра (рис. 2, 23). Кроме законченных изделий в коллекции присутствует и заготовка подобной подвески [Павлов, 2009: 14].

Свыше 60 раковин ископаемых пресноводных моллюсков с проткнутыми отверстиями найдено в Каповой пещере. На Урале такие раковины пока не известны, но хорошо представлены в отложениях Поволжья и Прикаспия [Щелинский, 2016: 35].

Еще одна бусина из раковины выявлена на стоянке Талицкого [Щербакова, 1994: 52].

Украшения из зубов животных. Как ни удивительно, но подвески из зубов животных в палеолите Урала представлены единичными экземплярами. Из Игнatieвской пещеры происходит подвеска из зуба копытного животного (бизона?) (рис. 2, 19), а из Пещеры Туристов — из резца дикой лошади (рис. 2, 22) [Сериков, 2014: 128]. Новейшие раскопки В. Г. Котова в Купольском зале Каповой пещеры добавили подвеску из зуба марала [Котов, 2016, рис. 7].

Скульптурные изображения. Замечательным произведением палеолитического искусства является скульптура из грота Безымянного [Петрин, Смирнов, 1977: 60; рис. 7, 1]. Она представляет собой стилизованное изображение животного, выполненное в стиле плоской скульптуры. Длина фигурки 7,9 см, толщина — всего 0,2 см. Скульптура склеена из четырех фрагментов. Поверхность изделия тщательно отшлифована, боковые края заглажены. Тонкие ноги фигурки отломаны в древности (рис. 1, 7). Но по их положению можно предположить, что скульптура изображает присевшего для прыжка хищника семейства кошачьих (?). Однако следует подчеркнуть, что сильная стилизация не позволяет достоверно определить вид животного. Среди ученых нет единого мнения даже в вопросе, что считать головой, а что хвостом. На Урале это пока единственная палеолитическая скульптура. Культурный слой грота имеет дату около 19 тыс. лет. В палеолите России аналогий ей не имеется. О. Н. Бадер в качестве аналогии приводит плоскую скульптуру льва со стоянки Павлов (Чехия) [Бадер, Петрин, 1978: 30–31]. Авторы видят определенное сходство и со скульптурным изображением хищника со стоянки Истуриц (Франция) [Елинек, 1985: 433].

В основном костяные и каменные скульптуры в палеолите Урала представлены изделиями на основе природных форм. Под природными формами понимаются предметы природного происхождения, которые древний человек использовал в естественном состоянии без подработки или с минимальной (подправляющей) подработкой. К таким формам относятся зубы и кости животных, раковины, кораллы, окаменелости, гальки, кристаллы [Сериков, 2014: 31].

На стоянке Лабазы I (Оренбургская обл.), возраст которой достигает 40 тыс. лет, В. Г. Котовым найдено изделие из «катушки» эпифиза плечевой кости благородного оленя, которое он рассматривает в качестве антропоморфной скульптуры. Его размеры — 6,4 × 5 × 5 см. Отсечение лишних частей кости позволило выделить голову, руки и женскую грудь. Ноги обозначены гравировкой (рис. 1, 3). Данную находку В. Г. Котов сравнивает с антропоморфными статуэтками из Авдеево и Пршедмости и относит ее к «знаковой» скульптуре [Богданов, Котов, 2008: 35; рис. 11, 1].

Оригинальное изделие происходит со стоянки Троицкая I (р. Уй, Челябинская обл.), которая функционировала около 16,3 тыс. лет назад. Среди костей мамонта и лошади найдена пястная кость уральской лошади со сквозным отверстием у дистального конца. Диаметр отверстия — 1,8–2 см (рис. 1, 5). Предполагается, что изделие могло служить для размягчения ремней из сырой кожи [Широков, Косинцев, Волков, 1996: 11]. Однако В. Г. Котов указывает, что удаление эпифиза у проксимального конца имело целью создать рукояточную часть и этим самым акцентировать дистальную часть изделия. По его мнению, строгая симметричность и размещение отверстия под выступом и рельефными деталями эпифиза на одной из сторон очень напоминает личину деревянных идолов (напр., Большого Шигирского). В связи с этим он предполагает, что изделие могло иметь символическую функцию и являлось своеобразным жезлом [Котов, 2012: 179–181].

Еще одно изделие из природной формы обнаружено на палеолитической стоянке в Гарях (р. Сосьва, Свердловская обл.). Стоянка имеет серию радиоуглеродных дат от 15 до 20,5 тыс. лет. На стоянке найдено изделие, которое также можно отнести к произведениям первобытного искусства. Изготовлено оно из межпозвоночного диска мамонта размером 9,8 × 8,6 см, который был обнаружен при вскрытии мерзлотного клина. От других дисков его отличает симметричность и правильная форма. Немного ниже центра изделия симметричными относительно его краев ударами с обратной стороны пробиты два сквозных отверстия. В результате межпозвоночный диск был превращен в зооморфную личину, где пробитые отверстия являлись глазами, нижний зауженный конец представлял собой нос, а симметричные выступы в его верхней части — уши (рис. 1, 6). По всей видимости, изделие изображало морду медведя анфас. Данная личина является своеобразным натуральным макетом, в котором использована природная форма. Возраст находки 15–16 тыс. лет [Сериков, 2007: 63–65].

Уникальной находкой является кремневая фигура мамонта, найденная на стоянке позднего палеолита Широфаново II (р. Кама, Пермский край). Изготовлена она из плитки кремня, имеет размеры 6 × 6 см, обработана двусторонней краевой ретушью. У мамонта ретушью показана массивная голова, подчеркнута горбатая спина, глубокими гравированными линиями выделены задние ноги животного [Макаров, Павлов, 2007: 12].

К произведениям искусства можно отнести и фигурные гальки. До недавнего времени самые ранние находки фигурных галек в виде голов животных относились к эпохе мезолита. Единственная фигурная галька, которую можно связать с палеолитическим временем, найдена в Кумышанской пещере (р. Чусовая, Пермский край). Она имеет длину 5,5 и ширину 3,2 см. Своими очертаниями галька напоминает фигуру мамонта. Двумя сколами выделены массивная голова и ноги (рис. 1, 8) [Сериков Ю. Б., 2009: 153]. Очень похожая скульптура, изображающая мамонта и также выполненная из гальки, найдена М. А. Кирьяк (Диковой) на раскопках палеолитической стоянки Большой Эльгахчан I на Магадане [Кирьяк (Дикова), 2003, рис. 32, 1].

Совсем недавно В. Г. Котовым опубликованы зооморфные гальки, найденные в слоях эпохи палеолита, со стоянки Сергеевка 1 (Республика Башкортостан) и с Каповой пещеры. Галька с Сергеевки (стоянка датируется 18 тыс. лет) имеет размеры 6 × 5,5 × 2 см. Одна сторона у нее плоская, а на второй присутствуют естественные выпуклости, которые и придают гальке очертания головы животного. Выпуклость, обозначающая глаз животного, дополнительно подработана для обозначения зрачка (рис. 1, 4). На «темени» фигурной гальки присутствует отпечаток древней раковины. Важно отметить, что поверхность гальки с двух сторон сохранила следы окрашивания красно-бордовой охрой [Котов, 2012: 181].

Галька с Каповой пещеры менее выразительна. Она имеет причудливую форму, и в зависимости от положения гальки в ней, по мнению В. Г. Котова, можно увидеть и изображение человека, и фигуру животного (скорее всего, мамонта) [Котов, 2012: 182; рис. 1, 6]. Если это так, то перед нами полиэikonическая скульптура, широко распространенная в эпоху палеолита на территории Восточной Европы.

Предметы неутилитарного характера. Неординарная находка происходит с местонахождения Мамонтова Курья (р. Уса, Республика Коми). Там был найден бивень молодой (5–7 лет) самки мамонта с тремя десятками ритмических насечек. Насечки были сгруппированы по две-три штуки (рис. 2, 30). Это самая ранняя на Урале находка орнаментированного изделия, ее возраст составляет 34–38 тыс. лет [Археология Республики Коми, 1997: 71, рис. 18]. Некоторые исследователи (В. Е. Ларичев) видят в этом орнаментированном бивне древний календарь.

На стоянке Талицкого обнаружено семь сланцевых раскрашенных охрой плиток. На пяти плитках присутствуют только следы краски. Зато на двух плитках нанесенные изображения имеют геометрический характер. На одной из них изображены круг и идущая от него поперечная полоса. На другой ее стороне нанесены две поперечные линии. На второй плитке охрой выполнены идущие под разными углами линии [Синицын, 1997: 86–87].

С Гаринской стоянки происходят два обломка ребер мамонта длиной 21 и 23,5 см. Один из них обильно окрашен охрой с двух сторон. На второй фрагмент охра нанесена поперечными полосами [Серииков, 2014: 148].

К данной категории изделий, возможно, относится еще одна находка из грота Бобылек. Это изделие из фрагмента диафиза малой берцовой кости пещерного медведя. Его размеры 4,6 × 1,2 × 1,3 см. Внутренний канал кости искусственно подработан. На одном конце трубчатого изделия присутствует пришлифованный продольный скол (рис. 2, 21). Возможно, данное изделие является обломком какого-то музыкального инструмента типа свистка, манка или флейты [Волков, Широков, Улитко, 2007: 106].

Изделия из редких или необычных видов минерального сырья. Следует отметить, что в зале Знаков Каповой пещеры была найдена полированная галька каплевидной формы из зеленого серпентинита, а в Купольном зале обнаружена хрустальная галька диаметром около 2 см. Данные находки позволяют предполагать, что древние люди придавали особое значение как камням необычной формы, так и редко встречаемому минеральному сырью [Котов, 2012: 182].

К таким артефактам относятся прежде всего изделия из минералов, которые выделяются цветом, текстурой и свойствами. Выше уже упоминались подвески и бусины из талька и офита.

Использование в ритуалах минералов с яркой и эффектной окраской на Урале известно уже в верхнем палеолите. Горный хрусталь — прозрачная разновидность кварца — привлек внимание древнего человека именно своей прозрачностью и «игрой». В виде кристаллов и галек горный хрусталь на Урале распространен достаточно широко, поэтому он не мог остаться незамеченным древними людьми. Первые горный хрусталь стали использовать еще в верхнем палеолите около 25 тысяч лет назад.

Наиболее интересным палеолитическим памятником, на котором использовался горный хрусталь, является Большие Аллаки II. Памятник находится на берегу одноименного озера в Челябинской обл. Связан он с так называемыми «Каменными палатками» — скальными выходами высотой до 8 м. На скалах зафиксированы две писаницы, под которыми обнаружен культурный слой с остатками культового характера. Нижний слой содержит находки эпохи палеолита (дата — 24760 ± 1095 (СОАН — 2213): угольки, сильно минерализованные кости дикой лошади, каменные изделия.

Из 208 изделий 164 (78,85%) изготовлено из горного хрусталя. Распределяются они следующим образом: нуклевидные куски — девять, ножевидные пластины — 12, пластинчатые сколы — 11, орудия — 13, отщепы — 119. Ярко выраженными орудиями являются только два скребка. Остальные представлены пластинами и отщепами с незначительной вторичной обработкой. Исходной формой сырья являлись друзы и гальки горного хрусталя [Жилина, Петрин, 1989: 46–47].

Второй палеолитический памятник со значительным хрустальным комплексом — стоянка Троицкая I — также находится на Южном Урале (р. Уй, Челябинская обл.). На стоянке найдено 82 кости мамонта от четырех особей и 188 изделий из камня. 101 изделие (53,72%) изготовлено из горного хрусталя. Среди них ножевидная пластина и отщеп с краевой ретушью, многофасеточный резец и пять скребков. Причем один скребок изготовлен из раухтопаза. Остальные изделия из горного хрусталя представлены осколками, отщепами и чешуйками. Исходной формой сырья на стоянке являлись хрустальные гальки [Широков, Косинцев, Волков, 1996: 3–16].

Наиболее крупный хрустальный палеолитический комплекс на Среднем Урале представлен на стоянке Талицкого — около 100 изделий. Среди них присутствуют пластины, скребки, отщепы и осколки. Горный хрусталь представлен на стоянке только галечным материалом [Щербакова, 1994: 24–25].

Единичные находки изделий из горного хрусталя зафиксированы в нескольких культовых пещерных памятниках: Каповой (пластина и галька), Игнatieвской (долотовидное орудие, технический скол и пять отщепов) и Котел (р. Чусовая). В последней пещере найден нуклеус высотой 4,6 см, изготовленный из гальки чистого горного хрусталя. Из других палеолитических памятников с изделиями из горного хрусталя нужно отметить стоянки Горная Талица, Заозерье, Шированово II и Драчевское местонахождение (Пермский край) [Сериков, 2014а: 235–237].

Здесь необходимо отметить, что В. Ф. Петрунь, изучая применение хрусталя в первобытной технике, приходит к выводу, что даже в районах, бедных кремнем, но богатых кварцем (хрусталем), использование хрусталя в производственных целях носило ограниченный характер [Петрунь, 1962: 42–43].

В связи с этим есть все основания предполагать, что изделия из горного хрусталя могут являться своеобразным индикатором культовых комплексов. Проведенный ана-

лиз показывает, что распространение изделий из горного хрусталя по времени совпадает с появлением палеолитических святилищ. Если учесть, что в последующие эпохи резко возрастает количество хрустальных изделий, связанных с проведением ритуалов (наконечники стрел, кресальные кремни, терочник для растирания охры, булава, подпятник для высверливания огня), и эти изделия концентрируются в памятниках культового характера (святилищах, погребениях), то можно предположить, что в конце верхнего палеолита горный хрусталь стал восприниматься местным населением как сакральный минерал. А в более поздние эпохи использование изделий из горного хрусталя в обрядах и ритуалах только увеличилось, что дает возможность с полным основанием считать, что в это время уже сформировалось представление о горном хрустале как о «священном» минерале [Сериков, 2005: 7–12].

Таким образом, разнообразные предметы неутилитарного характера на Урале стали использоваться уже в начальную пору верхнего палеолита (33–34 тыс. лет назад). Их появление доказывает существование деятельности, выходящей за рамки производственно-хозяйственной жизни. По всей видимости, данные предметы имели символическое значение, что свидетельствует о проведении на ряде памятников определенных неутилитарных действий [Монсель, Кьотти, Гайяр, Оноратини, Плердо, 2012: 24–36].

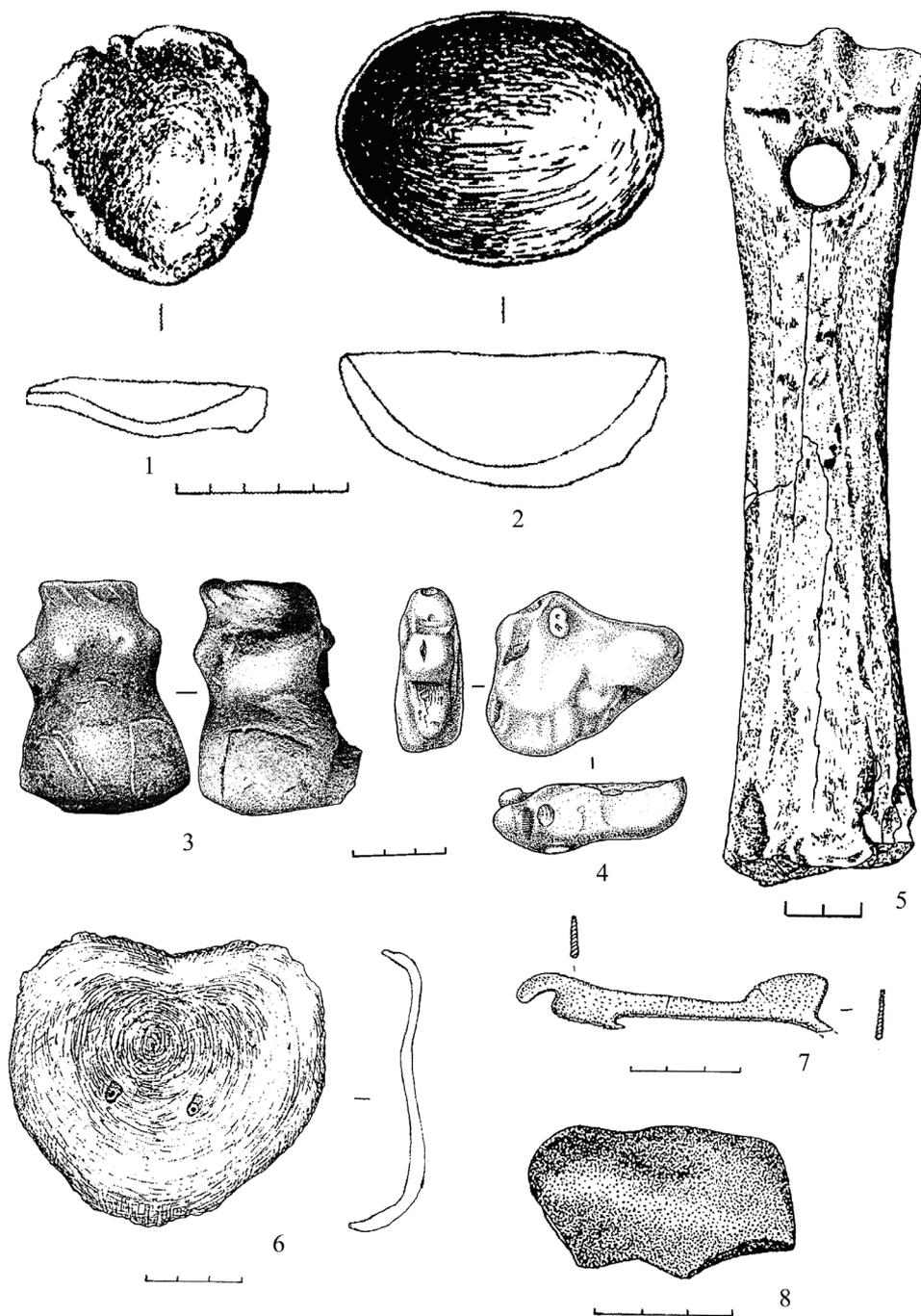


Рис. 1. Предметы неутилитарного назначения:
 1–2 – светильники, 3–6, 8 – скульптуры из природных форм, 7 – скульптура «хищника»;
 1–2 – пещера Шульган-Таш (Капова); 3 – стоянка Лабызы I; 4 – стоянка Сергеевка 1;
 5 – стоянка Троицкая I; 6 – стоянка Гари; 7 – грот Безымянный; 8 – Кумышанская пещера;
 1 – глина; 2 – серпентинит; 3, 5–6 – кость; 4, 8 – каменные гальки; 7 – бивень мамонта

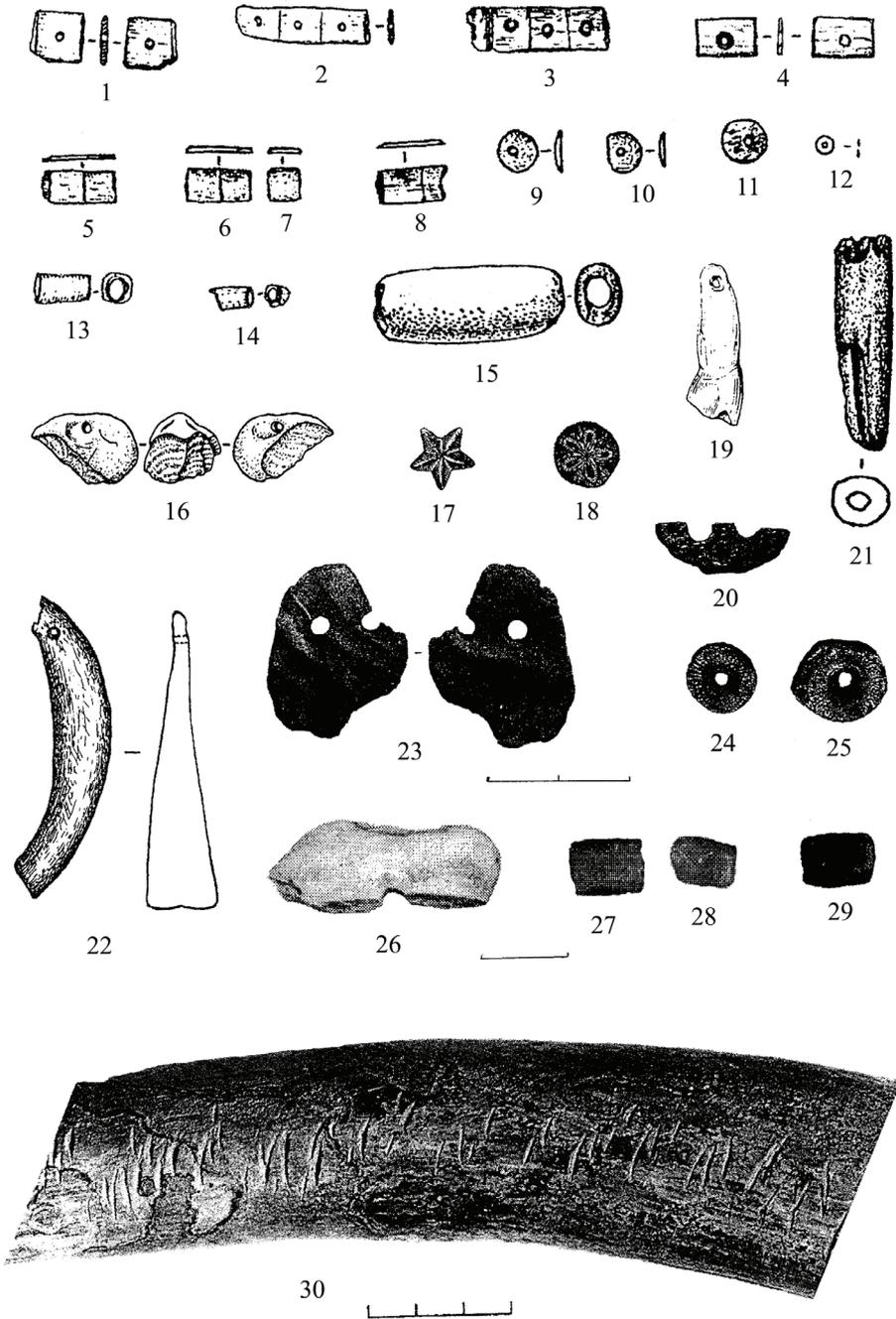


Рис. 2. Украшения (1–15, 17–20, 22–29) и изделия неутилитарного характера (16, 21, 30):
 1–8 – заготовки бус, 9–14, 24–25, 27–29 – бусы, 15 – пронизка, 16 – «курий бог»,
 17–18 – окаменелости, 19–20, 22–23, 26 – подвески, 21 – фрагмент музыкального
 инструмента, 30 – бивень мамонта с гравировкой; 1–2, 12, 16 – пещера Байсланташ;
 3, 5–11, 21 – грот Бобылек; 4 – грот Бурмантовский; 13–14 – стоянка Талицкого;
 15 – грот Безымянный; 19 – Игнatieвская пещера; 20, 23–25 – стоянка Заозерье; 22 –
 пещера Туристов; 26–29 – Капова пещера; 30 – местонахождение Мамонтова Курья;
 1–12, 30 – бивень мамонта; 13–15, 19–22 – кость; 16–18, 24–29 – камень; 23 – раковина

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Археология Республики Коми, 1997 — Археология Республики Коми. М., 1997. 759 с.
- Бадер, 1971 — Бадер О. Н. Смеловская II палеолитическая стоянка в степях Южного Урала // МИА. 1971. № 173. С. 200–208.
- Бадер, Петрин, 1978 — Бадер О. Н., Петрин В. Т. Производство искусства и костяные изделия эпохи палеолита с восточного склона Уральских гор // У истоков творчества: (Первобытное искусство). Новосибирск, 1978. С. 26–31.
- Богданов, Котов, 2008 — Богданов С. В., Котов В. Г. Верхнепалеолитическая стоянка Лабазы I (Оренбургская область) // Уфимский археологический вестник. Вып. 8. 2008. С. 27–38.
- Волков, Широков, Улитко, 2007 — Волков Р. Б., Широков В. Н., Улитко А. И. Изделия из кости, бивня и рога с верхнепалеолитической стоянки в гроте Бобылек // РА. 2007. № 4. С. 102–106.
- Елинек, 1985 — Елинек Я. Большой иллюстрированный атлас первобытного человека. Прага, 1985. 560 с.
- Жилина, Петрин, 1989 — Жилина И. В., Петрин В. Т. Оригинальная индустрия из Кыштымского озера (к проблеме появления культовых мест на Урале) // Технический и социальный прогресс в эпоху первобытнообщинного строя. Свердловск, 1989. С. 46–48.
- Кирьяк (Дикова), 2003 — Кирьяк (Дикова) М. А. Древнее искусство Севера Дальнего Востока как исторический источник (Каменный век). Магадан, 2003. 278 с.
- Котов, 2004 — Котов В. Г. Исследование палеолитического слоя в пещере Байсланташ (Акбутинская). Предварительные итоги // Уфимский археологический вестник. Вып. 5. Уфа, 2004. С. 36–55.
- Котов, 2012 — Котов В. Г. Скульптуры на основе естественных форм в палеолите Урала // Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями: материалы Междунар. науч. конф., посвященной 110-летию со дня рождения М. П. Грязнова. Кн. 1. СПб., 2012. С. 179–184.
- Котов, 2016 — Котов В. Г. Пещерное святилище Шульган-Таш (Каповая): структура, следы ритуалов, семантика изображений // Древние святилища: археология, ритуал, мифология: материалы Междунар. науч. симпозиума. Уфа, 2016. С. 41–63.
- Котов, Ляхницкий, Пиотровский, 2004 — Котов В. Г., Ляхницкий Ю. С., Пиотровский Ю. Ю. Методика нанесения и состав красочного слоя рисунков пещеры Шульган-Таш (Каповой) // Уфимский археологический вестник. Вып. 5. Уфа, 2004. С. 65–71.
- Ляхницкий, Минников, Юшко, 2013 — Ляхницкий Ю. С., Минников О. А., Юшко А. А. Рисунки и знаки пещеры Шульганташ (Каповой): каталог изображений. Уфа, 2013. 288 с.
- Макаров, Павлов, 2007 — Макаров Э. Ю., Павлов П. Ю. Стоянка Широфаново II — новый памятник позднего палеолита в бассейне Верхней Камы // Каменный век Европейского Севера. Сыктывкар, 2007. С. 7–21.
- Монсель, Кьотти, Гайяр, Оноратини, Плердо, 2012 — Монсель М.-Э., Кьотти Л., Гайяр К., Оноратини Ж., Плердо Д. Каменные предметы неутилитарного назначения, найденные на европейских памятниках эпохи палеолита // Археология, этнография и антропология Евразии. 2012. № 1 (49). С. 24–40.
- Павлов, 2009 — Павлов П. Ю. Стоянка Заозерье — памятник начальной поры верхнего палеолита на Северо-Востоке Европы // РА. 2009. № 1. С. 5–17.

Петрин, 1992 — Петрин В. Т. Палеолитическое святилище в Игнatieвской пещере на Южном Урале. Новосибирск, 1992. 207 с.

Петрин, Смирнов, 1977 — Петрин В. Т., Смирнов Н. Г. Палеолитические памятники в гротах Среднего Урала и некоторые вопросы палеолитоведения Урала // Археологические исследования на Урале и в Западной Сибири. Свердловск, 1977. С. 56–71.

Петрунь, 1962 — Петрунь В. Ф. О применении горного хрусталя и его аналогов в первобытной технике // СА. 1962. № 1. С. 36–43.

Сериков, 2005 — Сериков Ю. Б. Горный хрусталь в культовой практике древнего населения Урала // Культурное наследие народов Сибири и Севера : материалы Шестых Сибирских чтений. СПб., 2005. С. 7–12.

Сериков, 2007 — Сериков Ю. Б. Гаринская палеолитическая стоянка и некоторые проблемы уральского палеолитоведения. Нижний Тагил, 2007. 138 с.

Сериков, 2009 — Сериков Ю. Б. Пещерные святилища р. Чусовой. Нижний Тагил, 2009. 368 с.

Сериков, 2014 — Сериков Ю. Б. Очерки по первобытному искусству Урала. Нижний Тагил, 2014. 268 с.

Сериков, 2014а — Сериков Ю. Б. Использование горного хрусталя в верхнем палеолите Урала // Верхний палеолит Евразии и Северной Америки: памятники, культуры, традиции. СПб., 2014а. С. 235–237.

Синицын, 1997 — Синицын А. А. Раскрашенные плитки стоянки Талицкого // Пещерный палеолит Урала : материалы Международной конференции. Уфа, 1997. С. 86–87.

Широков, Косинцев, Волков, 1996 — Широков В. Н., Косинцев П. А., Волков Р. Б. Палеолитическая стоянка Троицкая I на реке Уй // Новое в археологии Южного Урала. Челябинск, 1996. С. 3–17.

Щелинский, 2016 — Щелинский В. Е. Палеолитическое святилище в пещере Шульган-Таш / Каповой (Башкортостан): настенные рисунки и археологические свидетельства // Древние святилища: археология, ритуал, мифология : материалы Междунар. науч. симпозиума. Уфа, 2016. С. 4–40.

Щербакова, 1994 — Щербакова Т. И. Материалы верхнепалеолитической стоянки Талицкого (Островской). Екатеринбург, 1994. 96 с.

REFERENCES

Arkheologiiia Respubliki Komi, 1997 — Arkheologiiia Respubliki Komi. [Archeology of the Komy Republic]. Moskva: Izdatel'stvo "DIK", 1997, 759 p. (in Russian).

Bader, 1971 — Bader O. N. *Smelovskaia II paleoliticheskaia stoianka v stepiakh Iuzhnogo Urala*. [Paleolithic site Smelovskaya II in steppes of the South Ural]. *Materialy i issledovaniia po arkheologii SSSR*. 1971, no 173, pp. 200–208. (in Russian).

Bader, Petrin, 1978 — Bader O. N., Petrin V. T. *Proizvedenie iskusstva i kostianye izdeliia epokhi paleolita s vostochnogo sklona Ural'skikh gor* [Paleolithic fine wares and bone makes from the west slope of Urals]. *U istokov tvorchestva: (Pervobytnoe iskusstvo)*. Novosibirsk: Nauka, 1978, pp. 26–31. (in Russian).

Bogdanov, Kotov, 2008 — Bogdanov S. V., Kotov V. G. *Verkhnepaleoliticheskaia stoianka Labazy I (Orenburgskaia oblast')*. [Upper Paleolithic site Labasi I (Orenburg region)]. *Ufimskii arkheologicheskii vestnik*. Ufa, 2008, Vyp. 8, pp. 27–38. (in Russian).

Elinek, 1985 — Elinek Ia. *Bol'shoi illiustrirovannyi atlas pervobytnogo cheloveka*. [Big Illustrated Atlas of Primitive Man]. Praga: Artia, 1985, 560 p. (in Russian).

Kir'iak (Dikova), 2003 — Kir'iak (Dikova) M. A. *Drevnee iskusstvo Severa Dal'nego Vostoka kak istoricheskii istochnik (Kamennyi vek)*. [Ancient art of northern Far East as historical source (Stone age)]. Magadan: SVKNII DVO RAN, 2003. 278 p. (in Russian).

Kotov, 2004 — Kotov V. G. *Issledovanie paleoliticheskogo sloia v peshchere Baislantash (Aktubinskaia). Predvaritel'nye itogi*. [Investigations of Paleolithic layer in Baislantash (Actubiskaia) cave. Preliminary results]. *Ufimskii arkheologicheskii vestnik*. Ufa, 2004, Vyp. 5, pp. 36–55. (in Russian).

Kotov, 2012 — Kotov V. G. *Skul'ptury na osnove estestvennykh form v paleolite Urala*. [Sculptures based of natural forms in Paleolith of Ural]. *Kul'tury stepnoi Evrazii i ikh vzaimodeistvie s drevnimi tsivilizatsiiami: Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 110-letiiu so dnia rozhdeniia vydaiushchegosia rossiiskogo arkheologa M. P. Griaznova*. Kn. 1. Sankt-Peterburg: IIMK RAN, Periferiia, 2012, pp. 179–184. (in Russian).

Kotov, 2016 — Kotov V. G. *Peshchernoe sviatilishche Shul'gan-Tash (Kapovaia): struktura, sledy ritualov, semantika izobrazhenii*. [The cave Sanctuary Shulgan-Tash (Kapova): structure, traces of rituals, semantics of images]. *Drevnie sviatilishcha: arkheologiya, ritual, mifologiya. Materialy Mezhdunarodnogo nauchnogo simpoziuma*. Ufa: IIIaL UNTs RAN, 2016, pp. 41–63. (in Russian).

Kotov, Liakhnitskii, Piotrovskii, 2004 — Kotov V. G., Liakhnitskii Iu. S., Piotrovskii Iu. Iu. *Metodika naneseniia i sostav krasochnogo sloia risunkov peshchery Shul'gan-Tash (Kapovoi)*. [Methods of application and composition of the paint stratum of representations in the cave Shulgan-Tash (Kapova)]. *Ufimskii arkheologicheskii vestnik*. Ufa, 2004, Vyp. 5, pp. 65–71. (in Russian).

Liakhnitskii Iu. S., Minnikov O. A., Iushko, 2013 — Liakhnitskii Iu. S., Minnikov O. A., Iushko A. A. *Risunki i znaki peshchery Shul'gantash (Kapovoi). Katalog izobrazhenii*. [Paintings and signs of Shulgan-Tash (Kapova). Catalogue]. Ufa: Kitap, 2013, 288 p. (in Russian).

Makarov, Pavlov, 2007 — Makarov E. Iu., Pavlov P. Iu. *Stoianka Shirovanovo II — novyi pamiatnik pozdnego paleolita v basseine Verkhnei Kamy*. [Site Shirovanovo II — new Late Paleolithic site on the Upper Kama]. *Kamennyi vek Evropeiskogo Severa*. Syktyvkar: Komi NTs UrO RAN, 2007, pp. 7–21. (in Russian).

Monseľ, K'otti, Gaiar, Onoratini, Plerdo, 2012 — Monseľ M. — E., K'otti L., Gaiar K., Onoratini Zh., Plerdo D., 2012. *Kamennye predmety neutilitarnogo naznacheniia, naidennye na evropeiskikh pamiatnikakh epokhi paleolita* [Mineral objects of nonutilitarian purpose from European sites of Paleolithic epoch]. *Arkheologiya, etnografiia i antropologiya Evrazii*, no 1 (49), pp. 24–40. (in Russian).

Pavlov, 2009 — Pavlov P. Iu., 2009. *Stoianka Zaozer'e — pamiatnik nachal'noi pory verkhnego paleolita na severo-vostoke Evropy* [Site Saoserie — settlement of the Upper Paleolithic in the north-west of Europe]. *Rossiyskaia arkheologiya*, 2009, no 1, pp. 5–17. (in Russian).

Petrin, 1992 — Petrin V. T. *Paleoliticheskoe sviatilishche v Ignatievskoi peshchere na Iuzhnom Urale*. [Paleolithic Sanctuary in the cave Ignatievskaya in the South Urals]. Novosibirsk: Nauka, 1992, 207 p. (in Russian).

Petrin, Smirnov, 1977 — Petrin V. T., Smirnov N. G. *Paleoliticheskie pamiatniki v grotakh Sred-nego Urala i nekotorye voprosy paleolitovedeniia Urala*. [Paleolithic sites in grottos of Middle Ural and some questions about study and interpretation of Ural Paleolith]. *Arkheologicheskie issledovaniia na Urale i v Zapadnoi Sibiri*. Sverdlovsk: UrGU, 1977, pp. 56–71. (in Russian).

Petrun', 1962 — Petrun' V.F. *O primenenii gornogo khrustalia i ego analogov v pervo-bytnoi tekhnike*. [About using of rock crystal and its analogs in primitive technique]. *Sovetskaia arkhologiia*. 1962, no 1, pp. 36–43. (in Russian).

Serikov, 2005 — Serikov Iu. B. *Gornyi khrustal' v kul'tovoi praktike drevnego nasele-niia Urala*. [Rock crystal in the cult practice of ancient population of the Ural]. *Kul'turnoe nasledie narodov Sibiri i Severa: Materialy Shestykh Sibirskikh chtenii*. Sankt-Peterburg: MAE RAN, 2005, pp. 7–12. (in Russian).

Serikov, 2007 — Serikov Iu. B. *Garinskaia paleoliticheskaia stoianka i nekotorye pro-blemy ural'skogo paleolitovedeniia*. [Garynskaya Paleolithic site and some problems of study and interpretation of Ural Paleolith]. Nizhnii Tagil: NTGSPA, 2007, 138 p. (in Russian).

Serikov, 2009 — Serikov Iu. B., 2009. *Peshchernye sviatilishcha reki Chusovoi* [Cave sanctuaries of the river Chusovaya], Nizhnii Tagil: NTGSPA, 368 p. (in Russian).

Serikov, 2014 — Serikov Iu. B. *Ocherki po pervobytnomu iskusstvu Urala*. [Issues on primitive art of the Urals]. Nizhnii Tagil: NTGSPA, 2014, 268 s. (in Russian).

Serikov, 2014a — Serikov Iu. B. *Ispol'zovanie gornogo khrustalia v verkhnem paleolite Urala* [Using of rock crystal in the Upper Paleolith of the Urals]. *Verkhni paleolit Evrazii i Severnoi Ameriki: pamiatniki, kul'tury, traditsii*. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2014a, pp. 235–237. (in Russian).

Sinitsyn, 1997 — Sinitsyn A. A. *Raskrashennye plitki stoianki Talitskogo*. [Painted slabs of the Talitzki site]. *Peshchernyi paleolit Urala: Materialy mezhdunarodnoi konferentsii*. Ufa: GP "PRINT", 1997, pp. 86–87. (in Russian).

Shirokov, Kosintsev, Volkov, 1996 — Shirokov V. N., Kosintsev P. A., Volkov R. B. *Paleoliticheskaia stoianka Troitskaia I na reke Ui*. [Paleolithic site Troitskaya I on the river Ui]. *Novoe v arkhologii Iuzhnogo Urala*. Cheliabinsk: Rifei, 1996, pp. 3–17. (in Russian).

Shchelinskii, 2016 — Shchelinskii V. E. *Paleoliticheskoe sviatilishche v peshchere Shul'gan-Tash/Kapovoi (Bashkortostan): nastennyye risunki i arkhologicheskie svidetel'stva* [Paleolithic sanctuary in Shulgan-Tash/Kapova cave (Bashkortostan): cave art and archeological evidence]. *Drevnie sviatilishcha: arkhologiia, ritual, mifologiia. Materialy Mezhdunarodnogo nauchnogo simpoziuma*. Ufa: IIIaL UNTs RAN, 2016, pp. 4–40. (in Russian).

Shcherbakova, 1994 — Shcherbakova T. I. *Materialy verkhnepaleoliticheskoi stoianki Talitskogo (Ostrovskoi)*. [Materials from Upper Paleolithic Talitzki site (Ostrovskaya)]. Ekaterinburg: UrO RAN, 1994, 96 p. (in Russian).

Volkov, Shirokov, Ulitko, 2007 — Volkov R. B., Shirokov V. N., Ulitko A. I. *Izdeliia iz kosti, bivnia i roga s verkhnepaleoliticheskoi stoianki v grote Bobylek*. [Bone, tusk and horn makes from Paleolithic site in the grotto Bobilek]. *Rossiiskaia arkhologiia*. 2007, no 4, pp. 102–106. (in Russian).

Zhilina, Petrin, 1989 — Zhilina I. V., Petrin V. T. *Original'naiia industriia iz Kyshtym'skogo ozernogo kraia (k probleme poiavleniia kul'tovykh mest na Urale)*. [Original industry from Kishtim lake area (to the problem of appearing cultic sites on Urals)]. *Tekhnicheskii i sotsial'nyi progress v epokhu pervobytnoobshchinnogo stroia*. Sverdlovsk: UrO RAN, 1989, pp. 46–48. (in Russian).

У.У. Умиткалиев, Д.Т. Тлеугабулов

Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, г. Астана (Казахстан)

АСЫКИ И ИХ РОЛЬ В МИРОВОЗЗРЕНИИ КОЧЕВНИКОВ

Игра в асыки является традиционной для казахского народа, она имеет многовековую историю. Игра не была утрачена и сохранилась с древности до настоящего времени, и в данный момент требуется ее изучение в культурном аспекте. Общеизвестным является факт, что игра в асыки есть у всех тюрко-монгольских народов, как одна из разновидностей игр в кости. Данная статья написана по результатам полевых археологических исследований специалистов кафедры археологии и этнологии исторического факультета Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева на территории Абайского района Восточно-Казахстанской области в полевом сезоне 2014 г. В погребениях, относящихся к бронзовому веку и предварительно датированных II тысячелетием до н. э., были найдены 140 асыков. Асыки были обнаружены у ног погребенного в каменном ящике. Все асыки были выкрашены красной охрой, что очень четко фиксируется, несмотря на значительную стертость краски. Цель данной статьи — показать, что асыки — это не просто детская игра, а часть культурного наследия тюркских народов.

Ключевые слова: казахи, игра, асык, тюрко-монгольские народы, наследие.

U. U. Umitkaliev, D. T. Tleugabulov

Eurasian national University. L.N. Gumilev, Astana (Kazakhstan)

THE ASYKS AND IT'S ROLE IN THE WORLDVIEW OF THE NOMADS

Kazakh children have been playing “*asyk*” (playing with lamb bone) from ancient times. Currently, the game still retains its value among the Kazakhs, as it is commonly played among the Turkic-Mongolian people in Eurasian Steppe. For instance, archaeologists often find “*asyk*” during the excavations. This paper is based on materials that researchers have received during excavations in East Kazakhstan in 2014. Researchers found about 140 “*asyk*” that relate to the primitive era. “*Asyk*” was in a stone bowl, at the feet of the deceased. Some of the “*asyks*” had drilled holes. The purpose of this paper is to explore the Kazakh children’s game “*asyk*” and to identify common trends in the culture of the Turkic people. Also, this game marked the beginning of some modern gambling (dice). This fact speaks about its connections to all of humanity and as well has some social functions (people used it in resolving disputes). The researchers believed that the role of children’s toys is very important in the socialization of a child.

Key words: kazakh, play, asyk, turkic-mongolian people, heritage.

Погребения, в которых вместе с умершим встречаются асыки (или альчики), на всей территории Евразийской степи в эпоху бронзового века, раннего железа и в тюркское время встречаются довольно часто.

В частности погребения с асыками, относящиеся к культурам ранней бронзы, таким как ямная, катакомбная, андроновская и срубная, были обнаружены и исследованы учеными. К ним можно отнести Е. В. Купрянову, С. С. Маркова, А. М. Сагалева, И. В. Октябрьскую, С. В. Сотникову и многих других археологов, которые высказали свое мнение относительно нахождения асыков в погребениях и их семантики. Все они сходились в том, что асыки являются атрибутом детской игры, набором для игры в кости.

Следует выделить отдельно стоящее мнение С. В. Сотниковой. В своих исследованиях она разделила детские погребения с асыками на две группы по возрастному принципу. В первой группе были погребения пяти-шестилетних детей с небольшим количеством асыков, во второй — 7–14-летние дети с большим количеством асыков. Объясняет ученый это количественное различие тем, что более старшие дети и подростки уже сознательно собирали асыки, выигрывали их у других детей, и это было их своеобразной собственностью [Сотникова, 2001: 26].

Исследователь не приводит сведений о нахождении асыков во взрослых погребениях. Также на примере таджиков, алтайцев и монголов использует этнографические данные. Все эти доводы ограничивают суждения автора тем, что это лишь атрибут детской игры.

По нашему мнению, функциональное использование асыков в древнюю эпоху было куда более глубоким. К примеру, у казахского народа, как и у всех тюркских народов, распространено гадание, предсказывание на костях, в том числе на лопатках и лучевых костях. Помимо гадальных функций, асыки были народной игрой, которая называлась «асык», или «хан», отличительными знаками родов, при их помощи принимались разные решения.

К таким выводам мы пришли по результатам полевых археологических исследований специалистов кафедры археологии и этнологии исторического факультета Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева на территории Абайского района Восточно-Казахстанской области в полевом сезоне 2014 г. В погребениях, относящихся к бронзовому веку и предварительно датированных II тысячелетием до н. э., были найдены 140 асыков. Асыки были обнаружены у ног погребенного в каменном ящике человека. Все асыки были выкрашены красной охрой, что очень четко фиксируется, несмотря на значительную стертость краски. Среди них встречаются асык горного козла («сака») — самый большой и главный в игре асык, и многие другие асыки, имеющие следы потертости на разных гранях. Интересным и занимательным нам показалось наличие отверстия с одной стороны у большого количества асыков, что может указывать на то, что эти асыки нанизывались на веревку или нить и использовались в свое время как амулеты. Учитывая эту особенность, мы предполагаем, что эти асыки были положены в могильную яму с умершим взамен возложения земли. Амулеты-асыки, которые носились на шее, развязывались перед походом на похороны, подобные действия довольно часто встречаются у многих тюркских народов.

Обычай возложения земли к могиле умершего человека у казахов относится к древним временам и встречается задолго до проникновения ислама. Возложение земли является своеобразной обязанностью родственников мужского пола умершего, включая и юношей, и более младших детей. По нашему предположению, главным здесь являет-

ся отношение мужчины к асыкам: тот, у кого есть асыки или кто умеет ездить верхом, считается мужчиной, гражданином. Нахождение асыков в каменных оградках бронзового века может указывать на нравы и понятия того времени. К примеру, это может означать, что, отправляясь на похороны, представитель мужского пола должен был брать с собой асыки, даже если он является еще ребенком.

Трансформируясь и видоизменяясь, традиции оседлых племен бронзового века сохранились и у кочевников эпохи раннего железа, и позднее в кочевом казахском обществе. Примечательно, что сохранилась прерогатива для мужского пола при проведении обряда захоронения, но традиция класть в погребения асыки сменилась возложением земли.

Существует также мнение известного монгольского ученого Н. Батболда о находке асыков в погребении гуннского времени в кургане Гол мод возле аула Улаан Архангайского аймака Монголии. Отличительной особенностью этих асыков является то, что на всех них с помощью острого предмета нанесены знаки. Исследователь отмечает сходство нанесенных на асыки символов с некоторыми знаками, найденными среди петроглифов на скалах Ешкисуат и Аксу в Монголии. По его мнению, нанесение разных знаков на асыки мелкого рогатого скота обусловлено не только преобладанием их в кочевом хозяйстве, но и в выражении почитания домашних животных подобным образом. Многочисленные находки подобных нанесенным на асыки знаков на кувшинах гуннского времени подтолкнули ученого к выводу о том, что гунны на передаваемых по наследству предметах оставляли для потомков свои родовые печати — тамги. Это и издавна используемые гуннами знаки, такие как вилы, солнце, полумесяц, и новы, объединяющие разные признаки тамги. Не следует отрицать, что эти знаки, нарисованные на скалах Ешкисуат, могут нести сведения о роде и даже содержать имя нарисовавшего их человека [Батболд, 2011: 26–32].

С мнением монгольского эксперта мы частично соглашаемся в том, что символы, нанесенные на асыки, может быть, и не называли имени конкретного человека, но могли указывать на принадлежность к определенному роду или племени. Известно, что некоторые символы, являющиеся родовыми знаками-тамгами, появляются уже в эпоху раннего железного века и широко распространяются у казахского народа.

Помимо этого, найденные в Монголии асыки из гуннских курганов с родовыми или племенными знаками лишь подкрепляют наши доводы.

Во-вторых, то, что асыки окрашены с обеих сторон, говорит о том, что они использовались для каких-то определенных целей. К примеру, общеизвестно применение окрашенных с двух сторон асыков в ткацком станке и в других хозяйственных ремеслах. Следует также упомянуть об использовании окрашенных асыков в качестве подставки под струны на казахском народном музыкальном инструменте жетыген.

Обратим внимание на казахский миф о происхождении жетыгена:

«В древние времена, когда свирепствовали тяжелые болезни и голод, жил один старик, у которого было семь сыновей. Пришла беда и в дом к старику. Все его сыновья один за другим скончались. Убитый горем старец из сухого дерева сделал музыкальный инструмент. После смерти каждого из сыновей он делал одну струну из конского волоса, подставку под струну делал из асыка и сочинял полную грусти песню-плач. Создав при помощи семи струн семь разных мелодий-кюев, в каждой из них он обрисовал характер, поведение и поступки каждого из своих сыновей.

После смерти старшего сына, Кании, старик сочинил кюй «Қарағым». Второму сыну, Торалыму, он посвятил следующий кюй — «Қанат сынар», третьему сыну, Жайкель-

ды, — «Құмарым», четвертому, Бекену, — «От сөнер», пятому, Хауасу, — «Бақыт көшті», шестому, Жулзаре, — «Күн тұтылды». После смерти самого младшего сына — Кияса — старец сочинил последний, седьмой күй. Эти кюи, посвященные стариком своим сыновьям, не были забыты и распространились в народе под названием «Жетігеннің жетеуі» [Тойшанулы, 2009: 56]

Важно то, что этот музыкальный инструмент ассоциируется со смертью, скорбью, исполнением песни-плача, и то, что в качестве перегородок для струн здесь используются асыки. Вместе с этим посвящение семи кюев восходит к степной традиции древних эпох и выражает такие черты мировоззрения, как беспомощность и зависимость от сил природы.

Следует отдельно остановиться на некоторых фактах относительно асыков, сохранившихся у казахского народа.

К их числу можно отнести известный в южном регионе мавзолеей «Асык ата». По рассказам местного населения, настоящее имя Асык ата — Садыр. Рассказывается, что он был большим любителем игры в асыки. К тому же говорят, что он был святым человеком, ясновидцем. Местные старожилы утверждают, что мавзолеей над могилой Асык ата был построен по приказу самого Тамерлана. Изначально мавзолеей был расположен на расстоянии 2 километров от берега реки Сырдарья. В 1960 г. после затопления Шардаринского водохранилища был перенесен и заново построен у могилы святого Шора муллы у поселка 40 лет Октября Жетысайского района [Олжабай, 2013: 47].

Несмотря на то что Асык ата не оставил яркого следа в памяти народа, сам факт того, что он любил и хорошо играл в асыки и к тому же был святым, лишний раз подтверждает наши выводы: его почитают святым, игравшим в асыки, в современном понимании являющиеся детской игрой. Если подвергнуть это более глубокому сравнению, то Асык ата, играя в асыки, предсказывал будущее, т. е. использовал их в качестве приспособления для ясновидения.

Описание мавзолея, подобного мазару святого Асык ата, можно встретить в трудах известного ученого С. М. Абрамзон. По его сведениям, в Кыргызстане недалеко от Токмака, в местности Карасу, есть мавзолеей, рядом с которым бьет источник. Женщины, которые не могли зачать детей, отправлялись к мавзолеей и проводили ночь в святом месте. Затем они опускали руки в воду источника и доставали из ручья первые попавшиеся предметы, которые туда бросали посетители. Если женщина доставала из воды бусинки бисера, то у нее родится дочь, если асык — то обязательно будет масык [Абрамзон, 1949: 78–138].

Здесь следует отметить связь асыков с масыками. Для того чтобы закрепить наши суждения, обратимся к понятиям, связанным с асыками, встречающимся у казахов. Например, когда мужчине хотят выразить хорошее пожелание, ему говорят «асығың алшысынан түссін», что означает пожелание удачи в начинаниях. Уважаемому гостю казахи в качестве угощения давали берцовую кость с асыком.

Согласно традиции, при приготовлении мяса в блюдо первой клали лучевую кость. Делить ее было не принято. Молодым людям давали эту кость с пожеланием долгих лет жизни, а молодые девушки не прикасались к ней из-за боязни остаться незамужними. Парней не угощали костью с асыком, веря, что они останутся холостяками.

Казахи удалых юношей сравнивают с «сака» — самым большим и главным асыком, а красивых девушек — с красивым украшенным асыком. А про само мясо и сухожилия на костях с асыками казахи говорят: «Даже в голод не обгладывай асык, даже ко-

гда сыт, ешь мясо с щиколотки». Это связано с поверьем, что нельзя пробовать асыки, грызть их. Иначе асык, который был покусан, не сможет применяться в гаданиях.

К примеру, в трудах известного ученого-этнографа Чокана Валиханова можно встретить сведения о том, что различные кости домашних животных обладали магическими, сакральными свойствами. Он сообщает, что, согласно верованиям казахов, наибольшей магической силой отличались лучевая кость и кость лопатки (Валиханов, 1984: 212).

Обширные сведения о магических свойствах костей животных и различных предметов кочевого быта присутствуют в трудах А. Т. Толеубаева. У народа сформировались представления о том, что по линиям на лопаточной кости барана можно увидеть судьбу человека, грядущие в его жизни события, предстоящие поездки. Опытные ясновидцы могли предсказывать по лопатке, даже не прикасаясь к ней, менее опытные иногда могли ее слегка подпалить и уже затем гадать. Люди, верящие в различные поверья, обычно не притрагивались, не обгладывали лучевую кость и лопатку при приеме пищи [Толеубаев, 2013: 276].

В связи с этим можно привести отрывок из исследований Б. Кинаятулы, связанных с лопаточной костью.

«Есть специальный этикет по подготовке лопатки к использованию в гаданиях: эту кость следует очищать от мяса и сухожилий кончиком лезвия ножа, нельзя грызть зубами. Сильные гадалщики на лопатках могут предсказывать и на не очищенной от мяса кости. А если лопатка подпаливается на огне, то рядом с огнем не должно находиться металлических предметов» [Бабакумар, 2000: 86].

Рассказывая об особенностях асыков, обязательно нужно отметить, что любой казах, после того как очистит асык при помощи ножа, обязательно кинет его. Если асык упадет на вогнутую сторону, то это к радости, а если на противоположную, то говорят: что будет, то будет.

Метание асыков в разных регионах нашей страны проходит по-разному. Интересные народные предания об асыках можно найти в исследовании Ж. О. Артыкбаева об Аргыне Мейраме сопы.

В давние времена в одну из суровых зим Мейрам сопы отогнал свои стада в южные земли. Правителем в этой местности был Акша хан. Мейрам сопы перезимовал в его владениях и сохранил свое поголовье скота. Затем пришла весна, после нее и лето, и Мейрам сопы должен был возвращаться назад в Сарыарку. Но пока Мейрам сопы жил на землях Акша хана, он очень сблизился с его дочерью, и она ждала от него ребенка. Когда Мейрам сопы уезжал в Сарыарку, он сказал ей: «Я обязательно вернусь. Если у нас родится сын, назови его Каржас, ведь я старый (кәрі), а ты молодая (жас)». То ли по причине смуты, то ли по другой причине, но Мейрам сопы не смог вернуться в страну Акша хана. Состарившись, он умер.

Теперь вернемся к дочери Акша хана. Прошло время, она родила здорового розовощекого ребенка, назвала его Каржасом. С высоким белым лбом, горящими как солнце глазами, он был всеобщим любимцем. Если играл в асыки со сверстниками, то затевал драки, со взрослыми — разговоры. В один день он пришел к матери очень разгневанным. Мать жарила пшеницу. Он схватил пригоршню горячей пшеницы, вложил ее в ладонь матери, сжал ее и сказал: «Скажи мне кто мой отец».

Мать отвечала ему, что отец его — Мейрам сопы, живет в Сарыарке. Уважаемый и известный среди казахов человек. Там сейчас, должно быть, живут его старшие сыновья — твои братья Куандык и Суюндык.

Услышав эту новость, масык напрямик отправился в Сарыарку. Распрашивая дорожку, наконец отыскал места, где кочует род Мейрама сопы. В это время Мейрам сопы уже отправился в мир иной, и главными здесь были Куандык и Суюндык. В один день пастухи пришли в аул и сказали, что на вершине холма, лежа навзничь, совершенно беспечно спит один масык. Он лежит, раскинув руки, как бы говоря, что все вокруг здесь — мое, от него исходят лучи и все вокруг светло, а голова его сияет. Куандык и Суюндык, удивленные тем, кто это может быть, тут же поскакали следом за пастухами. Приехали и спрашивают все у масыка. После того как он рассказал им, откуда он и кто, Куандык и Суюндык начали спорить, кто возьмет его себе и сделает наследником. Дело чуть не дошло до драки. Рассудила их мать, старшая жена Мейрама сопы. Она достала золотой «сака» — самый большой асык горного козла, который достался Мейраму сопы от его отца, и бросила его. Куандык, как старший брат, сказал что если асык встанет на любую из четырех сторон, то он будет воспитывать Каржаса. Суюндык, не смеющий возразить старшему брату, очень опечалился. Тогда мать сказала ему, что если суждено ему, то асык встанет на ребро. Тогда она бросила золотой асык, и тот встал на ребро. Поэтому Каржас стал приемышем в семье Суюндыка [Артыкбаев, 2009: 22–32].

Здесь основным мотивом является то, что асыки использовали при разрешении различных общественных и социальных задач и ситуаций. А также то, что у родовой династии мог быть свой золотой асык-сака.

Сказка «Золотой асык» — одно из самых популярных произведений казахского устного творчества. Ситуации в жизни масыка — героя сказки во многом переключаются с упомянутыми событиями. В целом в казахских народных сказках очень часто упоминаются асыки. Вплоть до современного времени в казахском языке сохранилось много пословиц и поговорок, связанных с асыками.

Вместе с тем у казахского народа широко распространены игры в асыки, каких насчитывается большое количество. Среди них можно назвать такие игры, как «Хан» или «Ханталапай», «Хан ату», «Кулжа ату», «Кумар», «Қакпақыл», «Сасыр», «Бес асық», «Иіркеміл» и многие другие.

Глядя на такое разнообразие видов игр с асыками, можно предположить, что в свое время они были по-настоящему увлекательными, азартными и широко распространенными в обществе. Относительно этого существует народная пословица: «Играешь в асыки — расстраиваешься, играешь в мяч — устаешь, лучше всего поесть мясо и насладиться курдюком». Отсюда складывается впечатление, что игры в асыки носили характер массового увлечения, сродни современному увлечению некоторыми людьми азартными играми.

Еще один фактор, подтверждающий это: современные кубики — зарики, используемые практически во всех видах современных азартных игр, берут свое начало как раз с асыков. Таким образом, шесть сторон асыка равны шести граням кубика с цифровыми обозначениями, и асыки можно использовать в качестве таких кубиков в различных играх.

Теперь вкратце остановимся на правилах игры «Хан». Игроки по очереди переворачивают асыки со стороны на сторону, тем самым собирая очки. Победитель, набравший больше всех очков, собирает все асыки в обе руки и бросает их. Если главный асык — сака упадет вогнутой стороной вверх, все радостно выкрикивают «Ханталапай» и начинают нарасхват собирать асыки. В эту игру играли не только дети, но и взрослые всех возрастов. В этой игре сака — это хан, а все остальные асыки — простой народ. В про-

цессе игры к сака можно прикасаться только в последнюю очередь, и тот, кто взял хана (так же как и главная фигура на шахматной доске — король), забирал все асыки и мог начинать новую игру.

У стариков, сохранивших древние традиции, есть обычай: случайно найдя асык, они считают это добрым знаком и обязательно прячут его в карман. Это также указывает на большое уважение народа к асыкам. У казахского народа, сохранившего древние традиции тюркского мира, сохранилось еще много тайн и секретов, связанных с асыками, для дальнейшего изучения. Поэтому основой наших исследований должно быть изучение обычаев и обрядов казахского народа наряду с другими тюркскими народами. Асыки являются наследием всех тюркских народов, и мы должны возродить эту ценность и относиться к ней как национальному достоянию.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Абрамзон, 1949 — Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка // Сборник Музея антропологии и этнографии. М. ; Л., 1949. Т. 12. С. 78–138.

Артықбаев, 2009 — Артықбаев Ж. О. Арджаспа туралы аңыз // Қазақ тарихы мен этнологиясының мәселелері. Павлодар, 2009. Т II. С. 156–160.

Бабақұмар, 2000 — Бабақұмар Хинаят. Жауырынның сакральды қызметінің тарихы — этномәдени семантикасы // Абай — ақпарат журналы. Алматы, 2000. С. 45–56.

Батболд, 2011 — Батболд Н. Хүннүгийн хадны зураг // Studia Archaeologica Instituti Archaeologici Academiae Scientiarum Mongolicae. Т. XXXI. 2011. С. 26–39.

Валиханов, 1984 — Валиханов Ч. Ч. Тенкри (Бог) // Собор соч. : в 5 т. Алма-Ата, 1984. Т. 1. С. 208–215.

Олжабай, 2013 — Олжабай С. Шардара шыңырауындағы Шахристан // «Жалын» Республикалық әдеби-көркем және әлеуметтік журнал. 2013. № 12. С. 72–78.

Сотникова, 2014 — Сотникова С. В. Детские погребения с наборами асыков и роль игры в обществах степного населения эпохи бронзы // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. № 2 (25). С. 26–34.

Тойшанұлы, 2009 — Тойшанұлы Акеділ. Түрік-моңғол мифологиясы : монография. Алматы, 2009. 192 с.

Төлеубаев, 2013 — Төлеубаев Ә. Т. Қазақ халқы этнографиясының мәселелері. Алматы, 2013. Т. 2. 496 с.

REFERENCES

Abramzon, 1849 — Abramzon S. M. Rozhdenie i detstvo kirgizskogo rebenka. Sbornik Muzeia antropologii i etnografii. M.; L., 1949. T.12. p. 78–138.

Artyrbaev, 2009 — Artyrbaev Zh. O. Ardzhaspа turaly anyz. Kazak tarikhy men etnologiasynyn maseleleri. Pavlodar, 2009. II tom. p. 156–160.

Babakumar, 2000 — Babakumar Khinaiat. Zhauyrynnyn sakral'dy kyzmetinin tarikhy — etnomadeni semantikasy”. Abai — akparat zhurnaly. Almaty, 2000. p. 45–56.

Batbold, 2011 — Batbold N. Khynnygiin khadny zurag. Studia Archaeologica Instituti Archaeologici Academiae Scientiarum Mongolicae. T. XXXI. 2011. p. 26–39.

Valikhanov, 1984 — Valikhanov Ch. Ch. Tenkri (Bog). Sobr soch.: V 5 th. Alma-Ata, 1984. T.1. p. 208–215.

Olzhabai, 2013 — Olzhabai S. Shardara shynyrauыndagy Shakhristan. “Zhalyn” Respublikalyk adebi-korkem zhane aleumettik zhurnal. Almaty, 2013. № 12. p. 72–78.

Sotnikova, 2014 — Sotnikova S. V. Detskie pogrebeniia s naborami al'chikov i rol' igry v obshchestvakh stepnogo naseleniia epokhi bronzy. Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii. 2014. № 2 (25). p. 26–34.

Toishanuly, 2009 — Toishanuly Akedil. Tiurk-mongol mifologiiiasy: monografiia. Almaty, 2009. p. 192.

Toleubaev, 2013 — Toleubaev A. T. Kazak khalky etnografiiasynyn maseleleri. Almaty, 2013. T.2. p. 496.

Ф. Баротзода

*Центр исламоведения при Президенте Республики Таджикистан, г. Душанбе
(Таджикистан)*

ГУМАНИТАРНЫЕ ЦЕННОСТИ РАННЕГО ИСЛАМА В «ИСТОРИИ ТАБАРИ»

В статье рассматриваются гуманитарные ценности ислама по материалам исторической хроники ат-Табари. «История пророков и царей» — первой попытки составления всеобщей истории в мусульманской историографии. Автор данного труда признан великим комментатором Корана и основателем мусульманской исторической науки. Мухаммад ибн Джарир ат-Табари впервые предпринимает удачную попытку перестановки коранических стихов в хронологическом порядке. Словесные сказания, исторический материал священного текста и хадисов Пророка дополняются сводом материалов древнеарабских сказителей с указанием цепочки имен рассказчиков. Структурное построение мифологической и древней истории в памятнике основано на перманентном развитии пророчества и динамике царствования рода человеческого на Земле. Установление мусульманского летоисчисления придает хронике летописный характер и тесно связано с возникновением ислама как новой мировой религии. Следовательно, информация второй части памятника по годам хиджры раскрывает процесс формирования личности пророка Мухаммада и его богоугодной миссии. Описание деятельности Пророка в коротком промежутке времени ярко показывает, что улучшение условий жизни арабских племен находилось в центре внимания его деяний. С другой стороны, автор для комплексного охвата жизнеописания Пророка использовал достоверные сведения многих первоисточников, большинство из которых позже были утрачены.

Ключевые слова: «История Табари», перманентное развитие пророчества, динамика царствования человека на Земле, историческая наука в исламе, жизнеописание Пророка, мусульманское летоисчисление по хиджре, исламское завоевание, религиозное восприятие гуманитарной деятельности.

F. Barotzoda

The centre of Islamic studies under the President of the Republic of Tajikistan, Dushanbe (Tajikistan)

HUMANITARIAN VALUES OF EARLY ISLAM IN “THE HISTORY OF TABARI”

The article considers the humanitarian values of Islam based on al-Tabari historical chronicle. “The History of Prophets and Kings’ is a first attempt at compilation of the World History in Muslim historiography. The author of this source was recognized as a great commentator of Quran and a founder of the Islamic historical studies. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari firstly had tried to make a successful attempt into Quran verses permutation based in chronological order. Verbal stories, historical material of the sacred text and Prophet’s hadiths were complemented by set of materials of ancient Arabic narrators indicating the chain of narrator’s names. The structural construction of mythological and ancient history in this monument is based on the permanent development of prophecy and the dynamics of the Human being Kingdom on the Earth. The establishment of the Muslim calendar attached to “The History of Tabari” chronicle character, and it is closely associated with the emergence of Islam, as a global world religion. Therefore, the information of the monument’s second part by years of Hijra discloses a process for the personality formation of the Prophet Muhammad and his sacred mission. Description of the Prophet’s activities in a short period of time clearly shows that the improvement of the Arab tribe’s living conditions were in the focus of his activities. On the other hand, the author for the comprehensive coverage of the Prophet’s biography has used many credible reports of primary sources, most of which were later lost.

Key words: “History of Tabari”, the permanent development of prophecy, the dynamics of the Human kingship on Earth, the historical science in Islam, the biography of the Prophet, the Muslim calendar in years of Hijra, the Islamic conquest, religious perception of humanitarian action.

О тличительной чертой исламской религии является тот факт, что различные аспекты ее возникновения, распространения и адаптации в мировом социуме находятся в центре внимания ученых и исследователей. Подобная заинтересованность характеризует сущность мировоззрения всех мировых религий, согласно оценкам ученых, возникших в период осевых времен для развития и формирования различных цивилизаций. Непрерывно растущая тяга к изучению ислама превращает мусульманские первоисточники в объект самого тщательного рассмотрения. Следует отметить, что кочевой образ жизни, разнообразие религиозных представлений, тяжелое положение племен, постоянные конфликты из-за пастбищ и кровавые междоусобицы в доисламский период препятствовали объединению арабов в один народ. А неяркие сведения об их прошлом сохранились в основном в устных традициях джахилийских сказителей. С другой стороны, редкое упоминание аравийских земель в письменных памятниках других народов, скорее всего, связано с тем, что там не происходило ничего значительного, что привлекло бы к ним внимание остального мира.

В этой обстановке полной изолированности и неизвестности именно приход ислама внес коренные изменения в социально-политическую и духовно-культурную жизнь аравийского полуострова. Личность Мухаммада ибн Абдуллаха — пророка ислама и священная книга — Коран мгновенно превратили арабский язык в мощное орудие взаимного сотрудничества культур Средневековья, и, по словам Фильштинского, населявшие провинции Халифата народы «начинают пользоваться арабским языком в своем научном, религиозно-философском и литературном творчестве подобно тому, как пользовались латынью ученые, теологи и просто образованные люди средневековой Европы» [Фильштинский, 2015: 16]. Поступательная эволюция религиозно-политического ареала Аравии по восприятию нового монотеизма в конечном итоге заложила все необходимые предпосылки для формирования мусульманской цивилизации. Ибо, согласно мусульманскому традиционализму, возникновение этой веры является новым воплощением милости Аллаха, проявленной к потомкам Адама, а также творческим актом и свидетельством доверия к своему Пророку.

Однако культурологическая значимость ислама, на наш взгляд, заключается в том, что масса устных и письменных сведений о харизматической личности Пророка и подробной детализации его религии сохранилось в огромном арсенале письменных средневековых памятников. Ценность этих материалов заключается в том, что в условиях бурного развития современного мира, огромных возможностей высоких технологий и острой необходимости диалога цивилизаций мы сможем найти в контексте этих энциклопедических трудов нужные ответы по широкому спектру проблем современной науки. Эти памятники дают нам возможность сравнивать современные взгляды с пророческими высказываниями многовековой давности, углубляя и развивая более полное описание ранней исламской истории, оспаривая почти каждую деталь жизни Пророка в том виде, как она обычно подается: его рождение в 570 г., первое откровение в 610 г., переселение в Медину в 622 г., смерть в 632 г.

Памятником мусульманкой прозы и историографии такого содержания является свод «Та'рих ар-русул ва аль-мулук» (История пророков и царей) великого историка, филолога-эрудита и богослова имама Мухаммада ибн Джарира ат-Табари [Табари, 1988]. Историческая хроника Табари — это прозаическое произведение на историческую тему по содержанию и художественному приему, комплекс огромного числа исторических событий, мифологических преданий и легенд новой веры, изложенных по хронологической универсальности и внутренней цельности согласно предписаниям священного Корана. Она содержит исторические и повествовательные рассказы, опирающиеся на Коран и сравнивающиеся с хроникальной историографией эллинистической эпохи и древнеарабскими устными традициями, изложенными в арабо-мусульманском духе. Духовные традиции народов Халифата посредством данного свода стали достоянием широкого круга читателей того времени.

Высокая значимость этой хроники в истории средневековой словесности и культурологической идентификации народов мусульманского мира заключается в следующем:

1. Табари впервые предпринимает удачную попытку перестановки и упорядочения коранических стихов в хронологическом порядке. Словесные сказания и историзмы священного текста и хадисов Пророка дополняются сводом материалов всех древнеарабских сказителей по каждому историческому событию с указанием цепочки имен рассказчиков. После Табари ни один компилятор не брался заново собирать и исследо-

вать материал по арабской истории до 302 г. хиджры и не мог добавить что-либо серьезное к его сведениям.

2. Структурная композиция исторического жанра в памятнике основана на последовательности развития пророчества и динамике царствования рода человеческого на Земле.

3. Выявление гуманитарных аспектов зороастризма, иудаизма, христианства и других верований дает автору возможность прозаически нарисовать яркую картину воспитательного могущества религии в обществе.

Данный свод состоит из двух частей: первая — «История до хиджры (переселения пророка Мухаммеда)» и вторая — «История после хиджры». В первой части события начинаются от «сотворения мира» и доводятся до 622 г. Во второй части подробно описанию подвергаются события, связанные с пророческой миссией Мухаммеда, его сподвижников и распространением ислама с 1 по 302 (915) г. хиджры. Автор в исламской части памятника в условиях высокой духовности Средневековья придает политической деятельности Мухаммада атрибут общественно-гуманитарной динамики всех времен. Пророческий феномен, основывая нравственный кодекс общества, выступает против язычества и племенного хаоса, общественного гнета и произвола, борется за веру в единого Бога. Примечательно, что «Мухаммад стал главой собрания племенных групп, связанных между собой не кровными узами, а общей идеологией» [Армстронг, 2011: 29].

Жизнь и повседневные поступки Пророка ислама описываются имамом Табари с мельчайшими подробностями, внимание акцентируется на формировании исламского восприятия мирового порядка. В контексте сравнительного изучения хроники Табари нам представлялось очень важным рассмотрение вопросов реализации международного гуманитарного права в деяниях посланника Аллаха, его гуманитарных поступках, пророческих высказываниях и военных событиях жизни в раннем периоде становления ислама, а именно начиная с пророческого призвания Мухаммада и до его смерти в 11 г. хиджры.

Как известно, еще до женитьбы на состоятельной вдове Хадидже бинт Хувайлид раскрывается социальная активность и необычная эрудированность Пророка во время первой караванной поездки в Сирии. После этой поездки о нем отзывались как о честном человеке ал-Амин — Верный, что спровоцировало предложение Хадиджи о женитьбе. Семейная жизнь с богатой женщиной из купеческой семьи дала ему большие преимущества: появилось свободное время поразмышлять о смысле жизни и поисках божественной истины, пересмотре религиозного наследия своего народа.

Другое знаменательное событие в жизни Мухаммада имело место с перестройкой Каабы, о чем подробно сообщает имам Табари. Такой поступок был вызван необходимостью перестроить стены, возвести крышу и укрепить святилище. А черный камень был самым значимым местом храма. Когда курайшиты завершили работу, среди них разгорелся острый спор о том, кто удостоится чести поднять камень и поместить его в стену. Наконец все решили, что первый человек, который войдет в Каабу, удостоится чести переложить камень. И тем самым первым человеком оказался Мухаммад. «Когда они все увидели его, то сказали: «Это ал-Амин (Верный), мы согласны с ним, это Мухаммад!» Когда они решили вопрос, рассказали ему о своем деле, он сказал: «Дайте мою одежду». Он расстелил ее на землю, затем своими руками положил на нее черный камень и сказал: «Пусть по одному человеку из каждой племени возьмется за угол этой

одежды». Затем они вместе подняли его и положили на свое место. Он положил камень собственными руками» [Табари, 1988. Т. 1: 526]. Этот инцидент укрепил уверенность в том, что именно он избран на роль божественного вестника для арабов. Данная история почти полностью достоверна и имела место в 605 г.

Согласно преданиям первое откровение Пророк получает 27-го числа месяца Рамадана 610 г. в пещере горы Хира и ангел Джibrил передает ему первые шесть аятов суры ал-Алак. Позже, в 613 г., ему передаются первые аяты суры ал-Муддассир (Закутавшийся) и он становится посланником Аллаха. Скоро свою покорность Пророку выражают Хадиджа, Али, Зайд ибн Хариса, Абу Бакр, Абд ар-Рахман ибн Ауф, и в течение года число мусульман достигает 30 человек. А в 614 г. Пророк приступает к открытой проповеди ислама, призывая мекканцев отказаться от поклонения идолам и присягнуть на покорность единому Аллаху. Такое резкое изменение религиозно-идеологической платформы вызвало недовольство в обществе. И первым на острый конфликт с этим новшеством восстал дядя Пророка Абу Лахаб. Общество раскололось на две части. Начались жестокие преследования мусульман, чудовищные репрессии по отношению к ним, страшные пытки и казни. Именно в этой сложной бескомпромиссной обстановке, на наш взгляд, формируется гуманитарная деятельность и выработка норм богоугодного законотворчества со стороны Пророка ислама.

Следует отметить, что регулярное появление Пророка в Мекке с идеей единого Аллаха и атаки на религиозные традиции идолопоклонства раздражали курайшитов, они буквально приходили в ярость от его выступлений. Несмотря на всеобщее неприятие ими проповедей Мухаммада, день за днем рост числа его последователей набирает темп. А принятие ислама известным купцом Абу Бакром перетянуло на сторону Мухаммада многих курайшитов, образовалась община его ранних последователей. В этой обстановке началось противоборство горожан с Мухаммадом, которое постепенно переросло в гонения на мусульманство. Два известных человека из племени Курайш — Абу Лахаб, один из дядьев Мухаммада, и Абу Джахл — начали призывать народ к расправе над ним. Только покровительство Абу Талиба спасло Пророка от насилия, а противодействие переросло в форму насмешек и оскорблений. По словам Табари, «провокация и гонения на последователей пророка Аллаха (с) были подобны землетрясению» [Табари, 1988. Т. 1: 546]. Историками описан вопиющий инцидент, когда по приказу Абу Джахла во время совершения молитвы положили зародыш верблюдицы между лопаток Пророка. Кроме этого инцидента в исследуемом памятнике не приводится сообщение о каком-нибудь серьезном физическом нападении на Пророка за свое учение. В основном противодействие выражалось лишь в форме мелких издевательств. Во избежание междоусобицы и кровопролития Пророк в 615 г. призывает своих последователей на первую хиджру (переселение). Табари приводит имена 16 мусульман (12 мужчины и четырех женщин), которые уезжали в Эфиопию, чтобы спастись от лап безбожников. Среди них были Усман ибн Аффан, Зубайр ибн ал-Авам, Абд ар-Рахман ибн Ауф и Абдуллах ибн Мас'уд.

Следует констатировать, что такие качества личности Пророка, как гуманитарная соразмерность, пророческое человеколюбие и умелая оценка правовой обстановки, не только сохраняют его учение, но и создают альтернативный вариант богослужения в языческой среде Мекки. А в ряде случаев он добился выдающихся успехов, например, обратил в веру своего дядю Хамзу и известного в Мекке человека Умара ибн ал-Хаттаба. Несмотря на переселение основной части мусульман в Эфиопию, монотеистиче-

ское изменение в религиозно-политическом ареале Мекки развивается в пользу Пророка. В этой сложной среде он сумел сохранить репутацию честного и прагматичного человека и искренне желал, чтобы народ принял его учение и встал на его сторону. Однажды Абу Бакр привел 38 мусульман для открытого богослужения в Заповедной мечети. Приступая к чтению первой публичной проповеди ислама, он открыто призвал людей принять веру в Аллаха и Его посланника. Такая смелость усугубляла отношения с курайшитскими язычниками и спровоцировала вторую хиджру мусульман в Эфиопию во главе с Джафаром ибн Абу Талибом — племянником Пророка. По сведениям Табари эта группа состояла из 82 человек. Согласно другим источникам с ними были также еще 35 женщин. Укрепление связей последователей Мухаммада в Эфиопии начинает сильно раздражать курайшитов. Дело в том, что между Эфиопией и купцами племени Курайш были установлены давние торговые контакты. Поэтому после второй миграции курайшиты послали к царю Негусу (Наджоши) делегацию с дорогими подношениями, чтобы убедить его передать им мусульман, назвав их бандой вероотступников. Царь немедленно призвал к себе изгнанников, чтобы уточнить их религиозное вероучение. Джафар ибн Абу Талиб смог убедительно донести суть новой веры. Услышав убедительные доводы Джафара, Негус согласился и впредь предоставлять убежище мусульманам. Наряду с этим среди мусульман, которые бежали в Эфиопию, «спасаясь от преследования от рук язычников, оказались двое, кто в эмиграции отрекся от своей веры и перешел в христианство, — Убайдуллах ибн Джахш и ас-Сукран ибн Амр» [Ибрагим, 2015: 343]. Но ни в одном источнике не сообщается о наказании кого-либо из них или прерзании его. Следует отметить, что теплый прием единомышленников нового пророка свидетельствует о том, что христиане не считали Мухаммада своим врагом и не совершили по отношению к нему каких-либо неприятельских поступков. Кроме того, Табари сообщает, что «Пророк с восхищением отозвался о земле Абиссинии и говорил о том, что там правит царь, незнакомый с несправедливостью» [Табари, 1988. Т. 1: 547].

При таком повороте событий курайшиты решили объявить бойкот против всех людей из племени Бану Хашим. Они обязались прервать с ними всякие отношения, начиная с любых торговых сделок и заканчивая заключением браков. Так мусульмане оказались в полной изоляции от остальных мекканцев. Этот бойкот продолжается три года и приносит мусульманам много неприятностей. Только в 619 г. двоюродный брат Пророка Хишам ибн Амр нарушает табу. Но после отмены бойкота умирает Абу Талиб, а затем и Хадиджа. Несмотря на сложную ситуацию, Пророк во избежание кровопролития и вооруженного конфликта набирается терпения, не идет на конфронтацию с курайшитами, и в конечном итоге вопрос решается в пользу единоверцев.

Усложнение обстоятельств пребывания мусульман в мекканской среде вынуждает Пророка отправляться в город Таиф с целью призыва местного населения к исламу. Не получив должного одобрения, под градом проклятий и летящих в него камней он покидает город. На обратном пути от Таифа Пророк встречается с шестью жителями Ясриба. После короткой беседы ясрибцы проявляют особый интерес к его личности и поступкам. Глубоко убедительные гуманитарные аспекты и доводы в его поведении создают почву для будущей миграции в Ясриб. Несмотря на последние неудачи, Мухаммад также был настроен добиться своей цели. Он умел оценить, что перемены уже стояли на пороге его судьбы, и вскоре после возвращения в Мекку он нашел подходящее место, где можно было читать свои проповеди. И на этот раз его надежды полностью оправдались.

Пророк в 621 г. во время ежегодного паломничества в Мекку встречается с делегацией племени Хазрадж из Ясриба. Табари подробно сообщает, что они были предупреждены «иудеями Ясриба о скором приходе нового пророка, который уничтожит любого, вставшего на его пути» [Табари, 1988. Т. 1: 566]. На следующий год делегация из племени Хазрадж распространила проповедь Мухаммада в Ясрибе. Учитывая реакцию жителей Ясриба, он послал туда Мусаба ибн Умайра научить заповедям Корана и основам ислама. Когда Мусаб вернулся в Мекку, поведал Пророку о растущей в Ясрибе силе мусульманства. И тут появляется идея об отъезде из Мекки, где противодействие ему сильно ужесточилось. А во время второго паломничества состоялась вторая встреча с делегацией при Акабе, и Пророк торжественно обещает покинуть Мекку и возглавить мусульманство Ясриба. И 16 июля покидает Мекку, и с этого момента берет свой отсчет мусульманский календарь. Однако курайшиты, узнав об этих намерениях, решили раз и навсегда положить конец его миссии и планировали убить его. И в этом промежутке времени арабский мир стоял на пороге новой эры, и благодаря гуманитарному поведению Пророка мусульмане находили оптимальное невооруженное решение проблемы. Переселение Пророка коренным образом изменило характер ислама. Если в Мекке он был наставником гонимого меньшинства, то в Ясрибе он становится лидером динамично формирующейся государственной общины. И в этом городе «только когда Пророк укрепился, на протяжении нескольких лет *умма* арабов трансформировалась в *умму мусульман*» [Наумкин, 2008: 647].

Ясриб, или город Пророка, создает большие возможности для полного развертывания передовых идей ислама. Для обеспечения правового статуса мухаджиров Пророк сразу заключает договор с ансарами Ясриба. Религиозное братство берет верх над кровным родством, что укрепляет социальное положение единоверцев. А для урегулирования отношений между арабскими и иудейскими племенами подписывается совместная декларация из девяти пунктов. В первый год хиджры Пророк отдает распоряжение построить мечеть на том месте, где его верблюдица встала на колени, пристраивает к мечети ряд крытых площадок, известных как суффа — первые исламские школы богословской мысли, устанавливается пятикратный намаз после мираджа, начинает также возноситься азан. Первый год в истории ислама называется годом Рухсат (Разрешение).

Даже после отъезда мекканцы не оставляют их в покое, и образуется партия лицемеров (мунафикун). Но пока ниспосылаются Пророку аяты 191-й и 193-й суры ал-Бакара, он не дает своим последователям разрешение на войну. В этих аятах угнетаемым мусульманам в качестве самозащиты разрешается подняться на джихад.

Находясь в Медине, Пророк сумел обеспечить превосходство религиозно-правовых норм ислама в Ясрибе над идеологией убежденных язычников Мекки при битве Бадра в 624 г. В ходе Бадрской битвы в плен попадают дядя пророка ал-Аббас и его зять Абу ал-Ас ибн Раби, а сумма выкупа оказывается недостаточной. И впервые практикуется норма освобождения под честное слово, с условием оплатить остальное после возвращения в Мекку. Занйаб — дочь Пророка в качестве выкупа за Абу ал-Аса предлагает свое золотое ожерелье.

В первый год хиджры Пророк дает наставление о важности соблюдения поста согласно установкам 183-го аята суры Бакара. Сам он ежегодно в течение девяти лет держит пост, из них пять постов длятся 29 дней, а четыре — 30 дней. Также в этом году был ниспослан следующий столп ислама — закят и выплаты садаки. Кроме того, определяется выкуп за освобождение военнопленных в размере 400 динаров или же 80 вер-

блюдов за одного человека. На основе ниспосланных аятов издаются религиозные указы о захоронении шахидов на месте гибели, правилах распределения пленных, мусульманском браке, обязанностях мужа и жены.

Однако в 625 г. многие нормы вырабатываются в ходе Ухудской битвы. 3-й год хиджры объявляет джихад священным долгом мусульманина, а уклонение от участия в нем считается дезертирством. Кроме того, тяжелораненым не дозволено покушаться на свою жизнь, это считается разновидностью самоубийства. Дозволяется хоронить шахидов на месте их гибели одетыми, без омовения и надгробной молитвы.

А главным итогом 4-го года хиджры считается итог битвы при Ухуде. Победа войск мусульман над превосходящей по численности армией мекканцев в истории ислама связывают с влиянием высших сил, что привело к росту числа желающих принять ислам. Представители племени Раджи и Бану Амир просят Пророка прислать к ним образованных мусульман для освоения Корана и религиозных ритуалов ислама. Однако наставники исламского учения — *мураббийун* оказываются жертвами подлого коварства вышеназванных племен. Они убивают этих наставников, оставив в живых только двух человек. Узнав об этом, Пророк порицает их за пролитие невинной крови и требует кровный выкуп за убитых ими людей из-за нарушения заключенного с ними договора.

С укреплением власти исламской общины в этот год ниспосылается новое повеление, категорически запрещающее употребление спиртного и азартные игры. Повелевается также, что любой человек, приговоренный к смертной казни, перед исполнением приговора должен совершить омовение и двукратный намаз.

Следует отметить, что в 5-й год хиджры в личной жизни Пророка имели место два события: он берет в жены Зайнаб бинт Джахш и инцидент отставания его жены от каравана становится почвой для дурных слухов. В обоих случаях вопрос разрешается ниспосланием новых откровений. Далее под военным руководством Пророка вырабатывается тактика вырыть перед Мединой ров длиной 6 км. Пророк проводит военную операцию против племени Бану Курайза из-за нарушения договора и вероломной атаки мусульман с тыла и племени Бану Мусталик из-за отказа принять ислам и взяться за оружие. Кроме того, в этом году происходит необычное сражение — «битва у Рва». Эту битву можно считать самым крупным столкновением объединенных сил мекканцев против мусульман. Неприятели выстроили десятитысячную армию для окружения Медины. Пророк приказывает мусульманским бойцам вырыть глубокий ров. На 14-й день окружения на лагерь неприятелей обрушивается ураган огромной силы и сильный ветер сметает и разбрасывает все содержимое в лагере по всему ущелью. И они от ужаса обращаются в бегство. После этой победы Пророк приказывает курайшитам покинуть город без применения насилия, так же как и другие иудейские племена.

События этого года имеют в большей степени общественно-правовой характер. Пророк получает откровения относительно грязных сплетен по поводу отставания Аиши от каравана, облачения женщин в накидки, запрета брать в жены тех, кто был замужем за Пророком, совершения молитвы в положении сидя, обвинения честных женщин в прелюбодеянии. А как вести себя при лунном затмении, мусульмане узнали из содержания суры Йасин о Солнце и Луне. И в этот же год хиджры Зайд ибн Сабит знакомится с содержанием Библии, выучив иврит. Этим инцидентом мусульманам разрешается изучение иностранных языков, а также ознакомление с текстом священных книг других конфессий.

Победа при битве у Рва дает возможность распространить ислам на примыкающих к Ясрибу территориях племен. Отряд воинов Зайда ибн Хариса в 6-м году хиджры четырежды нападает на караваны из Сирии и возвращается в Ясриб с большой добычей. Главным событием этого года является договор, заключенный в Худайбийе с иноверцами в целях совершения малого паломничества. Узнав о приезде паломников, мекканцы высылают к ним отряд всадников. Одно высказывание Пророка о том, что они прибыли сюда не как воины, а как паломники, предотвращает военный конфликт между ними. Как известно, после долгих споров мекканцы-язычники решили не вступать в бой с мединцами-мусульманами, а наоборот, предпочли договориться с ними. Этот известный договор в истории ислама подписали Сухайл ибн Амр и Мухаммад ибн Абдуллах. Подписание договора из шести пунктов не только закрепило право мусульман завершить паломничество в Мекку, но и означало официальное признание мусульман равной язычникам силой.

После возвращения из Худайбийи мусульмане совершают поход на Хайбар, через плодородные земли которого проходил торговый путь в Шам. Основным населением Хайбара, Вадиль-Кура и Фадак были иудейские племена. Одержав победу в этом сражении, «одну из своих целей Мухаммед достиг вполне: ни один иудей в Аравии не смел более поднять на него руку» [Табари, 1988. Т. 2: 215].

В деле социализации и укрепления основ новой веры способствуют следующие ниспосланные Пророку повеления: запрещение всяческих гаданий и предсказаний, занятий магией, употребления в пищу ослиного мяса, правила восстановления возмездных намазов, расторжения брака, запрет брака с язычниками, право наследования, а также одобрение использования в тылу врага разведчиков и диверсантов.

Наступление 7-го года хиджры можно назвать началом социально-экономического и политического укрепления позиций исламской общины. Победа при битве на Хайбар создает мусульманам выгодное условие контролировать торговые пути, ведущие в Сирию и Йемен. Пользуясь этим преимуществом, Пророк рассылает в соседние страны восемь посланий, в которых сообщается о новой исламской религии и ее посланнике. Реакция глав соседних с Аравией стран была неоднозначной: некоторые из них изъявили желание принять ислам и оказывали самый теплый прием, а другие решили разобраться с ситуацией или просто убили послов. Однако сам факт рассылки посланий с выгравированной печатью «Мухаммад расулуллах» ознаменовал начало выхода исламской идеологии за пределы Аравийского полуострова.

Кроме того, в этом году, согласно Худайбийскому договору, в Мекку направляются 2000 паломников с жертвенными верблюдами, они исполняют все ритуалы хаджа. Билал впервые в истории Мекки возносит азан (призыв к молитве) и все мусульмане выстраиваются на коллективный намаз, приводя мекканцев в изумление. С этого момента разрешается совершить в любое время малое паломничество, которое сыграло немаловажную роль в консолидации мусульманских рядов и привлекательности новой веры.

Успехи предыдущего года по покорению мусульманами Мекки не обошли стороной местных язычников. Поведение мусульман оказывает сильное воздействие на Халида ибн Валида, и он вместе с мухаджирами отправляется в Медину. Такой поворот событий способствовал укреплению позиции ислама в регионе. Пророк впервые назначает Халида, как умного и волевого человека, в Мутском сражении против сирийцев заместителем главы командования войском. По некоторым источникам император Визан-

тии Ираклий выставил против мединцев войско в 100 000 человек. Благодаря военному умению таких полководцев, как Зайд ибн Хариса, Джафар ибн Талиб, Абдуллах ибн Раваха, Халид ибн Валид, Амр ибн ал-Ас и Абуубайда ибн Джаррах, мусульмане одерживают важную победу. Следует отметить, что при завершении Мутского сражения войско мусульман спасает выброшенное на берег тело гигантской рыбы. Запрет на поедание мертвечины относится только к животным, живущим на суше.

Кроме того, 8-й год хиджры вошел в историю ислама как год завоевания Мекки. Это событие произошло в начале священного месяца Рамадан, поводом для этого стал конфликт между племенами бану Хузаа и бану Бакр в окрестностях города Мекки. Мусульмане покровительствовали хузаитам. Однако кровавое происшествие и убийство людей при взаимных нападениях указанных племен явились практическим нарушением Худайбийского договора. Мекканцы, осознав последствия такого поворота событий, посылают Абу Суфьяна для переговоров с Пророком в Медину. Поиск посредников для организации переговоров не увенчался успехом для Абу Суфьяна, и он, огорченный, возвращается в Мекку. А провал визита вежливости Абу Суфьяна означал начало реального кризиса во взаимоотношениях двух главных городов Аравийского полуострова. После этого инцидента Пророк отдает приказ приступить к военным приготовлениям для покорения Мекки в обстановке строжайшей секретности. Кроме того, «в этот решительный момент Мухаммед собрал все свое войско вокруг громадного дерева, вышел к воинам и потребовал от каждого из них клятвы рукоприкладством в знак того, что они его не покинут» [Мюллер, 2004: 209]. «Клятва благоволения» показывает высокую нравственную значимость поведения Пророка в той критической ситуации, когда ставилось на карту все.

Согласно сведениям источников, божественным поводом выхода Пророка в поход на Мекку считаются первые аяты суры «Мумтахана» (Испытуемая). Военной операцией по взятию Мекки руководил Пророк во главе десятитысячной армии начиная с 10-го числа месяца Рамадан. Это событие широко освещено почти во всех средневековых исторических трудах и биографических жизнеописаниях о Пророке. Скоротечный переход города в руки мусульман производит огромное впечатление на племена в окрестностях Мекки. Однако язычники не намерены были мириться с этой неудачей. Особенно вожди крупных племен Бану Сакиф и Бану Хавазин, которые принимают решение организовать совместное нападение на мусульман. Пророк выставляет только 12 000 воинов против двадцатитысячного войска противника в долине Хунайн. Алчность язычников, их стремление скорее подбирать трофеи в полях сражения, чем сражаться дает возможность мусульманам разбивать вражеское войско в пух и прах. Сражение в Хунайне при минимальной утрате воинов мусульман и огромной добыче приносит большие потери язычникам. Следует отметить, что «по окончании сражения на поле боя Пророк замечает тело погибшей женщины и дает мусульманам указание никогда не поднимать руку на женщин и детей» [Гудратов О., Гудратов Н., 2008: 397]. Пророк сам разделяет добычу между всеми воинами, и после этого к нему приходит 14 представителей племени Бану Хавазин, пожелавших принять ислам. А взамен они просят освободить их соплеменников и вернуть отнятое имущество и скот. При условии принятия ислама Пророк не только освобождает 6000 пленных, но и вдобавок дарит им 100 верблюдов. Этот гуманитарный подход Пророка способствует укреплению исламской общины. В этом году Пророку ниспосылаются также указания объявить харамом мертвечину и свинину.

А что касается 9-го года хиджры, то он известен в истории ислама как год делегаций. В предисловии к хронике этого года Табари подробно описывает церемонию посещения Медины представителями более 70 племен, таких как Бану Асад, Бану Тамим, Бану Саъд и Абд ал-Кайс, Бали, Лахм, Сакиф, Хамдан, большой делегацией из города Таиф, а также христианским племенем Тай. Основной целью этих делегаций была встреча с Пророком и объявление о своем желании исповедовать ислам. По словам Табари, Пророк для приема делегаций приказал «установить купол рядом со своей мечетью и назначил Халида ибн Саида ибн ал-Ас секретарем-посредником» [Табари, 1988. Т. 2: 180].

Одним словом, в 9-й год хиджры не только многие племена Центральной Аравии вошли в лоно ислама, но и подавляющее большинство населения отрекалось от поклонения символам язычества, особенно богине ал-Лат. А победа мусульман в Табукском походе против византийцев способствовала принятию ислама в качестве основной религии также и на территории Западной Аравии. Безболезненное восприятие язычниками уничтожения идолов и проявление Пророком большой терпимости по отношению к традициям и обычаям племен создают благоприятные предпосылки для бескровного распространения ислама. С другой стороны, при адаптации разных племен, принявших новую веру, Пророк принимает во внимание их психологию, что благоприятствует восприятию социальных норм и правовых установок ислама.

В этом году принимается закон о семье и браке, согласно которому запрещается брать себе больше четырех жен. В условиях глубокого средневековья данный закон позволяет в некоторой степени обуздать племенную полигамическую вседозволенность. Кроме того, устанавливаются правила привлечения «богатых людей по обеспечению армии оружием и провиантом, совершения укороченной молитвы, запрета ростовщичества и изготовления идолов и т. п.» [Табари, 1988. Т. 2: 192]. Эти меры в условиях географической изоляции пустынной Аравии укрепляют богоугодную и социальную привлекательность ислама.

И в 10-м году хиджры ислам набирает силу, мусульманская община расширяет зону своего распространения. Многие наместники и военачальники проводят широкую разъяснительную кампанию среди жителей различных племен полуострова. По сведениям Табари, Пророк отправляет Халид ибн Валида к племени бану Харис ибн Каъб вблизи Наджрона. После призывов Халида они согласились принять ислам, а их представители вместе с Халидом возвращаются в Медину, чтобы обсудить параметры своей деятельности согласно установкам новой веры.

А после этого как бы возобновилось прибытие делегаций. В хронике событий этого года сообщается о делегациях племен Саламана, Гассана, Гамида, Азда, Зубайды, Кинди, Мухариба, Акиба, Абса, Садифа, Тай, Хавлана, Амира и т. п. Такое изменение обстановки подтверждало идеологическое присутствие ислама по всему великому пространству полуострова. Следует учесть, что в этом году также начали повышать свой голос лжепророки — «Асвад в Йемене, Мусейлима в Ямама, Тулейха среди племени Бану Асад» [Табари, 1988. Т. 2: 204]. Эти тревожные сообщения огорчили Пророка и стали основной причиной обострения его болезни. Ниспослание суры «ан-Наср» (Помощь), по словам комментаторов, стало поводом для глубокого размышления Пророка, после которого он никогда не смеялся. Поэтому он собирался совершить паломничество под названием «прощальный хадж», и к нему присоединилось около 40 000 жителей Медины в сопровождении огромного количества жертвенных верблюдов. В течение четырех дней он полностью совершает все ритуалы хаджа и дает людям два завета —

держаться за нить Божьего Слова и попечительствовать о его семействе. После этого Пророк сразу же отправляется обратно в Медину и ему даются следующие указания: во-первых, устанавливаются правила проведения хаджа со всеми его детальными особенностями; во-вторых, в связи со смертью сына Пророка в шариате устанавливается дозволенным траур и оплакивание родителями своих умерших детей; в-третьих, затмение Солнца или Луны как явления природы не должны восприниматься предвестием чьей-либо смерти.

В 11-м году хиджры Пророк после возвращения в Медину задумывает новый поход на город Муту, мобилизуя добровольческую армию. Командование этого похода он возлагает на 20-летнего Усама ибн Зайда. Через два дня после благословения юного полководца Пророк внезапно чувствует сильное недомогание и головную боль. Такая неожиданность вызывает большую тревогу среди мусульман. «В их головах не уместится факт, что святой человек, исцеливший многих из них своими молитвами, не может исцелиться сам» [Гудратов О., Гудратов Н., 2008: 407]. В этих загадочных обстоятельствах усиливается деятельность шарлатанов и лжепророков с одной целью — опорочить ислам.

Что касается Пророка, то его состояние спустя несколько дней улучшается, и он снова идет помолиться в мечеть. Но в эти дни он своим умудренным высказыванием «я покину вас раньше, чем вы меня» сообщает мусульманам о приближении своей смерти. И 12-го дня месяца раби-ал-авваль 11-го года хиджры не стало Мухаммеда ибн Абдуллаха, который прославлял могущество Аллаха единого, отвергал идолопоклонство и искоренил язычество среди арабов.

Из вышеизложенного следует, что описание событий в исторической хронике «Та'рих ар-русул ва аль-мулук» по годам хиджры в исламской части памятника позволяет подробно изложить динамику развития общества и незамедлительно находить компетентное разрешение возникших проблем. Такой подход дает возможность четко проследживать элементы социализации и консолидации мусульманского общества в любых действиях Пророка и определить гуманитарные аспекты привлекательности новой веры, что создает яркую картину в научно обоснованном и художественно-нравственном восприятии сведений рассматриваемого памятника в условиях модерна.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Армстронг, 2011 — Армстронг К. Ислам. Краткая история от начала до наших дней / пер. с англ. М. Беловой. М., 2011. 320 с.

Гудратов О., Гудратов Н., 2008 — Гудратов О., Гудратов Н. Мировые религии: ислам / пер. с азерб. М. ; СПб., 2008. 640 с.

Ибрагим, 2015–2015 Ибрагим Т. Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. М., 2015. 576 с.

Мюллер, 2004 — Мюллер А. История ислама / пер. с нем. С. Власова : в 2 т. Т. 1. М., 2004. 911 с.

Наумкин, 2008 — Наумкин В. Концепция мусульманской уммы: от религии к национализму и глобализму // Ислам и мусульмане: культура и политика (статьи, очерки, доклады разных лет). М. ; Н. Новгород, 2008. С. 643–664.

Табари, 2015-Табари Абуджафар Мухаммед ибн Джарир. История Табари: история наций и царей : в 5 т. Бейрут, 1988. Т. 1. 579 с.; Т. 2. 715 с. (на араб. языке).

Фильштинский И. М. Арабы и Халифат. М., 2015. 296 с.

REFERENCES

Armstrong, 2011 — Armstrong K. *Islam. A short history from the beginning to the present day*. New York, 2002, 272 p. (Russ. ed.: Armstrong K. *Islam. Kratkaya istoriya ot nachala do nashikh dnei*. Moscow, 2011, 320 p.).

Filshtinskii, 2015 — Filshtinskii I. M. *Araby i Khalifat* [The Arabs and the Caliphate]. Moscow, 2015, 296 p. (in Russian).

Gudratov O., Gudratov N., 2008 — Gudratov O., Gudratov N. *World Religions: Islam*. Baku, 2007, 510 p. (Russ. ed.: Gudratov O., Gudratov N. *Mirovye religii: islam*. Moscow, Sankt-Peterburg, 2008, 640 p.)

Ibragim, 2015 — Ibragim T. *Koranicheskiy gumanizm. Tolerantno-plyuralisticheskie ustanovki* [Quranic humanism. Tolerant, pluralistic system]. Moscow, 2015, 576 p. (in Russian).

Müller, 2011 — Müller A. *Der Islam im Morgen— und Abendland*. Berlin, 1885–87, 1600 p. (Russ. ed.: Myuller A. *Istoriya islama*. Moscow: 2011, V. 1, 911 p.).

Naumkin, 2008 — Naumkin V. *Kontseptsiya musulmanskoj ummy: ot religii k natsionalizmu i globalizmu. Islam i musulmane: kultura i politika (stat'i, ocherki, doklady raznykh let)* [The concept of the Muslim Ummah: from religion to nationalism and globalism. Islam and Muslims: Culture and Politics (articles, essays, reports written over different years)]. Moscow, Nizhniy Novgorod, 2008, 768 p. (in Russian).

Tabari, 1988 — Tabari Abudzhafar Mukhammed ibn Dzharir. *The History of Tabari: the history of nations and kings in 5 vol*. Beirut: Dar al-kutub, 1988. V. 1, 579 p.; V. 2, 715 p. (in Arabic).

Н. И. Рыбаков

Сибирская ассоциация исследователей первобытного искусства, г. Красноярск
(Россия)

**ДИПЛОМАТИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ КАРЛУКОВ
СЕМИРЕЧЬЯ И КЫРГЫЗОВ ЕНИСЕЯ: НАЧАЛО IX В.**

В материале рассматривается исторический факт дипломатических взаимодействий карлуков и енисейских кыргызов в 20-е гг. IX в. Это время расширения II Тибетской империи и дружбы тибетцев с карлуками и кыргызами Енисея. В связи с такими обстоятельствами освободились торговые и дипломатические маршруты с Тибета на север Центральной Азии. Более динамичный вектор торговых отношений совпадает с так называемой «западной кыргызской дорогой». Этот путь пролегал из Семиречья через верховья Иртыша в бассейн Оби, на Алтай и далее в Кузнецкую котловину. Торговые и дипломатические миссии контролировали карлукские отряды. Один из иконографических памятников енисейской петрографии (Северная Хакасия) подтверждает случай брачного посольства на Енисей ко двору кыргызского кагана. В составе дипломатической процессии — две невесты, служанка, трое артистов народного театра, два стражника. Посольство сопровождают два манихейских свя-

ценнослужителя. Этот визит говорит не только о дипломатических контактах. Становятся достоверными религиозные связи одной из согдийских манихейских сект с енисейскими кыргызами.

Ключевые слова: карлуки, кыргызы, дипломатические невесты, Семиречье, Енисей.

N. I. Rybakov

Siberian Association of Researchers of Prehistoric Art, Krasnoyarsk (Russia)

DIPLOMATIC CONTACTS OF KARLUKOVS OF SEMIRECHEV AND KYRGYZS OF YENISEV: THE BEGINNING OF THE IX CENTURY

The material considers the historical fact of diplomatic interaction between the Karluks and the Yenisei Kyrgyz in the 20s of the 9th century. This is the time of expansion of the II Tibetan Empire and the friendship of the Tibetans with the Karluks and the Kyrgyz of the Yenisey. In connection with such circumstances, trade and diplomatic routes were freed from Tibet to the north of Central Asia. A more dynamic vector of trade relations coincides with the so-called “western Kyrgyz road”. This way ran from Semirechye through the upper reaches of the Irtysh into the Ob basin, to the Altai and further to the Kuznetsk basin. Trade and diplomatic missions were controlled by the Karluk detachments. One of the iconographic monuments of the Yeniseisk petrography (Northern Khakassia) confirms the case of the marriage embassy on the Yenisei to the court of the Kyrgyz kagan. As part of the diplomatic procession, two brides, a servant, three artists of the People's Theater, two guards. The embassy is escorted by two Manichaean clergymen. This visit speaks not only of diplomatic contacts. The religious links of one of the Sogdian Manichaean sects with the Yenisei Kyrgyz become authentic.

Key words: Karluks, Kyrgyz, diplomatic brides, Semirechye, Yenisei.

Публикация продолжает серию работ автора, в которых рассматриваются особенности религиозного мировоззрения тюркоязычных кочевников Центральной Азии через анализ иконографических источников [Рыбаков, 2009; 2015; 2016; и др.]. Иконографический памятник «Процессия» (рис.) публиковался несколько раз, но не находилось подтверждений этому сюжету «шествующих в составе десяти персонажей» как историческому событию. В настоящий период обнаружены документы, которые дают доступные характеристики по факту дипломатической миссии из Семиречья на Енисей в начале IX в. Особой чертой этого посольства является то, что процессия сопровождалась группой манихейских священнослужителей. На основании дополнительного изучения иконографического документа и историографических сведений мы испытываем уверенность в том, что этот памятник соответствует реальному факту истории енисейских кыргызов. Все сказанное автором ранее в отношении материалов памятника не устраняется, а дополняется новыми сведениями.

Известно, что по торговым путям Центральной Азии наряду с согдийцами с конца VII в. шли примкнувшие к караванам представители манихейства.² Более того, манихеи возглавляли посольства и сами были торговцами. Согдийские и тюркские манихейские общины являлись главными координаторами торговых операций на трассе от Семиречья до собственно Китая. Кроме того, в исторической обстановке частых столкновений, грабежей и военных событий в Восточном Тюркском каганате значительное число торговых колоний обладало известной военно-политической независимостью. «Согдийцы состоятельны как торговые агенты, что объясняется, пожалуй, вследствие того, что многие из них были христианами или манихеями» [Gabajņ, 1954: 170]. После преследования манихеев в Персии при императоре Сасанидов Хосрове I (531–578) они переселились в оазисы Восточного Туркестана. Во второй половине VI в. тохарийские буддисты Турфана были вдохновлены контактами с согдийцами-манихеями (очевидно, с этого времени начинается центрально-азиатская история манихейства). В это время развивалась торговля, продвигаясь на восток.

Буддизм в период с VI до середины VII в. был наиболее сильной религией — в то время как манихейство не набрало силы, чтобы убеждать в необходимости этого учения при дворах древних тюрков. Но, вероятно, тюрки познакомились с религией Света при ранних контактах с согдийским окружением.

Сотрудничество древних тюрков с согдийскими купцами приносило экономическую выгоду. Однако в 713 г. Тоньюкук проявил давление на кагана Капагана (692–716), чтобы тот выдворил сообщество согдийцев из Монголии и отдал предпочтение тенгрианству и шаманизму. Принудительное действие, как видно, состоялось, но отстранение торговых агентов разрушало торговлю. В последующем процесс обмена товарами был восстановлен — через какое-то время согдийцы вновь появляются в северо-монгольских степях [Берзин, 1996].

В 719 г. король Гандхары и Тохаристана Tes послал учителя-манихея послом к китайскому императору [Henning, 1938: 552]. В первой половине VIII в. процветало восточное манихейское архиепископство (четырёхкратная страна — Four-Twur), местоположение центра которой к востоку от Памира, между Таласом и Баласагуном [Boyse, 1975: 141; Henning, 1938: 550–560].

Элетмиш Бильге-каган обращает свой народ (уйгуров) в манихейство в 763 г. Он не скрывает, что свой акт выбора совершил в результате соглашения с городами-государствами Таримского бассейна, где влияние и власть были в руках согдийских манихейских конгрегаций [Кляшторный, 2003: 494]. Манихейство у уйгуров в качестве государственной религии упрочило положение торговых агентов согдийцев-манихеев и в целом — развитие согдийской торговли на севере Центральной Азии. Известно, что в северо-монгольских степях существовала согдийская торговая диаспора Согдак в период Второго уйгурского каганата [Зуев, 2002: 161]. Согдийцы и китайцы строили Беш-Балыг, столицу уйгурского государства на севере Монголии [Камалов, 2001: 180–183].

Кажется, занятие торговлей не мешало проповеднической деятельности манихеев, а наоборот — расширяло круг их влияния в тех или других странах и локальных территориях местных племен.

² Более подробно о распространении прозелитарных религий среди кочевых народов Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху средневековья можно посмотреть в монографиях П. К. Дашковско-го (2011; 2014; 2015; и др.).

Не исключено, что согдийцы-манихеи, будучи в монгольских степях, много слышали и знали о кыргызских владениях на севере за хребтами Танну-Ола и Саянами. О возможных торговых и проповеднических маршрутах согдийцев-манихеев на Енисей с середины VIII в. намекают некоторые материалы геральдического характера и другие обозначения в районе Июсских степей, по местонахождению администрации енисейских кыргызов. Изображения повозок с верблюдами и отдельные знаки-тамги разбросаны по Июским степям (Сулек, степь Эрбэн-казы). Часть из них, по мнению автора этих строк, может принадлежать согдийцам и тюркам Семиречья (материалы не опубликованы). Более того, на сегодняшний день мы располагаем иконографическими и историческими свидетельствами в отношении того, что северный тупик «пушного» пути сопряжен с енисейским культурным центром средневековых кыргызов на Июсах.

Торговые и дипломатические связи древних тюрков, уйгуров и кыргызов с востоком и западом обширны и общеизвестны. Контакты кыргызов с внешним миром говорят об их стремлении к симбиотическим связям с иной цивилизацией и иными духовными ценностями, которыми она обладает [Кляшторный, 2003: 494].

Ниже следуют новые сведения об исторических связях тюркских племен Семиречья и Енисея.

Карлуки (*turuska* — санскрит, синоним, вероятно в отношении всех тюрков) усилились после 760-х гг. и владели территорией до Оби и Иртыша на севере, а также продвинулись на юге до горных районов Памира и Гиндукуша. Это период расширения Второй Тибетской империи. Персидская география (*Hudud al-Alam*), датирующая 982/983 гг., указывает на местожительство карлуков: (*Ferghana, Tocharistan, Balh*) и местность (*Hilmend — Wakhan*), а также (*Gur, Garcistan*). Крайний пункт их распространения на юге засвидетельствован в пограничном районе Индии, местность (*Ayedhya*) [Hoffmann, 1950: 190–208]. Военные отряды и отдельные разбойничьи группировки карлуков контролировали торговые пути западно-тибетских королевств. В то же время южные территории Джунгарии и окружение Турфанской котловины временно держали в зависимом положении отряды уйгуров. Как сообщает «Цзютаншу», во второй половине VIII в. карлуки и туцзюэ в белых одеждах (манихеи) жили в согласии с уйгурами, но также жаловались на их грабежи.

Карлукский каганат проявлял могущество до исторического рубежа — 814 и 818 гг. После поражения в эти годы соответственно тюрками и уйгурами кочевых поселений на реке Чу каганат просуществовал до 40-х гг. IX в. После 818 г. пограбленные карлуки и тюркские манихейские общины восточного Притяньшанья вновь приняли (временно) власть каганов из Ордубалыка (уйгуров) [Кляшторный, 2003: 455, 456]. (Вероятно речь идет о тюрках в белых одеждах — чигилях или тюргешах, при дворах которых вели проповедь манихеи.) Карлукский правитель Бильге Кюль Кадыр провозгласил себя каганом в 840 г., назвав свое царство Караханидским, а династию — Караханидами. Но вскоре царство распалось на западное (Тараз, Кашгар) и восточное (вокруг святой горы Баласагун на реке Чу). Караханиды поддерживали смесь буддизма, шаманизма и тенгрианства. В начале IX в. между родами кыргызов и карлуков был заключен династийный союз. Кыргызы пришли к соглашению с карлуками, тибетцами и арабами относительно международной торговли.

Близкородственным карлукам народом считаются племена тюрков тюргешей. Тюрки Восточного каганата в первые годы VII в. утвердили тюргешей (одно из своих пле-

мен) в качестве правителей северной части Туркестана. В конце VII в. был создан Тюркешский каганат (698–766). Тюркешы локализовались от Шаша (Ташкент) до Турфана, Бешбалыка и Семиречья. Их кочевья издревле размещались в бассейне рек Чу и Талас. Столица тюркешей — Суяб. По историческим свидетельствам в 711 г. они были разбиты полководцем Кюль-тегином, в середине VIII в. джунгарские тюркешы были покорены уйгурами, а семиреченские — карлуками. Около 740 г. государство тюркешей было уничтожено арабами; после 756–757 гг. тюркешы не имели никакого политического значения. Но, как известно, карлуки и остатки тюркешей позднее не разрушали родственные и дипломатические связи и водили дружбу с тибетцами и кыргызами Енисея. С кыргызами они были в дружбе с начала VIII в. — в это время (709–711) по китайским хроникам кыргызы уже состояли в антитюркской коалиции с тюркешами (э)чиками и китайцами [Малов, 1951: 39]. Контакты их с кыргызами подтверждаются по историографическим и археологическим материалам. Торговые сношения кыргызов с Восточным Туркестаном и Согдианой происходили в эпоху чаа-тас [Бартольд, 1963: 489; Худяков, Табалдиев, 2009]. Как всегда торговля соединялась с миссионерской деятельностью [Бартольд, 2002: 45, 55, 108, 310].

В известиях Туманского кыргызы названы среди соседей семиреченских народностей тюрков — чигилей и тухсийцев; чигили жили на северном берегу Иссык-Куля, тухсийцы (часть тюркешей) — в долине реки Чу [Бартольд, 1963: 492–493]. Из арабских источников известно, что при дворе тюркешей и среди чигилей вели проповедническую деятельность манихейские группировки. В предмусульманский период в конце VIII в., по некоторым сообщениям, в Суябе, Таласе и Согде проповедовали разного толка сектантские объединения, включая и манихейские. Более того, в какие-то промежутки этого времени тибетцы, карлуки и уйгуры, как следует понимать, являлись защитниками манихейского мира. При дворе Аббасидов продвинутые идеи манихейства привлекали внимание многих чиновников, которые создавали новые исламские течения, объединяя манихейство с шиизмом. В период Аббасидов по центрам согдийского окружения «существовало много форм манихейства, смешанного с зороастризмом, христианством, буддизмом, взывавшим к людям разных культур. Благодаря сильному миссионерскому движению и призыву преодолеть тьму и грязь этого мира манихейство соперничало с этими религиями и становилось все более приоритетной верой среди тюркских племен» [Берзин, 1996].

Рисунок «Процессия» (Чульская писаница, Междуречье Июсов, материалы автора) свидетельствует о согдийско-семиреченской миссии на Енисей в пределы кыргызской администрации представителей светской и религиозной группировки в одном составе [Рубаков, 2009: 135–159]. (Изобразительная среда памятника представляет собой двухслойный палимпсест, речь идет о верхнем слое.) Графический мотив костюмированного шествия состоит из десяти фигур. Шесть из них — в длиннополых мантиях: направляющий и замыкающий стражи во фригийского типа колпаках, и четверо — в чине избранных *elekti* в соответствующем наряде. В числе этих четырех — две молодые дамы (принцессы — дипломатические невесты?) и двое представителей мужского пола. Последний — астролог, с двумя космическими эмблемами на полах мантии. За принцессами следует служанка. Шествие дополняет комедийно-игровая труппа: два карлика и шут. Особо отметим: тиара, скрученная коса на затылке и мантия с волочащимся шлейфом — маркированный признак специфического наряда всех енисейских персонажей в длиннополых мантиях.

Отдельно выделен нижний слой палимпсеста, который представляет сцену «галопирующих коней» — героический мотив, заимствованный из ирано-согдийской воензированной культуры. Таких мотивов в нижних слоях писаниц по Июским степям несколько, как правило, они относятся к постташтыкскому времени и к последующему раннему периоду становления кыргызской государственности. Эти воспроизведения в меньшей степени могут быть продуктом древнетюркской фольклорной песенной традиции, наложенной на эпический культурный слой древних кыргызов. Героический мотив «галопирующих коней» имеет сходства с тождественными памятниками визуальной культуры Средней Азии (Пенджикент, Уструшана). Согласно археологическим материалам нам известно, что в VIII в. кыргызы проникали в Центральный Тянь-Шань [Худяков, Табалдиев, 2009].

Памятник как явление отмечен особой исключительностью, ни в каких источниках, касающихся миссионерской манихейской истории и фрагментарной истории центральноазиатских манихейских общин, известных нам, не отмечено такое смешение социально-религиозного характера, которое наблюдается в этом графическом мотиве. Вместе с тем, что касается женщин и труппы народного театра, мы обладаем информацией по месту и времени в основном из сообщений китайских хроник. В качестве даров торговых и дипломатических посольств по туркестанским дорогам перемещались карлики, танцовщицы, музыканты и препровождались дипломатические невесты. В сводках Н. Я. Бичурина читаем: «В начале правления Кхай-юань в 713 г. прислали Двору кольчугу, кубок из восточного хрусталя, агатовый кувшин, яйца верблюдатицы, юениского карлика и тюркистанских танцовщиц». В этот же период «...представили (ко Двору) льва-плясуна и тюркистанских танцовщиц». «Владелец Гуйми (происходит из тукюеского дома) присылал тюркистанских танцовщиц». Или — «в 733 году владетель Гудо (?) прислал ко Двору певиц». О выдаче невест из знатных родов древних тюрков за кыргызских принцев на Енисей свидетельствуют те же источники: «Тукюеский Дом выдавал своих дочерей за их старейшин». Тюркский каган Мочжо (692–716) выдал дочь за Кана кыргызов Барс-бега [Мелиоранский, 1899: 70; Бичурин, 1950а: 309, 321, 325, 353]. В 716 г., после смерти Мочжо (Хана западных тюрков), в стране тюргешей принял ханский титул Сулу (716–738). Могилян выдал за него свою дочь и женил своего сына на его дочери [Бичурин, 1950а: 368–370].

Полагаем, две молодые принцессы — участницы процессии, дипломатические невесты. Их исторический визит — ставка кыргызской администрации на Июсах в пределах Ошкольской степи (версия автора).

По данному факту предоставления дипломатических невест на Енисей во время правления кыргызского кагана Ажо (имя и титул) имеется сообщение в китайских хрониках: «Когда уйгуры стали понемногу слабеть, ажо (инал) объявил себя каганом. Его мать была дочерью тюргешского кагана; он сделал ее (вдовствующей) катун. Его супруга была дочерью карлукского йабгу; он сделал ее катун» [Зуев, 2002: 237; Оуян Сю, 1958]. Для полноты этого факта приведем переводы хроник династии Тан в исполнении Н. Я. Бичурина: «Но только что хойху начали упадать, то Ажо сам объявил себя ханом, мать, уроженку Туциши, — вдовствующую ханьшею, жену, дочь Гэлу-шеху — ханьшею» [Бичурин, 1950а: 355]. (Л. Н. Гумилев приводит сведения неизвестного источника, называя жену Ажо дочерью тибетского генерала. Достоверность последних сведений под вопросом, но, возможно, он имел в виду ажо другого периода) [Гумилев, 1996: 425].

Таким образом, брачных посольств из Семиречья в короткий промежуток времени состоялось не менее двух: к предшественнику Ажо (отцу) и последователю Ажо (сыну). Отец, предшественник, был женат на тюргешке. Сведения о годах его жизни неизвестны. Однако один из ажо кыргызов погиб в год восстания кыргызов против уйгуров (795): «гяньгуньский Кэхань пал, в соответствии тетивы...». Поражение кыргызам нанес уйгурский правитель Кутлуг [Супруненко, 1974: 240–241]. Кто принял кыргызский трон после него, мы не знаем. Но если сын «гяньгуньского Кэхань» Ажо умер в 847 г., тогда, вероятно, на троне он был не менее 52 лет. (Такое длительное пребывание ажо на троне вызывает сомнение, но следует признать, что устойчивой даты правления легендарного правителя не сохранилось.) По нашей версии получается, отец женился на тюргешке в последние десятилетия VIII в. Если наши подсчеты верны, Ажо (сын) в 845 г. получил от императора Ву-цзуна титул Цзун-ин Хюн-Ву Чен-мин-хан [Бичурин, 1950а: 355; Супруненко, 1974: 240–241; Бутанаев, 2017].

Год женитьбы Ажо (сына) устанавливается более надежно. «Но только что хойху начали упадать, то Ажо сам объявил себя ханом» [Бичурин, 1950: 355]. За 20 лет войны (до 840 г.) сменилось в Уйгурском каганате семь каганов. Одним из проявлений упадка стали междоусобные распри и частая смена власти. Вдобавок в 821 г. тибетские войска появляются на Орхоне и ведут военные действия против уйгуров. Это годы ослабления Уйгурского каганата, и, как следствие, факт женитьбы Ажо приходится на промежуток 18–20 гг. IX в. Нет сведений о том, было ли посольство к Ажо (отцу) столь представительным: мы только можем не сомневаться в его правдоподобности. Добавим, что легендарный каган Ажо (сын) — Цзун-ин Хюн-Ву Чен-мин-хан, выигравший войну с уйгурами, заслуживал внимания соотечественников в удостоверительном памятном изображении в предгорьях Июсских степей.

Но поразительно, что по факту брачного посольства в эти годы на Енисей не сказано о сопровождавших эту миссию религиозных представителях (манихеях, буддистах или последователях зороастризма), как, впрочем, нет никаких сведений о манихействе у кыргызов Енисея. Однако в хрониках «Тан-шу» не скрывается, что кыргызы были шаманистами [Бартольд, 1963: 496–497].

Такое положение дел задает много вопросов, которые не разрешены на сегодняшний день. В доступной мере проясняет проблему, но не устраняет ее следующее предположение (разумеется, если мы воспринимаем иконографические документы в формате достоверных фактов). Контакты кыргызов с Поднебесной прекратились до 842 г. Как следствие, в период усиления II Тибетской империи китайские летописцы утратили коммуникационные связи с западными странами до 60-х гг. IX в. [Beckwith, 1987: 147]. «Китайские известия о Средней Азии в эпоху великодержавия крайне скудны» [Бартольд, 1963: 489–490].

Невесты, как было сказано, сопровождалась манихеями, выходцами из Семиречья (факт отдельного исследования). Путь следования миссии, вероятно, пролегал по известному маршруту — так называемой «западной кыргызской дороге»: Притяньшань — Иссык-Куль — западный Алтай — Кузнецкая котловина — река Абакан — Июсские степи. В исследованиях новейшего времени поддерживается научная мысль по вопросам деятельности манихейских объединений в Таласе среди тюргешей и карлуков периода их активной истории VII–IX вв. [Asmussen, 1965: 219; Clauson, 1971: 19; Камалов, 2001: 195; Байпаков, Терновая, 2002: 33–35; Бартольд, 2002: 51; Торланбаева, 2006: 55–67]. Исследования продолжаются.



Рис. 1. «Процессия», Чульская писаница, междуречье Июсов, IX в. (материалы автора):
1 – верхний слой палимпсеста, 2 – нижний слой палимпсеста, VII–VIII вв.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Байпаков, Терновая, 2002 — Байпаков К. М., Терновая К. М. Сведения о манихейском храме Каялыка // Культурное наследие Южного Казахстана. Шымкент, 2002. С. 33–35.

Бартольд, 1963 — Бартольд В. В. Киргизы. Исторический очерк // Общие работы по истории Средней Азии : Соч. Т. II. Ч. 1. М., 1963. С. 471–543.

Бартольд, 2002 — Бартольд В. В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов / подг. к изд. С. Г. Кляшторный. М., 2002. С. 45, 55, 108, 310.

Берзин, 1996 — Берзин А. Историческое взаимодействие буддийской и исламской культур до возникновения Монгольской империи [Электронный ресурс]. URL: <https://studybuddhism.com/web/ru/archives>. (дата обращения декабрь 2006).

Бичурин, 1950а — Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М. ; Л., 1950а. Т. I. 381 с.

Бичурин, 1950б — Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах обитавших в Средней Азии в древние времена. М. ; Л., 1950б. Т. II. 332 с.

Бутанаев (?) — Бутанаев В. Я. Кыргызское государство (VI в. н.э. — 1207 г. н.э.) // Внешняя политика Кыргызского государства, гл. II. (Бутанаев В. Я., Худяков Ю. С.): <http://www.kyrgyz.ru>.

Гумилев, 1996 — Гумилев Л. Н. Древний Тибет: Международный альманах. Вып. 5. М., 1996. 425 с.

Дашковский, 2011 — Дашковский П. К. Мировоззрение кочевников Саяно-Слтая и сопредельных территорий поздней древности и раннего средневековья (отечественная историография и современные исследования). Барнаул, 2011. 244 с.

Дашковский, 2014 — Дашковский П. К. Распространение прозелитарных религий у тюркоязычных кочевников в Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху средневековья // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии : моногр. / под ред. П. К. Дашковского. Барнаул, 2014. Т. I. Поздняя древность — начало XX в. С. 37–46.

Дашковский, 2015 — Дашковский П. К. Кыргызы на Алтае в контексте этнокультурных процессов в Центральной Азии. Барнаул, 2015. 224 с.

Зуев, 2002 — Зуев Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002.

Камалов, 2001 — Камалов А. К. Древние уйгуры VIII–IX вв. Алматы, 2001.

Кляшторный, 2003 — Кляшторный С. Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. Отечественные исследования. СПб., 2003.

Малов, 1951 — Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.; Л., 1951.

Мелиоранский, 1899 — Мелиоранский П. По поводу новой археологической находки в Аулиеатинском уезде // ЗВОРАО. 1899. Т. XI.

Оуян Сю, 1958 — Оуян Сю, Синь Тан Шу (История династий Тан. Новая редакция). Пекин, 1958. Серия «Бо-на».

Рыбаков, 2009 — Рыбаков Н. И. «Процессия» — памятник согдийско-енисейских культурно-исторических взаимосвязей // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. IX. Барнаул, 2016. С. 135–159.

Рыбаков, 2015 — Рыбаков Н. И. Дополнительные материалы о религии кыргызов Енисея: VIII–X вв. // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2015. Вып. VIII. С. 93–101.

Рыбаков, 2016 — Рыбаков Н. И. Петроглифы горы Чуртаг и ее окрестностей // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. IX. Барнаул, 2016. С. 108–121.

Супруненко, 1974 — Супруненко Г. П. Некоторые источники по древней истории кыргызов // История и культура Китая. М.: 1974. С. 236–248.

Торналбаева, 2006 — Торналбаева К. У. Манихейство в средневековом Таласе // Уйгуроведение в Казахстане: традиции и новации: материалы конф. Алматы, 30 сентября 2005 г. Алматы, 2006. С. 55–67.

Худяков, Табалдиев, 2009 — Худяков Ю. С., Табалдиев К. Ш. Древние тюрки на Тянь-Шане. Новосибирск, 2009. 292 с.

Asmussen, 1965 — Asmussen J. P., Xuastuanift // *Studies in Manichaeism*. Copenhagen. 1965. P. 219.

Beckwith, 1987 — Beckwith Chr. I. *The Tibetan Empire in Central Asia // A history of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during The Early Middle Ages*. New Jersey. 1987. P. 147.

Boyce, 1975 — Boyce Mary, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian // Acta Iranica 9, vol. 2 (troisieme serie)*. E. V. BRILL–LEIDEN. 1975. P. 141.

Clauson, 1971 — Clauson G. Tryiarski ed. // *The inscription at Ikhe Khushotu*. Rocznik Orientalizm. T. 34, z. I. 1971. P. 19.

Gabain, 1954 — Gabain von Annemarie, *Buddhistische Turkenmission // Asiatica, Festschrift Friedrich Weller*. Leipzig: Harrassowitz. 1954. P. 170.

Henning, 1938 — Henning W. B. *Argi and the “Tokharians” // BSOS, vol. 9*. London, 1938. PP. 545–71.

Hoffmann, 1950 — Hoffmann H. *Die Qarluq in der Tibetischen Literatur*. ORIENS, V. 3. Leiden. E. V. Brill, 1950. PP. 190–208.

REFERENCES

Baypakov, Ternovaya, 2002 — Baypakov K. M., Ternovoy K. M. Information about the Manichaean Kayalyk temple. *Cultural heritage of Southern Kazakhstan*. Shymkent, 2002, pp. 33–35 (in Russian).

Bartold, 2002 — Bartold V. V. Works on the history and philology of the Turkic and Mongolian peoples. Ed. S. G. Klyshorny. Moscow. *Oriental literature*, 2002, p. 45, 55, 108, 310 (in Russian).

Barthold, 1963 — Bartold V. V. Kirghiz. Historical essay. General work on the history of Central Asia. Workshop T. II. Ч. 1. M., 1963, pp. 471–543.

Berzin, 1996 — Berzin A. Historical interaction of Buddhist and Islamic cultures before the emergence of the Mongol Empire. [Electronic resource]. — URL: <https://studybuddhism.com/web/en/archives>. (accessed December, 2006). (in Russian).

Bichurin, 1950a — Bichurin N., Ya., (Iakinf). Collection of information about the peoples inhabiting Central Asia in ancient times. Moscow-Leningrad., 1950a. T. I. 382 p. (in Russian).

Bichurin, 1950b — Bichurin N. Ya. Collection of information about the peoples inhabiting Central Asia in ancient times. Moscow-Leningrad., 1950b. T. II. 332 p. (in Russian).

Butanaev, (?) — Butanayev V. Y. *Kyrgyz State (VI century AD-1207 AD)*. Foreign policy of the Kyrgyz state, Ch. II.: <http://www.kyrgyz.ru> (in Russian).

Gumilev, 1996 — Gumilev L. N., *Ancient Tibet*. International almanac. Issue. 5, compiled by I. V. Mamaladze. Moscow: DI–DIK, 1996, p. 425 (in Russian).

Dashkovskii, 2011 — Dashkovskii P. K. *Mirovozzrenie kochevnikov Saiano-Sltaiia i sopedel'nykh territorii pozdnei drevnosti i rannego srednevekov'ia (otechestvennaia istoriografii i sovremennye issledovaniia)*. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta. 244 s. (in Russian).

Dashkovskii, 2014 — Dashkovskii P. K. *Rasprostranenie prozelitarnykh religii u tiurkoiazychnykh kochevnikov v Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v epokhu srednevekov'ia. Religiozniy landschaft Zapadnoi Sibiri i sopedel'nykh regionov Tsentral'noi Azii: kol. monografiia pod red. P. K. Dashkovskogo* Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2014. T. I. *Pozdniaia drevnost' — nachalo XX v. S. 37–46*. (in Russian).

Dashkovskii, 2015 — Dashkovskii P. K. *Kyrgyzy na Altae v kontekste etnokul'turnykh protsessov v Tsentral'noi Azii*. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2015. 224 s. (in Russian).

Zuev, 2002 — Zuev Yu. A. *Early Turks: Essays on History and Ideology*. Almaty: “Daik-Press”, 2002, p. 161 (in Russian).

Kamalov, 2001 — Kamalov A. K. *Ancient Uighurs of the VIII–IX centuries*. Almaty, 2001, p. 195 (in Russian).

Klyashtorny, 2003 — Klyashtorny S. G. *History of Central Asia and monuments of runic writing. Domestic research*. Sanct-Peterburg, 2003, p. 494 (in Russian).

Melioransky, 1899 — Melioransky P. In occasion of a new archaeological find in Aulieatinsky district. *ZVORAO*, vol. XI, 1899, p. 70 (in Russian).

Ouyang Syu, 1958 — Ouyang Syu, *Xin Tang Shu (History of the Tang Dynasty, New Edition)*. Series “Bo-on «. Beijing, 1958 (in Chinese).

Rybakov, 2009 — Rybakov N. I. *Procession — a monument of Sogdian-Yenisei cultural-historical interrelations. World outlook of the population of Southern Siberia and the Central Asia in historical retrospective*, Scientific Works Collection. Barnaul: 2009. Issue III, pp. 135–159 (in Russian).

Rybakov, 2015 — Rybakov N. I. *Dopolnitel'nye materialy o religii kyrgyzov Eniseia: VIII–X vv. Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive*. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2015. Issue. VIII. S. 93–101.

Rybakov, 2016 — Rybakov N. I. *Petroglify gory Churtag i ee okrestnostei. Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive*. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2016. Issue. IX, S. 108–121.

Tornalbaeva, 2006 — Tornalbaeva K. U. *Manichaeism in the medieval Talas. Uigur studies in Kazakhstan: traditions and innovations. Conference materials. 30.09.2005. “Our world”*. Almaty, 2006, pp. 55–67.

Khudyakov, Tabaldiev, 2009 — Khudyakov Yu. S., Tabaldiev K. Sh. *Ancient Turks in the Tien Shan*. Novosibirsk: Publishing house of the Institute of Archeology and Ethnography of the SB RAS, 2009, 292 p.

Asmussen, 1965 — Asmussen J. P. *Xuastuanift. Studies in Manichaeism*. Copenhagen, 1965, p. 219.

Beckwith, 1987 — Beckwith Chr. I. *The Tibetan Empire in Central Asia. A history of the Struggle for the Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during The Early Middle Ages*. New Jersey, 1987, p. 147.

Boyce, 1975 — Boyce Mary. *A Reader in Manichaeism Middle Persian and Parthian*. *Acta Iranica* 9, vol. 2 (troisieme serie). E. V. BRILL–LEIDEN, 1975, p. 141.

Clauson, 1971 — Clauson G. Tryiarski ed. *The inscription at Ikhe Khushotu*. *Rocznik Orientalizm*. T. 34, z.I, 1971, p. 19.

Gabain, 1954 — Gabain von Annemarie, *Buddhistische Turkenmission*. *Asiatica, Festschrift Friedrich Weller*. Leipzig: Harrassowitz, 1954, p. 170.

Henning, 1938 — Henning W. B. *Argi and the “Tokharians”*. *BSOS*, vol. 9. London, 1938, pp. 545–571.

Hoffmann, 1950 — Hoffmann H. *Die Qarluq in der Tibetischen Literatur*. *ORIENS*, V. 3. Leiden. E. V. Brill, 1950, pp. 190–208.

Malov, 1951 — Malov S. E. *Monuments of ancient Turkic writing. Texts and research*. M. — L., 1951, p. 39.

Suprunenko, 1974 — GP Suprunenko G. P. *Some sources on the ancient history of Kyrgyz people. History and culture of China*. M., 1974, pp. 236–248.

Раздел II

ПРОЗЕЛИТАРНЫЕ РЕЛИГИИ В РОССИИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Р. Ю. Волоснов

Алтайский государственный университет, г. Барнаул (Россия)

ИСТОРИЯ ВОЗНЕСЕНСКОГО ПРИХОДА СЕЛА ЕЛБАНКА В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОЦЕССОВ НА АЛТАЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX В.

Рассматриваются основные события из истории церковно-приходской жизни Вознесенского храма села Елбанка Бийского округа (позже уезда) Томской губернии. Особое внимание уделено вовлечению прихода в процесс формирования сети начальных церковных школ в конце XIX в., активной деятельности причта и внутренним конфессионально-социальным противоречиям села. В частности описана деятельная роль наиболее отличившегося настоятеля прихода Владимира Пальмова, который создал благоприятную среду в сельском обществе для открытия церковной школы, а также изыскал возможности для попечительства и стабильного финансирования. Кроме того, он организовывал культурно-просветительские мероприятия и оказывал селу разного рода безвозмездную помощь. Описываются также различные мероприятия прихода по развитию храмовой инфраструктуры села (перестройки старого храма и школы, организация строительства новой церкви, строительство причтовых домов, приобретение икон и др.), показана проблематика сложных взаимоотношений старообрядческого и православного населения, старожилов и переселенцев, прихожан и причта.

Ключевые слова: Елбанка, Усть-Пристанский район, приход, Владимир Пальмов, вторая половина XIX — начало XX в.

R. Ju. Volosnov

Altai state University, Barnaul (Russia)

VOZNESENSKY'S HISTORY OF PARISH OF THE RURAL OF ELBANKA IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS PROCESSES IN ALTAI IN THE SECOND HALF XIX — THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURIES

In article the main events from history of parish life of Voznesensky of the temple of the village of Elbanka of the Biysk district (after the county) the Tomsk province are considered. Special attention is paid to involvement of parish to process of formation of network of elementary church schools at the end of the 19th century, vigorous activity of a pricht and to internal confessional and social contradictions of the village. In particular, the active role of the priest of Vladimir Palmov which is caused most a stir the prior who on means of own initiative has created a favorable environment in rural society for opening of church school, and also has found possibilities of guardianship and stable financing is described. Besides, he organized cultural and educational actions and gave any free aid to the village. Also in article various actions of parish for development of temple infrastructure of the village (reorganization of the old temple and school, the organization of construction of new church, construction the priests of houses, acquisition of icons, etc.), and display a perspective of complex relationship of the Old Belief and orthodox population, old residents and immigrants, parishioners and a priest are described.

Key words: Elbanka, Ust-Pristansky district, parish, Vladimir Palmov, the second half of XIX — the beginning of the 20th centuries.

Село Елбанка современного Усть-Пристанского района Алтайского края представляет собой старожильческое село в левобережье Оби, первый православный храм в котором был построен в 1858 г. [Справочная книга..., 1911: 551–552]. Первые 30 лет функционирования елбанской церкви, по воспоминаниям самих жителей в 10-е гг. XX в., происходили следующим образом: «...Старая церковь была разрешена к постройке в 1853 году. Строили эту церковь сибиряки несколькими деревнями, а когда выстроили ее, то очень редко в нее ходили, не украшали ее, и она стояла темной снаружи и внутри. Но вот с 70-х годов прошедшего столетия российские переселенцы хлынули широкою волною в село Елбанское, и церковь стала неузнаваема: российские прихожане стали в большом количестве ходить в церковь, стали украшать ее снаружи и внутри; так церковь стала обшита тесом, покрыта железом, выштукатурена внутри, заведен был сравнительно большой колокол, на иконах появились металлические ризы...» [Село Елбанское..., 1912: 1269].

Наибольший всплеск церковно-приходской жизни села приходился на время служения настоятеля Владимира Пальмова (с 1885 г. вплоть до предреволюционных событий XX в.), который в рамках одного прихода прошел путь от простого священника до благочинного и сана протоиерея. Владимир Иосифович Пальмов (род. 1859 г.) окончил Томскую духовную семинарию, начинал свой пастырский путь учителем в Барнаульском духовном училище (1881–1884) и Бийском катехизаторском училище (1884–1885). С 1885 г.,

с момента его рукоположения во священники, его деятельность неразрывно связано с Вознесенским приходом села Елбанка [Справочная книга..., 1911: 551–552].

Одной из первых инициатив о. Владимира на новом месте служения стало устройство церковной школы в приходе. С изданием в 1884 г. правил о церковно-приходских школах в Российской империи стали массово открываться школы православного вероисповедания. Однако в Томской губернии, по заверению самих епархиальных властей, данный процесс на начальном этапе затормозился на несколько лет, во многом из-за пассивности причта в этом вопросе, в обязанности которого были вменены мероприятия по организации открытия этих школ. В свою очередь, означенные проблемы не затронули церковно-приходскую жизнь села Елбанка, так как священник Пальмов ответственно поставил себе цель устроить начальное духовное училище. Первоначально о. Владимир привлек к попечительству и финансированию школы местного купца Савву Виноградова, приемный отец которого еще ранее планировал устроить в селе учебное заведение. В частности в 70-х гг. XIX в. проживавший в селе мещанин Кирилл Васильев Орехов предлагал общественникам свои услуги по открытию школы на свои средства. Для этих целей Орехов купил дом, снабдил его приличной классной мебелью и стал хлопотать об открытии в селе Елбанском школы гражданского ведомства на его средства. Вскоре после многочисленных контактов по этому поводу с властями он понял, что не в состоянии в полной мере обеспечить финансирование начального училища, а общественники, в свою очередь, не изъявили особого желания помогать ему в дальнейшем содержании школы. Впоследствии дом, предназначенный под школу, был продан Ореховым, и осталась только мебель. Таким образом, вопрос об открытии школы в селе Елбанском был отложен вплоть до приезда Пальмова. После издания правил о церковных школах 1884 г. Орехов снова вернулся к идее открытия школы и приобрел специально для этих целей двухэтажное здание вблизи церкви «с прекрасным чистым двором, длиною в 30 саж. и шириною в 20 сажен. Классная же мебель сохранилась от прежнего дома...». 16 июня 1885 г. Кирилл Орехов скончался, завещав своему приемному сыну купцу Савве Виноградову пожертвовать купленный им дом по назначению — под церковно-приходскую школу [Из школьного..., 1889: 18–20].

Попечительство елбанской церковной школы Саввой Виноградовым затрагивало множество организационных и финансовых моментов. В частности он ежегодно жертвовал по 20 рублей и содержал сторожа, а также предложил ходатайствовать обществу об открытии базара, часть дохода с которого предлагал использовать на нужды школы [Из школьного..., 1889: 20]. Кроме церковно-школьного попечительства Виноградов в течение шести лет исполнял обязанности церковного старосты и за свои труды удостоился в 1891 г. похвального листа от епархиального начальства [Некролог, 1896: 41–42].

Первоначальный вид купленного двухэтажного здания для школы (несмотря на большую площадь) в целом по техническим характеристикам не соответствовал использованию в учебных целях. Вследствие этого сельскому обществу и причту пришлось его переоборудовать и адаптировать. В частности в 1889 г. на средства Епархиального училищного совета был пристроен новый двухэтажный дом с двумя комнатами, двумя коридорами и двумя кладовыми. Все училищное здание таким образом состояло из четырех комнат, четырех коридоров и двух кладовых, было покрыто тесом, обнесено деревянной оградой длиной 30 и шириной 20 сажен, а внутри ограды высажены деревья. Фасад училищного здания равнялся 22 аршинам. Классная комната освещалась пятью окнами, из которых два окна были обращены на запад и три — на юг. Полы и двери главного здания были вы-

крашены желтой краской. Здание новой двухэтажной пристройки в верхнем этаже было соединено с главным зданием коридором, в нем три двери: одна вела в коридор главного здания, другая в кладовую, а третья — в учительскую комнату. Учительская комната освещалась тремя окнами, из которых два обращены на юг и одно — на восток. В нижнем этаже нового здания располагалось общежитие для учеников из соседних деревень [Пальмов, 1891а: 14–16]. Интерьер и внутреннее убранство школьного здания также выглядели на фоне других школ довольно наполненно. Мебель классной комнаты в 1891 г. выглядела следующим образом: «подвижная деревянная доска и 6 парт, окрашенные в черную краску; стол и стул для учителя, окрашенные коричневой краской и покрытые лаком; стенные часы с боем; шкаф для книг, выкрашенный коричневой краской и покрытый лаком». В переднем углу школы помещалась икона «в память чудесного спасения жизни Государя Императора с августейшим семейством 17 октября 1887 года, на цинке, под стеклом и в киоте, пред иконою висела лампадка», а на стенах располагались «портреты Его Императорского Величества Государя Императора Александра Александровича, Государыни Императрицы Марии Федоровны и Государя Наследника Цесаревича Николая Александровича, писанные масляными красками» [Волоснов, 2015: 29].

Первый Вознесенский храм благодаря своевременным ремонтам и перестройкам функционировал вплоть до 1911 г. — времени построения новой церкви из-за многократно увеличивающегося населения села, вызванного наплывом переселенцев. К примеру, в 1887 г. была перестроена колокольня, расширена и выкрашена ограда, около паперти установлены два изящных фонаря, зажигаемые на ночь, а для ночного караула устроены две форменные будки. Вокруг храма был разбит сад с различными породами деревьев [Пальмов, 1891 а: 17]. Начиная с 90-х гг. XIX в. многочисленный елбанский причт (два священника, диакон и псаломщик) постоянно был обеспечен причтовыми домами, причем у настоятеля Пальмова дом был двухэтажным. Данный факт свидетельствовал о зажиточности села и обеспеченности прихода, так как постройка причтовых домов всецело вменялась в обязанность сельского общества.

Благодаря инициативной деятельности священника Пальмова церковно-приходское попечительство и причт активно помогали сельскому населению в медицинской сфере. В частности 13 февраля 1900 г. на заседании церковно-приходского попечительства решено было организовать при попечительстве домашнюю аптечку «с безвредными лекарствами для подачи бесплатной помощи прихожанам при заболеваниях». Заведование аптечкой было поручено псаломщику Георгию Чешуину под непосредственным руководством священника Владимира Пальмова, с 19 февраля началось бесплатное лечение прихожан. Первоначальное финансирование аптечки заложили купеческий сын Василий Саввич Виноградов с крестьянином Василием Поповым [Известия и заметки, 1900: 29].

В течение всего дореволюционного периода население села Елбанка отличалось неоднородным конфессиональным и социальным составом (старообрядцы-старожилы, православные-старожилы, переселенцы-православные), что способствовало частым конфликтам сельчан между собой, а также с церковным причтом. В середине XIX в. в приходе наблюдались частые переходы из официального православия в старообрядчество, вызванные различными судебными тяжбами. К примеру, факты «уклонения в раскол» часто вскрывались при производстве следствия. Поводом для подозрения в «уклонении» могло служить также неисполнение церковных обязательств. Примером может служить рапорт от церковнослужителей Вознесенской церкви с. Елбанского Бийского округа в Алтайское горное правление от 1857 г., в котором сообщалось,

что из 381 заводского рабочего данного прихода только 29 человек за последние два года бывали у исповеди и причастия. С «уклонявшимися» проводились беседы, «к которым те остались глухи», из чего церковники сделали вывод, «что большая часть их придерживается раскола, а некоторые совершенно раскольники» [Ильин, 2007: 35]. Такого рода внутренние конфликты продолжались и во времена настоятельства о. Владимира Пальмова, который, несмотря на свой весомый авторитет и относительное благополучие прихода, не сумел сгладить все противоречия. В целом проблематика причин, оценок и последствий переходов сельчан из одной религиозной традиции в другую и конфликтов на религиозной почве в елбанском приходе требует осторожного, взвешенного и критичного изучения как официальных источников, так и либеральных дореволюционных изданий. В частности сам Пальмов на страницах «Томских епархиальных ведомостей» пишет, что жители деревни Усть-Чарышской Пристани (современный райцентр Алтайского края), входящей в тот момент в елбанский приход, после беседования с ним 19 августа 1892 г. «...в количестве 56 человек пожелали возвратиться из раскола в лоно православной церкви, а четверо из них присоединены к православной церкви через св. миропомазание и записаны в метрические книги, — а прочие 52, как принимавшие ранее св. таинства православной церкви, были исповедованы и, по надлежащем приготовлении, приобщены св. тайн. Независимо от сего, в апреле месяце сего же 1892 года, младшим священником Елбанского прихода Никанором Прибытковым, при участии старшего священника, присоединено по убеждению к православию, с записью в метрические книги...» [Пальмов, 1892б: 25].

Очередной всплеск внутрисельских противоречий (старообрядцы — православные; переселенцы — старожилы; прихожане — причт) произошел в 1910-е гг. Связан он был в первую очередь с проблемой выбора места и постройки новой церкви. В либерально настроенной газете «Жизнь Алтая» данный конфликт описан неким корреспондентом с подписью «Крестьянин» следующим образом: «...В с. Елбанском священник (он же благочинный) о. Пальмов был недоволен своим домом. Дом у него двухэтажный, достаточно просторный и комфортабельный, но о. Пальмову захотелось иметь дом, выстроенный по рекомендованному властями плану, тем более, что в таких «плановых» домах жили многие священники его благочиния. Крестьяне от постройки нового дома о. благочинному отказывались, находя у себя более неотложные общественные нужды. В числе этих нужд было расширение церкви. Когда обратились в Консисторию за разрешением, о. Пальмов сообщил туда, что р. Чарыш грозит смыть место, на котором стоит церковь (хотя от церкви до берега еще с полверсты места); и консистория предложила перенести церковь на более безопасное место. Елбанцы, по совету о. Пальмова, предпочли на новом месте построить новую церковь, а старую продать. Новая церковь была выстроена еще на полверсты дальше от берега. Но теперь о. Пальмов заявил, что ему далеко ходить в церковь, и предложил или дать ему от общества лошадь и ямщика, или выстроить возле новой церкви новый дом, конечно по плану. В случае же неисполнения его условий намерен был просить о закрытии прихода. Крестьяне рассчитали, что новый дом, в конце концов, обойдется дешевле постоянного ямщика с лошадью, и теперь строят этот дом, который обойдется им в несколько тысяч рублей. А пока он не готов, батюшка пользуется общественной лошадью и ямщиком и предлагает перестлать полы в его старом доме. Тем временем в селе, не дождавшись ремонта, развалилась школа, и 40 человек учеников всю зиму занимались в церковной сторожке размером 7×7×2 ½ арш. В этой сторожке предстоит им заниматься и будущую зиму. До-

мов 40 более зажиточных перешли в раскол, в Белокриницкую иерархию, и выписали себе своего священника...» [С. Елбанское, 1912: 2–3].

Сторонник же настоятеля Пальмова данную конфликтную ситуацию на страницах «Томских епархиальных ведомостей» описывает следующим противоположным образом: «...С 1900 года российские прихожане уже начали поговаривать о расширении церкви, так как стало в ней тесно, особенно в большие праздники, когда богомольцы вынуждены были стоять во время службы на открытом воздухе, в церковной ограде. Был приглашен известный строитель церквей в Бийском уезде — Борзенков, который осмотрел церковь и признал, что можно расширить ее. Но прошло еще немного времени, российские прихожане изменили свое намерение и вздумали строить новый храм. В 1903 году получилось разрешение Епархиального Начальства построить в селе Елбанском новый храм. Долго шел спор, где строить новый храм, около старой церкви или же на окраине села, где он теперь стоит. Российские прихожане стали настаивать, чтобы новый храм был построен на окраине села, выставляя в пользу этого соображение, что площадь около старого храма небольшая, — и храм был заложен на окраине села. А теперь около храма есть уже постройки и не пройдет 2-х лет, как он будет находиться среди жилых строений. Начали строить храм, — средства все истощились, и российские прихожане начали поговаривать о продаже старого храма, как обычно это у многих в подобном случае бывает, и продали его с разрешения Епархиального Начальства. Сибиряки, которые не были согласны на постройку нового храма и которым пришлось бы принять участие в постройке его, восстали против продажи старого храма, наняли деревенских адвокатов и дело пошло по суду. Подавали прошения в Святейший Синод и в другие учреждения, но всюду продажа церкви была признана правильною. Тогда сибиряки, чтобы досадить священнику, который в продаже церкви несколько не виноват, подали прошение г. Начальнику губернии о перечислении их в старообрядчество, к которому и раньше имели склонность. А в газетах написали, будто они переходят в старообрядчество потому, что причт брал с них большую плату за требы, чего в действительности, конечно, не было. Не дождавшись утверждения общины, к сибирякам приехал старообрядческий священник Шадрин, который, побывав в селе Елбанском, оповестил в газетах, что он будто бы подготовил к старообрядчеству 500 душ, тогда как всего-то сибиряков значится в селе около 300 душ обоего пола, считая в том числе младенцев и малолетних. В настоящее время старообрядческая община в селе Елбанском, как появившаяся на свет необычным образом, начинает терять своих членов. По газетам, «двухэтажный дом, достаточно просторный и комфортабельный», в котором живет местный священник о. Пальмов (он же и благочинный), в действительности представляет собою простой крестьянский дом, построенный местным крестьянином для своей надобности в половине прошедшего столетия. Длина его 10 $\frac{1}{4}$ аршин, ширина 7 $\frac{1}{2}$ аршин, высота комнат в верхнем этаже 3 аршина, а в нижнем 2 $\frac{1}{2}$ аршина, а от матки-бревна только 2 $\frac{1}{4}$ аршина. Под матку сделана подставка столб, так как один конец ее от времени надломился. Был весною настоящего года приходский сход в селе Елбанском, только не по делу исправления полов в доме священника, а по укреплению матки-бревна, чтобы она не рухнула. Новый дом для священника еще не начинался постройкою и будет ли он «плановой» и когда постройка его начнется, пока еще не известно. Новый храм отстоит от дома священника на расстоянии 300 сажень, и прихожане российские, жалев священника, прослужившего у них мирно четверть века, предложили ему приходскую лошадь для езды в храм, без всякой угрозы с его стороны «закрывать у них приход». Перенос причтовых домов ближе к церкви

не есть позднейшая выдумка священника, а есть только исполнение обязательства прихожан, данного от 29 июня 1905 года, при составлении акта об отводе места под храм, на окраине села, в расстоянии 300 саж. от причтовых домов... Продали старую Елбанскую церковь не новоселы, как пишут в газетах, а такие же почти старожилы, как и сибиряки, потому что российские переселенцы живут в селе Елбанском с 70-х годов прошедшего столетия. ... Общение между старожилами и новоселами нарушено, даже на общественные сходы старожилы отказываются ходить. На другой день, 23 мая утром, старожилы приглашены были в дом священника поговорить о деле... Новоселы, сознавая необходимость мира и скорбя о раздоре, выразили готовность принять участие в постройке нового храма на месте сломанного, к тому же фундамент еще цел, не сломан. Сообщили об этом старожилам... Последние... согласились строить храм...» [Село Елбанское, 1912: 1269–1272.]. Из этой полемической переписки на страницах различных дореволюционных периодических изданий виден комплекс внутренних противоречий. Старожилов считают склонными к старообрядству, а переселенцев — к официальному православию, в действительности же парадигма «старожилы — переселенцы»; «старообрядцы — православные» имела условный, относительный характер.

Таким образом, Вознесенский приход села Елбанка Бийского уезда представляет собой яркий пример отражения основных религиозных процессов, происходивших в Томской губернии в конце XIX — начале XX в. Благодаря инициативе православного причта означенный приход успешно включился в процесс становления и развития сети начальных церковных школ, а также осуществлял множество культурно-просветительских и гуманитарных мероприятий. В свою очередь, внутренние процессы и противоречия прихода, характерные для множества населенных пунктов Алтая того периода, показали неоднородность социального состава села и сложность взаимоотношений между его жителями.

Таблица 1

Церковные старосты Вознесенской церкви села Елбанка современного Усть-Пристанского района Алтайского края в конце XIX — начале XX в.³

ФИО	Годы служения	Сословная принадлежность
Савва Виноградов	1881–1891	Купец
Михаил Быструхин	1891–1894	Крестьянин
Николай Давидов Пономарев	1894–1906	Крестьянин
Василий Григорьев Русанов	1906–1912	Крестьянин
Илья Артамонов Кранин	1912–1913	Крестьянин
Гавриил Поздоровкин	1913	Крестьянин
Мартин Георгиев Шальнев	1913–1916	Крестьянин
Гавриил Поздоровкин	1916–1919	Крестьянин

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Волоснов, 2015 — Волоснов Р.Ю. Интерьер и внутреннее убранство сельских церковных школ Алтая в конце XIX — начала XX в. // Культурное наследие Сибири. 2015. Вып. 17. С. 27–35.

Из школьного мира, 1889 — Из школьного мира // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 14 (15 июля). С. 18–20.

³ Источник: «Томские епархиальные ведомости», 1883–1917 гг.

Известия и Заметки, 1900 — Известия и Заметки // Томские епархиальные ведомости. 1900. № 10. (15 мая). 29 с.

Ильин, 2007 — Ильин В. Н. Проблема перехода прихожан из официального православия в старообрядчество на территории Томской губернии в XIX в. // Изв. Алт. гос. ун-та. 2007. № 4/1. С. 33–38.

Некролог, 1896 — Некролог // Томские епархиальные ведомости. 1896. № 16 (15 авг.). С. 41–42.

Пальмов, 1891 — Пальмов В. Известия и заметки // Томские епархиальные ведомости. 1891. № 16 (15 авг.). Отдел неофициальный. С. 14–17.

Пальмов, 1892 — Пальмов В. Известия и заметки // Томские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1892. № 20 (15 окт.). 25 с.

С. Елбанское, Бийского уезда, 1912 — С. Елбанское, Бийского уезда // Жизнь Алтая. 1912. № 187 (22 авг.) С. 2–3.

Село Елбанское, Бийского уезда, 1912 — Село Елбанское, Бийского уезда Томской губернии // Томские епархиальные ведомости. 1912. № 22 (15 нояб.). С. 1269–1272.

Справочная книга..., 1911 — Справочная книга по Томской епархии за 1909/10 год с дополнениями и изменениями в личном составе священно-церковно-служителей по 1-е марта 1911 г. Томск, 1911. С. 551–552.

REFERENCES

Volosnov, 2015 — Volosnov R. Iu. Inter'er i vnutrennee ubranstvo sel'skikh tserkovnykh shkol Altaia v kontse XIX — nachala XX v. Kul'turnoe nasledie Sibiri. [Interior and internal furniture of rural church schools of Altai at the end of XIX — the beginnings of the 20th century. Cultural heritage of Siberia]. 2015. P. 17. pp. 27–35.

Iz shkol'nago mira, 1889 — Iz shkol'nago mira. Tomskie eparkhial'nye vedomosti. [From the school world. Tomsk diocesan sheets]. 1889. # 14 (15 jul.). pp. 18–20.

Izvestiia i zametki, 1900 — Izvestiia i zametki. Tomskie eparkhial'nye vedomosti [News and notes. Tomsk diocesan sheets]. 1900. № 10 (15 may). p. 29.

Il'in, 2007 — Il'in V. N. Problema perekhoda prikhozhan iz ofitsial'nogo pravoslavii v staroobriadchestvo na territorii Tomskoi gubernii v XIX v. Izvestiia Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta [Ilyin V. N. A problem of transition of parishioners from official Orthodoxy in Old Belief in the territory of the Tomsk province in the 19th century. News of the Altai state university]. 2007. № 4–1. pp. 33–38.

Nekrolog, 1896 — Nekrolog. Tomskie eparkhial'nye vedomosti [Obituary. Tomsk diocesan sheets]. 1896. № 16 (15 aug.). pp. 41–42.

Pal'mov, 1891 — Pal'mov V. Izvestiia i zametki. Tomskie eparkhial'nye vedomosti. [Palmov V. News and notes. Tomsk diocesan sheets]. 1891. № 16 (15 aug.) pp. 14–17.

S. Elbanskoe, Biiskago uezda, 1912 — S. Elbanskoe, Biiskago uezda. Zhizn' Altaia [Village of Elbanskoye, Biysk County. Life of Altai]. 1912. № 187 (22 aug.) S. 2–3.

S. Elbanskoe, Biiskago uezda, 1912 — Selo Elbanskoe, Biiskago uezda Tomskoi gubernii. Tomskie eparkhial'nye vedomosti. [Village of Elbanskoye, county Biysk of the Tomsk province. Tomsk diocesan sheets]. 1912. № 22 (15 nov.) pp. 1269–1272.

Spravochnaia kniga..., 1911 — Spravochnaia kniga po Tomskoi eparkhii za 1909/10 god s dopolneniiami i izmeneniiami v lichnom sostave sviashchenno-tserkovno-sluzhitelei po 1-e marta 1911 g. [The reference book of the Tomsk diocese for 1909–10 with additions and changes in staff of sacred church attendants on March 1st, 1911]. Tomsk, 1911. pp. 551–552.

Раздел III

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ И ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАРОДОВ В ЕВРАЗИИ

М. Р. Арпентьева

Калужский государственный университет им К. Э. Циолковского, г. Калуга (Россия)

ФОЛЬКЛОРНОЕ НАСЛЕДИЕ ТАТАР. ЧАСТЬ I

Статья посвящена фольклору татар, как одной из ведущих групп тюркских народов. С культурой татар связано развитие целого ряда других культур. Раскрываются основные проявления (формы) и идеи (ценности) фольклора татар, ведущие аспекты татарской фольклористики. В статье также обсуждаются проблемы исторической памяти татар, анализируются вопросы, связанные с реактуализацией исторической памяти. Историческая память определяется как система передаваемых из поколения в поколение исторических фактов и мифов, субъективно преломленных рефлексий о событиях прошлого, особенно достижениях, успехах народа и его негативном опыте, в том числе опыте угнетения, несправедливости по отношению к нему. Историческая память продолжает жить в фольклоре народа. Автор рассматривает проблемы влияния традиционной культуры татар на современную социальную практику и наоборот (отношения людей и групп, татарского сообщества и государства), отмечает варианты реагирования и преодоления нарушений культурной трансмиссии, восстановления исторической памяти и культуры татар. Татарский фольклор содержит ценностно-смысловые основания жизни народа, веками выполнявшие функции основных регуляторов отношений людей. В периоды социальной аномии и десакрализации, подобные современным, эти ценности восполняют пробелы и помогают преодолевать произвол современного права, лишённого нравственных опор и ведущего сообщества к коллапсу. Таким образом, фольклор помогает народу выживать. К сожалению, многие памятники культуры, особенно древний фольклор татар, утеряны или сохранены фрагментарно, их исследование сталкивается с целым рядом проблем, включая проблемы влияния ретрансляторов и исследователей, вольно или невольно перерабатывающих и переосмысляющих отраженные в фольклоре события, ценности, модели поведения и отношения. Особенно негативное влияние оказывают аспекты, связанные с реинтерпретацией и фальсификацией истории, в том числе истории татар.

Ключевые слова: татары, фольклор, историческая память, сказки, сказания.

M. R. Arpentieva

Kaluga state University of K. E. Tsiolkovsky, Kaluga (Russia)

FOLK HERITAGE OF TATARS. PAST I

The article is devoted to the folklore of the Tatars as one of the leading groups of the Turkic peoples. With the culture of the Tatars associated with the development of a number of other cultures. The author reveals the main manifestations (forms) and ideas (values) folklore of Tatars leading aspects of the Tatar folklore. The article also discusses the problems of historical memory of Tatars, and analyzes the issues related to the revival of historical memory. Historical memory is a system passed down from generation to generation of historical facts and myths, subjectively refracted reflections about past events, especially the achievements and successes of people and their negative experiences, including experiences of oppression, injustice against people. Historical memory continues to live on in the folklore of the people. The author examines the influence of the traditional culture of the Tatars in contemporary social practice and Vice versa (the relationship of people and groups, the Tatar community and the state). The author also notes the responses and overcoming violations of cultural transmission, recovery of historical memory and culture of the Tatars. Tatar folklore includes value-semantic foundations of life of the people, for centuries, acted as the main regulators of relations of people. In times of social anomie and desacralization, such as modernity, these values fill in the gaps and help to overcome the arbitrariness of modern law, devoid of moral bearings and the host community to collapse. Thus, the folklore helps people to survive. Unfortunately, many monuments of culture, especially the ancient folklore of the Tatars, lost or saved in fragments, their study faces a number of issues, including the impact of repeaters and researchers, wittingly or unwittingly, processing and reinterpreted reflected in folklore events, values, behaviors and relationships. A particularly negative impact on the preservation of folklore have aspects related to the reinterpretation and falsification of history, including the history of the Tatars.

Key words: Tatar folklore, historical memory, tales, legends.

Фольклор как выразитель системы ценностей татарских народов, носитель его исторической памяти.

Историческая память — система передаваемых из поколения в поколение исторических фактов и мифов, субъективно преломленных рефлексий о событиях прошлого, особенно достижениях, успехах народа и его негативном опыте, в том числе опыте угнетения, несправедливости в отношении народа. Иногда рассматривается как измерение коллективной (или социальной) памяти. Это понятие весьма близко к понятию культурной памяти, которое подразумевает систему базовых представлений общества о прошлом, закрепленное в памятниках культуры и социальных традициях, в т. ч. тех, что продолжают жить в фольклоре. Источники формирования исторической памяти многообразны: текстовая традиция, включая широкий круг нарративных источников, коммеморации (праздники, посвященные историческим событиям, дни памяти и т. п.) и многое другое. Историческая память выступает как область междисциплинарных исследований: ее изучением занимаются историки, социологи, этнографы и философы.

До начала XX в. собрание произведений народного творчества татар было чаще случайным: первые исследования принадлежат И. Н. Березину, А. Н. Самойловичу, К. Насыри (Г. Г. Насырову), вдохновившему творчество Г. Тукая, Ф. Амирхана, Г. Ибрагимова, Г. Камала, М. Карима и др. Много работ принадлежит И. Хальфину, А. К. Казем-Беку, Н. Ф. Катанову, М. Г. Махмудову, Ш. Ахмерову, Х. Фаизханову, Ш. Марджани [Антонов, Раевский, Чвырь, 1987; Арзамасцев, 1880–1882; Баязитова, 1992; Березин, 1856; Бэширов, 1965; Валеев, 1993; Виноградов, Гиршман, 1956; Виноградова, Толстая, 1994; Донгаузер, 2014; Жирмунский, 1977, 1979, 2004; Жәлил, 1976; Залялиев, 1997; Ислам в исторической..., 2000; Исхаков, 1997; Исхакова-Вамба, 1976; Катанов, 1898, 1899; Ключарёв, 1941; Кодай, 1982; Левкиевская, 2006; Насыри, 1977; Насыров, Поляков, 1900; Нигмедзянов, 1982, 2003; Нигъмәтжанов, 1976; Основы современной..., 1992; Прокопьева, 2012].

Так, татарские пословицы собирать, систематизировать и изучать впервые начал И. Ф. Эрдман лишь в XIX в. Первая публикация татарских пословиц принадлежит И. Снегиреву, М. Иванову и И. Н. Березину, С. Кукляшеву, К. Насырову, Т. Яхину и др. Однако сначала это была лишь первичная систематизация материала, которая не имела научно-исследовательского характера. В работах исследователей XX–XXI вв. — А. Р. Ахметшиной, Г. Ахунзянова, Х. Бадигова, М. Бакирова, Х. Махмутова, Р. Р. Замалетдинова, Г. Ф. Замалетдиновой, Э. Н. Денмухаметовой, Н. Исанбета, Г. Р. Мугтасимовой, Г. А. Набиуллиной, Х. Ярми — имеются уже более или менее развернутые наблюдения и выводы научно-филологического анализа этой части фольклора татар [Бадигый, 2001; Валеев, Томилов, 1996; Замалетдинов, Замалетдинова, 2010; Исәнбәт, 1959, 1963, 1967; Исәнбәт, 2000; Мугтасимова, 2004; Путилов, 1997; Ревуненкова, 1984; Риттих, 2011; Сагалаев, 1984, 1985; Садалова, 2008, 2009; Садыкова, 2008; Тукай, 1940, 1975, 1990 и др.].

До этого в фольклористике в ее донаучный период создателями, носителями и распространителями фольклора были сказители, сказочники и певцы, которые странствовали по тюркским селениям и миру и исполняли народные героические сказания и сказки, байты-баллады и песни, пословицы и загадки: Х. Х. Альмухаметов, Габитсәсән, З. В. Валеев, М. Г. Габадуллин, Ф. Д. Давлетшин, М. М. Мингажитдинова, С. Мухаметмекулов, Г. Муллабаев, Х. У. Кусебаева [Татар халкының..., 1941; Татар халык..., 1987, 1993, 2011 и др.]. Атмосфера, буквально пронизанная эпосом, фольклором, окружала сказителей и других хранителей татарского фольклора с самого детства, умения передавались и развивались в рамках мощных семейных и родовых традиций. Поэтому даже татарская литература изначально пронизана религиозно-мистической идеологией, в том числе древневосточного суфизма. Носителем этой идеологии являлось татарское духовенство, осуществлявшее свою работу под сильным влиянием среднеазиатской реакционной мусульманской схоластики. Представителями этой мистической литературы были поэты У. Имэни, И. Ишани, Ш. Суфи и др. Развивалось и рационалистическое течение, противопоставлявшее «потустороннему миру» реальные образы и идеи земной жизни: А. Н. Курсави и А. Ж. Кандалы.

Однако важны и собственно научные исследования, нацеленные на осмысление того, как многочисленные и разные по видам, формам и темпам культурные изменения исторической памяти и истории татарского народа в целом объединяются в его культурной динамике, изменениях внутри культуры и во взаимодействии с другими культурами и народами. Культурная динамика описывает изменения или модификацию культуры во времени и пространстве посредством независимых открытий и целенаправ-

ленных реформ; культурных заимствований (стихийного или целенаправленного подражания) и культурной межгрупповой и стратификационной диффузии (стихийного обмена в процессе контакта культур), а также культурной трансмиссии — обучения. Культурная трансмиссия — процесс, благодаря которому культура передается от предшествующих поколений к последующим через целенаправленное или стихийное обучение. Решением этих проблем занимается не так много ученых, одними из наиболее известных исследователей являются А. Ф. Риттих, В. А. Мошков, Р. Лах, Г. Шюнеман: Г. Рыбаков, М. И. Султанов, М. И. Берг, В. М. Жирмунский, А. В. Затаевич, А. С. Ключарёв, М. А. Музафаров, М. Н. Нигмедзянов, Дж. Х. Файзи, З. Н. Сайдашева, Р. А. Вамба [Исхакова-Вамба, 1976; Жирмунский, 1977, 1979, 2004; Ключарёв, 1941; Нигмедзянов, 1982, 2003; Нигъмэтжанов, 1976; др.].

В народном творчестве отразились конкретные исторические особенности жизни татар. Волшебные былины, сказки о животных показывают специфику повседневно-бытовой, хозяйственной жизни предков татар, их обычаи, обряды и ритуалы, религиозные и философские воззрения, включая мифы и представления, сформированные во времена патриархально-родового и раннефеодального общества. Исторические предания и легенды отражают основные эпохи и значимые события: основание города Булгар, нашествие монголов, героическая борьба народов Поволжья за свободу и независимость. Свадебная и иная обрядовая поэзия, в том числе баиты, аккумулирует данные о древних формах семейно-брачных и социальных отношений в целом.

В народном творчестве татар выражена и национальная психология и философия этого народа, в том числе любовь к родной земле и природе, к себе и людям, уважение к труду, отвержение несправедливости, честность и порядочность, доброта и гостеприимство. Это философия и миропонимание сотрудничества, этического отношения к себе и миру, милосердия и труда, смирения и ответственности. Эти аспекты жизни отражены в образах положительных героев сказок, песен, баитов, к пословицам и поговоркам.

Изучая татарский фольклор, можно сказать, что в нем заложены основы всех традиционных видов искусства: музыки, хореографии, живописи, архитектуры. Самым богатым является сказительно-поэтическое и музыкальное творчество, отражающее богатство духовной и творческой энергии народа. Исследователи этого творчества занимаются сбором и анализом самого разного этнографического материала, прежде всего того, что отражает особенности духовной культуры татар, их мифов и поверий, песен и сказок, ритуалов и эпосов.

Устно-поэтическое творчество татар очень богато и разнообразно: героический эпос, сказки, легенды и предания, песни, пословицы, загадки — они слагались и исполнялись народными сказителями и певцами, скотоводами и охотниками. У татар есть представление о том, что мир управляется множеством добрых и злых духов. Боги в мифологии татар обычно выполняют каждый свою особенную, персональную позитивную или негативную функцию. Общее название высших существ — Тэнгри. В татарском фольклоре фигурируют представители и низшей, и высшей мифологии. Популярен, например, злое чудовище Див; волосатый властелин леса Шурале, способный до смерти защекотать человека; на него похож и жуткий Убыр, вселяющийся в тело и занимающий место души, другие забавные и осмеиваемые колоритные антигерои. При этом духи, с точки зрения татарской мифологии, хозяйничают в разных стихиях: Су анасы — это мать воды, а Су кызы — ее дочь, Господин воды — Су иясе, в доме хозяйничает Йот

иясе. Сказки — самый популярный, интересный и «живучий» жанр народного творчества, татары обожают волшебные сказки, героем в них выступает могучий богатырь, способный на самые невероятные подвиги, а в названиях фигурирует слово «батыр» («Тан-батыр», «Камыр-батыр», «Эпи-батыр» и др.). Эти сказки изобилуют диалогами и пропитаны юмором.

Татары, как и другие народы, верили, что боги и духи, как и люди, любят слушать песни, сказки и героические сказания, пение. Поэтому существовал обычай иметь в каждом более-менее зрелом сообществе искусного сказителя. При этом сказители у татар (как и у монголов) «могли заниматься предсказаниям и прорицаниям будущего», что «можно считать отголоском недифференцированности обеих традиций (шаманов и сказителей. — М. А.) в прошлом» [Риттих, 2011: 54]. Фольклористы — ученые и другие исследователи, такие как В. И. Вербицкий, П. В. Кучияк, А. Л. Гарф, Н. А. Баскаков, С. Суразаков, К. Е. Укачина, Е. П. Кандаракова, В. В. Радлов, А. В. Анохин, Л. П. Потапов, З. С. Казагачева, Т. М. Садалова и др., записывали за ними фольклор. На близость шамана и сказителя внимание обратили давно. Кроме того, ученые отмечают совпадение многих черт и сюжетов шаманских рассказов о путешествии шамана во время процедуры камлания со странствиями сказочного героя. Б. Н. Путилов пишет, однако, что «Лингвистические реконструкции, изучение функциональных, психологических, декламационных особенностей поэтического творчества у самых разных народов привели ученых к... выводам о существовании в древности синкретического образа шамана — поэта — сказителя и о уподоблении их друг другу» [Суразаков, 1973; Путилов, 1997: 64; Ревуненкова, 1984: 36].

В. М. Жирмунский суммирует факты из разных эпических традиций, свидетельствующие о древних связях сказителя и шамана [Жирмунский, 1977, 1979, 2004: 401–407]. А. Сагалаев подчеркивает, что «шаманская и сказительская картины мира — это два варианта реализации общего мифологического фонда тюрков» и что, во всяком случае, в фиксируемой наблюдателями традиции между этими двумя культурными типами пролегла определенная межа: шаманы и сказочники старались не смешивать свою деятельность во времени и пространстве [Сагалаев, 1984, 1985: 94]. Принципиально и различие их функций в культурной истории этноса. «Сказитель в большей степени, нежели шаманы, был причастен к созданию общенационального фонда культуры тюрков», «сказительская традиция играла видную роль в процессе вхождения инноваций в традиционную культуру татар... оказывалась все более созвучной процессам внутриэтнической консолидации» [Риттих, 1870/2011: 56].

Сказка является одним из наиболее самобытных жанров фольклорного наследия татарского народа. Она исполнялась в системе древних обрядов с целью магического очищения и противостояния негативным стихиям, для магического воздействия на духов, чтобы расположить их к себе. Выделяются мифы-сказки и сказки о животных, волшебные, бытовые и новеллистические сказки, сказки о глупом черте, кумулятивно-формульные сказки и анекдоты. Татарским сказкам свойственны традиционные формулы, содержащие начальные, медиальные и финальные компоненты. Сказки и песни татар по своим текстам во многом сходны и со славянскими, и с другими тюркскими сказками. Тексты многих сказок и сказаний выстроены на противостоянии двух миров (добра и зла, рабства и свободы и т. д.) и преодолении героем препятствий — самостоятельно или вместе с помощниками — при помощи хорошего слова, подарка или поступка, а также проникновение героя в новое, ранее за-

претное или недоступное пространство, где имеется свой «дух-хозяин» или где статус героя меняется.

Татарские пословицы и поговорки являлись для многих поколений татар прямым руководством к действию: они дают четкие ответы на вопросы, что такое хорошо и что такое плохо, в пословицах и поговорках явно, хотя и литературно, оформлены нормы права. Поэтому афористический жанр долгое время заменял татарскому народу конституцию: «Алмаз остается алмазом, даже если бросить его в грязь». «Когда бой кончился, появляется много батыров». «Если мир затопит вода, разве утка станет горовать?» «Кто не знает горького вкуса, тот не знает и сладкого». «Сколько бы ни бодался баран, горы не разрушит». «Собака лает, а караван идет». «Не ройся на дне мешка» (т. е. не вспоминай прежних обид). «У лгуна дом сторел — никто не поверил», «Хочешь яблока — ухаживай за яблоней», «Не каждый раз на удочке рыбка», «Один раз не сумеешь, во второй — научишься». «Красота нужна только на свадьбе, ум — каждый день», «Красоту в миску не положишь», «Дом, где есть дети, — базар, где нет детей, — кладбище». Народная мудрость татар стояла и стоит выше правосудия западного легизма: она, как и многие правовые системы восточного мира, скорее обращена к «естественным» законам мира природы и мира человеческих отношений, нравственные основы отношений первичны по отношению к правовым. В этом смысле татарская культура, при всей ее ориентированности на сотрудничество и смирение, во многом оппозиционна современной правовой культуре России, арбитражный произвол которой понимается как нарушение естественных прав и обязанностей людей и сообществ по отношению друг к другу. Татарское миропонимание включает добросовестное исполнение своих обязанностей, уважение традиций и соблюдение нравственных норм: все, что не вписывается в это понимание, оказывается на периферии культуры, рассматривается как девиация, «чертовщина» и т. д.

Огромный пласт народных знаний, мудрости татар есть в пословицах. Известный их исследователь И. Н. Березин выделял ряд тем пословиц и отмечал: «Обращение с пословицами требует особенной осторожности: иногда в них бывает скрыта ирония, которую легко принять за истинную правду, иногда пословица залетела от другого народа и дышит чужой национальностью, иногда пословица служит прорицателем только в определенном кружку, а не в целом племени» [Березин, 1856: 79–116.]. Среди тематических групп он называл пословицы:

- о глупости и дураке — «Ум бывает не в летах, а в голове»; «Не расспрашивай дурака, сам расскажет»; «От дурака дурак рождается, дураками мир наполняется»; «Беда глупости дружка»;
- об уме и мудрости, прозорливости и осторожности — «Подумай о том, что ты хочешь сказать, и так говори»; «Берегущийся бывает здоров»; «В зажатый рот муха не влетит»; «Кто обожжется на молоке, дует и на воду»;
- о терпении и поспешности — «Проворный сам изнемогает, тихоня свое дело оканчивает»; «Торопыга вдвойне дает»; «Терпение есть ключ радости»;
- о человеческой природе и недостатках человека — «На языке мед, а под языком лед»; «Ни подбородок, ни копыто не бывают без порока»; «Птенец что увидит в гнезде, то же увидит и летая»; «Каков в колыбельку, таков и в могилку»; «То, что в зыбке, переменится пять раз»;
- о дружбе и вражде — «Друг познается в нужде»; «Друг есть зеркало другу»; «Море имеет конец, враг не имеет»;

- о государственном благоустройстве — «Поколение на поколение, язва на нервы»; «Старший одного двора, глупый — другого»;
- о правителе, вельможах — «Если хорошо, то от князя, если плохо, то от слуги»; «Орудие работает, мастер хвастается»;
- о богатстве и бедности, скупости и щедрости — «У бедного когда есть, у богатого когда позовет»; «От богатого достанется, от меду капнет»; «Не покупка, а продажа учит»; «Не имение составляет родство, а душа»;
- о семействе, детях и родственниках — «Гусю, у которого гусенята, недостает корму»; «Кому захотелось плакать, тот играет бородою отца»; «Свой не убьет, чужой не помилует»;
- о женщине и замужестве — «Женщина без мужа — лошадь без узды»; «Хорошая жена — жена, а дрянная — черт».

Татарские пословицы любят «играть» понятиями и именами, это используется не только для рифмы, но и для передачи дополнительной информации. Они являются поэтому действенным способом воспитания и обучения детей и молодежи, трансмиссии социального опыта татар [Татар халык..., 1987]. Татарская этническая педагогика — одна из наиболее развитых педагогических традиций в мире, она аккумулировала в себе доисламские, исламские, советские и современные традиции: как и многие древние культуры, татарская является очень открытой, она быстро присваивает новые для нее, инокультурные аспекты, встраивая их в привычную модель нравственного и «естественного» бытия. Органичность, организмичность бытия татар проявляется в их музыке: на редкость жизнерадостной, гармоничной, и даже если она отражает опыт страданий — не теряющей мелодичности и отражающие внутренние и внешние попытки народа найти смысл во всем происходящем.

Татарский музыкальный фольклор («көйле жырлар»), как и фольклор других народов, имеет долгую историю, он включает светские и духовные, отличающиеся друг от друга интонационно и ритмически байты, напевы дастанов и поэтических произведений (в том числе и авторских), такмаки (плясовые и игровые), танцевальные мелодии, инструментальные пьесы и наигрыши. Работы И. Добровольского, М. Иванова, А. А. Вагапова, В. В. Емельянова, Д. Е. Огородного, А. Л. Готсдинер, Г. И. Урбановича, Л. Г. Дмитриева, В. А. Мошкова, М. Н. Нигмедзянова, Н. В. Никольского, Г. Рыбакова, Б. Кукляшева, И. Раимовой, Г. Сайфуллина, Н. М. Черноиваненко связаны с вопросами истории становления татарского песенного фольклора. Однако проблемы этномузыкального воспитания и обучения в контексте освоения и исследования татарского песенного фольклора недостаточны. До начала XX в. А. Ф. Риттихом и другими, отмечается сходство русских и татарских мелодий, яркая специфика мелизматике («вибраций») татарских напевов [Риттих, 2011], отражающих представления татар о гармоничности и переменчивости мира, нерушимости жизни, способности жизни преодолевать и менять все. Неудивительно, что музыкальный фольклор татар вызывает такой интерес у ученых и поэтов, композиторов и музыкантов, практиков и теоретиков.

К. Насыри положил начало жанрово-тематической классификации народных песен [Насыри, 1977]. С. Г. Рыбаков дал названия основных жанров татарских песен: «озын кой» (протяжная), «такмак» (скорая, частушка), «байт» (сказания), привел их общее описание. Большая роль в собирании, изучении и пропаганде татарского народного творчества принадлежит Г. Тукаю [Тукай, 1940, 1975, 1990]. Однако до конца XIX в. работа по собиранию и изучению фольклора носила эпизодический, случай-

ный характер, позже она становится систематической, этим занимаются И. А. Козлов, В. С. Гаврилов, Х. Губайдуллин, Х. Габяши, А. Затаевич, Н. В. Никольский, М. Садри, А. А. Эйхенвальд, А. С. Ключарёв, В. И. Виноградов, Р. Мухамедов, Н. Шарифуллина, З. Сайдашева и Х. Ярми и др. [Бэширов, 1965; Виноградова, Толстая, 1994; Ключарёв, 1941]. А. С. Ключарев и В. Виноградов полагают ведущим жанром татарской песни лирико-любовный, отмечая, что эпический жанр в песенном творчестве почти отсутствует. Значительное место занимают «дружеские» и бытовые песни, байты, схожие с русскими сказаниями и украинскими думками. Была дополнена типология песен: протяжные, короткие, полупротяжные, деревенские напевы, байты. Я. Гиршман выделил протяжные песни, короткие скорые песни, полупротяжные песни, деревенские напевы и байты. Татарское песенное творчество также делится филологами на четыре жанра: обрядовые и исторические песни; игровые и плясовые песни, лирические короткие песни [Виноградов, Гиршман, Хайруллина, 1956]. В целом татарская песня — это, по сути, татарская жизнь: какова песня этого народа в тот или иной период, такова и его жизнь, его миропонимание.

Особый вопрос — городской музыкальный фольклор. «В татарской музыкальной фольклористике дискуссионным является и вопрос о городских песнях», — пишет Р. Исхакова-Вамба [Исхакова-Вамба, 1976: 45]. А. Г. Яхин рассматривает песни с точки зрения их содержания, вычлняя «идеальную модель народной песни», состоящую из четверостиший, различающихся характером переживаний: сначала обозначается особенность душевного состояния, раскрывается его качество, осуществляется поиск выхода из создавшейся ситуации, а дальше — происходит снятие переживания, разрешение проблемы [Яхин, 1984]. Эти «идеалы» и типы, особенности татарского песенного фольклора, проявляются и в творчестве профессиональных поэтов и композиторов, например, Н. Зариповой, Л. Любовского: Сайдашева, Л. Батыр-Булгари и др. Г. Тукай считал, что народные песни — никогда не тускнеющее, чистое и прозрачное зеркало народной души. «Это особенное волшебное зеркало. Потому что, какую бы народную песню мы ни взяли, при тонком исследовании и изучении она, без сомнения, раскроет перед нами душу народа, расскажет о его чаяниях, поведает думы и мысли» [Тукай, 1975: 139]. Системы вокального и музыкально-хорового воспитания В. Н. Тевлина, Н. М. Черноиваненко, Л. Г. Дмитриева, И. Раимова и других получают свое развитие и воплощение в современном обучении и воспитании: музыкальное воспитание является частью современной системы этнопедагогики татар, их обучения и воспитания. В этом воспитании и сейчас огромное значение уделяется эстетическому воспитанию детей, формированию нравственных основ жизни и жизнеутверждающего, целостного мировоззрения человека-труженика, способного справляться с любыми проблемами (в том числе с помощью высших сил, близких людей).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Антонов, Раевский, Чвырь, 1987 — Антонов Е. В., Раевский Д. С., Чвырь Л. А. Традиционная культура: содержание, понятия и этапы эволюции // Культурное наследие народов Востока и современная идеологическая борьба. М., 1987. С. 24–26.

Арзамасцев, 1882 — Арзамасцев М. П. Несколько преданий чувашей и татар Чебоксарского уезда // Известия Общества археологии, истории и этнографии (ИОАИЭ). 1880–1882. Т. 3. С. 285–290.

Бадигый, 2001 — Бадигый Х. Сайланма хезмэтләр. Казан, 2001. 256 б. (на тат. яз.)

Баязитова, 1992 — Баязитова Ф. С. Гомернен оч туе: (Татар халкынын гаилэ йолалары). Казан, 1992. 295 б. (на тат. яз.)

Березин, 1856 — Березин И. Н. Народные пословицы турецкого племени // Библиотека для чтения. 1856. Март-апрель. Т. 136. С. 79–116.

Бәширов, 1965 — Бәширов Г. Сайланма эсэрләр: Гореф-гадэт законнан олкәнрэк. Т. 2. Казан, 1965. 327 б. (на тат. яз.)

Валеев, 1993 — Валеев Ф. Т. Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1993. 208 с.

Виноградов, Гиршман, Хайруллина, 1956 — Виноградов Ю., Гиршман Я., Хайруллина З. История татарской музыки. Казань, 1956. 106 с.

Виноградова, Толстая, 1994 — Виноградова Л. Н., Толстая С. М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 16–44.

Донгаузер, 2014 — Донгаузер Е. В. Воспитательный потенциал педагогики К. Орфа // Педагогическое образование в России. 2014. №. 7. С. 144–149.

Жирмунский, 1977 — Жирмунский В. М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика: Избранные труды. М., 1977. 408 с.

Жирмунский, 2004 — Жирмунский В. М. Фольклор: Запад и Восток. Сравнительно-исторические очерки. М., 2004. 464 с.

Жирмунский, 1979 — Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л., 1979. С. 401–407.

Жәлил, 1976 — Жәлил М. Шигырьләр (1941–1942). Казан, 1976. 592 б. (на тат. яз.)

Заялиев, 1997 — Заялиев Ш. Ш. Татарская народная педагогика. Казань, 1997. 175 с. (на тат. яз.)

Замалетдинов, Замалетдинова, 2010 — Замалетдинов Р. Р., Замалетдинова Г. Ф. О роли пословиц в исследовании национально-культурных особенностей языкового сознания // Филология и культура. 2010. № 20. С. 73–78.

Исэнбэт, 1959, 1963, 1967 — Исэнбэт Н. Татар халык мәкальләре. Казан, 1959. Т. 1. 959 б., 1963. Т. 2. 800 б., 1967. Т. 3. 780 б. (на тат. яз.)

Ислам в исторической культуре..., 2000 — Ислам в исторической культуре татарского народа. Казань, 2000. 203 с.

Исхаков, 1997 — Исхаков Д. М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань, 1997. 80 с.

Исхакова-Вамба, 1976 — Исхакова-Вамба Р. А. Народные песни казанских татар. Казань, 1976. 128 с.

Исэнбэт, 2000 — Исэнбэт Н. Отканга мәкаль, тапкырга табышмак. Яр Чаллы (Набережные Челны), 2000. 92 б. (на тат. яз.)

Катанов, 1898 — Катанов Н. Ф. Из области народных примет, верований и преданий татар-мусульман. Казань, 1898. 4 с.

Катанов, 1899 — Катанов Н. Ф. Исторические песни казанских татар // Известия Общества археологии, истории и этнографии (ИОАИЭ). 1899. Т. XIV. Вып. 3. С. 273–306.

Ключарёв, 1941 — Ключарёв А. С. Татарские народные песни. Т. 1. Казань, 1941. 247 с.

Кодай, 1982 — Кодай З. Избранные статьи. М., 1982. 276 с.

Левкиевская, 2006 — Левкиевская Е. Е. Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. Вып. 10. М., 2006. С. 150–214.

Маадай Кара, 1973 — Маадай Кара. Алтайский героический эпос / сост. С. С. Суразаков. М., 1973. 465 с.

Мугтасимова, 2004 — Мугтасимова Г. Р. Лексика татарских народных пословиц : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2004. 25 с.

Насыри, 1977 — Насыри К. Избранные произведения. Казань, 1977. 220 с.

Насыров, Поляков, 1900 — Насыров А. К., Поляков П. А. Сказки казанских татар в сопоставлении их со сказками других народов // Известия Общества археологии, истории и этнографии (ИОАИЭ). 1900. Т. 16. Вып. 4–6. С. 1–112.

Нигмедзянов, 1982 — Нигмедзянов М. Н. Народные песни волжских татар. М., 1982. 135 с.

Нигмедзянов, 2003 — Нигмедзянов М. Н. Татарская народная музыка. Казань, 2003. 255 с.

Нигъмэтжанов, 1976 — Нигъмэтжанов И. Татар халык жырлары. Казан, 1976. 13 б. (на тат. яз.)

Основы современной цивилизации, 1992 — Основы современной цивилизации. Ч. 4. Человек и общество / под ред. Л. Н. Боголюбова и А. Ю. Лазебниковой. М., 1992. 255 с.

Прокопьева, 2012 — Прокопьева П. Е. Современный песенный фольклор лесных югагиров: содержание и особенности бытования // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 5. Ч. 1. С. 141–148.

Пропп, 1968 — Пропп В. Я. Об историзме русского фольклора и методах его изучения // Русская литература. Ученые записки Ленинградского университета. 1968. № 339. Серия филологических наук. Вып. 72. С. 5–25.

Пропп, 1986 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. 364 с.

Пропп, 1989 — Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1989. 233 с.

Путилов, 1997 — Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М., 1997. 295 с.

Ревуненкова, 1984 — Ревуненкова Е. В. О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии: шаман, певец, сказитель // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 36.

Риттих, 2011 — Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. Казанская губерния Ч. 1. Казань, 1870. 131 с. / М., 2011. 131 с.

Сагалаев, 1985 — Сагалаев А. М. Сказитель и шаман в традиционной культуре // Известия Сибирского отделения АН СССР. Сер. истории, филологии и философии. 1985. Вып. 2. С. 56–94.

Сагалаев, 1984 — Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатское влияние. Новосибирск, 1984. 280 с.

Садалова, 2009 — Садалова Т. М. Сказки в системе жанров алтайского фольклора // Мир науки, культуры, образования. 2009. № 1. С. 50–53.

Садалова, 2008 — Садалова Т. М. Алтайская народная сказка: формы этнобытования, типология сюжетов, поэтика и текстология. Горно-Алтайск, 2008. 240 с.

Садыкова, 2008 — Садыкова Л. Р. Каюм Насыри — основоположник татарского литературного языка // Лингвистические исследования : сборник научно-методических работ / под. общ. ред. Н. В. Габдреевой, Г. Ф. Зиннатуллиной. Казань, 2008. С. 65–70.

Татар халкының..., 1941 — Татар халкының балалар фольклоры / Төз. Н. Исәнбэт. Казан, 1941. 188 б. (на тат. яз.)

Татар халык..., 1987 — Татар халык ижаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр / Томны төзүче, кереш мәкалә язучы, искәрмәләр эзерләүче Х. Ш. Мәхмүтов. Казан, 1987. 592 б. (на тат. яз.)

Татар халык..., 2011 — Татар халык ижаты. Фәнни эзләнүләр һәм фольклор үрнәкләре (фәнни конференцияләр материаллары жыентыгы) / Ф. Х. Жәүһәрәва ред. Казан, 2011. 6 китап. 200 б. (на тат. яз.)

Татар халык..., 1993 — Татар халык ижаты: балалар фольклоры / Төз. Р. Ф. Ягъфәров. Казан: Татарстан китап нәшрияте, 1993. 336 б. (на тат. яз.)

Тукай, 1975 — Тукай Г. Избранное. М., 1975. 176 с.

Тукай, 1940 — Тукай Г. Избранные стихи. Казань, 1940. 93 с.

Тукай, 1986 — Тукай Г. Стихотворения, поэмы и сказки. Казань, 1986. 415 с.

Тукай, 1996 — Тукай Г. Шигырләр, әкиятләр, поэмалар / Төз. Р. Даутов. Казан, 1990. 255 б. (на тат. яз.)

Хозяин Эуштинского леса, 1996 — Хозяин Эуштинского леса: сказка // Валеев Ф., Томилов Н. Татары Западной Сибири: история и культура. Новосибирск, 1996. С. 209–214.

Чистов К. В., Чистова, 1998 — Чистов К. В., Чистова Б. Е. Преодоление рабства. Фольклор и язык «остарбайтеров» 1942–1944. М., 1998. 196 с.

Чистов, 2003 — Чистов К. В. Русская народная утопия. СПб., 2003.

Чистов, 1967 — Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XVIII вв. М., 1967. 341 с.

Чистов, 2005 — Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. 272 с.

Шейн, 1986 — Шейн П. В. Крепостное право в народных песнях. Из собрания П. В. Шейна // Русская старина. 1886. Т. 49. № 2. С. 483–492; № 3. С. 667–678.

Яхин, 1984 — Яхин А. Г. Система татарского фольклора. Казань, 1984. 200 с.

REFERENCES

Antonov, Raevskij, Chvyr”, 1987 — Antonov E. V., Raevskij D. S., Chvyr” L. A. Tradicionnaja kul’tura: sodержanie, ponjatija i jetapy jevoljucii (Traditional culture: content, concepts, and stages of evolution). Kul’turnoe nasledie narodov Vostoka i sovremennaja ideologicheskaja bor’ba (The Cultural heritage of peoples of the East and modern ideological struggle). Moscow, 1987. P.24–26. (in Russian).

Arzamascev, 1982 — Arzamascev M. P. Neskol’ko predanij chivashej i tatar Cheboksarskogo uezda (Several traditions of the Chuvash and Tatars Cheboksary district). Izvestija Obshhestva arheologii, istorii i jetnografii (News of Society archeology, history and Ethnography). 1880–1882. P. 285–290. (in Russian).

Badigyj, 2001 — Badigyj H. Sajlanma hezmätlär (Selected services). Kazan”, 2001. 256 p. (in Tatar).

Bajazitova, 1992 — Bajazitova F. S. Gomernen och tue: Tatar halkynyn gaile jolalary (The Effect of three ages (Golden family traditions of the Tatar people)). Kazan, 1992. 295 p. (in Tatar).

Berezin, 1856 — Berezin I. N. Narodnye poslovicy tureckogo plemeni (Proverbs Turkish tribe). Biblioteka dlja chtenija (Library for reading.). 1856. March–april T. 136. P. 79–116. (in Russian).

Bjeshirov, 1965 — Bjeshirov G. Sajlanma jesjerljer: Goref-gadjet zakonnan olkjenrjek (Favorites version: the tradition of outlaw). T.2. Kazan”, 1965. 327 p. (in Tatar).

Valeev, 1993 — Valeev F. T. Sibirskie tatary: kul’tura i byt (Siberian Tatars: culture and everyday life). Kazan”, 1993. 208 p. (in Russian).

Vinogradov, Girshman, Khairullina, 1956 — Vinogradov Ju., Girshman Ja., Khairullina Z. Istorija tatarskoj muzyki (History of Tatar music). Kazan", 1956. 106 p. (in Russian).

Vinogradova, Tolstaja, 1994 — Vinogradova L. N., Tolstaja S. M. K probleme identifikacii i sravnenija personazhej slavjanskoj mifologii (To the problem of identification and comparison of the characters of Slavic mythology). Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Verovanija. Tekst. Ritual (Slavic and Balkan folklore. Beliefs. Text. Ritual.). Moscow, 1994. P. 1644. (in Russian).

Dongauzer, 2014 — Dongauzer E. V. Vospitatel'nyj potencial pedagogiki K. Orfa (Educational potential of pedagogy by K. Orff). Pedagogicheskoe obrazovanie v Rossii (Pedagogical education in Russia). 2014. №. 7. P.144–149. (in Russian).

Zhirmunskij, 1977 — Zhirmunskij V. M. Teorija literatury. Pojetika. Stilistika: Izbrannie Trudy (Theory of literature. Poetics. Style: Selected works). Moscow, 1977. 408 p. (in Russian).

Zhirmunskij, 2004 — Zhirmunskij V. M. Fol'klor Zapad i Vostok. Sravnitel'no-istoricheskie ocherki (The Folklore of the West and the East. Comparative-historical essays. Moscow, 2004. 464 p. (in Russian).

Zhirmunskij, 1979 — Zhirmunskij V. M. Sravnitel'noe literaturovedenie: Vostok i Zapad (Comparative literature: East and West). Leningrad, 1979. P.401–407. (in Russian).

Jäliil", 1976, — Jäliil" M. Shigyr'lär (1941–1942) (Poems (1941–1942)). Kazan", 1976. 592 p. (in Tatar).

Zaljaliev, 1997 — Zaljaliev Sh. Sh. Tatarskaja narodnaja pedagogika (Tatar folk pedagogy). Kazan", 1997. 175 p. (in Tatar).

Zamaletdinov, Zamaletdinova, 2010 — Zamaletdinov R. R., Zamaletdinova G. F. O roli poslovic v issledovanii nacional'no-kul'turnyh osobennostej jazykovogo soznaniija (On the role of Proverbs in a study of national-cultural specificity of language consciousness). Filologija i kul'tura (Philology and culture). 2010. № 20. P.73–78. (in Russian).

Isänbät, 1959–1967 — Isänbät N. Tatar halyk mäkal'läre (Tatar folk articles). Kazan", 1959. T.1. 959 p., 1963. T.2. 800 p., 1967. T.3. 780 p. (in Tatar).

Islam v istoricheskoi..., 2000 — Islam v istoricheskoi kul'ture tatarskogo naroda (Islam in the historical culture of the Tatar people). Kazan", 2000. 203 p. (in Russian).

Ishakov, 1997 — Ishakov D. M. Fenomen tatarskogo dzhadidizma: vvedenie k sociokul'turnomu osmysleniju (The phenomenon of the Tatar jadidism: introduction to socio-cultural understanding). Kazan", 1997. 80 p. (in Russian).

Ishakova-Vamba, 1976 — Ishakova-Vamba R. A. Narodnye pesni Kazanskih tatar (Folk songs of the Kazan Tatars). Kazan, 1976. 128p. (in Russian).

Isänbät, 2000 — Isänbät N. Otkanga mjekal", tapkyrga tabyshmak (Funny Proverbs and riddles). Naberezhnye Chelny: Idel home, 2000. 92 p. (in Tatar).

Katanov, 1889 — Katanov N. F. Iz oblasti narodnyh primet, verovanij i predanij tatar-musul'man (Region of the people's will, beliefs and traditions of the Tatar Muslims). Kazan", 1889. 4 p. (in Russian).

Katanov, 1899 — Katanov N. F. Istoricheskie pesni kazanskih tatar (Historical songs of the Kazan Tatars). Izvestija Obshhestva arheologii, istorii i jetnografii (News of Society archeology, history and Ethnography). 1899. T. XIV. Vol. 3. P. 273–306. (in Russian).

Kljucharjov, 1941 — Kljucharjov, A. S. Tatarskie narodnye pesni (Tatar folk songs). T. 1. Kazan", 1941. 247 p. (in Russian).

Kodaj, — Kodaj Z. Izbrannye stat'i (Selected works). Moscow, 1982. 276 p. (in Russian).

Levkievskaja, 2006 — Levkievskaja E. E. Pragmatika mifologicheskogo teksta (Pragmatics mythological text). Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Semantika i pragmatika teksta (Slavic and

Balkan folklore. Semantics and pragmatics of the text.). Moscow, 2006. Vol. 10. P. 150–214. (in Russian).

Maadaj Kara, 1973 — Maadaj Kara. Altajskij geroicheskiy jepos (Maadai Kara. Altai heroic epos)/Sost. S. S. Surazakov. Moscow, 1973. 465 p. (in Russian).

Mugtasimova, 2004 — Mugtasimova G. R. Leksika tatarskih narodnyh poslovic: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk (Vocabulary of the Tatar folk Proverbs: author. dis. Ph.D. Thesis in Philology). Kazan", 2004. 25 p. (in Russian).

Nasyri, 1977 — Nasyri K. Izbrannye proizvedenija (Selected works). Kazan", 1977. 220p. (in Russian).

Nasyrov, Poljakov, 1900 — Nasyrov A. K., Poljakov P. A. Skazki kazanskih tatar v sopostavlenii ih so skazkami drugih narodov (Tales of the Kazan Tatars in comparison with the tales of other peoples.). Izvestija Obshhestva arheologii, istorii i jetnografii (News of Society archeology, history and Ethnography). 1900. T. 16. Vol. 4–6. P. 1–112. (in Russian).

Nigmedzjanov, 1982 — Nigmedzjanov M. N. Narodnye pesni volzhskih tatar (olk songs of the Volga Tatars). Moscow, 1982. 135 p. (in Russian).

Nigmedzjanov, 2003 — Nigmedzjanov, M. N. Tatarskaja narodnaja muzyka. (Tatar folk music) Kazan", 2003. 255 p. (in Russian).

Nig'mjetzhanov, 1976 — Nig'mjetzhanov I. Tatar halyk zhyrlary (Tatar folk songs). Kazan", 1976. 13 p. (in Tatar).

Osnovy sovremennoj civilizacii, 1992 — Osnovy sovremennoj civilizacii. Ch.4. Chelovek i obshhestvo (The foundations of modern civilization. Part 4. Man and society). Pod red. L. N. Bogoljubova i A. U. Lazebnikovoj. Moscow, 1992. 255 p. (in Russian).

Prokop'eva, 2012 — Prokop'eva P. E. Sovremennij pesennyj fol'klor lesnyh jukagirov: sodержanie i osobennosti bytovanija (Modern song folklore of the forest Yukaghirs: the contents and existence features). Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i juridicheskie nauki, kul'turologija i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki (Historical, philosophical, political and law Sciences, Culturology and study of art. Issues of theory and practice). Tambov, 2012. № 5. (1). P. 141–148. (in Russian).

Propp, 1968 — Propp V. Ja. Ob istorizme russkogo fol'klora i metodah ego izuchenija (About the historicism of Russian folklore and the methods of its study). Russkaja literatura. Uchenye zapiski Leningradskogo universiteta (Russian literature. Scientific notes of Leningrad state University). 1968. № 339. Serija filologicheskikh nauk (Series in Philology). Vol. 72. Leningrad, 1968. P. 5–25. (in Russian).

Propp, 1986 — Propp V. Ja. Istoricheskie korni volshebnoj skazki (Historical roots of a fairy tale. Leningrad, 1986. 364 p. (in Russian).

Propp, 1989 — Propp V. Ja. Fol'klor i dejstvitel'nost" (Folklore and reality). Moscow, 1989. 233 p. (in Russian).

Putilov, 1997 — Putilov B. N. Jepicheskoe skazitel'stvo: Tipologija i jetnicheskaja specifika (Epic storytelling: Typology and ethnic specificity). Moscow, 1997. 295 p. (in Russian).

Revunenkov, 1984 — Revunenkov E. V. O nekotoryh istoka pojeticheskogo tvorcestv v Indonezii: Shaman, pevec, skazitel" (About some source of poetic creativity in Indonesia: Shaman, a singer, a storyteller). Fol'klor i jetnografija: U jetnograficheskikh istokov fol'klornyh sjuzhetov i obrazov (Folklore and Ethnography: ethnographic sources of folklore plots and images). Leningrad, 1984. P.36. (in Russian).

Rittih, 2011 — Rittih, A. F. Materialy dlja jetnografii Rossii. Kazanskaja gubernija Ch. I. (Materials for the Ethnography of Russia. Kazan province, Part 1). Kazan, 1870. 131 p. Moscow, 2011. 131 p. (in Russian).

Sagalaev, 1985 — Sagalaev A. M. Skazitel' i shaman v tradicionnoj kul'ture (The storyteller and the shaman in traditional culture). Izvestija Sibirskogo otdelenija Akademii nauk SSSR. Ser. istorii, filologii i filosofii (Proceedings of the Siberian branch of the USSR Academy of Sciences. Ser. History, Philology and philosophy). Novosibirsk, 1985. Vol. 2. P.56–94. (in Russian).

Sagalaev, 1984 — Sagalaev A. M. Mifologija i verovanija altajcev. Central'no-aziatskoe vlijanie (The Mythology and beliefs of Altaians. Central Asian influence.). Novosibirsk, 1984. 280 p. (in Russian).

Sadalova, 2009 — Sadalova T. M. Skazki v sisteme zhanrov altajskogo fol'klora (Tales in the genres of Altai folklore). Mir nauki, kul'tury, obrazovanija (The World of science, culture and education). 2009. № 1. P.50–53. (in Russian).

Sadalova, 2008 — Sadalova T. M. Altajskaja narodnaja skazka formy jetnobytovanija, tipologija szuzhetov, poetika i tekstologija (Altai folktales: form of ethno-existence, typology of the plots, poetics and textualogy). Gorno-Altajsk, 2008. 240 p. (in Russian).

Sadykova, 2008 — Sadykova L. R. Kajum Nasyri osnovopolozhnik tatarskogo literaturnogo jazyka (Kajum Nasyri the founder of the Tatar literary language). Lingvisticheskie issledovanija: Sbornik nauchno-metodicheskikh rabot (Linguistic studies: Collection of scientific-methodical works). Pod. red. N. V. Gabdreevoj, G. F. Zinnatullin. Kazan, 2008. 231 p. P.6570. (in Russian).

Tatar halkynyng balalar fol'klory, 1941 — Tatar halkynyng balalar fol'klory (Children's folklore of the Tatar people). Töz. N. Isänbät. Kazan, 1941. 188 p. (in Tatar).

Tatar halyk ijaty, 1987 — Tatar halyk ijaty. Mäkal'lar häm äjtemnär (Tatar folk art. Proverbs and sayings). Pod. red. H. Sh. Mähmytov. Kazan, 1987. 592 p. (in Tatar).

Tatar halyk ijaty, 2011 — Tatar halyk ijaty. Fänni jezlänylär häm fol'klor ырnäkläre (fänni konferencijalär materiallary jyentygy) (Tatar folk art. Samples of the folklore of scientific research and development (Collection of materials of scientific conference). F. H. Jäyhärova red. Kazan, 2011. 6 kitap. 200 p. (in Tatar).

Tatar halyk ijaty, 1993 — Tatar halyk ijaty: balalar fol'klory (Tatar folklore: children's folklore). Töz. R. F. Jagäfarov. Kazan, 1993. 336 p. (in Tatar).

Tukaj, 1975 — Tukaj G. Izbrannoe (Selected). Moscow: Soviet Russian, 1975. 176 p. P. 139. (in Russian).

Tukaj, 1940 — Tukaj G. Izbrannye stihi (Selected poems.). Kazan, 1940. 93 p. (in Russian).

Tukaj, 1986 — Tukaj G. Stihotvorenija, pojemy i skazki (Poems, big poems and tales). Kazan, 1986. 415 p. (in Russian).

Tukaj, 1990 — Tukaj G. Shigyr'lar, äkijatlar, poemalar (Poems, stories, big poems). Töz. R. Dautov. Kazan, 1990. 255 p. (in Tatar).

Hozjain Jeushtinskogo lesa, 1996 — Hozjain Jeushtinskogo lesa: skazka (The owner of the Jeushtinskiy forest: a fairy tale). Valeev F., Tomilov N. Tatary Zapadnoj Sibiri: istorija i kul'tura. (The Tatars of Western Siberia: history and culture). Novosibirsk, 1996. P. 209–215. (in Russian).

Chistov, Chistova, 1998 — Chistov K. V., Chistova B. E. (sost.) Preodolenie rabstva. Fol'klor i jazyk "ostarbajterov" 1942–1944 (Overcoming slavery. I. language and Folklore "Ostarbeiters" 1942–1944). Moscow, 1998. 196 p. (in Russian).

Chistov, 1967 — Chistov K. V. Russkaja narodnaja utopija (Russian folk utopia). St. Petersburg, 2003. (in Russian).

Chistov K. V. Russkie narodnye social'no-utopicheskie legendy XVII XVIII vv. (Russian folk social-utopian legends of the XVII XVIII centuries). Moscow, 1967. 341 p. (in Russian).

Chistov, 2005 — Chistov K. V. Fol'klor. Tekst. Tradicija (Folklore. Text. Tradition). Moscow, 2005. 272 p. (in Russian).

Shejn, 1886 — Shejn P. V. Krepostnoe pravo v narodnyh pesnjah. Iz sobranija P. V. Shejna (Serfdom in folk songs. Collection of P. V. Shane). Russkaja starina (Russian antiquity). 1886. T. 49. № 2. P. 483–492, № 3. P. 667–678. (in Russian).

Jahin, 1984 — Jahin A. G. Sistema tatarskogo fol'klora (The System of the Tatar folklore). Kazan', 1984. 200 p. (in Russian).

С. Д. Атдаев

*Институт археологии и этнографии Академии наук Туркменистана, г. Ашхабад
(Туркменистан)*

ЗВЕЗДЫ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ТУРКМЕН

Звезды, созвездия и звездное пространство представляют собой наименее изученную область туркменской традиционной культуры. Первые упоминания о звездах и созвездиях, астрономии и местных обсерваториях встречаются в средневековых исторических и литературных источниках.

В народе бытовало множество суеверий, связанных со звездами. Трудовые и религиозные праздники справлялись строго по народному календарю, с учетом так называемых «удачных» и «неудачных» дней, которым соответствовали «счастливая» и «неприятная (безымянная)» звезды. Звезда могла определять судьбу человека. Про счастливого человека говорили, что он со звездой. Выражение «обретший звезду» в туркменском языке означает укорениться, прочно осесть на земле. Если же человек был неудачлив, его называли беззвездным.

Изучение звездного пространства имело и более практическое применение. В прошлом, когда не было часов, распределение очередей полива земельных наделов определялась различными способами: днем — по движению солнца, ночью — по звездам. Умение читать по звездам сохранилось и в более позднее время. Еще в начале XX в. в туркменских селах практиковали местные звездочеты, которые могли безошибочно предсказывать погоду по звездам.

Ключевые слова: звезда, созвездие, астроном, обсерватория, научный труд, ученый, суеверие, практика, предсказание, судьба, легенда, небесный свод, звездочет, практика.

S. J. Atdayev

*Institute of archaeology and Ethnography of the Academy of Sciences of Turkmenistan,
Ashkhabad (Turkmenistan)*

STARS IN WORLD VIEWS OF TURKMEN

Stars, constellations and star space represent the least studied area of Turkmen traditional culture. The first references to celestial stars and constellations, astronomy and local observatories are found in medieval historical and literary sources.

In the people, there were many superstitions associated with the stars. Labor and religious holidays cope strictly according to the national calendar, taking into account the so-called “successful” and “unsuccessful” days, which corresponded to: “happy” and “unpleasant (nameless)” stars. The star could determine the fate of man. About the happy man, they said that he was with a star. The expression “having found a star”, in the Turkmen language, means to take root, to settle firmly on the ground. If a person was unsuccessful, he was called a starless.

The study of the star space had more practical applications. In the past, when there were no hours, the distribution of watering lines for land was determined in various ways: during the day — by the movement of the sun, at night — by the stars. The ability to read on the stars was preserved at a later time. As early as the beginning of the 20th century, local astrologers practiced in the Turkmen villages, who could accurately predict the weather by the stars.

Key words: star, constellation, astronomer, observatory, scientific work, scientist, superstition, practice, prediction, fate, legend, celestial vault, astrologer, practice.

Небесный свод всегда являлся для человечества неким таинственным царством и вечно познаваемым миром. Планеты и звездные скопления стали для него тем ориентиром, который позволял хоть как-то приблизить человечество к пониманию загадок Вселенной и осмыслению ее сути.

Звезды (по туркменски — *йылдызлар*), созвездия (*йылдызлар топары*) и звездное пространство (*йылдызлар алеми*) представляют собой наименее изученную область туркменской традиционной культуры. Рассмотрение данной темы имеет важное значение для изучения духовной культуры туркменского народа, поскольку дает возможность выявить и описать национальную специфику языковой и культурной картины мира, которые тесно взаимосвязаны и восходят к реальной картине мира. Исходя из этого, мы попробуем осветить некоторые аспекты небесных тел через призму мифологического сознания туркмен.

Первые упоминания о звездах и созвездиях встречаются в средневековых исторических и литературных источниках. Эти труды были написаны известными туркменскими и другими восточными учеными, такими как Махмуд Кашгарлы (XI в.), Замахшары (XII в.), Ибн Муханна (XIII в.), Нагышбенди (XIV в.), Казы Бурханеддин (XVI в.), Бабур (XVI asyr), Салыр баба (XVI в.), Махтумкули (XVIII в.) и др. [Словарь, 2007].

В этих трудах звезды обозначены термином *ахтар*, а звездное пространство — *нуджум*, или *енджум*. Астрономия — *нуджум ылмы* была развита на высоком уровне. Астрономы — *есхабы-енджум* работали в местных абсерваториях — *расад*. В своем распоряжении они имели богатый набор необходимых инструментов. Один из них упомина-

нут в труде Салар Баба и назывался *зайыджа* — доска, на которую наносились звезды и их расчетные данные.

Умение читать по звездам сохранилось и в более позднее время. Еще в начале XX в. в туркменских селах (*оба*) практиковали местные звездочеты — *хасапдан*, которые могли безошибочно предсказывать погоду по звездам [Успенский В., Беляев В., 1928: 169].

В средневековых источниках упоминаются такие звезды, как Белый Жеребец (*Ак айгыр*), Рыжий Жеребец (*Сары Айгыр*), Гнедой Жеребец (*Дор Айгыр*), Вороной Жеребец (*Гара айгыр*), звезда Ситара (*Сытара*), счастливая звезда Талыг (*Талыг — багт йылдызы*), звезда судьбы (*Ковкен*), одна из слабо мерцающих звезд Большой Медведицы — Яшык. В народной астрономии сохранились названия: звезда караванов (*Кервен йылдызы*), звезда лебедя (*Гув йылдызы*), *Аралык*, *Ялдырак* и др.

Очень популярной была Северная (Полярная) звезда (*Демиргазык йылдызы*). Название звезды Демиргазык (Железный кол) было из-за ее видимой неподвижности и того, что она непременно указывает направление на север. Венгерский путешественник А. Вамбери в своих дневниках по Туркменистану писал: «Мы ориентировались днем по солнцу, ночью — по Полярной звезде, которую туркмены за ее неподвижность называют Демир Газык, т. е. „Железный кол“» [Вамбери А., 2003: 46]. Полярная звезда упоминается и в словаре Махмуда Кашкарлы. В этом письменном памятнике XI в. она именуется *Темир газунук*. В другом источнике XIV в. она зовется *Сибек*.

В туркменских источниках XIII–XIV вв. упоминаются созвездия Близнецы (*Экизлер*), Весы (*Терези*), Ковш (*Ковс*), Лев (*Арслан йылдызы*), Лук (*Йай*), Кассиопея (*Гарагурт*).

Более подробно дано описание Большой Медведицы (*Улы едиген*), с упоминанием ее самой тусклой звезды — *Яшык*. Побывавший в начале XX в. на Мангышлаке российский исследователь Р. Карутц в своих записях приводит интересную легенду о Большой Медведице: «Семь воров похитили дочь царя на полярной звезде; лошади царя (звезды Малой Медведицы) привязаны; поэтому царь не может пойти, чтобы освободить свою дочь» [Карутц, 1903: 94].

У многих тюркских народов созвездие Большой Медведицы считается семью братьями, семью ханами, семью разбойниками, семью братьями, потерявшими свою сестру, или четырьмя кейиками и тремя охотниками. Согласно верованиям древних тюрков, звездочки Большой Медведицы — это светящиеся окошки огромного шатра, возведенного на небе богом Танры. У туркмен существует детская считалочка, связанная с Большой Медведицей.

*Едигеним еди йылдыз,
Еди гочер, еди гонар,
Санасам согабы бар.
Семь звезд Большой Медведицы
Сорвутся с места, вновь вернутся,
Пересчитай их раз семь
Мольбы в благое обернутся.
(Вольный перевод автора. — А. С.)*

Считается что задуманное желание того, кто, не переводя дыхание и не ошибаясь, семь раз подряд сумеет произнести эту скороговорку, непременно сбудется.

В созвездии Малой Медведицы (*Кичи Едиген*) особо выделяют две звезды. В туркменских литературных источниках их называют *ики боз ат*. По народным представлениям эти две звезды, близкие к Полярной звезде и имеющие около нее движение, назы-

ваются «двумя белыми лошадьми», т. к. их перемещения похожи на ход лошадей, привязанных на веревке к колу».

Млечный путь туркмены называют «Дорогой белой верблюдицы» (*Акмаянын ёлы*) или «Молоком белой верблюдицы» (*Акмаянын суйди*). Согласно легенде, верблюдица в поиске своего пропавшего верблюжонка прошла огромное расстояние, а пролитое ею по дороге молоко образовало Млечный путь. В более ранние времена это скопление звезд называли «Дорогой птиц». Р. Карутц писал, что, согласно туркменскому рассказам, по Млечному пути птицы улетают в Мекку [Карутц, 1903: 94]. У Арминия Вамбери это скопление названо *путь Керванкуша*, т. е. дорогой птичьего каравана [Вамбери, 2003: 12].

В средневековых источниках упоминаются также созвездия Овен (*Гузы, Овлак*), Орион — (*Сухейл, или Уч йылдыз*), Пегас (*Ат йылдызы*), Рак (*Акрап, Ленгечь*), Рыбы (*Балык*), Скорпион (*Ичян*) и Телец (*Окуз*).

Звездное скопление Плеяды (*Улкер*) часто фигурирует в трудах туркменских ученых XI–XIV вв. В работе Салар Баба оно именуется *Сурея*, а у Бурханеддина Казы — *Первин*. Согласно легенде, распространенной у многих тюркских народов, в давние времена жил дух Улькер, который управлял погодой. Заметили животные, что, когда Улькер уходит за горизонт, то наступают губительные холода и бураны. Решили животные поймать Улькера. Когда наступила очередная зима, Улькер напустил холод на землю, а сам залез в теплую золу и уснул. Животные немедленно схватили его. Тогда пришло тепло на землю. А чтобы лето продолжалось вечно, решили они стеречь Улькера по очереди. Верблюд, лошадь, корова и овца хорошо справились со своей задачей. Своими сильными копытами они удерживали Улькера и не давали ему бежать. И вот наступила очередь козы. Однако она была игрива и беспечна. Хитрый Улькер смог рассечь ее копытца и ускользнуть. С тех пор у коз копыта раздвоены. Рассердились животные и попросили бога дать козе самый никчемный хвост в наказание за беспечность. Улькер же стал летать там, где хочет. Когда он близко к земле, наступает тепло. Когда Улькер уходит за горизонт, наступают холода. Еще было замечено, что если в зимнем небе на западе появлялась Венера, то наступали холода. А потому эту планету называли *Дул Кадын* — Сварливая Баба. Люди говорили так: Улькер — сын Луны. Венера — ее дочь. Пока они не сблизятся, земля не отогреется [Бисенбаев, 2007: 25].

Существует множество суеверий, связанных с падающей звездой. Например, считалось, что каждая звезда соответствует душе какого-нибудь человека на земле, и когда умирает человек, то и звезда его падает на землю. Увидев падающую звезду, древние говорили — «*Йылдызым ёкарда*», т. е. «Моя звезда выше». Так они просили свою звезду держаться на небе как можно дольше и даровать им долголетие.

По другой версии, если видели падающую звезду, то говорили, что она кочует или едет в гости. Арабы называли падающую звезду *шихаб* и считали, что это стрела, пущенная Аллахом в злого джинна [Лэйн, 1982: 199]. По другой версии, если шайтаны хотят тайком подслушать ангелов, то последних охраняют падающие звезды.

Изучение звездного пространства имело и более практическое применение. В прошлом, когда не было часов, распределение очередей полива земельных наделов определялась различными способами: днем — по движению солнца, ночью — по звездам.

Большой интерес вызывают сохранившиеся у туркмен представления, связанные с безымянной звездой (*ырджал йылдызы*). Эта таинственная звезда якобы способна существенным образом магически влиять на судьбы людей. Поэтому в зависимости от ее

положения определялись счастливые (*сэхетли*) и несчастные (*сэхетсиз*) дни, в которые рекомендовалось или не рекомендовалось осуществлять важные мероприятия — отправляться в дальнюю поездку по каким-либо важным делам, особенно за невестой, начинать строительство дома и т. п.

По суеверным представлениям считается, что йылдыз, перемещаясь, последовательно занимает десять положений: в первый день находится на востоке, затем юго-востоке, юге, юго-западе, северо-западе, севере, северо-востоке, внизу (в земле или под землей) и вверху (над головой). Поэтому в течение месяца она три раза успевает пройти весь цикл и трижды занять то или иное из положений. Йылдыз приписывалось отрицательное воздействие. Поэтому отправляться в том направлении, где она находилась в данный день, не следовало (напр., если ехать за невестой в сторону йылдыз, то брак в дальнейшем может оказаться неудачным), наиболее благоприятным считались 10, 20 и 30-й дни, когда звезда находится высоко вверху и не может непосредственно помешать намеченным планам. В этот день хозяева и все присутствующие перед началом работ становились спиной к «счастливой» звезде, а один из наиболее старших по возрасту, прочитав молитву, давал благословение начинать работу [Пиркулиева, 1964: 26]. Счастливая звезда (*багт йылдызы*) в средневековых туркменских источниках именуется *талыг* или *ковкеб*.

Существовал также термин «неприятная звезда» (*Мыррых йылдызы*, то есть планета Марс), приносящая, по поверью, немало бед. Если с кем-либо случалась беда, то он говорил: «Будто отправился в путь навстречу звезде» (*Йылдыза ёреян ялы болдум*). По поверью, лишь в удачные дни нужно собираться в дорогу, справлять свадьбу, другие семейные праздники, закладывать фундамент нового дома, ставить юрту, переселяться на новое место и т. д.

Звезда могла определять судьбу человека. Про счастливого человека говорили, что он со звездой. Если же человек был неудачлив, его называли беззвездным. Выражение «*ылдызлан*» — «обретший звезду» в туркменском языке означает укорениться (*кёк урмак*), прочно осесть на земле (*орнашмак*). Это выражение также встречается в словаре Махмуда Кашгарлы.

«Быть в хорошем настроении» выражалось словами «брыкаться на луну» (*йылдыза тойнак саомак*); когда все валилось из рук говорилось: «отправиться навстречу звезде» (*йылдыза угран ялы болмак*); быть шустрым «словно падающая звезда» (*йылдыз суйнен ялы*); когда люди не сходились характерами говорили: «их звезды не сошлись» (*Йылдызы душмезлик*). По звездам часто гадали (*пал атмак*). Гадальщиков называли «*йылдызчы*».

Посетивший в начале XX в. Туркменистан В. Успенский писал, что туркмены чаще ориентируются по четырем звездам: Улькер (Плеяды), Аралык, Уч-йылдыз (пояс Ориона) и Ялдырак (Сириус). Когда наступает степная жара, выходит звезда Улькер, вскоре ее становится не видно в течение 40 дней. Затем она будет видна немного яснее, а когда станет ясной — пшеница готова. Затем через 15 дней выходит звезда Аралык. В это время начинается летняя жара. Через 25 дней выходит звезда Уч-йылдыз, после чего готовы дыни и цветет камыш. Еще через 20 дней выходит Ялдырак, тогда зацветает камыш-хиша. После выхода ялдырака ночи становятся холоднее. Спустя четыре месяца после ялдырака уже могут начинаться бураны и дожди [Успенский, Беляев, 1928: 170].

В произведении великого туркменского поэта Махтумкули встречается описание семи небесных планет (*сайярлар*), которые именуются семью звездами (*еди йылдыз*). Согласно восточной космологии небо имеет семь слоев. На первом слое располагается

луна (*камар, ай*) на втором — Меркурий (*Отарит*), далее Венера (*Зохране*), Солнце (*Шем, Гюн*), Марс (*Мыррых*), — Юпитер (*Муштери*) и Сатурн (*Зухал*).

Как видно из приведенных выше описаний, знания о звездах и небесных телах были извечным объектом наблюдений и важным источником знаний человека о Вселенной. И хотя капитальные труды средневековых туркменских ученых, к сожалению, позабыты и не являются пока предметом пристального внимания современных исследователей истории науки, их результаты, пусть и в мизерных пропорциях, все же сохранились в народной памяти и фольклоре.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Вамбери, 2003 — Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. М., 2003. 388 с.
- Карутц, 1910 — Карутц Р. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. СПб., 1910. 196 с.
- Лэйн, 1982 — Лэйн Э. У. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М., 1982. 436 с.
- Пиркулиева, 1964 — Пиркулиева А. Н. Войлочные изделия туркмен Средней Амударьи во второй половине XIX — начале XX в. // Известия Академии наук Туркменской ССР. Серия общественных наук. 1964. № 2. С. 22–28.
- Успенский, Беляев, 1928 — Успенский В., Беляев В. Туркменская музыка. М., 1928. 384 с.
- Gadymy türkmen diliniň sözlügi, 2007 — Gadymy türkmen diliniň sözlügi. Aşgabat. 2007. 938 p. (на туркмен. яз.)

REFERENCES

- Dictionary of the ancient Turkmen language, 2007 — Dictionary of the ancient Turkmen language [Gadymy Turkmen dilinin sozlugi]. Ashkhabad: Miras, 2007, 938 p. (in Turkmen).
- Karuts, 1910 Karuts R. Sredi Turkmen I Kirgizov na mangyshlake [Among the Kirghiz and Turkmens in Mangyshlak] — SPb., 1910. (in Russian).
- Leyn, 1982 — Leyn E. Nrav y obychai egiptyan v pervoy polovine 19 v. [The customs and customs of the Egyptians in the first half of the XIX century] — M., 1982. (in Russian).
- Pirkulieva, — Pirkulieva A.N. Voylochnye izdeliya Turkmen Sredney Amudar'i vo vtoroy polovine 19 — nachale 20 v. [Felt products of Turkmen of the Middle Amu Darya in the second half of the XIX — early XX century]. Izvestiya Akademii nauk Turkmenskoy SSR. Seria obshchestvennyh nauk. № 2. 1964, pp. 22–28. (in Russian).
- Uspenskiy, Belyaev, 1928 — Uspenskiy V., Belyaev V., Turkmenskaya muzyka [Turkmen Music]. — M., 1928. (in Russian).
- Vamberi, 2003 — Vamberi A. Puteshestyie po Sredney Azii [Journey through Central Asia] — M., 2003. (in Russian).

В. А. Бурнаков

Институт археологии и этнографии СО РАН,

Новосибирский государственный университет, г. Новосибирск (Россия)

ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА В ТРАДИЦИОННЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Целью статьи является изучение восприятия природы в традиционном мировоззрении тюркских и монгольских народов Южной Сибири. Хронологические рамки работы охватывают конец XIX — середину XX в. Выбор таких временных границ вызван прежде всего состоянием базы источников по теме исследования. Основными источниками выступают исторические и этнографические материалы. Работа основывается на комплексном, системно-историческом подходе к изучению прошлого. Методика исследования опирается на историко-этнографические методы — научного описания, конкретно-исторического и реликта.

Коренные жители Южной Сибири в процессе длительного взаимодействия с окружающей средой и в результате адаптации к ней сформировали наиболее приспособленную к данным природным условиям культуру. Значительное место в ней отводится традициям, связанными с экологическими воззрениями и нормами. Основу экологического сознания народов этого региона составляла идея неразрывной связи человека со средой обитания — родиной, т. е., с тем местом, где он родился, жил и умирал. По сути, оно являлось тем пространством, в котором осуществлялась вся жизнедеятельность человека. В мышлении верующих природа воспринималась в качестве живого и чувствующего существа, что нашло отражение и в соответствующем практическом отношении к ней. В традиционном мировосприятии человек не выделен из природы. Отсутствует жесткая граница между ним и окружающим миром, который в мифологическом сознании, как уже отмечалось, имел частичное или полное отождествление с человеком.

Ключевые слова: тюркские и монгольские народы, Южная Сибирь, хакасы, культура, традиция, человек, природа, экологические воззрения.

V. A. Burnakov

Institute of archaeology and Ethnography, Siberian branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk state University, Novosibirsk, (Russia)

MAN AND NATURE IN TRADITIONAL VIEWS OF TYURCO-MONGOLIAN PEOPLES OF SOUTH SIBERIA

The aim of the work is to study the perception of nature in the traditional worldview of the Turkic and Mongolian peoples of Southern Siberia.

The chronological scope of work covers the end of the XIX — mid XX centuries. Selection temporal boundaries caused primarily by the status of the database sources on the research topic. The main sources are archival and ethnographic materials. The work based on comprehensive, system-historical approach to the study of the past. The research methodology based on historical and ethnographic methods — scientific description, the specific historical and relic.

The indigenous inhabitants of Southern Siberia, in the process of prolonged interaction with the environment and result of adaptation to it, formed the culture most adapted to the given natural conditions. A significant place in it given to traditions associated with environmental views and norms. The basis of the ecological consciousness of the peoples of this region was the idea of an inseparable connection between man and his environment, the homeland, that is, with the place where he was born, lived and died. In fact, it was the space in which the entire life activity of man. In the thinking of believers, nature perceived as a living and sentient being, which reflected in the corresponding practical relation to it. In the traditional worldview, man is not isolated from nature. There is no rigid boundary between it and the surrounding world, which, as already noted, in the mythological consciousness, had a partial or complete identification with man.

Key words: Turkic and Mongolian peoples, Southern Siberia, Khakas, culture, tradition, man, nature, ecological views.

Историческое и культурное развитие тюрко-монгольских народов, населяющих Южную Сибирь, было тесно связано с особенностями природно-географических условий региона и традиционными методами ведения хозяйства. Территория проживания этих народов представляет собой огромное географическое пространство, охватывающее степные, лесостепные, подтаежные и таежные зоны с разнообразными климатическими условиями и ландшафтом. Обитатели этой обширной территории в процессе длительного взаимодействия с окружающей средой и в результате адаптации к ней сформировали наиболее приспособленную к данным природным условиям культуру. Значительное место в ней отводится традициям, связанными с экологическими воззрениями и нормами.

Основу экологического сознания этих народов составляла идея неразрывной связи человека со средой обитания — родиной, т. е. с тем местом, где он родился, жил и умер. По сути, оно являлось тем пространством, в котором осуществлялась вся жизнедеятельность человека. В мышлении верующих по своим сакральным свойствам оно было неоднородным. В. Л. Огудин отмечает: «Мир человека прошлого находился в пределах земель реального природопользования (оазисы, пастбища, пути сообщения, охот-

ничьи угоды). Непokoйные ландшафты, содержащие патогенные (болезнетворные) экологические факторы, избегались человеком и представлялись ему населенными дикими и опасными духами. Особо почитались ландшафты, благоприятные для жизнедеятельности человека, обладающие выраженным оздоравливающим (саногенным) эффектом и содержащие необычные аттрактивные (букв. «зрелищные») формы рельефа, создающие положительный настрой» (Огудин, 2001: 29).

Восприятие живописного природного ландшафта нередко носило характер тесного общения человека с природой, вызывающего у него гамму позитивных чувств и эмоций. Специфика подобного мироощущения выражалась в наделении окружающей среды признаками антропоморфизма. В мифологическом сознании природные объекты наделялись качествами, свойственными людям. В этой связи, как справедливо отмечалось некоторыми исследователями, «чтобы сделать любое явление мира умопостигаемым, его надо было, прежде всего, уподобить человеку. В принципе антропоморфизироваться мог любой объект, так как традиционному мировоззрению импонировала идея глубинного тождества, понимаемого закономерно, как родство» [Традиционное мировоззрение, 1989: 8]. Особенно ярко это уподобление проявляется в отношении природного рельефа. Так, в сознании верующих земля представлялась матерью, прародительницей всего сущего. Контурсы ее тела ассоциировались с земной поверхностью. Все, что на ней живет и произрастает, воспринималось в качестве ее бесчисленного потомства, непрерывно появляющегося на свет. Подобное религиозно-мифологическое восприятие природы как живого и чувствующего существа отражалось и в соответствующем практическом отношении к ней.

В традиционном миропонимании основополагающей была мысль об оживотворении и одухотворении природных объектов и стихий. Принято считать, что воззрения, которые можно трактовать как оживотворение (аниматизм), относятся к более архаическому пласту представлений по сравнению с одухотворением (анимизм) [Кулемзин, 1984: 75–81; Адаев, 2007: 145]. Отмечено, что традиционному сознанию свойственно определение достаточно тонкой и подвижной грани между живыми и неживыми предметами. В понятие живого включали любой объект, способный двигаться, дышать, расти, видоизменяться или имеющий форму живого существа — человек, животное, растение, вода, огонь, ветер. Сюда же относятся и предметы, изготовленные человеком. Оживотворение распространялось также и на различные виды водоемов, горы, камни. Имеется в виду, что сверхъестественные способности приписывались им самим, а не духу, их населяющему. Помимо того, весь окружающий мир в традиционных представлениях населяет бесчисленный сонм духов, которые, как правило, невидимы, но имеют возможность вселяться в различные природные объекты и предьявлять на них права собственности, проявляя свое присутствие и воздействуя на человека [там же].

В традиционном мировосприятии человек не выделен из природы. Отсутствует жесткая граница между ним и окружающим миром, который в мифологическом сознании частично или полностью отождествлялся с человеком. При этом речь идет об уподоблении не только внешнем, но и внутреннем, проявляемом в свойствах ума, чувств, эмоций и пр. Так, в мифологическом сознании любое животное или дух может обладать теми же признаками и той же рассудочной деятельностью, что и человек. Полагали, что они могут мыслить, выражать чувства, принимать решения и проявлять всевозможную активность, как люди. Вместе с тем непреложной была мысль о том, что и сама глубинная сущность человека была соприродна. С самого своего рождения он наделен

животным естеством, проявляемым в инстинктах, эмоциях, поведенческих установках и т. д. Кроме того, суждения о внутренней природной основе человека находят яркое выражение в архетипической идее души человека, представляемой в образе птицы.

В мифопоэтическом мышлении выделяется четкая грань между заведенным вселенским порядком и тем, что приходит с ним в противоречие, так как соблюдение норм взаимодействия с мифическим миром гарантирует его стабильность и благосклонность божеств. В сознании верующих представлена убежденность в том, что в природе существует некая «лестница отношений» в мире духов, особое положение отдельных видов животных и растений, среди людей выделяются по своему статусу шаманы [Адаев, 2007: 147]. Особую роль в формировании экологических установок тюрко-монгольских народов Южной Сибири сыграл мифо-ритуальный комплекс, связанный с представлениями о духах — хозяевах местностей и природных объектов (ээзи, эжины, эдзены, сабдаки и др.).

У тюркоязычных народов одним из ключевых божеств, непосредственно включенных в экологическую сферу, был Йер-Су. Он олицетворял собой землю и воды. Отметим, что культ этого божества восходит к религиозно-мифологическим представлениям древних тюрков, почитавших «Ыдык Йер-Суб» («Священную Землю-Воду») как одного из своих ключевых покровителей. Он осмыслялся как глава духов — хозяев (ээзи) разных местностей (снежных вершин, тайги, озер, рек). Покровительствовал людям и ведал душами — зародышами детей, скота и таежных животных [Йер-Су, 1987: 599].

В религиозно-мифологических представлениях монгольских народов одним из главных сверхъестественных существ, имеющих отношение к экологическим нормам, являлась Этуген, или Этуген-эхэ (Мать-Земля). Она воплощала собой образ духа земли и плодородящего женского чрева. Иногда образ Этуген сближается с ландшафтными духами (эдзенами). Это божество даровала всем живым существам богатство и плодородие [Этуген, 1988: 674–675]. Кроме того, в пантеоне монгольских народов выделяется такой персонаж, как Цаган (Саган) Эбуген (Белый Старец). Он возглавляет группу духов — хозяев земли (эдзенов, эжинов, сабдаков). Иногда осмыляется как мифологический партнер земли-матушки Этуген. Почитается как покровитель долголетия, богатства, счастья и семейного благополучия. Белый Старец при этом выполняет контролирующие, одаривающие и карающие функции [Цаган Эбуген, 1988: 611].

Вместе с тем заметим, что в своей повседневной жизни человек все же чаще контактировал с теми духами — хозяевами конкретных локусов, где он жил и осуществлял хозяйственную деятельность. Диапазон мест их обитания чрезвычайно широк, он захватывает верхнюю границу подземного мира и часть мира богов (перевалы, переправы, перекрестки дорог и пр.) [Огудин, 2001: 30]. В традиционном сознании во многом сам географический ландшафт детерминировал пантеон его невидимых обитателей. Камни, горы, скалы, деревья, леса, тайга, степи, водные источники и пр. — все эти природные объекты имели своих не видимых человеческому глазу владельцев. Верили, что в их ведении находился весь имеющийся на подконтрольной им территории животный и растительный мир. В результате чего все пространство, в котором осуществлялась жизнедеятельность людей, в том числе и ее хозяйственная сфера, непременно входила в зону влияния этих сверхъестественных существ.

Подобные ментальные установки способствовали формированию договорных, дарообменных форм взаимодействия между человеком и окружающим миром с его невидимыми обитателями. Были глубоко убеждены, что в зависимости от того, как будут

выстроены отношения с миром духов и божеств, будет полностью определена судьба не только одного человека и его семьи, но и всего родового коллектива и в целом — этнической общности, проживающей в данной местности. Полагали, что в ситуации отсутствия диалогических отношений и несостоявшегося взаимопонимания между человеком и природой в лице сверхъестественных существ жизнь его становилась невыносимой. Духи-хозяева, не желающие видеть на своих территориях людей, старались всевозможными способами выжить их оттуда. Считалось, что в их власти было вызвать неблагоприятные атмосферные, метеорологические, гидрологические, тектонические явления, а также напустить на человека и его хозяйство различные бедствия и несчастья, в том числе всевозможные болезни и даже смерть.

В сакральной экологии духи — гении мест постоянно и незримо присутствуют на подвластных им землях. Олицетворяя собой природные силы, они, как уже было отмечено, обладают различными сверхъестественными возможностями, в том числе глубокой проницательностью и особой прозорливостью. Верили, что в их власти предугадывать мысли и действия всех обитателей земного пространства. Поэтому были убеждены, что духи внимательно отслеживают и беспристрастно оценивают не только внешнюю деятельность, но и ментальную, и в целом внутренний мир людей. Исходя из положительных или отрицательных мыслей и действий в отношении природных объектов, а также за нарушение каких-либо соционормативных правил они незамедлительно совершают справедливое воздаяние.

Мир природы, таким образом, волей-неволей оказывал мощное воздействие на сознание, чувства и поведение человека. В результате чего формировался экологический тип мышления, получавший свое выражение в бережном, рачительном отношении к природе. Главным мотивирующим фактором верующих в этом процессе было четкое осознание полной взаимозависимости всего сущего в окружающей среде. Поэтому для них совершенно неоспоримой представлялась причинно-следственная связь, выразительно представленная в известной поговорке «что посеешь, то и пожнешь». Были убеждены в том, что, нанося ущерб природе, человек неотвратимо причиняет страдания себе и своим близким. Такие установки базировались на четком прогнозировании будущих последствий для человека и его потомков, исходивших из рациональных и иррациональных объяснений. Была предельно ясна мысль, что без природы и ее ресурсов человек обречен. Подобный мировоззренческий подход обуславливал стремление человека к сбалансированности в реализации своих практических потребностей и желаний и выстраивание непротиворечивых отношений с природой.

Одним из основных хозяйственных занятий тюркских и монгольских народов Сибири и Центральной Азии было скотоводство. В традиционной культуре наличие большого хозяйства являлось главным достоянием и ценностью, объектом гордости и важнейшим мерилем благосостояния и социального успеха его владельца. Общеизвестно, что скот служил для человека основным источником пищи. Из продукции животноводства изготавливали одежду, утварь, элементы жилища (войлок и др.). Отдельные виды животных использовались в качестве средства передвижения.

Скотоводство имело отгонный характер. Люди регулярно совершали сезонные перекочевки, перегоняя скот на новые пастбища. При этом, как уже отмечалось, глубоко верили, что все перемещения осуществлялись в пространстве, населенном бесчисленными духами-хозяевами. Были широко распространены суждения о том, что сверхъестественные существа были человекоподобными не только по внешнему облику,

но и по образу жизни, по потребностям. Как и обычные люди, они также желали получить знаки внимания и подарки. В результате чего скотоводам волей-неволей приходилось выстраивать соответствующие договорные отношения с невидимыми жителями — владельцами этих мест. Верили, что от их благосклонности в полной мере зависят успех и благополучие хозяйства, а значит, и жизнь самого человека.

Отметим, что в традиционных представлениях понятие богатства нередко связывалось с идеей сакральности. Считалось, что состоятельный домохозяин, ведший праведный образ жизни, обладал некой «долей свыше», выделяющей его из остальных людей, которые не имели ее или были ограничены в ее объемах. Материальное благосостояние и высокое социальное положение являлись фактом, демонстрирующим благорасположение к нему со стороны божеств и духов, наделяющих человека всевозможными благами и способствующих его жизненному успеху. Таким образом, сверхъестественные существа воспринимались в качестве главных хранителей и распределителей всех духовных и материальных ценностей, а также влияли на судьбы людей.

В традиционном миропонимании божества, как и другие живые существа, в том числе и люди, являлись лишь частью Вселенной, хотя и весьма значительной. В круговороте жизни все определялось принципом взаимосвязи и взаимозависимости. Поэтому боги и духи, несмотря на свою возвышенную сакральную сущность, в процессе вынужденного взаимодействия с людьми в немалой степени и сами нуждались во внимании и почтении и со стороны последних. Считалось, что это кратно умножает их священную энергию. Вместе с тем и самим богам приходилось расходовать часть своей сакральной силы на обеспечение благополучия жизни людей. Она же, в свою очередь, восполнялась посредством отправления последними жертвоприношений высшим существам.

Следует заметить, что в традиционном обществе одним из основополагающих принципов соционормативной культуры был дарообмен. Он представлял собой многовариантную символично-знаковую систему. Обмен дарами осуществлялся по универсальному круговому принципу: давать, получать взамен и снова давать. В целях сохранения устоявшегося порядка он никогда не должен был прерываться. Подобные ментальные и поведенческие установки имели место не только внутри коллектива людей, но и в полной мере распространялись на взаимоотношения с высшими силами.

Взаимодействие со сверхъестественными представителями природы осуществлялось на основе системы задабривания и принесения жертвенных даров в обмен не только на лояльность с их стороны, но и на покровительство и защиту. Формы жертвоприношений при этом варьировались. Духам и божествам чаще преподносили некоторые материальные ценности в виде монет и табачных изделий. В установленных местах возжигали огонь, воскуривали специальные травы, повязывали ритуальные ленты, складывали камни и делали пищевые угощения, в том числе молочными, спиртными напитками. В отдельных случаях совершали кровавые жертвоприношения. Данными действиями человек не только выражал свое особое, почтительное отношение к объектам природы, с которыми ему приходилось контактировать. Он символически жертвовал им часть своей жизненной энергии. Большое место в этом процессе отводилось благожеланиям и восхвалениям (*алгыс, алкыш, юроол*) духам и божествам. В молитвенных обращениях скотоводческого цикла красной нитью проходит идея величия и всемогущества духов и божеств, а также полная зависимость человека и его хозяйства от них. Превалируют просьбы о поддержании стабильности жизни, сохранении здо-

ровья, об отвращении всевозможных бедствий и болезней, о сохранении и увеличении численности скота, улучшении пастбищных угодий и др.

Особое внимание в процессе выстраивания добрососедских отношений с духами придавалось кругу запретов. В своей рациональной основе они были направлены на сохранение окружающей среды. Запреты в первую очередь распространялись на те природные объекты, которые выделялись, как главные в жизнедеятельности скотоводов. Запрещалось загрязнять и устраивать беспорядок во всех местах пребывания человека, без надобности рвать траву, ломать кустарники, копать землю и т. д. Отметим и особое отношение к деревьям — постоянным спутникам человека.

В традиционной культуре образ дерева, как уже отмечалось, нес в себе сложную полисемантическую нагрузку. В процессе обрядности его воспринимали и как мировую ось, соединяющую земной, подземный и небесный миры, и одновременно с этим как «древо жизни», хранителя индивидуальной и родовой души человека. В мифологических представлениях деревья наделялись способностями радоваться и горевать, испытывать боль и проклинать. Прежде чем срубить дерево, требовалось его разбудить, слегка постучав обухом топора по его стволу, и попросить прощения [Бурнаков, 2007: 242]. В ситуации непреднамеренного нарушения людьми неписаных норм и правил в целях предотвращения негативных мистических последствий для человека незамедлительно совершались искупительные жертвоприношения.

В сборе дикоросов также проявлялся экологический тип поведения. Местным населением он осуществлялся в строго определенные сроки, по мере их полного созревания. Природосберегающие нормы распространялись и на такие виды традиционной хозяйственной деятельности, как охота и рыболовство. Промысел традиционно регулировался сезонами охоты и рыбной ловли, разумными потребностями в добыче, балансом количества в конкретных местах, а также запретами на добычу животных-тотемов. Непременно учитывались еще и такие показатели добываемых животных, как пол и возраст.

Важным мировоззренческим основанием тюрко-монгольских народов Сибири и Центральной Азии, регулирующим правила, нормы и способы добывающих промыслов в прошлом, было представление о некоей отмеренной свыше каждому человеку «доле/норме», имеющей яркие черты судьбоносности. В традиционном сознании она воспринималась в качестве своеобразного запасника жизненной энергии и материального благосостояния. Он должен был рационально использоваться и расходоваться человеком до наступления смерти.

В культуре хакасов данное понятие обозначалось термином *јлүс*. Вероятно, что *јлүс* предопределяет психофизический потенциал человека, его материальное положение и социальный статус [Бурнаков, 2011]. В религиозно-мифологическом сознании этого народа владение материальными ценностями и использование природных ресурсов рассматривалось сквозь призму понятия *јлүс*. Отметим и следующий момент. В традиционной культуре человек был неотделим от общества, поэтому, кроме персонального понятия *јлүс*, существовало и более широкое — коллективное, распространяемое на *сöкк* (род), *аал* (селение) и т. д. Соответственно *јлүс* выступал в роли «коллективной предопределенности», «групповой судьбы»: *сöкк'а*, общины, селения и т. д. Чрезмерная устремленность отдельных индивидуумов к обладанию материальными благами, выражающаяся в хищническом отношении к природным богатствам, способствовала, по мнению хакасов, преждевременной растрате как индивидуального, так и кол-

лективного *јлјс*. Ее истощение соответственно способствовало рассеиванию жизненной силы, энергии, преждевременной смерти как отдельного человека, так и его ближайшего окружения.

В практической деятельности верующих *јлјс* выступал важнейшим критерием, который соответствовал принципу «золотой середины». Человеку в любых жизненных ситуациях воспрещалось брать больше необходимого для него. Данное правило распространялось и на добывающий промысел. Эта ментальная установка относилась к неписаной промысловой этике, своего рода «кодексу чести» охотника. В его основе лежали такие принципы, как «не навреди окружающему миру», «все делай в свое время», «не бери лишнего» и т. д. Эти убеждения базировались прежде всего на вере в потусторонний мир, мифологических представлениях о духах-хозяевах, причинно-следственной обусловленности всего в мире. Полагали, что каждому охотнику в жизни отпущено добыть определенное количество зверей. В ситуации, когда из-за алчности человека зверей убивалось больше положенного, он неотвратимо получал возмездие. Как уже отмечалось, были убеждены, что это неминуемо приводило к сокращению срока жизни виновника или близких ему людей. Считалось, что нарушитель традиционных норм со временем лишался счастья, удачливости и определенных материальных ценностей. Помимо обозначенного мистического наказания, виновник подвергался суровому общественному порицанию.

Нахождение в тайге и сам добывающий промысел определялся определенной системой правил, которые непременно сопровождались соответствующими обрядовыми действиями. В охотничьей традиции для обеспечения успеха в промысловой деятельности немаловажное значение имел и способ ухода в лес. Большое внимание уделялось тому, чтобы покинуть дом и селение быстро и незаметно. Помимо суеверного опасения сглаза будущей охоты, вероятно, эти поверья основывались также на вере в то, что тайга — иной мир, предполагающий переход охотника в иное состояние [Традиционное мировоззрение, 1988: 155]. В сознании людей с ярко выраженным мифологическим мироощущением тайга воспринималась как мир, таящий в себе глубокую опасность и непредсказуемость. Присутствовал риск, что вернуться оттуда не всегда удастся. В число неписаных обязательных правил входило проведение ритуалов угощения духов-хозяев: испрашивание у них разрешения на охоту и ее успешный результат. Ко всем объектам охоты — диким животным независимо от их размера и мифологического статуса требовалось уважительное отношение. Перед выстрелом обычно просили прощения у духов зверей за вынужденное лишение их жизни.

Бытовала и особая система запретов, направленная на сохранение окружающей среды. Табуированными оказывались животные и птицы, выступающие тотемами различных родов, с которыми связывалось благополучие их жизни, были сформированы различные варианты их почитания.

В число подобных культовых животных входил медведь. Он пользовался особым уважением и даже вызывал трепетный страх, так как является одним из самых крупных и опасных зверей. До сих пор медведь олицетворяет собой законного властителя таежного пространства и всех его обитателей. Очевидно, что этот универсальный стереотип представлений нашел свое отражение в известной пословице «Закон — тайга, медведь — хозяин (прокурор/судья)». Вместе с тем у хакасов образ медведя всегда ассоциировался с могучим духом-защитником, неутомимо оберегающим сородичей и домочадцев от зла и всевозможных опасностей. Помимо того, он исполнял

функцию покровителя плодородия. Все это способствовало тому, что хакасы воспринимали его как божество.

Природосберегающие нормы проявлялись в запретах убивать зверей понапрасну, ради развлечения. Не оставляли подранков. Во время промысла с осторожностью относились к маралам. Остерегались стрелять в вожака и самок, которые должны принести потомство весной. Стрелять в оленя, показавшегося особым и необычайно красивым, означало стрелять в «хозяина тайги» с соответствующими негативными для людей последствиями.

Особые морально-этические и экологические установки выявляются и в традиционном отношении к добытому зверю. Запрещалось мучить животных и глумиться над их телами. После освежевания останки бережно закапывались в определенных местах. Верили, что соблюдение этого обряда гарантировало последующее их возрождение. В традиционном мышлении это означало, что сокращения общего количества объектов промысла не произойдет. Помимо того, полагали, что соблюдение данного обычая предотвращало месть со стороны духов этих зверей за их смерть [Потапов, 1928: 15–22; Алексеев, 1980: 96–125; Кулемзин, 1984: 83–103; Соколова, 1998: 82–111].

В целях выстраивания толерантных отношений с природным миром, а также профилактики психологического дискомфорта охотников на промысле запрещалось громко разговаривать, проявлять эмоции, употреблять ненормативную лексику, восхвалять себя и свои достоинства. Пребывание в тайге — сфере чужого, неосвоенного пространства — требовало изменения вербальной конструкции. Все обыденные термины и наименования диких зверей заменялись эвфемизмами. В выходные дни (суббота и/или воскресенье), а также в ночное время охотникам запрещалось осуществлять добывающий промысел [Бурнаков, 2007: 242; 2011: 256].

Среди хакасских охотников были широко распространены поверья о том, что успех в промысле опять-таки зависит от *улус*. «Если какой-нибудь охотник особенно отличался удачей, хорошей добычей, много приносил с охоты белок, колонков и соболей, хорошо знал местонахождение зверя в разных условиях погоды и метко стрелял, убивал на месте зверя, чего не могли добиться другие, такого охотника называли *таг улустиг кизи*, что значит «человек, наделенный паем, счастьем хозяином горы». Такому охотнику хозяин горы всегда дает пай, подарки. Плохого охотника называли *улүзи чох кизи* — «человек, не наделенный паем, счастьем хозяином горы». Такой неудачливый охотник часто обращался к шаману, чтобы тот шаманил — просил у хозяина горы пай, счастье для него» [Бурнаков, 2011: 257–158].

В культуре тюркских и монгольских народов экологические традиции проявляются и в феномене священных или заповедных мест. Культовые пространства сохраняются на протяжении продолжительного периода времени и служат образцами бережного и одухотворенного отношения к природе. Особенностью почитаемых язычниками природных топосов является отсутствие специально построенных зданий для отправления служб. Индивидуальные и общественные обряды осуществлялись на открытом пространстве. Места жертвоприношений были постоянными и, будучи почитаемыми, относились к святыням рода или целого народа. Некоторые сакральные места пользовались особой известностью и выступали своеобразными центрами паломничества.

Сакральные локусы обычно представляют собой горные вершины и перевалы, водные источники, переправы, развилки, определенные участки дорог, места захоронения шаманов и др. В традиционном сознании они всегда ассоциируются с уникаль-

ностью и загадочностью этого пространства. Общепринятым является мнение о том, что в них могут происходить необъяснимые природные феномены. Считается, что человек в таком месте испытывает активное воздействие некой таинственной силы. Полагают, что она лишь своим присутствием освящает и преобразует данный топос, собственно, этим и придает ему особый — сакральный статус [Бурнаков, Цыденова, 2014]. В. Л. Огудин отмечает: «В религиозном сознании населения они представлялись «местами Силы», поскольку считалось, что формы ландшафтов наследуют энергию создавших его факторов» [Огудин, 2001: 29]. Подобные воззрения способствовали выделению почитаемого места из окружающего мира и наделению его особым сакральным статусом. При этом в мифологическом мышлении данное пространство всегда осознается как пограничное. Оно словно невидимыми нитями связывает мир человека и сокровенной природы, естественное и сверхъестественное [Бурнаков, Цыденова, 2014].

В архаическом миропонимании священное пространство, как правило, воспринимается двояко. С одной стороны, оно само по себе является объектом поклонения. С другой же — выступает в качестве локуса, где верующие почитают высшие силы и совершают соответствующие ритуальные действия. Испокон веков отношение к ним основывалось на неписаных морально-этических нормах. В своей основе они были направлены на регламентацию природопользования и формирование природоохранной деятельности человека. Это, безусловно, способствовало созданию своеобразных естественных заповедных территорий. Человек, находясь там, должен был руководствоваться экофильным принципом «не навреди». Согласно ему запрещалось вторгаться в естественный ход природных процессов. Кроме того, вырабатывались уже описанные соответствующие этические нормы пребывания в этом пространстве [там же].

Значительная часть особо значимых культовых ландшафтов маркируются в виде специальных знаковых объектов: ритуальных столбов-коновязей или деревьев, увешанных разноцветными лентами, либо груды камней. В архаическом мировосприятии народа подобные места преимущественно связаны с мифологемой дороги. Считается, что именно в пути чаще происходит встреча с «иным», будь то обычный незнакомец или сверхъестественное существо из потустороннего мира. При этом верят, что передвижение осуществляется не только в видимом географическом пространстве, но и сакральном, наполненном особыми символами и тайными смыслами. В мифологических представлениях перемещение через такие места невольно формировало идею трансцендентальности — выхода за границы собственно человеческого бытия и приобщения к миру иному — вечному, до конца не постижимому и потенциально таящему в себе опасность. В связи с чем в традиционной культуре подобный переход-путешествие всегда регламентировался комплексом установленных норм и предписаний. Правила поведения и степень запретности на тех или других территориях зависели от «уровня святости» места. Там нельзя было охотиться (забывавшего туда зверя переставали преследовать), ловить рыбу, собирать ягоды, грибы, рубить деревья. Священные места помимо ритуального имеют большое практическое природосберегающее значение, т. е. являются резервуарами для сохранения и естественного воспроизводства фауны и флоры и по своим задачам совпадают с современными заповедниками [Адаев, 2007: 161–164].

Живописная и своеобразная природа Сибири и Центральной Азии с ее обширными степями, густыми лесами, бурными и полноводными реками, сияющими горными вершинами невольно формировала эстетическое чувство, в основе которого лежали

восхищение и почитание. Многие природные объекты, такие как Алтай, Саяны, Байкал, Енисей, Обь и др., стали ярчайшими символами-маркерами этнической идентичности и национальной гордости.

Таким образом, подытоживая все вышесказанное, можно сделать вывод о том, что традиционное мировоззрение тюркских и монгольских народов Сибири развивалось и формировалось посредством внимательного наблюдения за окружающей природной средой и ее глубокого познания, а также в результате самой практической деятельности человека. В основе традиционного миропонимания находилась идея неразрывной связи и единения людей с природой. Мир воспринимался, как целостный живой организм. Вся система жизнеобеспечения человека предполагала высокую степень его включенности в мир природы. Одним из результатов адаптации к природному окружению явилась его антропоморфизация. В сущности, для верующего природные объекты и явления есть не что иное, как люди в другом облике, выделяющиеся лишь своим сакральным статусом. При этом в процессе взаимодействия со многими из них человек воспринимал и позиционировал себя как «младшего брата». Особым природосохраняющим фактором выступало традиционное представление о наделяемой свыше доле, имевшее как персонифицированный, так и надличностный характер. И способствовало выработке чувства ответственности не только за свои мысли, слова и действия, но и за ментальную и физическую активность окружающих их людей и формировало экофильные настроения в обществе.

Проявлением экологического сознания явилась сформированная система определенных норм и запретов, направленных на сохранение окружающей среды и животного мира и регуляции взаимоотношений человек — природа. Природосохраняющие черты традиционного мировоззрения получили свое воплощение и в выделении священных/заповедных мест. Это пространство осознавалось в качестве сакрального центра мира, где благотворная сила природных сил максимально реализуется.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Адаев, 2007 — Адаев В. Н. Традиционная экологическая культура хантов и ненцев. Тюмень, 2007. 240 с.
- Алексеев, 1980 — Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. 317 с.
- Бурнаков, 2007 — Бурнаков В. А. Культ гор и экологические традиции хакасов // Экология древних и традиционных обществ. Вып. 3. Тюмень, 2007. С. 240–243.
- Бурнаков, 2011 — Бурнаков В. А. Традиционные воззрения хакасов об үлүс // Экология древних и традиционных обществ. Вып. 4. Тюмень, 2011. С. 255–260.
- Бурнаков, Цыденова, 2014 — Бурнаков В. А., Цыденова Д. Ц. Гора Ызых таг в сакральном пространстве и обрядности хакасов (конец XIX–XX век) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2014. № 3 (59). С. 117–127.
- Йер-Су, 1987 — Йер-Су // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. 599 с.
- Кулемзин, 1984 — Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. 192 с.
- Огудин, 2001 — Огудин В. Л. Экологическая функция религии // Этнографическое обозрение, 2001. № 1. С. 23–38.
- Потапов, 1928 — Потапов Л. П. Пережитки культа медведя у алтайских турок // Этнограф-исследователь. 1928. С. 15–22.

Соколова, 1998 — Соколова З. П. Животные в религиях. СПб., 1998. 288 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири, 1988 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Новосибирск, 1988. 227 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири, 1989 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. 243 с.

Цаган Эбуген, 1988 — Цаган Эбуген // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. 611 с.

Этуген, 1988 — Этуген // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 674–675.

REFERENCES

Adaev, 2007 — Adaev V. N. Traditsionnaya ekologicheskaya kul'tura khantov i nentsev [Traditional ecological culture of Khanty and Nenets]. Tyumen', 2007, 240 p.

Alekseev, 1980 — Alekseev N. A. Rannie formy religii tyurkoyazychnykh narodov Sibiri [Early forms of religion of the Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk, 1980, 317 p. (In Russ.)

Burnakov, 2007 — Burnakov V. A. Kul't gor i ekologicheskie traditsii khakasov [Cult of mountains and ecological traditions of Khakasses]. *Ekologiya drevnikh i traditsionnykh obshchestv. Vyp. 3* [Ecology of ancient and traditional societies. Vol. 3], Tyumen', 2007, pp. 240–243. (In Russ.)

Burnakov, 2011 — Burnakov V. A. Traditsionnye vozzreniya khakasov ob ülüs [Traditional views of the Khakasses about ülüs]. *Ekologiya drevnikh i traditsionnykh obshchestv. Vyp. 4* [Ecology of ancient and traditional societies. Vol. 4], Tyumen', 2011, pp. 255–260. (In Russ.)

Burnakov, Tsydenova, 2014 — Burnakov V. A., Tsydenova D. Ts. Gora Yzykh v sakral'nom prostranstve i obryadnosti khakasov (konets XIX–XX vek) [The mountain Yzykh tag in the sacral space and rituals of the Khakasses]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, ethnography and anthropology of Eurasia], 2014, vol. 3 (59), pp. 117–127. (In Russ.)

Ier-Su, 1987 — Ier-Su [Ier-Su]. *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world], Moscow, 1987, vol. 1, p. 599. (In Russ.)

Kulemzin, 1984 — Kulemzin V. M. Chelovek i priroda v verovaniyakh khantov [Man and nature in the Khanty beliefs], Tomsk, 1984, 192 p. (In Russ.)

Ogudin, 2001 — Ogudin V. L. Ekologicheskaya funktsiya religii [Ecological function of religion]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review], 2001, vol. 1, pp. 23–38. (In Russ.)

Potapov, 1922 — Potapov L. P. Perezhitki ku'ta medvedya u altaiskikh turok [Remnants of the cult of the bear among the Altai Turks]. *Etnograf-issledovatel'* [Ethnographer-researcher], 1922, pp. 15–22. (In Russ.)

Sokolova, 1998 — Sokolova Z. P. Zhivotnye v religiyakh [Animals in Religions], St. Petersburg, 1998, 288 p. (In Russ.)

Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoi Sibiri, 1988—Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoi Sibiri. Prostranstvo i vremya [The traditional worldview of the Turks of southern Siberia. Space and time]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1988, 227 p. (In Russ.)

Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoi Sibiri. 1988 — Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoi Sibiri. Chelovek. Obshchestvo [The traditional worldview of the Turks of southern Siberia. Human. Society]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1989, 243 p. (In Russ.)

Tsagan Ebugen, 1988 — Tsagan Ebugen [Tsagan Ebugen]. *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world], Moscow, 1988, vol. 2, p. 611. (In Russ.)

Etugen, 1988 — Etugen [Etugen]. *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world], Moscow, 1988, vol. 2, pp. 674–675. (In Russ.)

В. В. Ушницкий

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск (Россия)

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ ЯКУТОВ: ШАМАНИЗМ, ПОЛИТЕИЗМ И МОНОТЕИЗМ

Статья посвящена изучению религиозных верований якутов. Тотемизм, анимизм, культ предков, фетишизм, монотеизм, шаманизм — все эти виды языческих культов можно встретить в якутских религиозных верованиях. Языческие верования якутов подразделяются на черный и белый шаманизм. Черными шаманами принято считать колдунов и народных служителей, работающих с черной магией. Служителей обрядовых церемоний культа божеств принято считать жрецами религии Айыы. В статье разбирается связь якутской мифологии с религиозными культурами.

В статье использованы отрывки из трудов Г. Ф. Миллера, В. Ф. Трощанского, Н. С. Горехова, А. А. Саввина, А. А. Попова, Т. В. Жеребиной, Г. С. Попова, М. Элиаде. В них рассматривается культ небесных божеств Юрюнг Айыы Тойона и Джесегея, сложная иерархия культа светлых божеств, слияние якутских верований Айыы итэгэлэ с православием, зарождение монотеистического мировоззрения. Тотемизм у якутов рассматривается в культе Орла и Лебеда, рассматриваемых в роли прародителей якутских родов. Фетишизм можно рассматривать через термин *ымыы* — фетиш. Промысловый культ прослеживается в почитании Байаная — божества охоты.

Ключевые слова: религиозные верования, мифология, этнография, шаманизм, культ Солнца и Неба, якутоведение, историография, политеизм и монотеизм, тотемизм, фетишизм, анимизм, культ предков.

V. V. Ushnitsky

Institute of humanitarian researches and problems of small peoples of the North SB RAS, Yakutsk (Russia)

RELIGIOUS BELIEFS OF THE YAKUT: SHAMANISM, POLITICISM AND MONOTHEISM

The article is devoted to the study of religious beliefs of the Yakuts. Totemism, animism, the cult of ancestors, fetishism, monotheism, shamanism — all these kinds of pagan cults can be found in Yakut religious beliefs. The pagan beliefs of the Yakuts are divided into black and white shamanism. Black shamans are considered to be sorcerers and folk ministers working with black magic. Servants of ceremonial ceremonies of the cult of Deities are considered to be priests of the Religion of Ayyu. The article deals with the connection of Yakut mythology with religious cults.

The article uses excerpts from the works of G. F. Miller, V. F. Troshchansky, N. S. Gorokhov, A. A. Savvin, A. A. Popov, T. V. Zhrebina, G. S. Popova, M. Eliade. They consider the cult of the heavenly deities Yuryung Ayyu Toyon and Jessege, the complex hierarchy of the cult of light deities, the fusion of the Yakut beliefs of Aiyu itegal with Orthodoxy, the birth of a monotheistic worldview. Totemism among the Yakuts is seen in the cult of the Eagle and Cygnus, considered as the progenitors of the Yakut clans. Fetishism can be seen through the term *ymyu* — fetish. The commercial cult is traced in the veneration of Bayanaya — the deity of hunting.

Key words: religious beliefs, mythology, ethnography, shamanism, the cult of the Sun and Heaven, yakutology, historiography, polytheism and monotheism, totemism, fetishism, animism, ancestor cult.

Языческие религиозные верования якутов трудно классифицировать и привести к единому знаменателю. Обычно их определяют как шаманизм. Черный шаманизм связывается с элементами колдовства, чародейства и магии, а также с народным целительством. Встречаются характерные для политеистических верований божества природных сил, связанные с тотемными животными. Религия добрых божеств Айыы связывается с влиянием мировых и этнических религий: православия, манихейства, тенгрианства, зороастризма, под последним подразумевается религия древних ариев. Наличие единого божества Юрюнг Аар или Айыы Тойона в мифологии позволяют относить якутскую веру к монотеистическим религиям.

По словам М. Элиаде, трудно провести четкую границу между «ураническими» и «теллургическими» божествами, между религиозными силами, числящимися «добрыми», и другими — «злыми». Верховное божество является *deus otiosus*, и иерархия и места положения богов в якутском пантеоне неоднократно изменялись, если не узурпировались. Из этого сложного и в то же время смутного «дуализма» можно понять, почему якутский шаман может служить и «верхним», и «нижним» богам: «нижние *биис*» не всегда равнозначны «злым духам». Отличие шамана от других жрецов (приносящих жертву) — не ритуального, но экстатического порядка [Элиаде, 2015: 171].

Обычно верования сибирских народов относят к шаманизму. Однако есть мнение, что шаманизм среди народов Сибири распространился вместе с буддизмом ламаистского толка. Безусловно, в любых архаических обществах есть колдуны, которые сравнимы с шаманами. В якутских религиозных верованиях есть проявления монотеизма и многобожия. Якутскую веру характеризуют два термина: *танаралар* и *айыылар*. Термин *танара* обычно переводят как божество. Этот термин связывают с культом Неба — Тенгри, получившего распространение в древнетюркских каганатах. В якутских верованиях сохранились вера во множество *танаралар*, этот термин применяется во множественном числе, обозначая совокупность божеств, покровителей сил природы и видов хозяйственных занятий.

Небо якуты называют словом *халлаан*, и в *алгысах* не произносят в его честь хвалу, следовательно, не поклоняются Небу как божеству. Поэтому термин *тенгризм*, или *тенгрианство*, обозначающий культ Неба, не является актуальным для якутского общества. Зато есть мнение, что якуты были солнцепоклонниками, Верховное божество — Юрюнг Айыы Тойон есть не кто иной, как Солнце. Поэтому В. Ф. Трошчанский утверждает, что верховным божеством якутов было Солнце. Выражение *Юрюнг Айыы Тойон* получило значение «верховное божество» и постепенно стало отделяться от Солн-

ца. С другой стороны, *айыы* и *кюн*, по сообщению Г. Пекарского, во многих случаях заменяют друг друга как синонимы [Трошанский, 2012: 36–37].

Чукчи, тунгусы, самоеды или тюрки знают и почитают небесного Великого Бога, всемогущего творца, но он превратился у них в *deus otiosus*. Иногда имя того же Великого Бога означает «Небо», как *танара* у якутов. Якуты называют его Самый Высокий Хозяин, алтайцы — Белый Свет (Ак Айас), коряки — Высокий Хозяин [Элиаде, 2015: 49].

На формирование образа Верховного Создателя — *Юрюнг Аар (Айыы) Тойона* повлиял образ христианского Бога. Об этом говорит само его имя — Верховный Белый Господин. Религию *айыы* как монотеистическое учение даже можно признать возникшей под влиянием христианской традиции в православном облици, как и бурханизм некоторыми признается ветвью буддизма. Синкретизм шаманизма с христианством изучен в труде Т. В. Жеребиной.

Согласно позиции Т. В. Жеребиной, образ *Юрюнг Айыы Тойона* — один из самых сложных по происхождению. Он олицетворял собой культурного героя, прародителя якутов, священного орла, коня, плодородие, богатство и т. п. Наиболее древний религиозно-мифологический образ, им поглощенный, — это образ *айыы Тангара* — бога Неба. Интересны титулы высших якутских богов: *тойон* (господин), *хотун* (госпожа), *хаан* (хан) — восходящие к социальной терминологии тюрко-монгольских народов [Жеребина, 2011: 31].

Что касается времени зарождения религии *айыы*, то исследователи указывают на глубокую древность ее возникновения. При этом указывают на существующие индоиранские параллели в названиях божеств, совершении обрядовых действий. Более или менее полное описание якутских религиозных верований в XVIII в. сделали участники I Камчатской экспедиции Г. Ф. Миллер и И. Линденау. Согласно Миллеру, вплоть до первой половины XVIII в. в якутском обществе преобладали тотемистические верования. Часть якутов — фратрия батулинцев своим прародителем считали орла, другая часть, хоринцы, почитали ворона [Элерт, 2001]. Почитание *юёр* — душ мертвых людей, вредящих живым людям, позволяет сделать вывод о наличии культа предков в религии саха, преобладавшего даже над тотемными культурами. Так, образы *Бологур айыыта* и *Бахсы айыыта* — ставших после смерти *юёр дев*, занимают в якутской религии отдельное место, и в XVIII–XIX вв. они вытеснили тотемные культуры.

Возможно, почитание *Юрюнг Аар* или *Айыы тойона* в качестве Верховного Создателя относится к более позднему периоду. По фольклорным источникам известно, что веру в Верховного Создателя — *Юрюнг Айыы тойона* и связанный с ним праздник *Ысыах* принес первопредок, или прародитель народа саха, Элэй. Считается, что черные шаманы не ходили в праздник *Ысыах*. Уточняется, что черные шаманы происходили из рода хоро. Собственно черный шаманизм считается привнесенным, чуждым народу саха. Однако, по материалам Г. Ф. Миллера, почти все роды саха принадлежали к фратриям батулинцев и хоринцев [Элерт, 2001]. Следовательно, формирование единого народа саха из племен батулинцев и хоринцев связано с возникновением монотеистической веры в единого Создателя — *Юрюнг Аар тойона*. И это время следует связывать с временем распространения и окончательного формирования единого народа саха — XVIII в.

Английские исследователи Эндрю Лэнг и сэр Эванс-Притчард указывали, что даже у самых примитивных народов есть знание высшего Бога, создателя и судии людей.

Другое дело, что к нему не обращаются «дикари» в повседневной жизни. Оказалось, что на Земле не только нет народа дорелигиозного, но и народа, не знающего об «Отце всяческих», о едином Боге-Творце.

В области религиоведения главным достижением Вильгельма Шмидта является аргументированное выдвижение концепции «первоначального монотеизма» (*Urmonotheismus*), оспариваемой многими учеными, но в существе своем так и не опровергнутой донныне.

Не будучи в состоянии отвергать в принципе наличие монотеистических верований в среде неписьменных народов, приверженцы анималистической теории Тэйлора выдвинули гипотезу о «заимствованном характере» такого монотеизма. Сэр Артур Эллис назвал Бога-Творца внеисторических религий *the loan god*, утверждая, что монотеистические мотивы первобытные народы восприняли сравнительно недавно от христианских и мусульманских купцов и миссионеров. Однако он сам отказался от этой гипотезы под влиянием все возрастающего количества этнографических материалов, свидетельствовавших об оригинальном характере «первобытного монотеизма».

Безусловно, термины и элементы белого шаманизма в языке и культуре саха существовали и прежде, но окончательно сложилась монотеистическая религия, вера в *Юрюнг Аар (Айыы) тойона*, видимо, во время формирования первых административных функций у аристократии — тойоната саха в XVIII в. Именно тогда наделение земель якутской аристократии и закабаление бедноты потребовало подтверждения духовной власти феодального сословия — тойоната.

Полиетеистические верования, надо полагать, возникли у якутов еще в XVII в., вместе с формированием рабовладельческих отношений. Сложная иерархия божеств, выполняющих различные функции, характерна для рабовладельческих государств древнего мира и варварских племен, переживавших период «военной демократии» и распад первобытно-общинных отношений.

Разделение шаманов на белых и черных, надо полагать, существовало издревле. Камлание божествам Верхнего и Нижнего миров, вероятно, возникло вместе со становлением мифологии, состоящей из трех миров. Поэтому следует разграничивать понятия «белый шаманизм» и «религия айыы».

Н. Горохов в 1882 г. писал, что белые якутские шаманы «просто говорят заклинания, которые состоят из просьб у *Аи-Тоёна* и благословений». Отличие их от черных он видит в том, что белые шаманы (*аи-оюн*) «не могут делать зла» [Горохов, 1882: 38–39].

Религиозный обычай якутов — приношение даров в виде конного скота духам «ханам» Верхнего мира — отражение этих натуральных повинностей ханам, феодалам, уже превратившимся после смерти в *үөрөөв*-демонов. Религиозный праздник *Ыһыах*, посвященный главным образом *Дьөһүгэй*, а также распространенный религиозный обряд *Ытык туурууу* является явным подражанием культа вождей турецких и монгольских ханов.

Духи доброго начала. Краткие заметки

1. *Үрүг Айыы Тойон*.

2. *Иэйиэхсит* — ангел-хранитель людей и животных. Она представляется в образе женщины. Она всегда и всюду охраняет людей и животных от несчастных случаев. Есть 44 несчастных случая, от которых охраняет *Иэйиэхсит*.

3. *Айыыһыт* — богиня — покровительница родов. По словам некоторых стариков, это семь сестер. Некоторые из них покровительствуют родам женщины, некоторые —

лошадей, рогатого скота. Самой старшей сестрой является богиня — покровительница родов собаки. Когда женщина рожает, то богиня *Айыһыт* находится в доме роженицы в течение трех суток.

4. *Анахсыт* — это богиня плодородия рогатого скота. Именно она дарует скот тем или иным хозяевам в определенном ими самими количестве. Когда хозяева хотят увеличить поголовье своего скота или почему-либо скот начинает плодиться слабо, приглашают шамана и совершают обряд призвания богини плодородия рогатого скота. При этом шаман совершает молебствие к Анахсыт и из тех мест, где она обитает, т. е. с северо-востока, вместе с детьми, которые при совершении обряда играют роль погонщиков, пригоняет в скотный двор домохозяина души рогатого скота. Сестры Анахсыт живут в одном месте самостоятельными хозяйствами. Причем каждая богиня Анахсыт покровительствует плодородию и дарует души определенной масти рогатого скота.

5. *Дьөһөбөй* — божество лошадей. По три брата и семь братьев. В его честь весной справляют праздник *Ысыах*, на котором шаман совершает моление о даровании хозяевам духов лошадей. При этом совершают возлияние кумыса, непорочность девушки и масыка — в знак угощения этому божеству.

6. *Байанай* — хозяин леса, владетель всех зверей. Именно он дарует охотнику разного зверя из своего добра. Их несколько братьев с различными функциями. Охотник во время охоты никогда не забывает давать *Байанай* жертву из той пищи, которую употребляет сам. *Байанай* очень богатый и щедрый.

7. *Аан дойду иччитэ* — хозяйка всего мира (в виде женщины). Очевидно, она является богиней плодородия, трав и всяких плодов. Богиней плодородия является Аан дойду иччитэ и Аан Алахчын Хотун. Есть обычай каждую весну когда распускаются хвоя и листья на деревьях вешать на березу салама, брызгать его кумысом, подливать масло на разведенной около этой березы огонь. При чем читается молитва в которой просят духа — хозяйку земли о плодородии скота и растений.

8. *Дойду иччитэ* — дух местности. У каждой более или известной местности имеется свой дух-хозяйка. Она покровительствует людям, живущим на ее территории. Она является охранителем и домашних животных, принадлежащих этим людям.

Когда имеется предположение, что дух — хозяин местности живет именно на этом дереве, ему приносят жертвы. Духа хозяина местности представляют в образе женщины с благородным выражением лица [Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН. Материалы Саввина].

Верхний мир якуты делили на девять ярусов, или небес (*халлаан*), различных по цвету. В противоположность нижнему миру, где находились «кипящие смоляные проруби», верхний мир отличался холодом, старинные шаманы при камлании «возвращались из верхнего мира, покрывшись ледяными сосульками».

Верхний мир населяли как добрыми божествами и духами — *айыы*, так и злыми — *абаасы*; там же помещали и большое дерево, в дупле которого «получали свое воспитание души шаманов». Все девять ярусов верхнего мира прободались насквозь отверстием, «выходящим под коновязью высшего доброго божества «Юрюнг Айыы Тойон», и через это отверстие солнце посылало на землю тепло и свет».

Под средним миром подразумевалась наша земля, не имеющая ярусов. Нижний мир, тоже не имеющий ярусов, населяли исключительно злыми божествами и духами — *абаасы*: в виде теней мелькали они среди грубой, железной растительности в полумраке, чуть освещенном щербатыми солнцем и луной.

Все здесь было необычно: очертания построек непрерывно колебались, подобно миражу; уродливый скот обслуживал столь же уродливых обитателей нижнего мира; ужасное море бед плескалось волнами из трупов маленьких детей; рябило трупами молодых юношей; наносило трупы парней, имело наледи из трупов девушек; огненные озера и непроходимые грязи, в которых «увязают даже и пауки», являлись обязательной принадлежностью этого сумрачного мира [Попов, 1949: 25].

Из великих божеств шаманского пантеона на первом месте стоял могучий и грозный *Улуу-Тойон*, глава духов Верхнего мира, покровитель шаманов. Это «он создал шамана и научил его бороться со всеми этими бедами; он подарил людям огонь». Живя в Верхнем мире (на западной стороне третьего мира), *Улуу-Тойон* может также спускаться на землю, воплощаясь в крупных зверей — медведя, лося, быка, черного жеребца. Ниже *Улуу-Тойона* располагаются другие более или менее могучие божества шаманского пантеона, каждое из которых имеет свои имя и эпитет, свое местопребывание и специальность. Таковы *Ала Буурай Тойон* (*Арсан Дуолай*) — глава подземных *абаасы*, создатель всего вредного и неприятного, *Аан Арбаты-Тойон* (или *Архах-Тойон*), вызывающий чахотку, и др. [Жеребина, 2009: 384].

Главные функции шаманов состояли в «лечении» больных людей и животных, а также в «предотвращении» всяких несчастий. Приемы их деятельности сводились к камланию (с пением, пляской, ударами в бубен и пр.), обычно ночному, во время которого шаман доводил себя до исступления и, по поверью якутов, душа его летала к духам или они входили в тело шамана; путем камлания шаман побеждал и изгонял враждебных духов, узнавал от духов о необходимых жертвах и приносил их и т. д. Попутно во время камлания шаман выступал в качестве гадателя, отвечая на разные вопросы присутствующих, а также проделывал разные фокусы, которые должны были повысить авторитет шамана и увеличить страх перед ним [Жеребина, 2009: 385].

Фетиш в переводе на язык саха — *ымыы*, а не *ытык мал* (предмет поклонения и почитания). Но служит в качестве *ытык мал*. *Ымыы* также означает оберег. В смысловом переводе фетиш выступает как предмет, на который пал отблеск образа, изображение *Айыы* или *иччи*. Фетиш имеет природное происхождение, но обладает сверхъестественной силой [Попова, 2009].

В качестве *ымыы* народ саха использовал многие предметы одушевленной и неодушевленной природы: необычное дерево, желчь медведя, шкуру зайца, различные виды рыб. Все это связано с тотемными верованиями народа саха.

Кроме шаманства, существовал у якутов другой культ — промысловый. Главное божество этого культа — *Баай Байанай*, лесной дух, покровитель охотничьего и рыбного промысла. По некоторым представлениям, существовало 11 братьев Байанаев. Они давали удачу на промысле, и поэтому охотник перед промыслом обращался к ним с призыванием, а после удачного промысла жертвовал часть добычи, бросая кусочки жира в костер или обмазывая кровью деревянные затесины — изображения *Байаная* [Жеребина, 2009: 386].

Якуты верили, что все животные, деревья, разные явления природы имеют *иччи*, так же как и некоторые домашние предметы, например нож, топор. Эти *иччи* сами по себе не добры и не злы. Чтобы задобрить «хозяев» горы, утесов, реки, леса и пр., приносили им маленькие жертвы в виде кусков мяса, масла и другой пищи, а также лоскутов материи и т. п. [Жеребина, 2009: 386].

В составе традиционных религиозных верований якутов можно найти культы и обряды, относящиеся к тотемизму, анимизму, фетишизму, магии, культу предков; есть промысловые культы; встречаются элементы монотеизма и языческого многобожия; черного и белого шаманизма; демонологии; отдельно можно выделить синкретичные явления, слияние веры в добрых божеств — *айыы* и православного христианства, культ Неба и Солнца, соотносимый со степными религиями — тенгрианством и зороастризмом. Традиционные религиозные верования якутов имеют обширную историографию, огромный спектр вопросов и проблем, соприкасающихся с мифологией, фольклором, этнографией, археологией, религиоведением, культурологией. Чтобы все это охватить, нужна целая научная жизнь, серия публикаций, данная статья для автора — одна из первых публикаций на эту тему, сложную для научного анализа.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Горохов, 1882 — Горохов Н. С. Материалы для изучения шаманства в Сибири: Следы шаманства у якутов // Изв. Вост.-Сиб. отд. Рус. географ. об-ва. 1882. Т. 13, вып. 3. С. 36–39.

Жеребина, 2009 — Жеребина Т. В. Сибирский шаманизм: этнокультурный атлас. СПб., 2009. 623 с.

Жеребина, 2011 — Жеребина Т. В. Шаманизм и христианство (на материале религии народа саха XVII–XX вв.). СПб., 2011. 176 с.

Попов, 1949 — Попов А. А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. XI. М.; Л., 1949. С. 254–323.

Попова, 2009 — Попова Г. С. Анима, тотем, фетиш в корневой культуре — триединство духовной связи природы и человека // Регионология. 2009. № 4. С. 250–256.

Рукописный фонд ИГИИПМНС СО РАН — Рукописный фонд ИГИИПМНС СО РАН. Материалы Саввина А. А. Ф. 4. Оп. 12. Ед. хр. 70. Верования якутов (кэрэх, табык, духи и другие материалы).

Трощанский, 2012 — Трощанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства у якутов). М., 2012. 224 с.

Элерт, 2001 — Элерт А. Х. Новые материалы о пантеоне якутских божеств и духов в первой половине XVIII века (статья первая) // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. : сб. науч. тр. Новосибирск, 2001. С. 107–124.

Элиаде, 2015 — Элиаде Мирча. Шаманизм и архаические техники экстаза. М., 2015. 552 с.

REFERENCES

Gorokhov, 1982 — Gorokhov N. S. *Materialy dlya izucheniya shamanstva v Sibiri: Sledy shamanstva u yakutov* [Materials for the study of shamanism in Siberia: Traces of shamanism in the Yakuts]. *Izv. East. — Sib. Ord. Rus. geographer. Society*. 1882. Vol. 13, no. 3. P. 36–39.

Zherebina, 2009 — Zherebina T. V. *Sibirskij shamanizm: ehtnokul'turnyj atlas* [Siberian shamanism: an ethnocultural atlas]. SPb, 2009. 623 pp.

Zherebina, 2011 — Zherebina T. V. *SHamanizm i hristianstvo (na materiale religii naroda saha XVII–XX vv.)* [Shamanism and Christianity (based on the religion of the Sakha people of the XVII–XX centuries)]. SPb., 2011. 176 p.

Popov, 1949 — Popov A. A. *Materialy po istorii religii yakutov byvshego Vilyujskogo okruga* [Materials on the history of the religion of the Yakuts of the former Vilyui district]. Collection of the museum of anthropology and ethnography. T. XI. M.; L., 1949. P. 254–323.

Popova, 2009 — Popova G. S. *Anima, totem, fetish v kornevoj kul'ture — triedinstvo duhovnoj svyazi prirody i cheloveka* [Anima, totem, fetish in the root culture — trinity of the spiritual connection between nature and man]. Regions. 2009. № 4. S. 250–256

Handwritten fund of the Institute... — Handwritten fund of the Institute of Geology and Geology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. *Handwritten fund of the Institute of Geology and Geology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences* [Materials of Savvin A. A.] Fund 4. Inventory 12. Storage units 70. Beliefs of the Yakuts (kerekh, tabyk, spirits and other materials).

Troshchansky, 2012 — Troshchansky V. F. *EHvolyuciya chernoj very (shamanstva u yakutov)*. [Evolution of the black faith (shamanism in the Yakuts)]. Moscow, 2012. 224 p.

Elert, 2011 — Elert A. H. *Novye materialy o panteone yakutskih bozhestv i duhov v pervoj polovine XVIII veka (stat'ya pervaya)*. [New materials about the pantheon of the Yakut deities and spirits in the first half of the 18th century (article one)]. Public consciousness and literature of the 16th — 20th centuries. Collection of scientific papers. Novosibirsk, 2001. P. 107–124.

Eliade, 2015 — Eliade Mircea. *SHamanizm i arhaicheskie tekhniki ehkstaza* [Shamanism and archaic techniques of ecstasy]. Moscow, 2015. 552 p.

Раздел IV

РЕЗУЛЬТАТЫ МОНИТОРИНГА МЕЖЭТНИЧЕСКИХ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕГИОНАХ РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

П. К. Дашковский¹, Е. А. Шершнева¹, Н. Цэдэв²

¹ Алтайский государственный университет, г. Барнаул (Россия)

² Монгольский национальный университет, Улан-Батор, (Монголия)

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В МОНГОЛИИ В 2016 г.⁴

Статья посвящена оценке этноконфессиональной ситуации на территории Монголии, основанной на результатах исследований, проведенных в 2016 г. В процессе этнорелигиоведческого исследования было опрошено 164 человека на территории Центральной и Западной Монголии. По итогам анализа полученных данных было выявлено особое отношение среди населения Монголии к формированию национальной идентичности. При этом именно внешнее вмешательство в культуру народов Монголии рассматривается как угроза сохранению национальных традиций. В этой связи удалось установить, что большинство респондентов указывают на возможные конфликты и противоречия именно на этнической, а не религиозной основе. Заметную роль в Монголии играет и религиозный фактор. Важно подчеркнуть: респонденты отметили особое влияние буддизма на политические институты Монголии, что рассматривалось большинством опрошенных как положительное явление. Именно буддизм, являющийся преобладающей конфессией на территории страны, способствует, по мнению респондентов, сохранению национальной культуры. Кроме того, результаты исследования показали и значительное распространение протестантизма в стране. Наиболее привлекательным этносом для сотрудничества, по оценке респонден-

⁴ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ (РГНФ-Минобрнауки Монголии) «Историко-этнографическое изучение развития религиозного ландшафта в трансграничном пространстве Южной Сибири и Монголии» (проект № 16–21–03001).

тов, является русский. Это связано с тем, что русские оказывают меньшее влияние на изменение национальной культуры и не способствуют разрушению национальной идентичности.

Ключевые слова: этноконфессиональные процессы, Монголия, этнорелигиоведческие исследования, социологические опросы.

P. K. Dashkovskiy¹, E. A. Shershneva¹, N. Zchadav²

¹ Altai state university, Barnaul (Russia)

² Mongolian national University, Ulaanbaatar, (Mongolia)

ETHNO-RELIGIOUS RESEARCH IN MONGOLIA IN 2016

The article focuses on the evaluation of ethno-religious situation on the territory of Mongolia based on the results of ethno-religious studies in 2016. In the process were surveyed 164 people in Central and Western Mongolia. The results of the analysis of the data revealed a special attitude among the population of Mongolia to the formation of national identity. This is external intervention in the culture of the peoples of Mongolia, is seen as a threat to the preservation of national traditions and customs. In this connection I accidentally managed to establish that the majority of respondents indicate possible conflicts and contradictions it is on ethnic, not religious-based. A significant role in Mongolia plays a religious factor. It is important to emphasize that the respondents emphasized the influence of Buddhism on political institutions of Mongolia, which was considered by most respondents as a positive thing. It is Buddhism, which is the dominant faith in the country contributes, according to the respondents, the preservation of national traditions. The most attractive ethnic group for cooperation according to the respondents, is Russian. This is due to the fact that the Russians have less influence on the change of national culture and not contributing to the destruction of the national identity.

Key words: ethno-confessional processes, Mongolia, ethno-religious research, surveys

Монголия на протяжении последних двух десятилетий все более привлекает внимание различных ученых, поскольку в данном центральноазиатском регионе на протяжении многих столетий протекали интенсивные процессы этнического, культурного и религиозного взаимодействия. Кроме того, возрастание в начале XXI в. геополитического значения Монголии стало закономерно вызывать особый интерес и со стороны дипломатов и политиков разных стран. При этом возрастание значения этнических и религиозных процессов, особенно в приграничных с Россией регионах, делает особенно актуальным мониторинг этнорелигиозной ситуации в Монголии.

Следует отметить, что этнорелигиозные исследования в рамках совместных российско-монгольских проектов Алтайский государственный университет под научным руководством П. К. Дашковского проводит на территории Монголии с 2008 г. Отдельные

результаты таких исследований уже частично опубликованы [Дашковский, Кушнерик, Цэдэв, 2009; Дашковский, Кушнерик, 2009; Дашковский, Цэдэв, Шершнева, 2010; Дашковский, Шершнева, 2011; Дашковский, Кушнерик, Цэдэв, Ганболд, 2009; Дашковский, Шершнева, Цэдэв, 2013; и др.]. В 2016 г. в рамках продолжающегося совместного российско-монгольского проекта на территории Западной и Центральной Монголии были проведены социологические опросы, позволяющие установить отношение монголов к представителям различных этнических и религиозных общин, а также к политике правительства в отношении сохранения национальной идентичности.

В рамках исследования было опрошено 164 человека. С целью выявления степени религиозности в обществе респондентам был предложен вопрос «Как вы считаете, важно ли человеку быть верующим?». В результате 48% (78 человек) респондентов ответили на него положительно, 21% (34 человека) указали, что не обязательно быть верующим, и 32% (52 человека) затруднились ответить. Данной точки зрения придерживаются респонденты всех возрастных групп. При этом 51% опрошенных (84 человека) не отмечают религиозные праздники. Ответы на вопрос «Как часто вы посещаете храм (мечеть, церковь и др.)?» представлены на рисунке 1.

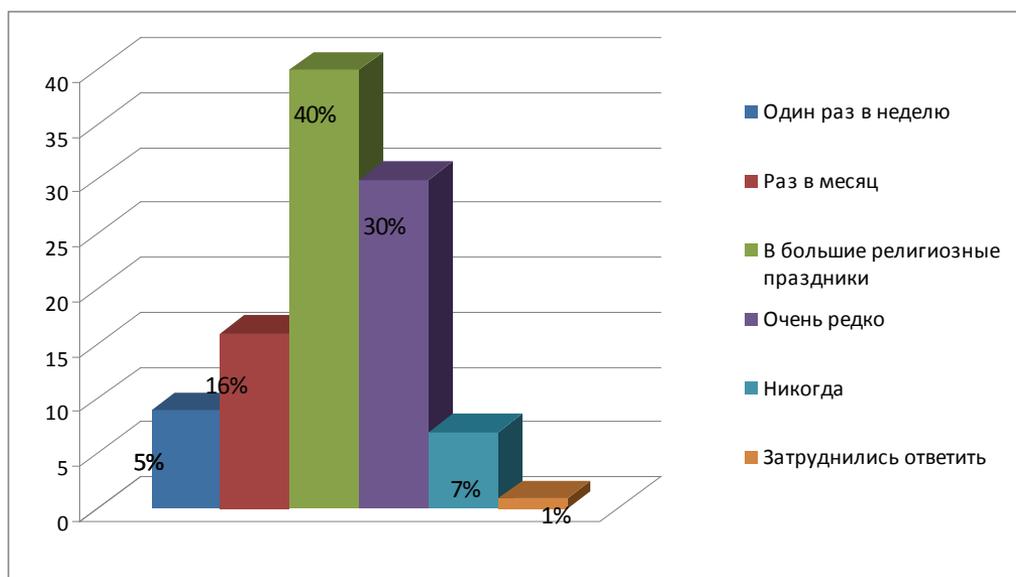


Рис. 1. Частота посещения респондентами храмов (мечетей, церквей и др.)

Распределение населения по конфессиональной принадлежности в рассматриваемых регионах Монголии отражается в рисунке 2.

Из диаграмм видно, что на территории Монголии преобладающими конфессиями являются буддизм и шаманизм, что вполне объяснимо историческими процессами. Достаточно большой процент респондентов указали протестантизм в качестве своего вероисповедания.

Следует также отметить, что конфессиональная принадлежность в монгольских районах тесно сопряжена с национальной идентичностью. Основная масса опрошенных достаточно четко указывает свою этническую принадлежность (рис. 3).

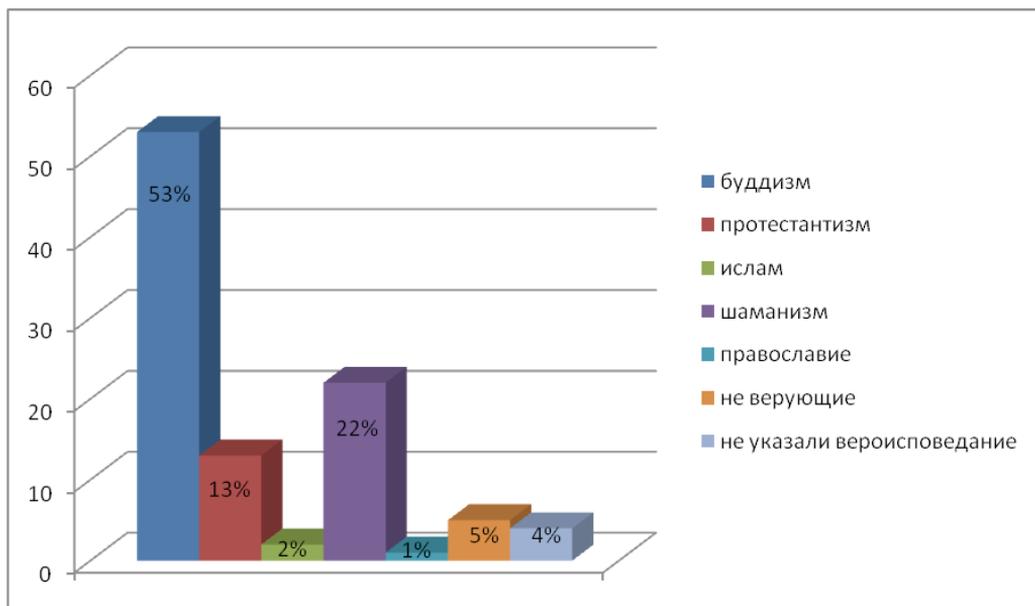


Рис. 2. Конфессиональная принадлежность населения Центральной и Западной Монголии

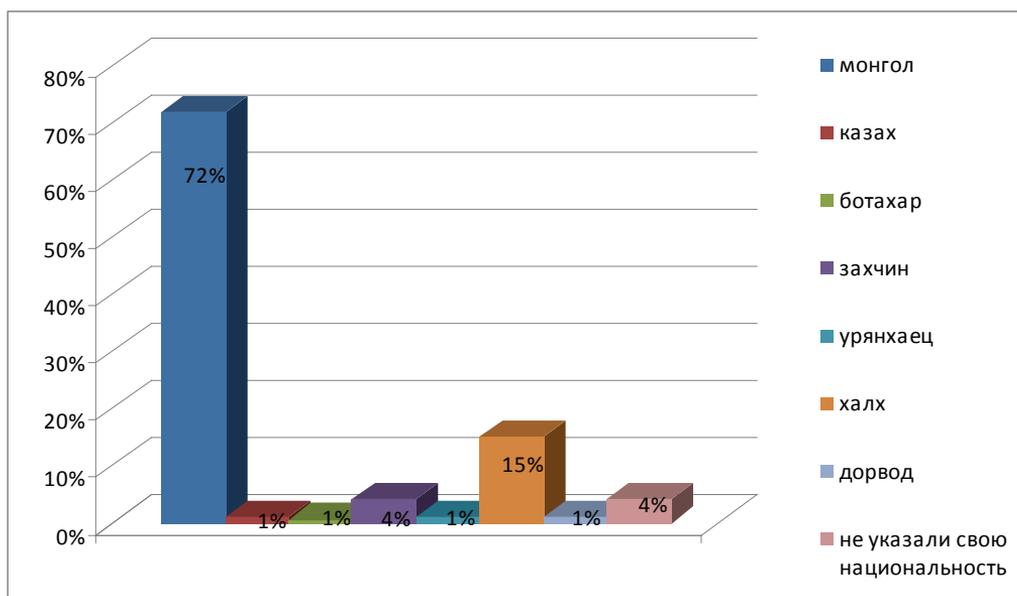


Рис. 3. Этническая принадлежность населения Центральной и Западной Монголии

Следует отметить, что в рамках экономического и социального развития Монголии, вставшей еще в 90-е гг. XX в. на путь демократизации общества, очень остро стоит вопрос межнациональных отношений. Именно интеграция с представителями инокультурных групп может привести к потере этнической уникальности монгольского общества. В рамках исследования респондентам был задан вопрос: «Легко ли вы можете найти контакт с представителями иной национальности?» (рис. 4).

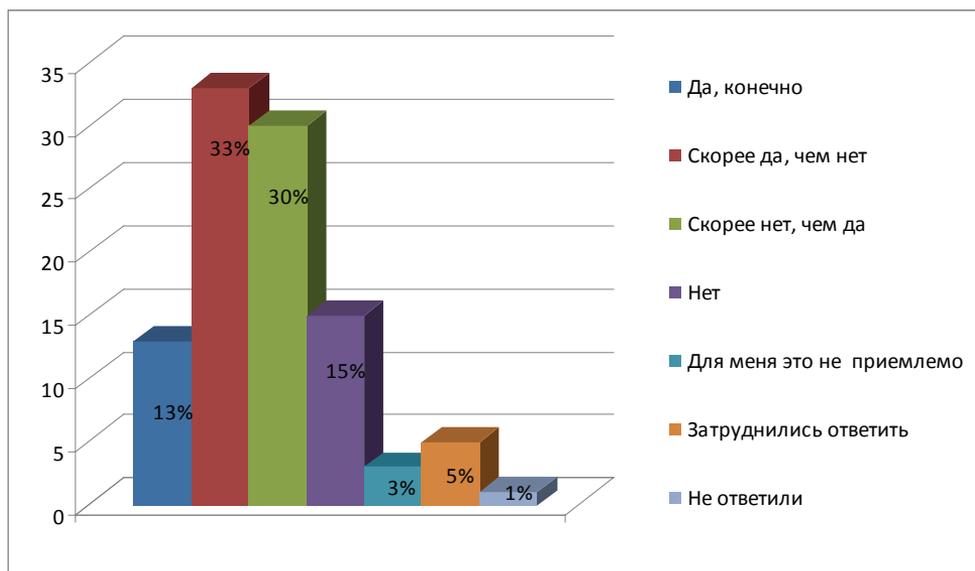


Рис. 4. Легко ли респонденты могут найти контакт с представителями различных этносов

Отношение к сохранению национальной идентичности прослеживается и в ответах на следующие вопросы: «Есть ли в семье представители иной национальности?». Положительно ответили на этот вопрос 9% респондентов (14 человек), 63% (104 человека) указали, что в их семье отсутствуют представители иной этнической группы; 28% (46 человек) опрошенных затруднились ответить на заданный им вопрос. При этом на брак с представителем иной национальности не согласились бы 46% опрошенных (75 человек); 22% (36 человек) затруднились ответить и только 32% респондентов (53 человека) не возражали бы увидеть в своей семье представителя иной культурной традиции.

Важной целью развития Монголии в условиях глобализации становится сохранение своей национальной идентичности, основанной на этнической культуре в рамках своего государства [Шмыт, 2011: 118]. При этом именно семья во многом становится для монголов гарантом сохранения национальной идентичности. Согласно проведенным в 2009 г. исследованиям, на территории Монголии были выявлены основные направления социокультурной ориентации населения. В результате было установлено, что важными ценностями являются сохранение хороших отношений с окружающими людьми, соблюдение этнических традиций, а также семейных ценностей. Менее значительным оказалось соблюдение религиозных обрядов [Монгольский мир..., 2014: 241].

Не менее интересный вывод можно сделать из оценки мнения респондентов в отношении представителей иной конфессии (рис. 5).

Представленные данные в целом показывают позитивное отношение к представителям других вероисповеданий. Это подтверждают и ответы на вопрос «Согласились бы вы на брак с представителем другой веры?». 51% опрошенных (83 человека) ответили положительно. При этом 29% (48 человек) респондентов не рассматривают для себя такого варианта, а 20% (33 человека) затруднились ответить. У 80% респондентов (131 человек) никогда не возникало противоречий с представителями другого вероисповедания.

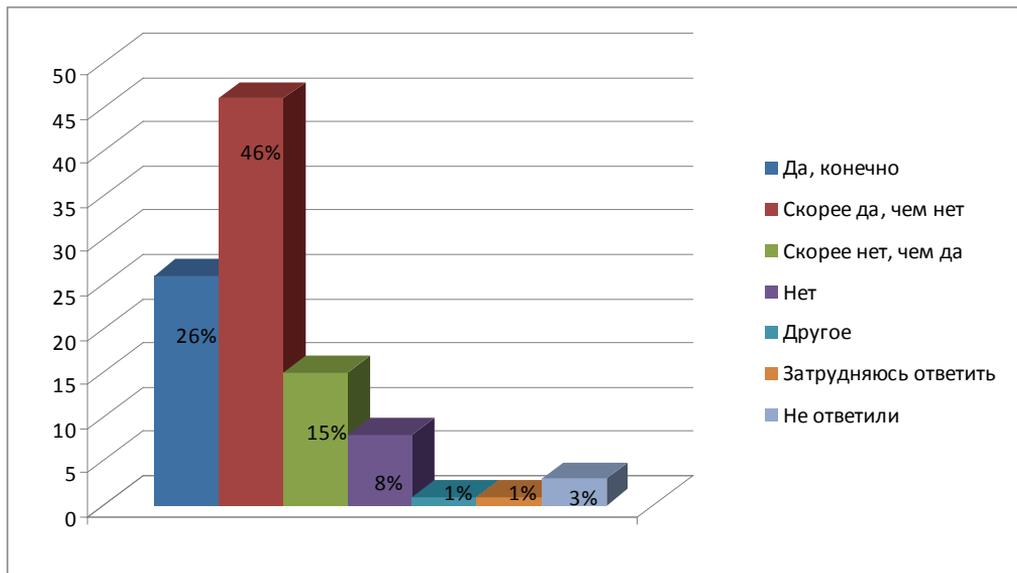


Рис. 5. «Легко ли найти вам контакты с людьми, исповедующими иную религию?»

Анализируя межнациональные отношения на территории Монголии, респондентам предложили ответить на вопрос об их отношении к появлению в их населенном пункте представителей иной этнической группы. При этом, как видно из рисунка 6, 42% респондентов отнеслись бы негативно к появлению представителя иной этнической группы в своей среде.

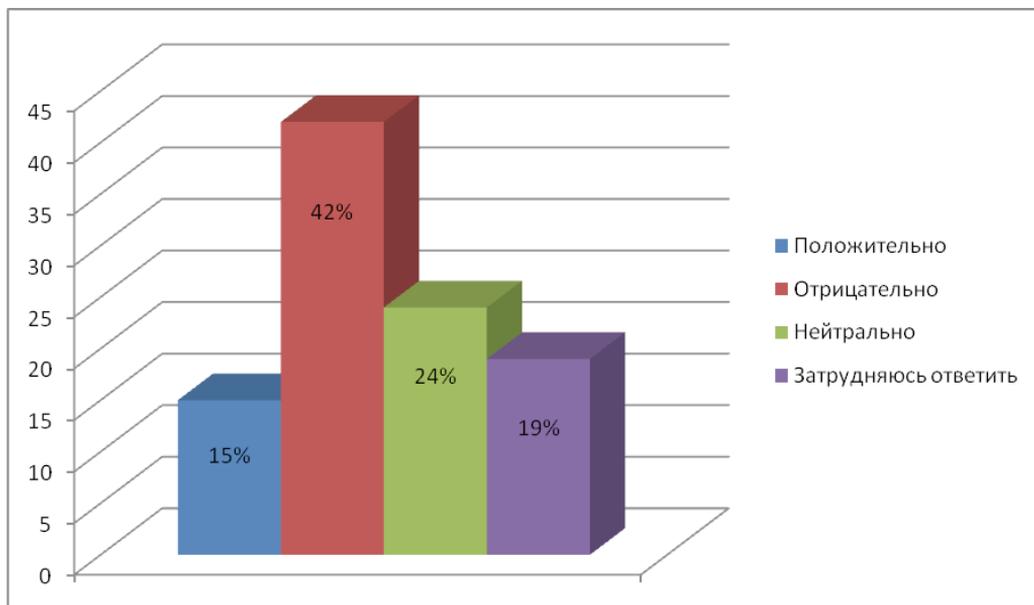


Рис. 6. Отношение респондентов к появлению представителей иной этнической группы

Наиболее привлекательной нацией для общения для жителей Монголии являются русские, поскольку по результатам опроса отмечено, что именно с ними меньше всего возникает противоречий (рис. 7).

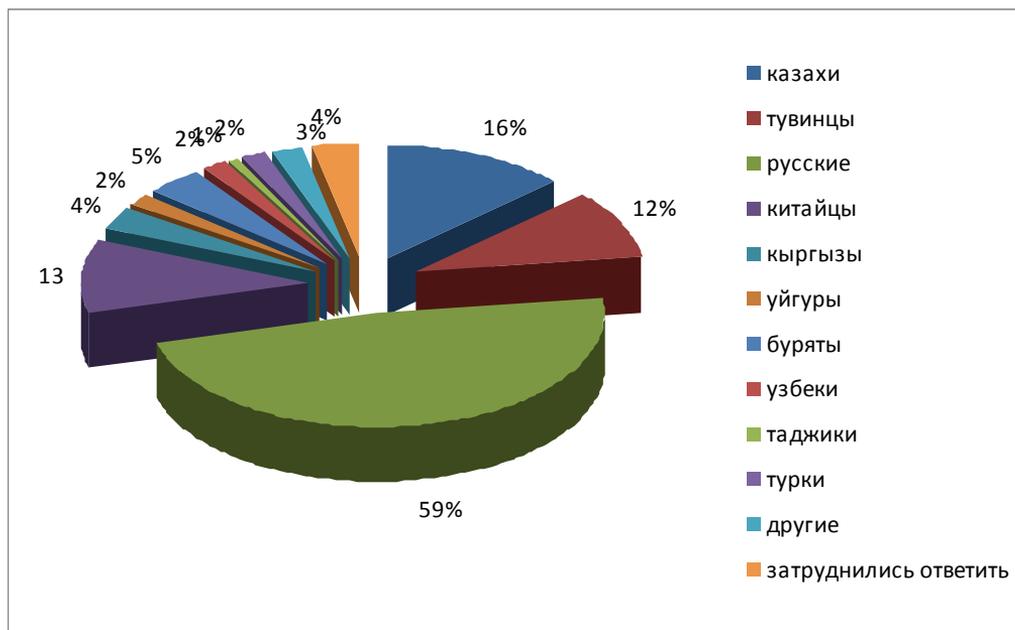


Рис. 7. Народы, с которыми, по мнению респондентов, у них не возникает трудностей во взаимоотношениях

Кроме того, важно отметить, что при опросе респондентов в Западной Монголии был выявлен еще один наиболее благожелательный этнос — это казахи. Из 73 опрошенных у 23 человек (32%) не возникает трудностей во взаимоотношении с казахами и 38 человек (52%) не испытывали трудностей общения с русскими.

Важно подчеркнуть, что в последние два десятилетия в Монголии наблюдается рост национального самосознания. При этом, несмотря на активную интеграцию в мировое сообщество, монголы стремятся к сохранению этнокультурной идентичности (Ермакова Т. В., 2015: 168). Именно контакты с представителями иных культурных традиций могут привести к потере национальной монгольской культуры. По мнению респондентов, наиболее негативное влияние в этом плане оказывают представители китайского этноса.

Кроме того, респондентам предлагалось определить, какие факторы негативно сказываются на сохранении традиционной культуры народов Монголии. В результате большинство опрошенных (30%) отметили отсутствие специальных государственных программ по сохранению культуры и языка народов Монголии. Среди других факторов данного процесса 27% респондентов указывали на приток в течение последних 20 лет в Монголию представителей разных народов. Следует отметить, что в последние годы правительством Монгольской народной республики принимаются некоторые меры по сохранению национальной культуры и языка народов, проживающих в стране. Так, в 2004–2008 гг. правительством были разработаны две специальные государственные

программы: Программа о развитии родного языка цаатанов наравне с государственным монгольским языком и Программа по возрождению и развитию оленеводства и улучшению жизненного уровня оленеводов [Чулуун, Донгак, 2015].

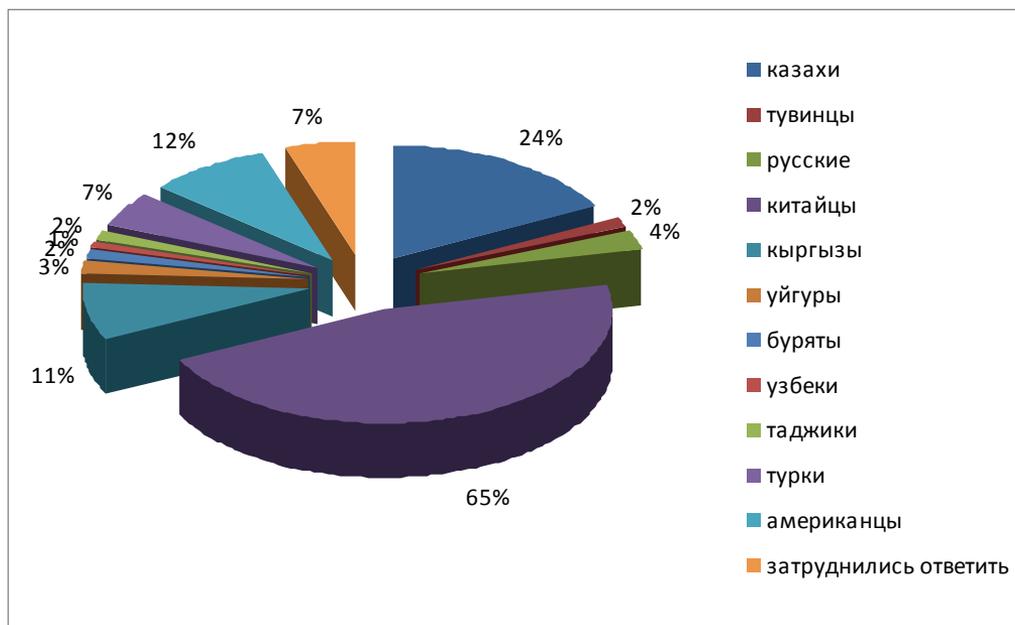


Рис. 8. Представления респондентов о негативном влиянии разных народов на монгольскую национальную культуру

Важно учитывать и тот факт, что жители Монголии особое внимание уделяют влиянию религиозного фактора на межнациональные отношения (рис. 9).

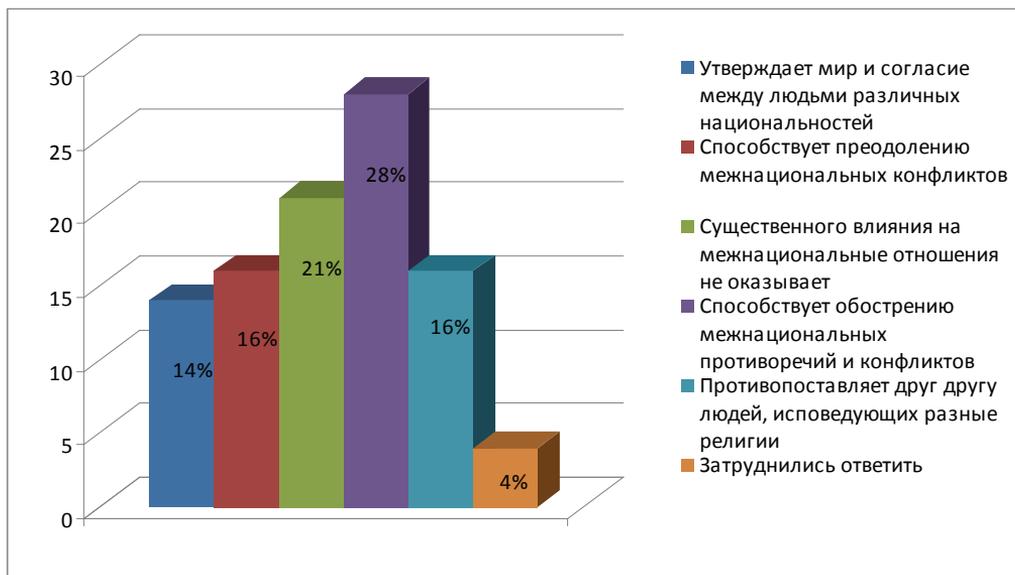


Рис. 9. Мнения респондентов о влиянии религии на межнациональные отношения

Пытаясь оценить межэтническую и межконфессиональную напряженность в Монголии, респондентам предложили ответить на вопрос: «Испытывают ли они межэтническую и межконфессиональную напряженность?» (рис. 10).

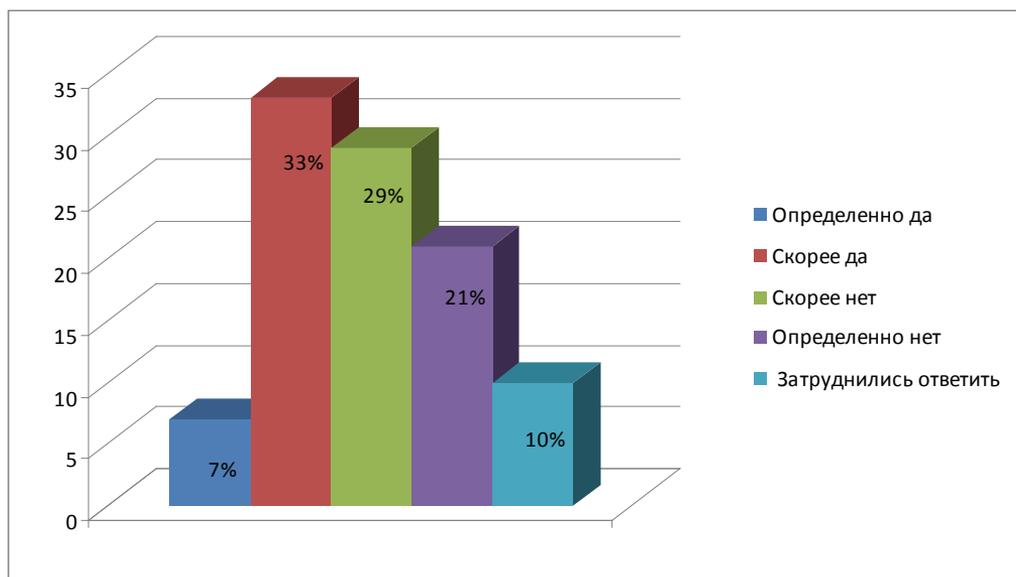


Рис. 10. Ощущение межэтнической и межконфессиональной напряженности у населения Западной и Центральной Монголии

При этом в Западной Монголии межэтническая и межрелигиозная напряженность, согласно опросу, ощущается меньше. В частности, положительно на данный вопрос ответили 20% респондентов, тогда как в Центральной Монголии на наличие межэтнической и межконфессиональной напряженности указали 56% (51 человек) респондентов.

Отдельное внимание в процессе исследования уделялось оценке степени участия государства в урегулировании конфликтных ситуаций на этнической и религиозной почве. По мнению респондентов, для урегулирования межэтнических и межконфессиональных отношений государство должно ограничивать деятельность религиозных организаций. Такую точку зрения высказали 34% (55 человек) опрошенных. В то же время 30% (49 человек) респондентов высказались против вмешательства государства в деятельность религиозных общин, а 35% (58 человек) затруднились ответить, какую именно политику должно проводить государство.

Неоднозначными оказались ответы респондентов на вопрос о допустимости вмешательства религиозных деятелей в политическую систему Монголии. 48% (78 человек) опрошенных считают, что религиозные лидеры не должны оказывать влияния на политику государства. 21% (35 человек) не видят в таком вмешательстве ничего плохого, а 31% (51 человек) затруднились ответить на поставленный вопрос.

В рамках исследования мы попытались также установить, какие религиозные системы, по мнению респондентов, оказывают наибольшее влияние на государственную политику (рис. 11).

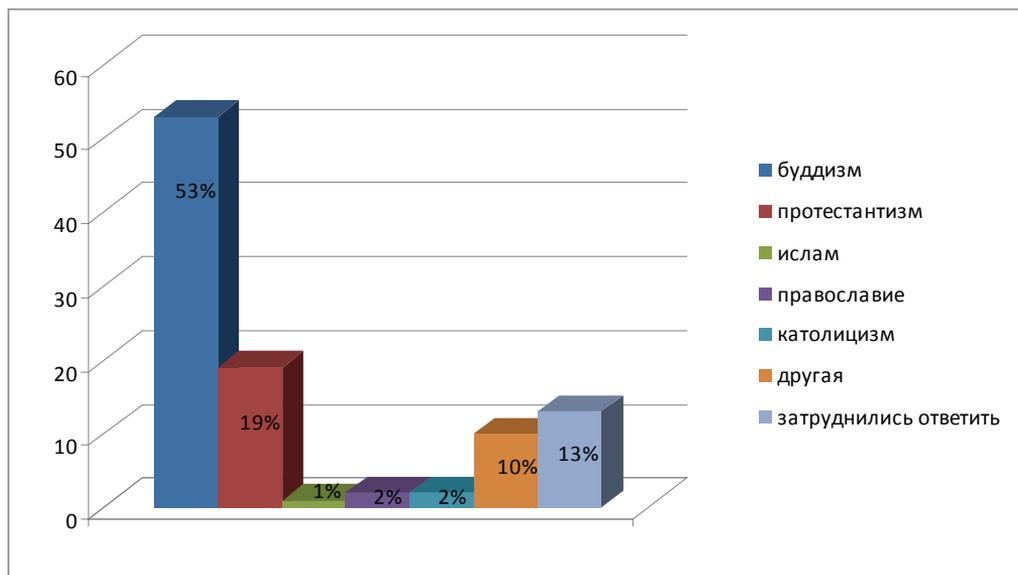


Рис. 11. Мнение респондентов о влиянии различных религий на государственную политику Монголии

Из рисунка 11 видно, что существенное влияние на политику в стране оказывает буддийское мировоззрение и буддийские лидеры. В то же время, по мнению респондентов, наблюдается существенное влияние на процессы в Монголии и протестантизма, несмотря на то что он стал активно распространяться в стране только в последние два десятилетия. Возможно, на оценку значительного влияния протестантизма на политику повлияло то, что данное направление становится все более популярным у традиционных народов Центральной Азии и Южной Сибири [Бадмаев, Адыгбай, Бурнаков, Маншеев, 2006; Дашковский, 20012; и др.]. Во многом успех миссионерской деятельности протестантизма в данном регионе обусловлен экономической подоплекой. Сложное, а порой тяжелое экономическое положение населения приводит к разочарованию в традиционной системе религиозных ценностей (буддизм, шаманизм) и обращению к более экономически презентабельному религиозному направлению — протестантизму.

Следует отметить, что за последние 20 лет Монголия идет путем демократизации общества, в котором главной ценностью является соблюдение прав и свобод человека и гражданина. Однако для сохранения демократического курса необходим многогранный процесс введения и соблюдения основных законов и конституционных прав [Монгольский мир..., 2014: 280]. В то же время, как показали социологические исследования, конституционные права в Монголии зачастую нарушаются. Об этом свидетельствуют и результаты проведенного опроса. Например, большинство респондентов считают, что в Монголии не соблюдается конституционный принцип отделения церкви от государства (рис. 12).

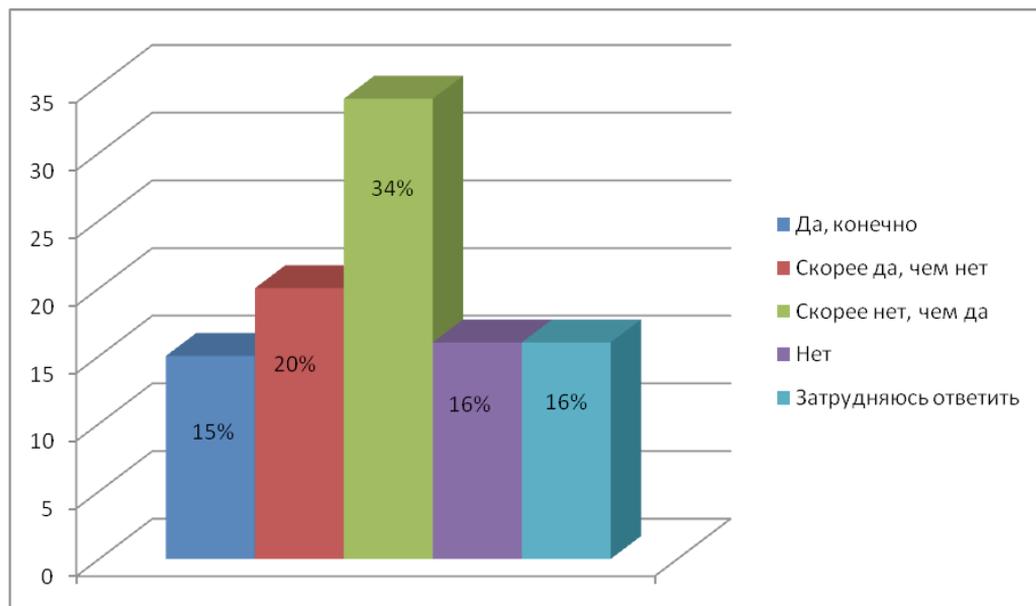


Рис. 12. Мнение респондентов о соблюдении конституционного принципа отделения церкви от государства

Следует отметить, что, согласно закону о религии 1993 г., в Монголии запрещалась деятельность любых иностранных религиозных организаций. Однако уже к 1995 г., когда был принят Закон Монголии о взаимоотношениях государства и церкви, стала допускаться деятельность «нетрадиционных» для Монголии конфессий [Арзуманов, 2006: 6].

Таким образом, в результате проведенных на территории Монголии в 2016 г. исследований можно прийти к следующим выводам. В настоящее время особое внимание населения Монголии привлекает проблема сохранения национальной культуры, которая имеет определенную связь с религиозными традициями. При этом у населения Монголии этнический фактор превалирует над религиозным в вопросах сохранения своей идентичности. Не случайно отмечается ситуация, что часть монголов, принявших протестантизм, не перестают идентифицировать себя монголами. Об этом свидетельствует и другой факт: большинство респондентов указывают на возможные конфликты и противоречия на этнической, а не религиозной основе. Кроме того, респондентами отмечается некоторое несоблюдение конституционных норм в Монголии в области свободы совести, а также наблюдается определенное вмешательство религиозных лидеров в государственную политику. Тем не менее нужно обратить внимание на то, что менее 50% респондентов высказали свое недовольство таким вмешательством со стороны религиозных лидеров. При этом особое место в данном процессе занимает буддизм, который, по мнению опрошенных, во многом способствует сохранению национальных традиций. Следует также отметить, что население Монголии опасается за сохранение своей идентичности, в т. ч. за счет активного распространения влияния и культуры других народов, особенно китайцев.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Арзуманов, 2006 — Арзуманов И. А. Глобализационные вызовы и цивилизационные ответы в социокультурном пространстве Монголии — этноконфессиональная проекция // Сибирский юридический вестник. 2006. № 3 (30). С. 3–9.

Бадмаев, Адыгбай, Бурнаков, Маншеев, 2006 — Бадмаев А. А., Адыгбай Ч. О., Бурнаков В. А., Маншеев Д. М. Протестантизм и народы Южной Сибири: история и современность. Новосибирск, 2006. 168 с.

Базаров, 2016 — Базаров В. Б. Российско-монгольские отношения в постсоветский период: углубление сотрудничества // Власть. 2016. № 6. С. 81–85.

Дашковский, 2012 — Дашковский П. К. Современные этноконфессиональные процессы в Монгольском Алтае // Религиоведение. 2012. № 1. С. 134–143.

Дашковский, Кушнерик, 2009 — Дашковский П. К., Кушнерик Р. А. Некоторые особенности формирования религиозного ландшафта на территории Монгольского Алтая // Природные условия, история и культура западной Монголии. Ховд; Томск, 2009. Т. I. С. 29–32.

Дашковский, Кушнерик, Цэдэв, 2009 — Дашковский П. К., Кушнерик Р. А., Цэдэв Н. Этноконфессиональные процессы в Северо-Западной Монголии (по материалам полевых исследований 2008 г.) // Политологические и этноконфессиональные исследования в регионах. Барнаул, 2009. Т. II. С. 241–245.

Дашковский, Цэдэв, Шершнева, 2010 — Дашковский П. К., Цэдэв Н., Шершнева Е. А. Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2010. Вып. IV. С. 180–186.

Дашковский, Кушнерик, Цэдэв, Ганболд, 2009 — Дашковский П. К., Кушнерик Р. А., Цэдэв Н. Х., Ганболд О. М Баруун Хойд Монгол дахь угсаатны шашны уйл явц (2008 оны хээрийн судалгааны материал тулгуурлав // Эрдэв шинжилгээний бичиг. № 2 (14) (Нийгэм хумуунлэгийг ухаан). Улаанбаатар, 2009. С. 30–34.

Дашковский, Шершнева, 2011 — Дашковский П. К., Шершнева Е. А. Продолжение этноконфессиональных исследований в Ховдском аймаке Монголии // Религия в истории народов России и Центральной Азии. Барнаул, 2011. С. 230–235.

Дашковский, Шершнева, Цэдэв, 2013 — Дашковский П. К., Шершнева Е. А., Наваанзоч Х. Цэдэв. Монгол улсын Баян-Өлгий аймаг дахь угсаатны шашны нөхцөл байдлын зарим онцлог // Эрдэм шинжилгээний бичиг. 2013. № 1 (6). С. 24–29.

Ермакова, 2015 — Ермакова Т. В. Российские и монгольские ученые о современной Монголии // Новые исследования Тувы. 2015. № 3 (27). С. 168–172.

Монгольский мир: между Востоком и Западом, 2014—Монгольский мир: между Востоком и Западом / под ред. Ю. В. Попкова, Ж. Амарсаны. Новосибирск, 2014. 351 с.

Чулуун, Донгак, 2015 — Чулуун С., Донгак А. С. Этнокультурные контакты народов Саяно-Алтая и Западной Монголии // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. URL: https://www.tuva.asia/journal/issue_25/7792-chuluun-dongak.html (дата обращения: 07.03.2017)

Цэдэв, Баяртунгалаг, Бүрэн-Олзий, 2013 — Цэдэв Н., Баяртунгалаг Г., Бүрэн-Олзий И. Некоторые результаты исследования по религиозным вопросам, проведенного в Ховдском аймаке // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. 6. Барнаул, 2013. С. 129–203.

Цэдэв., Бүрэн-Олзий, Баяртунгалаг, Пурэвсүрэн, 2013 — Цэдэв Н., Бүрэн-Олзий И., Баяртунгалаг Г., Пурэвсүрэн Ц. Город Ховд как центр пересечения мировых религий //

Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. 6. Барнаул, 2013. С. 238–242.

Шмыт, 2011-Шмыт З. Нация и этничность в Монголии // Этнографическое обозрение. 2011. № 5. С. 109–121.

REFERENCES

Arzumanov, 2006 — Arzumanov I. A. Globalizatsionnye vyzovy i tsivilizatsionnye otvety v sotsiokul'turnom prostranstve Mongolii — etnokontsional'naia proektsiia. *Sibirskii iuridicheskii vestnik*. 2006. № 3 (30). S. 3–9.

Badmaev, Adygbai, Burnakov, Mansheev, 2006 — Badmaev A. A., Adygbai Ch. O., Burnakov V. A., Mansheev D. M. Protestantizm i narody Iuzhnoi Sibiri: istoriia i sovremennost'. Novosibirsk, 2006. 168 s.

Bazarov, 2016 — Bazarov V. B. Rossiisko-mongol'skie otnosheniia v postsovetskii period: uglublenie sotrudnichestva. *Vlast*. 2016. № 6. S. 81–85.

Dashkovskii, 2012 — Dashkovskii P. K. Sovremennye etnokontsional'nye protsessy v Mongol'skom Altae. *Religiovedenie*. 2012. № 1. S. 134–143.

Dashkovskii, Kushnerik, 2009 — Dashkovskii P. K., Kushnerik R. A. Nekotorye osobennosti formirovanie religioznogo landshafta na territorii Mongol'skogo Altaia. *Prirodnye usloviia, istoriia i kul'tura zapadnoi Mongolii*. Khovd — Tomsk, 2009. T. I. S. 29–32.

Dashkovskii, Kushnerik, Tsedev, 2009 — Dashkovskii P. K., Kushnerik R. A., Tsedev N. Etnokontsional'nye protsessy v Severo-Zapadnoi Mongolii (po materialam polevykh issledovaniu 2008 g.). *Politologicheskie i etnokontsional'nye issledovaniia v regionakh*. Barnaul, 2009. T. II. C. 241–245.

Dashkovskii, Tsedev, Shershneva, 2010 — Dashkovskii P. K., Tsedev N., Shershneva E. A. Nekotorye osobennosti etnokontsional'noi situatsii v Baian-Ul'giiskom aimake Mongolii. *Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive*. Barnaul, 2010. Vypusk IV. S. 180–186.

Dashkovskii, Kushnerik, Tsedev, Ganbold, 2009 — Dashkovskii P. K., Kushnerik R. A., Tsedev N. Kh., Ganbold O. M Baruun Xoid Mongol dakh» ugsaatny shashny uil iavts (2008 ony kheeriin sudalgaany materiall tulguurlav. *Erdev shinzhilgeenii bichig*. № 2 (14) (*Niigem khumuunlegiin ukhaan*). Ulaanbaatar, 2009. S. 30–34.

Dashkovskii, Shershneva, 2011 — Dashkovskii P. K., Shershneva E. A. Prodolzhenie etnokontsional'nykh issledovaniu v Khovdskoim aimake Mongolii. *Religiia v istorii narodov Rossii i Tsentral'noi Azii*. Barnaul, 2011. S. 230–235.

Dashkovskii, Shershneva, Tsedev, 2013 — Dashkovskii P. K., Shershneva E. A., Navaanzoch Kh. Tsedev. Mongol ulsyn Baian-Ølgii aimag dakh» ugsaatny shashny nekhtsøl baidlyn zarim ontslog. *Erdem shinzhilgeenii bichig*. 2013. № 1 (6). S. 24–29.

Ermakova, 2015 — Ermakova T. V. Rossiiskie i mongol'skie uchenye o sovremennoi Mongolii. *Novye issledovaniia Tuvy*. 2015. № 3 (27). S. 168–172.

Mongol'skii mir: mezhdv Vostokom i Zapadom, 2014 — Mongol'skii mir: mezhdv Vostokom i Zapadom. pod red. Iu. V. Popkova, Zh. Amarsany. Novosibirsk, 2014. 351 s.

Chuluun S., Dongak, 2015 — Chuluun S., Dongak A. S. Etnokul'turnye kontakty narodov Saiano-Altaia i Zapadnoi Mongolii. *Novye issledovaniia Tuvy*. 2015. № 1. [Elektronnyi resurs]. — URL: https://www.tuva.asia/journal/issue_25/7792-chuluun-dongak.html (data obrashcheniia: 07.03.2017)

Tsedev, Baiartungalag, BYren-0lzii, 2013 — Tsedev N., Baiartungalag G., BYren-0lzii I. Nekotorye rezul'taty issledovaniia po religiozным voprosam, provedennogo v Khovdskom aimake. Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive. Vyp. 6. Barnaul, 2013. S. 129–203.

Tsede, BYren-0lzii, Baiartungalag, 2013 — Tsedev N., BYren-0lzii I., Baiartungalag G., Purevsuren Ts. Gorod Khovd kak tsentr peresecheniia mirovykh religii. Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive. V. 6. Barnaul, 2013. S. 238–242.

Shmyt, 2011 — Shmyt Z. Natsiia i etnichnost» v Mongolii. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2011. № 5. S. 109–121.

Раздел V

ИНФОРМАЦИЯ О КОНФЕРЕНЦИЯХ

П. К. Дашковский

Алтайский государственный университет, г. Барнаул (Россия)

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ТРАНСГРАНИЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ»⁵

В статье представлены итоги проведения Международной научной конференции «Этнокультурные и этносоциальные процессы в трансграничном пространстве России и Центральной Азии», которая состоялась в Барнауле в октябре 2016 г. В работе конференции приняли участие более 100 исследователей из России, Чехии, Казахстана, Узбекистана, Армении, Кыргызстана, Таджикистана, Туркменистана и Монголии. В рамках конференции работало четыре тематических секции: «Этнокультурные и религиозные процессы в России и постсоветской Центральной Азии», «Социальные процессы в приграничных регионах России», «Механизмы экономического развития региона в условиях трансграничного сотрудничества», «Современные этнополитические процессы в государствах Центральной Азии и имидж России на постсоветском пространстве». Доклады участников конференции опубликованы в виде сборника научных трудов.

Ключевые слова: конференция, этнокультурные процессы, этноконфессиональные процессы, Россия, Центральная Азия.

⁵ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ (РГНФ-МинОКН Монголии) «Историко-этнографическое изучение развития религиозного ландшафта в трансграничном пространстве Южной Сибири и Монголии» (проект № 16-21-03001).

P. K. Dashkovskiy

Altai state university, Barnaul (Russia)

THE INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE “ETHNO-CULTURAL AND ETHNO-SOCIAL PROCESSES IN THE TRANSBOUNDARY AREA OF RUSSIA AND CENTRAL ASIA”

The article presents the results of the international scientific conference “ethno-cultural and ethno-social processes in the transboundary area of Russia and Central Asia”, held in Barnaul in October 2016, the conference was attended by more than 100 researchers from Russia, Czech Republic, Kazakhstan, Uzbekistan, Armenia, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan and Mongolia. The conference has 4 thematic sections: “religious and ethno-cultural processes in Russia and post-Soviet Central Asia”, “Social processes in the border regions of Russia”, “Mechanisms of economic development of the region in terms of cross-border cooperation”, “Contemporary ethno-political processes in Central Asian States and Russia's image in the post-Soviet space.” The reports of the participants of the conference were published in collection of scientific works.

Key words: conference, ethnocultural processes, ethno-confessional processes. Russia, Central Asia

Международная молодежная научная конференция «Этнокультурные и этно-социальные процессы в трансграничном пространстве России и Центральной Азии» состоялась 27–28 октября. Конференция проводилась Азиатским экспертно-аналитическим центром этнологии и международного образовательного сотрудничества и кафедрой политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений. Данное мероприятие реализовывалась в рамках Программы развития деятельности студенческих объединений ФГБОУ ВО «Алтайский государственный университет» на 2016 год (проект 1.1.9).

В работе конференции приняли участие более 100 исследователей из России, Чехии, Казахстана, Узбекистана, Армении, Кыргызстана, Таджикистана, Туркменистана и Монголии. Особенность данного мероприятия состоит в том, что основными его участниками являются студенты старших курсов, магистранты, аспиранты и молодые преподаватели. На пленарном заседании с приветствием к участникам конференции выступили и. о. проректора по НИР, канд. геогр. наук Евгений Сергеевич Попов, декан социологического факультета, канд. соц. наук, профессор Ольга Николаевна Колесникова, консультант департамента внутренней политики Администрации Алтайского края, канд. соц. наук, доцент Оксана Евгеньевна Ноянзина, д-р ист. наук, профессор, заведующий кафедрой политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Петр Константинович Дашковский. От зарубежных гостей с приветствием выступил кандидат педагогических наук, профессор, ученый секретарь Монгольского национального университета Наваанзоч Цэдэв.

После приветственной части на пленарном заседании с докладом выступил П. К. Дашковский, который осветил основные направления взаимодействия Азиат-

ского экспертно-аналитического центра этнологии и международного образовательного сотрудничества с зарубежными организациями — партнерами в области научно-образовательной сферы. Затем д-р соц. наук, профессор Светлана Геннадьевна Максимова в своем докладе подробно осветила особенности этнической идентичности и межэтнических отношений в приграничных регионах России. С развернутым интересным сообщением об особенностях современной национальной политики выступила О. Е. Ноянзина, представляющая Администрацию Алтайского края. После этого слово была предоставлено иногородним и зарубежным докладчикам Л. В. Савинову (Томск), Н. Цэдэву (Улан-батор, Монголия), Н. Цогзолмаа (Улан-батор, Монголия), В. В. Подолько (Омск). Завершилась пленарная часть выступлением канд. соц. наук, доцента, заведующего кафедрой эмпирической социологии и конфликтологии В. В. Нагайцева, которое было посвящено особенностям межэтнической напряженности в регионе.

В течение двух дней на разных факультетах работало четыре тематических секции: «ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ В РОССИИ И ПОСТСОВЕТСКОЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ» (модераторы д-р ист. наук, проф. П. К. Дашковский, д-р ист. наук, проф. Ю. А. Лысенко), «СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ПРИГРАНИЧНЫХ РЕГИОНАХ РОССИИ» (модераторы д-р соц. наук, проф. С. Г. Максимова, канд. соц. наук, доц. Н. П. Гончарова, канд. соц. наук, доц. Т. В. Чуканова, канд. соц. наук, доц. Т. А. Мазайлова), «МЕХАНИЗМЫ ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ РЕГИОНА В УСЛОВИЯХ ТРАНСГРАНИЧНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА» (модераторы д-р экон. наук, проф. Е. Е. Шваков, О. А. Шунина), «СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ГОСУДАРСТВАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И ИМИДЖ РОССИИ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ» (модераторы д-р ист. наук, проф. Ю. Г. Чернышов, канд. ист. наук, доц. Д. А. Глазунов).

Для иногородних и зарубежных участников 28 октября была организована небольшая культурная программа, одним из элементов которой стало посещение Музея археологии и этнографии Алтая АлтГУ.

Все отобранные оргкомитетом доклады опубликованы в сборнике материалов конференции, который благодаря усилиям оргкомитета удалось издать до начала мероприятия. Данное издание размещено в системе РИНЦ, а также получило распространение в девяти странах, которые были представлены на конференции.



Рис. 1. Президиум конференции



Рис. 2. П.К. Дашковский с коллегами из Монгольского национального университета



Рис. 3. Участники конференции



Рис. 4. Пленарное заседание

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Этнокультурные и этносоциальные процессы..., 2016-Этнокультурные и этносоциальные процессы в трансграничном пространстве России и Центральной Азии : материалы междунар. конф. / отв. ред. П. К. Дашковский. Барнаул, 2016. 406 с.

REFERENCES

Etnokul'turnye i jetnosocial'nye process..., 2016 — Etnokul'turnye i jetnosocial'nye processy v transgranichnom prostranstve Rossii i Central'noj Azii [Ethno-cultural and ethno-social processes in the transboundary area of Russia and Central Asia]. Materialy mezhdunarodnoj konferencii. Otv. red. P. K. Dashkovskiy. Barnaul, 2016.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Арпентьева Мариям Равильевна, доктор психологических наук, доцент, профессор, старший научный сотрудник кафедры психологии развития и образования Калужского государственного университета им.и К.Э. Циолковского, г. Калуга (Россия).

Адрес для контактов: e-mail: mariam_rav@mail.ru.

Атдаев Сердар Джумаевич, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии Академии наук Туркменистана, г. Ашхабад (Туркменистан).

Адрес для контактов: e-mail: serdar63atdayev@gmail.com, serdar-atdayev@rambler.ru.

Баротзода Файзулло, кандидат филологических наук, доцент, директор Центра исламоведения при Президенте Республики Таджикистан, г. Душанбе (Таджикистан).

Адрес для контактов: e-mail: arab62@mail.ru.

Бурнаков Венарий Алексеевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, старший научный сотрудник Лаборатории гуманитарных исследований Новосибирского государственного университета, г. Новосибирск (Россия).

Адрес для контактов: e-mail: venariy@ngs.ru.

Волоснов Роман Юрьевич, кандидат искусствоведения, доцент кафедры истории отечественного и зарубежного искусства Алтайского государственного университета, г. Барнаул (Россия).

Адрес для контактов: e-mail: volosnov-barnaul@mail.ru.

Дашковский Петр Константинович, доктор исторических наук, профессор, ведущий кафедрой политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета, г. Барнаул (Россия).

Адрес для контактов: e-mail: dashkovskiy@fpn.asu.ru.

Кукушкин Игорь Алексеевич, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Сарыаркинского археологического института при Карагандинском государственном университете им. Е. А. Букетова, г. Караганда, (Казахстан).

Адрес для контактов: e-mail: sai@ksu.kz.

Дмитриев Евгений Анатольевич, магистр гуманитарных наук, младший научный сотрудник Сарыаркинского археологического института при Карагандинском государственном университете им. Е. А. Букетова, г. Караганда, (Казахстан).

Адрес для контактов: e-mail: yevgenii1992@mail.ru.

Нуржанов Арнабай, кандидат исторических наук, Институт археологии АН РК, г. Алматы (Казахстан).

Адрес для контактов: e-mail: arnabai@mail.ru.

Рыбаков Николай Иосифович, заслуженный художник РФ, Сибирская ассоциация исследователей первобытного искусства.

Адрес для контактов: e-mail: nikolayrybakov@yahoo.com.

Сериков Юрий Борисович, доктор исторических наук, профессор; профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических наук филиала Российского государственного профессионально-педагогического университета, г. Нижний Тагил (Россия).

Адрес для контактов: e-mail: u. b.serikov@mail.ru.

Хлахула Иржи, профессор, заведующий лабораторией палеоэкологии Университета Томаша Бати, г. Злин (Чехия).

Адрес для контактов: e-mail: Altay@seznam.cz.

Умиткалиев Улан Умиткалиевич, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой археологии и этнологии Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева, г. Астана (Казахстан).

Адрес для контактов: e-mail: aie.caf-317@yandex.ru.

Тлеугабулов Данияр Толегенович, магистр гуманитарных наук, преподаватель кафедры археологии и этнологии исторического факультета Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева, г. Астана (Казахстан).

Адрес для контактов: e-mail: danchitto@mail.ru.

Ушницкий Василий Васильевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск (Россия).

Адрес для контактов: e-mail: voma@mail.ru.

Шершнева Елена Александровна, кандидат исторических наук, доцент кафедры политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета, г. Барнаул (Россия).

Адрес для контактов: D2703@yandex.ru.

Цэдэв Наваанзоч, кандидат педагогических наук, профессор Монгольского национального университета, г. Улан-Батор (Монголия).

Адрес для контактов: navaanzoch@yandex.ru.

ДЛЯ АВТОРОВ

Учредителем журнала является кафедра политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета. Издается с 2007 г. как сборник научных статей, а с 2016 г. — как научный журнал «Мировоззрение населения южной Сибири и центральной Азии в исторической ретроспективе». С 2017 г. журнал называется «Народы и религии Евразии».

Журнал включен в РИНЦ как периодическое издание.

Периодичность издания: четыре выпуска в год.

Все работы, поступившие в редколлегию, проходят обязательно рецензирование.

Статьи принимаются по следующим основным темам:

- *Этнокультурные процессы в древности и средневековье в Евразии.*
- *Социальные процессы и формирование государственности в древних и средневековых обществах.*
- *Религиозный фактор в истории древних и средневековых народов Евразии.*
- *Этнические процессы и традиционное мировоззрение народов Евразии.*
- *Прозелитарные религии в России и Центральной Азии.*
- *Государственно-конфессиональная и национальная политика: история и современность.*
- *Результаты мониторинга межэтнических и межконфессиональных отношений в регионах России и за рубежом.*
- *Рецензии на книги.*
- *Информация о конференциях.*
- *Персоналии.*

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ

Статьи принимаются на русском и английском языках. Для публикации статьи в журнале необходимо прислать ее в электронном варианте, а также указать сведения об авторе (фамилия, имя, отчество, место работы, должность, ученая степень, ученое звание, почтовый адрес, телефон, e-mail). Статья может включать текст и иллюстрации до 12 страниц (14 кегль, одинарный интервал, в формате Word: поля: верхнее — 2 см, нижнее — 2 см, левое — 2 см, правое — 2 см). Рисунки (фотографии) предоставлять отдельными файлами. К статье обязательно прилагается полный список использованных работ.

Статья должна содержать ключевые слова (до 15 слов) и аннотацию на русском и английском языках (не менее 1000 знаков без пробелов).

ОБРАЗЕЦ ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКОГО СПИСКА

И. И. Иванов

*Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)***ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ
В ВОСТОЧНОМ КАЗАХСТАНЕ В НАЧАЛЕ XXI В.⁶**

Аннотация (на русском языке не менее 1000 знаков)

Ключевые слова (на русском языке до 15 слов)

Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст
Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст

Фамилия, имя, отчество автора на английском языке

Название статьи на английском языке

Аннотация (на английском языке не менее 1000 знаков)

Ключевые слова (на английском языке до 15 слов)

⁶ Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» (проект № 07-01-00842а)

ОБРАЗЕЦ

I. I. Ivanov

Altai state university, Barnaul (Russia)

THE ETHNOCONFESSIONAL PROCESSES IN EASTERN KAZAKHSTAN IN THE BEGINNING OF THE XXI CENTURY

The study of nomadic peoples of Central Asia in the Middle Ages attracts domestic and foreign researchers' attention for more than one and a half century. The reconstruction of nomads' philosophical ideas takes not the least place among the considered problems in nomadic studies. This subject has been widely studied by domestic scientists in the 1960–1980-ies, and this was due to several factors. Firstly, during this period the accumulation of a large number of archaeological sources have been taking place, which had to be interpreted. Secondly, in connection with certain weakening of ideological pressure new methodological approaches in philosophical reconstructions have spread, and first of all, the structural-semiotic approach. The most significant results were obtained in reconstruction of the outlook of the Turks, Kyrgyz, while the religious ideas and rituals of the Uighurs remained poorly investigated.

Key words: historiography, nomads, Central Asia, world outlook, reconstruction, methodology, ideology.

Библиографический список

Библиографические ссылки приводятся в тексте в квадратных скобках: фамилия (фамилии), инициалы автора, год публикации, страница (страницы). Например: [Иванов, 1962: 62] или [Иванов, Петров, 1997: 39–45]. Указываются все авторы независимо от их количества. При совпадении фамилий авторов и года издания в ссылке и списке литературы год издания дополняется буквенным обозначением. Например: [Иванов, 1997a: 49; Иванов, 1997b: 14]. После библиографического списка размещается References.

Образец оформления библиографического списка

1. Монография

Леви-Стросс, 1983 — *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983. 432 с.

2. Статья в сборнике

Кузьмина, 1977 — *Кузьмина Е. Е.* Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. М., 1977. С. 96–119.

3. Статья в журнале

Дашковский, Дворянчикова, 2016 — *Дашковский П. К., Дворянчикова Н. С.* Положение христианских общин в Алтайском крае в середине 1960-х — середине 1970-х гг. // Религиоведение. 2016. № 1. С. 75–83.

4. Автореферат

Соловьев, 2006 — *Соловьев А. И.* Погребальные памятники населения Обь-Иртышья в Средневековье (обряд, миф, социум) : дис. ... д-ра ист. наук. Новосибирск, 2006. 250 с.

5. Архивные материалы

ГААК — Государственный архив Алтайского края. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 76. Л. 8.

6. Интернет-ресурс

История буддизма в Монголии, 2016 — История буддизма в Монголии // Ньяме Шераб Гьялцен [Электронный ресурс]. URL: [http:// bonshenchenling.org/lineage/nyame-sherab-gyalcen.html/](http://bonshenchenling.org/lineage/nyame-sherab-gyalcen.html/) (дата обращения 19.10.2016).

7. Издания на иностранном языке

Dibble, Pelcin, 1995 — Dibble H. L., Pelcin A. The effect of hammer mass and velocity on flake mass // *Journal of Archaeological Science*. 1995. Vol. 22. P. 429–439. (на англ. яз.).

References

Список “References” (латинизированный список) содержит все публикации библиографического списка, но в латинизированной форме и расположенные в порядке английского алфавита. Все сведения о публикациях на кириллице из списка литературы должны быть транслитерированы на латинице и переведены на английский язык. Транслитерация осуществляется так: а — a, б — b, в — v, г — g, д — d, е — e, ё — yo, ж — zh, з — z, и — i, й — i, к — k, л — l, м — m, н — n, о — o, п — p, р — r, с — s, т — t, у — u, ф — f, х — kh, ц — ts, ч — ch, ш — sh, щ — shch, ь — «», ы — y, ь — ' , э — e, ю — yu, я — ya. Данный список необходим для того, чтобы ваши публикации правильно индексировались в зарубежных научных базах данных (*Scopus* и *Web of Science*).

Инструкции для формирования References (латинизированный список)

1. Воспользуйтесь автоматическим транслитератором на сайте «Convert Cyrillic»: www.convertcyrillic.com/Convert.aspx. В левом столбике (CONVERT FROM) выберите тот вариант, напротив которого вы видите правильно отображенную фразу «Русский язык» — скорее всего, это будет: **Unicode [Русский язык]**. В правом столбике (CONVERT TO) выберите второй вариант: **ALA-LC (Library of Congress) Romanization without Diacritics [Russkii iazyk]**. Скопируйте весь библиографический список из вашей статьи в окно левого столбика. Нажмите кнопку **Convert** по середине. В правом окне вы получите транслитерированный текст. Скопируйте его из окна в файл с вашей статьей.

2. Примеры оформления литературы и архивных материалов:

1. Монография

Okladnikov, 1968 — *Okladnikov A. P. Liki Drevnego Amura* [Faces of the Ancient Amur]. Novosibirsk: Zapadno-Sibirskoye knizhnoye Publ., 1968, 240 p. (in Russian).

2. Статья в журнале

Chirkov, 2013 — *Chirkov N. V. Etnos, natsiia, diaspora. Religiovedenie* [Study of Religions]. 2013, no. 4, pp. 41–47 (in Russian).

3. Переводное издание

Brooking, Jones, Cox, 1984 — *Brooking A., Jones P., Cox F. Expert Systems. Principles and Case Studies*. Chapman and Hall, 1984, 231 p. (Russ. ed.: Brooking A., Jones P., Cox F. *Ekspertnye sistemy. Printsipy raboty i primery*. Moscow: Radio i sviaz» Publ., 1987, 224 p.).

4. Интернет-ресурс

Tsentr izucheniya tibetskoy traditsii Yundrung bon, 2013 — *Tsentr izucheniya tibetskoy traditsii Yundrung bon* [Centre for Studying the Tibetan Tradition of Yundrung Bon]. Available at: <http://bonshenchenling.org/lineage/nyame-sherab-gyalcen.html/> (accessed August 4, 2013). (in Russian).

5. Диссертация или автореферат

Ermolina, 2009 — Ermolina Yu. V. *Magiya kak kul'turno-religiozny fenomen. Diss. kand. filos. nauk* [Magic as Cultural and Religious Phenomenon. Ph. D. Thesis in Philosophy]. Oryol: OSU Publ., 2009, 155 p. (in Russian).

6. Материалы конференций

Nesterova, 2005 — Nesterova T. P. *Religiya i politika v 20 veke. Materialy vtorogo Kollokviuma rossiyskikh i ital'yanskikh istorikov* [Religion and Politics in the 20th century. Proc. of the Second Symposium of Russian and Italian Historians]. Moscow, 2005, pp. 17–29 (in Russian.).

7. Архивные материалы

GAAK — Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraja [State archive of the Altai Krai]. Fund 1. Inventory 1. File 664, fol. 33 (in Russian).

8. Иностраный источник (не на английском языке)

Horyna, 1994 — Horyna B. Introduction to the Study of Religion [Úvod do religionistiky]. Praha: Oikomene, 1994, 131 p. (in Czech).

Li, 2010 — *Li Fengmao*. *Wonderland and Travel: The Imagination of the Immortal World*. Beijing: Zhonghua shuju, 2010, 468 p. (in Chinese).

Оформление иллюстраций

Иллюстрации (рисунки, фотографии, графики, диаграммы) в текст Word не внедряются и прилагаются в виде отдельных файлов в формате JPG или TIFF. Они должны быть отсканированными при разрешении не менее 300 dpi. Размер изображений не должен превышать 190 × 270 мм. Предметы в поле рисунка должны быть расположены компактно, без неоправданно больших по размеру незаполненных мест. Каждый отдельный предмет (изображение) на каждом рисунке должен иметь порядковый номер. Этот номер, как и нивелировочные отметки, надписи, линии сечений, рамки, границы раскопов и т. п., должны быть выполнены не вручную, а машинописным образом. Все цифры и надписи на рисунках выполняются шрифтом Arial, не жирным, в размере, соответствующем масштабу рисунка. Номера для предметов следует располагать по их порядку слева направо и сверху вниз. Каждая первая ссылка в тексте статьи на рисунок и на предмет обязательно должны начинаться с номера 1, последующие — 2, 3 и далее. Вторая и последующие ссылки на рисунок или предмет выполняются свободно. Следует стремиться к тому, чтобы большая часть пояснений с площади самой иллюстрации была убрана в подрисуночные подписи.

Авторы статей также сообщают следующие данные, которые публикуются в конце каждого номера журнала: Фамилия, имя, отчество (полностью), ученая степень и звание, место работы и должность, почтовый адрес (с индексом) контактный телефон, адрес электронной почты.

Статьи следует высылать по адресу:

656049, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66, Алтайский государственный университет, кафедра политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений, *Дашковскому Петру Константиновичу*.

Электронная почта: dashkovskiy@frn.asu.ru (с пометкой журнал «Народы и религии Евразии»).

Контактный телефон: (3852) 366–342

Для заметок

Научное издание

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ

Этнология
Религиоведение
Археология

Выпуск 1–2 (10–11)

Редактор Н. Ю. Ляшко
Подготовка оригинал-макета О. В. Майер
Дизайн обложки Ю. В. Плетнева

Издательская лицензия ЛР 020261 от 14.01.1997.

Подписано в печать 20.09.2017.

Формат 60x84/8. Бумага офсетная.

Усл.-печ. л. 16,7. Тираж 300 экз. Заказ 152.

Издательство Алтайского государственного университета
Типография Алтайского государственного университета
656049, Барнаул, ул. Димитрова, 66