

ISSN 2542-2332

2019 №3 (20)

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ



Барнаул

Издательство
Алтайского государственного
университета
2019

Издание основано в 2007 г.

Главный редактор:

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

Редакционная коллегия:

С. А. Васютин, доктор исторических наук (Россия, Кемерово)

Н. Л. Жуковская, доктор исторических наук (Россия, Москва)

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

А. А. Тишкин, доктор исторических наук (Россия, Барнаул)

Н. А. Томилов, доктор исторических наук (Россия, Омск)

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

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

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

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

Редакционный совет журнала:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Н. Цэдэв, кандидат педагогических наук (Монголия, Улан-Батор)

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

З. С. Самашев, доктор исторических наук (Казахстан, Астаны).

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.

Журнал подготовлен при поддержке РНФ «Религия и власть: исторический опыт государственного регулирования деятельности религиозных общин в Западной Сибири и сопредельных районах Казахстана в XIX–XX вв.» (проект № 19-18-00023).

ISSN 2542-2332

2019 №3 (20)

NATIONS AND RELIGIONS OF THE EURASIA



Barnaul

Publishing house
of Altai State University
2019

The journal was founded in 2007

Executive editor:

P.K. Dashkovskiy (doctor of historical sciences)

The editorial Board:

- S. A. Vasutin*, doctor of historical sciences (Russia, Kemerovo)
N. L. Zhukovskaya, doctor of historical sciences (Russia, Moscow)
A. P. Zabayako, doctor of philosophical sciences (Russia, Blagoveshchensk)
A. A. Tishkin, doctor of historical sciences (Russia, Barnaul)
N. A. Tomilov, doctor of historical sciences (Russia, Omsk)
T. D. Skrynnikova, doctor of historical sciences (Russia, Saint-Petersburg)
O. M. Homushku, doctor of philosophy (Russia, Kyzyl)
L. I. Sherstova, doctor of historical sciences (Russia, Tomsk)
E. A. Shershneva (resp. secretary), candidate of historical sciences (Russia, Barnaul)

The journal editorial Board:

- L. N. Yarmolenko*, doctor of historical sciences (Russia, Kemerovo)
U. A. Lusenko, doctor of historical sciences (Russia, Barnaul)
L. S. Marsadolov, doctor of Culturology (Russia, St. Petersburg)
G. G. Pikov, doctor of historical sciences, doctor of cultural studies (Russia, Novosibirsk)
A. K. Pogassiy, doctor of philosophical sciences (Russia, Kazan)
K. A. Rudenko, doctor of historical sciences (Russia, Kazan)
S. A. Yatsenko, doctor of historical sciences (Russia, Moscow)
A. S. Zhanbosynov, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Ust-Kamenogorsk)
N. I. Osmonova, candidate of philosophical sciences (Kyrgyzstan, Bishkek)
N. Cedev, candidate of pedagogical sciences (Mongolia, Ulaanbaatar)
Ts. Stepanov, doctor of historical sciences (Bolgariy, Sofiy)
Z. S. Samashev, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Astana)

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.

The journal was prepared with the support of the RSF project "Religion and power: historical experience of state regulation of religious communities in Western Siberia and neighboring regions of Kazakhstan in the XIX–XX centuries" (project № 19-18-00023).

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

<i>Пиков Г. Г.</i> Найманский этап истории государства Си Ляо (Западное Ляо)	7
<i>Дашковский П. К.</i> Курган эпохи палеометалла из могильника Ханкаринский дол (Горный Алтай)	19
<i>Плетнева Л. М.</i> Лазурит в составе украшений из памятников басандайской культуры	34
<i>Артемьева Н. Г.</i> Склеп в селе Фадеевка Приморского края	59
<i>Мурзин В. Ю.</i> «Города» кочевых скифов	72

Раздел II

ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

<i>Бурнаков В. А.</i> Вода в традиционном мировоззрении хакасов: образ и символ (конец XIX — середина XX в.)	86
<i>Лебедев Р. В.</i> К проблеме локализации «Малых Эргенеконов» Саяно-Алтая	101

Раздел III

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

<i>Слепцова В. В.</i> Отношение иудаизма к другим религиям	122
<i>Лысенко Ю. А.</i> Позиция чиновников Оренбургского ведомства по вопросу правового регулирования духовной жизни казахов Уральской и Тургайской областей (40–80-е гг. XIX в.)	128
<i>Терновая Г. А.</i> Магические атрибуты в искусстве и представлениях народов Центральной Азии и Сибири	139

Раздел IV

ПЕРСОНАЛИИ

<i>Муканова Г. К.</i> Археология как искусство: Виктор Федорович Зайберт (к 50-летию научно-педагогической деятельности)	160
--	-----

ДЛЯ АВТОРОВ	167
--------------------------	-----

CONTENT

Section I

ARCHAEOLOGY AND ETNO-CULTURAL HISTORY

<i>Pikov G. G.</i> Naiman phase of the history of the state Hsi Liao (Western Liao).....	7
<i>Dashkovskiy P. K.</i> The mound of the paleometal period of burial Khankarinsky doll (Gorny Altai).....	19
<i>Pletneva L. M.</i> Lazurite in jewelry from monuments of the Basandaika culture	34
<i>Artemieva N. G.</i> The burial vault in the village of Fadeyevka in Primorye	59
<i>Murzin V. Y.</i> The “cities” of nomadic Scythians.....	72

Section II

ETHNOLOGY AND NATIONAL POLICY

<i>Burnakov V. A.</i> Water in the traditional worldview of the khakases: image and symbol (late XIX — mid XX century).....	86
<i>Lebedev R. V.</i> To the problem of localization of “Small Ergenecons” of Altai-Sayan	101

Section III

RELIGIOUS STUDIES AND STATE-CONFESSIONAL RELATIONS

<i>Sleptsova V. V.</i> Some Judaic attitudes to other religions	122
<i>Lysenko Yu. A.</i> The position of officials of the Orenburg Department on the legal regulation of the spiritual life of the Kazakhs of the Ural and Turgay regions (40–80-ies of XIX century).....	128
<i>Ternovaya G. A.</i> Magic attributes in the art and perceptions of the peoples of Central Asia and Siberia	139

Section IV

PERSONALITIES

<i>Mukanova G. K.</i> Archeology as art: Viktor Fedorovich Zaybert (on the 50th anniversary of scientific and pedagogical activity).....	160
---	-----

INFORMATION FOR THE AUTHORS	167
--	-----

Раздел I

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

УДК 94 (5); 94 (100) 05; 94 (510) 03; 94 (517)

DOI: 10.14258/nreur(2019)3-01

Г. Г. Пиков

Новосибирский государственный университет, Новосибирск (Россия)

НАЙМАНСКИЙ ЭТАП ИСТОРИИ ГОСУДАРСТВА СИ ЛЯО (ЗАПАДНОЕ ЛЯО)

Одним из наименее изученных в фактическом отношении и наиболее тенденциозно осмысленных в истории западнокиданьского государства Си Ляо (Западное Ляо, 1128–1218) является его заключительный период, когда к власти в нем пришел найманский хан Кучлук, бежавший от Чингисхана из Монголии. Кидани и найманы были двумя основными силами, которые сыграли системообразующую роль в истории западной империи. В итоге можно выделить два периода истории этого государства: 1) киданьский — от Елюй Даши до Елюй Чжунху, 2) найманский — при Кучлуке. Средневековые историки разделили единую историю Си Ляо на два диаметрально противоположных периода: законный — Даши — Чжунху, незаконный — Кучлук. Между тем они представляют собой два закономерных этапа истории Си Ляо. Кучлук, несомненно, был талантливым государственным деятелем, ибо при нем государство «усилилось», т. е. возродилось и стало более консолидированным, поскольку ведущую роль в нем играли не кидани и в какой-то степени найманы, а только найманы, ставшие основной и почти единственной его силой. Они же представляли собой и серьезную военную силу. Кучлук был опасен для монголов и в идейном отношении, ибо собрал вокруг себя всех «недовольных», объединил их политически в одном государстве, доказал возможность развития этого государства как империи.

Ключевые слова: кидани, кара-китаи, найманы, Си Ляо (Западное Ляо), Кучлук, Центральная Азия.

G. G. Píkov

Novosibirsk state University, Novosibirsk (Russia)

NAIMAN PHASE OF THE HISTORY OF THE STATE HSI LIAO (WESTERN LIAO)

One of the least studied in the actual respect and most tendentially comprehended in the history of the Western Kidan state Hsi Liao (Western Liao, 1128–1218) is final period, when the Naiman Khan Kuchluk, who fled from Genghis Khan from Mongolia, came to power in it. Chitans and Naimans were the two main forces that played a strategic role in the history of the Western Empire. Finally we can distinguish two periods in the history of this state: 1) Chitan's — by Yeh-lui Dashi to Yeh-lui Zhilugu, 2) Naiman — by Kuchluk. Medieval historians have shared a common history Hsi Liao on two diametrically opposed periods: legal — Dashi-Zhilugu, illegal — Kuchluk. Meanwhile, they are two regular stages in the history of the Hsi Liao. Kuchluk, undoubtedly, was a talented statesman, because under him the state “increased”, i. e. revived and became more consolidated, i. e. the leading role in it was played not by the Chitans, and to some extent by the Naymans, but only by the Naymans, who became the main and almost the only force. They also represented a serious military force. Kuchluk was dangerous for the Mongols and ideologically, for gathered around him all the “discontented”, united them politically, i. e. in the state, proved the possibility of the development of this state as an Empire.

Key words: Chitans, Kara-Kitai, Naimans, His Liao (West Liao), Kuchluk, Central Asia.

Пиков Геннадий Геннадьевич, доктор исторических наук, доктор культурологии, профессор, заведующий кафедрой всеобщей истории гуманитарного института Новосибирского государственного университета. Адрес для контактов: gennadij-pikov@yandex.ru.

Одним из наименее изученных в фактическом отношении и наиболее тенденциозно осмысленных в истории западнокиданьского государства Си Ляо (Западное Ляо, 1128–1218) является его заключительный период, когда по утверждению мусульманских и восточноазиатских авторов власть в нем захватил найманский хан Кучлук, бежавший от Чингисхана из Монголии. Значение этого периода сводится лишь к тому, что он «в 1210 К. нанес поражение кара-китаем, в 1211 взял в плен гурхана и основал на развалинах гос-ва кара-китаев из областей Хотана, Яркенда, Кашгара, Семиречья и Ферганы свое гос-во» [Советская историческая энциклопедия, 1965: 213]. Внимательное прочтение источников показывает, что ситуация была гораздо сложнее, чем это считалось до сих пор. Есть необходимость и достаточные основания рассмотреть место мятежного хана не в истории становления монгольской империи (это особая и большая работа), а в истории западнокиданьского государства Си Ляо на его заключительном этапе (1210–1218).

Первая часть жизни хана Кучлука оказалась связана непосредственно с территорией Монголии, с союзом племен найманов. В XII в. конфедерация найманов вместе с керейтами и меркитами представляла собой крупное центральноазиатское государственное объединение. В 1208 г. на берегах Иртыша Чингисхан разбил соединенные силы найманов и меркитов. Разгром найманов оказался эпохальным событием в истории Степи. Впервые со времен Тюркского Вечного эля вся ее восточная половина оказалась под властью одного человека.

В итоге, как считают подавляющее большинство исследователей, Кучлук бежал к кара-китаям в государство Си Ляо. Логичнее предположить, что он не сразу попал к ним, а сначала направился к своим соплеменникам. Довольно значительная часть их вместе с Елюй Даши переселилась на запад и могла составлять вторую по численности этническую группу после киданей. Участие найманов в этом переходе тоже вносит свой вклад в понимание того, что план Елюй Даши для спасения империи Ляо привлечь северные и западные окраины был вполне перспективен. Довольно много найманов оказалось и на территории государства Си Ляо (1128–1218).

После ухода Елюй Даши из Монголии начался важнейший этап истории этого государства, когда они, уже избавившись от влияния киданей, сделали решительный рывок в своем развитии. Они уже не могли удовлетвориться «покорностью» по отношению к другим, ибо были более развиты.

В результате Кучлук потерпел поражение в Монголии, но продолжил борьбу, уйдя туда, где найманы уже участвовали в жизни западнокиданьского государства. Если Елюй Даши выдавили в Восточный Туркестан, то Кучлук не «бежал» туда, а направился к своим.

На территорию Центральной Азии и раньше уходили многие роды и даже племена с востока. Их часто и называли «китаями», т. е. выходцами с территории Китая. Речь идет не о ханьском Китае, а территории к северу от Великой стены, которую и называли-то собственно Китаем по имени народа киданей (китай, цидань), который играл важнейшую роль в истории этого региона. Среди этих выходцев были и найманы.

Представляется ложным утверждение персидско-мусульманской историографии о том, что Кучлук бежал к кара-китайскому гурхану за помощью. В источниках нет информации о том, чтобы он такую помощь просил. Он, видимо, хотел по соседству с Си Ляо создать с помощью своих соплеменников свое собственное государство. Этой точки зрения придерживаются и персидские историки, которые сообщают, что Кучлук первым делом возглавил «разбойников». Во дворец к гурхану он попал уже позже.

Кидани и найманы, действительно, были двумя основными силами, которые пришли с Востока и играли системообразующую роль в истории западной империи. В источниках благодаря фигуре Елюй Даши и тому, что формально во главе государства стояли кидани, больше говорится о «кара-китаях». Вероятно, в ходе кризиса во время правления Чжунху и благодаря приходу в Си Ляо Кучлука найманы в государстве существенно усилились.

В итоге можно выделить два периода истории этого государства:

- 1) киданьский — от Елюй Даши до Елюй Чжунху;
- 2) найманский — при Кучлуке.

Попутно можно поставить вопрос: почему же найманы в массе своей пошли сначала с Даши, а потом и с Кучлуком? Вероятно, потому, что они на протяжении нескольких столетий с большим трудом пытались создать свою собственную государственность в борьбе с соседними племенами и использовали для этого все возможности.

В отличие от основателя западнокиданьского государства Елюй Даши Кучлук пришел не во главе регулярной армии, ядро которой («кара») составляла киданьская элита, а практически в одиночестве, сопровождаемый лишь группой своих дружинников. С точки зрения тогдашней политики, он был «никто». И это первое, что подчеркивали мусульманские историки того времени. Для них он не переселился, а «бежал». На этом слове всегда делали акцент. Кучлука воспринимали как неудачника, проигравшего, что в те времена не прощалось. Но был ли он на самом деле изгоем и бродягой?!

В начале XIII столетия положение государства Си Ляо было непростым. Начинается противостояние с Хорезмом. 3 августа 1200 г., после смерти Текеша б. Атсиза, состоялось провозглашение хорезмшахом его второго сына Мухаммеда, получившего прозвание Ала ад-Дин. Он помнил завет своего отца «доставлять ежегодно (кара-китайам. — Г. П.) 30 тысяч золотых динаров», ибо «гурхан есть крепкий оплот и за ним сильные враги находились, т. е. племена монгольские, найманские и другие почтенные тюрки» [Чингисхан, 2004: 250; Д'Оссон, 1937: 110]. Усилившись, хорезмшах не захотел больше оставаться вассалом киданей, а для поддержания авторитета принял на себя роль освободителя мусульман.

Разгром найманов, как и походы монголов на Си Ся, побудил уйгуров принять сторону Чингисхана. Мятеж идикута явился сигналом к бегству от кара-китаев других туркестанских правителей. В том же 1211 г. Чингисхану также добровольно подчинились тюрки-карлуки, кочевавшие по рекам Или и Чу, у оз. Балхаш.

Именно в это время и появился в государстве Си Ляо Кучлук. Его хорошо принял гурхан Чжунху: «...назвал его сыном своим и, вступив с ним в родство, увеличил его могущество» [Григорьев, 1834: 19]. Вероятно, гурхан намеревался использовать остатки найманов для борьбы против непокорных вассалов. Нуждаясь в войсках, он поручил Кучлуку вербовать воинов из найманов и меркитов, снабдил его оружием и деньгами. И «орды его отца стеклись под его знамена; к нему присоединился и глава меркитов, бежавший от войск Чингисхана; его войска обогатились от наделов в Кара-Китае, и надежда на добычу привлекла к нему новые банды» [Д'Оссон, 1937: 92].

В это время на территорию государства вторглась объединенная хорезмийско-самаркандская армия. В начавшейся битве войска Кучлука стали теснить кара-китаев, и в это время «хорезмшах напал (на них) и принялся убивать, брать в плен и грабить и никому из них не оставлял возможности спастись». Предательство представителя хорезмшаха Буртаны и мазандеранского испехбеда Кебуд-джаме привело к тому, что кара-китаи смогли исправить ситуацию. Войска смешались. Начался грабеж обоих лагерей.

Сражение состоялось в августе-сентябре 1210 г. Его результат оказался неопределенным, но командующий кара-киданьским авангардом Таянгу попал в плен, и это внесло разброд в ряды киданей, которые поспешно отступили для соединения с главными силами. Битва эта имела особое значение для судьбы западных киданей. В одном из мусульманских текстов есть сообщение о том, что «великий султан Мухаммад б. Те-

кеш полностью истребил их и отобрал у них все клады на земле. Та сторона очистилась от них, так что вокруг не встретишь ни одного мужа — [кара] Китая» [‘Аджа’ иб ад-дунйā, 1993: 463]. Возможно, во время войн Хорезма с кара-китаями в начале XIII в. осуществлялся настоящий геноцид, ибо киданей стремились уничтожить полностью. Можно предположить, что практически полностью были уничтожены представители правящего рода Елюй. Все кара-китайи, упоминающиеся после гибели государства, были всего лишь выходцами с его территории.

Киданьские войска стали отступать к Баласагуну, грабя и опустошая собственную страну. Жители Баласагуна закрыли перед гурханом ворота и защищались в течение 16 дней в надежде, что хорезмшах Мухаммед придет к ним на помощь. Когда подошли все отряды киданей, гурхан предпринял решающий штурм, после которого устроил в городе трехдневную резню. Было убито, по различным, не совсем точным данным [Пиков, 1989: 101], от 7 до 47 тысяч человек. Стены и укрепления города были разрушены, «войско гурхана сильно разбогатело от обилия добычи». Везирь Махмуд-бай посоветовал гурхану заставить войска возвратить в казну то, что они взяли из сокровищ, захваченных Кучлуком. В армии вспыхнуло недовольство. Этим воспользовался Кучлук и, устроив засаду, захватил гурхана на охоте. Он не расправился с гурханом, вероятно, не только потому, что кидани составляли значительную часть его войска, возможно, учитывал авторитет кара-китайских гурханов среди тюркских племен.

Мусульманские авторы сообщают, что Кучлук узурпировал власть в Си Ляо, свергнув гурхана Чжулху. Однако основную массу кара-китаев истребили в битве 1210 г., Чжулху, таким образом, остался без своей элиты, а за каждым тогдашним лидером должен был стоять этнос. В итоге Чжулху отдал власть не мусульманам, влияние которых при его дворе все более усиливалось, а ставленнику *второй* силы в государстве — вождю найманов Кучлуку.

Чжулху получил титул *тай шан хуан* (верховный император), а его мать — *хуан тай хоу* (вдовствующая императрица). Кучлук «стоял среди его хаджибов и действовал как его управляющий, постоянно консультировался с гурханом во всех делах, но редко следовал его советам» [Bretshneider, 1888: 103]. Через два года (1213 г.) гурхан умер, возможно, не своей смертью. Ан-Нисави рассказывает, что султан Мухаммед потребовал от Кучлука выдачи гурхана с дочерью и сокровищами. Хотя Кучлук и признавал некоторое время свой долг перед хорезмшахом, выдать гурхана он все же отказался, во-первых, потому, что гурхан сам умолял не отсылать его в Хорезм, а, во-вторых, «опасался, что если выдаст его султану, то на него перед тюрками ляжет позор, вред от которого не дешев и пыль которого он не сотрет с лица» [Материалы, 1973: 82].

Кучлук, несомненно, был талантливым государственным деятелем. Сам Чингисхан указывал, что при нем государство «усилилось», т. е. возродилось и стало серьезным «очагом опасности» для монголов. Впрочем, и для мусульман тоже. Оно стало более консолидированным, т. е. ведущую роль в нем играли не кидани и в какой-то степени найманы, а только найманы, ставшие основной и чуть ли единственной силой. Они же представляли собой и серьезную военную силу, ведь недаром монголы несколько лет не решались начать против них военные операции. Для монголов особенно важно было то, что Кучлук «усилился».

Все же Кучлук был опасен не только в военном, но и в идейном отношении, ибо собрал вокруг себя всех «недовольных», объединил их политически, т. е. в государстве, доказал возможность развития этого государства как империи. Он не упразднил ни название, которое, правда, не указывается в мусульманских и монгольских источниках, ни его форму.

Судьба Си Ляо в какой-то мере была предрешена, ибо оно оказалось между молотом и наковальной. Кучлук же не строил никаких планов войны ни на Востоке, ни на Западе. Он хотел, как некогда и Елюй Даши, жить и дальше в пределах Си Ляо. Он не нападал, а оборонялся! У него был не экспансионистский, а мироустроительный вариант развития государства. Даже «грабительскими набегами» Кучлук не занимался.

По сути, Кучлук придерживался программы Елюй Даши, хотя и с опорой уже не на киданей, а на найманов. Иначе говоря, при нем найманы пытались создать *свою* империю. Сначала это мыслилось, по аналогии с ситуацией при Елюй Даши, как своего рода государство «в изгнании», тем более, что основная масса найманов из Монголии уже ушла в Си Ляо. Потом найманы рассеялись по всей Евразии, но в Монголию практически не вернулись. Они заменили в управлении кара-китаев, но не успели укрепить государство. Вопрос о ликвидации Си Ляо уже был в планах Хорезма и Чингисхана.

О том, что авторитет Кучлука на территории Си Ляо был достаточно высок, говорит многое. Хорезм выиграл битву 1210 г., но не смог уничтожить само государство Си Ляо. Разумеется, это был смертельный удар, который привел к тому, что кидани фактически потеряли власть в государстве. Однако «знамя» подхватил Кучлук. Хорезмийцы пытались бороться и с ним, но смогли уничтожить его только монголы с помощью мощного концентрированного удара, пропаганды и физического устранения лидера Кучлука.

О том, какую роль в борьбе с Кучлуком и в искажении информации о нем сыграла информационная борьба, свидетельствует обвинение его в «суровых гонениях» на мусульман.

В данном случае необходимо отметить следующее. Многие племена, проживавшие на территории государства Си Ляо, боялись ползучей исламизации. Они старались не выходить за пределы своего мира. Более того, наблюдается явное стремление обитателей монгольской диаспоры вернуться на восток. Туда уходят отдельные семьи и целые роды. Кара-китаи оказались между двух огней. Хорезмшах Мухаммед мог осуществлять экспансию только на Восток, ибо западные мусульманские правители все еще настороженно относились к новообращенным центральноазиатским мусульманам, а самого Мухаммеда из-за его ссоры с халифом воспринимали как схизматика. На восток же он мог «нести истину».

Начавшаяся в 1211 г. война монголов с чжурчжэнями отвлекла внимание Чингисхана от Средней Азии, и Кучлук воспользовался этим для того, чтобы вернуть отложившихся вассалов и упрочить свое положение. Несколько раз совершал он походы против алмалыкского хана Озара, захватил его в плен на охоте и приказал умертвить.

Но главную угрозу своему царствованию Кучлук видел в мусульманском движении. Для его беспокойства действительно были основания. Первые столетия второго тысячелетия были временем становления тюркского ислама и образования на этой территории исламских государств. Хорезм был исламским государством и претендовал

на объединение всех мусульман. Кара-китаи, найманы и другие выходцы из восточно-азиатского региона не могли рассчитывать на помощь ни от чжурчжэней, ни от Китая.

В целом все правители Си Ляо, Кучлук, думается, в том числе, относились к исламу с уважением. Это не диктовалось только политическими соображениями. Среди жителей Си Ляо было немало христиан, почти близких по вере мусульманам. Первый гурхан Елюй Даши понимал, что с исламом как идеологией обширного региона бесполезно бороться силой и предпочел остаться в пределах основательно китаизированного района, потребовав от мусульманских правителей практически лишь формального подчинения, беря лишь клятву в знак покорности. Эта политическая «справедливость», которую дружно отмечают все мусульманские авторы, стала мощным пропагандистским средством. «Гнет неверных» фактически отсутствовал до конца династии. Любые попытки выступить против кара-китаев в самом мусульманском мире воспринимались достаточно негативно. Не было, по крайней мере до правления Кучлука, осознанной киданизации или синизации. Это уважительное отношение к чужой культуре способствовало тому, что авторитет Си Ляо, как некогда и авторитет Ляо, на территории Восточного Туркестана был достаточно высок. К тому же общая политика кара-китаев (завоевание без разрушения, веротерпимость, предоставление автономии, ограничение финансовых требований и т. д.) стала для мусульманского мира признаком цивилизации, а не поведением варваров-кочевников.

Главной целью политики Даши было восстановление киданьской империи или хотя бы сохранение нового киданьского «острова». Однако восточноазиатская, в основе своей китайская, культурная экспансия на восток была резко свернута. Все, что могли делать первые гурханы в своей религиозной политике, это противопоставить суннизму оппозиционные течения в исламе (суфизм, шиизм), чтобы расколоть единый враждебный мусульманский лагерь. По мере вовлечения западных киданей в общие для Средней Азии социальные и культурные процессы, их собственная религиозная система стала испытывать влияние мировых религий в гораздо большей степени, нежели во времена Ляо. В результате можно говорить о существовании в государстве ситуации информационного хаоса, из которой можно было в тех условиях выйти только с помощью ислама. И этот процесс шел достаточно широко.

Кучлук, не понимая этого, пытался реанимировать восточноазиатскую парадигму и стремился остановить исламизацию кара-китаев вплоть до использования традиционных для восточноазиатского мира методов гонений. Но если там это иногда проходило*, то здесь ожесточило мусульман. Их возмутило не только количество жертв, но и сам метод. Мусульмане предпочитали споры, а не резню.

В Си Ляо собирались все недовольные уже не чжурчжэнями, а монголами, поэтому Кучлук и пытался ликвидировать идейную дезинтеграцию и объединить всех не только политически, но и идейно. Ислам не мог помочь не только потому, что уводил в другой мир, мусульмане еще не понимали опасности со стороны монголов. Буддизм, тоже распространенный среди кочевников, делал излишний для них акцент на индивидуализме, этике любви, а не силы.

* В 845 г. так пытались остановить в Китае распространение буддизма.

Здесь, однако, особенно важно отметить, что эти самые «гонения» осуществлялись Кучлуком на территории именно своего государства, а не в землях других владык. Он имел на ограничение распространения ислама полное право как руководитель государства. К тому же он не сразу прибегал к жестким мерам, а сначала предложил серию дискуссий. На них его обвинили в том, что он не разбирается в тонкостях ислама, а ведь он предлагал спор не об этих «тонкостях», а о недозволенных методах распространения этой религии в чужом государстве. Судя по описаниям этих дискуссий, мусульмане намеренно вели себя агрессивно, «оскорбляли» непосредственно самого хана. Думается, что «суровые наказания» были не столько следствием несдержанности Кучлука, сколько соответствовали юридическим нормам того времени. Кучлук предпринял самые жесткие меры против ислама*. В течение двух-трех лет он опустошал поля возле Кашгара и вынудил его жителей подчиниться. Взяв Хотан, предложил жителям отречься от ислама и выбрать либо христианство, либо буддизм. Публичные мусульманские богослужения были запрещены. Кучлук размещал своих воинов по домам мусульман и позволял всячески притеснять население. По сообщению Джувейни, он сам носил одежду киданей и требовал этого от мусульман [Караев, 1983: 193].

Чингисхан не был расположен оставлять своего старинного врага в покое. Первая попытка отряда Хубилай-нойона вторгнуться в 1211 г. через северную часть Семиречья в государство Кучлука закончилась, по всей вероятности, поражением. По свидетельству Хондемира, «Чингиз-хан, начав с ними войну, один раз был обращен в бегство» [Григорьев, 1834: 19].

Окончательная война монголов с кара-китаями началась в 1218 г. вторжением двух туменов под командованием Джэбэ-нойона. Чингисхан, посылая против кара-китаев Джэбэ, утверждал, что их государство стало центром заговора против монголов [Ру, 2005: 26], а, судя по сообщениям Абулгази, государство Си Ляо было одним из крупнейших центров сопротивления Чингисхану, ибо Кучлук «собирал к себе тех из монголов и татар, которые были во вражде с Чингисханом». Как показывает анализ источников (Абулгази, «Юань ши», «Синь юань ши»), государство было завоевано монголами не сразу, как долго считали исследователи, а лишь спустя два года (к 1220 г.). Надо отметить, что два года воевать против монголов было не так уж просто.

Сам Чингисхан считал опасность с этой стороны для себя очень большой: «Чингиз-хан, известясь об этом, сказал, «когда столь опасный враг явился на одной стороне моего царства, то мне нельзя пускаться в далекий поход», потому отложил экспедицию на Китай» [Абулгази, 1906: 81, 83]. По «Юань ши» (цз. 149, л. 12а) и «Синь Юань ши» (цз. 146, л. 6904) Чингисхан лично возглавил кампанию против кара-китаев и впоследствии советовал своим полководцам не кичиться победой над столь могущественным врагом, как Кучлук.

Джэбэ объявил, что каждый может «остаться в своей вере и сохранять путь отцов и дедов». Жители Кашгара тотчас подняли восстание и перебили всех воинов Кучлука. На сторону монголов встали и уйгуры Восточного Туркестана.

* Кучлука и в наше время считают неплохим полководцем, но плохим политиком, который позволил несторианам и буддистам начать гонения против мусульман [Гумилев, 1997: 235].

О битве монголов с киданями упоминают еще некоторые китайские источники. В «Юань ши» (цз. 149) и «Синь Юань ши» (цз. 146) рассказывается, что некий Го Баюй участвовал в битве с остатками кара-китаев, во время которой была разгромлена 30-тысячная армия киданей и захвачены Бешбалык и Самарканд. Это произошло в 1219 г. — вся кампания заняла целых два года. Оба источника говорят, что войска монголов возглавлял сам Чингисхан, а он в начале 1219 г. действительно был в Каракоруме, в 6-м месяце на военном совете на реке Иртыш, а в 9-м месяце уже на пути в Бухару.

Наконец, есть вполне определенное сообщение Плано Карпини о том, что «Найманы так же, как и Кара-Китай, т. е. Черные Китай, равным образом собрались напротив в огромном количестве в некую долину, сжатую между двух гор, через которую проезжали мы, отправляясь к их императору, и завязалось сражение, в котором Найманы и Кара-Китай были побеждены Монголами, и большая часть их была убита, а другие, которые не могли ускользнуть, были обращены в рабство» [Плано Карпини, 1957: 38].

Облегчила продвижение монгольских войск и продолжавшаяся борьба кара-киданей с Хорезмом. Сын хорезмшаха Джелал ад-Дин Манкбурна нанес им удар с востока и «запугав их, искоренил и заставил тех из них, кто скрывался, искать себе убежища в отдаленных уголках Китая» [Ан-Нисави, 1973: 45].

По сообщению Рашид ад-Дина, кыргызы и другие племена Южной Сибири приняли активное участие в борьбе Кучлука с монголами: «После того, как найманы и керейты были разгромлены в районе верхнего Иртыша, Чингисхан послал свои войска в пограничные районы Туркестана для отражения племен киргиз и тумат и захвата Кушлука и Куду — сыновей государя меркитов, образовавших после своего поражения и бегства враждебное сборище» [Рашид ад-Дин, 1946: 179]. С киргизами воевал корпус старшего сына Чингисхана Джучи [Абрамзон, 1946: 16].

Отсюда видно, что Кучлук предпринял попытку образовать союз племен для отражения монгольской опасности, куда входили и некоторые южносибирские племена. Известно, что и захвачен в плен Кучлук был во владениях тяньшаньских киргизов.

В «Юань ши» сообщается, что Джэбэ велел заместнику Кэсана Измаилу объехать с головой Кучлука его владения, и тогда такие города, как Кашгар, Яркенд, Хотан, сдались при первом приближении монголов. Когда Измаил обошел с головой Кучлука «все его земли... все те, кто держали нос по ветру, покорились и присоединились» [Храповичский, 2004: 312].

Как видим, западнокиданьские города сдались лишь после предъявления им головы убитого Кучлука. Пока он был жив, они оборонялись — и против Хорезма, и против монголов. Значит, жители надеялись на Кучлука, а не боялись его, как пишут мусульманские историки. Авторитет государства Си Ляо в целом и Кучлука в частности был весьма высок, а это означает также, что и самобытность региона уже была глубока. Он в своем развитии шел собственным путем, не хорезмийским и не монгольским. А между тем деятельность Кучлука персидские историки свели лишь к его гонениям на мусульман.

О том, какую опасность в деятельности и потенциях киданей и найманов видели монголы, свидетельствует то, что они сделали с этими двумя народами. Кидани и найманы были самыми опасными среди западномонгольских и восточнотуркестанских

племен, и потому их фактически рассеяли. Это был сознательный демонтаж складывающегося этноса.

Восстановить картину последующего расселения западнокиданьских родов, хотя и далеко не полную, можно с помощью этнонимии. Их следы прослеживаются в существовании этнонима катая (ктай, кытай, китая, хтай, хытай), который хорошо известен по историко-этнографической литературе. Рашид ад-Дин сообщает, что кара-китаи, найманы и другие племена отныне с гордостью именовали себя монголами.

Последний правитель западнокиданьского государства Кучлук был одной из самых ярких исторических фигур периода образования монгольского государства. На протяжении своей жизни он проявил себя как талантливый полководец и смог, возглавляя найманское ханство и кара-китайское государство, около двух десятилетий вести борьбу с Чингисханом. Разгром Кучлука означал конец борьбы за объединение Степи. Отныне у Чингисхана остались только оседлые враги.

Негативный образ Кучлука во многом был результатом и непонимания обществом его программы, и сознательного искажения фактов. Особо необходимо отметить роль в «освещении» этих событий мусульманских и монгольских историков. Нужно учитывать и то, что тексты писали враги Кучлука, и враги весьма талантливые (неизвестный автор «Сокровенного сказания», авторы «Юань ши», Джувейни, Рашид ад-Дин, Ибн аль-Асир). Они все в той или иной степени уже принадлежали к оседлым культурам и любого защитника кочевых идеалов воспринимали как дикаря. Уже потому, что Кучлук пытался опираться на кочевую парадигму, его правление и не считается кара-китайским. Монголы изображали Кучлука и как человека, который «уничтожил» законную династию кара-китаев, тесно связанную с монгольским миром. Персы писали свои труды именно в период деятельности Кучлука. Это были фактически пропагандистские вещи, которые потом вставили в истории и тем самым оболгали Кучлука. Может быть, одной из причин гонений Кучлука на ислам было и то, что мусульмане начали против него активную пропагандистскую кампанию. Кучлук попал под двойной пропагандистский натиск.

Не могу не заметить очевидное. Хотя кытай и найманы и стали рассеянным этносом, все же сохранили память о прошлом. Их объединяет не культура, а именно историческая память, что само по себе имеет огромное значение для возрождения этноса и его культуры. Монголы уничтожили государство, убили Кучлука, но жива до сих пор (почти тысячу лет!) память о Си Ляо, Елюй Даши, Кучлуке. Из представителей этой эпохи до сих пор помнят именно Даши и Кучлука. Именно монголы разделили единую историю Си Ляо на два диаметрально противоположных периода: законный — Даши-Чжунху, незаконный — правление Кучлука. Между тем это два закономерных этапа истории Си Ляо.

Библиографический список

‘Аджа’ иб ад-дунйā (чудеса мира) / критический текст, пер. с перс., введение, коммент. Л. П. Смирновой. М., 1993. 541 с.

Абрамзон С. М. Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946. 124 с.

Абульгази. Родословное древо тюрков / пер. Г. Саблукова // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1906. Т. XXI, вып. 5–6. 224 с.

Ан-Нисави, Шихаб ад-Дин Мухаммад. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны / пер. с араб. З.М. Бунятов. Баку, 1973. 449 с.

Григорьев В. В. История монголов. От древнейших времен до Тамерлана : пер. с перс. СПб., 1834. 171 с.

Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства. Легенда о «государстве пресвитера Иоанна». М., 1997. 480 с.

Д’Оссон К. История монголов. От Чингиз-хана до Тамерлана. Т. 1. Чингиз-хан / пер. с фр. Н. Козьмина. Иркутск, 1937. 295 с.

Караев О. К. История Караханидского каганата. Фрунзе, 1983. 301 с.

Кучлук // Советская историческая энциклопедия. М., 1965. Т. 8. С. 213.

Материалы по истории киргизов и Киргизии. М., 1973. Вып. 1. 280 с.

Пиков Г. Г. Западные кидани. Новосибирск, 1989. 196 с.

Плано Карпини Джиованни. История монгалов. Рубрук Гильом. Путешествие в Восточные страны. М., 1957. 291 с.

Рашид ад-Дин. Сб. летописей. М. ; Л., 1946. Т. I, ч. 2. 188 с.

Ру Ж.-П. Чингисхан и империя монголов. М., 2005. 144 с.

Храпачевский Р. П. Военная держава Чингисхана. М., 2005. 557 с.

Чингисхан. История завоевателя мира, записанная Ала-ад-Дином Ата-Меликом Джувеини / пер. с англ. Е. Е. Харитоновой. М., 2004. 688 с.

Bretshneider E. V. Mediaeval researches from Eastern Asiatic Sources: fragments towards the knowledge of the geography and history of central and western Asia from the 13th to the 17th century. L., 1888. V. I. 334 p.

References

Adzha ib ad-dunia. *Chudesa mira* [Wonders of the world]. М., 1993. 541 s. (in Russian).

Abramzon S. M. *Ocherk kul'tury kirgizskogo naroda* [Essay on the culture of the Kyrgyz people]. Frunze, 1946. 124 s. (in Russian).

Abul'gazi. *Rodoslovnnoe drevo tiurkov* [Ancestry of the Turks]. *Izvestiia obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete* [Proceedings of the society of archeology, history and Ethnography at Kazan University]. 1906. Т. XXI. Vyp. 5–6. 224 s. (in Russian).

An-Nisavi, SHikhab ad-Din Mukhammad. *Zhizneopisanie sultana Dzhahalal ad-Dina Mankburny* [Biography of Sultan Jalal al-DIN Mankburna]. Baku, 1973. 449 s. (in Russian).

Grigor'ev V. V. *Istoriia mongolov. Ot drevneishikh vremen do Tamerlana* [History of the Mongols. From the earliest times to Tamerlan]. SPb., 1834. 171 s. (in Russian).

Gumilev L. N. *Poiski vymyshlennogo tsarstva. Legenda o "gosudarstve presvitera Ioanna"* [The search for a fictional Kingdom. The legend of the “state of St. John”]. М., 1997. 480 s. (in Russian).

D'Osson K. *Istoriia mongolov. Ot Chingiz-khana do Tamerlana. T. 1. CHingiz-khan* [History of the Mongols. From Genghis Khan to Tamerlane. Vol.1. Genghis Khan]. Irkutsk, 1937. 295 s. (in Russian).

Karaev O. K. *Istoriia Karakhanidskogo kaganata* [History of Karakhanid khanate]. Frunze, 1983. 301 s. (in Russian).

Sovetskaia istoricheskaia entsiklopediia [Soviet historical encyclopedia]. M., 1965. T. 8. 213 s. (in Russian).

Materialy po istorii kirgizov i Kirgizii [Materials on history of Kyrgyz and Kyrgyzstan]. M., 1973. Vyp. 1. 280 s. (in Russian).

Pikov G. G. *Zapadnye kidani* [The Western Chitans]. Novosibirsk, 1989. 196 s. (in Russian).

Plano Karpini Dzhiovanni. *Istoriia mongalov. Rubruk Gil'om. Puteshestvie v Vostochnye strany* [Plano Carpini, Giovanni. History of the Mongols. Rubruck, William. Journey to the East of the country]. M., 1957. 291 s. (in Russian).

Rashid ad-Din. *Sbornik letopisei* [Collection of Chronicles]. M., L.: AN SSSR, 1946. T. I, ch. 2. 188 s. (in Russian).

Ru Zh.-P. *Chingiskhan i imperiia mongolov* [Genghis Khan and the Mongol Empire]. M., 2005. 144 s. (in Russian).

Khrapachevskii R. P. *Voennaia derzhava Chingiskhana* [Military power of Genghis Khan]. M., 2005. 557 s. (in Russian).

Chingiskhan. *Istoriia zavoevatelia mira, zapisannaia Ala-ad-Dinom Ata-Melikom Dzhuveini* [Genghis. The history of the world conqueror, written Ala-ad-Din Ata-Melik Juwayni]. M., 2004. 688 s. (in Russian).

Bretshneider E. V. *Mediaeval researches from Eastern Asiatic Sources: fragments towards the knowledge of the geography and history of central and western Asia from the 13th to the 17th century.* L., 1888. V. I. 334 p.

Цитирование статьи:

Пиков Г. Г. Найманский этап истории государства Си Ляо (Западное Ляо) // Народы и религии Евразии. 2019. № 3 (20). С. 7–18

Citation:

Pikov G. G. Naiman phase of the history of the state Hsi Liao (Western Liao). *Nations and religions of Eurasia*. 2019. № 3 (20). P. 7–18

УДК 902.2

DOI: 10.14258/nreur(2019)3–02

П. К. Дашковский*Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия)*

КУРГАН ЭПОХИ ПАЛЕОМЕТАЛЛА ИЗ МОГИЛЬНИКА ХАНКАРИНСКИЙ ДОЛ (ГОРНЫЙ АЛТАЙ)*

Статья посвящена предварительным результатам исследования кургана 28 на могильнике Ханкаринский дол, расположенном в Краснощековском районе Алтайского края (Северо-Западный Алтай). Указанный памятник входит в состав Чинетинского археологического микрорайона. Исследованный объект позволяют дополнить сведения по эпохе энеолита Южной Сибири. Анализ планиграфии, погребального обряда позволил провести сравнительный анализ между курганом 29 могильника Ханкаринский дол и ранее раскопанными курганами 4–9 на могильнике Инской дол, которые были разделены на две группы. Первая группа курганов (4–5, 9) имела типичные для афанасьевской культуры признаки и датирована XXIX–XXVII вв. до н. э. Вторая микрогруппа курганов (6–7) отнесена к так называемому куротинскому типу погребений и датирована предварительно серединой III тыс. до н. э. В результате исследования было отмечено, что курган 28 могильника Ханкаринский дол имеет больше общих черт с объектами 6–7 некрополя Инской дол и может быть предварительно датирован серединой III тыс. до н. э. Дальнейшее изучение памятника Ханкаринский дол, а также проведение радиоуглеродного анализа позволит получить новые данные для хронологической атрибуции объектов эпохи палеометалла.

Ключевые слова: эпоха энеолита, ранний бронзовый век, афанасьевская культура, погребальный обряд, Алтай

P. K. Dashkovskiy*Altay State University, Barnaul (Russia)*

THE MOUND OF THE PALEOMETAL PERIOD OF BURIAL KHANKARINSKY DOLL (GORNYY ALTAI)

The article is devoted to preliminary results of a study of Kurgan No. 28 on the burial Khankarinsky dol, situated in Krasnoshchekovskiy district of Altai Krai (North-Western

* Работа подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 19–49–220002, «Памятники Чинетинского археологического микрорайона на Алтае: культурно-историческая интерпретация артефактов и возможности использования полученных результатов в туристическом кластере региона».

Altai). The mentioned monument is part Chinetinskogo archaeological district. The studied object allow us to supplement the information on the late stone age of Southern Siberia. Analysis of planigraphy, funeral rites allowed for a comparative analysis between Kurgan 29 burial Khankarinsky doll and previously excavated burial mounds 4–9 in the burial ground of Inskoy doll, which were divided into two groups. The first group of barrows 4–5, 9 had typical symptoms for afanasyevskaya culture and dated XXIX–XXVII centuries BC. Second microgroup mounds 6–7 related to the so-called korotinskaya the type of burials and dated pre-middle of the III Millennium BC. As a result of research it was noted that the barrow 28 burial Khankarinsky doll has more in common with the objects 6–7 necropolis Inskoy doll and can be tentatively dated to the middle of III Millennium BC. Further study of the monument Khankarinsky doll, and conducting radiocarbon analysis, will allow to obtain new data for chronological attribute objects of the paleometal period.

Key words: Eneolithic age, early bronze age, Afanasiev culture, funeral rite, Altai

Дашковский Петр Константинович, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений, заведующий лабораторией этнокультурных и религиоведческих исследований Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия). Адрес для контактов: dashkovskiy@fpn.asu.ru.

В рамках работы Краснощековской археологической экспедиции Алтайского государственного университета в Краснощековском районе Алтайского края с 2001 г. проводятся исследования памятников Чинетинского археологического микрорайона, в пределах которого выявлены объекты от эпохи верхнего палеолита до Средневековья [Дашковский, 2017].



Рис. 1. Расположение могильника Ханкаринский дол

В рамках экспедиционных работ особое внимание уделено могильнику Ханкаринский дол, который зафиксирован на второй надпойменной террасе левого берега Ини (левый приток Чарыша) в 1,2 км к юго-юго-востоку от с. Чинета (рис. 1–3).

В настоящее время на памятники выявлено около 40 объектов, относящихся преимущественно к скифской эпохе [Дашковский, 2016а; 2018; Дашковский, Демин, 2018]. Один из раскопанных ранее на некрополе курганов (14) относится к сrostкинской культуре [Дашковский, Тишкин, Тур, 2007]. В процессе исследования в северной части памятника был раскопан курган 28.

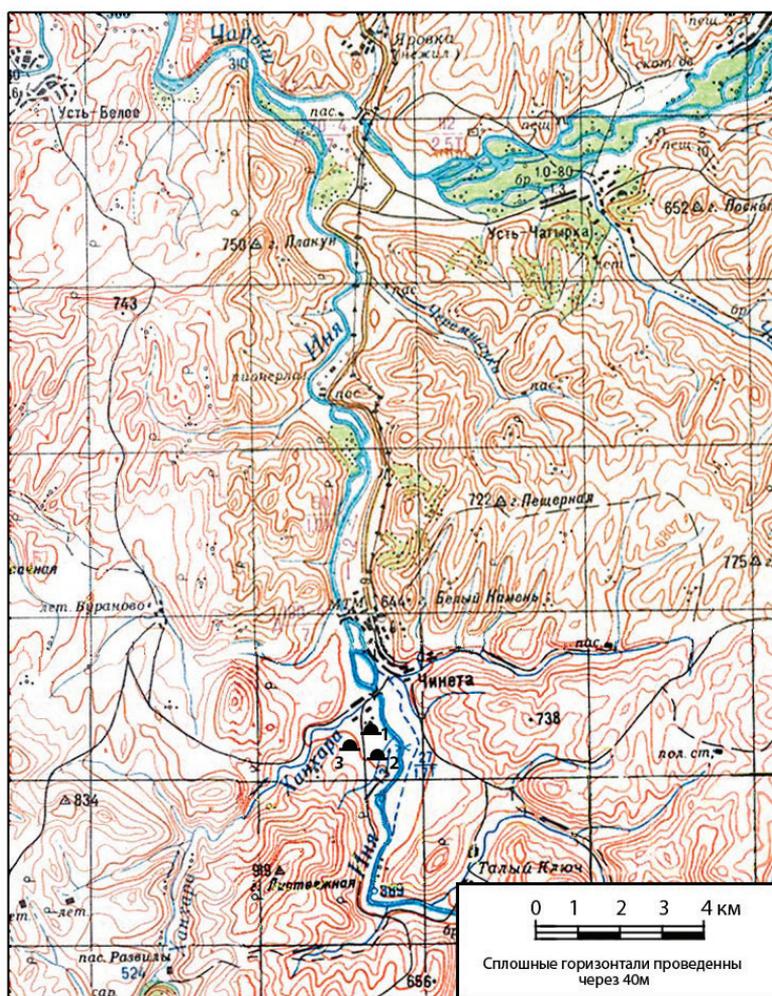


Рис. 2. Расположение могильников Ханкаринский дол, Инской дол и Чинета II на левом берегу Ини в пределах Чинетинского археологического микрорайона

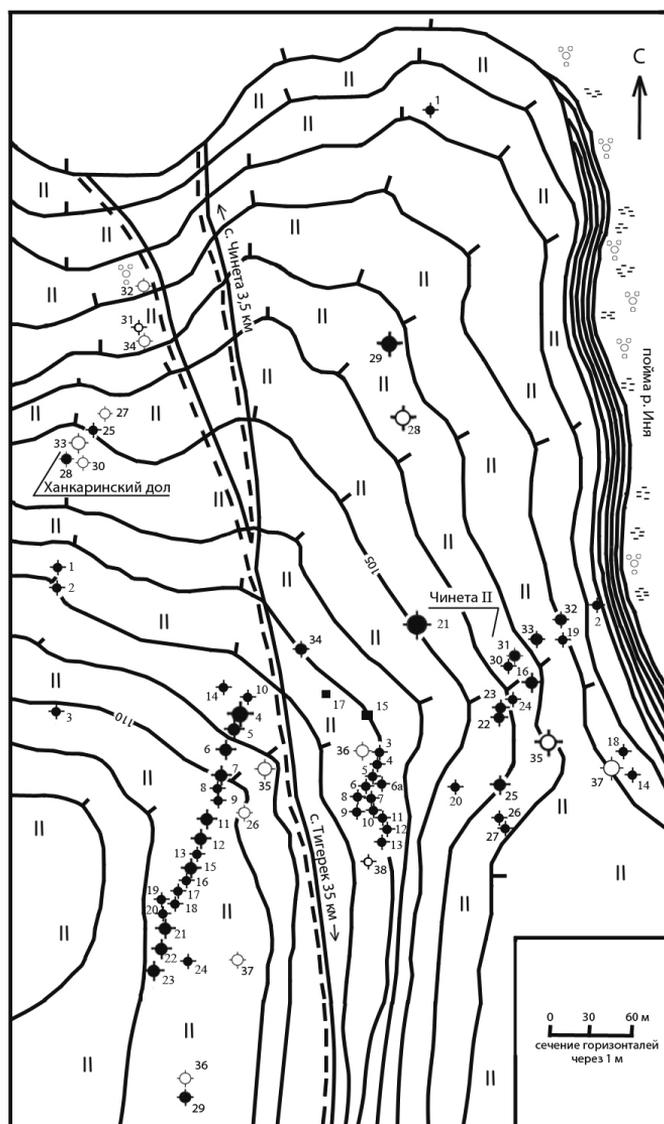


Рис. 3. План могильников Ханкаринский дол и Чинета II

Из-за сильной задернованности почвы курган 28, как и большинство других объектов, почти никак не выделялся на современной поверхности. Диаметр каменной насыпи, сложенной в 2–3 слоя из мелких и средних по размеру камней, достигал с севера на юг 7,25, а с запада на восток — 7 м. Высота сооружения из камня достигала 0,4 м, а вместе со слоем грунта — 0,6 м. В центральной части насыпи прослежена западина диаметром до 2,25 м (рис. 4–5).



Рис. 4. Насыпь кургана 28 могильника Ханкаринский дол после зачистки

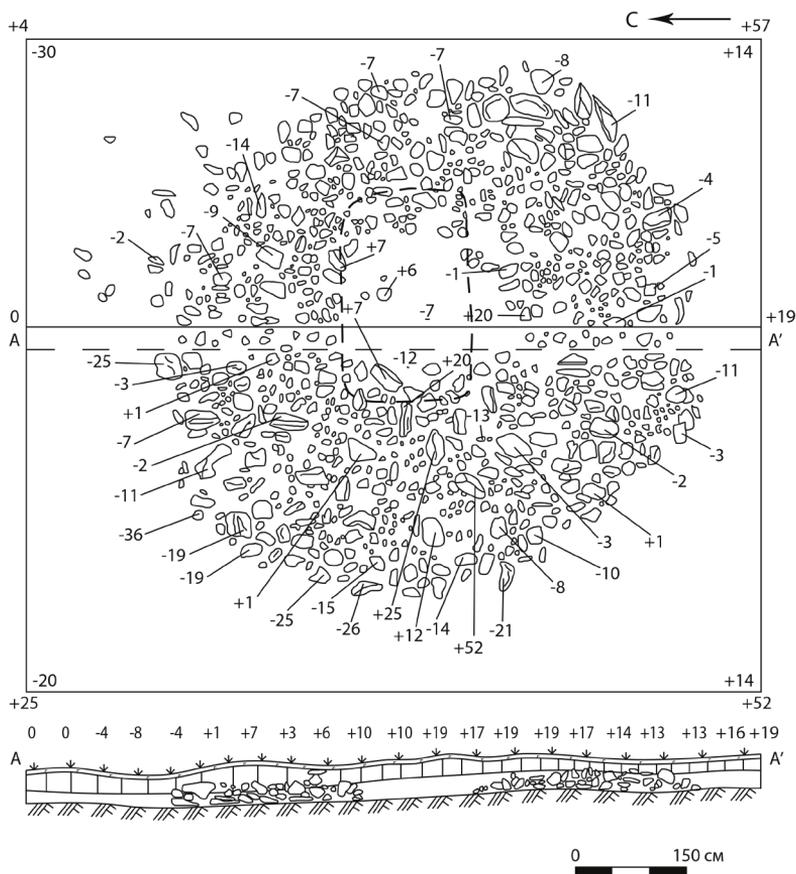


Рис. 5. План насыпи кургана 28 могильника Ханкаринский дол

Под насыпью кургана выявлена могильная яма, которая имела следующие размеры по уровню древнего горизонта: $2,7 \times 1,67 \times 1,35$ м. Глубина могилы дана от нулевого репера, размещенного на бровке. В могиле обнаружено погребение человека, который был уложен на спину с подогнутыми в коленях ногами и ориентирован головой на восток. В средней части могилы между ее северной и южной стенками и костями рук умершего обнаружено два скопления красной охры (рис. 6–7).



Рис. 6. Погребение в кургане 28 могильника Ханкаринский дол

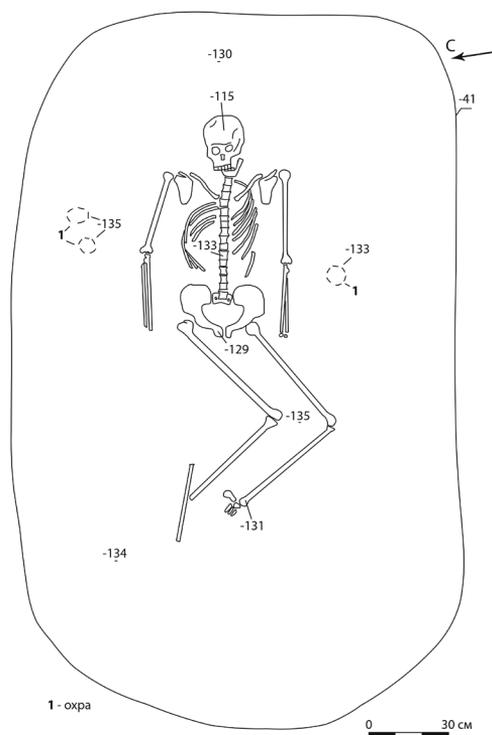


Рис. 7. План погребения в кургане 28 могильника Ханкаринский дол

Предметов сопроводительного инвентаря в могиле не выявлено. Следует также обратить внимание и на то, что в 10 м к СВ от кургана 28 находится еще один объект (см. рис. 3), который, возможно, также относится к III тыс. до н. э. Такое предположение основано на планиграфических наблюдениях, поскольку в 8 м к северо-востоку от этой группы из двух курганов исследована цепочка объектов скифского времени.

Особого внимания заслуживает вопрос о культурно-хронологической атрибуции раскопанного кургана 28 на некрополе Ханкаринский дол. Решение этого вопроса связано с изучением памятников афанасьевской культуры Горного Алтая, которая активно разрабатывалась в 80-е гг. XX в. [Хлобыстина, 1975; Цыб, 1984]. В последнее время эту проблематику вновь стали активно рассматривать ученые, что нашло отражение в различных тематических изданиях [Савинов, 1994; Ларин, 2005; Молодин, 2002; Погожева, 2006; Афанасьевский сборник, 2010; 2012; Кирюшин, Грушин, Семибратов, Тюрина, 2010; Вадецкая, Поляков, Степанова, 2014]. В указанных работах довольно подробно представлен историографический анализ изучения формирования и развития афанасьевской культуры Южной Сибири, а также современные тенденции ее изучения. Не останавливаясь подробно на указанных аспектах темы, поскольку это не входит в задачи данной работы, отметим только то, что ученые указывают на неоднородность памятников афанасьевской культуры Алтая. В этой связи исследователи стали поднимать вопрос о возможности более детального изучения материалов, соотносимых с афанасьевской культурой рассматриваемого региона. В результате некоторые археологи предложили выделить несколько типов погребений, которые имеют разную степень соотношения с афанасьевской культурой: куротинский, улитинский, арагольский и покровский [Степанова, 2010; 2012; Шульга, 2006; Вадецкая, Поляков, Степанова, 2014].

Важно отметить, что ранее объекты эпохи энеолита уже были выявлены в пределах Чинетинского археологического микрорайона, в частности на могильнике Инской дол (см. рис. 2). На указанном памятнике были исследованы объекты, которые относятся как к классическим памятникам афанасьевской культуры, так и к так казываемому куротинскому типу погребений [Дашковский, 2016; Дашковский, Степанова, 2018], который был в свое время был выделен Н. Ф. Степановой [Степанова, 2012; Вадецкая, Поляков, Степанова, 2014].

В данном случае уместно еще раз отметить различие между двумя указанными группами объектов, выявленных на могильнике Инской дол, который находится на второй надпойменной террасе в 2 км к юго-востоку от с. Чинета (Краснощековский район Алтайского края) на левом берегу р. Иня и в 0,6 м к юго-востоку от могильника Ханкаринский дол. Первая группа объектов на могильнике Инской дол включала курганы 4, 5 и 9 (8, 10), расположенные в южной части долины Ини у подножия небольшой горы. Во вторую группу входили курганы 6–8, расположенные в северо-восточной части могильника на отдельном небольшом мысе (см. рис. 9, 11; 12).



Рис. 8. Насыпь кургана 5 могильника Инской дол после зачистки



Рис. 9. Насыпи курганов 6–8 могильника Инской дол после зачистки



Рис. 10. Погребение в кургане 5 могильника Инской дол



Рис. 11. Погребение в кургане 6 могильника Инской дол



Рис. 12. Погребение в кургане 7 могильника Инской дол

Первая группа курганов (4, 5, 9) имеет явные аналогии непосредственно среди классических памятников афанасьевской культуры [Дашковский, 2016б; Дашковский, Степанова, 2018]. К числу характерных признаков афанасьевской культуры, зафиксированной при исследовании данной группы объектов на могильнике Инской дол, можно отнести, во-первых, указанные выше планиграфические особенности расположения объектов и наличие надмогильной конструкции округлой формы, по периметру которой сооружено кольцо из плит, поставленных вертикально, и камней, уложенных плашмя. Во-вторых, во всех трех случаях зафиксированы грунтовые могилы, в которых умерших помещали на спине с согнутыми в коленях ногами (курган 5) и ориентировали головой на запад (курганы 4–5). В-третьих, во всех трех курганах отмечена окраска умерших красной охрой. В-четвертых, в курганах 4–5 обнаружены фрагменты керамики и развалы двух сосудов яйцевидной формы (рис. 13).



Рис. 13. Керамические сосуды: 1–2 – курган 4; 3 – курган 5; 4 – курган 7 [Дашковский, Степанова, 2018]

Венчик сосуда из кургана 5 орнаментирован отпечатками зубчатого инструмента. В верхней части сосуда отмечены горизонтальные ряды отпечатков двух инструментов или предмета с двумя рабочими краями, а ниже зафиксированы диагональные и вертикальные ряды. Сосуд из кургана 4 не орнаментирован, но заглажен твердым предметом. Стенка сосуда из насыпи кургана 4 была украшена отпечатками, которые аналогич-

ны отпечаткам веревки. Сосуды из курганов 4 и 5 в целом имеют характерные для афанасьевской культуры признаки [Степанова, 2010; 2012, с. 174, рис. 1; Вадецкая, Поляков, Степанова, 2014, с. 5–99, 327, рис. 198].

Вторая группа памятников (курганы 6–8) из могильника Инской дол имела определенные отличия от первой. Так, насыпи курганов 6–7 сооружены в один слой, а по периметру объектов выявлена слабо выраженная кольцевая выкладка из камней, которая не образовывала единую конструкцию. Умерших помещали в грунтовые могилы на спине с подогнутыми ногами на левую сторону и ориентировали головой на восток. При этом погребенных посыпали красной охрой (см. рис. 9, 11–12). Из сопроводительного инвентаря только в одном случае (курган 7) у ног погребенного обнаружен керамический сосуд баночной формы, поверхность которого изнутри и снаружи заглажена зубчатым предметом (см. рис. 13). В кургане 8 погребение отсутствовало, поэтому объект носил ритуальный характер, возможно, являясь разновидностью поминального кенотафа, которые хорошо известны в Сибири и Центральной Азии в эпоху поздней древности и раннего Средневековья [Дашковский, Серегин, 2008].

Отмеченные особенности, по мнению Н. Ф. Степановой, характерны для так называемого куротинского типа погребений, который характеризуется следующими признаками: надмогильные сооружения округлой формы, положение умерших в грунтовых могилах на спине с согнутыми в коленях ногами; ориентация умерших головой на восток, северо-восток, северо-восток-восток; окраска умерших охрой. Кроме того, как правило, такие погребения безынвентарные или в них встречаются преимущественно именно сосуды баночного типа [Степанова, 2012, с. 179–180].

В целом, на основании отмеченных признаков курганы 4–5, 9 могильника Инской дол были отнесены к афанасьевской культуре и датированы III тыс. до н. э., а с учетом результатов радиоуглеродного датирования — XXIX–XXVII вв. до н. э. [Дашковский, Степанова, 2018: 49]. Такая датировка указанных курганов соответствовала основной серии дат объектов афанасьевской культуры [Поляков, 2010]. Объекты второй микрогруппы (6–7) в свою очередь были отнесены к куротинскому типу и датированы предвзрительно серединой III тыс. до н. э. [Дашковский, 2016б; Дашковский, Степанова, 2018].

Таким образом, курган 28 из могильника Ханкаринский дол по особенностям погребального обряда имеет близкие характеристики с курганами могильника Инской дол, особенно с объектами 6 и 7. В данном случае умерший из кургана 28 могильника Ханкаринский дол так же, как и в указанных двух объектах из некрополя Инской дол, был уложен на спину с согнутыми коленями, ногами на левую сторону и ориентирован головой на восток. В погребении также выявлены следы окраски скелета красной охрой, в то время как предметов инвентаря не обнаружено.

В то же время следует отметить, что некоторые исследователи памятники, относимые Н. Ф. Степановой к куротинскому типу (например, Бирсюкта-I и др.), считают оправданным относить к кругу объектов афанасьевской культуры [Киришин, Грушин, Семибратов, Тюрина, 2010]. Очевидно, вопрос о возможности выделения куротинского типа и его соотношения с афанасьевской культурой требует дальнейшего детального рассмотрения. Отдельного внимания заслуживает и вопрос об отнесении афанасьевской культуры к эпохе энеолита или к раннему бронзовому веку.

Библиографический список

Афанасьевский сборник: сборник научных статей / отв. ред. Н. Ф. Степанская, А. В. Поляков. Вып. I. Барнаул, 2010. 293 с.

Афанасьевский сборник 2: сборник научных статей / отв. ред. Н. Ф. Степанская, А. В. Поляков. Вып. II. Барнаул, 2012. 226 с.

Вадецкая Э. Б., Поляков А. В., Степанова Н. Ф. Свод памятников афанасьевской культуры. Барнаул, 2014. 380 с.

Дашковский П. К. Могильник пазырыкской культуры Ханкаринский дол на Алтае: характеристика погребального обряда и основные направления междисциплинарных исследований // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. IX. Барнаул, 2016а. С. 42–66.

Дашковский П. К. Курганы эпохи энеолита на могильнике Инской дол // Известия Алтайского государственного университета. Серия: Исторические науки и археология. 2016б. № 4 (92). С. 230–237.

Дашковский П. К. Исследования Краснощековской археологической экспедиции на Алтае в 2001–2016 гг.: обзор экспедиционных работ // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Вып. XXIII. Барнаул, 2017. С. 83–88.

Дашковский П. К. Новые результаты раскопок курганов скифской эпохи в Западном Алтае // Археологические открытия 2016 г. М., 2018. С. 428–431.

Дашковский П. К., Демин М. А. Раскопки кургана № 29 пазырыкской культуры в южной части могильника Ханкаринский дол // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Вып. XXIV. Барнаул, 2017. С. 78–83.

Дашковский П. К., Степанова Н. Ф. Инской дол — памятник эпохи ранней бронзы в Западном Алтае // Археология, этнография и антропология Евразии. 2018. № 1 (46). С. 41–50.

Дашковский П. К., Тишкин А. А., Тур С. С. Раскопки курганов на памятнике Ханкаринский дол в Краснощековском районе Алтайского края // Сохранение и изучение культурного наследия Алтая. Вып. XII. Барнаул, 2007. С. 122–127.

Кирюшин Ю. Ф., Грушин С. П., Степанова Н. Ф., Тюрина Е. А. Афанасьевские погребальные комплексы средней Катунь (результаты исследований Катунской археологической экспедиции в зоне строительства и затопления Алтайской ГЭС в 2006–2007 гг.). Барнаул, 2010. 80 с.

Ларин О. В. Афанасьевская культура Горного Алтая: могильник Сальдляр-1. Барнаул, 2005. 208 с.

Молодин В. И. Горный Алтай в эпоху бронзы // История Республики Алтай. Горно-Алтайск, 2002. Т. I. С. 98–142.

Погожева А. П. Афанасьевская культура // Погожева А. П., Рыкун М. П., Степанова Н. Ф., Тур С. С. Эпоха энеолита и бронзы Горного Алтая. Барнаул, 2006. Ч. I. С. 18–48.

Поляков А. В. Радиоуглеродные даты афанасьевской культуры // Афанасьевский сборник. Барнаул, 2010. С. 158–171.

Савинов Д. Г. Могильник Бертек-33 // Древние культуры Бертекской долины (Горный Алтай, плоскогорье Укок). Новосибирск, 1994. С. 39–49.

Степанова Н. Ф. Проблемы абсолютной и относительной хронологии памятников афанасьевской культуры Горного Алтая // Роль естественно-научных методов в археологических исследованиях. Барнаул, 2009. С. 154–159.

Степанова Н. Ф. Афанасьевская культура Горного Алтая и Енисея: погребальный обряд и керамика (сходство и различие) // Афанасьевский сборник. Барнаул, 2010. С. 177–187.

Степанова Н. Ф. Афанасьевская культура Горного Алтая и погребения куротинского типа // Афанасьевский сборник 2. Барнаул, 2012. С. 173–182.

Хлобыстина М. Д. Древнейшие могильники Горного Алтая // Советская археология. 1975. № 1. С. 17–34.

Цыб С. В. Афанасьевская культура Алтая : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 1984. 19 с.

Шульга П. И. Погребения эпохи энеолита-бронзы в долине Сентелека // Погребальные и поселенческие комплексы эпохи бронзы Горного Алтая. Барнаул, 2006. С. 47–72.

References

Afanas'evskii sbornik: sbornik nauchnykh statei [Afanasiev collection: collection of scientific articles]. Red. N. F. Stepanskaia, A. V. Poliakov. Vyp. I. Barnaul, 2010. 293 s.

Afanas'evskii sbornik 2: sbornik nauchnykh statei [Afanasiev collection 2: collection of scientific articles]. Red. N. F. Stepanskaia, A. V. Poliakov. Vyp. II. Barnaul, 2012. 226 s.

Vadetskaia E. B., Poliakov A. V., Stepanova N. F. *Svod pamiatnikov afanas'evskoi kul'tury* [A list of monuments afanas'yevskaya culture]. Barnaul, 2014. 380 s.

Dashkovskiy P. K. Mogil'nik pazyrykskoi kul'tury Khankarinskii dol na Altae: kharakteristika pogrebal'nogo obriada i osnovnye napravleniia mezhdistsiplinarnykh issledovaniia [The Burial site of the Pazyryk culture Khankaisky dollars in the Altai: characteristics of the burial rite and the main directions of interdisciplinary research]. *Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive* [The world population of southern Siberia and Central Asia in the historical retrospective]. Vyp. IX. Barnaul, 2016a. S. 42–66.

Dashkovskiy P. K. Kurgany epokhi eneolita na mogil'nike Inskoi dol [Burial Mounds of the Eneolithic period on the burial ground of Inskaya Dol]. *Izvestiia Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii istoricheskie nauki i arkheologiya* [News of the Altai state University. A series of historical Sciences and archaeology]. 2016b. № 4 (92). S. 230–237.

Dashkovskiy P. K. Issledovaniia Krasnoshchekovskoi arkheologicheskoi ekspeditsii na Altae v 2001–2016 gg.: obzor ekspeditsionnykh rabot [Research Krasnoschekovsky archaeological expedition to the Altai in the years 2001–2016: review of field work]. *Sokhranenie i izuchenie kul'turnogo nasledii Altaiskogo kraia* [Preservation and studying the cultural heritage of Altai region]. V. XXIII. Barnaul, 2017. S. 83–88.

Dashkovskiy P. K. Novye rezul'taty raskopok kurganov skifskoi epokhi v Zapadnom Altae [New results of excavations of burial mounds of the Scythian era in the Western Altai]. *Arkheologicheskie otkrytiia 2016 g.* [Archaeological discoveries 2016]. M., 2018. S. 428–431.

Dashkovskiy P. K., Demin M. A. Raskopki kurgana № 29 pazyrykskoi kul'tury v iuzhnoi chasti mogil'nika Khankarinskii dol [The Excavations of Kurgan No. 29 of the Pazyryk culture in the southern part of the burial Khankaiskiy dol]. *Sokhranenie i izuchenie kul'turnogo*

naslediia Altaiskogo kraia [Preservation and studying the cultural heritage of Altai region]. Vyp. XXIV. Barnaul, 2017. S. 78–83.

Dashkovskiy P. K., Stepanova N. F. Inskoi dol — pamiatnik epokhi rannei bronzy v Zapadnom Altae [Inskoy Dol — monument of the early bronze age in the Western Altai]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and anthropology of Eurasia]. 2018. № 1 (46). S. 41–50.

Dashkovskiy P. K., Tishkin A. A., Tur S. S. Raskopki kurganov na pamiatnike Khankarinskii dol v Krasnoshchekovskom raione Altaiskogo kraia [Excavations of burial mounds in the monument Khankaisky dollars in Krasnoshchekovskiy district of the Altai territory]. *Sokhranenie i izuchenie kul'turnogo naslediia Altaia kraia* [Preservation and studying the cultural heritage of Altai region]. Vyp. XII. Barnaul, 2007. S. 122–127.

Kiriushin Iu. F., Grushin S. P., Stepanova N. F., Tiurina E. A. *Afanasëvskie pogrebal'nye komplekсы srednei Katuni (rezul'taty issledovaniia Katunskoi arkheologicheskoi ekspeditsii v zone stroitel'stva i zatopeniia Altaiskoi GES v 2006–2007 gg.)* [Afanasyev Burial complexes of the middle Katun (results of research of the Katun archaeological expedition in the area of construction and flooding of the Altai HPP in 2006–2007)]. Barnaul, 2010. 80 s.

Larin O. V. *Afanasëvskaya kul'tura Gornogo Altaia: mogil'nik Sa'diar-1* [Afanasyevskaya culture of Mountain Altai: the burial of Solidar — 1]. Barnaul, 2005. 208 s.

Molodin V. I. Gornyi Altai v epokhu bronzy [Gorny Altai in the bronze age]. *Istoriia Respubliki Altai* [History of the Altai Republic]. Gorno-Altaysk, 2002. T. I. S. 98–142.

Pogozheva A. P. Afanasëvskaya kul'tura [Afanasyev Culture]. Pogozheva A. P., Rykun M. P., Stepanova N. F., Tur S. S. *Epokha eneolita i bronzy Gornogo Altaia* [The Era of the Eneolithic and bronze of the Altai Mountains]. Barnaul, 2006. Ch. I, S. 18–48.

Poliakov A. V. Radiouglerodnye daty afanasëvskoi kul'tury [Radiocarbon dates of Afanasyev culture]. *Afanasëvskii sbornik* [Afanasyev collection]. Barnaul, 2010. S. 158–171.

Savinov D. G. Mogil'nik Bertek-33 [Burial Bertek-33]. *Drevnie kul'turu Bertekskoi doliny (Gornyi Altai, ploskogor'e Ukok)* [Ancient culture Bertekskoy valley (Gorny Altai, Ukok plateau)]. Novosibirsk, 1994. S. 39–49.

Stepanova N. F. Problemy absolutnoi i otnositel'noi khronologii pamiatnikov afanasëvskoi kul'tury Gornogo Altaia [Problems of absolute and relative chronology of monuments of Afanasyev culture of Mountain Altai]. *Rol' estestvenno-nauchnykh metodov v arkheologicheskikh issledovaniyakh* [Role of natural-scientific methods in archaeological research]. Barnaul, 2009. S. 154–159.

Stepanova N. F. Afanasëvskaya kul'tura Gornogo Altaia i Eniseia: pogrebal'nyi obriad i keramika (skhodstvo i razlichie) [Afanasyevskaya culture of Gorny Altai and Yenisei rivers: the burial rite and ceramics (similarities and differences)]. *Afanasëvskii sbornik: sbornik nauchnykh statei* [Athanasian collection: the collection of scientific articles]. Barnaul, 2010. S. 177–187.

Stepanova N. F. Afanasëvskaya kul'tura Gornogo Altaia i pogrebeniia kurotinskogo tipa [Afanasyevskaya culture of Gorny Altai and burial korotenkova type]. *Afanasëvskii sbornik 2: sbornik nauchnykh statei* [Athanasian collection 2: collection of scientific articles]. Barnaul, 2012. S. 173–182.

Khlobystina M. D. Drevneishie mogil'niki Gornogo Altaia [the most Ancient burial grounds of Mountain Altay]. *Sovet archeology*. 1975 № 1. S. 17–34.

Tsyb S. V. Afanaševskaia kul'tura Altaia [Afanasyevskaya culture in the Altai]. Avtoreferat dis... kand. ist. nauk. Kemerovo, 1984. 19 s.

Shul'ga P. I. Pogrebeniia epokhi eneolita-bronzy v doline Senteleka [The burial of Eneolithic-bronze in the valley of Sentelek]. *Pogrebal'nye i poselencheskie komplekсы epokhi bronzy Gornogo Altaia* [Burial and settlement complexes of the bronze age of the Altai mountains]. Barnaul, 2006. S. 47–72.

Цитирование статьи:

Дашковский П. К. Курган эпохи палеометалла из могильника Ханкаринский дол (Горный Алтай) // Народы и религии Евразии. 2019. № 3 (20). С. 19–33.

Citation:

Dashkovskiy P. K. The mound of the paleometal period of burial Khankarinsky doll (Gorny Altai). *Nations and religions of Eurasia*. 2019. № 3 (20). P. 19–33.

УДК 902

DOI: 10.14258/nreur(2019)3-03

Л. М. Плетнева*Томский государственный педагогический университет, Томск (Россия)*

ЛАЗУРИТ В СОСТАВЕ УКРАШЕНИЙ ИЗ ПАМЯТНИКОВ БАСАНДАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Басандайская культура эпохи развитого Средневековья была распространена на территории Томского, Новосибирского Приобья, Кузнецкой котловины, части лесостепного Алтая. Для исследования обозначенной темы были взяты материалы погребений семи могильников: Аникин Камень — 1, Басандайский курганный могильник, могильник у Устья Малой Киризки, Конево, Осинкинский, Санаторный — 1 и Ташара-Карьер — 2, в которых наряду с другим инвентарем и украшениями были найдены лазуриновые подвески, бронзовые и серебряные серьги с надетыми на них лазуриновыми кольцами и треугольными пластинками и отдельные бусины. Автор подробно рассматривает взаимострачаемость предметов из лазурита с бусинами из сердолика, янтаря, хрусталя, коралла и стекла. Всего из 399 погребений в указанных могильниках с лазуритом 51: целых — 27, разграбленных 24. Также определены, насколько возможно, погребения по полу и возрасту: 10 детей, 24 взрослых (среди взрослых в Осинкинском могильнике захоронены только женщины). В могильнике Конево — девочка 8–10 лет, в других могильниках антропологических определений мало. В четырех могилах погребены взрослые и дети, в одной — подросток. По расположению украшений на погребенном можно сказать, что население басандайской культуры использовало их в головных уборах, в съёмных украшениях (шейные и ожерелья), могла быть поясная подвязка, а также их нашивали на одежду (найжены на шею и пояс).

Украшения, сохранившиеся в традиционных культурах до XX в. и позднее у народов Поволжья, Сибири, Средней Азии, в первую очередь народов тюркско-мусульманского мира, могут помочь определить как их назначение, так и значимость в археологических культурах, тем более, что исследователи находят их описание в письменных источниках кимако-кыпчаков, хотя таких свидетельств крайне мало. По мнению автора статьи, украшения с лазуритом, янтарем, кораллом и перламутром имели в обществе предмонгольского и отчасти монгольского времени престижно-статусный характер и одновременно были связаны с мировоззренческими представлениями.

Ключевые слова: басандайская культура, украшения, драгоценные камни, сердолик, хрусталь, стеклянные предметы, серебро.

L. M. Pletneva

Tomsk State Pedagogical University, Tomsk (Russia)

LAZURITE IN JEWELRY FROM MONUMENTS OF THE BASANDAIIKA CULTURE

The Basandaika culture (11th — 13th centuries) occupied Tomsk and Novosibirsk Ob Regions, Kuznetsk Depression, and part of the forest-steppe Altai.

In order to study the stated problem, the authors have taken grave goods from seven burial grounds: Anikin Kamen (1), Basandaika burial mound, a burial ground at the mouth of the Malaya Kirgiska river, Konevo, Osinka and Sanatorny burial grounds (1) and Tashara-Karyer burial ground (2), in which lazurite pendants, bronze and silver earrings with lazurite rings and triangular plates, as well as individual beads were found among other grave goods and jewelry. The author examines in detail the mutual occurrence of lazurite jewelry with carnelian, amber, crystal, coral and glass beads. There are 49 graves with lazurite (25 intact and 24 robbed) out of total 399 graves in the above burial grounds. Graves have also been identified by sex and age as far as possible: there are 10 children and 24 adults (in the Osinka burial ground, only women were found among adults). In the Konevo burial ground, there was a girl of 8–10 years old. In other burial grounds, only a few graves were anthropologically identified. There are four graves with both adults and children, and one grave with an adolescent. Localization of jewelry on buried bodies suggests that the population of the Basandaika culture used them in headdresses and removable pieces (necklaces and other neck jewelry) and could sew them on clothes (some pieces were found around the neck and on a belt). There could be also belt garters.

Jewelry preserved in traditional cultures until the 20th century and thereafter among peoples of the Volga Region, Siberia and Central Asia, especially in the Turkic Muslim world, can help to determine both purpose and significance of jewelry in archaeological cultures. Although researchers find their description in written sources of the Kimak and Kipchak peoples, these sources are extremely scarce. In the author's opinion, lazurite, amber, coral and nacre jewelry were symbols of prestige and status in pre-Mongolian and partly Mongolian societies. At the same time, they were associated with their beliefs.

Key words: Basandaika culture, jewelry, precious stones, carnelian, crystal, glass objects, silver

Плетнева Людмила Михайловна, доктор исторических наук, старший научный сотрудник кафедры археологии и этнологии Томского государственного педагогического университета, Томск (Россия) Адрес для контактов: tspu_hae@mail.ru.

Статья посвящается 75-летию широкомасштабных археологических исследований на Басандайке. В годы лихолетья наши Учителя думали о непрерывности научного и учебного процесса, о времени Победы. Поклонимся священным тем годам, нашим Ученым и Учителям: К. Э. Гриневичу, А. П. Дульзону, З. Я. Бояришиновой, организаторам Н. С. Розову, Г. В. Трухину — участникам Басандайской археологической экспедиции 1944–1946 гг.

В эпоху развитого Средневековья на территории евроазиатской части России, особенно в кочевнической среде, были распространены украшения из сердолика, янтаря и стекла. Реже их изготавливали из хрусталя, агата, гагата и других камней, из перламутра, раковин и коралла. Наряду с ними в некоторых погребениях найдены предметы из лазурита.

Лазурит — небесный камень, получил свое название за синий цвет в XVIII в. Именно его цвет привлекал внимание человека. В Европе в Средние века из него изготавливали краску для росписи икон, его использовали в качестве вставок в иконах, а также в оформлении залов дворцов и храмов [Шуман, 1986: 164]. В кочевнической среде южнорусских степей и на юге Западной Сибири, включая лесостепной Алтай, лазурит использовали как подвески в украшениях головного убора, в качестве вставок в серьги, в украшениях на шею, в ожерельях и поясных украшениях.

Цель данной статьи — рассмотреть предметы из лазурита из памятников басандайской культуры, определить их взаимовстречаемость с бусинами, изготовленными из сердолика, янтаря, хрусталя, коралла и стекла, с подвесками из раковин (перламутра и др.), с серебряными изделиями и показать их распределение по полу и возрасту погребенных, а также расположение на теле, т. е. использование в costume и съемных украшениях.

Басандайская культура эпохи развитого Средневековья была распространена на территории Томского, Новосибирского Приобья, Кузнецкой котловины, части лесостепного Алтая [Плетнева, 1997; Илюшин, 2014, Савинов, 2016]. Относительно памятников Новосибирского Приобья существует две точки зрения. А. А. Адамов [2000] относит их к сrostкинской культуре, продлевая ее существование до XIV в. А. В. Новиков [2008] включает памятники Новосибирского Приобья (по крайней мере часть из них) в территорию распространения басандайской культуры. А. М. Илюшин включает памятники Кузнецкой котловины в круг памятников шандинской культуры, а культуру — в этнокультурную басандайскую общность [Илюшин, 2012, 2014].

Кратко история изучения лазуритовых подвесок изложена Д. Г. Савиновым. В данной статье мы не будем останавливаться на ней, лишь отметим: если в южнорусских степях их найдено значительное количество, то в Сибири, включая Алтай, только в Бичикту-Бом обнаружено 20 предметов, в остальных памятниках, удаленных друг от друга и не входящих в одну культуру, они зафиксированы в единичных экземплярах.

Для исследования нами взяты семь могильников: Аникинский курганный могильник — 1 (АК-1), Басандайский курганный могильник (БКМ), могильник у Устья Малой Киргизки (МУМК), курганные могильники Конево, Осинкинский, Санаторный 1, Ташара — Карьер — 2, материалы которых опубликованы [Плетнева, 1997; Гаман, Плет-

нева, 2010; Гриневиц, 1947: 19–49; Дульзон, 1947: 68–115; Савинов, 2008: 8–70; Росляков, 2008: 71–275; Новиков, 2008: 276–337]*. По могильникам БКМ, МУМК использованы коллекции, полевая документация и отчеты, хранящиеся в Музее археологии и этнографии Сибири им. В. М. Флоринского Томского государственного университета (см. Источники).

Лазуриновые подвески имеют треугольную, подтреугольную (с закругленным нижним краем), ромбическую, неправильно-ромбическую, редко вытянуто-трапециевидную форму (рис. 1)**.



Рис. 1. Погребение 3 кургана 15 Басандайского курганного могильника. Подвески из сердолика (по краям) и лазурита (в центре)

Они часто орнаментированы резными линиями по боковым сторонам (от одной до трех) или у ушка (чаще две линии). Есть несколько экземпляров, имеющих орнамент по боковым сторонам и у ушка. Некоторые подвески имели орнамент с двух сторон. Классификация подвесок и бусин из разных материалов из памятников басандайской культуры содержится в работах Л. М. Плетневой [1997: 92–97] и С. Г. Рослякова [2008: 118–127]. Кроме подвесок найдены лазуриновые бусины округлой и подтреугольной формы, которые одевались на бронзовое или серебряное кольцо серьги или были в составе ожерелий.

Некоторые исследователи обращают внимание на присутствие в одном погребении с лазуритом предметов из раковин/перламутра [Савинов, 2008: 28]. Надо заметить, что последние встречены значительно реже, чем лазуриновые предметы (см. табл. 1), но есть погребения, в которых нет лазурита, но есть перламутр [Росляков, 2008: 102, рис. 171–4; Новиков, 2008, рис. 21–3; рис. 48, 50, 53, 65, 108].

* Кроме указанных могильников в Томском Приобье частично исследован могильник Шайтаны обозначенного времени, но его материалы пока не опубликованы. Несколько предметов, в том числе две лазуриновые подвески, несколько сердоликовых бусин, хранятся в Томском областном краеведческом музее, указано место находки – Тоянов Городок. Но из какого объекта они происходят – неизвестно, поэтому мы можем только учесть как случайную находку, поэтому в таблицу 1 они не включены.

** К статье приложены цветные фотографии украшений из Басандайского курганного могильника (1–9). Технологических анализов лазуриновых предметов не проводилось. Лазурит похож по цвету на азурит [Шуман, 1986: 166]. При отнесении предметов к лазуриту возможны ошибки.

Таблица 1

Распределение украшений в могильниках басандайской культуры

№	Могильник, курган, погребение	Разрушенное / целое	Возраст, пол	Серьги	Лазуритовые подвески	Янтарные подвески	Янтарные бусины	Сердоликовые бусины	Хрустальные бусины	Стекланые бусины	Бисер	Коралл	Перламутр	Раковины	Серебро	Зеркало	Бронза
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
1	АК — 1, К 7, П 1	Целое	Взросл.		1								1				
2	К 7, П 2	Разруш.	?		1								1				
3	К 8, П 1	Разруш.	?		1					Несколько шт.							
4	К 15, П 2	Целое	Взросл.		1		6			3							бусина
5	БКМ, К 1, П. 3	Целое	Взросл.		1			4				1					2 застежки, 1 бубенчик
6	К 15, П 3 Костяк 2	Целое	Взросл. (?)		1			4								1	подвеска
7	К 24, П 4	Целое	Взросл. + череп ребенка	1									8 бусин	2 пластинки-подвески			3 кольца
8	К 25, П 2	Целое	Взросл. жен.	1				8		4	+		2			1	2 височ. кольца, 4 пластинки-ушки
9	К 25, П 3	Целое	Ребенок	4	2			16	Вставка в медальон		+		11	12, 1 пластинка			Пластинка дерева вид. Формы, накладки на ленты
10	К 54, П 1	Целое	Взросл.		14		2	3				2 вешалки					Серьга, 2 височных кольца, бляшка с птицами

Продолжение таблицы 1

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
11	К 54, П 2	Целое	Ребенок		2 бусины, 1 пласт., 4 подв.	1	6	1 сер-долик, 1 кольцо, 1 халцедон		2 подвески				1	2 проволочных кольца	Обломок	2 бляшки с сереб. пластинками, 1 позолочен. пластинка
12	К 66, П	Целое	Мужчина		4			1,5		2					Бляшка с ушком		2 височ. кольца
13	К 77, П 2	Целое	Взросл.		4										пластинка		Бляшка с двумя птицами из белой бронзы
14	К 77, П 4	Целое	Ребенок		5					17	125			Половина одной раковины	Луница, кольцо, цепочка		Серьга, подвеска, шарик
15	К 77, П 5	Целое	Ребенок	2	4					45	20		8	2	Украшение		Фигура медведя
16	К 97, П 1	Целое	Взросл.		1	2		2		39				4			Серьга с подвеской из синего стекла
17	МУМК, К. 11, П	Целое	Взросл.		1	3	2		5	6							2 височн. кольца
18	КОНЕВО, К.З. М.1	Потревоженное грызунами	Девочка 8–10 лет		3					2		3 точ-ки		5 каури	3 амулета, серьга		4 бубен-ка, 4-х лепестков. бляшка
19	ОСИНКИНСКИЙ МОГ., МОГ. 30	Целое	Жен. 25–30 лет с младенцем	2	1, 1 бусина	1	6	7	1	28			5		серьги	фрагмент	4-х лепестков. подвеска
20	МОГ. 39	Целое	Жен. 45–50 лет		4			10		14			4			фрагмент	

Продолжение таблицы 1

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18		
21	МОГ 45	Целое	Жен. 20–25 лет		7		17	17, +8 подв.		2 под- вес- ки	335				Серьги 4 пла- стины		1 подв.		
96 экз. бусины холцедоновые, лазуритовые, хрустальные и стеклянные																			
22	МОГ 46	Целое	Жен. 15–20 лет		1	Всего 45 предметов (сердолик, янтарь, лазурит и стеклянные бусины)											Облом.		2 кольца, 1 серьга, колючки
23	МОГ 54	Целое	Жен. до 20 лет		1		2			3							2 кольца		
24	Санатор- ный — 1 К 1, П. 7	Нару- шен. в обл. груди	Взрос.		9	5	3	8, +2 хол- цедон.	1	9	б гран. бусина			скоп- ле- ние			1 бусина, 2 кольца		
25	К 1, П. 8	Целое	Реб.		1	2	1	10		20					1 под- веска, 4 перстня 2 браслета		Пронизка, 4-х лепестк. бляха, 4 ви- соч.коль- ца со стекл. диск.		
26	К. 2, П. 1	Целое	Реб.		1					1 подвес. 3 бусины							Бляшка, кольцо		
27	К. 2, П. 9	Грабл.	Взрос.		2		2	3			2			2 под- вески					
28	К. 2, П. 13	Целое	Взрос.		6			3							3 пласт., 2 нашивки		В фут- ляре кольцо		
29	К. 2, П. 14	Целое	Взрос.		3 под- вески, 2 рас- преде- лите- ля					15 бу- син, 1 под- веска							кольцо		

Продолжение таблицы 1

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
30	К. 2, П. 15	Разр.	Взрос.		3					11			1 подвеска		5 нашивок, 2 бубен- чика,		серьга
31	К. 2, П. 18	Разр.	Реб.		1					1				1 под- вес- ка			
32	К. 3, П. 1	Разр.			1					1							
33	К. 5, П. 3	Целое	Взрос.		10		1			11	268		1				2 височ. Кольца с диск. из си- него стекла, серьга
34	К. 10, П. 6	Разр.	Не опред.		1		1										
35	К. 10, П. 8	Разр.	Не опред.	Се- ребр. коль- цо. с ла- зури- том	3	2		1		3					подвеска		
36	К. 11, П. 1	Разр.	Взрос.		1					6						2 об- лом- ка	7 предметов
37	К. 12, П. 5	Разр.	Реб.		1					1							Височ. кольцо
38	К. 12, П. 9	Разр.	Не опр.		5		1	3	5			1 веточ- ка (?)					Височ. коль- цо, 2 позо- лоч. бляшки
39	К. 15, П. 4	Разр.	Взрос.		1										Цепочка		

Окончание таблицы 1

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
40	К. 16, П. 1	Разр.	Не опред.		1					3							
41	К. 19, П. 11	Разр.	Взрос. + реб.		2												4 бляшки
42	К. 20, П. 1	Разр.	Не опред.		2	1		6		3	400						
43	К. 20, П. 2	Целое	Реб.		2					3 подвески							
44	К. 20, П. 2	Разр.	Не опред.		1					3 бус.							
45	Ташара — Карьер — 2 К 2	Наруш.	Подрос.	1				5, ка-бошон с гравировкой	1 кусок, 4 подв.						1 подв.	1 целое	Серьга, подвеска, поясная гарнитура
46	К. 4, П. 1	Целое	Реб.		3 подвески, 2 бусины					1 подвеска, 6 золочен. бусин			2				2 серьги
47	К. 4, П. 4	Наруш.	Взрос.	1	1									3 подв.			
48	К. 7, П. 1	Разр.	Не опред.		3												
49	К. 8, П. 1	Разр.	Не опред.		1									1 подв.			1 серьга
50	К. 10, П. 2	Целое	Реб.	2	4			4		80			4 подв.				4 бубенчика, 2 бусины
51	К. 16, П. 1	Целое	Взрос.		1			2 с орн., 1 б/о		4							

Рассмотрим наличие лазуритовых подвесок и других предметов из лазурита в могильниках (табл. 1). Надо отметить, что погребений с лазуритовыми предметами немного: в АК-1 из 25-и захоронений они найдены в четырех, их них двое взрослых, две могилы разграблены; в БКМ из 78-и — в 12-и, из них семь взрослых, четверо детей, в одной могиле погребены взрослый и ребенок; в МУМК из 99-и — в одной; захоронен взрослый; в курганном могильнике Конево из 23-х — в одной (девочка 8–10 лет); в Осинкинском курганном могильнике из 27-и — пять (все женщины); в курганном могильнике Санаторный — 1 из 151-го захоронения лазурит найден в 21-м. Из них 8 взрослых, пятеро детей, в одной могиле были взрослый и ребенок; в семи случаях возраст не определен (погребения разрушены). В курганном могильнике Ташара — Карьер — 2 из 44-х могил с лазуритом было 7: два ребенка, один подросток, два взрослых человека, в двух случаях возраст не определен. В одном погребении лазуритовых подвесок найдено от одной до 14 (см. табл. 1)*. Кроме подвесок, как уже отмечено, найдены бронзовые и серебряные серьги с круглыми или треугольной формы лазуритовыми бусинами, редко встречены отдельные бусины.

В украшениях наряду с лазуритом присутствуют янтарные бусины и подвески — сердоликовые, хрустальные, стеклянные (пастовые бусины и подвески), редко встречаются украшения — коралловые, агатовые, гагатовые, перламутровые и из разных раковин. Янтарные подвески зафиксированы в пяти могильниках из семи (табл. 1), наиболее выразительны (большие по размерам) происходят из кургана 11 могильника у Устья М. Киргизки. Янтарные бусины встречаются чаще, чем подвески. Их нет в могильниках Конево и Ташара — Карьер — 2. Отличаются их количеством погребения 45 и 46 в могильнике Осинкинский. Сердоликовые бусины — наиболее распространенный вид украшений, в погребениях найдено от одного до 17-и предметов. В могиле 45 Осинкинского могильника кроме бусин найдено восемь подвесок. Следует заметить, что нередко сердоликовых бусин в одном погребении найдено нечетное число: 1, 3, 5, 7, 17 (табл. 1).

Бусины и подвески из хрусталя встречаются редко. Стеклянные бусины чаще изготовлены из стеклянной пасты. Бусины и бисер зафиксированы во всех могильниках. Бусины желтого, голубого, синего, фиолетового и черного цветов чаще всего круглые, разных размеров, происходят из мастерских разных мест: Руси, Средней Азии, Дальнего Востока [Плетнева, 1997: 97]. Найден бисер следующих цветов: белый, черный, синий, голубой и желтый. В могилах встречается не так часто: от нескольких бисеринок до 300–400 экземпляров (Осинкинский могильник, могила 45 — 335 экземпляров, могильник Санаторный — 1, курган 20, погребение 1 — 400 экземпляров). Выделяются по обилию украшений несколько захоронений (табл. 1): в БКМ — погребение 2 кургана 25; в Осинкинском могильнике погребения в могилах 30, 45 и 46; в могильнике Санаторный — 1 — погребение 9 кургана 12; в могильнике Ташара — Карьер — 2 — погребение в кургане 10.

* Для наглядности приведем данные по количеству погребений с украшениями без лазурита в указанных могильниках: АК-1-9; 5 КМ-21; МУМК-39, Конево-5, Осинки-13, Санаторный-26, Ташара-Карьер 2–18. Во всех могильниках по количеству погребений с украшениями преобладали погребения с украшениями без лазурита.

Анализ вещественного материала из могильников басандайской культуры и сопредельных территорий убеждает в том, что драгоценные металлы (золото и серебро) для лиц такого социального ранга, как военачальники отрядов войск, воины-всадники, которые относились к элитарной прослойке общества, не говоря уже о пеших воинах/охотниках, не были доступны не только по цене, но и, как можно предположить, по мировоззренческим и принятым в обществе установкам. Можно, конечно, говорить о том, что погребения по большей части ограбленные (но и в неограбленных, которые по размерам, высоте часто не отличались от ограбленных, хотя у грабителей, видимо, были свои «мерки») таких предметов крайне мало. Так, золото в погребениях с лазуритом зафиксировано в погребении 1 кургана 54 БКМ в виде двух золотых бляшек со штампованным орнаментом размером 1,4x1,4 см [Гриневиц, 1947: 70, табл. 59, № 64] и в погребении 9 кургана 12 могильника Санаторный — 1 тоже найдены две позолоченные бляшки [Росляков, 2008, рис. 90–17,18]. Нет предметов из золота в погребении 3 кургана 1 БКМ — самом богатом погребении, с полным комплексом вооружения и защитным доспехом. Серебряных предметов значительно больше: это серьги, амулеты, бубенчики, нашивки, подвески, лунницы (табл. 1). Надо отметить, что золотые бляшки найдены в одном случае в ненарушенном погребении, в другом — в нарушенном. Серебряные предметы происходят чаще из целых погребений, чем из нарушенных (см. табл. 1).

Одним из престижных предметов рассматриваемого времени являются зеркала. Они найдены как целыми, так и в обломках, причем в одном и том же могильнике. Всего в погребениях с лазуритом они присутствуют в восьми погребениях. Зеркала из рассматриваемых нами могильников не раз были предметом специального рассмотрения [Маракуев, 1947; Плетнева, 1997; Ожередов, Плетнева, Масумото, 2008; Росляков, 2008; Савинов, 2008]. Исследователи пришли к заключению о том, что зеркала выполняли несколько функций: как предмет туалета, как ритуальный предмет и как предмет престижа.

Для того, чтобы определить назначение украшений из лазурита, бусин, раковин, перламутра, составлена таблица 2 по каждому погребению из семи могильников. Были выделены пять показателей: расположение украшений вокруг головы, на шее, груди, поясе и хаотично. Последний показатель характерен для погребений маленьких детей, трупосожжения и для разрушенных погребений. Таблица показывает, что в курганном могильнике Аникин Камень — 1 в одном случае украшения зафиксированы на поясе, в другом — на шее и поясе, в двух погребениях они располагались хаотично (погребения разрушены).

В Басандайском курганном могильнике (см. рис. 1–9) в двух погребениях украшения обнаружены от головы до пояса. Это наиболее богатые погребения. Только у головы они есть в двух погребениях, у головы и на поясе — одном, на груди и на поясе — одном, у головы и на груди — одном, у головы, на груди и ниже таза — одном. У головы, на шее и на поясе тоже в двух захоронениях. В одном погребении они располагались хаотично (трупосожжение). В одном погребении ребенка украшения располагались везде, погребенный был засыпан ими.



Рис 2. Погребение 3 кургана 25 Бсандайского курганного могильника. Изделия верхнего ряда (1–3) располагались у головы, бронза; среднего ряда (4–9) — под нижней челюстью, сердолик; нижнего ряда — на шее (10, 11), лазурит (здесь и далее номера идут сверху вниз и слева направо по порядку)

В погребении могильника у Устья М. Киргизки украшения располагались по четырем позициям. В курганном могильнике Конево они зафиксированы только на шее. В Осинкинском могильнике наиболее богатая могила 45, в ней была масса украшений, расположенных у головы, шеи, на груди и поясе; в двух могилах местонахождение их определено у головы и шеи, в одной — у головы, шеи и на груди и одной — на груди.



Рис. 3. Погребение 1 кургана 54 Бсандайского курганного могильника. Изделия из лазурита, найденные на шее



Рис. 4. Погребение 1 кургана 54 Басандайского курганного могильника.
Изделия из лазурита, найденные на поясе

В курганном могильнике Санаторный — 1 десять погребений разрушено, в них украшения располагаются хаотично. В остальных 11 погребениях украшения зафиксированы: в одном — у головы; в трех — у головы и на шее; одним — на груди; двух — у головы и на груди; двух — у головы, на шее и груди, и только в одном погребении украшения располагались у головы, шеи, на груди и костях таза.



Рис. 5. Погребение 2 кургана 54 Басандайского курганного могильника. Изделия верхнего и среднего рядов (1–7) — лазурит; нижний ряд: сердолик (8, 10), янтарь (9)

В могильнике Ташара — Карьер — 2 в двух захоронениях украшения располагались на груди и на поясе. В богатом, ненарушенном погребении ребенка (курган 10, погребение 2) украшения зафиксированы у головы, на шее, груди и у правого колена. В одном погребении украшения располагались хаотично.



Рис. 6. Погребение 2 кургана 66 Басандайского курганного могильника. Изделия верхнего ряда (1, 2), паста, найдены в области шеи; нижнего ряда (3–6) — лазурит, найдены на поясе

Таким образом, как видно из таблицы 2, погребений, в которых лазурит зафиксирован только в области головы, — два, в области головы и груди — одно, только в области шеи нет ни одного, только на груди — два, только на поясе — нет; хаотично — 18. Погребений с украшениями в области головы, шеи, груди и на поясе — шесть. Это наиболее богатые, неограбленные погребения. Кто захоронен в этих погребениях? В кургане 77, погребениях 4, 5 БКМ и в кургане 10, погребении 2 могильника Ташара — Карьер — 2 захоронены маленькие дети. В кургане 97, погребении 1 БКМ и в кургане 11 могильника у Устья М. Киргизки погребены взрослые, в могиле 45 в Осинкинском могильнике захоронена женщина 20–25 лет. По поводу детских захоронений из памятников басандайской культуры следует отметить, что в некоторых погребениях инвентаря и украшений не было (Ташара — Карьер — 2, к. 3, п. 1 — подросток) или они были в минимальном количестве.



Рис. 7. Погребение 2 кургана 77 Басандайского курганного могильника. Изделия из лазурита, располагались на шее



Рис. 8. Погребение 4 кургана 77 Басандайского курганного могильника. Изделия из серебра и стекла (1), серебра (2), лазурита (3–7). Найдены на черепе и рядом с ним



Рис. 9. Погребение 1 кургана 97 Басандайского курганного могильника: 1 – стекло; 2 – бронза, стекло; 4 – янтарь; 5–7, 9–11 – сердолик; 8 – коралл; 12–14 – лазурит

В древности и в Средневековье костюм со всеми деталями, в том числе и с украшениями, рассматривался как единое целое и передавал информацию об этнических/мировоззренческих особенностях его владельцев и его статусе в обществе. Неумолимое время не сохранило одежду. Есть только отдельные ее фрагменты. В Басандайском курганном могильнике достоверное определение тканей сделано только по образцам из курганов 42 и 55, погребения 2. В первом случае — это шелковая ткань из некрученых нитей, во втором — для изготовления маски использовалась ткань двух видов: верхняя (лицевая) — плотная непрозрачная ткань регулярного полотняного переплетения, практически непрозрачная — тафта [Глушкова, 1997: 145]. Но в этих погребениях нет лазурита.

Из этого же могильника происходит еще несколько образцов тканей, определенных руководителями работ А. П. Дульзоном и К. Э. Гриневичем. Из погребений, в которых присутствует лазурит, фрагменты ткани встречены в кургане 25, погребении 3. Это грубая ткань мешочного типа, прошита шерстяной ниткой желтого цвета, сложена в несколько слоев, на поясе прослежены остатки кожи и ткани. В этом погребении найден кожаный мешочек, на нем была вышивка из шерстяной ткани. Под мешочком выявлена шерстяная клетчатая ткань. В некоторых бусах есть остатки шерстяной нит-

ки [Дульзон, 1947: 103, 105–106]. По предположению К. Э. Гриневича, в погребении 1 кургана 54 «очевидно, на голове покойника был надет сделанный из кожи или материи, ныне исчезнувшей почти без остатка, головной убор, на котором были нашиты бляшки и височные кольца» [Гриневич, 1947: 24]. В этом погребении «на шее было ожерелье, состоящее из семи подвесок из лазурита, которые, по-видимому, были нашиты на кожу. Этому шейному убору соответствует поясной убор, состоящий также из семи подобных же подвесок, только немного меньших размеров. Они имеют голубоватый цвет с золотистыми вкраплениями» [Гриневич, 1947: 24]. А. П. Дульзон предположил, что в кургане 66, погребении 1 на умершей женщине был головной убор, который состоял из материи (?), прошитой кожей [Дульзон, 1947: 92].

В могиле 45 Осинкинского могильника, где захоронена женщина 20–25 лет, по заключению автора раскопок, «во многих местах зафиксированы остатки зеленого шелка от платья, в которое, судя по всему, была одета погребенная» [Савинов, 2008: 15].

В ряде случаев исследователи по расположению украшений определяют их назначение. По определению Д. Г. Савинова, в Осинкинском могильнике в могилах 30, 39, 46 на умерших были ожерелья, в могиле 45 часть украшений составляло ожерелье, другая часть — нагрудник. Всего было 130 украшений и 335 экземпляров бисера. В могиле 54 около шейных позвонков лежало шесть украшений, но автор не обозначил их назначение [Савинов, 2008: 14–17]. В могильнике Конево, в погребении девочки 8–10 лет, было ожерелье [Илюшин, 2012: 16]. С. Г. Росляков в погребениях с лазуритом при описании каждого погребения не определял назначения украшений, но в разделе «Характеристика инвентаря могильника Санаторный — 1» отмечает: «Часто бусины и подвески употреблялись в качестве шейных одиночных украшений косы, элементов сложного украшения типа алтайского женского нагрудника, пуговиц, подвесок на серьгах, нашивках на одежду, головные уборы и обувь» [Росляков, 2008: 118].

В могильнике Ташара — Карьер — 2 А. В. Новиков по расположению украшений в погребении 2 кургана 10 сделал заключение: «Скорее всего, бусинами был расшит головной убор, нагрудник и либо край одежды, либо мешочек-сумочка» [Новиков, 2008: 284].

Как именно выглядели нагрудники, по археологическим материалам не прослеживается. При поиске аналогий в этнографической литературе обратим внимание в первую очередь на народы, чья этническая история была связана с кыпчаками, и на народы, которые длительное время проживали рядом с ними, так как возможны заимствования. Это тюркские и финно-угорские народы европейской части России, тюрки Алтая, Западной и Южной Сибири. Большой материал по украшениям и женской одежде в 1920-е гг. был собран А. Гаген-Торн (1900–1986). Так, например, для нас представляет интерес существование матерчатых шапочек, часто расшитых бисером, у башкир, удмуртов, чувашей и других народов [Гаген-Торн, 1960: 153–156]. Как замечает автор, «в старину тухья (шапочка) у саратовских чуваш была не из холста, а из кожи [Гаген-Торн, 1960: 155]. Можно предположить, что в погребении 1 кургана 54 БКМ была шапочка, расшитая бисером. На кожаную или матерчатую шапочку есть указания К. Э. Гриневича [1947: 24]. В традиционной культуре тюркских народов Сибири нагрудники есть у качинцев. Они овально-сердцевидной формы, закрывают грудь, расшиты бусинами и разными вставками (см. две цветные вставки между страниц [Тюркские

народы Западной Сибири, 2006]). В. Я. Бутанаевым в описании материальной культуры хакасов приведены две фотографии: на одной изображены свахи в нагрудниках, на другой — сваха в нагруднике и невеста [Бутанаев, 2008: 570, 592]. На этих фотографиях форма нагрудников такая же, но украшения выполнены, по-видимому (в тексте нет их описания), из разноцветных лоскутов материи (?), есть ли бусы и бисер — не ясно.

По сообщению Ф. Т. Валеева и Н. А. Томилова, у сибирских татар «... в ряде деревень сохраняются в употреблении женские нагрудники и штаны с широким шагом» [1996: 81]. Р. А. Абдумананов, рассматривая роль кыпчаков в этнической истории кыргызов, обращает внимание на костюм, в котором отражена именно этническая история, связь с другими народами. Среди деталей костюма кыргызов есть и нагрудник, как и у ряда других народов, в этногенезе которых приняли участие кыпчаки [2015: 164, 165]. Сейчас это вышитые нагрудники с серебряными украшениями и монетами.

Семантика украшений связана со значениями каждого из составляющих элементов, их сочетанием и сложившимся общим смыслом. Вопрос семантики украшений, их знаковости в эпоху Средневековья требует специального исследования. В данной статье приведем лишь некоторые примеры из этнографии народов Сибири, Поволжья и в одном случае из Китая. Сама форма лазуритовых подвесок и бусин: треугольник, ромб или круг связана с символами плодородия/благополучия, известными с глубокой древности. «Камням издавна придавалось особое значение, их наделяли целебными и магическими свойствами. Ношение их выражало стремление не только украсить себя и своих близких, но и оградить их от опасности и болезней», — пишет М. В. Сазонова, рассматривая украшения узбеков [1970: 113]. И. В. Суслова, описывая украшения китаянок и их символику, отмечает: «Подавляющее большинство головных уборов, кроме удовлетворения эстетических чувств, связано с благопожеланиями их обладательнице, а некоторые из них — с представлениями об ограждении ее от всяческих бед. По головным украшениям можно было судить о возрасте их обладательницы, семейном и социальном положении» [Суслова, 1977: 247].

«В тюркской традиции украшения наделялись особыми свойствами. Их эстетическая и дифференцирующая функции были неразрывно связаны с символикой плодородия». В подтверждении этого положения авторы монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» приводят многочисленные примеры из сибирской этнографии тюрков [Львова, Октябрьская и др., 1988: 175]. О культе плодородия во всех его проявлениях, о символике в обрядовой женской одежде кимаков и кипчаков упоминает Ф. Х. Арсланова [1992: 85–86]. У алтайцев сохранилось представление о том, что серьги замужних женщин были оберегами ее детей [Тюхтенева, 2006: 412].

Интересным сюжетом о назначении коралла являются сообщения авторов о том, что «согласно шаманской традиции хакасов, Ымай — покровительница детей и рожениц — владела коралловыми бусинами суру, заключавшими в себе души-зародыши девочек. Вместе со стрелами ух — душами мальчиков — она хранила их внутри горы Ымай-гасхыл. Бусины ассоциировались с многочисленным потомством» [Львова, Октябрьская и др., 1988: 174]. Известно, что после замужества у женщин многих народов изменялась прическа, головные уборы и состав украшений. Так, например, у южных алтайцев в накосных украшениях использовались перламутровые бляшки [Львова, Ок-

тябрьская и др., 1988: 175]. Приведенные примеры свидетельствуют о сохранении древних традиций, о смысловом назначении украшений в культурах разных народов, что, видимо, имело место в тюркской среде развитого Средневековья.

Об использовании в украшениях указанного периода сердолика, бирюзы и кораллов есть письменные источники. Так, в трактате А. Бируни «Минералогия» упомянуты сердолик, бирюза, коралл [Сазонова, 1970: 114]. Считалось, что такие камни, как сердолик, бирюза, кораллы, обладают особыми для людей свойствами [Сазонова, 1970: 114]. Употребление этих же камней на протяжении очень длительного времени, вплоть до настоящего, прослежено исследователями у многих народов как на территории России, так и за рубежом, особенно в тюрко-мусульманском мире (см., например: [Сазонова, 1970; Сулова, 1980: 15; 2015; Смирнова, 2000: 180]).

Надо полагать, что лазурит для населения басандайской культуры был статусным предметом. Наиболее привлекающими внимание исследователей являются погребения 1 в кургане 54 БКМ и погребение 3 в кургане 5 могильника Санаторный — 1. В первом найдено 14 подвесок. Более крупные подвески располагались на шее — 7 экземпляров, более мелкие — на поясе, тоже 7 экземпляров [Басандайка, табл. 58, погр. 1; табл. 59; рис. 3, 4]. Наряду с ними в этом погребении найдены и другие украшения: две золотые бляшки с растительным орнаментом, две коралловые веточки, большая бусина из яшмы (единственная из этого могильника), серьги из серебра, бронзовая подвеска с двумя птицами у мирового дерева, бронзовые височные кольца, значительный набор железных предметов [Басандайка, табл. 60, 61].

Лазуритовые подвески (10 экз.) из второго указанного выше погребения располагались вместе с другими украшениями в области плеч, груди, таза и бедренных костей. Лазурит как статусный предмет моглишивать на костюм, это могло быть ожерелье и поясная повязка. И лицо, имеющее его, выполняло определенные социальные функции. Из других украшений здесь в области головы найдены бронзовые височные кольца, бисер (268 экз. от головного убора?), далее — перламутровая подвеска, сердоликовая и 11 стеклянных бусин и бусинок. Кроме того, железные предметы: пряжка, кольцо, нож, игольник, часть топора-тесла [Росляков, 2008: 78].

Погребение из Басандайки значительно богаче по набору инвентаря, чем из могильника Санаторный — 1. Однако объединяет их наличие большого количества лазуритовых подвесок. Совершенно очевидно, что лица, погребенные в них, выделяются по имущественному признаку, но, видимо, они должны были быть знаковыми лицами в обществе, входить в его элиту (только для взрослых погребений). Можно предположить, что наличие лазурита на костюме человека, головном уборе, платье (имеется в виду и женский, и мужской наряд), в ожерелье имело знаковое значение, а эти лица выполняли определенные социальные функции. Кроме указанных выше, имеются погребения, в которых нет значительного (богатого) набора инвентаря, но есть лазурит. Таким образом, основываясь на положении, что лазурит — статусный предмет, можно высказать два предположения: первое — человек стремился иметь лазурит, чтобы показать свое богатство, одновременно занимая в обществе значительное место, при-

надлежал к элите среднего звена, скорее всего, региональной^{*}; второе — наряду с указанными лицами (богатыми) были люди, обладающие лазуритом, не имеющие такого богатства, как первые, но исполнявшие, возможно, какие-то значимые для общества функции (культово-ритуальные, врачевания). Можно также предложить, что лазурит был дорогим и «модным» украшением, поэтому его стремились иметь. А также он, как и набор украшений в целом, был связан в представлении общества с благожелательными, охраняемыми функциями и функцией плодородия во всех ее проявлениях.

По нашему мнению, украшения в составе: лазурит, сердолик, янтарь, коралл и перламутр имеют престижно-статусный характер и одновременно связаны с мировоззренческими представлениями.

Подводя итог, отметим: лазуритовые предметы наряду с другими украшениями найдены у детей, мужчин и женщин. Лазурит использовался в головных украшениях: головной убор — шапки, височные — ушные повязки, серьги; в съёмных украшениях: шейное украшение, ожерелье; предположительно в расшитых лазуритовыми бляшками наряду с материалом изготовления бусин: сердоликом, янтарем, стеклом — в нагрудниках, поясных повязках или нашивался на костюм. Предметы из лазурита в азиатской части России компактно зафиксированы в эпоху развитого Средневековья только в памятниках басандайской культуры (табл. 2).

Таблица 2

Расположение лазуритов предметов в погребениях басандайской культуры

		В области головы	На шее	На груди	На поясе	Хаотично	На костях таза
1	Аник.К-1. К.7. П.1				+		
2	К.7. П.2					+ разруш.	
3	К.8. П.1					+ разруш.	
4	К.15. П.2		+		+		
5	БКМ К.1. П.3.	+		+			
6	К.15. П.3. К.2	+		+	+		
7	К.24. П.4	+					
8	К.25. П.2	+		+			+
9	К.25. П.3	+	+		+		
10	К.54. П.1	+	+		+		
11	К.54. П.2					+	
12	К.66. П.	+			+		
13	К.77. П.2	+					
14	К.77. П.4	+	+	+	+	мален.	реб.
15	К.77. П.5	+	+	+	+		
16	К.97. П.1	+	+	+	+		

* Наряду с богатыми погребениями с лазуритом, были погребения, не уступающие по богатству инвентаря, но без лазурита. Они также относились к элите. Например: погребения 1 К. 18, 25, 27 п. 2 могильника у Устья М. Киргизки [Плетнева, 1997].

Окончание таблицы 2

		В области головы	На шее	На груди	На поясе	Хаотично	На костях таза
17	КГУМК, К.11. П.	+	+	+	+		
18	Конево, К.3. П.1		+				
19	Осинкинское М.30	+	+	+			
20	М.39			+			
21	М.45	+	+	+	+		
22	М.46	+	+				
23	М.54	+	+				
24	Санаторный-1, К.1. П.7	+	+	+			+
25	К.1. П.8	+					
26	К.2. П.9	+		+			
27	К.2. П.1	+		+			
28	К.2. П.13	+	+				
29	К.2. П.14	+	+				
30	К.2. П.15					+	
31	К.2. П.18					+	
32	К.4. П.1	+	+	+			
33	К.5. П.3					+	
34	К.5. П.3			+?			
35	К.5. П.3					+	
36	К.5. П.3	+	+	у локтя			
37	К.5. П.3					+	
38	К.5. П.3					+	
39	К.5. П.3					+	
40	К.5. П.3					+	
41	К.5. П.3					+	
42	К.5. П.3					+	
43	К.5. П.3	+	+				
44	К.5. П.3					+	
45	Ташара — К.2. П.2					+	
46	К.4. П.1			+	+		
47	К.4. П.4			+	+		
48	К.8. П.1					+	
49	К.10. П.2	+	+	+	+ у прав. колена		
50	К.7. П.1					+	
51	К.16. П.1					+	

ИСТОЧНИКИ

Коллекция Басандайского курганного могильника № 6304. Хранится в Музее археологии и этнографии Сибири им. В. В. Флоринского Национального исследовательского Томского государственного университета.

Коллекция могильника у Устья М. Киргизки № 7558. Хранится в Музее археологии и этнографии Сибири им. В. В. Флоринского Национального исследовательского Томского государственного университета.

Архив музея археологии и этнографии Сибири им. В. В. Флоринского Национального исследовательского Томского государственного университета. № 106, тетрадь № 1, 2, 3. Рукописные полевые дневники. Басандайка.

Библиографический список

- Абдумананов Р. А. Кипчаки в истории кыргызов. Бишкек, 2015. 200 с.
- Адамов А. М. Новосибирское Приобье в X–XIV вв. Тобольск ; Омск, 2000. 256 с.
- Арсланова Ф. Х. Языческая символика в обрядовой женской одежде кимаков и кыпчаков // Вторые Грязновские чтения. Омск, 1992. Ч. II. С. 83–86.
- Бутанаев В. Я. Хакасы // Тюркские народы Сибири. М., 2006. С. 533–630.
- Валеев Ф. А., Томилов Н. А. Татары Западной Сибири: история и культура. Новосибирск, 1996. 224 с.
- Гаген-Торн А. Женская одежда народов Поволжья (материалы к этногенезу). Чебксары, 1960.
- Гаман А. Д., Плетнева Л. М. Погребения XI–XIII вв. из курганного могильника Аникин Камень 1 // След на песке: материалы и исследования по археологии. Томск ; Северск, 2010. С. 102–131.
- Глушкова Т. Н. Определение тканей из Астраханцевского и Басандайского курганных могильников // Томское Приобье в начале II тыс. н. э. по археологическим источникам. Томск, 1997. С. 143–145.
- Гриневиц К. Э. Археологические исследования урочища Басандайки близ гор. Томска, проведенные в 1944–1946 гг. объединенной экспедицией Томского государственного университета имени В. В. Куйбышева и Томского государственного педагогического института. Ч. 5: Раскопка курганного могильника // Труды ТГУ им. В. В. Куйбышева Т. 98: Басандайка. Сборник материалов и исследований по археологии Томской области. Томск, 1947. С. 19–49.
- Дульзон А. П. Дневники раскопок курганного могильника на Басандайке // Труды ТГУ им. В. В. Куйбышева Т. 98: Басандайка. Сборник материалов и исследований по археологии Томской области. Томск, 1947. С. 68–115.
- Илюшин А. М. Курганы поздних кочевников близ устья Ура. Кемерово, 2012. 188 с.
- Илюшин А. М. Курганы кыштымов в долине Ура. Кемерово, 2014. 216 с.
- Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1988. 225 с.
- Маракуев А. В. Китайские бронзы из Басандайки // Басандайка. Томск, 1947. С. 167–174.
- Плетнева Л. М. Томское Приобье в начале II тыс. н. э. по археологическим источникам. Томск, 1997. 350 с.

Ожередов Ю. И., Плетнева Л. М., Масусото Т. Металлические зеркала в музее археологии и этнографии им. В. М. Флоринского ТГУ: формирование и исследование собрания // Сборник музея археологии и этнографии Сибири им. В. М. Флоринского. Вып. 2. Культуры и народы северной Азии и сопредельных территорий в контексте междисциплинарного изучения. Томск, 2008. С. 136–158.

Савинов Д. Г., Новиков А. В., Росляков С. Г. Верхнее Приобье на рубеже эпох (басандайская культура). Новосибирск, 2008. 424 с.

Сазонова М. В. Украшения узбеков Хорезма // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии: сборник МАЭ. Т. XXVI. Л., 1970. С. 113–142.

Суслова С. В. Головные украшения китайок и их символика // Одежда народов За рубежной Азии / Сборник МАЭ. Т. XXXII. Л., 1977. С. 230–247.

Суслова С. В. Женские украшения казанских татар середины XIX — нач. XX в. М., 1980. 128 с.

Суслова С. В. Женская одежда приуральских нагайбаков: компонентный историко-этнографический анализ // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы Международной научной конференции, посвященной 25-летию центра истории и этнографии лаборатории исторического краеведения Алтайского государственного педагогического университета (Барнаул, 28–30 октября 2015 г.). Вып. 9. Барнаул, 2015. С. 217–223.

Смирнова Е. Ю. Ювелирные украшения курдакско-саргатских татар // Интеграция археологических и этнографических исследований. Владивосток; Омск, 2000. С. 177–182.

Тюхтенева С. П. Алтайцы. Социальная организация и семейная обрядность // Тюркские народы Сибири. Алтайцы. М., 2006. С. 392–428.

Шуман В. Мир камня: в 2 т. Т. 2: Драгоценные и поделочные камни. М., 1986. 263 с.

Source

Kollektsiya Basandayskogo kurgannogo mogilnika № 6304 [Collection of the Basandaika Burial Mound No. 6304]. Stored at the Florinsky Museum of Siberian Archaeology and Ethnography, National Research Tomsk State University.

Kollektsiya mogilnika u Ustyа M. Kirgizki № 7558 [Collection of the Burial Ground at the Mouth of the Malaya Kirgiska River No. 7558]. Stored at the Florinsky Museum of Siberian Archaeology and Ethnography, National Research Tomsk State University.

Arkhiv muzeya arkheologii i etnografii Sibiri im. V. V. Florinskogo Natsionalnogo issledovatel'skogo Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. № 106, tetrad № 1, 2, 3 Rukopisnyye polevyye dnevniki. Basandayka [Archives of the Florinsky Museum of Siberian Archaeology and Ethnography, National Research Tomsk State University. No. 106, notebook No. 1, 2, 3. Handwritten field diaries. Basandaika] (in Russian).

References

Abdumanov R. A. *Kipchaki v istorii kyrgyzov* [The Kipchaks in the History of the Kyrgyz]. Bishkek, 2015. 200 s. (in Russian).

Adamov A. M. *Novosibirskoye Priobye v X–XIV vv* [Novosibirsk Ob Region in the 10th–14th Centuries]. Tobolsk; Omsk, 2000. 256 s. (in Russian).

Arslanova F. Kh *Iazycheskaia simbolika v obriadovoi zhenskoj odezhde kimakov i kypchakov* [Pagan symbolism in women's religious clothing of the kimak and kipchak peoples]. *Vtorye griaznovskie chteniia* [The second Gryaznov readings.]. Omsk, 1992. Ch. II. S. 83–86 (in Russian).

Butanaev V. Ia. *Khakasy* [The Khakas]. *Tiurkskie narody Sibiri* [Turkic Peoples of Siberia]. M.: Nauka, 2006. S. 533–630 (in Russian).

Gaman A. D., Pletneva L. M. *Pogrebeniia XI–XIII vv. iz kurgannogo mogil'nika Anikin Kamen' 1* [Graves of the 11th — 13th Centuries from the Anikin Kamen 1 Burial Mound] *Sled na peske. Materialy i issledovaniia po arkheologii* [Trace on the Sand. Archaeological Materials and Studies]. Tomsk; Seversk, 2010. S. 102–131 (in Russian).

Glushkova T. N. *Opredeleniye tkaney iz Astrakhantsevskogo i Basandayskogo kurgannykh mogilnikov* [Identification of Fabrics from the Astrakhantsevo and Basandaika Burial Mounds]. *Tomskoye Priobye v nachale II tys. n. e. po arkheologicheskim istochnikam* [Tomsk Ob Region in the Early Second Millennium A. D. Based on Archaeological Data]. Tomsk, 1997. S. 143–145 (in Russian).

Grinevich K. E. *Arkheologicheskie issledovaniia urochishcha Basandaiki bliz gor. Tomska, provedennoe v 1944–1946 gg. ob' edinenoj ekspeditsiei Tomskogo gosudarstvennogo universiteta imeni V. V. Kuibysheva i Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo instituta. Chast' 5-ia. Raskopka kurgannogo mogil'nika* [Archaeological Studies of the Natural Landmark Basandaika near Tomsk Conducted in 1944–1946 by the Joint Expedition of Kuibyshev Tomsk State University and Tomsk State Pedagogical Institute. Part 5. Excavation of the Burial Mound]. *Basandaika. Sbornik materialov i issledovaniia po arkheologii Tomskoi oblasti.* [Basandaika. Collection of Archeological Materials and Studies for the Tomsk Region]. Tomsk, 1947. T. 98. S. 19–49 (in Russian).

Dul'zon A. P. *Dnevniky raskopok kurgannogo mogil'nika na Basandaike* [Diaries of the excavations of the burial mound on Basandaika]. *Basandaika. Sbornik materialov i issledovaniia po arkheologii Tomskoi oblasti.* [Basandaika. Collection of Archeological Materials and Studies for the Tomsk Region]. Tomsk, 1947. T. 98. S. 68–115 (in Russian).

Iliushin A. M. *Kurgany pozdnykh kochevnikov bliz ust'ia Ura* [Mounds of the Late Nomads at the Mouth of the Ur River]. Kemerovo, 2012. 188 s (in Russian).

Iliushin A. M. *Kurgany kyshtymov v doline Ura* [Moulds of the Kyshtym in the Ur River Valley]. Kemerovo, 2014. 216 s (in Russian).

L'vova E. L., Oktiabr'skaia I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri* [Traditional Worldviews of the Turks of Southern Siberia]. Novosibirsk, 1988. 225 s. (in Russian).

Marakuyev A. V. *Kitayskiye bronzy iz Basandaiki* [Chinese Bronzes from Basandaika]. *Basandaika* [Basandaika]. Tomsk, 1947. S. 167–174 (in Russian).

Pletneva L. M. *Tomskoe Priobe v nachale II tys. n. e. po arkheologicheskim istochnikam* [Identification of Fabrics from the Astrakhantsevo and Basandaika Burial Mounds]. Tomsk, 1997. 350 s. (in Russian).

Ozheredov Iu. I., Pletneva L. M., Masusoto T. *Metallicheskie zerkala v muzee arkheologii i etnografii im. V. M. Florinskogo TGU: formirovanie i issledovanie sobraniia* [Metal Mirrors in the Museum of Archeology and Ethnography]. *Sbornik muzeia arkheologii i etnografii*

Sibiri im. V. M. Florinskogo [Collection of the Florinsky Museum of Siberian Archaeology and Ethnography]. Tomsk, 2008. Vyp. 2. S. 136–158 (in Russian).

Savinov D. G., Novikov A. V., Rosliakov S. G. *Verkhnee Priob'e na rubezhe epokh (basandaiskaia kul'tura)* [Upper Ob Region at the Turn of the Ages (Basandaika Culture)]. Novosibirsk, 2008. 424 p.

Sazonova M. V. *Ukrasheniia uzbekov Khorezma* [Jewelry of the Khorezm Uzbeks]. *Traditsionnaia kul'tura narodov Perednei i Srednei Azii. Sbornik MAE* [Traditional culture of the peoples of Western and Central Asia. Collection of the Florinsky Museum of Siberian Archaeology and Ethnography]. Leningrad, 1970. T. XXVI. S. 113–142 (in Russian).

Suslova S. V. *Golovnye ukrasheniia kitaianok i ikh simvolika* [Chinese women's headpieces and their symbolism] *Odezhda narodov Zarubezhnoi Azii. Sbornik MAE* [Clothing of the Peoples of Foreign Asia. Collection of the Florinsky Museum of Siberian Archaeology and Ethnography]. Leningrad: Nauka, 1977. T. XXXII. S. 230–247 (in Russian).

Suslova S. V. *Zhenskies ukrasheniia kazanskikh tatar serediny XIX — nach. XX v.* [Women's Jewelry of the Kazan Tatars in the Mid-19th — Early 20th Centuries]. Moscow, 1980. 128 s. (in Russian).

Suslova S. V. *Zhenskaya odezhda priural'skikh nagaybakov: komponentny istoriko-etnograficheskiy analiz* [Women's clothing of the ural nagaybaks: component historical and ethnographic analysis] *Etnografiya Altaya i soprodelnykh territoriy: materialy mezhdunarod. nauch. konf. posveschennoy 25-letiyu Tsentra istorii i etnografii laboratorii istoricheskogo krayevedeniya Altayskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta (Barnaul 28–30 oktyabrya 2015)* [Ethnography of Altai and Adjacent Territories: Proceedings of the International Scientific Conference Dedicated to the 25th Anniversary of the Center for History and Ethnography, Laboratory of Historical Regional Studies of the Altai State Pedagogical University (Barnaul. October 28–30, 2015)]. Barnaul, 2015. Issue 9. S. 217–223 (in Russian).

Smirnova Ye. Yu. *Iuvelirnye ukrasheniia kurdaksko-sargatskikh tatar* [Jewelry of the Kurdak-Sargat Tatars]. *Integratsiia arkheologicheskikh i etnograficheskikh issledovaniy* [Integration of archaeological and ethnographic research]. Vladivostok; Omsk, 2000. S. 177–182 (in Russian).

Tiukhteneva S. P. *Sotsial'naiia organizatsiia i semeinaia obriadnost'* [Social Organization and Family Rituals]. *Tiurkskie narody Sibiri. Altaitsy* [Turkic Peoples of Siberia]. Moscow, 2006. Gl. IV. S. 413–428 (in Russian).

Shuman V. *Mir kamnia. Dragotsennye i podelochnye kamni* [The World of Stone. Precious and Ornamental Stones]. Moscow: Mir, 1986. 263 s (in Russian).

Цитирование статьи:

Плетнева Л. М. Лазурит в составе украшений из памятников басандайской культуры // Народы и религии Евразии. 2019. №3 (20). С. 34–58.

Citation:

Pletneva L. M. Lazurite in jewelry from monuments of the Basandaika culture. *Nations and religions of Eurasia*. 2019. №3 (20). P. 34–58.

УДК: 930.26 (517.6)

DOI: 10.14258/nreur(2019)3–04

Н. Г. Артемьева

*Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН,
Владивосток (Россия)*

СКЛЕП В СЕЛЕ ФАДЕЕВКА ПРИМОРСКОГО КРАЯ

На территории Приморского края России в 2018 г. был исследован погребальный комплекс в селе Фадеевка. До настоящего времени на данной территории не было обнаружено подобных археологических памятников. Склеп представлял собой семярусное сооружение, сделанное из каменных блоков, под которым находилась погребальная яма с гробом. С восточной стороны под склепом было обнаружено детское погребение. Захоронения датируются концом XIX в. — Цинским периодом (1644–1911 гг.). В гробу найдено женское захоронение в саване. На теле был обнаружен серебряный христианский нательный крест. В ротовую полость были вложены свечи, напоминающие палочки для еды. Такими же свечами-палочками по периметру была украшена внутренняя часть гроба. При захоронении младенца ему в рот также были вставлены аналогичные свечи. На груди ребенка был найден золотой нательный крест. В данном захоронении прослеживается религиозный синкретизм буддизма и христианства. Изучение этого памятника дало возможность выявить слияние традиционных воззрений с новым религиозным течением. Погребальный комплекс был построен на месте более раннего разрушенного археологического объекта, керамический материал которого датируется археологической культурой раннего железного века — Кроуновской (2-я пол. I тыс. до н. э.).

Ключевые слова: Приморье, Дальний Восток, село Фадеевка, погребальный комплекс, склеп, Цинский период, религиозный синкретизм, буддизм, христианство.

N. G. Artemieva

*Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far-East, FEB RAS,
Vladivostok (Russia)*

THE BURIAL VAULT IN THE VILLAGE OF FADEYEVKA IN PRIMORYE

The burial complex was discovered on the territory of Fadeyevka Village in Primorye. Up to present, no site of the similar design has been found on that area. The seven-tier vault was made of stone blocks and had a burial pit located under the surface and served as a place for storage of the coffin. There was also an additional infant's grave in the eastern part

of the vault. Both graves are dated back to the end of XIX (the period of the Qing Dynasty (1644–1911)). The coffin contained remains of an adult woman enwrapped in a shroud. A Christian cross pendant was found inside the grave. Two candles that resembled chopsticks were placed into the dead's mouth cavity. The inner part of the coffin was decorated circumferentially with the similar candle-sticks. Another Christian cross pendant (made of gold) was worn on the neck of the infant's body. Those features of the funeral rites obviously indicate a sort of religious syncretism between Christianity and Buddhism. The research of this site gave us the opportunity to determine the fusion of the traditional religious views and new practices. The burial complex was constructed on the territory of the other archaeological object that had been built and destroyed earlier. Ceramic patterns of that object were dated back to the second part of I BC and can be associated with the archaeological culture of the early Iron Age — Krounovskaya Culture.

Key words: Primorye, the Far East, Fadeyevka Village, burial complex, burial vault, period of the Qing Dynasty, religious syncretism, Buddhism, Christianity.

Артемяева Надежда Григорьевна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, заведующий Сектора средневековой археологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток (Россия). Адрес для контактов: artemieva_tg@list.ru.

Традиционные элементы культуры любого народа хорошо прослеживаются в погребальной обрядности, которая представляет собой одно из ее наиболее сакральных проявлений. До последнего времени в исследованиях памятников поздне-средневековой археологии и Нового времени в Приморье этому направлению не уделялось должного внимания. Хотя именно на этой территории происходило развитие и слияние культур Востока и Запада. История Приморья в составе России насчитывает чуть более 160 лет. Памятники, содержащие вещественную информацию для изучения и реконструкции исторического прошлого данного периода, отнесены к объектам археологии. Первые исследования склепа в селе Фадеевка Приморского края дали возможность выявить новые особенности, связанные с религиозным синкретизмом в погребальном обряде.

Специальное изучение погребальных комплексов Нового времени на Дальнем Востоке России не проводилось, за исключением раскопок каменного склепа в с. Богополье [Дьякова, 2005], хотя данный вопрос являлся актуальным на протяжении долгого времени. За весь период исследований в Приморье были выявлены могильники и отдельно расположенные погребения, датировка которых из-за нехватки информации пока невозможна.

Предметом рассмотрения данной статьи является погребальный комплекс со склепом в центральной части, который относится к этнографическому периоду истории Приморского края России. Задача исследования — охарактеризовать обряд погребения, сочетавший в себе обычаи двух религий — христианства и буддизма; а также выявить совокупность традиционных и новых религиозных компонентов.

Местоположение склепа в Фадеевке показали А. Л. Ивлиеву пограничники при демаркации границы в 1972 г. Памятник расположен в 0,5 км на север-северо-запад от северозападной окраины села, на территории старого кладбища (рис. 1.–1). Постановлением Думы Приморского края № 314 от 27 марта 1996 г. этот памятник был занесен в Государственный список недвижимых памятников истории и культуры местного (краевого) значения под названием «Фадеевка. Погребальный комплекс».

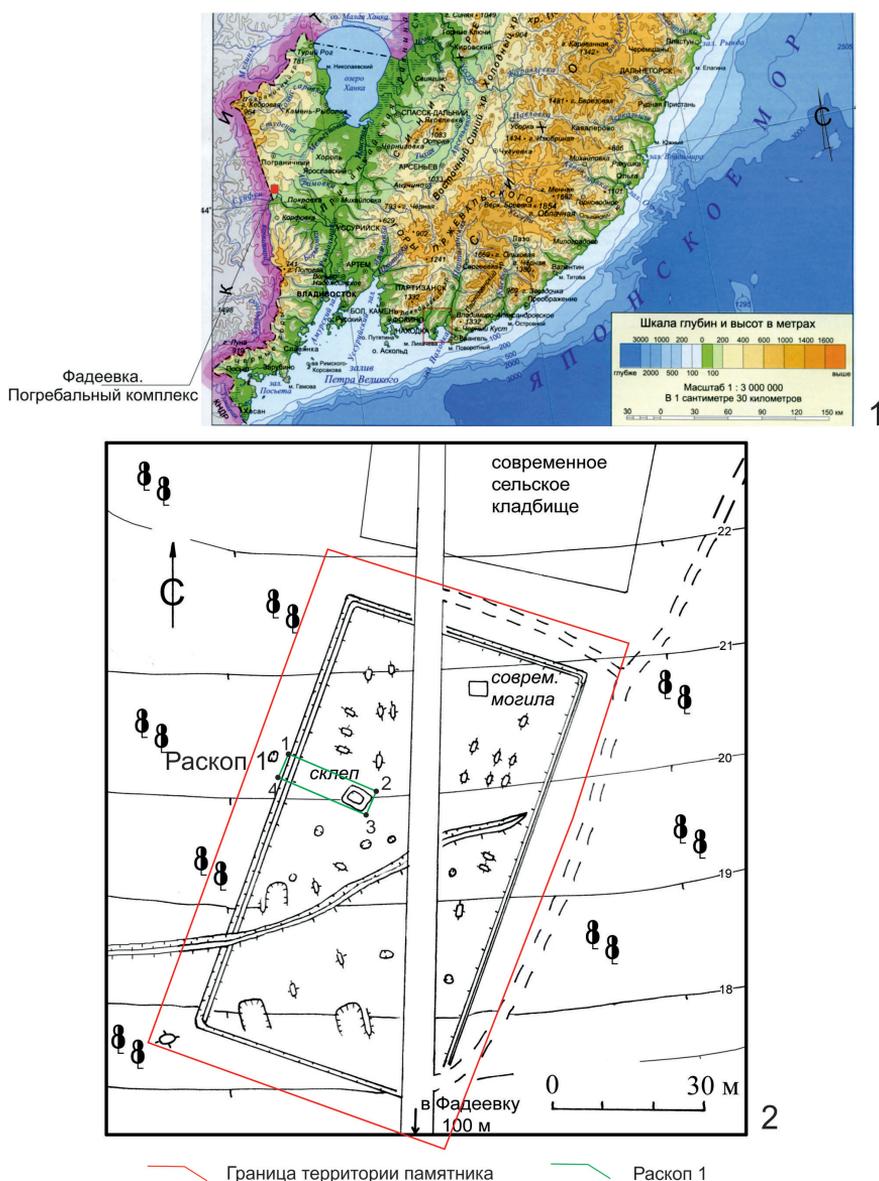


Рис. 1. 1 – местонахождение памятника «Фадеевка. Погребальный комплекс»;
2 – план памятника

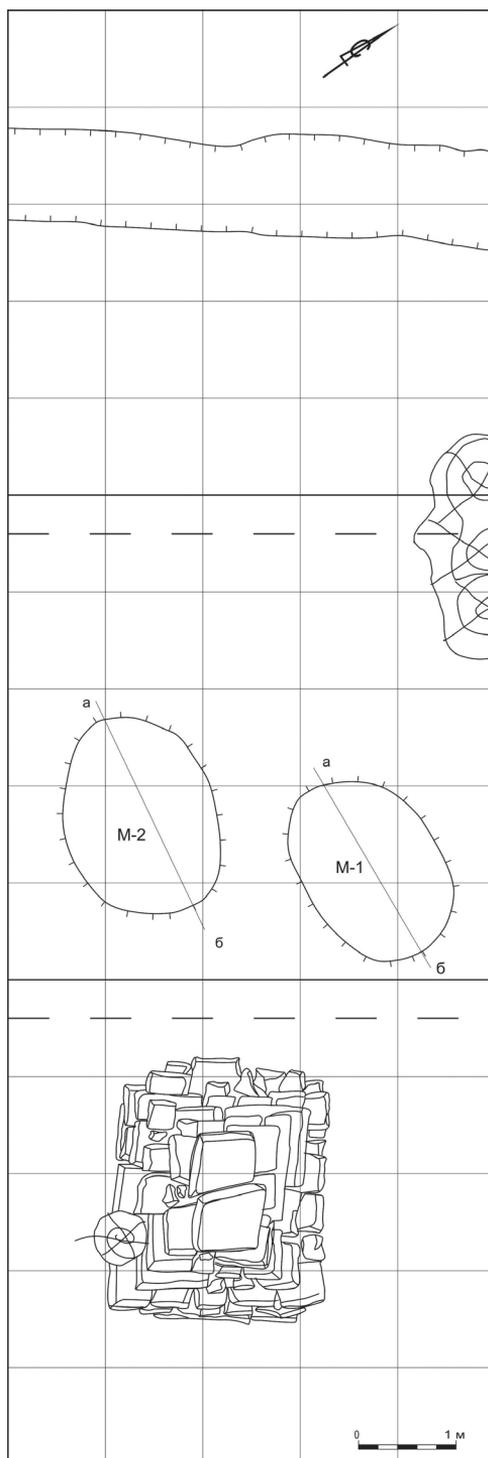


Рис. 2. План зачистки по матерiku (M-1, M-2 – обозначение могил)

Первоначально по форме склепа это захоронение было отнесено к VIII–IX вв., т. е. к бохайскому времени. А. Л. Ивлиев, осматривая склеп, обнаружил под верхней плитой кожаный сапог, что дало основание предположить, что могила была разграблена. Данному захоронению наносился урон со стороны вандалов. Верхняя крышка склепа была расколота. Отверстие под ней было забито мусором и фрагментами серого кирпича.

В 2015 г. памятник был обследован А. Л. Мезенцевым, который, обнаружив вокруг склепа 22 могильных насыпи и ров с валом, заполненные глинистым суглинком, сделал план погребального комплекса (рис. 1.–2). Склеп представлял собой семиярусное сооружение, созданное из каменных блоков, углы которого были ориентированы по сторонам света. Верхний ярус представлял собой плиту, расколотую на две части. Вокруг склепа был обнаружен могильник, расположенный на склоне сопки. Через могильник проходит современная грунтовая дорога. Границы захоронений оформлены небольшим рвом (шириной до 0,5 м и глубиной до 0,2 м), внутренняя сторона которого была оформлена валом. Площадь погребального комплекса составляет 6900 кв. м (75x92 м). По собранному археологическому материалу — серым кирпичам — А. Л. Мезенцев датировал могильник и склеп позднесредневековым временем (XVI–XVII вв.) [Мезенцев, 2016].

На территории края подобных погребальных комплексов не исследовалось. Несмотря на большой интерес к этому памятнику, его изучение было начато только в 2018 г. Археологические раскопки проводились на территории склепа, двух насыпей, а также части рва и вала, окружающих могильный комплекс (рис. 2).

Часть склепа, расположенная на дневной поверхности, представляла собой сооружение из четырех рядов каменных плит, размерами 2x1,6 м, высотой 0,6 м, уложенных в виде пирамиды. В северо-восточной стороне под верхней плитой было обнаружено отверстие, в котором находился современный мусор и битый серый кирпич (рис. 3).

Вокруг склепа также найдено большое количество битого кирпича серого цвета, основной объем которого концентрировался вокруг западной, северной и восточной стен. Зачистка фрагментов кирпичей не дала возможности выявить какую-либо закономерность в их расположении. Среди битого кирпича были обнаружены фрагменты со следами известковой обмазки. Все кирпичи были серого цвета и имели стандартные размеры 27x13x5 см. В составе глины, из которой были изготовлены кирпичи, содержалось большое количество кварца, обжиг был неоднородным. Кроме стандартных экземпляров, были обнаружены три вида фигурных кирпичей: 1 — скошенный по двум сторонам; 2 — с пазом в верхней части; 3 — со скосом по одному углу. Общий вес обнаруженных кирпичей составил 159,6 кг, что соответствует весу 42-х целых экземпляров. Таким количеством кирпича можно было оформить лишь верхнюю часть склепа в виде буддийского фонаря или ступы.

С восточной стороны склепа были найдены фрагменты станковых сосудов, а с юго-западной и юго-восточной сторон (в переотложенном слое) были обнаружены обломки лепных сосудов бурого цвета. Здесь же была найдена бронзовая монета *цзяцин тунбао* (嘉慶通寶, *jiāqìng tōngbǎo*, «драгоценность, имевшая хождение в эпоху Цзяцин» (1796–1820 гг.)). На реверсе имеется надпись на маньчжурском языке — *boo s'eri* (/boo xeri), что соответствует китайским иероглифам 宝泉 (бао цюань, *baō quán*, «драгоценный ис-

точник»). Данная надпись представляет собой сокращенное название монетного двора Баоцюаньцзюй (宝泉局, baopianju)* (см. рис. 4.-2).



Рис. 3. Зачистка склепа: 1 — вид с востока; 2 — вид с юго-востока

* Определение монеты сделано П. А. Артемьевой.

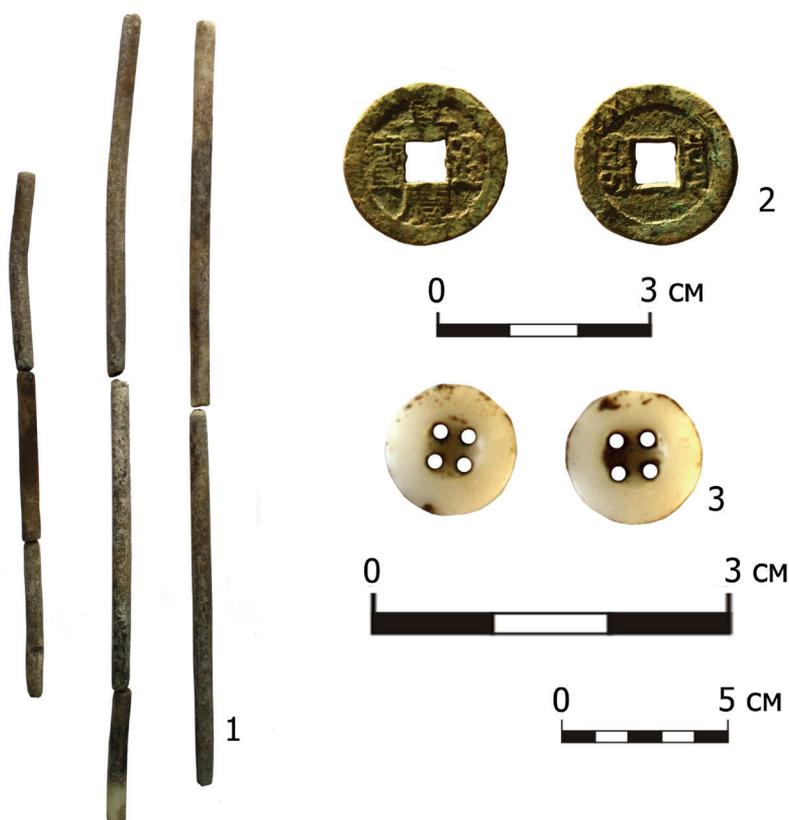


Рис. 4. Находки в склепе: 1 – палочки-свечи (воск); 2 – монета (бронза); 3 – пуговицы (стекло)

Дальнейшая зачистка каменного склепа дала возможность определить, что он был шестиярусным, прямоугольной формы с основанием размерами 2,2х2,6 м, высотой 1,3 м. Углы склепа были ориентированы по сторонам света. Каждый ярус конструкции укладывался с расчетом уменьшения размера предыдущего на 0,15–0,20 м. По боковым стенкам были видно, что нижние ярусы просели. Для выравнивания положения каменных блоков применялись более мелкие камни, которыми также были заполнены промежутки между большими блоками.

Нижний ярус каменного склепа, который был установлен на материке, являлся основанием многоярусного сооружения над могилой.

Первый ярус представляла собой плита (верхняя крышка) размерами 90х60х15 см, расколотая по центру. Под ней были обнаружены фрагменты кирпичей и современный мусор.

Второй ярус сохранился частично. Его размеры — 1х1,3 м. Он образован плоскими каменными блоками, которые были обнаружены у юго-восточной и северо-западной стен. В центральной части проведена зачистка слоя темной супеси. Это дало возможность уточнить, что под слоем каменная кладка склепа не нарушена.

Третий ярус представлял собой каменную обводку размерами 1,5х1,3 м, состоящую из плоских плит. В центральной части была выявлена забивка более мелкими камнями, которые использовались для нивелировки яруса.

Четвертый ярус размерами 1,7х1,9 м был сложен из больших каменных плит. В северном углу был зачищен плоский камень в виде базы размерами 0,7х0,8х0,3 м. В центральной части была обнаружена глинистая супесь с мелкими камнями.

Пятый ярус представлял собой почти квадрат размерами 1,9х1,8 м, обложенный по краям каменной «стенкой». Внутри нее находилась прямоугольная конструкция из плотной глины размерами 1,4х0,6 м, с восточной и западной сторон от которой был обнаружен слой черного суглинка шириной до 0,3 см. В этом же слое, в северном углу, под камнями были найдены фрагменты фарфоровой столовой тарелки с розовым цветочным рисунком на лицевой стороне и клеймо фабрики Ф. Я. Гарднера на оборотной (рис. 5). Такая посуда выпускалась в Московской губернии, а подобные клейма под глазурью ставили в период с 1870 по 1880 г. [Вербилки, 2005: 498].

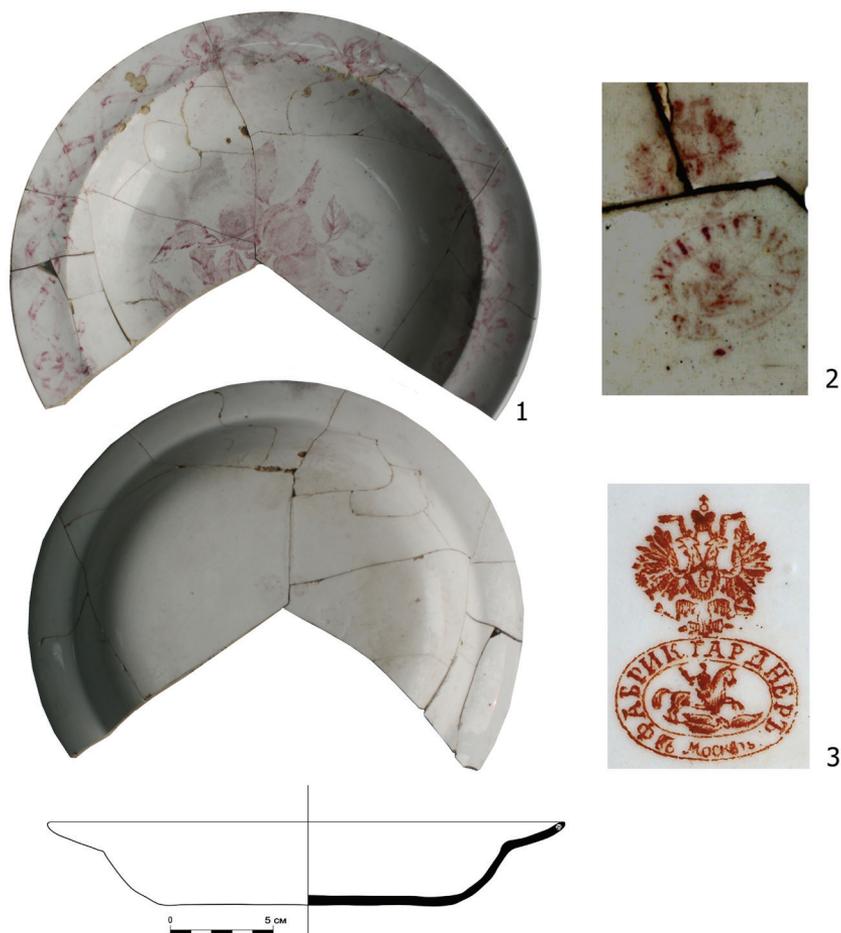


Рис. 5. Находки в склепе: 1 – тарелка (фарфор); 2, 3 – клеймо

При дальнейшей зачистке глинистого пятна в центре склепа проявилась могильная яма размерами 2x1 м, уходящая под юго-восточную и северо-западную стенки каменной обвязки. По углам ямы были обнаружены пятна темного суглинка с прокалами в виде оранжевых прослоек и углистым слоем. В юго-восточном углу были найдены остатки столба диаметром 10 см, погруженного внутрь могильной ямы. Такой же столб был обнаружен в северо-западной части склепа. Между ними проявилось темное пятно, уходящее под стенку склепа. На глубине 40 см от верхнего уровня зачистки было найдено еще одно бревно, лежащее горизонтально. Оно располагалось между вертикально поставленными бревнами на расстоянии 75 см, образуя перевернутую конструкцию П-образной формы. Все это сооружение напоминало встроенную нишу.

В частях склепа, расположенных к юго- и северо-западу от могильной ямы, были выявлены горелые слои глины шириной до 30 см, которые от высокой температуры практически превратились в обмазку. Это указывает на то, что яму для захоронения готовили в холодное время, разогревая землю костром.

На глубине 20 см верхний край могильной ямы по длинным сторонам был укреплен двумя бревнами диаметром 0,1 м. Под ними были обнаружены остатки гробовины (гроба) размерами 1,9x0,6 (0,7) x0,4 м. Ширина досок доходила до 3–5 см. Высота конструкции — около 0,4 м. Доски гроба были соединены деревянными шпильками. Гвоздей обнаружено не было.



Рис. 6. Находки в склепе: 1 – пиала; 2 – клеймо

Покойная лежала на спине, головой на северо-запад, со скрещенными в районе живота руками. Возле кистей рук были обнаружены две стеклянные пуговицы (см. рис. 4.–3). На груди был найден серебряный нательный крест с клеймом на обратной стороне: слева — проба 84, справа — ладья (рис. 8.–2).

Такие кресты изготавливались в Костроме с 1880 по 1890 г. Клеймо мастера НЧ указывает на то, что крест был изготовлен мастером Чулковым Николаем Капитоновичем (с. Красное, Костромская область) [Постникова-Лосева, Платонова, Ульянова, 1995: 165, 175, № 1031]. Известно, что красносельские изделия широко распространились по всей России, как в европейской, так и в азиатской её части.



Рис. 8. Нательные крестики: 1 — золото; 2 — серебро

При зачистке конструкции в форме перевернутой буквы П в юго-восточной стороне могилы было найдено детское захоронение, помещенное в могильную яму позже. Детский гроб размерами 0,25 (0,3) x 0,75 x 0,3 м был сделан из дубовых плах толщиной 2–3 см. Судя по размеру костей, в него был помещен младенец, головой на северо-запад. Костяк сохранился плохо, черепная коробка раздавлена. В районе черепа обнаружена палочка-свеча, а на груди — золотой крестик (рис. 8.–1). С обратной стороны крест имел клеймо в виде — Н/ИА, 56 с изображением Георгия Победоносца, поражающего дракона, и датой выпуска — 1890 г. Золотой крестик-тельник 56-й пробы изготовлен в Москве [Постникова-Лосева, Платонова, Ульянова, 1995: 205, № 2119]. Вто-

рое клеймо на крестике — ИА или НА. Это, несомненно, клеймо-именник мастера, изготовившего изделие, но в каталогах не удалось обнаружить клейм с таким написанием букв. Существовало несколько мастеров с такими инициалами, но по форме, засечкам на концах и другими особенностям начертания их буквы не совпадают с изображениями на кресте.

Тарелку с клеймом фабрики Гарднера, найденную под нижним венцом камней, скорее всего, можно отнести к детскому захоронению. Оно, видимо, было сделано в теплое время года, так как следов разогрева почвы обнаружено не было. Каменный склеп над захоронениями был построен после подзахоронения младенца.

По обнаруженному материалу погребения датируются концом XIX в. (Цинский период — 1644–1911 гг.). Судя по нателным крестикам, здесь были похоронены православные люди, однако захоронения явно были оформлены в восточной традиции. В первую очередь на это указывают палочки-свечи, вставленные в рот умершим и размещенные по периметру гроба. В женском захоронении руки покойной уложены на животе. В ногах умершей была помещена чаша для еды. Над погребенными был возведен каменный склеп в виде пирамидального сооружения. Это позволяет сделать вывод, что в погребальной обрядности данного захоронения проявляется религиозный синкретизм буддизма и христианства. Этот памятник дает возможность проследить устойчивость традиционных воззрений и апроприацию новых религиозных практик.

В двух метрах к северо-западу от склепа находились два могильных холма размерами 1,8x1,2x0,3 м и высотой 0,5 м. По длинной оси они ориентированы по направлению северо-запад — юго-восток. Расстояние между холмами составляет около одного метра. Под могильными холмами находились могильные ямы. При разборке первой могилы в восточной стороне в могильной яме было обнаружено углубление диаметром 10 см и глубиной 60 см, с остатками сгоревшего столба. Скорее всего, в данном месте был установлен деревянный крест. Гроб был найден на глубине 1,2 м. Голова покойного была ориентирована на запад. Под истлевшей крышкой гроба был обнаружен череп с русыми волосами. В восточной части находились остатки кожаных ботинок. По состоянию останков захоронение относится к периоду создания казачих поселений вдоль приграничной полосы (1879 г.) и датируется рубежом веков. По этой причине было решено остановить исследование*. Могильная яма была засыпана, а намогильный холм восстановлен. Было решено не продолжать раскопки второй могилы до уровня гроба, и она также была засыпана.

Судя по стратиграфии данной территории, пространство вокруг склепа подвергалось перепланировке. Позже здесь было создано казачье кладбище, датируемое более поздним периодом. Следует отметить, что в казачьих захоронениях погребенные ориентированы головой на запад, а в захоронениях в склепе — на северо-запад. Углы склепа были ориентированы по сторонам света. Такая же особенность была прослежена в обваловке, окружающей могильный комплекс. Вал имел ширину 1,5 м, высоту 0,3–0,4 м. На его внешней стороне находился ров шириной около 1,3 м, глубиной около 0,9 м. Ров также использовался как дренаж, который был необходим для отвода вод со склонов сопки.

* В ином случае дальнейшие работы было необходимо согласовывать со следственными органами.

Фортификационное сооружение прямоугольной формы, состоящее из рва и вала, было построено вокруг каменного склепа. Позже это место было использовано казаками как кладбище. Небольшие по размерам курганные насыпи обнаружены в северо-западной части, за оградой погребального комплекса, что объясняется нехваткой места для поздних погребений.

Таким образом, объект археологического наследия «Фадеевка. Погребальный комплекс» оказался кладбищем XIX в. с захоронениями цинского времени, а позднее — казачьего пограничного поста. На этой территории население находилось в зоне активных этнокультурных и религиозных контактов, в результате которых произошла трансформация их религиозных обычаев, что во многом определило их синкретический характер. Наши исследования подтверждают, что традиционная погребальная обрядность, несмотря на непосредственное влияние религиозных ритуалов других культур, сохраняется как поддержка этнического самосознания.

Библиографический список

- Вербилки. История фарфорового завода Ф. Я. Гарднера. М., 2005. 528 с.
- Дьякова О. В. Каменный склеп у села Богополь в Приморье в контексте истории Дальнего Востока // Археология, этнография и антропология Евразии. 2005. № 2(22). С. 77–85.
- Мезенцев А. Л. От империи к империи. К 150-летию Уссурийска. Уссурийск, 1916. С. 20–21.
- Постникова-Лосева М. М., Платонова Н. Г., Ульянова Б. Л. Золотое и серебряное дело XV–XX вв. М., 1995. 370 с.

References

- Verbilki. *Istorija farforovogo zavoda F. Ja. Gardnera*. [The history of F. Gardner's porcelain factory]. M., 2005. 528 s. (in Russian).
- D'jakova O. V. *Kamennyj sklep u sela Bogopol' v Primor'e v kontekste istorii Dal'nego Vostoka* [The stone burial vault at the Village of Vodopol' in Primorye through the lens of history of the Russian Far East]. *Arheologija, jetnografija i antropologija Evrazii* [Archaeology, ethnography and anthropology Evrazii]. 2005. № 2(22). S. 77–85 (in Russian).
- Mezencev A. L. *Ot imperii k imperii. K 150-letiju Ussurijska* [From one empire to another. On the occasion Ussuriysk City's 150th anniversary]. Ussurijsk: MБУK Ussurijskogo gorodskogo okruga, 1916. S. 20–21 (in Russian).
- Postnikova-Loseva M. M., Platonova N. G., Ul'janova B. L. *Zolotoe i serebrjanoe delo XV–XX vv.* [Gold and silver industries in XV–XX]. M., 1995. 370 s. (in Russian).

Цитирование статьи:

Артемьева Н. Г. Склеп в селе Фадеевка Приморского края // Народы и религии Евразии. 2019. № 3 (20). С. 59–71.

Citation:

Artemieva N. G. The burial vault in the village of Fadeyevka in Primorye. *Nations and religions of Eurasia*. 2019. № 3 (20). P. 59–71.

УДК 902

DOI: 10.14258/nreur(2019)3–05

В. Ю. Мурзин*Мелитопольский институт государственного и муниципального управления
Классического частного университета, Запорожье (Украина)*

«ГОРОДА» КОЧЕВЫХ СКИФОВ

Рассматривается вопрос о временных «городах» кочевых скифов, состоявших из кибиток и съёмных юрт и возникавших на месте стоянок скифских родов и ставок скифских аристократов — царей и номархов. Переход к кочевому образу жизни, основу которого составляло экстенсивное скотоводство, был невозможен без целого ряда технических достижений: выработки совершенной системы узды верхового коня, широкое освоение железа и — как следствие — появление высокотехнологического и надёжного оружия. Немалое значение имело и создание жилища, максимально приспособленного к условиям кочевого быта. Таким жилищем стала прежде всего крытая войлоком кибитка, влекомая медлительными, но мощными волами. Отмечено, что у скифов уже были и такие характерные для кочевников жилища, как съёмные юрты, установленные на платформенную основу. Во время стоянки кибитки и съёмные юрты скифов, особенно если речь идет о влиятельных и многолюдных скифских родах, а также кочевых ставках скифских предводителей, могли издали показаться путнику самым настоящим городом.

Характерными скифскими погребениями, особенно для IV в. до н. э., являются так называемые катакомбы. Они состоят из вертикальной входной ямы (в курганах скифской аристократии ее глубина могла достигать 15 м) и одной или нескольких погребальных камер, обустроенных в стенках или по углам входной ямы. Эти камеры имели арочный свод, напоминающий полог скифских кибиток. Учитывая, что в заслоне этих камер иногда встречались колеса, можно смело предположить, что скифские погребальные камеры воссоздавали привычное жильё умершего — кибитку, в которой он рождался и умирал. В таком случае «шапка» скифских курганов полусферической формы могла воссоздавать иное жилище кочевников — юрту.

Ключевые слова: кочевые скифы, кибитка, юрта, скифская катакомба, погребальная камера, курганная насыпь, купольное жилище.

V. Y. Murzin

Melitopol Institute of State and Municipal Administration of Klassicall private university, Zaporozhye (Ukraine)

THE “CITIES” OF NOMADIC SCYTHIANS

The issue of temporary “cities” of nomadic Scythians consisting of tent wagons and removable yurts which arose at the site of the Scythian families and the locations of Scythian aristocrats, **Tzars** and **Nomarhs**, is considered in the article. The transition to a nomadic way of life, which was based on extensive herding, was impossible without a number of technical achievements: the development of a perfect system for reining a horse, the widespread development of iron and, as a consequence, the emergence of high-tech and reliable weapon. The creation of dwelling, the most adapted to the conditions of nomadic life was of great importance. First of all, a tent wagon covered with felt, became such a dwelling, drawn by slow, but powerful oxen. In our opinion, besides the tent wagons, the Scythians already had such characteristic dwellings for nomads in the form of removable yurts installed on a platform base. During the stay, tent wagons and removable yurts of the Scythians, especially when it comes to influential and populous Scythian cities, as well as the nomadic locations of the Scythian leaders, from a distance could seem to the traveler to be a real city.

So-called catacombs are characteristic Scythian burials, especially for IV BC. They consist of a vertical entrance pit (in the mounds of the Scythian aristocracy, its depth could reach 15 m) and one or more burial chambers arranged in the walls or at the corners of the entrance pit. These chambers had an arched vault, resembling a canopy of Scythian tent wagon. Considering that the wheels sometimes appeared on the pledge of these chambers, it can be safely assumed that the Scythian burial chambers recreated the habitual dwelling of the deceased, a tent wagon in which he was born and died. In this case, the “cap” of the Scythian mounds of the hemispherical shape could recreate another nomadic dwelling — a yurt.

Key words: nomadic Scythians, tent, yurt, Scythian catacomb, burial chamber, burial mound, dome dwelling.

Мурзин Вячеслав Юрьевич, доктор исторических наук, профессор Мелитопольского института государственного и муниципального управления Классического частного университета, Запорожье (Украина). Адрес для контактов: vjmurzin@gmail.com.

Кочевники... Услышав это слово, большинство наших современников сразу же представят себе бескрайний степной простор, напоенный медовыми запахами разнотравья, и беспечных, не обремененных повседневными заботами людей, весело поющих и танцующих вокруг искрящихся костров, разгоняющих вечерние сумерки.

Такая идиллическая картина кочевой жизни складывалась у представителей оседлых народов на протяжении многих и многих веков. Уже в Гомеровской «Илиаде», датируемой большинством исследователей VIII в. до н. э., т. е. киммерийским периодом

на территории Северного Причерноморья, упоминаются обитавшие на этих землях гиппемологи-млекоеды и абии, справедливейшие из людей [XIII, 1–7] (цит. по: [Латышев, 1992: 28]). Согласно выдающемуся античному географу Страбону под абиями можно понимать людей, живущих в кибитках [Страбон, 1964: 296].

Подобные представления дожили практически до наших дней, о чем свидетельствуют известные строки А. С. Пушкина из его поэмы «Цыганы»:

Цыганы шумною толпой
По Бессарабии кочуют.
Они сегодня над рекой
В шатрах изодранных ночуют.
Как вольность, весел их ночлег
И мирный сон под небесами;
Между колесами телег,
Полузавешанных коврами... [Пушкин, 1960: 159].

Между тем жизнь реальных, а не поэтических кочевников (цыган, кстати, отнести к их числу можно лишь с большой натяжкой) была трудна и опасна. Об этом свидетельствуют хотя бы исторические сведения и этнографически зарисовки [Яворницкий, 1990: 237–246] о быте наиболее поздних кочевников на территории Северного Причерноморья — ногайцев.

Переход к кочевому образу жизни, основу которого составляло экстенсивное скотоводство, позволил в полной мере использовать огромные пастбищные ресурсы Степи. На огромном пространстве Великого степного пояса Евразии это событие произошло практически одновременно — на рубеже II и I тыс. до н. э. Но путь к нему был весьма долог. Наряду с другими факторами, позволившими осуществить этот переход, к этому времени сложились и чисто технические предпосылки: выработка совершенной системы узды верхового коня, широкое освоение железа и — как следствие — появление высокотехнологического и надежного оружия. Немалое значение имело и создание жилища, максимально приспособленного к условиям кочевого быта.

Надо сказать, что особенности климата в различных регионах современной Украины начали заметно сказываться на образе жизни их обитателей уже в эпоху энеолита (медно-каменного века). Именно тогда в степной части Украины появляются самые древние курганы, ставшие массовыми памятниками среди древностей ямной культуры эпохи энеолита и раннего бронзового века (примерно середина III и начало II тыс. до н. э.). Большинство современных исследователей считают носителей этой культуры древнейшими индоевропейцами [Етнічна історія давньої України, 2000: 31].

Поскольку степи современной Украины (ныне они составляют около 40% ее территории) являются регионом с выраженным аридным климатом (т. е. сухим климатом с высокими летними температурами и недостаточным количеством осадков), то без искусственной ирригации земледелие здесь подвержено многочисленным рискам. По этой причине на всем протяжении энеолита и бронзового века проживавшие здесь племена и народы сочетали земледелие с отгонным скотоводством. При этом земледелие в украинских степях развивалось, в основном, лишь на берегах рек. К тому же в долинах рек почвы были более легкими, чем тяжелые черноземы в глубинной степи. Даже

в середине XIX в., по свидетельству А. Шафронского [Хрестоматія..., 1996: 121–122], для их вспашки нужно было использовать плуг с железным лемехом, который с трудом тянули 6 или 8 волов, в то время как крестьяне в северных районах Украины успешно обрабатывали почву еще деревянными сохами с упряжкой из двух волов*.

В свою очередь, отгонное скотоводство предусматривало стойловое содержание скота зимой и его выпас на пастбищах, удаленных на десятки километров от основного поселения, в теплое время года. Естественно, для уходивших на эти пастбища пастухов и членов их семей, которые участвовали в дойке молока и его переработке, были нужны временные жилища. Такими жилищами стали тяжелые и неповоротливые платформенные возы с цельнодеревянными колесами, возможно, крытые шкурами животных (рис. 1).

Впервые такие возы были обнаружены в погребениях ямной культуры — к настоящему времени их остатки на территории Северного Причерноморья зафиксированы примерно в 70 случаях [Ніколова, 2012: 24]. Но известны они и в других памятниках энеолита и ранней бронзы: по данным В. А. Новоженова [2012: 136–138], в памятниках этого периода в степных районах Евразии обнаружены остатки около 250 таких повозок.

Так был сделан первый шаг к созданию мобильного жилища кочевников.

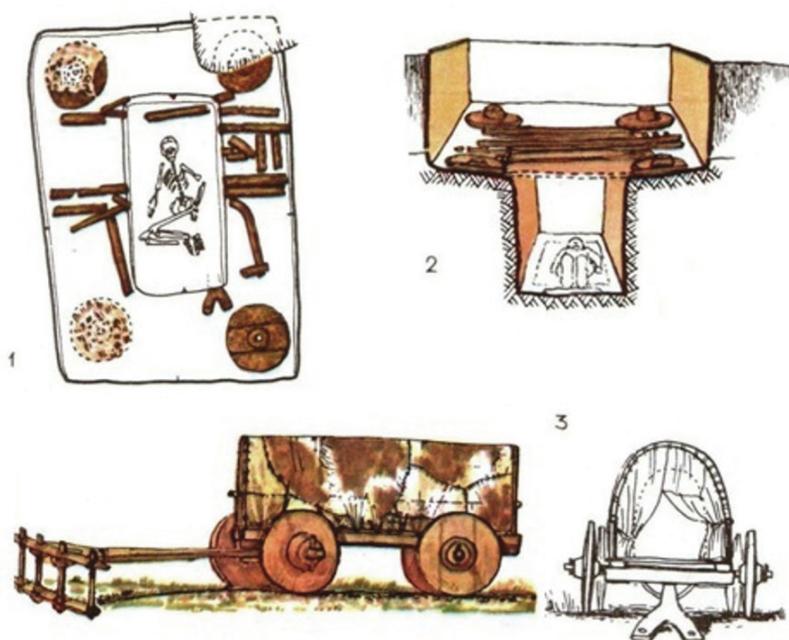


Рис. 1. Повозка ямной культуры. Рисунок П. Корниенко

* По этой же причине семейные запорожские казаки («гнездюки»), которым запрещалось жить на Сечи, основывали свои зимники на берегах рек или возле балок, где почва была более легкой. Основной их обязанностью было снабжение «сечевого рыцарства» продовольствием [Яворницький, 1990: 187–189]. Однако выращенного ими урожая зерновых — проса, ячменя, пшеницы, все равно не хватало. Поэтому сечевое братство получало за охрану южных границ российского государства «хлебное жалование», о размере которого постоянно велись споры между Сечью и Москвой.

В последующую эпоху — эпоху средней бронзы, конструкция таких повозок не претерпела, судя по всему, значительных изменений [Гей, 1999: 82–83]. К сожалению, остатки передвижных жилищ в памятниках поздней бронзы археологически пока не зафиксированы. Мало мы знаем и о жилищах киммерийцев, предшественников скифов, если не считать упоминания Гомера об абиях, вроде бы живущих в кибитках. Однако именно киммерийцы (примерно IX — самое начало VII в. до н. э.) были первыми настоящими кочевниками Северного Причерноморья, освоившими, благодаря подвижному скотоводству, в полной мере биологические ресурсы степей.

Зато в отношении скифов мы обладаем многочисленными и разнообразными материалами. Так, Геродот, рассуждая о причинах непобедимости скифов, пишет: «...ведь народу, у которого нет ни городов, ни укреплений, который жилища переносит с собою, где каждый — конный стрелок из лука, где средства к жизни добываются не земледелием, а скотоводством, и жилища устраиваются на повозках, — такому народу как не быть непобедимым и неприступным?» (цит. по: [Латышев, 1992: 82]).

Судя по всему, как, впрочем, и у других кочевников, для рядовых скифов была характерна малая семья, т. е. состоящая из родителей и их малолетних детей.* Именно поэтому численность воинов у кочевников составляла, как свидетельствуют и более поздние этнографические данные, около 20% от общей численности того или иного кочевого объединения.

Древнегреческий писатель Лукиан в своей новелле «Скиф или гость» [Лукиан] называет таких скифов «восьминогими», поскольку они обладали повозкой-жилищем и парой быков (два быка — восемь ног), которые ее транспортировали. Для нормального существования одной такой рядовой кочевой семьи, согласно этнографическим данным, было необходимо иметь около 20–25 голов скота в пересчете на условную лошадь [Масанов, 1995: 39]. При этом одна условная лошадь равнялась примерно пяти головам крупного рогатого скота и шести овцам [Плетнева, 2010: 127].

Что же представляли собой скифские передвижные дома? Достаточно ясное представление о них дают небольшие модели из обожженной глины — по всей видимости, детские игрушки (см. рис. 2–4).

Исходя из этих моделей мы можем заключить, что данные жилища в основном представляли собой типичные кибитки, крытые войлоком или шкурами. В качестве тягловой силы использовались волы. На одной из моделей (см. рис. 4) сохранилось дышло с ярмом, рассчитанным на двух волов. Колеса на этих моделях изображены цельными, но это объясняется, видимо, упрощенным характером моделей.

Во всяком случае, остатки колес скифских повозок, зафиксированные в скифских могилах (обычно они закрывали устье погребальной камеры), свидетельствуют, что они имели деревянные ступицу, спицы и обод, окованный железом (см. рис. 5–6), т. е. были более легкими, чем колеса предыдущих эпох. Показательно в этой связи одно наблюдение Страбона, который в своей «Географии» отмечал, что номады Северного При-

* Судя по более поздним этнографическим даны, лица преклонного возраста, неспособные уже переносить все сложности кочевой жизни, обычно не участвовали в перекочевках, проходивших в теплое время года, а оставались на местах зимовок, где посильно занимались подсобным земледелием.

черноморья при продвижении степями *идут за своим стадами* (курсив наш. — В. М.) [Страбон, 1964].

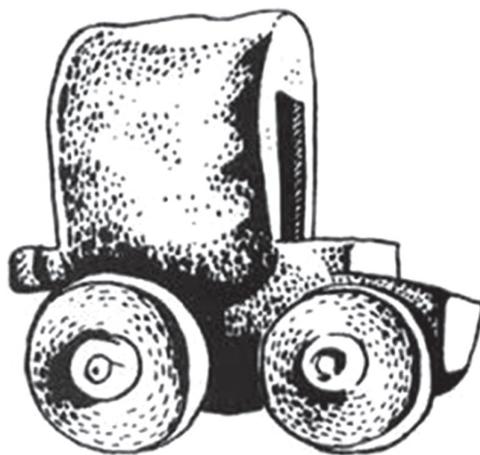


Рис. 2. Модель скифской кибитки

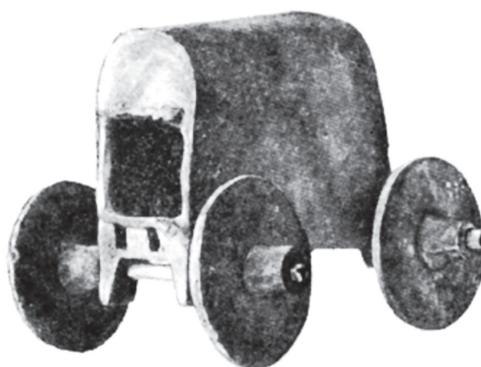


Рис. 3. Модель скифской кибитки

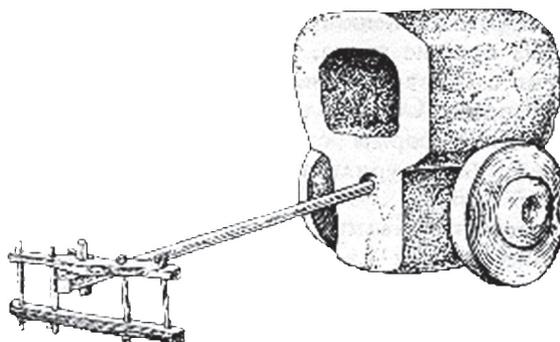


Рис. 4. Модель скифской кибитки



Рис. 5. Остатки колес в кургане Гайманова Могила (IV в. до н. э.)

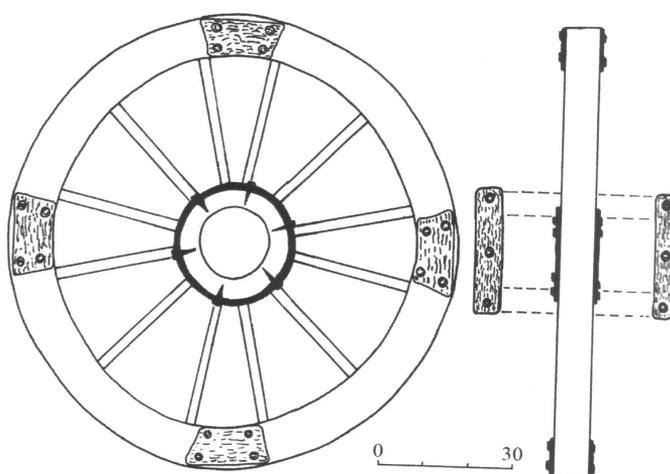


Рис. 6. Колесо скифской повозки. Реконструкция А. И. Тереножкина по материалам кургана Гайманова Могила

И это вполне понятно: например, по обеим сторонам южной части знаменитого Муравского пути, по которому шли чумаки за солью в Крым, трава была такой высокой, что за ней было не видно ни человека, ни воза [Яворницкий, 1990: 66]. Повозка не могла свернуть с наезженной колеи — ее колеса сразу запутывались в густой степной растительности. Не случайно в украинском фольклоре сохранилась короткая, но емкая характеристика запорожских пространств: «Там сена по колено, свежего поила по стойло» [Яворницкий, 1990: 400]. Поэтому свидетельство Страбона отражает подлинное состояние дел, поскольку только вслед за скотом, который поедал и вытапывал степную растительность, могли двигаться кибитки кочевников.

Возникает естественный вопрос: а были ли у скифов, наряду с кибитками, такие характерные для евразийских кочевников жилища, как юрты?

Наиболее ранним изображением юрты на территории Северного Причерноморья является фреска на стене склепа Анфестерия в некрополе Пантикапея, что находился на территории современного города Керчь (рис. 7). Этот памятник датируется следующим за скифским периодом — сарматским, а точнее, I в. н.э.



Рис. 7. Роспись склепа Анфестерия

Относительно бытования юрт у скифов какие-то определенные сведения отсутствуют. Однако среди глиняных моделей скифских жилищ встречаются отдельные экземпляры, которые можно интерпретировать как модели съемных юрт, установленных на платформенные возы (рис. 8–9). При перекочевках, во время более или менее длительных стоянок, которые делались в местностях с наиболее богатыми пастбищами и обилием водных ресурсов, такие юрты могли сниматься с возов и устанавливаться на поверхности земли.



Рис. 8. Модель съемной скифской юрты

Естественно, у представителей высшей скифской аристократии такие съёмные юрты могли достигать значительных размеров. Примерное представление о них может дать походная юрта Чингисхана, которую влекли десятки волов (рис. 10).



Рис. 9. Модель съёмной скифской юрты

Во время стоянки кибитки и съёмные юрты скифов, особенно если речь идет о влиятельных и многолюдных скифских родах, а также кочевых ставках скифских предводителей, могли издали показаться путнику самым настоящим городом. К сожалению, описанием таких скифских «городов» на колесах мы не располагаем. Но некоторое представление о них может дать рассказ Гийома Рубрука, посла французского короля, который на своем пути в далекую Монголию к хану Мункэ (1252–1256 гг.) посетил ставку Бату. Она показалась ему большим городом, где на протяжении 3-х или 4-х лье (1 лье = 4,44 км) были разбросаны многочисленные юрты и кибитки [Путешествие в восточные страны Платона Карпини и Рубрука, 1957: 119].



Рис. 10. Съёмная юрта Чингизхана

Даже в наше время можно отыскать подобную картину. Например, окраины современной столицы Монголии — Улан-Батора [Аэросъемка Улан-Батора] представляют собой скопление тысяч юрт, что хорошо видно на фотографии, сделанной с воздуха (рис. 11). Можно представить себе, как живописно и красочно выглядели такие скифские передвижные «города» на фоне бескрайней и ровной степи.



Рис. 11. Окраины Улан-Батора. Вид с воздуха

В заключение остановимся еще на одном интересном моменте. Известно, что у многих народов древности и раннего Средневековья (до распространения мировых религий) было развито стремление обустроить могилу по образу и подобию того жилья, в котором обитал покойный при своей жизни. Ярким примером такого подхода является, например, гробница китайского императора Цинь Шихуанди с протекающими в ней реками из ртути и знаменитой терракотовой армией — своеобразная модель основанной им империи [Гробница Цинь Шихуанди...].

Характерными скифскими погребениями, особенно для IV в. до н. э., являются так называемые катакомбы. Они состоят из вертикальной входной ямы (в курганах скифской аристократии ее глубина могла достигать 15 м) и одной или нескольких погребальных камер, обустроенных в стенках или по углам входной ямы. Эти камеры имели арочный свод, напоминающий полог скифских кибиток. Учитывая, что в за- слоне этих камер иногда встречались колеса, можно смело предположить, что скифские погребальные камеры воссоздавали привычное жилье умершего — кибитку,

в которой он рождался и умирал.* В таком случае «шапка» скифских курганов полусферической формы могла воссоздавать иное жилище кочевников — юрту [Мурзин, 2016: 102–107].***

Относительно второго предположения мне могут возразить: самые ранние курганы появляются в эпоху энеолита. О каких юртах могла идти речь в то время? Однако не следует забывать, что юрты, как и многие другие категории материальной культуры, не были «изобретены» одномоментно, а прошли длительный путь формирования и развития. В этой связи известный казахский археолог А. З. Бейсенов писал мне: «Еще раз напомню — привычные для нас юрты, продукт сильно унифицированный, поздний. Их нельзя строго отождествлять даже с периодом Золотой Орды и ранних казахов»).

Поэтому вполне возможно допустить, что в эпоху энеолита и ранней бронзы наряду с жилищами на платформенных возах на летовках устанавливались и какие-то простейшие купольные жилища, достаточно устойчивые к сильному ветру и непогоде — прообраз будущих юрт. Во всяком случае, куполообразная форма курганных насыпей позволяют думать об этом. Тем более, что такие сферические жилища на каркасах из костей мамонта с покрытием из шкур тех же мамонтов (иных покрытий в то время просто быть не могло) зафиксированы уже стоянках эпохи позднего палеолита, в частности Мезинской [Бибиков, 1981: 12–16] (рис. 12–13). Более того, эти жилища иногда условно называют «юртой» [Бибиков, 1981: 39].



Рис. 12. Позднепалеолитическая стоянка у с. Мезин на Десне

* А. Н. Гей пришел к близкому выводу относительно камер катакомб эпохи бронзы (катакомбная культура, средняя бронза). В этой связи он отмечал, что камеру можно рассматривать как своеобразную модель крытой тяжелой повозки для сна и отдыха [Гей, 1999: 92–93].

** Примечательно, что у носителей пазырыкской культуры Алтая, которая относится, как известно, к скифскому времени, погребальная камера имитировала повозку — транспортное средство, которое являлось мобильным жилищем кочевников [Дашковский, 2003; Дашковский, Карымова, 2012: 93; Тишкин, Дашковский, 2003].



Рис. 13. Мезинская стоянка. Дом из костей мамонта. Реконструкция И. Г. Пидопличко

Библиографический список

Аэро съемка Улан-Батора. URL: <http://mandruy.com/informaciya/rejtingi/zemlya-s-vysoty-ptichego-polyota-mnogo-foto>.

Бибииков С. Н. Древнейший музыкальный комплекс из костей мамонта. Очерк материальной и духовной культуры палеолитического человека. Киев, 1981. 108 с.

Гей А. Н. О некоторых символических моментах погребальной обрядности степных скотоводов Предкавказья в эпоху бронзы // Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. М., 1999. С. 78–113.

Гробница Цинь Шихуанди в окрестностях Сианя. URL: <http://www.advantour.com/rus/china/xian/qin-shi-huang-tomb.htm>.

Дашковский П. К. Лошадь в религиозно-мифологической системе номадов Горного Алтая VI–II вв. до н. э. // Археология и этнография Алтая. Вып. 1. Горно-Алтайск, 2003. С. 16–25.

Дашковский П. К., Карымова С. М. Вещь в традиционной культуре народов Центральной Азии: философско-культурологическое исследование. Барнаул, 2012. 252 с.

Етнічна історія давньої України. Киев, 2000. 276 с.

Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. Вып. 1–2. СПб., 1992. 151 с.

Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. Вып. 3–4. СПб., 1993. 289 с.

Лукиан. Скиф или гость. URL: http://www.othist.ru/istochniki_ant_029.html.

Масанов Н. Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности nomadных обществ. Алматы ; Москва, 1995. 320 с.

Мурзин В. Ю. О каменных «крепидах» скифских курганов // Старожитності Степового Причорномор'я і Криму. Т. XIX. 2016. С. 94–112.

Ніколова А. В. Абсолютна хронологія ямної культури Північного Надчорномор'я в світлі дендродат // Археологія. 2012. №4. С. 14–31.

Новоженев В. А. Чудо коммуникации и древнейший колесный транспорт Евразии. М., 2012. 499 с.

Плетнева Светлана. Половцы. М., 2010. 211 с.

Путешествие в восточные страны Платона Карпини и Рубрука. М., 1957. 272 с. + карта.

Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. М., 1960. Т. 3. 542 с.

Страбон. География: в 17 кн. / перевод, статья и комментарии Г. А. Стратановского. М., 1964. 957 с.

Тишкин А. А., Дашковский П. К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. Барнаул, 2003. 430 с.

Хрестоматія з Історії України. Київ, 1996. 332 с.

Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків. Львів, 1990. Т. 1. 319 с.

References

Aerosyemka Ulan-Batora [Aerial photography of Ulan Bator]. URL: <http://mandruy.com/informaciya/rejtingi/zemlya-s-vysoty-ptichego-polyota-mnogo-foto/> (in Russian).

Bibikov S. N. *Drevneyshiy muzykalnyy kompleks iz kostey mamonta. Oчерk materialnoy i dukhovnoy kultury paleoliticheskogo cheloveka* [The oldest musical complex of mammoth bones. Sketch of the material and spiritual culture of the Paleolithic man]. Kyiv, 1981. 108 s. (in Russian).

Etnichna istoriia davnoi Ukrainy [Ethnical history of ancient Ukraine]. Kyiv, 2000. 276 s. (in Ukrainian).

Gey A. N. *O nekotorykh simvolicheskikh momentakh pogrebalnoy obryadnosti stepnykh skotovodov Predkavkazia v epokhu bronzy* [On some symbolic moments of the funeral rites of steppe cattlemen of Ciscaucasia in the Bronze Age]. *Rekonstruktsiya i interpretatsiya drevnikh ideologicheskikh predstavleniy* [Reconstruction and interpretation of ancient ideological ideas]. М., 1999. S. 78–113 (in Russian).

Dashkovskiy P. K. Horse in the religious and mythological system of nomads of The Altai mountains VI–II centuries BC. *Archeology and Ethnography of Altai*. Gorno-Altaysk, 2003. Vol. 1. S. 16–25 (in Russian).

Dashkovskiy P. K., Karymova S. M. *Thing in the traditional culture of the peoples of Central Asia: philosophical and cultural research*. Barnaul, 2012. 252 s. (in Russian).

Grobnitsa Tsin Shikhuandi v okrestnostyakh Siyanya [Tomb of Qin Shi Huang in the vicinity of Xiyan]. URL: <http://www.advantour.com/rus/china/xian/qin-shi-huang-tomb.htm> (in Russian).

Khrestomatiia z Istorii Ukrainy [Textbook on the History of Ukraine]. Kyiv, 1996. 332 s. (in Ukrainian).

Latyshev V. V. *Izvestiya drevnikh pisateley o Skifii i Kavkaze* [Proceedings of the ancient writers about Scythia and the Caucasus]. Vyp. 1–2. SPb., 1992. 151 s. (in Russian).

Latyshhev V. V. *Izvestiya drevnikh pisateley o Skifii i Kavkaze* [Proceedings of the ancient writers about Scythia and the Caucasus]. Vyp. 3–4. SPb., 1993. 289 s. (in Russian).

Lukian. *Skif ili gost* [Lucian. Skiff or guest]. URL: http://www.othist.ru/istochniki_ant_029.html (in Russian).

Masanov N. E. *Kochevaya tsivilizatsiya kazakhov: osnovy zhiznedeyatelnosti nomadnikh obshchestv* [The nomadic civilization of the Kazakhs: the foundations of vital activity of nomad societies]. Almaty; Moskva, 1995. 320 s. (in Russian).

Murzin V. Yu. *O kamennykh “krepidakh” skifskikh kurganov* [About the stone rings around of Scythian burial mounds]. *Starozhytnosti Stepovoho Prychornomoria i Krymu* [Antiquities of the Steppe Black Sea and Crimea]. 2016. T. XIX. S. 94–112 (in Russian).

Nikolova A. V. *Absoliutna khronolohiia yamnoi kultury Pivnichnoho Nadchornomoria v svitli dendrodat* [Absolute Chronology of the Pit Culture of the Northern Sub-Black Sea in the Light of the Dendrodata]. *Arkheolohiia*. 2012. № 4. S. 14–31 (in Ukrainian).

Novozhenov V. A. *Chudo kommunikatsii i drevneyshiy kolesnyy transport Evrazii* [The miracle of communication and the oldest wheeled transport of Eurasia]. M., 2012. 499 s. (in Russian).

Pletneva S. *Polovtsy* [Cumans]. M., 2010. 211 s. (in Russian).

Pushkin A. S. *Sobraniye sochineniy v 10 tomakh* [Collected Works in 10 Volumes]. T. 3. M., 1960. 542 s. (in Russian).

Puteshestviye v vostochnyye strany Plano Karpini i Rubruka [Travel to the eastern countries of Plano Karpini and Rubruka]. M., 1957. 272 s. + karta (in Russian).

Strabon. *Geografiya v 17 knigakh* [Geography in 17 books]. M., 1964. 957 s. (in Russian).

Tishkin A. A., Dashkovsky P. K. *Social structure and system of worldviews of the population of the Altai in the Scythian epoch*. Barnaul, 2003. 430 p.

Yavornytskyi D. I. *Istoriia zaporizkykh kozakiv* [History of Zaporozhye Cossacks]. T. 1. Lviv, 1990. 319 s. (in Ukrainian).

Цитирование статьи:

Мурзин В. Ю. «Города» кочевых скифов // Народы и религии Евразии. 2019. № 3 (20). С. 72–85.

Citation:

Murzin V. Y. The “cities” of nomadic Scythians. *Nations and religions of Eurasia*. 2019. № 3 (20). P. 72–85.

Раздел II

ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

УДК 397+398

DOI: 10.14258/nreur(2019)3-06

В. А. Бурнаков

Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск (Россия)

ВОДА В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ ХАКАСОВ: ОБРАЗ И СИМВОЛ (КОНЕЦ XIX — СЕРЕДИНА XX в.)

Целью статьи является характеристика образа воды в традиционном мировоззрении хакасов. Хронологические рамки работы ограничиваются концом XIX — серединой XX столетия. Выбор указанных временных границ обусловлен возможностями источниковой базы. В качестве основных источников выступают фольклорные и этнографические материалы, а также данные хакасского языка. Вводятся в научный оборот отдельные архивные этнографические сведения. Ведущим в исследовании является принцип историзма. В работе используются историко-этнографические методы: пепрежитков (реликта) и семантического анализа.

Реконструирован и проанализирован мировоззренческий комплекс хакасов, связанный с водой — *суг*. Доказывается, что в религиозно-мифологических представлениях народа воде отводилось одно из главных мест. Ее образ наделялся многообразной символикой и высоким семиотическим статусом. В традиционном сознании вода воспринималась в качестве основополагающей стихии, положившей начало жизни на земле. Вода / река осмыслялась в качестве мировой оси, пронизывающей все сферы мироздания. Выполняя функцию пути-дороги в иные миры, вода одновременно с этим воплощала идею границы между бытием и инобытием. Вместе с тем образ воды устойчиво отождествлялся с женским плодотворяющим началом, в связи с чем вода семантически сближается с другим аналогом материнского лона и чрева — землей. В миропонимании хакасов образ земли-воды служил не только выражением идеи их сакрально-функционального единства — символа материнства, но и стал олицетворением их Родины.

Ключевые слова: хакасы, мировоззрение, мифология, обряд, символика, образ, вода, река, земля, мировая ось, женское начало, Родина.

V. A. Burnakov

*Institute of Archaeology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences,
Novosibirsk (Russia)*

WATER IN THE TRADITIONAL WORLDVIEW OF THE KHAKASES: IMAGE AND SYMBOL (LATE XIX–MID XX CENTURY)

The aim of the article is to characterize the image of water in the traditional worldview of the khakas. The chronological framework of the work is limited to the end of the XIX — the middle of the XX century. The choice of the specified time limits is due to the capabilities of the source base. The main sources are folklore and ethnographic materials, as well as data from the khakas language. Separate archival ethnographic information is introduced into scientific circulation. Leading in the study is the principle of historicism. The work uses historical and ethnographic methods: remnants (relic) and semantic analysis.

The article reconstructed and analyzed the ideological complex of khakas associated with water — Суэ. It is proved that in the religious and mythological representations of the people water was given one of the main places. Her image was endowed with diverse symbolism and high semiotic status. In the traditional consciousness, it was perceived as the fundamental element that laid the foundation for life on earth. Water / river conceptualized as a world axis permeating all spheres of the universe. Acting as a road-way to other worlds, water simultaneously embodied the idea of the border between being and other being. At the same time, the image of water was steadily identified with the female fertile principle. In this connection, water semantically converges with another analogue of the mother's womb and womb — the earth. In the khakas worldview, the image of the earth-water served not only as an expression of the idea of their sacred-functional unity — the symbol of motherhood, but also became the personification of their homeland.

Key words: khakas, worldview, mythology, rite, symbolism, image, water, river, earth, the world axis, feminine, Motherland.

Бурнаков Венарий Алексеевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск (Россия). Адрес для контактов: venariy@ngs.ru.

В традиционной культуре хакасов вода (суэ. — хак.) выступала в качестве одного из основополагающих элементов картины мира. Она была одной из самых почитаемых природных стихий. Образ воды обладает ярко выраженным полисемантизмом. В данной работе рассмотрим ключевые идеи, лежащие в основе традиционных представлений хакасов о воде.

Вода как космическая стихия и мировая ось. Вода в мировой мифологии, наряду с землей, огнем и воздухом, является одной из фундаментальных природных стихий.

Она воспринимается в качестве исходного начала всего сущего и эквивалента первоначального хаоса. В космогонических представлениях многих народов возникновение мира (земли) связывается с его поднятием из первоначальной водной стихии — первичного океана [Аверинцев, 1987: 240]. Подобные воззрения были присущи и традиционному мировоззрению хакасов. В религиозно-мифологическом сознании народа изначальные воды устойчиво отождествлялись с образом мирового океана — *тõңис / тиңис талай суз* — «буквально море-океан [великая] вода». Так, в хакасском мифе о происхождении мира описывается безбрежное водное пространство, по которому плавали две утки. Одной из них пришла мысль сотворить землю. Она повелела второй утке нырнуть на дно и достать оттуда ил. Выполнив поручение, утка передала большую часть того, что смогла достать, а остаток все же утаила. Первая утка разбросала по поверхности воды переданный ей ил. В результате чего образовалась равнинная земля. Вторая утка, выйдя на сушу, стала разбрасывать остатки земли, за это время превратившиеся у нее в клюве в камешки. Из них сформировались горы, а в дальнейшем и зародилась жизнь на земле [Катанов, 1907: 522]. Вызывает глубокий интерес то, что в процессе первотворения внимание акцентируется не только на воде и земле, но и на горах. В культуре хакасов все эти природные объекты не просто являются типичными элементами ландшафта, но и моделируют космос.

Обращает на себя внимание то, что хакасы лексически не разделяют понятия «вода» и «река» и обозначают их общим наименованием «суз» [Хакасско-русский..., 2006: 516]. Причина этого, вероятно, кроется в архаическом воззрении о воде/реке как о первосущей, единой и всеобъемлющей субстанции в мире. В этой связи вызывает глубокий интерес мысль Ю. К. Поплинского о том, что «океан — древнейшее божество и одновременно великая Мировая Река, втекающая в самое себя («текущая круговратно»), омывающая обитаемую землю — ойкумену — по ее крайним пределам» [2007: 14]. Заметим, что в культуре хакасов «океан / море» и «река» также являются тождественными понятиями. Так, например, в хакасском языке термин «*талай*» обозначает не только море, но и большую реку. Более того, полноводная река называется не иначе как «*кõл талай суз*» — «букв. озеро, море, вода» [Хакасско-русский..., 2006: 579–580].

В мировоззрении хакасов единая сущность воды отнюдь не исключала выделение таких ее составляющих, как небесная, земная и подземная. Подобная дифференциация естественным образом определялась соответствующим членением Вселенной. Согласно мировидению хакасов к водам Верхнего мира относились атмосферные осадки. Подобное убеждение, например, нашло свое отражение в таком эвфемистическом наименовании дождя как *тигир сыгы* — «небесная влага» [Хакасско-русский..., 2006: 614]. Помимо того, к категории небесных относились воды молочного озера — *Сүт көл*, расположенного на вершине мифической горы *Сүбүр / Сүмүр* и др. В традиционном сознании народа указанные воды, как свидетельствует само их обозначение, обычно отождествлялись с белым / молочным цветом и символизировали сакральную чистоту и ясность. Подобные ассоциации, связанные с рассматриваемыми водными объектами, были запечатлены в текстах шаманских молитв, обращенных к божествам-небожителям и их коням. Приведем некоторые из них: «Я пришел, очистившись богородской травой, собранную с шести холмов! Я отведал верх-

нюю часть Белого моря, которое течет!» [Катанов, 1907: 487–488]; «*Сүттіг көл сузаттыгызың Сүбүр таг турлаглыгызың*» — «Ты имеешь водопой на Молочном озере, ты имеешь стоянку на горе Сумеру» [Бутанаев, 1999: 123]; «*Сүбүр тагның одын отта, сүттіг көлнн суун ис*» — «Пасись на горе Сюбюр, пей воду молочного озера» [Хакасско-русский..., 2006: 527]. Не исключено то, что реальными прототипами мифических белых / молочных вод могли выступать озера и ручьи, встречающиеся на местных заснеженных высокогорьях — *тасхыл'ах*. Известный исследователь А. Н. Кононов пришел к выводу о том, что в тюркских языках термин «ак / ах» (белый) в значении «проточный», «быстротекущий» вошел в состав словосочетания *ак су / ах суғ* — «реки, питающиеся водой от таяния горных снегов» [1978: 170]. В этой связи уместно привести слова из хакасской народной песни, подтверждающие мысль ученого: «Водою, которая течет быстро, называют снеговую воду, а водою, которая течет плавно, называют воду, текущую с белого хребта!» [Катанов, 1907: 590].

Вызывает интерес и то, что в традиционных представлениях хакасов собственно сами небеса из-за своей отдаленности, безграничности и синевы устойчиво отождествляются с образом бескрайнего синего моря-океана [Бурнаков, 2013: 259]. Как полагали, именно из него на землю нисходят небесные воды в виде дождя и снега. Поэтому совершенно не случайно то, что хакасы характеризовали ситуацию с затяжными и непрерывно идущими дождями таким идиоматическим выражением, как «*тигір түбі тизіл парды*» — букв. «неба дно продырявилось» [Хакасско-русский..., 2006: 614]. В этой связи вполне объяснимым становится образ шамана, летающего по небу в лодке, распространенный в фольклоре тюрков Южной Сибири [Бурнаков, 2006: 186].

К земным водам относились моря, а также все многочисленные реки, ручьи, озера, пруды и болота, имеющиеся на поверхности земли. К подземным же водам причислялись все мистические моря и реки, локализованные в Нижнем мире [Александров, 1888: 217]. Таким образом, водная стихия была включена во все сферы мироздания и, соответственно, несла в себе все их свойства и признаки.

В. Н. Топоров, анализируя образ воды / реки как важнейшего элемента сакральной топографии многих народов мира, пришел к заключению о том, что «в ряде мифологий, прежде всего шаманского типа, в качестве некоего «стержня» вселенной, мирового пути, пронизывающего верхний, средний и нижний миры, выступает, т. н. космическая (или мировая) река» [Топоров, 1988: 374]. Аналогичные взгляды были характерны и для хакасов.

В традиционном мировоззрении народа протяженность той или иной реки не ограничивается лишь земным пространством. Ее движение выходит далеко за грани истока и устья, неизбежно погружаясь в плоскость инобытия. Н. В. Ермолова, изучая мифологическое восприятие реки-дороги у эвенков, отмечает, что в сознании рассматриваемого этноса она связывает воедино все пространство вселенского космоса, и «в какой бы его части — земной или потусторонней — ни протекала река, она везде выступала, прежде всего, как путь освоения мира, ведущий к постижению его неохватных пространств» [Ермолова, 2007: 87–88]. Описанные воззрения на реку были свойственны не только тунгусским народам, но и хакасам. В их религиозно-мифологических представлениях образ мировой реки воспринимается в качестве пути-дороги, от-

крывающего новые горизонты, и вместе с тем символизирует вечное движение самой жизни. Поэтому совершенно не случайно то, что в традиционных приметах хакасов видеть во сне реку обычно обозначало — отправиться в дорогу [Бурнаков, 2006: 48]. Вместе с тем в традиционном сознании река определяла границы между мирами людей и сверхъестественных существ — предков, всевозможных духов и божеств.

Мысль о рассматриваемом водном объекте как о субстанции пространственно ориентированной нашла свое отражение в сакральной топографии. Согласно традиционному миропониманию исток мировой реки — *суз пазы* располагается на юге и семантически соответствует Верхнему небесному миру. В этой связи вызывают глубокий интерес наблюдения Д. А. Клеменца за камланием хакасского шамана. Ученый так описывает его мистическое путешествие к верховьям реки Абакан и традиционное восприятие этого пространства: «Наконец, наш шаман с грехом пополам добрался до вершины [верховьев реки] Абакана — этого ultima Thule наших инородцев и крайнего пункта своего воображаемого путешествия. Инородцам вершины [верховьев реки] Абакана рисовались в какой-то неведомой, мистической дали, окруженные какими-то непреодолимыми препятствиями» [Клеменц, 1886: 12].

В мировоззрении хакасов устье реки — *суз пилтири* — ассоциировалось с севером и было тождественно Нижнему миру. Отметим и то, что в мировоззрении хакасов, как и других народов Саяно-Алтая, дно водных источников — рек и озер также ассоциируется с Нижним миром или входом в него [Бурнаков, 2006: 48; Дьяконова, 2007: 147; Тадина, 2007: 155].

Таким образом, в традиционном мышлении само пространство в горизонтальной и вертикальной плоскостях зачастую совмещаются друг с другом. При этом зоной их соприкосновения неизменно выступает вода, в связи с чем представляет большой интерес суждение Л. Р. Павлинской о том, что «в мировоззрении народов Сибири горизонтальная и вертикальная модели мира находились в состоянии постоянной взаимозаменяемости» [2007: 47]. К сказанному следует добавить то, что горизонтальное и вертикальное структурирование мира не столько взаимозаменяют, сколько взаимодополняют друг друга. В традиционной культуре данное явление способствовало более полному, целостному и гармоничному восприятию всего мироздания.

В религиозно-мифологических представлениях хакасов благополучие человека и его рода, как правило, связывалось с благосклонностью высших сил, в том числе и небесных. В противоположность этому все несчастья, болезни и горести, испытываемые людьми в жизни, как полагали, исходили от всевозможных злых духов, в том числе входящих из Нижнего мира. Указанная территория, как уже отмечено, устойчиво отождествлялась с нижним течением или устьем реки — *суз пилтири*. Обозначенные воззрения во многом предопределяли наиболее предпочтительные варианты перемещения людей в пространстве. Основной целью такого переселения был поиск наиболее благоприятного для них места проживания. Немаловажное значение при этом придавалось ориентации их передвижения относительно течения реки. Полагали, что для того, чтобы кардинально улучшить свою жизнь, необходимо переехать в населенный пункт, находящийся выше по течению относительно покидаемого поселения. Уход вниз по течению сулил еще большие несчастья и горести [Бурнаков, 2006: 48].

В рассмотренных воззрениях опять-таки выявляется идея о воде как медиаторе, связывающем верх и низ. Поэтому совершенно прав Е. М. Мелетинский, констатирующий факт того, что в мифологическом мышлении «исток реки совпадает с верхом, а устье с нижним миром, принимая его демонологическую окраску» [1995: 217]. Поэтому вполне понятна поведенческая установка хакасов, акцентированная в следующем выражении: «*Хам пух тастаза, суг чогар кӱсчеңнер*» — «Если шаман подбросил нечисть, то перекочевывали вверх по реке» [Бутанаев, 1999: 98]. Хакасы остерегались брать воду для питья и приготовления пищи из крупных рек. Подобные опасения опять-таки исходили из реалий, связанных с шаманской обрядностью. Было чрезвычайно распространённым явлением, когда шаман в процессе камлания и иных ритуальных действий отправлял вниз по реке вредоносных духов и всевозможную скверну. Обозначенную ситуацию точно характеризует следующая поговорка: «*Суг пазынаң нуртахталча*» — «река мутится с истоков» [Хакасско-русский..., 2006: 517]. В этой связи является уместным привести полевые этнографические материалы М. С. Усмановой, подтверждающие данные взгляды: «В с. Аршаново нам рассказывали, что хакасы никогда не пьют проточную воду именно потому, что шаманы в р. Абакан могут подбросить нечисть («*Хам Агбаан суга тастапча*»)» [АМАЭС ТГУ. № 682–3. Л. 61–62].

В хакасской шаманской традиции весьма устойчивым является образ реки, исполняющей функцию дороги в потусторонний мир. Согласно сакральной топографии человеческая душа отправляется в свой последний путь по большой глубоководной реке, текущей на север (запад). При этом в традиционном сознании народа сам водный объект мог быть как вполне реальным, так и мифическим. Согласно материалам В. Я. Бутанаева некоторые шаманы отправляли черную душу человека — *харан* вниз по Енисею до Северного Ледовитого океана [Бутанаев, 2006: 153]. Помимо того, в народе имелось представление и о мифической реке, текущей к некоей черной скале с отверстием — *Ўттиг тас*, за которой располагалось царство мертвых — *Ўзүт чирі* [Бурнаков, 2014: 37]. С образом мифической загробной реки неразрывно связано еще и поверье о мосте, сделанном из конского волоса, — *хыл кӱбӱрткі*. Он был протянут над загробной рекой [Бутанаев, 2006: 153]. Верили, что даже при отсутствии ветра мост все время раскачивается, из-за чего ни одно живое существо, кроме самых сильных шаманов, не могло пройти по этому мосту. По нему переправлялись исключительно лишь *үзүт’ы* — души умерших людей, «не имеющие никакой тяжести» [Бурнаков, 2008: 613]. Одна из рек Нижнего мира, протекающая близ ставки Эрлик хана — властелина подземного пространства, описывалась как водный источник, наполненный человеческими телами [Орфеев, 1887: 178].

Шаман для мистических путешествий по реке обычно использовал свой бубен в качестве плавательного средства. В данной ситуации этот ритуальный предмет олицетворял собой лодку либо плот, а жезл шамана (колотушка) выполнял функцию весла. В особых случаях для перемещения в Нижний мир по реке требовалось дополнительно изготовить из дудок борщевика (*хобырах*) небольшой плот. К нему обязательно прилагались два весла и лепились глиняные фигурки двух человечков — гребцов. Шаман во время своей мистерии нередко приказывал им грести быстрее, чтобы ускорить ход плота [Бурнаков, 2008: 610–611]. Добавим и то, что использование модели плота в ша-

манской обрядности было довольно распространенной практикой. Так, в обрядности, связанной с изгнанием вредоносного духа «*хара ымай*», кам помещал соответствующее изделие на плотик, изготовленный из дудок борщевика, и сплавлял вниз по реке. При этом он произносил следующее заклинание: «Спускайся по устью девяти морей!» [Бутанаев, 2006: 156]. Как дополнение к сказанному отметим, что в этнографических материалах священника Н. Катанова также имеется упоминание о том, что некоторых болезнетворных существ, имевших ихтиоморфный вид, «шаман гонит до устья десяти морей» [Катанов, 1889: 113]. Следует добавить, что среди тувинцев была распространена типологически схожая обрядовая практика — передача вещей умершего в мир мертвых по реке. С этой целью их помещали на плотик и сплавляли вниз по течению [Соломатина, 2007: 164]. Шорцы также отправляли *ýzút* — душу умершего вниз по реке в мир мертвых [Дьяконова, 2007: 135].

В традиционном мировидении хакасов впадение реки в море / океан воспринимается как окончательный ее переход в Нижний мир, в самую крайнюю область Вселенной. При этом образ моря широко представлен в фольклоре хакасов. Его символика отличается большим разнообразием, что находит свое проявление в цветовом, числовом и иных семиотических кодах. Н. Ф. Катанов по этому поводу писал: «Моря, встречающиеся в сказках, [обычно] не имеют имен. У моря есть и устье, и исток. Вода, текущая во множестве с истока моря, иногда прекращается. Море бывает чёрное, белое, красное, синее, тёплое, бывает жёлтое, холодное» [Катанов, 1907: 212]. В шаманском фольклоре хакасов среди водных объектов Нижнего мира упоминаются еще и Жгучее, Медвежье и другие моря [Катанов, 1889: 114; Шаманство..., 1871: 62].

Вода — Женское начало — Родина. В традиционной культуре хакасов восприятие воды как первоначала и источника жизни способствовало ее отождествлению с женским плодотворяющим началом. Поэтому вполне естественным является то, что в сознании народа вода/река чаще ассоциируется с образом женщины. В одной из шаманских молитв дух-хозяин реки Абакан именуется не иначе как «госпожа Абакан» [Катанов, 1907: 557]. В мифологических представлениях хакасов и других тюрков Саяно-Алтая дух-хозяин воды — *суз ээзи* чаще описывается в виде сидящей на камне или берегу реки красивой обнаженной женщины с большой грудью — олицетворением плодородия [Катанов, 1907: 580–581, 618, 632; Вода, 2012: 135–136; Усманова, 1976: 240–243; Дьяконова, 2007: 144; Бурнаков, 2006: 42–47]. Сопоставление образа реки и женского начала выявляется в песенном творчестве, например, «верховья Абакана бывают с золотыми мостами! Девицы же Абакана бывают с золотыми поясами! <...> Верховья Кёк-суга (Синей реки) бывают с серебряными мостами! Девицы же Кёк-суга бывают с серебряными поясами!» [Катанов, 1907: 425].

В культуре хакасов по отношению к мифическим хозяевам природных стихий и объектов, в том числе и водных, нередко используется эпитет «*инее / иче*» — «мать». Данные нормы нашли отражения и в топонимах. Об этом, например, свидетельствуют такие географические названия, как: *Иней таг* — «Мать-гора / Материнская гора», *Иней суз* — «Мать-река / Материнская река» и пр. [Бутанаев, 1995: 38; Сунчугашев, 2009: 163]. Подобные обозначения, во-первых, недвусмысленно демонстрируют глубочайшее почтение к ним со стороны местных жителей. Во-вторых, указанные ландшафтные объ-

екты наделяются сакральным статусом женщины-прародительницы — одним из самых почитаемых персон в традиционном обществе. При этом в архаическом мышлении мифическая и обычная женщина-мать являлись не только сопоставимыми образами, но и стояли в одном семиотическом ряду.

В религиозно-мифологических представлениях хакасов женщина в состоянии беременности отождествлялась с водным плодотворящим началом. В этой связи вызывают большой интерес этнографические сведения К. М. Патачакова, опубликованные Н. А. Алексеевым. Ученый, затрагивая указанную тему, сообщал: «Хозяева юрты, где была беременная женщина, приносили в жертву от ее имени духу-хозяину воды трехлетнего вола. У хакасов еще не так давно запрещалось в период половодья заходить в юрту, где жила беременная женщина. Соблюдение этого запрета должно было охранить человека при переходе через броды» [Алексеев, 1980: 54]. Согласно справедливому выводу авторов известного трехтомного труда «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» понятия «беременная женщина» и «река во время половодья» находятся в одном семантическом ряду. Вход человека в жилище, где жила беременная женщина, был равнозначен входу в полноводную реку, таящую в себе смертельную опасность. Избегание такого дома, как полагали, предотвращало всевозможные несчастья при переправе. Жертвоприношение *суз ээзи* от имени беременной (спускание жертвы на плотике вниз по реке), вероятно, связано с символикой благополучного разрешения от бремени [Традиционное мировоззрение, 1988: 19]. В этой связи крайне примечательны алтайские народные верования, связанные с этой темой: «Если женщина не может родить, то просят человека, который долго не купался, искупаться. В этом случае пойдет дождь, и женщина родит» [Бурнаков, 2006: 44]. По всей видимости, погружение в воду — владение *суз ээзи* — давно не купавшегося человека символизировало возврат в состояние неформальности, полную регенерацию, новое рождение, поскольку погружение равнозначно растворению форм, реинтеграции в добытийную бесформенность, а выход из вод повторяет космогонический акт формообразования. Возможно, в данном случае вода выступает в роли порождающего начала, источника жизни. Тот факт, что после погружения в воду этого человека шел дождь, говорит нам о мифологическом акте зачатия и рождения [Элиаде, 1999: 183–185; Бурнаков, 2006: 44–45]. В этой связи М. Элиаде отмечает: «Вода рождает, Дождь плодотворит подобно мужскому семени» [1999: 187]. В свете мифо-ритуального сценария данный обряд символизировал космогонический акт зарождения новой жизни, что обеспечивало женщине благополучные роды [Бурнаков, 2006: 45].

Устойчивая сакральная связь между представителями женского пола и водной стихией проявляется и в иных жизненных ситуациях. Так, строгое соблюдение обрядности, связанной с водой, предписывалось женщинам-вдовам. При переправе через реку им в обязательном порядке требовалось почтить *суз ээзи*. По этому поводу хакасы говорили: «*тул кизи сузны кискелек полза, сузны ахтанча, итпезе суз пулайсыт парар*» — «если женщина, овдовев, впервые переправляется через реку, то надо умиловить духов — хозяев реки, иначе река принесет несчастье (будет наводнение, широкий разлив, гибель людей и др.)» [Бутанаев, 1999: 96]. Очевидно, что соответствующее изменение социального статуса женщины — вдовство устойчиво ассоциировалось с опасностью,

исходящей от нее. Ее образ отождествлялся с водной бездной — метафорой смерти [Аверинцев, 1987: 240]. Переход через реку, по всей видимости, осмыслялся как движение из «своего», «освоенного» мира в другой мир — «чужой», «неосвоенный», таящий в себе опасность. Женщина-вдова могла внести «хаос» в упорядоченную жизнь сородичей. Поэтому обряд поклонения *суз ээзи* являлся обязательным для вдовы. Он был направлен на то, чтобы нейтрализовать негативное воздействие, исходящее от нее, и упорядочить «хаос», вносимый ею [Бурнаков, 2006: 45].

Вместе с тем не исключено и то, что обряд поклонения хозяину воды олицетворял собой слияние с водной стихией как совокупностью возможного, как возвращение к истокам всех потенциалов бытия. Космический символ, вместилище всех зачатков — вода выступает по преимуществу в качестве волшебной и целебной субстанции: она лечит, омолаживает, наделяет бессмертием [Элиаде, 1999: 183, 187], исходя из чего подобный обряд был также призван сохранить материнскую силу женщины.

Семиотический ряд «вода — женщина» у хакасов получает свое развитие в идее «воды — души женщины». Это хорошо иллюстрируют приметы сна, например, «видеть воду во сне означает видеть душу женщины. Если вода темная, то это плохая женщина. Если же вода чистая, то хорошая женщина» [Бурнаков, 2006: 43]. Идея «воды — души женщины» воссоздает целостный образ «Матери-прародительницы». М. Элиаде по этому поводу писал, что «с доисторических времен единство Воды... и Женщины воспринимались как антропокосмический круг плодородия» [1999: 184].

В традиционном мировоззрении хакасов и других тюркских народов вода как субстанция, обладающая характеристиками женского начала и плодородия, семантически сближается с землей — другим аналогом материнского лона и чрева. В религиозно-мифологических представлениях хакасов как вода, так и земля были персонифицированы в женском образе и воплощали собой идею матери-прародительницы. Прародительская функция воды и земли, как уже указывалось, связана с архаическим мифом о сотворении мира из изначального водного пространства.

Как известно, каждый водный объект, будь то река или озеро, располагается на земной поверхности и является единым и неотъемлемым элементом природного ландшафта. Данная реалья, вероятно, послужила фактором того, что в религиозно-мифологическом сознании древних тюрков сакральные образы воды и земли сливаются в одном лице — божестве «ыдык Йер-суб» или «Йер суу» — «Священная Земля-Вода» [Потапов, 1991: 274–284]. Подобные воззрения, очевидно, были присущи и предкам хакасов.

В культуре хакасов реминисценцией представлений об Йер суу выступает термин «*чир-суз*» — «земля-вода / река». В современном хакасском языке он является образным обозначением своей земли, места рождения, т. е. Родины / Отчизны — «*Ада чир-суз*» [Хакасско-русский..., 2006: 971–972]. Заметим, что в мировосприятии народа земля и гора являются взаимозаменяемыми образами. Подобная норма нашла свое отражение в следующей поговорке: «*чабыс таа полза, таам пар, тайыс таа полза, суум пар*» — «у каждого своя родина (букв. хоть и низенькая, но своя гора у меня есть, хоть и неглубокая, но своя река у меня есть)». При указании родного таежного пространства также непременно используется водная символика — *тайга суз* — «тайга + река» [Хакасско-русский..., 2006: 516–517].

Глубокая убежденность в неразрывной связи человека со своей Родиной нашла отражение и в эпическом творчестве. «Земля-вода» в известной мере является характеристикой самого героя, а указание места жительства входит в полное его имя [Традиционное мировоззрение..., 1988: 30]. Так, например, в героической эпике совершенно типичным является вопрос, обращенный к незнакомому богатырю-алыпу: «*хайдаг чирде чирлігіңің, хайдаг сугда суглыгыңың?*» — «где твоя родина, откуда ты родом? (букв. в какой земле с землей ты, в какой реке с рекой ты)» [Хакасско-русский..., 2006: 969–970]. Примечательно и то, что описание действий стихийных природных сил, а также эмоций некоторых персонажей в фольклоре опять-таки выражено посредством двуединого образа воды-горы: «*талай чили тазыбыстыр, тасхыл чили көөбістір*» — «разлилось, словно море, вздулось, словно тасхыл» [Хакасско-русский..., 2006: 579].

Обращает на себя внимание то, что в мировоззрении хакасов образ воды / реки, выступающий в качестве важнейшего маркера родного края, во многих случаях мог быть не только в паре с землей / горой, но еще и самостоятельно. Об этом, например, свидетельствуют такие типичные народные выражения, как «*өскен-төрөн суг*» — «место (букв. река), где родился и вырос», «*пір суг чон*» — «люди одной местности / реки», «*аймах сугдаң чыылган улус*» — «люди, собравшиеся с разных мест / рек», «*сугдаң сугның чоогы пасха полча*» — «говор разных мест / рек различается друг от друга», «*пір сугның тарирға*» — «с одних мест / рек разъехаться» [Хакасско-русский..., 2006: 516].

Река как один из ключевых символов Родины получил широкое распространение и в песенном фольклоре. Приведем отрывки из соответствующих произведений: «Кривой Аскыс [река], место обитания моей матери, будет водопоем для 50 жеребцов! Тихий Аскыс [река], место обитания моего отца, будет водопоем для 60 жеребцов!»; «Место, где я родился — берег [реки] Абакана! Место, где я вырос — степь, покрытая ковыль-травой! Место, куда я переехал — верховье [реки] Аскыса!» [Катанов, 1907: 421, 479]. Заметим, что традиционное расселение хакасов вдоль конкретных рек и иных водных источников способствовало закреплению за ними соответствующих локальных этнонимов, повторяющих названия этих природных объектов.

Значимость воды / реки в жизни народа столь велика, что ее образ связывается не только с обозначением родной территории, но и непосредственно своего дома — *иб-суг*. В связи с этим хакасы характеризовали бездомных таким выражением, как «*ибі-суу чох*» [Хакасско-русский..., 2006: 517], которое буквально переводится как «не имеющие жилища и воды / реки».

Сакрализация родного пространства способствовала формированию специальной обрядности. Хакасы в прошлом регулярно совершали ритуалы жертвоприношения своей «земле-воде» [Усманова, 1976: 240–243]. Отметим и то, что в специализированных обрядах поклонения духам гор — *таг тайыг*, проводимых шаманом, жертвенные дары подносились не только прямым адресатам, но обязательно еще и мистическим хозяевам водных источников — *суг ээзі* и пр. В связи с чем Н. Ф. Катанов, описывая ритуал горного жертвоприношения, не случайно акцентировал внимание на том, что «человек, который тут шаманит, перечисляет (в молитве!) все горы и хребты, все ручьи и реки» [1907: 578]. Подобное правило неукоснительно соблюдалось и в процессе отправления ритуала *суг тайыг* — «жертвоприношение духу-хозяину воды». Доба-

вим и то, что в быту при переправе через реку хакасы, как правило, почитали не только водного духа, но и горного. Объясняли это тем, что любая река берет свое начало в горах, и поэтому они неразрывно связаны друг с другом [Бурнаков, 2006: 44]. Не случайно и то, что в народе таежные духи именуются не иначе как «*тайга-суғның кизілері*» [Бутанаев, 1999: 121]. Приведенное название в дословном русском переводе обозначает «люди тайги-воды / реки». В обрядовой поэзии в качестве обозначения местообитания того или иного духа или божества обязательно присутствует указание на соответствующий водный источник. Так, в одном из молитвенных обращений к духу-покровителю, отмечается: «Если и есть место твоего жительства, так это в верховьях [реки] Малого Абакана! Если и есть место твоих игр, так это на берегу [реки] Большого Абакана!» [Катанов, 1907: 557–558].

Таким образом, представленный материал позволяет сделать вывод о том, что в традиционной культуре хакасов вода и ее образ занимают важное место. В миропонимании народа вода и река являются тождественными понятиями, что нашло отражение в языке. Вода / река выступает в качестве одного из основополагающих элементов картины мира и наделяется высоким семиотическим статусом. Среди ключевых идей и сакральных функций, с ней связанных, выделяются такие: вода — космическая стихия и источник жизни, река — мировая ось, река — путь в инобытие, вода / река — олицетворение женского начала и Родины. С водной стихией неразрывно связана глубинная мировоззренческая тема жизни и смерти.

Библиографический список

- Аверинцев С. С. Вода // Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1. С. 240.
- Александров М. О религиозном мирозерцании Минусинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости. 1888. № 15. С. 216–218.
- Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. 320 с.
- Архив Музея археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета (АМАЭС ТГУ) № 682–3: Этнографическая экспедиция в Хакасию, лето 1976 г. Дневник вели М. С. Усманова и Н. И. Чаптыкова. 78 л.
- Бурнаков В. А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск, 2006. 197 с.
- Бурнаков В. А. Путешествие в «мир мертвых»: мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры, 2008. № 22. С. 607–617.
- Бурнаков В. А. Атмосферные явления в традиционных представлениях хакасов // Вестник Новосибирского государственного университета. 2013. Т. 12, вып. 3. С. 254–266.
- Бурнаков В. А. Традиционные представления хакасов о Нижнем мире (конец XIX — середина XX вв.) // Религиоведение. 2014. Т. 2. С. 30–44.
- Бутанаев В. Я. Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края. Абакан, 1995. 268 с.
- Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. 240 с.
- Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан, 2006. 254 с.

Вода, горы и лес по воззрениям турецких племен Алтайско-Саянского нагорья // Дыренкова Н. П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. СПб., 2012. С. 131–188.

Дьяконова В. П. О значении реки и воды в культуре тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Реки и народы Сибири: сборник научных статей. СПб., 2007. С. 127–150.

Ермолова Н. В. Река в трех мирах эвенкийской вселенной // Реки и народы Сибири: сборник научных статей. СПб., 2007. С. 87–127.

Катанов Н. (священник). Шаманский бубен и его значение // Енисейские епархиальные ведомости. 1889. № 6. С. 112–114.

Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. 640 с.

Клеменц Д. А. Из поездки в Качинскую степь // Восточное обозрение. 1886. № 47. С. 10–12.

Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник-1975. М., 1978. С. 159–179.

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1995. 408 с.

Орфеев Н. Место обитание душ умерших людей — подземное царство, духи, управляющие им и наказания грешников, по сказаниям минусинских инородцев (Материалы для изучения инородческих вероучений) // Енисейские епархиальные ведомости. 1887. № 15–16. С. 175–181.

Павлинская Л. Р. Реки Сибири // Реки и народы Сибири: сборник научных статей. СПб., 2007. С. 18–55.

Поплинский Ю. К. Вместо предисловия. Речные культуры и становление цивилизации // Реки и народы Сибири: сборник научных статей. СПб., 2007. С. 5–18.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 320 с.

Соломатина С. Н. Река в мифо-ритуальной традиции тувинцев // Реки и народы Сибири: сборник научных статей. СПб., 2007. С. 158–182.

Сунчугашев Р. Д. Топонимия Хакасии. Абакан, 2009. 198 с.

Тадина Н. А. Река как образ родины у алтайцев // Реки и народы Сибири: сборник научных статей. СПб., 2007. С. 151–158.

Топоров В. Н. Река // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 374–376.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. 224 с.

Усманова М. С. Жертвоприношение земле и воде у северных хакасов // Из истории Сибири. Вып. 19. Томск, 1976. С. 240–243.

Хакасско-русский словарь. Новосибирск, 2006. 1114 с.

Шаманство и шаманы // Нива. 1871. № 4. С. 58–62.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. 488 с.

References

Averintsev S. S. Voda [Water]. *Mifynarodovmira* [Myths of the World]. Vol. 1. Moscow, 1987. S. 240 (in Russian (in Russian)).

Aleksandrov M. O. *O religioznom mirosozertsanii Minusinskikh inorodtsev* [About the religious world view Minusinsk natives]. *Eniseiskie eparkhialnye vedomosti* [Yenisei diocesan sheets]. 1888. Vol. 15. S. 216–218 (in Russian).

Alekseev N. A. *Rannie formy religii tyurkoyazychnykh narodov Sibiri* [Early forms of religion of Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk, 1980. 320 s. (in Russian).

AMAES TGU. № 682–3: *Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU v Khakasiyu* [Ethnographic expedition TSU in Khakassia]. Iyul' — avgust 1976 g. Zapisiveli M. S. Usmanova, A. I. Chapykova [July–August of 1976. Recording led M. S. Usmanova and A. I. Chapykova]. 78 s. (in Russian).

Burnakov V. A. *Dukhi Srednego mira v traditsionnom mirovozzrenii khakasov* [The spirits of the Middle world in the traditional worldview of the Khakas people]. Novosibirsk, 2006. 197 s. (in Russian).

Burnakov V. A. *Puteshestvie v “mirmertvykh”: misteriya khakasskogo shaman Makara Tomozakova* [A trip to “the world of the dead”: the mystery of the Khakas shaman Makar Tomosakov]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of history, philology, culture]. 2008. Vol. 22. S. 607–617 (in Russian).

Burnakov V. A. *Atmosfernye yavleniya v traditsionnykh predstavleniyakh khakasov* [Atmospheric phenomena in the traditional representations of the Khakas]. *Vestnik Novosibirsko gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Novosibirsk State University]. 2013. Vol. 12, num. 3, S. 254–266. (in Russian).

Burnakov V. A. *Traditsionnye predstavleniya khakasov o Nizhnem mire (konets XIX — seredina XX vv.)* [Traditional views of the Khakas of the Lower world (end of XIX–XX centuries the middle)]. *Religiovedenie* [Religious studies], 2014. Vol. 2. S. 30–44 (in Russian).

Butanaev V. Ya. *Toponimicheskii slovar' Khakassko-Minusinskogo kraja* [Toponymic dictionary of Khakass-Minusinsk region]. Abakan, 1995. 268 s. (in Khakas and in Russian).

Butanaev V. Ya. *Khakassko-russkii istoriko-etnograficheskii slovar'* [Khakass-Russian Historical and Ethnographic Dictionary]. Abakan, 1999. 240 s. (in Khakas and in Russian).

Butanaev V. Ya. *Traditsionnyi shamanizm Hongoraya* [Traditional shamanism of Hongorai]. Abakan, 2006. 254 s. (in Russian).

Voda, gory i les po vozzreniyam turetskikh plemen Altaisko-Sayanskogo nagor'ya [Water, mountains and forest according to the views of the Turkish tribes of the Altai-Sayan Highlands]. Dyrenkova N. P. *Tyurki Sayano-Altaya. Stat'i i etnograficheskie materialy* [Turks Sayan-Altai. Articles and ethnographic materials]. S-Peterburg, 2012. S. 131–188 (in Russian).

D'yakonova V. P. *O znachenii reki i vody v kul'ture tyurkoyazychnykh narodov Sayano-Altaya* [On the significance of the river and water in the culture of the Turkic-speaking peoples of Sayan-Altai]. *Reki i naridy Sibiri: Sbornik nauchnykh statei* [The river and the peoples of Siberia: Collection of scientific articles]. S-Peterburg, 2007. S. 127–150 (in Russian).

Ermolova N. V. *Reka v trekh mirakh evenkiiskoi vselennoi* [The river in the three worlds of the Evenks universe]. *Reki i naridy Sibiri: Sbornik nauchnykh statei* [The river and the peoples of Siberia: Collection of scientific articles]. S-Peterburg, 2007. S. 87–127 (in Russian).

Katanov N. (svyashchennik [the priest]) *Shamanskiy buben i ego znachenie* [The Shaman Tambourine and Its Importance]. *Eniseiskie parkhialnye vedomosti* [The Yenisei eparchial sheets], 1889. Vol. 6. S. 112–114 (in Russian).

Katanov N. F. *Narechiya uryankhaitsev (soiotov), abakanskikh tatar i karagasov: (Obraztsy narodnoi literatury tyurkskikh plemen, izdannye V. V. Radlovym)* [Adverbs Uryankhays (Soyots), Abakan Tatars and Karagasas: (Samples folk literature of Turkic tribes issued V. V. Radloff)]. S-Peterburg, 1907. Vol. 9. 640 s. (in Russian).

Klements D. A. *Izpozdzki v Kachinskuyu step'* [From a trip to the Kachinsky steppe]. *Vostochnoe obozrenie* [Eastern Review]. 1886. Vol. 47. S. 10–12 (in Russian).

Kononov A. N. *Semantika tsvetooboznacheniya v tyurkskikh yazykakh* [The semantics of the colour names in Turkic languages]. *Tyurkologicheskii sbornik-1975* [Turkological collection-1975]. Moscow, 1978. S. 159–179 (in Russian).

Meletinskii E. M. *Poetika mifa* [Poetics of myth]. Moscow, 1995. 408 s. (in Russian).

Orfeev N. *Mesto obitaniya dush u mershikh lyudei — podsemnoe tsarstvo, dukhi, upravlyayushchie im I nakazanie greshnikov, poskazaniyam minusinskikh inorodtsev (Materialy dlya izucheniya inorodcheskikh verouchenii)* [Habitat souls of the dead — the underworld, the spirits that control them, and the punishment of sinners, for the natives tales Minusinsk (Materials for the study of indigenous beliefs)]. *Eniseiskie parkhial'nye vedomosti* [The Yenisei eparchial sheets]. 1887. Vol. 15–16. S. 175–181 (in Russian).

Pavlinskaya L. R. *Reki Sibiri* [Siberian rivers]. *Reki i naridy Sibiri: Sbornik nauchnykh statei* [The river and the peoples of Siberia: Collection of scientific articles]. S-Peterburg, 2007. S. 18–55 (in Russian).

Poplinskii Yu. K. *Vmesto predisloviya. Rechnye kul'tury i stanovlenie tsivilizatsii* [Instead of the preface. River cultures and the development of civilization]. *Reki i naridy Sibiri: Sbornik nauchnykh statei* [The river and the peoples of Siberia: Collection of scientific articles]. S-Peterburg, 2007. S. 5–18 (in Russian).

Potapov L. P. *Altaiskii shamanism* [Altai Shamanism]. Leningrad, 1991. 320 s. (in Russian).

Solomatina S. N. *Reka v mifo-ritual'noi traditsii tuvintsev* [The river in the myth-ritual tradition of the Tuva]. *Reki i naridy Sibiri: Sbornik nauchnykh statei* [The river and the peoples of Siberia: Collection of scientific articles]. S-Peterburg, 2007. S. 158–182 (in Russian).

Sunchugashev R. D. *Toponimiya Khakasii* [Toponyms of Khakassia]. Abakan, 2009. 198 s. (in Khakas and in Russian).

Tadina N. A. *Reka kak obraz rodiny u altaitsev* [The river as an image of the homeland at Altaians]. *Reki i naridy Sibiri: Sbornik nauchnykh statei* [The river and the peoples of Siberia: Collection of scientific articles]. S-Peterburg, 2007. S. 151–158 (in Russian).

Toporov V. N. *Reka* [River]. *Mify narodov mira* [Myths of the World]. Vol. 2. Moscow, 1988. S. 374–376 (in Russian).

Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoi Sibiri: Prostranstvo i vremya. Vechshnyi mir [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia: Space and time. The real world]. Novosibirsk, 1988. 224 s. (in Russian).

Usmanova M. S. *Zhertvoprinoshenie zemle i vode u severnykh khakasov* [Sacrifice to the land and water of the Northern Khakas]. *Izistorii Sibiri. Vyp. 19* [From the history of Siberia. Vol. 19]. Tomsk, 1976. S. 240–243 (in Russian).

Khakassko-russkii slovar' [Khakass-Russian Dictionary]. Novosibirsk, 2006. 1114 s. (in Khakas and in Russian).

Shamanstvo i shamany [Shamanism and shamans]. *Niva* [Niva]. 1871. № 4. S. 58–62 (in Russian).

Eliade M. *Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya* [Essays on Comparative Religion]. Moscow, 1999. 488 s. (in Russian).

Цитирование статьи:

Бурнаков В. А. Вода в традиционном мировоззрении хакасов: образ и символ (конец XIX — середина XX в.) // Народы и религии Евразии. 2019. № 3 (20). С. 86–100.

Citation:

Burnakov V. A. Water in the traditional worldview of the khakases: image and symbol (late XIX — mid XX century). *Nations and religions of Eurasia*. 2019. № 3 (20). P. 86–100.

УДК 811:299.4

DOI: 10.14258/nreur(2019)3-07

Р. В. Лебедев*Институт Внутренней Азии Бурятского государственного университета, Улан-Удэ (Россия)*

К ПРОБЛЕМЕ ЛОКАЛИЗАЦИИ «МАЛЫХ ЭРГЕНЕКОНОВ» СЯНО-АЛТАЯ

Рассматриваются некоторые географические номинации в возможных центрах этногенеза североалтайских и хакасских «лебединых» этносов. Анализ показывает, что связь мифотопонима «Уйту таш» и мифологемы «Эргенекон» подтверждает гипотезу Н. А. Аристова о расположении одной из прародин тюрков «Владение Со» в районе бассейна р. Лебедь в Северном Алтае и в связанном с ним горно-таёжным мифо-ритуальным шаманским пространством в верховьях реки Абакан на территории Хакасии. Одна из ключевых проблем тюркологических и монголоведческих исследований — географическое расположение прародин тюрков и монгол Эргенекун // Эргунэ-хун, рассматривается в свете гипотезы о наличии в Саяно-Алтае множества малых эргенекон (горных ущелий и котловин). Автором проделана попытка этимологизировать этнонимы *кыргыз*, *хакас*, *койбалы* в связи с локализацией малых «лебединых эргенекон» в Хакасско-Минусинской котловине как аборигенные саянидские этнонимы. Доказывается саяно-алтайская ориентация местоположения мифотопонима «Эргенекон» через его этимологизацию от хакасского топонима «Иргі». Рассмотрены отдельные мотивы «дастана Эргенекон», показана древность данной мифологемы, имеющей глубокие корни в недрах зарождения тэнгрианской саянидской цивилизации.

Ключевые слова: тэнгри-камство; этногонические мифы; Эргенекон, Эргенэ-Хун; Уйту таш; Хонгорай, лебедь; древние тюрки; кумандинцы; челканцы; хакасы; койбалы.

R. V. Lebedev*Inner Asia Institute, Buryat State University, Ulan-Ude (Russia)*

TO THE PROBLEM OF LOCALIZATION OF “SMALL ERGENECONS” OF ALTAI-SAYAN

The article discusses some geographical nominations in the possible centers of the ethnogenesis of the North Altai and Khakass swan people. The analysis shows that the connection between the mythological toponym “Uitu tash” and the mythologem “Ergenekon” confirms the hypothesis N. A. Aristov about the location of one of the ancestral homelands

of the Turks “Possession So” in the region of the r. Swan in the Northern Altai and in the mountain-taiga myth-ritual shaman space in the upper reaches of the r. Abakan in the territory of Khakassia. One of the key problems of the Turkic and Mongolian studies: the geographical location of the ancestral homeland of the Turks and the Mongols Ergenekun//Ergune-hun, is considered in the light of the hypothesis that there are many “small ergenekon”, mountain ravines and basins in Altai-Sayan. The author made an attempt to etymologize the ethnonyms of the Kyrgyz, Khakass, and Koybal in connection with the localization of the small “swan ergenekons” in the Khakass-Minusinsk hollow, as indigenous Sayanid ethnonyms. The Sayan-Altai orientation of the location of the mythological toponym “Ergenekon” through its etymology from the Khakassian toponym “Irgi” is proved. Separate motifs of the “Epic work of Ergenekon” are considered, the antiquity of this mythologem is shown, which has deep roots in the depths of the origin of the Tengrian Sayanidic civilization.

Key words: Tengri-Kama worldview; ethnogonic myths; Ergenekon; Ergune-hun; Uitu tash; Hongoray; swan; ancient Turks; Kumandins; Chelkans; Khakas; Koybal.

Лебедев Роман Викторович, научный консультант Института Внутренней Азии Бурятского государственного университета, сотрудник журнала «Гуманитарные исследования Внутренней Азии», Улан-Удэ (Россия). Адрес для контактов: lrv-lmk@yandex.ru.

Одной из ключевых по научной значимости и масштабности проблем в тюркологических и монголоведческих исследованиях является проблема географического расположения прародины тюрков и монгол Эргенекун//Эргунэ-хун [Зориктуев, 2011: 8, 10–11]. Профессор Н. В. Абаев отмечает существование в отечественной и зарубежной литературе нескольких разноречивых версий относительно прародины «всех монголов», легендарной стране Эргунэ-Хун, «которую источники описывают как горную котловину, окруженную со всех сторон крутыми хребтами, расположенными в форме почти правильного круга (т. е. подобно огромному перевернутому колоколу)» [Абаев, 2012: 167]. Анализ источников, проведенный Н. В. Абаевым, показал, что описываемая местность полностью соответствует описанию Тоджинской котловины в Восточной Туве (древний Урянхай). А «протекающая через эту котловину река», как указывалось в источниках, является главным притоком Енисея (тувинск. Улуг-Хем; хакас. Ким-суэ) [Абаев, 2011]. Комментируя свою поездку на краеведческую конференцию по тэнгрианству 17 мая 2017. в Западную Туву в Монгун-Тайгинский кожуун (на стыке границ Тувы, Монголии и Алтая), Н. В. Абаев также говорит, что по дороге он встретил множество маленьких эргенеконов (горных ущелий и закрытых со всех сторон горами котловин), которые вместе с Тоджинским Эргунэ-Хуном образуют одну большую котловину, один большой Эргенекон, состоящий из двух частей, разделённых самым главным эндемиком — Улуг-Хемом. Это удивительное замечание профессора Н. В. Абаева является методологической предпосылкой для поиска и исследования «малых Эргенеконов» на территории Саяно-Алтайской горной системы.

В связи с этим обращает на себя внимание цепь горных выступов, находящихся в Таштыпском районе Хакасии на западе от хребтов Кам-камнаджан-Харасын и Читы

путтыг Пулан таг (местность Ўттиг тас или Уйту-Таш) под названием Курчеп. Вместе весь данный таёжно-горный массив двух хребтов и окружности, образованной отрогами, образует горно-таёжную цепь, указывающую направление в сторону «Владения Со» — бассейна р. Куу//Лебедь и на гигантский символ хас-тамга у р. Садра.

Попытаемся определить локализацию мистической прародины лебединцев (челканцев//ку-кижи) — Уйту-Таш. Нами отмечалось, что «исследование некоторых этногонических (и одновременно — погребальных) камских мифов лебединцев, например, челканцев//ку-кижи//ku-kiši, показало, что данный народ пришел на р. Куу из местности Уйту-Таш в Минусинской котловине, что связывает их через р. Абакан с бассейном реки Улуг-Хем» (челканский миф дан по статье Л. П. Потапова «Заметка о происхождении челканцев-лебединцев») [Лебедев, 2017а: 23]. Чуть ранее эту мысль высказал историк В. В. Николаев, который утверждает, что челканцы-лебединцы, если исходить из фольклорных данных, «могли прибыть в лебедскую тайгу из Минусинской котловины, что сопряжено с генетическими данными о родственности челканцев с этно-территориальными группами современных хакасов и проживающими восточнее тувинцами-тоджинцами» [Николаев, 2016: 147].

В курсе лекций «История религиозных верований тюрков Саяно-Алтая» профессор В. Я. Бутанаев указывал, что челканская легенда относится к подразделению шакшалыг — вывод, который, скорее всего, сделан из того, что Л. П. Потапов в указанной выше работе [1974] в связи с Уйту-Таш говорит о шакшалыг, но, учитывая, что источник легенды — Такан Пустагачев, то исходя из его фамилии В. В. Николаев делает заключение, что это был род чалканыг [Николаев, 2016: 147].

Хребет Уйту-Таш (дырявый, сквозной камень) можно отнести к местности либо на р. Абакан, либо к северо-востоку Тувы, как сказано со ссылкой на Л. П. Потапова в работе В. П. Дьяконовой [1977]. Из рассказа Т. Пустогачева следует, что Уйту-Таш — это «земля кыргызов». У кумандинцев место, куда провожают умершего, «местность на дороге умерших» — Ўттү таш [Дьяконова, 1975: 66–67]. В. Я. Бутанаев, говоря о хакасской стране умерших душ, отмечает, что «... юзют чир — находится в стороне захода солнца, за хребтом Юттиг тас — букв. «Дырявый камень», расположенный около устья реки Аны в верховьях Абакана. Юзюты живут там селениями на горе Читы путтыг Пулан таг — букв. «Семиногая Сохатая гора», именуемая по-русски «Шаман» [Бутанаев, 2009: 181]. В своём «Топонимическом словаре Хакасско-Минусинского края» он также пишет, что «Ўттиг тас — гора Юттыг-тас по реке Абакан в устье реки Кизас [Хызас] (Таштыпский район Хакасии). Согласно мировоззрению хакасов, эта гора являлась вратами в царство умерших душ, которых шаманы протаскивали сквозь отверстие» [Бутанаев, 1995: 151].

Итак, согласно этой течке зрения, хребет Ўттиг тас находится у устья р. Ана (Она), а гора Ўттиг тас — у устья р. Кизас. Судя же по топографической карте хребет, соединяющий устья обеих указанных рек, впадающих в Абакан, именуется Хансын. В «Топонимическом словаре» В. Я. Бутанаев дает название хребта выше устья р. Она по р. Абакан: «Хам хамначаңг Хара Сын» (Кам-камнаджан-Харасын — чёрный хребет, где камлают камы). На этой горе находится мифический дворец всех камов. Расстояние от горы «Читы путтыг Пулан таг» до «Владения Со», мегалитической хас-тамги на р. Сад-

ра и горы хан-Минор (Мөнөр//Менор — родовая челканская гора «Улу таг каан Минер», на которой они взывали к Небу: «Кёк Тенгри Ата Кудайым») составляет примерно 100 км (о садринском лебедином символе хас-тамга, топонимах Садра и Минор см. [Лебедев, 2016]).

Из «Владения Со» по одной из легенд произошли тюрки. Н. А. Аристов пишет, что у кумандинцев («мен куудан буткен кижы», в переводе на русский язык означает: «Я происхожу из лебедя») имеется сеок Со на Бие, недалеко от впадения в нее р. Куу. Род Со — остаток доисторического племени Со, из которого вышло племя Куу. «Со — весьма древний этноним». Н. А. Аристов сопоставил «государство Со» из летописи «Чжоу шу» с этнонимом Со у кумандинцев. Тем самым Со локализуется им с бассейном реки Куу. Также нами были проведены исследования кумандинского этнонима и оронима Со-Лу, которое, как и тотем лебединцев — Лебедь-Дракон (Хуу-хаты, Ку-курьяк), мы сопоставили с фигурой Отца (Ада-хан) всех камов — Эрлик-ханом [Лебедев, 2017а: 22]. Следовательно, хакасское понимание местности Ыттиг тас как «дворец всех камов» и «юзут чир» подтверждает наши выводы о правильности сопоставления мифического «Владения Со» с Эрлик-ханом, отцом всех камов и владыкой Царства мертвых предков, а также дальнейшие наши находки на европейских картах и атласах упоминания Саяно-Алтайских гор как скифских гор Ямы (т. е. в тюрко-монгольской литературе — Эрлик-хана), «дома Ямы» (Imaus mons) [Лебедев, 2017б: 34]. Связь бассейна р. Куу с р. Улуг-Хем через местность Ыттиг тас приводит нас к заключению, что в более раннее время произошло расселение лебединцев и в сторону Алтайских гор (куу-кижи, куманды), и в сторону Байкала (восточных хори-бурят, западных: аларских и тункинских хонгодоров, а также хангин, шарайд, гушад и шошоолог) из Эргунэ-Хун//Эргенеконе, Тоджинской котловины.

Как и отмечалось, лебедь был тотемом также у якутов-намцев — значительной этнической группы Центральной Якутии, у родов уоргалар, оспех и якутов Эльгетского наслега бывшего Верхоянского округа, а также у тувинцев Центральной Тувы, у которых имеется род куулар. Лебедь почитался у некоторых хакасских родов — качинцев, бельтиров, сагайцев и кызыльцев, а также у тувинцев-тоджинцев и тофаларов. Из современных монголоязычных народов тотемный культ лебедя отмечен у ойратов и дэрбэтов Западной Монголии [Лебедев, 2017а: 21]. В легенде об Эргенеконе говорится о том, что предки тюрко-монголов вышли из этой местности, которая представляла собой горную котловину, окруженную со всех сторон крутыми хребтами, расположенными в форме почти правильного круга [Абаев, 2011]. Согласно летописи Рашид-ад-Дина, когда тюрко-монгольские племена (нукуз, киян, урянкат), укрывавшиеся в горной чаше Эргунэ-Хун//Эргенеконе, размножились, то они решили выйти «из этого сурового ущелья и тесного горного прохода». Найдя место, бывшее месторождением железной руды, где постоянно плавил железо, они заготовили много дров и угля, изготовили кузнечные меха. Сложив дрова и уголь «у подножья того косогора», они стали раздувать мехами «[огонь под дровами и углем] до тех пор, пока тот [горный] склон не расплавился. [В результате] оттуда было добыто безмерное [количество] железа и [вместе с тем] открылся и проход. Они все вместе откочевали и вышли из той теснины на простор степи» [Рашид ад-Дин, 1952: 155].

В сакральной местности Ёттiг тас мы имеем все признаки, связанные с мифологемой Эргенекона. Во-первых, узкий тесный проход из легенды можно сопоставить с топонимом «Ёттiг тас» (сквозной камень), через который камы протягивают душу. Во-вторых, котловину Эргенекона, окруженную хребтами, соотнести с окружностью, образованной отрогами горы Курчеп. Сам ороним Курчеп может иметь следующие значения: курч (острый), курча (окружать, опоясывать), курчал (быть окруженным), курчу (окружение, обруч из бубенцов под поясом ритуальной одежды шамана, символически изображающий духов, сопровождающих шамана во время камлания). Также при рассмотрении оронима Курчеп можно отметить и параллели скифо-сибирскому корню: Кур//Кор//Хор, связанный с этнонимами урянхайцев, якутов, корейцев [Абаев, 2003; 2004; 2015a]. М. И. Зильберман в работе «Древний человек и божество» пишет, что теоним Кур связан с теонимом «А-ХУР-а»; в Махабхарате «Кур» соотносится с горой Меру. В алтайском теониме «Курбустан» М. И. Зильберман видит также «страну Кура», а сам «Кур» связывает не просто с горой, а с вулканом [Зильберман, 2017], что может указывать не только на древность указанного саяно-алтайского оронима «Курчеп», но и на древность самого сакрального лебединого (кумандинского, челканского и хакасского) пространства «Уйту таш». Без сомнения, корень «Кур» также связан с горно-таёжным этногенезом тюркских и монгольских народов, например уйгуров, можно рассмотреть как «хорыгуры» — произошедшие из пещеры или таёжной долины дети Курбусту. Не только мифологема Эргенекон имеет отношение к орониму Курчеп, но и миф о «Владении Со», возможно, как одной из первых социально-политических организаций тюрко-монголов, так как Кур//Хор — это этноним-политоним, символизирующий высокую ступень социальной организации: тув. *хоорай* (город), бур. — монг. *орон* (страна), — гурэн (государство), тюрк. и монг. *курултай*, *хурал* (собрание выборщиков) [Абаев, 2015a: 18].

В предисловии к сборнику хакасских мифов «Мы родом из Хонгорая», написанном профессором В. Я. Бутанаевым, для нашей темы можно выделить некоторые интересные и существенные данные. Во-первых, указание на гидронимы с основой КУР, которые обозначают границу «Кыргызской земли» и идут по периметру Хакасской котловины (на юге, востоке и севере): р. Кургус-сук — приток р. Джой и приток р. Улуг-хем; р. Кургусюл — приток р. Амыл; р. Кургусюл — приток р. Урюп [Бутанаев, 2010: 11–12]. В. Я. Бутанаев связывает эти гидронимы со словом «хыргыз», мы же считаем, что ключевой основой этих гидронимов является именно корнеслово КУР, соотносимое как раз с лебединым горным массивом Курчеп в местности Ёттiг тас на юге Хакасии. Во-вторых, это то, на чём настаивает В. Я. Бутанаев в своих исследованиях, т. е. на средневековом названии Хакасии «Хонгораем», слово, которое произошло от монгольского названия Хакасско-Минусинского края — ХООРАЙ («монгольская эпоха» XIV–XVII вв.), то, что профессор Н. В. Абаев в своей книге по архаическому тэнгрианству обозначил как: ХООР (вечевой круг, собрание), т. е. здесь образуется равенство ХООР = КУР, относящееся к долине среднего течения р. Улуг-хем. Таким образом, эти самые топонимы, окружающие Минусинскую котловину, с основой КУР и само название страны — ХООРАЙ, вошедшее в фольклорное наименование Родины у хакасов: Толы Хоорай, Тиле Хоорай, Чазы Хоорай, Таг Хоорай [Бутанаев, 2010: 13–15] — всё это может свидетель-

ствовать о возможном понимании древними саянидами, кыргызами и тюрками Минусинской котловины как прародины Эргенекон.

Если следовать логике рассуждения В. Я. Бутанаева, что КУР — это КЫР, и рассмотреть это преобразование наоборот, что КЫР в этнониме «кыргыз» — это КУР//ХУР, то получим слово «кур-гыз». Вообще, основы -КУР- и -КЫР- в тюркском языке взаимозаменяемы [Уметалиева-Баялиева, 2008: 222], например, алт. топоним Кыр-Кичу//Кур-Кичу или алт., хакас. слова с очень похожим смыслом: КУР//ХУР (пояс, ремень) и КЫР//ХЫР (край, гора, седой, серый, крыша), т. е. в словах Курча, Курчал, Курчу, означаемых «окружать, опоясывать, быть окруженным», КУР указывает на то же самое, что и КЫР//ХЫР, т. е. «край, периметр», что выше уже нами связывалось с пониманием Эргенекона.

Хакасский лингвист М. И. Боргояков вторую часть этнонима ХЫР-ХЫЗ определяет как «девушка» или «народ, племя, тюркские племена во главе с девушками-хыз» [Боргояков, 1959: 138–139], и если рассмотреть ХЫР как «серый, седой», что может быть отсылкой к седому старику Эрлик-бию (например, аq adam, «Белый//Серый Адам» в рунической надписи А-46 из алтайского Купчегеня) и его подземным лебединым девам ку-курьяк, ку-катын или хуу-хатам (алмысам, пери); в хакасском фольклоре Хуу Инэй — «Бледная (Светлая) Мать», «бледность» отражает характеристики подземного мира Эрлика, обитателей пещер и гор — таг-ээзи (хозяев гор), имеющих светлые волосы [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1988: 96–97], то возможный этноним ХУР-ХЫЗ может иметь отношение к этим лебединым девам.

Правильность нашего рассуждения доказывается присутствием в казахской мифологии имени «Хор кызы» (райская девушка, гурия). Основа этого слова — ХОР//ХУР во все не арабское ХУР (хур аль-айн — черноокие), а тюрко-ведическое ХУР//ХЫР в значении «седой, бледный», относящееся к девам-лебедям Эрлик-хана. Востоковед, профессор Е. Э. Бертельс говорит, что «вопрос происхождения представлений о «райских девах» — гуриях (араб. *хур*) в исламе пока остается неразрешенным. Из имеющихся у нас сведений о доисламской религии арабов ясно, что у арабов-язычников понятия о гуриях не было. Поэтому оно должно было быть или самостоятельно придумано Мухаммадом, или заимствовано из какой-либо другой религии...». В примечаниях к этому фрагменту Е. С. Бертельс пишет: «И. Горовиц категорически отвергает попытку доказать зороастрийское происхождение гурий и считает, что Мухаммад заимствовал образы своих гурий у доисламских поэтов, из описаний их пышных пиров в винных погребках» [Бертельс, 1965: 84–85, 96]. Образ рая с винными погребками и с райскими девами-соблазнительницами мог прийти только из тэнгри-камского, ведического представления о царстве бога Ямы//Эрлик-хана. Вино — напиток Эрлик-хана. Он покровитель винопития. На Алтае телеутские камы во время камлания, а также молодые красивые девушки во время ритуальной выкурки араки, молочного вина, поют песню, прославляя пьянящие напитки почтенного Адам Эрлик-хана [Письма Г. Н. Потанина, 1989]. В Ригведе он властелин блаженных мёртвых (Ригв. X. 14.3–7; 16.4). Обитель Ямы — высшее небо (Ригв. X.14.8); он обитает на дальней окраине неба (Ригв. IX. 113.8). Под прекрасным деревом Яма пирует с богами; там «отец» устремляется в благих мыслях к праотцам (Ригв. X.135.1). Он собирает сонмы ушедших (Ригв. X.14.1) в чудесном царстве, где нет ни холода, ни страданий. Знаток индийской философии С. Рад-

хакришнан пишет в своем труде о царстве Ямы: «Яма нашел для нас обиталище, дом, который не будет взят у нас. Когда душа сбрасывает с себя телесную оболочку, она облекается в сияющий духовный покров и отправляется к обители богов, где живут бессмертные Яма и предки. Мертвые, чтобы попасть в этот рай, должны пройти через воду и мост... Души умерших пребывают на небесах, пируя с Ямой. Они ведут там жизнь, подобную нашей. Небесные радости — это те же земные радости, только более совершенные и возвышенные» [Радхакришнан, 1993: 92–93].

В монгольских и бурятских (предбайкальских) призываниях лебедей часто упоминается сакрально-поэтическая формула: «Хурай, Хурай, Хурай»: «Цагаан цэн шувуу ирэхэд, Цаст уул гэсэхэд, Цагаан шарагч гүү унагалахад, Цаглашгүй их даллага иртүгэй. Хурай, хурай, хурай. Когда прилетают белые птицы (лебеди, журавли), Когда тает снежная гора, Когда ожеребится соловая кобылица, Пусть наступит бесконечное счастье. Хурай, хурай, хурай» [Содномпилова, Нанзатов, 2014: 113]. В свете тюрко-монгольской мифологии такое сочетание формулы «Хурай» с тотемным предком тюрков и монголов Лебедем — неслучайно. Нам видится, что формула «Хурай» в этом контексте есть тюрко-ведический корень ХУР//ХЫР («седой, бледный») + аффикс «-ай», слово, относящееся к девам-лебедам Эрлик-хана. Ученые-фольклористы возводят употребление слов «Хурай» к эпохе раннего первобытнообщинного строя [Малзунова, 2015: 33–34]. У хакасских бельтиров встречается эта формула. Во время похоронного обряда, выйдя из юрты, когда душа (сюнэ, сюрэнэ) умершего человека поднимается к Богу//Кудай; вынеся молоко, старуха говорит: «Да не уйдет вместе с ним наше счастье!» Затем восклицает: «Куруй, Куруй (Спаси, Спаси)» [Катанов, 2012: 13–14]. В тюрко-монгольских языках: громовержец у алтайцев Курбустан (Юч-Курбустан), ср. тув.: Курбусту, монг.: Хормуста, бурят.: Хурмас. В камских молениях (например, при выходе из юрты) встречается выражение: у алт.: «Оп Куруй мее! / Оп Куруй мне! /»; у тувинц.: Курай!, бурят.: А, хурый!, якутов: Урай! В «Этимологическом словаре тувинского языка» его семантика толкуется как «обращение к божественным силам... призывание благ, милостей, счастья». Например, у бурят «Ай-я Хуруй!» произносятся в обряде призывания души ребенка, а также во время обряда возвращения выскочившей или убежавшей от испуга души, а сам обряд называется «хурылха» (от слова «хурай» — «хурый») [Ойноткинова, 2014: 103–105].

Теперь вернемся к слову ХУР-ХЫЗ, которое мы также находим в Хорезме, в женском культе Гюлли-бии (цветочной госпожи). Гюлли-бии была прекрасной девственницей. Служительницы ее культа, населявшие в прошлом святилище, были по преимуществу девами ХУР-ХЫЗ (вольными девами), давшими обет безбрачия. Институт хурхыз, безбрачных девственниц, в рамках уже суфийских организаций существовал в Хорезме довольно долго. Все хорезмийские святилища, посвященные женщинам хурхыз и носящие название «кырк хыз» (сорок девушек), имеют связь с одной легендой: девственницы, посвятившие себя богу, скрылись от преследования в недрах земли и там пребывают живыми [Снесарев, 1969: 260–262]. Мифологический образ Гюлли-бии распространен в магических текстах родильного цикла в Средней Азии, в которых иногда упоминается имя богини Умай или происходит контаминация мотива руки Фатимы (равнозначно упоминаемое с именем Гюлли-бии) с древнетюркским божеством Умай эне [Селезнёв, Селезнёва, Белич, 2009: 97]. Богиня Умай — сама по себе уже дева-пти-

ца. Поэтому можно увидеть связь хорезмийских хурхыз скрывшихся под землей через Гюлли-бии, образ которой соотносится с Умай/Хумай, с лебедиными девами-пери Эрлик-бия, а также, например, с девушками-алыпами, незамужними «четі-хыс», имеющими необычные одежды и летящую походку, как у «краса-птицы часхылых-павлин» (т. е. указание на дев-пери-лебедиц) из хакасской легенды, где говорится о попадании девушек в гору-пещеру-юрту: «Однажды девы-алыпы играли в прятки и попали в пещеру. В темноте метались, кричали, звали друг друга, ползали в поисках лаза — выхода из пещеры. И вдруг оказались в просторном подземном помещении, похожем на юрту» [Казачинова, 2016: 17–20].

Следовательно, хакасские легенды и образы «четі хыс» очень похожи на мифы и образы хорезмийских «хурхыз». Название древней страны, и топонимы, и сам этноним Кыргыз//Хыргыз, может быть, изначально звучали как «Кургыз» и были эндемичными, саянидскими, связанными с горами Эрлик-бия, т. е. горами Имая, с Саяно-Алтаем, другими горами и другого царства Ямы-первочеловека, с которым связаны этнонимы кур-гыз//кыр-гыз//хак-кас, кроме как Саяно-Алтай, на древних картах мира просто нет. Если это так, то и устанавливается равнозначность этнонимов кур-гыз//кыр-гыз = хак-кас, означающих тотемных предков девушек-лебедей, а граница территории Хакасско-Минусинской котловины, окруженной горами, где расположено царство подземных дев-лебедей, обозначена соответствующими топонимами с основой «Кургус». Всё это еще раз является доказательством верности нашей гипотезы о наличии «лебединого эргенекона» в горах Уйту-таш на территории Хакасии.

Рядом с местом слияния рек Абакана (отец//медведь-хан, медвежья кровь) и Аны//Оны//Эне (в топонимических исследованиях иногда дается значение «мать»), рядом с малым «лебединым эргенеконем» Уйту-таш на р. Аны располагается село Кубайка. Этимология данного ойконима считается филологами либо неизвестной (М. А. Жевлов), либо образованной от антропонима (Р. Д. Сунчугашев). Однако, как нам кажется, в связи с локализацией в непосредственной близости с селом Кубайка «лебединого эргенекона» — мифической прародины лебединцев (челканцев и кумандинцев) и мистического камского, связанного с Эрликом мистического трона камов, название Ку-Бай вполне вписывается в мифо-культурное пространство данной местности. Ку — «лебединый», Бай — «богатый». В хакасском фольклоре известна птица-собака Кубай-Кус (Хумай), связанная с Подземным Миром [Радлов, 1907]. Учитывая зафиксированные в местном фольклоре свидетельства встреч охотников — лебединцев и хакасов — с алмысами (пери), ойконим Ку-Бай имеет отношение именно к девам-лебедам пери, а если понимать название реки Аны//Эне как «мать», то вполне вероятно, что Уйту-таш — действительно то место, где по легендам происходило творение птицами-девами тюркских лебединых этносов (см., например, легенду о Небесной Пери Белой Гусыне (Каз-Ак) в работе И. М. Казанцева [1867]).

Аналогичным лебединому топониму Кубайка в Хакасско-Минусинской котловине является топоним и этноним Койбал//Хойбал? связанный с самыми древними коренными насельниками этой страны. Топоним «Кайбалы», «Койбалы» (хак. «Хойбаллар аалы», от хак. «Хойбал»), возможно, произошел от имени модарского князя Койбала, жившего в конце XVII в. Профессор В. Я. Бутанаев говорит, что этническая груп-

па хакасов хойбал//койбал — «модар», или «туба», в монгольских документах XVIII в. именовалась «хонгорские модоры» и считалась, по хакасским представлениям, самыми древними жителями Хакасско-Минусинской котловины [Бутанаев, 1994: 8]. Профессор А. М. Малолетко связывает минусинских койбал с кайбанкулы (хайбанги) обь-енисейского междуречья. Этноним кайбангула селькупками расшифровывается как «люди-дьяволы горных болот». Устная традиция свидетельствует, что было два брата — Койбал и Матор, каждый из которых собрал вокруг себя родственников и создал своё племя. Позднее, будучи самодийскоязычными, койбалы стали называть себя туба, а затем перешли на тюркский язык и слились с хакасами и шорцами [Малолетко, 2012: 40–41].

При рассмотрении этнонима Койбал вызывает интерес и древнетюркское слово QOJ (ҚОЙ) в значении: «овца» и «дно долины», что вполне может коррелировать с «хойбал» как древним этнонимом на территории Хакасско-Минусинской котловины, окруженной горами, в которой издревле занимались овцеводством: «И открылся им дол, сладким веющий зовом, / Обновляющий души зелёным покровом... / Вся дорога в садах, но оград не найти. / Сколько стад! Пастухов же у стад не найти...» (из описания путешествия Александра Македонского в Хакасию, «страну Хирхиз» азербайджанским поэтом Низами Гянджеви (1141–1203) «Искендер-намэ») [Кызласов, 1968: 71]. Слово QOJ присутствует в тюркских языках: турецком, каракалпакском, кумыкском, киргизском, казахском, ногайском, алтайском, телеутском, лебединском, уйгурском, крымском, древнеуйгурском. Как ҚУЙ в башкирском и татарском существуют формы ҚОЙ//ҚОН//ҚОЙУН, где праформой вероятно выступает: ҚОН» (QON). Прародственным в монгольском является слово: qonin. В турецком диалекте ҚОЙ — «грудь» или «утроба», а в телеутском и алтайском — « подошва горы» (место, где начинаются горы). Профессор Н. В. Абаев также отмечает, что тюрко-монгольское КОЙ//КУЙ как саяно-алтайский этноним выступает в качестве символа горной котловины, долины, ямы и, связывая ХОЙ с ХОР (хойху — уйгуры — хоры-гуры), интерпретирует его как «дети Хормуст-Тэнгри», а также указывает на то, что КУЙ//ХУН//КУН означает тотемного Лебеда [Абаев, 2015а: 17]. Это вполне соответствует трактовке древнего этнонима ХАКАС (хах-гас) как «белый лебедь» (М. И. Боргояков, Н. М. Киндикова), в состав которого и вошел древний минусинский этнос — Койбал.

В пересказе китайского профессора Юань Кэ стиха ба Цзюань VIII («Каталог земель внутри морей») из древнекитайского трактата «Шань хай цзин» (Книга гор и морей) о динлинах имеются такие слова: «Ещё были там богатыри с человеческими туловищами и лошадиными ногами, покрытые длинной шерстью. Это были жители страны Динлин. Они хлестали сами себя нагайками по ногам и носились по степи с быстротой ветра с криками «га, га, га!», как дикие гуси в осеннем небе» [Юань Кэ, 1987: 201–202]. Именно к динлинам II–I вв. до н. э. и вероятному проникновению в Минусинскую котловину гянь-гуней-кыргызов и тувинских уюкцев возводит этногенез хакасов профессор Л. Р. Кызласов в работе «К вопросу об этногенезе хакасов» [1959]. Ссылаясь на Н. Г. Доможакова, он пишет, что древнее слово «хакас» — нестяженная форма «хаас» с выпавшей *з*, но почему-то относит «хаас», которое не может осмыслить из тюркских языков, к самодийскому «кас//хас» (человек, мужчина, люди). У тоджинцев и дорхатов-монголов есть также сеок хаасут//хаазут//хаазыт.

Какова этимология саяно-самодийского этнонима «кас//каш» (человек//муж)? Тюркская камская мифология (записанная С. Ландышевым у кумандинцев, по С. С. Суразакову — самая архаичная) говорит: первым человеком был — Эрлик-хан, которого разбудил Ульгень. Они вместе летали в образе черных гусей над водой перед сотворением мира (А. М. Сагалаев, А. Н. Веселовский). В хакасском камстве гусь (хас) — помощник кама в путешествиях по Верхним и Нижним мирам, самый важный, умнейший тӧс, знающий все камские законы. Дух гуся «Ынгай-Хоох» изображался белой краской в виде свастики. Поэтому свастика имела название «хас танма» (гусиная тамга). В хакасском мифе «Совет птиц» сообщается о том, что в качестве предводителя птичьего царства был избран «пестрый гусь». Однако царствовать ему пришлось недолго. Как повествуется в фольклоре, обидев коростеля, он был низвергнут богом с царского трона [Бурнаков, 2010: 379–381].

Этот сюжет из хакасского мифа весьма напоминает события, происходящие в центральноазиатском предании о воровстве старшим сыном Тэнгри Ульгением у младшего сына неба — Эрлика цветка из золотой чаши как символа предзнаменования будущей власти над миром. Камство и «свержение гуся» в хакасских воззрениях, хромота гуся в монгольском мифе (который приводит Г. Н. Потанин) сближают его с образом хромого Эрлик-хана [Потанин, 1893: 193–194; 1883: 661]. Древнетюркское слово: «qaz» (гусь//лебедь) — зафиксировано, например, в рунической надписи из Могон Шине Усу в уйгурской эпитафии 759 г. Слово присутствует в тюркских языках: караханидском: qaz, татарском: qaz, уйгурском: ƣaz, азербайджанском: Gaz, туркменском: Gāz, ойратском: qas, саха: хās, долганском: kās, казакском: qaz, ногайском: qaz, башкирском: qad, гагаузском: qāz, каракалпаком: ƣaz, кумыкском: qaz. Л. П. Потапов в статье «Мифы алтае-саянских народов как исторический источник» говорит, что в саяно-алтайской мифологии Ульгень и Эрлик представлены также в виде двух уток [Потапов, 1983: 90–91]. Именно в архаических мифах, как указывает В. А. Бурнаков, Эрлик-хан обретает образ летающей утки, спустившейся на дно океана, откуда он достал ил для творения земли [Бурнаков, 2011: 111]. Древнетюркское слово: «quš» — «птица», которое в якутском и долганском означает именно «утка» — «kus», но в башкирском и татарском — в значении «птица», обозначается как «qoš». Следовательно, Эрлик-хан выступает в тюркской саяно-алтайской мифологии в образе гуся (qaz) и в образе утки (quš).

Возможен ли был переход в древнетюркском: а — u, z — š, qaz — quš; было ли взаимопроникновение прасамодийского языка в пратюркский или наоборот [Дыбо, 2007: 135–160] — вопрос решаемый филологами, но нам можно точно утверждать, что qaz//quš (понимаемое в первую очередь как «птица-лебедь-человек») имеет исключительное отношение к первотворцу-человеку Эрлик-хану//Яме, персонажу тюрко-ведической мифологии, а также к «скифским горам Имая» (Imaus mons), т. е. Саяно-Алтайской горной системе.

Данные выводы подтверждают, во-первых, заключение хакасского лингвиста М. И. Боргоякова о том, что слово «хакас» состоит из двух компонентов: «ХАХ + ГАС (ХАС)» [Боргояков, 1959: 137], во-вторых, утверждение алтайского филолога профессора Н. М. Киндиковой о том, что этноним «ХАК + КАС» может означать «АК + КАС», т. е. указывает на происхождение от тотемного белого лебедя//гуся. Н. М. Кинди-

ва говорит, что этноним «хакас» образован аналогично этнонимам «куманды» и «куу кижи», в которых заключено древнейшее название тотема лебедь — «куу». Название «хакас» состоит из «ак» и «кас» («отсюда современное название этноса «хак + кас», точнее, «мен кастан буткен кижи» — «Я происхожу из белого гуся») ... Более древними тотемами считаются птицы, спустившиеся с небес. По преданию древних тюрков, когда-то три лебедя спустились с небес, чтобы окунуться в речке. На берегу они оставили свои одеяния. Случайный охотник решил припрятать одежду одной из птиц. Выйдя на берег, третья птица-девушка не обнаружила своего одеяния. Две из них, одевшись, улетели в небо» [Киндикова, 2008: 98]. Историк А. Ф. Илимбетова также приходит к выводам о том, что лебедь является тотемной птицей не только алтайских народов: кумандинцев, челканцев, телеутов, теленгитов, но и тувинцев-тоджинцев, и хакасов (качинцев, белтиров, сагайцев, кызыльцев) [Илимбетова, 2014: 124].

Хакасскую легенду, связанную с тотемным лебедем, приводит в своих исследованиях В. Я. Бутанаев: «Согласно хакасским мифам, один юноша спрятал лебединую одежду (хуу киби), скинутую у озера «Алтын-кель» девушкой-лебедью. Последняя вынуждена была пойти за него замуж. Она оказалась дочерью верховных творцов и забрала его с собой в небесную обитель (чаян чирі). Божественные родители девушки-лебедя совершили над ней обряд переплетения волос (сас тойы) и поклонения Солнцу и Луне. Когда молодые вернулись на землю, то распространили этот обычай среди хонгорцев» [Бутанаев, 2003: 45].

М. А. Кастрен, посетивший хакасов в 1847 г., упомянул в своих путевых записках, что из птиц хакасы почитают больше всего лебедя. Известен хакасский обычай дарения лебедя «хуу тӱргинет парчам» (лебедя несущий в гости), описанный М. А. Кастреном, Н. Костровым, Н. Поповым, Н. Ф. Катановым, который, например, говорил, что бельтиры считали грехом убить лебедя, но если он застрелен, то по обычаю его везли в гости, где в обмен на лебедя давали лошадь, дочь (при сватовстве), теленка и др. Ссылаясь на указанных авторов, свою версию хакасского обычая возить лебедя в «гости» описал и Л. П. Потапов. Пожелавший оставить у себя подаренную птицу устраивал «хуу той» (лебединый пир). Л. П. Потапов сообщает интересную деталь: первоначальной целью данного обычая были семейно-брачные отношения, где лебедь выступал как тотемный старший предок, покровитель рода и охранитель традиций. Обычай дарения лебедя существовал и у тувинцев-тоджинцев, которые просили в обмен на лебедя четырехлетнего оленя [Потапов, 1959: 21–28].

Итак, подводя итоги, можно сказать: во-первых, сакральное для североалтайских лебединых этносов (кумандинцев и челканцев) и для хакасов пространство местности Уйту таш, где расположены хребты Кам-камнаджан-Харасын, Читы путтыг Пулан таг и горный массив Курчеп, скалы которого образуют подобие горной чаши//котла, откуда в Абакан втекает река Курчеп, напрямую связано с мифологемой тюрко-монгольской прародины Эргенекон и Тоджинской котловиной, где эта прародина размещалась; во-вторых, данная связь мифотопонима «Уйту таш» и мифологемы Эргенекон подтверждает гипотезу Н. А. Аристовой о локализации одной из прародин тюрков «Владение Со» в районе бассейна р. Куу в Северном Алтае и в связанном с ним сакральным геокультурным горно-таёжным тэнгри-камским пространством «Ўттиг тас» на территории

Таштыпского района Хакасии. Но не только местность «Уйту таш» можно рассматривать как локальный лебединый вариант прародины Эргенекон, но и в целом, как это видится из нашего исследования, всю территорию Хакасско-Минусинской котловины можно отнести к одному из «малых эргенеконов» Саяно-Алтая.

В своих исследованиях Б. Р. Зориктуев, аргументируя восточную ориентацию местонахождения Эргенекона, неоднократно заявляет о слабости позиции последователей западной алтайской (саянской) ориентации, так как якобы «на указываемых ими территориях нет» топонимов, связанных с макротопонимом «Эргенекун//Эргунэхун» [Зориктуев, 2011: 11; 2015: 114]. В связи с этими заявлениями обратим внимание на то, что у Абу-ль-Гази-хана название Эргенекун звучит как «Иргана-Кон». Именно на территории Саяно-Алтая встречаются хакасские топонимы с корнем «Иргі» в значении — «старый, ветхий, древний, старинный»: Иргі- аал, Иргі- сорах, Иргі- суз көл, Иргі- тура, Иргі- ур, Иргі- үүс. Возможно, топонимы с «Иргі» и есть указание именно на древнюю прародину тюрко-монголов. Интересно и само изложение пути в местность Эргенекон из того же источника: после прохождения множества высоких гор по козьим тропам «нашли поле весьма веселое со многими ручьями, и презрядными лугами, где было изобильно всяких плодов весьма вкусных. Сие им еще больше там нравилось, что видели себя окруженных со всех сторон неприступными горами... Будучи довольны своим счастьем, питались в сем месте зимою мясом своей скотины, которые еще и кожа им служила ко многим потребам, а летом были сыты молоком и плодами» [Абулгази-Баядур-Хан, 1768: 105–106], которое вполне подпадает под описание перехода через Алтайские горы в Хакасско-Минусинскую котловину. Хакасский топоним «Иргі» весьма близок по звучанию и смыслу к древнетюркскому (древнеуйгурскому) понятию «Ergülüg» (предназначенный для бытия), слово, которое встречается в «Сутре золотого блеска». В фольклоре хакасов, алтайцев и тувинцев постоянно фигурирует вещь «Золотая Книга» (Алтын сурдур или судур), падающая с неба. По этой книге мудрые сестры богатырей предсказывают их судьбы, гадают о будущем. «Алтын судур» переводится как «Золотая сутра». «Очевидно, — пишет Л. Р. Кызласов, — в реальной жизни южносибирские тюрки были некогда хорошо знакомы с известным сочинением — «Сутра золотого блеска» (Алтун яруг ном). Так называлась священная книга восточно-туркестанских уйгуров-буддистов, которая еще в X в. была переведена на древнеуйгурский язык. Это сочинение настолько запало в народную память предков современного населения Южной Сибири, что имя его сохранилось и дошло до нас в фольклоре как символ учености. Если бы списки «Сутры золотого блеска» в X–XII вв. существовали только в записи уйгурским вертикальным письмом, то едва ли многие средневековые хакасы сумели бы их прочесть. Уйгурскую письменность знали отдельные знатоки, но в широком обиходе на Енисее она не была. В Хакасии найдена лишь одна серебряная чарка XI в. с уйгурской надписью, привезенная из Восточного Туркестана. Можно предположить, что «Сутра золотого блеска» была переведена на литературный язык средневековых хакасов и существовала в списках на енисейской руноподобной письменности, подобно другим переводным книгам» [Кызласов Л. Р., Кызласов И. Л., 2016: 80]. Следовательно, понятие «Ergülüg» (предназначенный для бытия), близкое также к древнетюркскому по-

нятию «Ergü» (стоянка, жилище) (см. сутру уйгурским письмом «Sekiz jükmäk»), совершенно очевидно связано с мифологемой Эргенекон, скорее всего, присутствовало в письменных памятниках на территории Хакасии и имело отражение в хакасских топонимах с основой «Ирги» (древний, старинный).

Мифологема Эргенекон, без сомнения, связана с Саяно-Алтайскими горными и предгорными районами, а происхождение отдельных фрагментов «дастана Эргенекон» имеет глубокие корни в недрах зарождения тэнгрианской саянидской цивилизации. Ещё Г. Н. Потанин в своих очерках связывает хромоту Эрлик-хана с мотивом расплавления железной горы и выхода из Эргенекона (долины Ерген-хон), когда выходившие получили ожог ноги, отсюда и хромота [Потанин, 1883: 660–661]. Региональные варианты дастана об Эргенеконе, туркменский и турецкий добавляют к этому мотиву очень важные детали: Эргенекон — это железная гора, преодоление которой открывает людям путь к подлинному счастью (туркменский вариант); Эргенекон (Демир-даг) — ось земли, находящаяся за морем (турецкий вариант) [Зориктуев, 2015: 113]. Эти две составляющие мифа (железная гора и осевая гора) — прямая отсылка к тэнгри-камскому описанию мистерии путешествия кама в мир Эрлик-хана (дано Г. Н. Потаниным в труде «Очерки северо-западной Монголии» [1883], а также в письме к Л. Н. Майкову), которое неоднократно приводилось в наших исследованиях [Лебедев, 2018: 19–21], где железная осевая гора была идентифицирована с высочайшей вершиной Саяно-Алтая — горой Уч-Сумер//Мүзтау Шыңы//Белухой и входом в райский мир Эрлик-хана (см. выше о ХУР-ХЫЗ, где дан образ рая Эрлика//Ямы из Ригведы и книги по индийской философии С. Радхакришнана), в «горы Имая» («Altai, Imaus, mons Scythiæ»). На основании скрытого присутствия в мифе об Эргенеконе образа Эрлик-хана можно отнести эту мифологему к космогоническому мифу творения (так как Эрлик — один из творцов, демиург), т. е. до мифа происхождения и мифа священной истории.

Это период самых ранних анимистических воззрений сформировавшихся у саянидов (прото-тюрко-монгол) в результате вулканической деятельности, происходившей на территории Саяно-Алтая. Это то, о чем говорит тувинский исследователь А.-Б. А. Со-скал, связав появление представлений об Эрлик-хане с активной деятельностью вулканов в горах Саян [Абаев, 2015б: 50–51]. Это время древнего палеолита, время формирования самых ранних составляющих легенды об Эргенеконе, где говорится о преодолении людьми расплавленной железной горы. Косвенно, как дополнительный аргумент, на вулканическую гипотезу формирования мифологемы Эргенекон намекает и профессор Н. В. Абаев, когда строит ряд соответствий этнопонимов: Эргенекун//Эргунэ-хун//Урянхай — и читает последний как «горная котловина, из которой восходит солнце», т. е. выходит Бог Солнца, что полностью соответствует скифо-арийской мифологеме о том, что священный «Олень Золотые рога» — тотемное божество скифов-саков — выносит Солнце из жерла вулкана на своих рогах [Абаев, 2012: 173–174].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Абаев Н. В. Архаические истоки понятия «хор» в этнокультурной традиции народов Саяно-Алтая // Социальные процессы в современной Западной Сибири. Горно-Алтайск, 2003. 193 с.

Абаев Н. В. Архаические формы религии и тэнгрианство в этнокультурогенезе народов Внутренней Азии. Улан-Удэ, 2015. 248 с.

Абаев Н. В. О прародине всех тюрков и монголов: «Эрнекекон», «Эргунэ-Хун» или Танну-Урянхай? // Новые исследования Тувы. 2011. Вып. 1 (9). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-prarodine-vseh-tyurkov-i-mongolov-ergenekon-ergune-hunli-tannu-uryanhai> (дата обращения: 28.01.2019).

Абаев Н. В. Отражение религиозно-мифологических представлений народов Саяно-Алтая в скифо-сакской мифологии // Вестник Бурятского гос. университета. Сер. 16. Вып. 1. Улан-Удэ, 2004. С. 116–180.

Абаев Н. В. Тэнгрианство, митраизм и общие этнокультурные истоки туранско-арийской цивилизации Центральной и Внутренней Азии // Вестник Бурятского гос. университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. Вып. 3. Улан-Удэ, 2015. С. 42–59.

Абаев Н. В. Этнопонимы «Эргенекекон», «Эргунэ-хун» и Танну-Урянхай // Вестник Бурятского гос. университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. Вып. 1. Улан-Удэ, 2012. С. 167–175.

Абулгази-Баядур-Хан. Родословная история о татарах, переведенная на французский язык с рукописной татарской книги, сочиненная Абулгачи-Баядур-Ханом, дополненная великим числом примечаний достоверных и любопытственных о прямом нынешнем состоянии Северной Азии с потребными географ. ландкартами, с французского на Российский в Академии наук / пер. с фр. В. К. Третьяковского. СПб., 1768. Т. 1. 483 с.

Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965. 524 с.

Боргояков М. И. О некоторых терминах, связанных с историей хакасов // К вопросу об этногенезе хакасов [II в. до н. э. XVII в.] // Ученые записки Хакасского НИИ языка, литературы и истории. Вып. VII. Абакан, 1959. С. 135–140.

Бурнаков В. А. Образ гуся в мифологических воззрениях хакасов // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. XVI. Новосибирск, 2010. С. 378–382.

Бурнаков В. А. Эрлик-хан в традиционном мировоззрении хакасов // Археология, этнография и антропология Евразии. 2011. №1 (45). С. 107–114.

Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. 260 с.

Бутанаев В. Я., Бутанаева И. И. Мы родом из Хонгорая: хакасские мифы, легенды и предания. Абакан, 2010. 240 с.

Бутанаев В. Я. Представления о рождении, жизни и смерти у саянских тюрков // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Вып. 2. Петрозаводск, 2009. С. 172–184.

Бутанаев В. Я. Происхождение хакасских родов и фамилий. Абакан, 1994. 95 с.

Бутанаев В. Я. Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края. Абакан, 1995. 267 с.

Дыбо А. В. Лингвистические контакты ранних тюрков: лексический фонд: пратюркский период. М., 2007. 223 с.

Дьяконова В. П. Погребальный обряд у тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. 163 с.

- Зориктуев Б. Р. Актуальные проблемы истории монголов и бурят. М., 2011. 278 с.
- Зориктуев Б. Р. Тюркская версия происхождения предания об Эргунэ-Куне: ошибки и заблуждения // Археология, этнография и антропология Евразии. 2015. Т. 43, № 3 (15). С. 107–115.
- Зильберман М. И. Древний человек и божество. Т. I. 2017. URL: http://samlib.ru/z/zilxberman_m_i/chib_t1.shtml (дата обращения: 28.01.2019).
- Илимбетова А. Ф. К проблеме тотемического культа лебедя у башкир в свете мифоритуальных традиций народов мира // Урал — Алтай: через века в будущее. Горно-Алтайск, 2014. С. 121–127.
- Казанцев И. М. Описание киргиз-кайсаков. СПб., 1867.
- Казачинова Г. Г. Чатхана сказочного звука. Предания, легенды, сказки. Абакан, 2016. 68 с.
- Катанов Н. Ф. Избранные труды. Абакан, 2012. Т. 1. 196 с.
- Киндикова Н. М. Алтайцы в контексте истории (этнокультурологический аспект) // Филология и человек. 2008. № 1. С. 97–103.
- Кызласов Л. Р. К вопросу об этногенезе хакасов [II в. до н. э. XVII в.] // Ученые записки Хакасского НИИ языка, литературы и истории. Вып. 7. Абакан, 1959. С. 70–92.
- Кызласов Л. Р. Низами о древнехакасском государстве // Советская археология. 1968. № 4. С. 69–76.
- Кызласов Л. Р., Кызласов И. Л. Ключевые вопросы истории хакасов. Абакан, 2016. 136 с.
- Лебедев Р. В. Интерпретация некоторых сакральных топонимов Саяно-Алтая в свете этногонических тюрко-монгольских мифов // Вестник Бурятского гос. университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. Улан-Удэ, 2017. Вып. 1. С. 16–28.
- Лебедев Р. В. Отражение древнейших тэнгрианских представлений о первопредке-творце Вселенной и человека в общеевразийском изобразительном мотиве: «роженца-тотем» // Вестник Бурятского гос. университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. Улан-Удэ, 2017. Вып. 4. С. 21–40.
- Лебедев Р. В. Саяно-Алтай — хранитель Грааля: образ Грааля в свете тэнгри-камских представлений об Эрлик-хане. М., 2018. 76 с.
- Лебедев Р. В. Тэнгри-камство и сакральная география Саяно-Алтая. Новоалтайск, 2016. 108 с.
- Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. 225 с.
- Малзунова С. Д.-Н. Мифо-фольклорные истоки прозы народов Сибири и Севера 60–80-х гг. XX века: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2015. 26 с.
- Малолетко А. М. Древние народы Сибири. Этнический состав по данным топонимики. Томск, 2012. Т. VI. 336 с.
- Николаев В. В. Происхождение челканцев по фольклорным данным // I Сибирский форум фольклористов. Новосибирск, 2016. С. 146–148.
- Ойроткинова Н. Р. Текстология шаманских текстов, опубликованных А. В. Анохиным: комментарии к образам, символам и понятиям // Сибирский филологический журнал. 2014. № 4. С. 108–101.

- Письма Г. Н. Потанина. Иркутск, 1989. Т. 3. 296 с.
- Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV. 1052 с.
- Потанин Г. Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и центральная Монголия. СПб., 1893. Т. 2. 458 с.
- Потапов Л. П. Заметка о происхождении челканцев-лебединцев // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974. Вып. 4. С. 304–313.
- Потапов Л. П. Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений (обычай дарения убитого лебедя у хакасов) // Советская этнография. 1959. № 2. С. 18–30.
- Потапов Л. П. Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983. С. 96–110.
- Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен. СПб., 1907. Ч. IX. 658 с.
- Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. 624 с.
- Рашид ад-Дин. Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. I, кн. 1. 221 с.
- Селезнёв А., Селезнёва И., Белич И. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009. 216 с.
- Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. 336 с.
- Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З. «Зөв зүс», или «правильная» масть лошади в коневодческом культе монгольских народов: символика масти // Вестник БНЦ СО РАН. История. Этнография. 2014. Вып. № 3 (15). С. 100–116.
- Уметалиева-Баялиева Ч. Этногенез кыргызов: музыковедческий аспект. Историко-культурологическое исследование. Бишкек, 2008. 288 с.
- Юань Кэ Мифы древнего Китая. М., 1987. 528 с.

REFERENCES

- Abaev N. V. *Arkhaicheskie istoki poniatia "khor" v etnokul'turnoi traditsii narodov Saiano-Altai. Sotsial'nye protsessy v sovremennoi Zapadnoi Sibiri*. [The archaic origins of the concept of "khor" in the ethnocultural tradition of the peoples of Sayano-Altai. Social processes in modern Western Siberia]. Gorno-Altai, 2003. 193 s. (in Russian).
- Abaev N. V. *Arkhaicheskie formy religii i tengrianstvo v etnokul'turogeneze narodov Vnutrennei Azii* [Archaic forms of religion and the Tengrian Religion in ethno-culture-genesis of Inner Asian peoples]. Ulan-Ude, 2015. 248 s. (in Russian).
- Abaev N. V. *O prarodine vseh tiurkov i mongolov: "Ernenekon", "Ergune-Khun" ili Tannu-Uriankhaia?* [About ancestral homeland of all the Turks and Mongols: "Ergenekon", "Ergune-Khun" or Tannu-Uryankhay?]. *Novye issledovaniia Tuvy* [The New Research of Tuva]. 2011. Vyp. 1 (9). Available at: http://www.tuva.asia/journal/issue_9/3042-abaev.htm (accessed January 28, 2019) (in Russian).
- Abaev N. V. *Otrazhenie religiozno-mifologicheskikh predstavlenii narodov Saiano-Altai v skifo-sakskoi mifologii* [Reflecting the religious and mythological ideas of the peoples of the Sayano-Altai in Scythian-Saka mythology]. *Vestnik BGU Ser. 16. Politologiya, kul'turologiya*. [Bulletin of the Buryat State University. Series 16. Philology, cultural studies]. Ulan-Ude, 2004. Vyp. 1. S. 116–180 (in Russian).

Abaev N. V. *Tengrianstvo, mitraizm i obshchie etnokul'turnye istoki turansko-ariiskoi tsivilizatsii Tsentral'noi i Vnutrennei Azii* [Tengrianism, mitraism and general ethno-cultural roots of Turanic-Aryan civilization of Central and Inner Asia]. *Vestnik BGU. Gumanitarnye issledovaniia Vnutrennei Azii* [Bulletin of the Buryat State University. Humanitarian research in Inner Asia]. Ulan-Ude, 2015. Vyp. 3. S. 42–59 (in Russian).

Abaev N. V. *Etnotoponimy "Ergenekon", "Ergune-khun" i Tannu-Uriankhai* [Ethnotoponym "Ergenekon", "Ergune-hun" and Tannu-Uriankhai]. *Vestnik BGU. Gumanitarnye issledovaniia Vnutrennei Azii* [Bulletin of the Buryat State University. Humanitarian research in Inner Asia]. Ulan-Ude, 2012. Vyp. 1. S. 167–175 (in Russian).

Abulgazi-Baiadur-Khan *Rodoslovnaia istoriia o tatarakh, perevedennaia na frantsuzskii iazyk s rukopisnoi tatarskoi knigi, sochinennaia Abulgachi-Baiadur-Khanom, dopolnennaia velikim chislom primechanii dostovernnykh i liubopytstvennykh o priamom nyneshnem sostoianii Severnoi Azii s potrebnymi geograf. landkartami, s frantsuzskogo na Rossiiskii v Akademii nauk* [A pedigree about the Tatars, translated into French from a handwritten Tatar book, written by Abu al-Ghazi Bahadur, supplemented by a large number of reliable and curious notes about the direct current state of North Asia with the right geographical maps, from French to Russian at the Academy of Sciences]. SPb., 1768. T. 1. 483 s. (in Russian).

Bertel's E. E. *Izbrannye trudy. Sufizm i sufiiskaia literatura* [Selected works. Sufism and Sufi Literature]. M., 1965. 524 s. (in Russian).

Borgoiakov M. I. *O nekotorykh terminakh, svyazannykh s istoriei khakasov* [About Some Terms Related to the Khakassia History]. *UZKhNIIaLI* [Scientific Notes of Khakass Research Institute of Language, Literature and History. ScNKhRILLH]. Abakan, 1959. Vyp. VII. S. 135–140 (in Russian).

Burnakov V. A. *Obraz gusia v mifologicheskikh vozreniiakh khakasov* [The image of a Goose in the Khakas mythological views]. *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii* [Problems of Archaeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Neighboring Territories]. Novosibirsk: Izd-vo Instituta arkheologii i etnografii Sibirskogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk. 2010. T. XVI. S. 378–382 (in Russian).

Burnakov V. A. *Erlik-khan v traditsionnom mirovozzrenii khakasov* [Erlik khan in the traditional worldview of the khakas]. *Arkheologiya, etnografiia i antropologiya Evrazii* [Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia]. 2011. № 1 (45). S. 107–114 (in Russian).

Butanaev V. Ia. *Burkhanizm tiurkov Saiano-Altai* [Burkhanism of Turks in the Sayano-Altai]. Abakan, 2003. 260 s. (in Russian).

Butanaev V. Ia., Butanaeva I. I. *My rodom iz Khongoraia: khakasskie mify, legendy i predaniia* [We come from Hongoray. Khakas myths and legends]. Abakan, 2010. 240 s. (in Russian).

Butanaev V. Ia. *Predstavleniia o rozhdenii, zhizni i smerti u saianskikh tiurkov* [Concepts about the birth, life and death of the Sayan Turks]. *Problemy dukhovnoi kul'tury narodov Evropeiskogo Severa i Sibiri*. [Problems of spiritual culture of the people of the European North and Siberia]. Petrozavodsk, 2009. Vyp. 2. S. 172–184 (in Russian).

Butanaev V. Ia. *Proiskhozhdenie khakasskikh rodov i familii* [Origin of Khakas families and surnames]. Abakan, 1994. 95 s. (in Russian).

Butanaev V. Ia. *Toponimicheskii slovar* "Khakassko-Minusinskogo kraia" [Toponymic Dictionary of the Khakassko-Minusinsk Territory]. Abakan, 1995. 267 s. (in Russian).

Dybo A. V. *Lingvisticheskie kontakty rannikh tiurkov: leksicheskii fond: pratiurkskii period* [Language contacts of early Turks. The Proto-Turkic period.]. M., 2007. 223 s. (in Russian).

D'iakonova V. P. *Pogrebāl'nyi obriad u tuvintsev kak istoriko-etnograficheskii istochnik* [The Funeral Rite of the Tuvans as a Historico-Ethnographic Source]. L., 1975. 163 s. (in Russian).

Zoriktuev B. R. *Aktual'nye problemy istorii mongolov i buriat* [Actual problems of ethnic history of the Mongols and Buryats]. M., 2011. 278 s. (in Russian).

Zoriktuev B. R. *Tiurkskaia versiia proiskhozhdeniia predaniia ob Ergune-Kune: oshibki i zabluzhdeniia* [The Turkic Version of the Ergene-Kun Legend: Mistakes and Delusions]. *Arkheologiia, etnografiia i antropologiia Evrazii* [Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia]. 2015. T. 43, № 3 (15). S. 107–115 (in Russian).

Zil'berman M. I. *Drevnii chelovek i bozhestvo* [Ancient Man and Deity]. T. I. 2017. Available at: http://samlib.ru/z/zilxberman_m_i/chib_t1.shtml (accessed January 28, 2019) (in Russian).

Ilimbetova A. F. *K probleme totemicheskogo kul'ta lebedia u bashkir v svete miforitual'nykh traditsii narodov mira* [To the problem of the totemic cult of the swan of the Bashkirs in the light of the mytho-ritual traditions of the peoples of the world]. *Ural — Altai: cherez veka v budushchee* [Ural — Altai through the Centuries into the Future]. Gorno-Altaysk, 2014. S. 121–127 (in Russian).

Kazachinova G. G. *Chatkhana skazochnogo zvuk. Predaniia, legendy, skazki* [Chatkhan is a fabulous sound. Traditions, legends, fairy tales]. Abakan, 2016. 68 s. (in Russian).

Katanov N. F. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Abakan, 2012. T. 1. 196 s. (in Russian).

Kindikova N. M. *Altaitsy v kontekste istorii (etnokul'turologicheskii aspekt)* [Altai Ethnoses in Historical Context (Ethnocultural Aspect)]. *Filologiia i chelovek* [Philology and Man]. 2008. № 1. S. 97–103 (in Russian).

Kyzlasov L. R., Kyzlasov I. L. *Kliuchevye voprosy istorii khakasov*. [Key questions of the history of the Khakas]. Abakan, 2016. 136 s. (in Russian).

Kyzlasov L. R. *Nizami o drevnekhakasskom gosudarstve* [Nizami about the ancient state of Khakassia]. *Sovetskaia Arkheologiia* [Soviet Archeology]. 1968. № 4. S. 69–76 (in Russian).

Lebedev R. V. *Interpretatsiia nekotorykh sakral'nykh toponimov Saiano-Altai v svete etnogenicheskikh tiurko-mongol'skikh mifov* [Interpretation of some Altai-Sayan sacred toponyms in light of ethnogenic Turkic-Mongolian myths]. *Vestnik BGU. Gumanitarnye issledovaniia Vnutrennei Azii* [Bulletin of the Buryat State University. Humanitarian research in Inner Asia]. Ulan-Ude, 2017. Vyp. 1. S. 16–28 (in Russian).

Lebedev R. V. *Otrazhenie drevneishikh tengrianskikh predstavlenii o pervopredke-tvortse Vselennoi i chloveka v obshche-evraziiskom izobrazitel'nom motive: "rozhenitsa-totem"* [Reflection of the oldest tengrian notions about the primordial creator of the universe and man in the common eurasian depiction of the motif: "woman giving birth baby — totem"]. *Vestnik BGU. Gumanitarnye issledovaniia Vnutrennei Azii* [Bulletin of the Buryat State University. Humanitarian research in Inner Asia]. Ulan-Ude, 2017. Vyp. 4. S. 21–40 (in Russian).

Lebedev R. V. *Saiano-Altai — khranitel* "Graalia: obraz Graalia v svete tengri-kamskikh predstavlenii ob Erlik-khane" [Altai-Sayan mountains is the keeper of the Holy Grail. Image of the Holy Grail in the light Erlik-khan myths]. M., 2018. 76 s. (in Russian).

Lebedev R. V. *Tengri-kamstvo i sakral'naiia geografiia Saiano-Altai* [Tengri-Kama worldview and sacred geography of Sayano-Altai]. Novoaltaisk, 2016. 108 s. (in Russian).

L'vova E. L., Oktiabr'skaia I. V., Sagalae A. M., Usmanova M. S. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurok Iuzhnoi Sibiri. Prostranstvo i vremia. Veshchnyi mir* [Traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and time. Real world]. Novosibirsk, 1988. 225 s. (in Russian).

Malzurova S. D.-N. *Mifo-fol'klornye istoki prozy narodov Sibiri i Severa 60–80-kh gg. XX veka: Avtoreferat dis. ... kand. filol. Nauk.* [Mythological and folklore origins of the prose of the peoples of Siberia and the North of the 60–80s Twentieth century. Abstract of PhD thesis in Philological sciences]. Ulan-Ude, 2015. 26 s. (in Russian).

Maloletko A. M. *Drevnie narody Sibiri. Etnicheskii sostav po dannym toponimiki.* [The ancients of Siberia. Ethnic composition according toponyms]. Tomsk, 2012. T. VI. 336 s. (in Russian).

Nikolaev V. V. *Proiskhozhdenie chelkantsev po fol'klornym dannym* [The origin of the Chelkans according to folklore data]. *I Sibirskii forum fol'kloristov* [I Siberian forum of folklorists]. Novosibirsk, 2016. S. 146–148 (in Russian).

Oinotkinova N. R. *Tekstologiya shamanskikh tekstov, opublikovannykh A. V. Anokhinym: kommentarii k obrazam, simvolam i poniatiiam* [Textualism of the shamanistic texts published by A. V. Anokhin: comments on the images, symbols and concepts]. *Sibirskii filologicheskii zhurnal* [Siberian Journal of Philology]. 2014. № 4. S. 108–1010 (in Russian).

Pis'ma G. N. Potanina [Letters of G. N. Potanin]. Irkutsk, 1989. T. 3. 296 s. (in Russian).

Potanin G. N. *Ocherki severo-zapadnoi Mongolii* [Sketches of northwestern Mongolia]. SPb., 1883. Vyp. IV. 1052 s. (in Russian).

Potanin G. N. *Tangutsko-tibetskaia okraina Kitaia i tsentral'naiia Mongoliia* [Tangutsko-Tibetskaya outskirts of China and the central Mongolia]. SPb., 1893. T. 2. 458 s. (in Russian).

Potapov L. P. *Zametka o proiskhozhdenii chelkantsev-lebedintsev* [A note to origin of Chelkans-Lebedins]. *Bronzovyi i zheleznyi vek Sibiri* [Bronze and Iron Age of Siberia]. Novosibirsk, 1974. Vyp. 4. S. 304–313 (in Russian).

Potapov L. P. *Iz istorii rannikh form sem'i i religioznykh predstavlenii. (Obychai dareniiia ubitogo lebedia u khakasov)* [From the History of Early Forms of Families and Religious Notions (a Custom to Present a Killed Swan among the Khakas)]. *Sovetskaia etnografiia* [Soviet Ethnography]. 1959. № 2. S. 18–30 (in Russian).

Potapov L. P. *Mify altae-saianskikh narodov kak istoricheskii istochnik* [Myths of Sayan-Altai peoples as a historical source]. *Voprosy arkheologii i etnografii Gornogo Altaia* [Questions of archeology and ethnography of Gorny Altai]. Gorno-Altai, 1983. S. 96–110 (in Russian).

Radlov V. V. *Obraztsy narodnoi literatury tiurkskikh plemen* [Samples of folk literature of Turkic tribes]. SPb. 1907. Ch. IX. 658 s. (in Russian).

Radkhakrishnan S. *Indiiskaia filosofia* [Indian Philosophy]. M., 1993. T. 1. 624 s. (in Russian).

Rashid ad-Din *Sbornik letopisei* [Collection of Chronicles]. M.; L., 1952. T. I. Kn. 1. 221 s. (in Russian).

Seleznev A., Selezneva I., Belich I. *Kul't sviatykh v sibirskom islame: spetsifika universal'nogo* [The cult of saints in Siberian Islam: A specificity of the universal]. M., 2009. 216 s. (in Russian).

Snesarev G. P. *Relikty domusul'manskikh verovaniy i obriadov u uzbekov Khorezma* [Relics of pre-Islamic rituals and beliefs among the Khorezm Uzbeks]. M., 1969. 336 s. (in Russian).

Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z. "Zev zus", ili "pravil'naiia" mast" loshadi v konevodcheskom kul'te mongol'sikkh narodov: simbolika masti ["Zev Zus" or "Right" Horse Paint in the Horse-Breeding Culture of the Mongolian Peoples: Horse Paint Symbolism]. *Vestnik BNTs SO RAN. Istoriiia. Etnografiia* [Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Story. Ethnography]. 2014. Vyp. № 3 (15). S. 100–116 (in Russian).

Umetalieva-Baialieva Ch. *Etnogenez kyrgyzov: Muzykovedcheskii aspekt. Istoriko-kul'turologicheskoe issledovanie* [Ethnogenesis of the Kyrgyz: The Musicological Aspect. Historical and Cultural Study]. Bishkek, 2008. 288 s. (in Russian).

Iuan" Ke Mify drevnego Kitaia [Myths of ancient China]. M., 1987. 528 s. (in Russian).

Цитирование статьи:

Лебедев Р. В. К проблеме локализации «Малых Эргенеконов» Саяно-Алтая // Народы и религии Евразии. 2019. № 3 (19). С. 101–120.

Citation:

Lebedev R. V. To the problem of localization of "Small Ergenecons" of Altai-Sayan. *Nations and religions of Eurasia*. 2019. № 3 (19). P. 101–120.

Раздел III

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

УДК 291.16, 296.1

DOI: 10.14258/nreur(2019)3-08

V. V. Sleptsova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia)

SOME JUDAIC ATTITUDES TO OTHER RELIGIONS

In his magisterial book “Judaism and Other Religions: Models of Understanding” (2010) Alan Brill develops and reinterprets Hick’s model of pluralism in its relation with Judaism. Following by Alan Race and John Hick Brill examines four categories of Judaism’s attitude toward other religions, which are exclusivism, inclusivism, pluralism and universalism (and offers some more subdivisions of these basic categories). Exclusivism claims that only Judaism possesses the truth and the way to salvation. Inclusivistic way of thought is that one religious group possesses the fullness of the truth, but other groups have parts of truth, i. e. Judaism is an unique religion, but other religions have their value. From universalistic perspective the idea of God is greater than the specifics of organized religions, and whereas universalism is God-centered point of view, pluralism is, in Brill’s view, human-centered one. Universalism claims the possibility for all to reach the same truth, while pluralism recognizes the inadequate nature of any truth at all.

By analysing the main ideas of some Judaic philosophers and theologians from Halevi, Maimonid and Nahmanides to Rav. Kook, Henry Pereira-Mendes and Horace Kallen Brill classifies every of them as one of the divisions.

From my point of view it’s clear that in Brill’s definitions: 1. We are able to account universalism and pluralism as two more or less “soft” forms of inclusivism; 2. Inclusivism, universalism and pluralism are not contradictious views. In fact it’s difficult to distinguish them pure and some of their elements may be found out in works of one philosopher. Reconstructionism of Mordecai Menahem Kaplan exemplifies this position. Skating over Kaplan’s views, Brill classifies his attitudes toward other religions as pluralism. We basically agree with this standpoint. However, under close examination we can find in Kaplan’s

works some ideas that allow to refer his views not to the pure pluralistic model, but to the universalistic and occasionally inclusivistic ones as well.

Key words: exclusivism, inclusivism, Judaism, pluralism, universalism, Alan Brill, John Hick, Mordecai Menahem Kaplan.

В. В. Слепцова

Институт философии РАН, Москва (Россия)

ОТНОШЕНИЕ ИУДАИЗМА К ДРУГИМ РЕЛИГИЯМ

Целью данной статьи является изучение классификации отношения иудаизма к другим религиям, данное Аланом Брилом в его работе «Иудаизм и другие религии: модели понимания», вышедшей в 2010 г. Первая часть статьи посвящена разъяснению понятийного аппарата, используемого Брилом. Алан Брилл развивает и интерпретирует модель Хика в приложении к иудаизму. Вслед за Аланом Рейсом и Джоном Хиком Брилл рассматривает четыре категории: эксклюзивизм, инклюзивизм, плюрализм и универсализм, однако применяет их для описания отношения иудаизма к другим религиям. Кроме основных четырех категорий, Брилл выделяет несколько подкатегорий и разновидностей каждой из них. Эксклюзивизм в приложении к иудаизму означает, что только иудаизм обладает всей полнотой истины и знанием путей спасения. Инклюзивизм означает, что одна религиозная группа обладает полнотой истины, при этом другие группы обладают только ее частями, т. е. в приложении к иудаизму: иудаизм — уникальная религия, но и другие религии имеют свою ценность. Согласно универсализму идея Бога значимее различий между организованными религиями. Если универсализм является теоцентрической позицией, то плюрализм, согласно Брилу, антропоцентричен. Универсализм утверждает возможность для всех религий достичь некоей истины, тогда как плюрализм отрицает адекватность понятия истины вообще.

Анализируя основные идеи видных мыслителей — представителей иудаизма, от Галеви, Маймонида и Нахманида до р. Кука, Генри Перейры-Мендеса и Горация Каллена, Алан Брилл классифицирует каждого из них в одну из своих категорий.

Вторая часть статьи посвящена анализу концепции Алана Брилла. Во-первых, очевидно, что мы можем рассматривать универсализм и плюрализм как две более или менее «мягкие» формы инклюзивизма. Во-вторых, инклюзивизм, универсализм и плюрализм не являются взаимоотрицающими точками зрения. Довольно сложно выделить чистые формы этих категорий, некоторые из их элементов могут быть найдены в работах одного философа. Реконструктивизм Мордехая Менахема Каплана является примером этого. Брилл касается работ Каплана лишь мимоходом и относит его взгляды к плюрализму. В целом можно согласиться с этим утверждением, однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что в трудах Каплана можно обнаружить также универсалистскую и иногда даже инклюзивистскую позиции наряду с плюрализмом.

Ключевые слова: инклюзивизм, иудаизм, плюрализм, универсализм, эксклюзивизм, А. Брил, М. М. Каплан, Дж. Хик.

Слещова Валерия Валерьевна, кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, Москва (Россия). Адрес для контактов: leka.nasonova@gmail.com.

We can find Judaic attitudes to the other religions in Judaic texts from Hebrew Bible. However modern models of religious diversity is a “new comer” for Judaism. I believe it is very interesting and very important to investigate this theme. We need to understand to what degree were adopted Hick’s classification and what new was found by Jewish thinkers.

Some Jewish views about religious diversity were created, for example, by David Hartman [Hartman, 1983], Dan Cohn-Sherbok [Cohn-Sherbock, 1994; Con-Sherbock, 1999], Raphael Jospe [Jospe, 2007]. These authors stand on the ground of pluralism and formulated Jewish theology of religious pluralism.

Very significant work for the developing of the theme of Judaic attitudes to religions is the Allan Brill’s book “Judaism and Other Religions: Models of Understanding” (2010). Brill aims for complete objectivity in his consideration about religious diversity and Jewish theology of religions.

I would like first note Brill’s main ideas and his scheme of forms of the Judaic attitudes to other religions that are well worth highlighting for audiences that might not be familiar with this work. He underlines that in the modern world, “religion in its traditional forms has returned as a force in politics and civil society. In order to come to terms with the current clash of civilizations and the increasing tensions between forces of globalization and those of tradition, we need to view the conflict as a moral challenge for faith...” [Brill, 2010: 2–3]. He rejects that the answer to conflict “must come in the form of a secularized meeting and dialogue, where one’s religious identity is bracketed. Naturally, we do not want to return to theocratic religion. Yet, a straightforward acceptance of Enlightenment values is discordant with twenty-first-century reality” [Brill, 2010: 2–3]. In his opinion, “the urgent agenda is to construct usable moderate theologies from traditional religious positions” [Brill, 2010: 3].

Famously, serious present-day deliberation on interfaith’s interaction began as a result of the initiative of the Catholic Church in assembling the Second Vatican Council. The consequence of this stage of discussion on interreligious dialogue and official statement on other religions was *Nostra Aetate*. This Declaration on the Relation of the Catholic Church to Non-Christian Religions was promulgated on 28 October 1965. This document considered many religions of the world, and confirmed that God’s presence can be available in other religions as rays of truth. In relation to Jews, *Nostra Aetate* acknowledged that God still has a covenant with the Jewish descendents of Abraham, acquitted them on deicide, affirmed the unique spiritual relation between Christians and Jews and decried anti-Semitism.

Terms and categories used by Brill were created by Alan Race in his work “Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions” in 1982. These categories

became widely known and widely used after John Hick's writings [Hick, 1982]. In 1987 Hick and Paul Knitter "consolidated the pluralist position by gathering in a single volume essays by many scholars who agreed with the pluralist position" [Brill, 2010: 19]. A philosophical pluralist model has merits for understanding the human condition but Hick and most other pluralists invoke the theologian "to make a "Copernican shift" to accepting pluralism as a starting point and then to ask when one's own religion fits into the pluralism. Then one is no one longer speaking from within a given faith, but as a theology of pluralism" [Brill, 2010: 19].

Brill develops original models of these attitudes in its relation with Judaism. Universalism used by Brill together with "big triad".

Exclusivism claims that only Judaism possesses the truth. Brill notes Judeo-centricity of the universe for the Jewish exclusivist. For an exclusivist other religions are not relevant; at most sometimes he or she can admit the possibility that there is a knowledge among the nations. The present-day variations of Jewish exclusivism accept a radical perspectivism in which every person is entitled to have a different perspective, incommensurate with others. For these exclusivists, Judaism is absolutely true and other religions are false, but they assume and accept that other faiths should feel the same way toward their own faith.

Inclusivistic way of thought is that one religious group possesses the fullness of the truth, but other groups have parts of truth, i. e. Judaism is an unique religion, but other religions have their value. Jewish inclusivists tend to consider an ethics that is derived from the Torah ethics, or they confirm that there is a historic mission for the other religions (e. g. with both Halevi and Maimonides).

From **universalistic** point of view the idea of God is greater than the specifics of organized religions. Universalists believe in God, revelation, and the soul but regard that relationship with God as available to every human because every human, as an image of God, actually shares God, revelation, or providence.

The **pluralist** accepts that the great world religions have equally valid truth claims and addresses others in their own language.

Brill focuses on the demarcation between pluralism and universalism. Whereas universalism is a God-centered point of view, pluralism is, in Brill's view, a human-centered one. Universalism insists on possibility for all to reach the same truth, while pluralism recognizes the inadequate nature of any truth at all.

Brill writes the following points:

For a Jewish example of how each of these positions can play out theologically, let me look at how the shema* can be imagined differently for each of the positions. For the exclusivist, the shema's significance lies in its particularistic call for martyrdom, a reminder of the position of a besieged minority comprised of the sole bearers and oppressed proclaimers of the truth of God's unity. An inclusivist may hear the shema as a vision of all faiths acknowledging God's

* Shema is the first word of the verse and of the chapter containing the confession of the Jewish faith, in as much as the main dogma of Judaism (monotheism) is proclaimed in the first verse of Deuteronomy, 6: 4. Shema consists of three parts: a) Deuter. 6: 4–9; b) Deuter. 11: 13–21, and c) Numbers, 15: 37–41. The first verse – "Hear, Israel: Our Lord is One God" (לארשי עמש) – has always been considered as the formula of the Jewish monotheism.

kingship, either now or at the eschaton. And for the universalist, it speaks of a unity of Jewish version of a common religious truth. [Brill, 2010: 21].

Brill offers such subdivisions of pluralism as philosophical, ethical, mystical or epistemological one.

Now I believe it may be reasonable to display that there are “inner” and “external” components in every Brill’s category. “Inner” is a Jew’s attitude to one or another elements of Judaism itself (rites, feasts, theology). “External” component is a Jew’s attitude to the same elements of other (“great” or “world” as says Brill) religions. The Judaic model of religious diversity for Brill focuses on the significance and meaning of other religions*. More specifically, on the two grounds that are possession of truth on the one part and significance of rites, feasts, observations on the other. These grounds doubtless are interrelated. To say, for example, Brill’s exclusivist demands adhering to all practices by reasons that they are absolutely true. However interrelation is not complete equivalence. For instance, pluralism, for Brill, acknowledges significance of Judaic practices, but denies their possession of truth by putting an emphasis on the relativity of world-outlook.

On the closer examination it can be seen that exclusivism and inclusivism are equivalent (or rather intercross each other) in the point of “inner” attitude. Universalism and inclusivism are equivalent in the external component. And a part of the “inner” component is common to pluralism and inclusivism, that part of “inner” component which includes significance of Judaic practices. Apparently, some elements of every Brill’s category may be found out in works of one philosopher.

A clear illustrations of this statement are the works of Mordecai Menahem Kaplan, who was one of the most influential thinkers of American Jewry during the first half of the twentieth century and the founder of Judaic Reconstructionism, that became a third branch of American liberal Judaism [Samuelson, 1989: 43]. Brill classifies Kaplan’s view as a pluralistic one. Indeed, the basis of his worldview is pluralism. But more detailed study shows that in Kaplan’s works we can find out elements of universalism and inclusivism as well.

One of the main conceptions of Kaplan’s view is the conception of civilization. Civilization is “the accumulation of knowledge, skills, tools, arts, literatures, laws, religions and philosophies which stand between man and external nature and which serves as a bulwark against the hostility of forces that would otherwise destroy him” [Kaplan, 2001:179]. Organized religions therefore make parts of particular civilizations and cannot be understood regardless of them. The founder of Reconstructionism claimed that there is no common standard of measurement the truth, and “the meaning of religion is involved in its relationship to all other phases of the civilization which has produced it and cannot be abstracted from this context without damage. We can no more separate a religion from a civilization than we can separate a whirlpool from a river” [Kaplan, 1936: 281]. He criticizes therefore the concept of superiority as meaningless. It’s pluralistic view. But further Kaplan notes that the differences of religions are not “merely quantitative variations in the degree of truth that each contains in its tradition, but each is a unique manifestation of the divine, just as each human being is such a unique manifestation”

* In the original (Christian) model all these terms, as puts it Brill, focused on the question of salvation.

[Kaplan, 1936: 281]. Consequently, he believes that there is one divine entity above all differences of religions. It's obviously an universalistic view.

For Kaplan, like for universalists, universe is theo-centric, notwithstanding his interpretation of God is not classically theistic. The founder of Reconstructionism often defines God via nonsynonymous terms such as for example “dynamics”, “process’ etc)”. One of the definitions is that God is “the sum of the animating, organizing forces and relationships which are forever making a cosmos out of chaos. This is what we understand by God as the creative life of the universe” [Kaplan, 1994: 76]. One more definition of God as the “power that makes for the highest good” allows us to conclude, that with the notion of Kaplan’s God inseparable from the ethics. He declares one universal ethics for every human: “Every normal society reflects some sensitiveness to the universal values of reason and to the eternal values of the spirit” [Kaplan, Goldsmith, Scult, 1991: 175]. In other words, any ideal that is of universal significance, that belongs to the worship of spirit “is capable of adoption by, and adaptation to, any and all religious traditions’ [Kaplan, Goldsmith, Scult, 1991: 184].

At first sight, it may seem that Kaplan, like universalists, does not attach importance to religious rites and practices. However that's not the case. Kaplan aims to reinterpret traditional Jewish symbols, rites and observances in terms, that “reckon with modern psychological and ethical insights’ and that are relevant to the needs and interests of living Jews. He points out the importance of these aspect of religion. Jewish people should adhere to Judaic rules and norms but most of them must be rethought. For example, Jews should observe Yom Kippur (Day of Atonement), that is the day of the forgiveness of sins and the resolve to improve morally and spiritually as a symbol of a protest against the waging of war. Sabbath as Day of salvation (“having a share in the world to come”) means nothing to the modern Jews, unless the term “salvation” is given new meanings. Then “... can we, as modern Jews, fully benefit by their observance” [Kaplan, Goldsmith, Scult, 1991: 179].

Kaplan, similarly to inclusivists and exclusivists, opposes Judaism to other religions. For instance, Christianity has in its core (i. e. in its eschatology) spirit of fatalism that came from Ancient Greek mythology and philosophy. This spirit of Western mind “has acted like a canker which disintegrates the soul of every people it has attacked”. And for Judaic religion “life is conceived not as the working out of doom but as the fulfillment of a blessing... The suffering and the tragedy have always been viewed merely as interruption which have postponed the fulfillment of the blessing” [Kaplan, 1994: 66–67].

Let's come to conclusions.

Brill added the term universalism in his model of religious diversity. Universalism partly intercrossed by pluralism. It is absent in the Hick's model.

By analysing the main ideas of some Judaic philosophers and theologians from Halevi, Maimonides and Nahmanides to Rav. Kook, Henry Pereira-Mendes and Horace Kallen Brill divides them accordingly to the four divisions: exclusivism, inclusivism, universalism or pluralism. From my point of view it's clear that in Brill's definitions: 1. We are able to regard universalism and pluralism as two more or less “soft” forms of inclusivism; 2. Inclusivism,

* Some aspects of Kaplan's theory of God places him in close quarters with Whitehead's, Cobb's, Hartshorne's process-theology.

universalism and pluralism are not contradictory views. In fact it's difficult to distinguish them strictly and some of their elements may be found out in works of one philosopher. Reconstructionism of Mordecai Menahem Kaplan exemplifies this position. Skating over Kaplan's views, Brill classifies his attitudes toward other religions as pluralism. I agree with this standpoint, however, under close examination we can find in Kaplan's works some ideas that allow refer his views not to the pure pluralistic model, but to the universalistic and occasionally inclusivistic ones as well.

References

- Brill A. *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*. New York: Palgrave Macmillan. 2010. 292 p.
- Cohn-Sherbock D. *Judaism and Other Faiths*. L., NY: Palgrave Macmillan. 1994. IX, 186 p.
- Con-Sherbock D. *Jews, Christians and religious pluralism*. NY: Edv. Mellen Press. 1999. 336 p.
- Hartman D. On the Possibility of Religious Pluralism from a Jewish Viewpoint. *Immanuel*. 1983, no.16, pp. 101–13.
- Hick J. *God Has Many Names* 2nd ed. Phil.: The Westminster Press. 1982. 144 p.
- Jospe R. Pluralism out of the Sources of Judaism: Religious Pluralism without Relativism. *Studies in Christian-Jewish Relations*. 2007, no.2, pp. 92–113.
- Kaplan M. M. *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American Jewish Life*. Illin.: Varda Books. 2001. 601 p.
- Kaplan M. M. *Meaning of God*. Detroit: Wayne State University Press. 1994. 381 p.
- Kaplan M. M.; Goldsmith E. S.; Scult M. *Dynamic Judaism: The Essential Writings of Mordecai M. Kaplan*. New York: Fordham University Press. 1991. 264 p.
- Kaplan M. M. *Judaism in Transition*. New York: Covici, Friede. 1936. xii, 312 p.
- Samuelson N. M. *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*. New York: State University of New York Press. 1989. 330 p.

Цитирование статьи:

Слепцова В. В. Отношение иудаизма к другим религиям // Народы и религии Евразии. 2019. № 3 (20). С. 121–127.

Citation:

Sleptsova V. V. Some Judaic attitudes to other religions. *Nations and religions of Eurasia*. 2019. № 3 (20). P. 121–127.

УДК 297.1

DOI: 10.14258/nreur(2019)3-09

Ю. А. Лысенко*Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия)*

ПОЗИЦИЯ ЧИНОВНИКОВ ОРЕНБУРГСКОГО ВЕДОМСТВА ПО ВОПРОСУ ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ КАЗАХОВ УРАЛЬСКОЙ И ТУРГАЙСКОЙ ОБЛАСТЕЙ (40–80-е гг. XIX в.)*

Целью статьи является выявление позиций генерал-губернаторов и чиновников Оренбургского ведомства по вопросу регламентации и правового регулирования жизни мусульманских общин казахов Уральской и Тургайской областей. Хронологические рамки работы охватывают 40–80 гг. XIX в. В этот период началась реализация политики интеграции традиционного казахского общества в социокультурное и религиозное пространство Российской империи, которая сопровождалась поиском и выработкой ее оптимальных стратегий и практик. Основными источниками статьи выступили материалы делопроизводства центральных и региональных органов власти Российской империи — МВД и его Департамента духовных дел иностранных исповеданий, Канцелярии оренбургских генерал-губернаторов, отложившиеся в Российском государственном историческом архиве (РГИА). Работа основывается на цивилизационном подходе с использованием историко-генетического и историко-системного методов.

Позицию чиновников Оренбургского ведомства по вопросу правовой регламентации духовной жизни казахов определял ряд внешних и внутренних факторов: поступательное продвижение Российской империи вглубь Центральной Азии, противоречия и неразрешенные проблемы российско-хивинских и российско-бухарских отношений, активизация религиозной деятельности в Степи татарских и башкирских мулл. В связи с этим в 40-е гг. XIX в. наметился курс на ограничение распространения ислама в казахской степи и вычленение казахов из сферы влияния Оренбургского мусульманского духовного собрания. Оренбургские генерал-губернаторы и чиновники пограничной администрации настойчиво следовали данному курсу. Его логическим завершением стало юридическое закрепление всех выше перечисленных тенденций во Временном положении об управлении краем, принятом в 1867 г.

Ключевые слова: ислам, Российская империя, казахи, правовое регулирование, Оренбургское мусульманское духовное собрание.

* Работа подготовлена в рамках выполнения гранта РНФ по теме «Религия и власть: исторический опыт государственного регулирования деятельности религиозных общин в Западной Сибири и сопредельных районах Казахстана в XIX–XX вв.» (проект № 19–18–00023).

Yu. A. Lysenko*Altai State University, Barnaul (Russia)*

THE POSITION OF OFFICIALS OF THE ORENBURG DEPARTMENT ON THE LEGAL REGULATION OF THE SPIRITUAL LIFE OF THE KAZAKHS OF THE URAL AND TURGAY REGIONS (40–80-IES OF XIX CENTURY)

The purpose of the article is to identify the positions of governors-General and officials of the Orenburg Department on the regulation and legal regulation of the life of Muslim communities of Kazakhs of the Ural and Turgay regions. The chronological framework of the work covers 40–80 years of the 19th Century. During this period, the implementation of the policy of integration of traditional Kazakh society in the socio-cultural and religious space of the Russian Empire, which was accompanied by the search and development of its optimal strategies and practices. The main sources of the article were the records of the Central and regional authorities of the Russian Empire — the Ministry of internal Affairs and its Department of spiritual Affairs of foreign confessions, the Office of Orenburg Governor-General, deposited in the RGIA. The work is based on the civilizational method using historical-genetic and historical-system methods.

The position of officials of the Orenburg Department on the legal regulation of the spiritual life of the Kazakhs was determined by a number of external and internal factors: progressive advance of the Russian Empire deep into Central Asia, contradictions and unresolved problems of Russian-Khiva and Russian-Bukhara relations, activation of religious activity in the steppes of the Tatar and Bashkir mullahs. In this regard, in the 40-s of the XIX century there was a course to limit the spread of Islam in the Kazakh steppe and the isolation of the Kazakhs of their sphere of influence of the Orenburg Muslim spiritual Assembly. Orenburg Governor-General and officials of the border administration consistently followed this course. Its logical conclusion was the legal consolidation of all the above trends in the Temporary regulation on the management of the region, adopted in 1867.

Key words: Islam, the Russian Empire, the Kazakhs, the legal regulation, the Orenburg Muslim spiritual Assembly

Последовательная интеграция казахов Младшего жуза в политико-правовое и социокультурное пространство Российской империи, начавшаяся с 20-х гг. XIX в., поставила перед региональными и центральными властями на повестку дня вопрос о роли ислама в данных процессах. Позицию российских чиновников в выработке конкретных решений по данному вопросу определял ряд факторов. На рубеже XVIII–XIX вв. в представлениях российской политической элиты бытовало мнение о том, что казахи в силу особенностей системы жизнеобеспечения, основанного на кочевом способе ведения хозяйства и территориального расположения на периферии исламского мира, сохраняли основы языческого мировоззрения и были крайне слабо ис-

ламинированы. Данное мнение правительственных кругов подтверждали региональные чиновники. Так, генерал-губернатор Оренбургского края В. А. Перовский подчеркивал в своих донесениях в 30-е гг. XIX столетия, что особенности менталитета казахского общества противоречат исламской системе ценностей. Данный факт, по мнению чиновника, должен был служить основанием для ограждения кочевников от влияния Оренбургского мусульманского (магометанского) духовного собрания (ОМДС) татарских и башкирских мулл [Султангалиева, 2000: 30].

Не менее важное влияние на выработку позиций властных кругов по религиозной политике в Младшем жузе оказывал внешнеполитический фактор. Как известно, в 30–40-е гг. XIX в. Россия стремилась к укреплению своего политического и экономического влияния в ряде государственных образований Центральной Азии — Хивинском и Кокандском ханствах, Бухарском эмирате. Однако решение данной задачи продвигалось крайне медленными темпами, главным образом из-за наличия серьезных проблем в российско-хивинских, российско-кокандских и российско-бухарских отношениях. Правители данных государств оказывали колоссальное влияние на казахскую политическую элиту Младшего жуза, опираясь на единство вероисповедания и формируя в ней антироссийские настроения. При их поддержке целый ряд казахских родовых подразделений Младшего и Среднего жузов профессионально занимался систематическим грабежом российских торговых караванов, следовавших транзитом через казахскую степь в Китай и Центральную Азию. Все это препятствовало динамичному развитию российско-азиатской торговли. Не менее сложной была ситуация, связанная с захватами казаками российских подданных на пограничной укрепленной линии и продажей их в рабство на центральноазиатских рынках. По данным источников, на протяжении XIX в. в Хиве и Бухаре находилось до 40 тысяч рабов — русских подданных [Lysenko, 2018: 172–182; Lysenko, 2019: 138–148]. Ряд дипломатических миссий и военных акций России в Хиву и Бухару, в том числе неудачный поход В. А. Перовского на Хиву в 1839 г., не принесли желаемого эффекта в разрешении данного спектра проблем центральноазиатской политики империи.

Только в середине XIX в. в результате серии военно-политических акций русской армии на территории Центральной Азии к Российской империи были присоединены Старший жуз, Кокандское ханство, с правителями Хивинского ханства и Бухарского эмирата были подписаны неравноправные договоры, условия которых поставили данные государства в политическую и экономическую зависимость от Российской империи [Халфин, 1965]. В этот же период состоялось окончательное включение в состав России Кавказа. В результате данных событий произошло резкое численное увеличение мусульман империи, ислам после христианства занял вторую позицию в религиозной системе государства*. Кроме этого, присоединение Семиречья и аннексия Кокандского ханства привели к увеличению протяженности российской границы с Синьцзяном — одной из китайских провинций. Внутренняя политика Пекина, связанная с ограничением религиозных прав мусульман данной провинции, и являлась причиной ан-

* По Всероссийской переписи населения 1897 г. в стране насчитывалось 13,889 млн приверженцев ислама. В областях Степного и Туркестанского генерал-губернаторств мусульмане составили 90% от общего количества мусульман империи.

типравительственных восстаний, неоднократно проходивших здесь в первой половине XIX в. и принимавших форму газавата — священной войны против неверных [Моисеев, 2003: 70–71]. Фактор границы юго-восточных рубежей Российской империи с мусульманским Синьцзяном выступил важной посылкой формирования отдельных аспектов религиозной политики Российской империи в отношении ислама в целом и «казахского ислама» в частности [Тихонов, 2008: 107].

Совокупность приведенных обстоятельств объективно способствовала росту исламофобских настроений у определенной части правящих кругов империи, формированию охранительных мотивов во внутренней политике, связанных со стремлением ограничить распространение ислама среди казахов Оренбургского ведомства и изъять их из компетенции и влияния Оренбургского мусульманского духовного собрания.

Администратором, впервые взявшим курс на ограничение позиций ислама среди казахов Младшего жуза, стал генерал-губернатор Оренбургского края В. А. Перовский, занимавший данный пост дважды — в 1833–1842 и 1851–1856 гг. Именно ему принадлежит распоряжение на запрет выезда башкирских мулл в казахские кочевья для богослужения и обучения казахских детей «татарской» грамоте. Чиновник также последовательно выступал «за ограничение связей казахских властей с Оренбургским мусульманским духовным собранием и осуществление их исключительно через посредство Оренбургской пограничной комиссии» [Почекаев, 2014: 249]. Так, в июне 1851 г. В. А. Перовский подписал распоряжение, согласно которому Оренбургскому духовному собранию было предписано «не вмешиваться в дела киргизов, как лиц постороннего административного ведомства», в том числе в семейно-брачные дела [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 6]. Появление данного распоряжения было, по мнению администратора, необходимо, поскольку выполнение посреднических функций Оренбургским мусульманским духовным собранием — принятие им просьб казахов и передача их в гражданское ведомство — Приграничное областное правление «поддерживает его влияние на народ, ни в каком отношении ему не подчиненный» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 6об. — 7].

Изданное постановление администратор основывал на ряде имперских законодательных актов, прежде всего статье 90 тома X первой части Свода законов гражданских, по которой всем этносам и племенным группам страны, в том числе язычникам, разрешалось вступать в брак по их традиционным правилам, законам и обычаям. Государственным органам Российской империи, в том числе духовным ведомствам, запрещалось вмешиваться в процесс регулирования семейно-брачных отношений. В статье 267 тома X второй части Свода законов гражданских указывалось, что в случае поступления в Оренбургское мусульманское духовное собрание прошений казахов по делам брачным, последнее обязывалось «не принимать их к своему производству, как поданные не в надлежащее место» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 6].

Следует подчеркнуть, что Оренбургское мусульманское духовное собрание не оставалось безучастным к решениям оренбургских чиновников. В конце 1867 г. оно обратилось к назначенному на пост генерал-губернатора Оренбургского края Н. А. Крыжановскому с представлением, в котором обосновывало правомерность своих действий в отношении религиозных дел казахов. В частности, оно отмечало, что, принимая от казахов иски по семейно-брачным делам, Оренбургское мусульманское духовное собра-

ние руководствовалось статьей 1140 тома XI, части первой Гражданского кодекса, согласно которой «управление духовными делами мусульман принадлежит их духовенству высшему и приходскому»; статья 1142 этого Уложения гласила, что «Оренбургскому мусульманскому собранию подчинены духовные дела во всех губерниях и областях, за исключением Закавказского края и Азиатских инородцев из магометан (ташкентцев, бухарцев и т. д.), живущих в некоторых городах на Сибирской линии, без принятия подданства и потому подчиненных в делах духовных общему гражданскому и чрез него министру внутренних дел». На основании данной статьи Закона Оренбургское мусульманское собрание подчеркивало, что «в действиях своих по разбирательству поступающих от казахов просьб оно руководствовалось нормами закона», указываящими на то, что «дела киргиз не изъяты из ведомства мусульманского духовного собрания» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 6].

Несмотря на то, что по итогам обращения генерал-губернатор Н. А. Крыжановский рекомендовал Мусульманскому духовному собранию и впредь «руководствоваться приведенными выше распоряжениями графа Перовского», становилось очевидно, что вопрос об изъятии духовных дел казахов из компетенции данного религиозного ведомства требовал «окончательного разрешения высшим правом» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 9].

Отсутствие нормативной базы, определяющей принципы религиозной политики России в казахской степи, требовало принятия скорейших решений в данном направлении. Активным проводником курса, направленного на ограничение влияния ислама на казахов Оренбургского ведомства, стал генерал-губернатор Н. А. Крыжановский, возглавлявший край с 1864 по 1881 г. Следует отметить, что администратор был ярким сторонником не только изъятия казахов из компетенции Оренбургского мусульманского собрания, но и ужесточения государственного контроля за данным религиозным институтом. Во второй половине 1860-х — 1870-е гг. Н. А. Крыжановский стал автором нескольких инициатив, направленных на усиление мер борьбы с распространением мусульманской идеологии в восточной половине России, и проектов по реформированию управления ОмДС. В частности, в первом его проекте, поданном на имя императора Александра II в 1867 г., «речь шла о следующих мерах: 1) назначение в состав ОмДС «члена от правительства» — русского чиновника, возложив на него участие во всех постановлениях собраний и наблюдение за работой канцелярии Собрания; 2) введение требований знания русской грамоты для лиц, избираемых на должность муллы, и составления метрических книг на русском языке; 3) постепенное уменьшение численности мечетей и духовных лиц, приведение их к установленному законом нормативу; 4) выявление численности татарских школ, мугаллимов и шакирдов с последующим установлением над школами «какого-либо контроля со стороны начальства» [Загиддуллин, 2918: 222].

Разработкой нормативных норм, призванных определить принципы государственной религиозной политики России в отношении казахов Оренбургского ведомства, занялась специальная правительственная комиссия, готовившая проект Временного положения об управлении Оренбургским и Западно-Сибирским генерал-губернаторствами. Генерал-губернатор Оренбургского края Н. А. Крыжановский предложил комис-

сии в 1866 г. комплекс мер, предполагавших создание системы образования в казахской степи, изъятие из школьной программы курса татарского языка и введение вместо него русского; совместное обучение русских и казахских детей. Администратор также предлагал обязать киргизских учителей вместо правил Корана излагать детям одним лишь молитвы, «установленные мусульманской религией», а чтобы «киргизы охотнее отдавали своих детей в школы степных укреплений, определить в качестве почетного попечителя каждой из них одного из влиятельных ордынцев, по выбору общества и с утверждением Главного начальника края»; «каждому ученику, получившему аттестат, предоставить право открытия школ в своих аулах» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 594. Л. 48].

Кроме того, Н. А. Крыжановский считал необходимым на должности в органы местного управления назначать только владеющих русским языком и письменностью выпускников миссионерских школ. Он также являлся сторонником введения ограничительных мер на паломничество российских мусульман к святым местам — в Мекку и Медину; был убежден в целесообразности установления строгого контроля и наблюдения за мусульманами, совершившими хадж, и введения запрета на мусульманскую пропаганду в казахской степи татарским и башкирским муллам, их преподавания в мектебах и медресе, открывавшихся для казахских детей [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 594. Л. 49об.].

Чиновник Оренбургской администрации и востоковед второй половины XIX в. В. Григорьев поддерживал реформаторские устремления Н. А. Крыжановского. Он рассматривал мировоззрение казахов как незаполненное пространство, которое усилиями государства должно было быть закрыто для противоестественной православия мусульманской идеологии. По его мнению, «нравственное развитие казахов так податливо, а рассудок пока не затемнен», поэтому государство просто обязано целенаправленно воздействовать на них. Конечной целью данного воздействия должно стать превращение кочевников в «полезных и преданных подданных России» [Батунский, 2003: 277]. Исследователь считал рациональным исключение казахов из сферы влияния Оренбургского мусульманского собрания, введение русского языка в делопроизводство, являлся сторонником проведения в степи христианской пропаганды и открытия миссионерских школ, преподавание в которых должно было осуществляться по методике Н. И. Ильминского*.

По мнению В. Григорьева, закрепление политического положения России в Азии было возможно реализовать только при установлении контроля за исламскими институтами в регионе и введении ограничительных мер в его отношении. В связи с этим он настаивал в мусульманской конфессиональной школе последовательно сокращать курсы, связанные с изучением догматов ислама, поскольку был убежден, что само функционирование конфессиональной школы уже являлся проявлением пропаганды ислама. Следующим этапом должно было стать создание «субстрата русско-православного начала в степи в лице многочисленных военных колоний и русских же земледельческих общин» [Батунский, 2003: 278–279]. В. Григорьев также считал рациональным переместить в степь казахов Оренбургского ведомства из Уральского войска православ-

* Ильминский Николай Иванович (1822–1891) — выпускник Казанского университета, автор обучающей методики, направленной на распространение русского языка и православия среди нерусских народов Азиатской России, крупный реформатор системы образования этих народов.

ных казаков, которые в процессе межэтнического взаимодействия с кочевниками должны были внедрять в сознание последних христианские идеи. Таким образом, по мнению чиновника, казачество могло выполнять миссионерские функции. Ассимилированные и принявшие православие казахи со временем могли вливаться в ряды казачества и становиться «настоящими подданными» империи. «В итоге, — писал он, — на берегах Сыр-Дарьи образуется такое же многочисленное и удалое казачество (в том числе и за счет ассимилированных номадов), какое прославляло берега Урала» [Батунский, 2003: 278–279].

Позиция региональных органов власти в вопросе «казахского ислама» была закреплена во Временных положениях об управлении Оренбургским и Западно-Сибирским генерал-губернаторствами 1868 г. В заключении правительственной комиссии, готовившей данный законопроект, было записано: «Характер киргизского народа во всей его массе и в настоящее время не много еще поддастся мусульманскому духу, еще до сих пор особого рвения к закону Магомета в массе не замечается». В нем также подчеркивалось, что казахи не имеют большого числа мечетей, редко в них ходят, достаточно плохо знакомы с обрядовой стороной ислама и высказывают недовольство татарскими и башкирскими муллами, вмешивающимися в их семейно-брачные дела [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 21об.].

На основании данных выводов Комиссия приняла решение вывести духовные дела кочевников-казахов из функционала Оренбургского мусульманского духовного собрания. Процесс регулирования семейно-брачных дел казахов переходил в компетенцию местным муллам, избирать которых теперь можно было из казахов. Последние проходили процедуру утверждения оренбургскими генерал-губернаторами и подчинялись Министерству внутренних дел. Законом позволялось выбирать одного муллу на одну волость. Религиозная работа татарских мулл среди казахов была поставлена под запрет, и Мусульманское духовное собрание было лишено возможности назначения указных мулл в Степь. Регулирование семейно-брачных дел у кочевников перешло в руки исключительно традиционным институтам казахского общества — суду биев. Все данные нормативные нормы были закреплены во Временных положениях об управлении Оренбургским и Западно-Сибирским генерал-губернаторствами в 1868 г. [Рыбаков, 2001: 271].

Фактически сразу же после введения в действие Временных положений в адрес его разработчиков последовала жесткая критика со стороны региональных органов власти. Подчеркивалось несовершенство принятого закона в сфере регламентации духовной жизни казахского населения. В частности, указывалось, что «желая изъять брачные дела из ведения магометанского духовенства, оно (Временное положение. — Ю. Л.) все-таки оставляет их, при самом совершении браков и записи их в метрические книги, — как и вообще заведывание духовными делами киргизов, — хотя и не татарских, не подчиненных заведыванию Оренбургского магометанского духовного собрания, но все-таки мулл, — для которых руководящее указание Коран» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 42].

Перед специальной Комиссией, созданной в конце 80-х гг. XIX в. для разработки нового Положения об управлении Степным генерал-губернаторством, были постав-

лены задачи определения новых ограничительных мер, направленных на пресечение дальнейшей исламизации казахского общества. В принятом в марте 1891 г. Положении об управлении Степным генерал-губернаторством основное количество статей, регламентирующих вопросы духовной жизни казахов-мусульман, повторяли Временное положение 1868 г. Избрание мулл по-прежнему предполагалось только из представителей местной этнической среды. Они утверждались на должность или отстранялись от нее военными губернаторами областей. Сохранялись и ограничения на количество мулл в волости — не более одного. По новому Положению необязательным становилось избрание мулл и допущение к исполнению мусульманских обрядов лиц, не признанных официально духовными. Функции мулл не были прописаны, что исключало возможность признания за ними статуса представителей управленческих органов и вместе с этим весомой социальной значимости. Муллы лишались возможности ведения метрических книг, рассмотрения семейно-брачных вопросов, становились налогообязанными наравне с остальным населением. Закон предполагал наказание мулл за вмешательство в перечисленные выше дела как за самовольное присвоение власти. Положение 1891 г. также повторяло принятое в Положении 1868 г. решение об изъятии духовных дел казахов из компетенции Оренбургского мусульманского духовного собрания.

В 60–70-е гг. XIX в. оренбургский генерал-губернатор Н. А. Крыжановский продолжал выступать с законодательными инициативами, направленным на ограничение сферы деятельности Оренбургского мусульманского духовного собрания. Особенное внимание он уделял в своих реформаторских устремлениях конфессиональной школе. Так, в 1860 г. он внес в МВД предложение о включении в программу обучения в традиционных мусульманских школах преподавания русского языка и об устройстве экзамена на знание русского языка для муллы, претендующего на роль учителя. Н. А. Крыжановский был в числе первых, кто предложил в 1867 г. подчинить русско-инородческие и конфессиональные школы Министерству народного просвещения. Однако в Министерстве внутренних дел (МВД) данные предложения посчитали несвоевременными, могущими «встревожить фанатизм жителей, к чему магометанское духовенство направит все силы и влияние».

Администратор также принимал активное участие в обсуждении «Инструкции инспекторам башкирских, киргизских школ», которая содержала правила открытия, функционирования инородческих школ и контроля государства за ними. Собранная и проанализированная Н. А. Крыжановским информация о состоянии инородческого образования в Оренбургском крае позволила ему сделать критические замечания в адрес разработчиков Инструкции, существенно ее скорректировать и дополнить более отвечающими реальной ситуации в регионе положениями. В частности, Н. А. Крыжановский предложил вводить курс русского языка только в медресе, исключив мектебы [Алешина, Ковальская, 2018: 11–12].

В 1872 г. усилия Н. А. Крыжановского были направлены на урегулирование религиозной ситуации в Уральской области. Как указывалось выше, согласно Временному положению 1868 г. духовные дела казахов Уральской и Тургайской областей были изъяты из ведения Оренбургского мусульманского духовного собрания и подчинены област-

ному начальству. Однако юрисдикция Мусульманского собрания продолжала распространяться на казаков-мусульман Уральского казачьего войска. В представлении министру внутренних дел в декабре 1872 г. генерал-губернатор писал: «Такое двойственное отношение населений, составляющих одну нераздельную область и подчиняющихся в административных и судебных делах одной областной власти, представляется ... неудобным и не может не отразиться вредно на настроении умов киргизского населения, которое с неудовольствием смотрит на изъятие его из ведомства муфтия и предоставлении права избирать мулл только из киргиз и в определенном числе; утверждением их в звании областным начальством». По мнению администратора, данное обстоятельство могло выступить поводом к беспорядкам в Степи, к выражению «разными способами недовольства к такому порядку» и домогательству к уравниванию их в «духовных делах в остальной половинею мусульманского населения». В связи с этим Н. А. Крыжановский предлагал «уравнять» в правах все мусульманское население Уральской области посредством изъятия духовных дел казаков-мусульман Уральского казачьего войска из ведения Оренбургского мусульманского духовного собрания [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 17–18об.].

Последовавшая переписка между департаментами МВД по этому вопросу выявила, что большинство казахов-мусульман Уральского казачьего войска — «население пришлое из соседних губерний, татары и преимущественно башкиры». Подчеркивалось также, что они в «духовном смысле» более развитые, чем казахи, «более их привыкшие к отправлению религиозных своих обязанностей по существующему издавна порядку, а следовательно, и более фанатичные, чем кочевые ордынцы». На основании этих данных МВД пришло к заключению о том, что любые изменения существующего порядка в регулировании духовных дел мусульманского населения Уральской области могут быть оценены как посягательство на их вероучение, породить и повлечь за собой волнения и беспорядки в крае, «последствия коих трудно представить». Таким образом, инициатива Н. А. Крыжановского не была поддержана российским правительством [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 20–24].

Следовательно, начавшаяся социокультурная интеграция казахов Младшего жуза в общеимперское пространство в 20–30-е гг. XIX в. поставила на повестку дня вопрос о выработке стратегии и тактики государственной религиозной политики в их отношении. Позицию чиновников Оренбургского ведомства в данном вопросе определял ряд внешних и внутренних факторов: поступательное продвижение Российской империи вглубь Центральной Азии, противоречия и неразрешенные проблемы российско-хивинских и российско-бухарских отношений, активизация религиозной деятельности в Степи татарских и башкирских мулл. В связи с этим в 40-е гг. XIX в. наметился курс на ограничение распространения ислама в казахской степи и вычленение казахов из сферы влияния Оренбургского мусульманского духовного собрания. Оренбургские генерал-губернаторы и чиновники пограничной администрации следовали данному курсу. Его логическим завершением стало юридическое закрепление всех выше перечисленных тенденций во Временном положении об управлении краем, принятом в 1867 г.

Библиографический список

Алешина С. А., Ковальская С. И. Деятельность оренбургских губернских властей по просвещению «иностранцев» во второй половине XIX в. // Новый исторический вестник. 2018. С. 6–13.

Батунский М. А. Россия и ислам. М., 2003. Ч. II. 377 с.

Загидуллин И. К. О проектах оренбургского генерал-губернатора Н. А. Крыжановского по реформированию ОДМС в 1867–1877 гг. // Девятые Большаковские чтения. Оренбургский край как историко-культурный феномен. Оренбург, 2018. С. 219–229.

Моисеев В. А. Россия и Китай в Центральной Азии. Барнаул, 2003. 187 с.

Почкаев Р. Ю. Религиозная политика Российской имперской администрации как фактор фронтальной модернизации: от О. А. Игельстрема до К. П. фон Кауфмана // Религия в истории народов России и Центральной Азии: материалы II Международной научной конференции. Барнаул, 30–31 октября 2014 г. Барнаул, 2014. С. 247–252.

Рыбаков С. Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман России // Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / под ред. Д. Ю. Арапова. М., 2001. С. 246–271.

Султангалиева Г. «Татарская» диаспора в конфессиональных связях казахской степи (XVIII–XIX вв.) // Вестник Евразии. 2000. № 4. С. 20–36.

Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII — начале XX вв. СПб., 2008. 365 с.

Халфин Н. А. Присоединение Средней Азии к России. М., 1965.

Lysenko Y. A. Slave trade and slavery in the central Asian outskirts of the Russian empire (XVIII–XIX centuries) // *Bylye Gody*. 2018. Vol. 47 (1). Pp. 172–182.

Lysenko Y. A. The problem of security of trade caravans in Russian-kazakh relations in the first half of the XIX century // *Bylye Gody*. 2019. Vol. 50 (1). Pp. 138–148.

References

Aleshina S. A., Kovalskaya S. I. *Deyatel'nost orenburgskikh gubernskikh vlastei po prosvescheniu "inorodtsev" vo vtoroi polovine XIX v.* [Activity of Orenburg provincial authorities on education of "foreigners" in the second half of the XIX century] // *New historical Bulletin*. 2018. S. 6–13 (in Russian).

Batonski M. A. *Rossia i Islam. Ch II*. [Russia and Islam]. M., 2003. P. II. 377 s. (in Russian).

Zagidullin I. K. *O proektah orenburgskogo general-gubernatora N. A. Kryzhanovskogo po reformirovaniu ODMS v 1867–1877 gg.* [About projects of the Orenburg Governor-General N. A. Kryzhanovskiy on the reform of EDMS in 1867–1877] // Ninth Balakovskiy reading. Orenburg region as a historical and cultural phenomenon. 2018. S. 219–229 (in Russian).

Moiseev V. A. *Rossia i Kitai v Centralnoi Azii*. [Russia and China in Central Asia]. Barnaul, 2003. P. 187 (in Russian).

Pochekaev R. Yu. *Religioznaya politika Rossiiskoi imperskoi administracii kak faktor frontirnoi modernizacii: ot O. A. Igelstroma do K. P. fon Kaufmana*. [Religious policy of the Russian Imperial administration as a factor of frontier modernization: from O. A. Igelstrom to K. P. von Kaufman] // *Religion in the history of the peoples of Russia and Central Asia*:

Proceedings of the II international scientific conference. Barnaul, October 30–31, 2014. Barnaul, 2014. S. 247–252 (in Russian).

Rybakov S. G. *Ustroistvo I nuzhdy upravleniya duhovnymi delami musulman Rossii* [The structure and needs of the management of spiritual Affairs of Muslims of Russia] // Islam in the Russian Empire (legislation, descriptions, statistics)/Ed. Arapov. M., 2001. S. 246–271 (in Russian).

Sultangalieva G. “Tatarskaya” diaspora v konfessionalnih svyazyah kazahskoi stepi (XVIII–XIX vv.). [“Tatar” Diaspora in confessional relations of the Kazakh steppe (XVIII–XIX centuries)] // Bulletin of Eurasia. 2000. No. 4. S. 20–36 (in Russian).

Tikhonov A. K. *Katoliki, musulmane I iudei Rossiiskoi imperii v poslednei chetverti XVIII — nachale XX vv.* [Catholics, Muslims and Jews of the Russian Empire in the last quarter of XVIII — early XX centuries.]. SPb., 2008. P. 365 (in Russian).

Khalfin N. A. *Prisoedinenie Sredney Azii k Rossii* [The accession of Central Asia to Russia]. M., 1965 (in Russian).

Lysenko Y. A. Slave trade and slavery in the central Asian outskirts of the Russian empire (XVIII–XIX centuries // *Bylye Gody*. 2018. Vol. 47 (1). P. 172–182.

Lysenko Y. A. The problem of security of trade caravans in Russian-kazakh relations in the first half of the XIX century // *Bylye Gody*. 2019. Vol. 50 (1). P. 138–148.

Цитирование статьи:

Лысенко Ю. А. Позиция чиновников Оренбургского ведомства по вопросу правового регулирования духовной жизни казахов Уральской и Тургайской областей (40–80-е гг. XIX в.) // Народы и религии Евразии. 2019. № 3 (20). С. 128–138.

Citation:

Lysenko Yu. A. The position of officials of the Orenburg Department on the legal regulation of the spiritual life of the Kazakhs of the Ural and Turgay regions (40–80-ies of XIX century). *Nations and religions of Eurasia*. 2019. № 3 (20). P. 128–138.

УДК 902:930.2:2

DOI: 10.14258/nreur(2019)3–10

Г. А. Терновая*Центр сближения культур под эгидой ЮНЕСКО Министерства культуры и спорта Республики Казахстан, Алматы (Казахстан)*

МАГИЧЕСКИЕ АТРИБУТЫ В ИСКУССТВЕ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И СИБИРИ

В статье затронуты некоторые спорные вопросы, связанные с определением и значением атрибутов богини Судьбы в искусстве и обрядовой сфере народов Центральной Азии и Сибири. Основным предметом, объединяющим этот образ в разных традициях, является веретено. Определить отдельные понятия и значения помогает экскурс к истокам происхождения культа богини, который известен в разных культурах — от эпохи шумеров до этнографического времени. Иконография богини с веретеном рассматривается на примере памятников искусства кушанской эпохи среднеазиатской Античности (I в. до н. э. — IV в. н.э.) и раннего Средневековья (V–VI вв.). Терракотовые статуэтки были обнаружены на территории Маргианы, Северной Бактрии, Согда, Хорезма. Находки пряслиц, грузил ткацких станков в храмах и погребальных комплексах соотносятся с представлениями о богине. В разных культурах богини, прядущие нить жизни, связаны с Древом, Мировой осью, Луной, Водой (источниками, колодцами), огнем (очагом), рождением, жизнью и смертью. Выделение ремесла прядения среди других женских ремесел, вероятно, имеет отношение к представлениям о «серебряной» нити, соединяющей физическое и астральное тела человека. Почитание богини, восходящее к единому источнику, демонстрирует фактор сближения культур.

Ключевые слова: Центральная Азия, Сибирь, мифология, искусство, обряд, лук, стрела, веретено, зеркало, гранат, нить жизни, богиня.

G. A. Ternovaya*Centre for the Rapprochement of Cultures under the auspices of UNESCO to the Ministry of Culture and Sport of the Republic of Kazakhstan, Almaty (Kazakhstan)*

MAGIC ATTRIBUTES IN THE ART AND PERCEPTIONS OF THE PEOPLES OF CENTRAL ASIA AND SIBERIA

The article touches upon some controversial issues related to the definition and meaning of the attributes of the goddess of Destiny in the art and ritual sphere of the peoples of Central Asia and Siberia. The main subject that unites this image in different traditions is the

spindle. The cult of the goddess is known in different cultures — from the Sumerians to the ethnographic time. Referring to the origins of the cult helps to define individual concepts and meanings. The image of the goddess with a spindle is considered on the example of the monuments of art of the Kushan era of Central Asian antiquity (I century BC–IV century AD) and the early Middle Ages (V–VI centuries). Terracotta figurines were found on the territory of Margiana, Northern Bactria, Sogd, Khorezm. Findings of parts from spindles and weaving looms in temples and funerary complexes correlate with the ideas about the goddess. The goddesses spinning the thread of life in different cultures have a connection with the Tree, the World Axis, the Moon, Water (sources, wells), fire (hearth), birth, life and death. Spinning craft selection among other women's crafts is probably related to the concept of the «silver» thread connecting the physical and astral bodies of man. The veneration of the goddess, ascending to a single source, demonstrates the factor of the convergence of cultures.

Key words: Central Asia, Siberia, mythology, art, rite, bow, arrow, spindle, mirror, garnet, thread of life, goddess.

Терновая Галина Алексеевна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра сближения культур под эгидой ЮНЕСКО Министерства культуры и спорта Республики Казахстан, Алматы (Казахстан). Адрес для контактов: galina-ternovaya@yandex.ru.

Культурное наследие народов Центральной Азии и Сибири привлекает внимание исследователей на протяжении многих лет. Историографический обзор изучения мирозрения народов поздней древности и Средневековья представлен в отдельном исследовании [Дашковский, 2010а, б; 2011]. В данной статье рассмотрены некоторые аспекты проблемы происхождения культа Умай — богини, почитаемой тюрко-монгольскими народами, ее своеобразии и сходство с богинями других культур, в частности, с богиней, образ которой запечатлен в искусстве Средней Азии.

Среди сюжетов Оглахинской писаницы в Минусинской котловине есть сцена с изображением «камлания с луком» (см. рис. 1). Слева на рисунке воспроизведен образ мужчины-лучника в двурогом головном уборе, справа представлена богиня или шаманка в длинном платье и четырехрогой короне, с луком в левой руке [Дэвлет, 1966: 71, рис. 24]. В правой руке женщина держит предположительно веретено. Ранее в интерпретациях наскальных изображений веретено как атрибут не выделялось.

Лук и стрела. Лук, предназначенный для стрельбы стрелами, использовался многими народами мира с эпохи мезолита до позднего Средневековья, когда он был постепенно вытеснен и заменен огнестрельным оружием. С древности стрельба из лука практиковалась для охоты и боевых действий, а также в охотничьей и охранительной магии. У персов и скифов стрелы и лук имели значение символов верховной власти [Кызласов, 1999: 37; Худяков, 2004: 106], у западных тюрков стрела обозначала власть над одноименной воинской и административной единицей. Каган раздавал военачальникам по стреле в знак предоставления им властных полномочий для управления каждым из десяти подразделений («стрел»). Стрелы вошли в название народа и государства —

он ок будун — «народ десяти стрел» и он ок эли — «государство десяти стрел» [Худяков, 2004: 109; Бичурин, 1950: 282, 286].



Рис. 1. Наскальное изображение сцены камлания с луком. Оглахтинская писаница [Дэвлет, 1981]

Об использовании лука и стрелы при выполнении культовых действий свидетельствуют наскальные изображения шаманов со сложными луками [Дэвлет, 1966: 72–73]. Л. И. Кызласов предположил версию о символическом значении некоторых пещерных святилищ. Одним из самых интересных объектов такого рода является пещера под названием «Камень Дыровый» на Урале. В полости этой чувоской скалы найдены исключительно наконечники стрел: костяные, кремневые, вкладышевые, бронзовые и железные — около 18 тысяч. Автор отметил, что у большинства из них повреждено острие, другие встречены в обломках, десятки вонзились в расщелины стен и потолка. Практика ритуальных стрельб по пещерам, вероятно, получила распространение в Саяно-Алтае в скифское время и продолжалась в хуннский период и эпоху Средневековья вплоть до этнографического времени [Кызласов, 1999: 37].

По мнению И. Л. Кызласова, находки наконечников стрел в пещерах связаны с обрядовыми действиями стрельбы из лука. Древнейшие представления соотносят стрелу с оплодотворяющим мужским началом, а пещеру — с женскими детородными органами. Выстрел, направленный в пещеру священной горы, обозначал соединение мужского и женского начал. В этом проявляется целенаправленное воздействие на природу с целью ее возрождения и возобновления жизненного цикла. Горное чрево воспринималось в качестве плодоносящего центра. На Урале, в Западной и Восточной Сибири известны находки стрел, помещенных в расщелины и трещины пород или положенные у основания утесов. Связь меткого выстрела с идеей плодородия сохранилась в свадебных обрядах и состязаниях. У дрейних индоиранцев, например, такие стрельбы служили для избрания жениха царевны и претендента на престол [Кызласов, 1999: 39–41, 44].

В соответствии с письменными источниками в древнетюркском государстве культом каганского рода было почитание пещеры предков. По преданиям, в горной пеще-

ре севернее Турфанского оазиса волчица родила десять сыновей, которые, повзрослев, создали свои роды. Ж.-П. Ру объяснил рождение в пещере в связи с древним культом пещеры-матери, рождающей предка (небесного зверя) [Pelliot, 1929: 214; Roux, 1966: 286–287; Кляшторный, 1980: 158–159; 2005: 76–78].

Алтайские охотники для обеспечения хорошей добычи на промысле во время сна вступали в сексуальную связь с хозяйками гор. Такие связи с хозяевами гор были свойственны и камам. Распространенным было представление о бубне как луке, при помощи которого кам сражался со злыми духами и с враждебными шаманами. Следы такого предназначения запечатлены в названии поперечного железного прута бубна, именуемого тетевой, а также в названиях железных подвесок (стрел), прикрепленных к ней. Этот элемент символики бубна был связан с ритуальной функцией камлания. Подвески в виде стрелы и лука украшали также костюм шамана. Главным отличительным признаком бубнов был внешний вид вертикальной поперечины — деревянной рукоятки, символизировавшей «хозяина бубна», шамана-предка [Потапов, 1991: 161, 164, 165, 181–182, 195, 213–214].

К случайным находкам из Хакасско-Минусинской котловины относятся предметы-обереги: три миниатюрных бронзовых бляшки в виде лука с отверстиями для стрелы и одна подвеска, изображающая горит с выступающим из него концом лука. На основании аналогий находки датированы IV–III вв. до н. э. По мнению М. А. Дэвлет, бляшки воспроизводят короткие луки скифского типа. На вершине горы Устю-Мозага в бассейне Верхнего Енисея на камне 3 изображена фигура антропоморфного существа в сопровождении свирепых духов и помощников в образах козла и собаки в момент ритуального действия, предположительно камлания на Нижний мир. Рядом с антропоморфным персонажем показан лук со стрелой, напоминающей шаманские жезлы с тремя развилками в верхней части [Дэвлет, 1966; 2012: 7].

Мужское — женское. Некоторые исследователи рассматривают стрелу и лук как воплощения мужского и женского начал. По мнению И. Л. Кызласова, представления о стреле как символе мужского оплодотворяющего начала, а выстреле из лука как символическом акте оплодотворения восходят к эпохе палеолита, когда мужскую потенцию символизировало копьё или дротик. «Перенос связи копья с мужским производящим началом на стрелу лежит в основе восприятия лука как женского чрева. Самоостоятельность символики копья или дротика несомненна, парность же такого оружия, как лук со стрелой, позволила дополнить воззрения в логическом направлении: «раз стрела — мужское, то лук — женское»... Вслед за этим на лук перенесен комплекс образов, сопутствующих производящему лону» [Кызласов, 1988: 152, 154; 1999: 49].

Н. Н. Ерофеева считает, что «семантика лука как космического женского чрева лежит в основе фаллической символики стрелы... Представление о нижнем мире как космическом женском чреве обусловило соответствующую символику лука, что наблюдается, например, у тюркоязычных народов Сибири». Основанием для подобного предположения, по мнению Н. Н. Ерофеевой, является маленький лук со стрелой, служащий воплощением богини Умай («чрево матери, послед») [Ерофеева, 1982: 76].

Ю. С. Худяков не согласен с разделением значения лука и стрелы. По его мнению, это один вид оружия, «поэтому подразделять их на противостоящие друг другу символы —

лук, как символ женского начала и верховной власти, и стрелу, как символ мужского начала и вассального подчинения, на материалах древних ираноязычных кочевнических культур скифского времени в степях Евразии вряд ли правомерно» [Худяков, 2004: 106].

В исследовании Н. П. Дыренковой, посвященном истории и культуре тюрков Саяно-Алтая, приводятся понятия о видимом изображении богини Умай и символе ее присутствия — оружии, при помощи которого она защищает детей от злого духа айну. Обереги в виде миниатюрных лука и стрелы, подвешенные к колыбели или на стене, широко распространены среди тюркских народов Сибири. Место, где они висят, есть место *Маж*. К луку и стреле привязывается белая тряпочка, чаще из холста или *кендіра* (ткани, сотканной из конопли), сукна (*сагайцы*) или шкурки белки (*шорцы*), которые служат видимым изображением *Маж* [Дыренкова, 2012: 248–249].

Л. П. Потапов заметил, что у алтае-саянских шаманистов никакого иконографического изображения Умай не было. Иногда обереги, символизирующие защиту младенцев от злых духов, называли *Умај* или *Умај-әнә*. Они, видимо, служили вместилищем богини, когда она выполняла охранительные функции по защите младенцев обоего пола. *Шорцы* называли душу ребенка Умай, этим же словом они обозначали пуповину родившегося младенца, которую заворачивали в бересту и зарывали в жилище [Потапов, 1973: 276; 1991: 293–294].

Предположение, что в сцене, представленной в Оглахтинском наскальном искусстве, изображена знатная женщина — богиня или служительница культа с луком (и стрелой?) в левой руке и веретеном в правой, основано на паре атрибутов, связанных с богиней Умай.

Миниатюрные изображения лука и стрелы служили охраной для мальчиков. Оберег для девочек — маленькое веретено, которым протыкалась берестяная люлька. Такое изображение прикрепляли также к стене над детской колыбелью и периодически «угощали» его кашницей из ячменного толокна с маслом. В некоторых местах *шорцы* в колыбель девочки кладут под изголовье только одну стрелу, без лука, завертывая ее в беличью шкурку или в кусочек холста из конопли — *кендір*. У *хакасов* описывается амулет в виде модели веретена — тонкой необструганной палочки, на середину которой накручена тонкая полоска холста, перевязанная мишурной нитью. За холст заткнут шелковый шнурок с бронзовой полусферической пуговицей на одном конце и раковиной *каури* на другом. *Сагайцы* подвешивали к колыбели ребенка женского пола полоску красного сукна с пришитыми к ней раковинами [Потапов, 1973: 276, 277; 1991: 285, 289–291; Дыренкова, 2012: 248–251; Дэвлет, 1966: 71–72].

В этнографических материалах прослеживается связь *Маж-енә* (Май-Мать) с *От-енә* (Огонь-Мать) и *Јајік*, обитающих в юрте. Телеуты обращаются к Огню: «От-енә, говорят, ты такая же покровительница, как и *Маж-енә*. Действуйте дружно, охраняйте!» [Дыренкова, 2012: 254]. Согласно представлениям алтайцев, дух *Јајік* пребывает на девятом небесном слое (*кат*) вместе с божеством Ульгеном и постоянно находится в юрте, воплотившись в шкуру зайца. Изображают его белой заячьей шкуркой, лоскутком ткани и золотой ниткой — *tebek*. Хозяева обращались с просьбами к *Јајік*: «Творец наших голов, хорошей семьи содержатель, четырехкосая мать *Јајік*. Шелковая нитка крутится! Охранитель зародышей наших пупов берестяную зыбку колебля, зародыши (души) детей охра-

няет! На арканах лошадей охраняй! Души наши рыжей (золотой) ниткой окружай! В огне родов охраняй...» [Каруновская, 1935: 163, 171]. Один из оберегов шорцев, хранящийся в коллекции МАЭ, выполнен в виде маленькой берестяной люльки, высланной белой заячьей шкуркой и проткнутой насквозь деревянной стрелкой [Потапов, 1973: 274–275].

Когда женщина страдала бесплодием и хотела иметь ребенка, хакасы в ночь новолуния совершали обряд ымай тартар. Проводить его мог сильный шаман. Для этого обряда через дымовое отверстие проносили выкопанную с корнем молодую березу и помещали ее в юрте на мужской половине. Во время камлания к березовой ветке привязывали три нитки длиной приблизительно полметра: серебряную мишурную, зеленую шелковую, белую крученую шелковую или красную шелковую. К концам серебряной и белой ниток привязывали раковину каури (у сагайцев — серебряную монету). За зеленую шелковую нить прикрепляли бронзовую самодельную пуговицу (у сагайцев — раковину каури и пуговицу). Хакасы представляли, что богиня Умай прилетает в образе белой птички и садится на раковину каури [Бутанаев, 1984: 93–95, 98].

Точку зрения о неправомерности разделения смыслового значения лука и стрелы как женского и мужского начал подтверждает описание ритуала в магической литературе хеттов, которая, по замечанию О. Р. Генри, имела скорее характер фольклора. Во втором тысячелетии до нашей эры вера в магию в Анатолии была такой же составной частью мышления, какой она была в Вавилоне и Ассирии. Автор привел описания способов магии, совершаемых для изгнания болезни и восстановления нарушенных функций. Как правило, все приемы были основаны на принципе аналогии. Носителями простейших магических формул были «старые женщины». Лишь в тех случаях, когда магический ритуал сочетался с религиозными элементами, в дело вступали жрецы, авгуры и провидцы. Вот выдержки из описания магических действий: «Я даю больному в руки зеркало и веретено, и он проходит «под воротами», и, когда он выходит из-под ворот, я отбираю у него зеркало и веретено, вручаю ему лук и говорю ему: «Гляди! Я отняла у тебя женственность и вернула тебе мужественность; ты отбросил женские повадки и [вернул себе] мужские повадки» [Генри, 1987: 143–146]. В библейских текстах (2 Цар. 3.29) как «державший веретено» (евр.) — опирающийся на посох, упоминается калека, пригодный только для женской работы, или человек, ходящий на костылях. Тексты сообщают о «мудрых женщинах», которые пряли шерсть — овечью и козью (Исх. 35.25; Мат. 6.28; Лук. 12.27) [Нюстрем, 1997: 362].

В древности, если рождался мальчик, пуповину ему перерезали на топориче или стреле, если девочка — на веретене. Повивальная бабка (повитуха, по-древнерусски «повивала») перевязывала пуповину льняной ниткой, сплетенной с волосами матери и отца. Плацента (послед, детское место) воспринималась как двойник матери и ребенка и предавалась ритуальному захоронению в доме или в саду, чтобы родовая нить привязывала человека к отчужденному дому [Шубина, 2004: 14].

Подобный обряд описывается в шумерской поэзии в заклинании для роженицы: «...Как сосуд, разломившись, разломится лоно. Если это мальчик, то топор и дубинку — геройства знак — пусть рука его схватит. В руки девочки вложат веретенце и прялку. Гула, жизни хозяйка, точной рукою пуповину обрезав, назначит судьбы» [От начала начал..., 1997: 331].

В. В. Емельянов при описании шумерских календарных праздников весеннего периода в ритуально-мифологическом контексте привел сведения, содержащиеся в большом гимне *Iddindagan A* (называемом также «Инанна и Иддин-Даган»). В нем говорится о грандиозном празднике в честь планеты Венера, которая в Исине называлась Инанна-Нинисинна (шум. «Инанна — госпожа Исина»). Богиня выступает здесь в двух ипостасях: как хозяйка исинского храма Эгальмах, вступающая в брак с царем, и как небесное божество), созерцающее праздник подвластного ему народа. Во второй половине дня, когда на небе уже показался месяц нового года, проходит гигантская процессия. В одном ряду шествуют музыканты и трансвеститы. Трансвеститы несут в одной руке веретено — символ женского пола, а в другой дубинку — символ мужского. На одной стороне тела у них мужская одежда, на другой — женская. Идут молодые и старые женщины. В ночь перед главным праздником люди могут заниматься любовью, поскольку это заряжает Инанну любовной страстью. Правитель шумерского города получал легитимность через священный брак с избравшей его богиней. В момент брака он был богом-рыбаком Думузи (или Амашумгальбанна) [Емельянов, 2009: 360]. Все шумерские песни цикла Думузи — Инанны рассматриваются как ритуальные [Якобсен, 1995: 43–46].

Культ богини с веретеном. Прядущие богини Судьбы известны в разных культурах. Прослеживается их связь с Древом, Луной, Водой (источниками, колодцами), огнем (очагом), жизнью и смертью [Терновая, 2008]. В тюркской традиции с небесной пряжей, хранительницей нити жизни сопоставляется богиня Умай, символом присутствия которой было веретено [Традиционное мировоззрение..., 1988: 119].

С незапамятных времен ремесла считались божественным откровением. Возможно, магия прядения связана с представлениями о «серебряной» нити. Медиумы утверждают, что астральное и физическое тела связаны между собой тонкой сверкающей нитью, исходящей от макушки физического тела к верхушке астрального тела. От целостности этой нити зависят жизнь и смерть человека. Пока нить цела, душа, на время покинувшая тело, может вернуться. По сведениям В. И. Вербицкого, «алтайские инородцы» признают двойственность души. Представление о *тын* происходит от *тынып* — дышу, *тыныт* — дыхание. Если унесенная душа долго не возвращается, то *тын* прерывается и исчезает. «Отсюда происходит название души *кут*, название не собственное, значит нечто теряющееся». Когда душа порвется, тогда разделятся все составы. Суевские алтайцы будто бы слышат «щелчок» (словно порвется или щелкнет) у умирающего человека [Вербицкий, 1893: 77].

Несмотря на то, что в этнографическое время некоторые черты богини Умай были утрачены, о ней можно судить благодаря эпосу и обрядовой практике, в которых сохранились древние представления. В Умай виделись черты Инанны-Иштар шумеро-академской мифологии, славянской богини Макошь, отмечалось ее подобие птице.

Традиция изготовления одежд увязывается с историей древнеаккадского производства тканей. Изображения богов и богинь в длиннополых платьях, изготовленных из узких полос материи, ниспадающих друг из-под друга, появились еще тогда, когда ткацкое производство в месопотамских областях еще не получило полноценного развития. Позднее льняные, хлопковые и, возможно, шерстяные ткани экспортировались в страны Передней Азии и Ближнего Востока. Согласно результатам исследова-

ний, в ареале бактрийско-маргианской общности на территории Туркмении был распространен месопотамский тип одежды, что свидетельствует о наличии культурных связей [Кожин, 2004: 89–90].

В Маргиане отмечены многочисленные находки каменных и терракотовых пряслиц и «наверший» периода ранней бронзы [Кирчо, 2004: 158]. При изучении могильников эпохи поздней бронзы в южной Туркмении (долина р. Сумбар) пряслица были обнаружены исключительно в женских погребениях. На могильниках Сумбар I, II и Пархай I было найдено 40 биконических каменных пряслиц, причем одно пряслице оказалось надетым на бронзовый стержень [Хлопин, 1980: 31]. В погребениях Бактрии античного времени пряслица отсутствуют, но относятся к частым находкам в могильниках сарматов и в северных районах Средней Азии. С точки зрения исследователей, они могли быть символическим подношением богине [Литвинский, 1978: 41–53; Сулейманов, 2000: 302].

Археологические находки подтверждают существование ткацкого ремесла в Казахстане. В Семиречье (Жетысу) набор инструментов обнаружен на археологическом комплексе Тургенъ II. Памятник датирован IX–VIII вв. до н. э. — переходным этапом от эпохи бронзы к раннему железному веку [Чернай, 1985; Горячев, Чернов, 2007]. Пряслица, напрясла встречаются в погребениях саков и усуней [Акишев, Кушаев, 1963], среди кангюйских материалов [Бернштам, 1941: 13–14], в женских захоронениях сарматов.

В 50-х — начале 60-х гг. XX в. на территории Южного Казахстана и Семиречья (Жетысу) были открыты памятники с крестовидной планировкой, относящиеся к культуре сармато-аланских племен I–IV (V) вв. Это Актобе-2 на средней Сырдарье, Чоль-тобе и Кызыл-Кайнар-тобе в Таласской долине. Среди находок было отмечено значительное количество пряслиц [Вайнберг, Левина, 1968; Мерщев, 1966, 1970; Максимова, Мерщев, арх.: 13–68]. На Актобе-2 найдена алебастровая статуэтка в виде женского божества, сидящего на подставке [Вайнберг, Левина, 1968: 70–71, рис. 27,1]. В центральном крестовидном сооружении комплекса Чоль-тобе было вскрыто погребение девушки в возрасте 12–15 лет. На костяке в районе пояса найдена костяная трубка, на уровне нижней части груди обнаружено керамическое пряслице [Максимова, Мерщев, арх.: 26]. По находке пряслица, являвшегося составной частью веретена, и костяной трубки, выполнявшей функции игольника, погребенная связана с образом «пряхи» или богини с веретеном. Пряслица, обнаруженные на территории храмов, имеют отношение к культуре этой богини [Терновая, 2008а; 2009; 2014].

Глиняные, терракотовые статуэтки Средней Азии продолжают зародившуюся еще в эпоху палеолита традицию изготовления миниатюрных женских скульптур и являются важным источником для изучения образов богинь и их культа от самых истоков [Горшунова, 2007: 9]. В ряде областей Средней Азии терракотовая пластика возродилась в IV–III вв. до н. э. после перерыва в ее развитии, длившегося несколько столетий [Мешкерис, 1977: 9]. Терракотовые воспроизведения богинь с веретеном относятся к периоду кушанской эпохи среднеазиатской Античности I в. до н. э. — IV в. н. э. Они были обнаружены на территории Маргианы (Мерва), Северной Бактрии, Согда, Хорезма. Несмотря на самобытность, появление и развитие образа богини с веретеном в рассматриваемый период связаны с распространением античной культуры, ко-

торая способствовала возобновлению архаичных традиций [Терновая, 2008]. На возрождение культа женского божества повлияли гинекократические традиции сако-сарматских племен, участвовавших в создании государственных образований на территории Средней Азии [Горшунова, 2007: 28–29].



Рис. 2. Статуэтки, изображающие богинь: 1 – бактрийская богиня Судьбы с зеркалом и веретеном из Барат-тепе, III в. до н. э.; 2 – богиня с зеркалом с городища Гобеклы-тепе (Древний Мерв, I в. до н. э. – I в. н. э., оттиск штампом на крашеной глине); 3, 4, 5, 6, 7, 8 – согдийская короппластика (4 – богиня из Афрасиаба, I–III вв. н. э., ангобированная глина; 7, 8, 8а – богиня из Афрасиаба, I–III вв.)

К вопросам, возникающим при рассмотрении женских терракотовых фигурок, найденных в Средней Азии (см. рис. 2), относится определение атрибутов в руках богинь. Иногда они «смазаны» или переданы в условной манере. Даже четко оттиснутые изображения предметов дают повод к различным толкованиям. Например, это видно на рисунке с воспроизведениями согдийской богини из Афрасиаба (I–III вв.). Статуэтка (рис. 2.–8) является оттиском с матрицы (рис. 2.–7), только без «фона». В левой руке богиня держит плод граната, в правой руке — веретено. При прорисовке фигурки веретено искажается и превращается в «рог изобилия» (рис. 2.–8а).

В парфянскую эпоху, в первые века нашей эры, в Маргиане встречаются изображения богини с зеркалом и змеями и змееподобными существами (бескрылыми драконами) у ее ног. Змея в качестве атрибута восходит к древнейшим культам этой страны [Мешкерис, 1985: 35–41; Беленицкий, Мешкерис, 1986, с. 2–21, рис. 4]. Зеркала являлись символом водной стихии, у многих народов мира они служили миниатюрной моделью Вселенной. Терракотовой фигуркой богини-матери из Чим-Кургана (Северная Бактрия) представлена женщина, сидящая на возвышении с ребенком на руках. По бокам предположительно обозначены две змеи — символ плодоносящей силы природы [Бабаев, 1982: 233, рис. 1; Беленицкий, Мешкерис, 1986: 21].

На древнемаргианских поселениях не было зафиксировано терракотовых статуэток. Эта отрасль искусства возникла в Маргиане только после IV в. до н. э., что, по мнению исследователей, свидетельствует о влиянии греко-македонян на ее формирование [Усманова, Филанович, Кошеленко, 1985: 240].

Металлическая фигурка змеи была обнаружена при исследовании Еркургана (V–VI вв.) в Согде. Связь с водной стихией и судьбами загробного существования прослежена в ритуале поклонения богине Еркургана. На западной колонне святилища городского храма изображены две женские фигуры с цветами, напоминающими лилии, в одной из рук (рис. 3.–1).



Рис. 3. 1 — фрагмент росписи на колонне из храма Еркургана. Согд. V–VI вв. [Сулейманов, 2000]; 2 — воспроизведение женщины с нитями красного и черного цвета. Фрагмент росписи из дворца Топрак-калы. Хорезм. III в.

В другой руке одна из фигур держит кольцо или венок, у второй фигуры в руке предмет в виде кружка на коротком стержне. Б. И. Маршак предположил, что это веретено с клубком пряжи. По мнению Р. Х. Сулейманова, персонажи являются адорантами

(молящимися) с символами потустороннего мира [Сулейманов, 2000: 279, 293, 301–302, рис. 78, 79]. Воспроизведения женщин с веретенами в руках встречаются на погребальных стелах из Пальмиры — города на территории Сирии, существовавшего во II в. до н. э. — III в. н. э. и попавшего под политическое и культурное влияние Римской империи (рис. 4) [Sculptures of Palmyra..., 1986: рис. 217, 233, 272–275].



Рис. 4. Воспроизведения женщин с веретеном на каменных погребальных стелах Пальмиры. II–III вв.

В мавзолее Еркургана прослежен обряд подношения грузил ткацкого станка, которые складывались возле хумов с костями (более 200 экз.). Меньшее количество обнаружено рядом со скульптурными изображениями в том же помещении. Скопление грузил выявлено также в храме цитадели Капыртепа. Несколько грузил в культовом сосуде найдено в квадратном мавзолее Чирикрабата [Сулейманов, 2000: 302; Лохвиц, 1963: 217].

О развитии ткачества в Хорезме свидетельствуют многочисленные находки пряслиц. В кушанский период получили распространение профилированные каменные пряслица, аналогичные происходящим из Бактрии и Средней Амударьи [Ягодин, Никитин, Кошеленко, 1985: 328].

В дворцово-храмовом комплексе (здание 1) на городище Топрак-кала, в нише эллипсоидных очертаний находилась роспись III в. с траурной сценой оплакивания над саркофагом, где изображена женщина-«пряха» с нитями красного и черного цвета (см. рис. 3.–2). Ю. А. Рапопорт интерпретировал этот образ как богиню-вершительницу человеческих судеб, подобную греческим Мойрам [Рапопорт, 1991; 1993: 166, 168], ко-

торые склоняются над человеком во время рождения и присутствуют при его смерти. Клото плетет нить, отмеренную Лахесис, Атропос в миг смерти перерезает нить судьбы, отделяя тем самым душу от тела. Мойры схожи с римскими Парками и скандинавскими Норнами, прядущими и обрезающими нить жизни [Топоров, 1982: 344].

Согласно индоевропейской космологии, мир имеет три вертикальных уровня (небесный, земной и подземный), соединенные по вертикали центральной осью мироздания. Древнегреческий философ Платон объяснял космическое устройство как результат действия веретена, приводимого в движение матерью Мойр — Ананке. Веретено якобы вращается между ее колен, иногда Мойры помогают его вращению [Лосев, 1980: 75].

Образы богинь, прядущих «нить жизни», запечатлены в искусстве, письменной традиции и фольклоре [Терновая, 2008; 2008a]. Истоки культа прослеживаются в мифологии шумеров. Связь с магическим ремеслом прядения и ткачества имела богиня Инанна (аккад. Иштар), о чем свидетельствуют поэтические строки: «Ты свиваешь прямую нить, Дева Инанна, распрямляешь круче [ную] нить, ты придумала форму одежд, ты нарядные носишь одежды, ты спряла пряжу маг, нить продела в веретено, ... ты окрасила (?) многоцветную нить» [Крамер, 2002: 207].

В то же время согласно шумерской мифологии «создал нить» бог Энки — один из главных божеств, который считается зачинателем мирового порядка на земле. «Он спрял пряжу маг, дал теме нос, Энки придал совершенство тому, что женским является ремеслом, Для Энки, для людей — облаченье» [Крамер, 2002: 206]. Усовершенствовав «ремесло женщины», Энки поручил его богине ткачества Утту. Распределяя власть и права между женскими божествами, он обошел Инанну, высказавшую по этому поводу свои претензии. «Золотым веретеном» завладела сестра Инанны Нинмут, но какую власть она получила, неизвестно, так как эта строка сильно повреждена [Крамер, 1965: 120–121].

С прядением пряжи имеют связь хозяйки нижнего мира. В древнейшем мифе сообщается о трех хеттских богинях, которые «прядут годы царя», сидя в подземном мире с веретеном и «чашами, полными воды» [Гютербок, 1977: 169]. В скандинавской (северогерманской) мифологии пряхами являются богини Норны. Вблизи колодца (источника Урд) у Мирового древа Иггдрасиль они определяют судьбу людей. Первая норна Урд (судьба) прядет нить, вторая Верданди (становление) ее скручивает, третья Скульд (долг) ее обрезает [Бидерманн, 1996: 180]. Изображения прядильщиц представлены на памятниках древнего Египта, где они снабжены иероглифическими подписями.

Проявление древнего культа прядущей богини прослеживается в христианском искусстве. Изображение Богоматери с веретеном в руках есть в киевском Софийском соборе XI в. К памятникам новгородской иконописи относится Устюжское Благовещение (XII — начало XIII в.) из собрания Третьяковской галереи [Сопоцинский, 1975: 208–210]. Икона «Благовещение», выполненная Андреем Рублевым, находится в Благовещенском соборе Московского Кремля. Сюжет с прядущей Марией воспроизведен на каменной алтарной преграде из Сафары XI в., где в монументальных рельефах с изображением евангельских сцен отмечено воздействие византийских мастеров [Тяжелов, 1975: 149, ил. 86].

В апокрифическом произведении Протоэвангелие Иакова, или «История Иакова о рождении Марии» сообщается, что в доме Иосифа Мария ткала пурпурную завесу для храма. В Коране прослеживаются параллели с известными христианскими памятниками. В истории рождения и воспитания Марьям всплывают не очень ясные мотивы, к которым относится упоминание о завесе в храме [Пиотровский, 1991: 123, 185; Желобев, 1919: 87–90; Апокрифы, 1989: 101–129]: «Вот она удалилась от своей семьи в место восточное и устроила себе перед ними завесу». Там ее посетил «посланник Господа», чтобы даровать «мальчика чистого» (19. 16–19). В Средней Азии в этнографическое время исследован культ святых, покровительствующих ткачеству.

Если судить по письменным источникам, памятникам материальной культуры, реликтовым проявлениям в обрядовой сфере, то культ богини с веретеном относится к древним и широко распространенным. Его развитие в разных мифологических традициях объясняется общими представлениями о Судьбе, жизни и смерти. Черты богини Судьбы прослеживаются в представлениях об Умай — древнейшей богине тюркских и монгольских племен. На памятниках Сибири, Средней Азии выявлены особенности в наборе атрибутов прядущих богинь. В Сибири к основным аксессуарам относятся лук со стрелой и веретено, в Средней Азии — веретено, зеркало и гранат. Поклонение прядущим богиням и связанные с этим обряды присутствуют в разных культурах, вероятно, восходят к единому источнику, демонстрируя фактор сближения культур.

Библиографический список

Акишев К. А., Кушаев Т. А. Древняя культура саков и усуней долины реки Или. Алма-Ата, 1963. 300 с.

Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М., 1989. 336 с.

Бабаев А. Д. Коропластика Чим-Кургана (Северный Таджикистан) // Советская археология. 1982. № 4. С. 232–235.

Беленицкий А. М., Мешкерис В. А. Змеи-драконы в древнем искусстве Средней Азии // Советская археология. 1986. № 3. С. 16–27.

Бернштам А. Н. Памятники старины Таласской долины. Историко-археологический очерк. Алма-Ата, 1941. 66 с.

Бидерманн Г. Энциклопедия символов: пер. с нем. / общ. ред. и предисл. И. С. Свенцицкой. М., 1996. 335 с.

Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. I. 382 с.

Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 93–105.

Вайнберг Б. И., Левина Л. М. Поселение Актобе 2 (I — начало IV в. н.э.) // Максимова А. Г., Мершиев М. С., Вайнберг Б. И., Левина Л. М. Древности Чардары. Алма-Ата, 1968. С. 11–79.

Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. М., 1893. 221 с.

Генри О. Р. Хетгы / пер. с англ. Н. М. Лозинской и Н. А. Толстого; послесловие В. Г. Ардзинба. М., 1987. 236 с.

Горшунова О. В. Женское божество в системе религиозно-мировоззренческих представлений народов Средней Азии: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2007. 39 с.

Горячев А. А., Чернов М. А. Орудия кожевенного ремесла и ткачества из археологического комплекса Тургень-II // История и археология Семиречья. Вып. 3. Алматы, 2007. С. 106–118.

Гютербок Г. Г. Хеттская мифология // Мифология древнего мира. М., 1977. С. 161–198.

Дашковский П. К. Мировоззрение и социально-политическая организация кочевников Саяно-Алтая поздней древности и раннего средневековья в отечественной историографии второй половины XIX — начала XXI вв.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Барнаул, 2010а. 42 с.

Дашковский П. К. Мировоззрение и социально-политическая организация кочевников Саяно-Алтая поздней древности и раннего средневековья в отечественной историографии второй половины XIX — начала XXI вв.: дис. ... д-ра ист. наук. Барнаул, 2010б. 670 с.

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

Дыренкова Н. П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. СПб., 2012. 408 с.

Дэвлет М. А. Бронзовые бляшки в форме сложного лука из Хакасии // КСИА (Краткие сообщения Института археологии). Вып. 107. 1966. С. 70–74.

Дэвлет М. А. Человек и его место в системе (по материалам петроглифов бассейна Верхнего Енисея) // Изобразительные и технологические традиции в искусстве Северной и Центральной Азии. М.; Кемерово, 2012. С. 3–34.

Жебелев С. А. Евангелия канонические и апокрифические. Пг., 1919. 136 с.

Емельянов В. В. Шумерский календарный ритуал (Категория МЕ и весенние праздники). СПб., 2009. 432 с.

Ерофеева Н. Н. Лук // Мифы народов мира. М., 1988. С. 75–77.

Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной (материалы к алтайскому шаманству) // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 160–183.

Кирчо Л. Б. Формирование древнейшей протогородской цивилизации бронзового века Средней Азии (по материалам Алтын-депе) // У истоков цивилизации. М., 2004. С. 142–160.

Кляшторный С. Г. Версия древнетюркской генеалогической легенды у ал-Бируни // Средневековый Восток. История. Культура. Источниковедение. М., 1980. С. 158–161.

Кляшторный С. Г. Степные империи: рождение, триумф, гибель // С. Г. Кляшторный, Д. Г. Савинов. Степные империи древней Евразии. СПб., 2005. С. 7–180.

Кожин П. М. Цивилизация, утонувшая в песках великой пустыни // У истоков цивилизации. М., 2004. С. 83–91.

Крамер С. Н. История начинается в Шумере / ред. и предис. В. В. Струве; пер. с англ. Ф. Л. Мендельсона. М., 1965. 257 с.

Крамер С. Шумеры. Первая цивилизация на Земле / пер. с англ. А. В. Милосердовой. М., 2002. 383 с.

Кызласов И. Л. Ранние формы осознанного воздействия человека на природные силы // Археологические источники об общественных отношениях эпохи средневековья. М., 1988. С. 143–166.

Кызласов И. Л. Камень дырчатый (символика пещерных святилищ и культовой стрельбы из лука) // Этнографическое обозрение. 1999. № 4. С. 37–50.

Литвинский Б. А. Орудия труда и утварь из могильников Западной Ферганы (археологические и этнографические материалы по истории культуры и религии Средней Азии). М., 1978. 216 с.

Лосев А. Ф. Ананке // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 75.

Лоховиц Б. А. Раскопки квадратного погребального сооружения на городище Чирик-Рабат // Материалы хорезмской экспедиции. М., 1963. Т. 6. С. 214–224.

Максимова А. Г., Мерциев М. С. Восточная округа Тараза в I тыс. н. э. // Архив ИА КН МОН РК. Инв. № 1183. 150 с.

Мерциев М. С. Поселение Чоль-тобе в северных предгорьях Киргизского Алатау // Вестник АН Каз. ССР. № 12. Алма-Ата, 1966. С. 69–73.

Мерциев М. С. Поселение Кзыл-Кайнар-тобе I–IV веков и захоронение на нем война IV–V века // По следам древних культур Казахстана. Алма-Ата, 1970. С. 79–92.

Мешкерис В. А. Коропластика Согда. Душанбе, 1977. 124 с.

Мешкерис В. А. Змея — хтонический атрибут маргианской богини // КСИА (Краткие сообщения Института археологии). № 184. С. 35–41.

Нюстрем Э. Библиейский словарь / пер. со швед. под ред. И. С. Свенсона. СПб., 1997. 522 с.

От начала начал. Антология шумерской поэзии / вступ. ст., пер., коммент., словарь В. К. Афанасьевой. СПб., 1997. 496 с.

Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. С. 265–286.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 321 с.

Рапопорт Ю. А. Траурная сцена в настенной росписи из Хорезма // Вестник древней истории. 1991. № 1. С. 198–214.

Рапопорт Ю. А. Загородные дворцы и храмы Топрак-калы // Вестник древней истории. 1993. № 4. С. 161–186.

Сопоцинский О. Искусство древней Руси // В. Тяжелов, О. Сопоцинский. Искусство средних веков. Малая история искусств. М.; Dresden, 1975. С. 191–304.

Сулейманов Р. Х. Древний Нахшаб. Проблемы цивилизации Узбекистана VII в. до н. э. — VII в. н. э. Самарканд; Ташкент, 2000. 342 с.

Терновая Г. А. Культ богини с веретеном в разных традициях и воплощение её образа в искусстве // Древняя и средневековая урбанизация Евразии и возраст города Шымкент. Шымкент, 2008. С. 276–310.

Терновая Г. А. Представления о «нити жизни» и богине Судьбы в I–IX (XI) вв. // Казахская цивилизация. 2008а. № 3 (31). С. 96–106.

Терновая Г. А. Интерпретация культовых комплексов в Таласской долине IV–V вв. (по результатам археологических работ М. С. Мерциева) // Известия НАН РК. Сер. общ. наук. 2009. № 1. С. 275–292.

Терновая Г. Храмы, обряды и праздники Южного Казахстана и Семиречья (I–XII вв.). Saarbrücken (German), 2014. 164 с.

Топоров В. Н. Пряжа // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 343–344.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. Новосибирск, 1988. 225 с.

Тяжелов В. Искусство Грузии // В. Тяжелов, О. Сопоцинский. Искусство средних веков. Малая история искусств. М.; Dresden, 1975. С. 141–158.

Усманова З. И., Филанович М. И., Кошеленко Г. А. Маргиана // Археология СССР. Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. М., 1985. С. 226–242.

Хлопин И. Н. Изготовление ворсовых ковров в Средней Азии в эпоху бронзы // Памятники эпохи бронзы // КСИА (Краткие сообщения Института археологии). Вып. 161. М., 1980. С. 31–36.

Худяков Ю. С. О символике стрел древних и средневековых кочевников Центральной Азии // Этнографическое обозрение. 2004. № 1. С. 102–113.

Чернай И. Л. Текстильное дело и керамика по материалам памятников энеолита-бронзы Южного Зауралья и Северного Казахстана // Энеолит и бронзовый век Урал-Иртышского междуречья. Челябинск, 1985. С. 93–110.

Шубина Е. В. Ритуалы: зашифрованная сила тысячелетий. СПб., 2004. 96 с.

Ягодин В. Н., Никитин А. Б., Кошеленко Г. А. Хорезм // Археология СССР. Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. М., 1985. С. 338–350.

Якобсен Т. Сокровища тьмы: История месопотамской религии / пер. с англ. М., 1995. 293 с.

Pelliot P. Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale // T'oung Pao. 24. 1929. Pp. 201–265 (на франц. яз.).

Roux J.-P. Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. Paris, 1966. 477 p. (на франц. яз.).

Sculptures of Palmyra I / Edited by Katsumi Tanabe. / Published by Ancient Orient Museum. Tokyo, Japan, 1986. 499 p. (на англ. яз.).

References

Akischev K. A., Kushaev T. A. *Drevniaia kul'tura sakov i usunei doliny reki Ili* [Ancient culture of Sakas and Usuns of the Ili River valley]. Alma-Ata, 1963. 300 s. (in Russian).

Apokrifny drevnikh khristian: Issledovanie, teksty, kommentarii [Apocrypha of ancient Christians: Study, texts, comments] М., 1989. 336 s. (in Russian).

Babaev A. D. *Koroplastika Chim-Kurgana (Severnii Tadzhikistan)* [Corplastic Chim-Kurgan (North Tajikistan)]. *Sovetskaia arkheologiia* [Soviet archeology]. 1982. № 4. S. 232–235 (in Russian).

Belenitskii A. M., Meshkeris V. A. *Zmei-drakony v drevnem iskusstve Srednei Azii* [Snakes-dragon in the ancient art of Central Asia]. *Sovetskaia arkheologiia* [Soviet archeology]. 1986. № 3. S. 16–27 (in Russian).

Bernshtam A. N. *Pamiatniki stariny Talasskoi doliny. Istoriko-arkheologicheskii ocherk* [Monuments of ancient Talas valley. Historical and archaeological essay]. Alma-Ata, 1941. 66 s. (in Russian).

Bidermann G. *Entsiklopediia simvolov* [Encyclopedia of characters]. M., 1996. 335 p.

Bichurin N. Ia. (Iakinf). *Sobranie svedenii o narodakh, obitavshikh v Srednei Azii v drevnie vremena* [Collection of information about the peoples who lived in Central Asia in ancient times]. M.; L., 1950. T. I. 382 s. (in Russian).

Butanaev V. Ia. *Kul't bogini Umai u khakasov* [The cult of the goddess Umai in the Khakas]. *Etnografiia narodov Sibiri* [Ethnography of the peoples of Siberia]. Novosibirsk, 1984. S. 93–105 (in Russian).

Vainberg B. I., Levina L. M. *Poselenie Aktobe 2 (I — nachalo IV v. n. e.)* [Aktobe Settlement 2 (I — beginning of the 4th century AD.)]. *Drevnosti Chardary* [Chardary Antiquities]. Alma-Ata, 1968. S. 11–79 (in Russian).

Verbitskii V. I. *Altaiskie inorodtsy. Sbornik etnograficheskikh statei i issledovanii* [Altai aliens. Collection of ethnographic articles and studies]. M., 1893. 221 s. (in Russian).

Genri O. R. *Khetty* [The Hittite]. M., 1987. 236 s. (in Russian).

Gorshunova O. V. *Zhenskoe bozhestvo v sisteme religiozno-mirovozzrencheskikh predstavlenii narodov Srednei Azii: Avtoreferat ... d-ra ist. nauk* [Female deity in the system of religious and ideological ideas of the peoples of Central Asia. Dr. Abstract in History]. M., 2007. 39 s. (in Russian).

Goriachev A. A., Chernov M. A. *Orudiia kozhevennogo remesla i tkachestva iz arkheologicheskogo kompleksa Turgen' — II* [Tools of leather and weaving from the archaeological complex Turgen II]. *Istoriia i arkheologiiia Semirech'ia* [History and archeology of Semirechye]. Vyp.3. Almaty, 2007. S. 106–118 (in Russian).

Giuterbok G. G. *Khettskaia mifologiia* [Hittite mythology]. *Mifologiia drevnego mira* [Mythology of the ancient world]. M., 1977. S. 161–198 (in Russian).

Dashkovskiy P. K. Worldview and socio-political organization of the nomads of the Sayan-Altai in the late antiquity and the early middle ages in national historiography of the second half of XIX — early XXI centuries. abstract of thesis on competition of a scientific degree of the doctor of historical Sciences. Barnaul, 2010a. 42 s.

Dashkovskiy P. K. Worldview and socio-political organization of nomads of Sayano-Altai of late antiquity and early middle ages in the domestic historiography of the second half of XIX — early XXI centuries. Dissertation for the degree of doctor of historical Sciences. Barnaul, 2010b. 670 s.

Dashkovskiy P. K. Worldview of Sayano-Altai nomads and adjacent territories of late antiquity and early middle ages (Russian historiography and modern researches). Barnaul, 2011. 244 s.

Dyrenkova N. P. *Tiurki Saiano-Altai. Stat'i i etnograficheskie materialy* [Turks Sayano-Altai. Articles and ethnographic materials]. SPb., 2012. 408 s. (in Russian).

Devlet M. A. *Bronzovye bliashki v forme slozhnogo luka iz Khakassii* [Bronze plaques in the form of complex bow from Khakassia]. *KSIA (Kratkie soobshcheniia Instituta arkheologii)* [SRIA (Short Reports by the Institute of Archeology)]. 1966. Vyp. 107. S. 70–74 (in Russian).

Devlet M. A. *Chelovek i ego mesto v sisteme (po materialam petroglifov basseina Verkhnego Eniseia)* [The man and his place in the system (according to the petroglyphs of the Upper Yenisei basin)]. *Izobrazitel'nye i tekhnologicheskie traditsii v iskusstve Severnoi i Tsentral'noi Azii*

[Visual and technological traditions in the art of Northern and Central Asia]. M.; Kemerovo, 2012. S. 3–34 (in Russian).

Zhebelev S. A. *Evngeliia kanonicheskie i apokrificheskie* [Gospels canonical and apocryphal]. Petrograd, 1919. 136 s. (in Russian).

Emel'ianov V. V. *Shumerskii kalendarnyi ritual (Kategoriia ME i vesennie prazdniki)* [Sumerian calendar ritual (Category ME and spring holidays)]. SPb., 2009. 432 s. (in Russian).

Erofeeva N. N. Luk [Bow]. *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world]. M., 1988. S. 75–77 (in Russian).

Karunovskaia L. E. *Predstavleniia altaitsev o vselei (materialy k altaiskomu shamanstvu)* [Altai ideas about the universe (materials for Altai shamanism)]. *Sovetskaia etnografiia* [Soviet ethnography]. 1935. № 4–5. S. 160–183 (in Russian).

Kircho L. B. *Formirovanie drevneishei protogorodskoi tsivilizatsii bronzovogo veka Srednei Azii (po materialam Altyn-depe)* [Formation of the most ancient proto-city civilization of the Bronze Age of Central Asia (according to the materials of Altyn-Depe)]. *U istokov tsivilizatsii* [At the origins of civilization]. M., 2004. S. 142–160 (in Russian).

Kliashstorni S. G. *Versiia drevnetiurkskoi genealogicheskoi legendy u al-Biruni* [Version of the ancient Turkic genealogical legend in al-Biruni]. *Srednevekovyi Vostok. Istoriia. Kul'tura. Istochnikovedenie* [Medieval East. Story. Culture Source study]. M., 1980. S. 158–161 (in Russian).

Kliashstorni S. G. *Stepnye imperii: rozhdenie, triumf, gibel* [Steppe empire: birth, triumph, death]. *Stepnye imperii drevnei Evrazii* [Steppe Empire of ancient Eurasia]. SPb., 2005. S. 7–180 (in Russian).

Kozhin P. M. *Tsivilizatsiia, utonuvshaia v peskakh velikoi pustyni* [Civilization, drowned in the sands of the great desert]. *U istokov tsivilizatsii* [At the origins of civilization]. M., 2004. S. 83–91 (in Russian).

Kramer S. N. *Istoriia nachinaetsia v Shumere* [The story begins in Sumer]. L.; M., 1965. 257 s. (in Russian).

Kramer S. *Shumery. Pervaia tsivilizatsiia na Zemle* [Sumerians. The first civilization on Earth]. M., 2002. 383 s. (in Russian).

Kyzlasov I. L. *Rannie formy osoznannogo vozdeistviia cheloveka na prirodnye sily* [Early forms of conscious human influence on natural forces]. *Arkheologicheskie istochniki ob obshchestvennykh otnosheniakh epokhi srednevekov'ia* [Archaeological sources about the social relations of the Middle Ages]. M., 1988. S. 143–166 (in Russian).

Kyzlasov I. L. *Kamen» dyrovaty (Simvolika peshchernykh sviatilishch i kul'tovoi strel'by iz luka)* [Holestone (symbolism of cave sanctuaries and cult archery)]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 1999. S. 37–50 (in Russian).

Litvinskii B. A. *Orudiia truda i utvar' iz mogil'nikov Zapadnoi Fergany. (Arkheologicheskie i etnograficheskie materialy po istorii kul'tury i religii Srednei Azii)* [Tools and utensils from the graves of West Fergana. (Archaeological and ethnographic materials on the history of culture and religion of Central Asia)]. M., 1978. 216 s. (in Russian).

Losev A. F. *Ananke* [Ananke]. *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world]. M., 1980. T. 1. p. 75 (in Russian).

Lokhovits B. A. *Raskopki kvadratnogo pogrebal'nogo sooruzheniia na gorodishche Chirik-Rabat* [Excavations of a square burial site in the town of Ciryk-Rabat]. *Materialy khorezmskoi ekspeditsii* [Materials Khorezm expedition]. M., 1963. T. 6. S. 214–224 (in Russian).

Maksimova A. G., Mershchiev M. S. *Vostochnaia okruga Taraza v I tys. n. e. Arkhiv IA KN MON RK* [Eastern District of Taraz in the I millennium AD. Archive of IA KS MES RK]. Inv. № 1183. 150 s. (in Russian).

Mershchiev M. S. *Poselenie Chol' — tobe v severnykh predgor'iakh Kirgizskogo Alatau* [Chol'tobe settlement in the northern foothills of the Kyrgyz Alatau]. *Vestnik AN Kaz. SSR* [Bulletin of the Academy of Sciences Kaz. SSR]. Alma-Ata, 1966. № 12. S. 69–73 (in Russian).

Mershchiev M. S. *Poselenie Kzyl-Kainar-tobe I–IV vekov i zakhoronenie na nem voina IV–V veka* [The settlement of Kzyl-Kaynar-tobe of the I–IV centuries and the burial on it of a warrior of the IV–V centuries]. *Po sledam drevnikh kul'tur Kazakhstana* [In the footsteps of ancient cultures of Kazakhstan]. Alma-Ata, 1970. S. 79–92 (in Russian).

Meshkeris V. A. *Koroplastika Sogda* [Sogd Coroplasty]. Dushanbe, 1977. 124 s. (in Russian).

Meshkeris V. A. *Zmeia — khtonicheskii atribut margianskoi bogini* [The snake is the chthonic attribute of the Margian goddess]. *KSIA (Kratkie soobshcheniia Instituta arkheologii)* [SRIA (Short Reports by the Institute of Archeology)]. № 184. S. 35–41 (in Russian).

Niustrem E. *Bibleiskii slovar'* [Bible Dictionary]. SPb., 1997. 522 s.

Ot nachala nachal. Antologiiia shumerskoi poezii [From the beginning began. Anthology of Sumerian poetry]. SPb., 1997. 496 s. (in Russian).

Potapov L. P. *Umai — bozhestvo drevnikh tiurkov v svete etnograficheskikh dannnykh* [Umai — the deity of the ancient Türks in the light of ethnographic data]. *Tiurkologicheskii sbornik 1972* [Turkic collection, 1972]. M., 1973. S. 265–286 (in Russian).

Potapov L. P. *Altaiskii shamanism* [Altai shamanism]. L., 1991. 321 s. (in Russian).

Rapoport Iu. A. *Traurnaia stsena v nastennoi rospisi iz Khorezma* [Mourning scene in a wall painting from Khorezm]. *Vestnik drevnei istorii* [Bulletin of ancient history]. 1991. № 1. S. 198–214 (in Russian).

Rapoport Iu. A. *Zagorodnye dvortsy i khramy Toprak-kaly* [Country palaces and temples of Toprak-Kala]. *Vestnik drevnei istorii* [Bulletin of ancient history]. 1993. № 4. S. 161–186 (in Russian).

Sopotsinskii O. *Iskusstvo drevnei Rusi* [Art of ancient Russia]. *Iskusstvo srednikh vekov. Malaia istoriia iskusstv* [Mediaevalism. Small art history]. M.; Dresden, 1975. S. 191–304 (in Russian).

Suleimanov R. Kh. *Drevnii Nakhshab. Problemy tsivilizatsii Uzbekistana VII v. do n. e. — VII v. n. e.* [Ancient Nakhshab. Problems of the civilization of Uzbekistan VII century BC–VII century AD]. Samarkand; Tashkent, 2000. 342 s. (in Russian).

Ternovaia G. A. *Kul't bogini s veretenom v raznykh traditsiakh i voploshchenie ee obraza v iskusstve* [The cult of the goddess with a spindle in different traditions and the embodiment of her image in art]. *Drevniia i srednevekovaia urbanizatsiia Evrazii i vozrast goroda Shymkent*. Shymkent [Ancient and medieval urbanization of Eurasia and the age of the city of Shymkent]. 2008. S. 276–310 (in Russian).

Ternovaia G. A. *Predstavleniia o «niti zhizni» i bogine Sud'by v I–IX (XI) vv.* [The ideas about the «thread of life» and the goddess of Destiny in the I–IX (XI) centuries]. *Kazakhskaiia tsivilizatsiia* [Kazakh civilization]. 2008a. № 3 (31). S. 96–106 (in Russian).

Ternovaia G. A. *Interpretatsiia kul'tovykh kompleksov v Talasskoi doline IV–V vv. (po rezul'tatam arkheologicheskikh rabot M. S. Mershchieva)* [Interpretation of cult complexes in the Talas valley IV–V centuries. (according to the results of the archaeological works of M. S. Mershchiev)]. *Izvestiia NAN RK. Ser. obshch. nauk* [News NAS RK. Social Sciences Series]. 2009. № 1. S. 275–292 (in Russian).

Ternovaia G. *Khramy, obriady i prazdniki Iuzhnogo Kazakhstana i Semirech'ia (I–XII vv.)* [Temples, rituals and holidays of South Kazakhstan and Semirechye (I — XII centuries)]. Saarbrücken (German), 2014. 164 s. (in Russian).

Toporov V. N. *Priazha* [Yarn]. *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world]. M., 1982. T. 2. S. 343–344 (in Russian).

Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Prostranstvo i vremia. Veshchnyi mir [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and time. The real world]. Novosibirsk, 1988. 225 s. (in Russian).

Tiazhelov V. *Iskusstvo Gruzii* [Art of Georgia]. *Iskusstvo srednikh vekov. Malaia istoriia iskusstv* [Mediaevalism. Small art history]. M.; Dresden, 1975. S. 141–158 (in Russian).

Usmanova Z. I., Filanovich M. I., Koshelenko G. A. Margiana [Margiana]. *Arkheologiia SSSR. Drevneishie gosudarstva Kavkaza i Srednei Azii* [Archeology of the USSR. The most ancient states of the Caucasus and Central Asia]. M., 1985. S. 226–242 (in Russian).

Khlopin I. N. *Izgotovlenie vorsovykh kovrov v Srednei Azii v epokhu bronzy* [Making pile carpets in Central Asia in the Bronze Age]. *Pamiatniki epokhi bronzy. KSIA (Kratkie soobshcheniia Instituta arkheologii)* [Monuments of the Bronze Age. SRIA (Short Reports by the Institute of Archeology)]. M., 1980. Vyp. 161. S. 31–36 (in Russian).

Khudiakov Iu. S. *O simvolike strel drevnikh i srednevekovykh kochevnikov Tsentral'noi Azii* [About symbolism of arrows of ancient and medieval nomads of Central Asia]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2004. № 1. S. 102–113 (in Russian).

Chernai I. L. *Tekstil'noe delo i keramika po materialam pamiatnikov eneolita-bronzy Iuzhnogo Zaural'ia i Severnogo Kazakhstana* [Textile and ceramics based on materials of the Aeneolithic-Bronze monuments of the Southern Trans-Urals and Northern Kazakhstan]. *Eneolit i bronzovyi vek Ural-Irtyshskogo mezhdurech'ia* [Aeneolithic and Bronze Age of the Ural-Irtysh interfluve]. Cheliabinsk, 1985. S. 93–110 (in Russian).

Shubina E. V. *Ritualy: zashifrovannaia sila tysiacheletii* [Rituals: Millennium Encrypted Power]. SPb., 2004. 96 s. (in Russian).

Iagodin V. N., Nikitin A. B., Koshelenko G. A. *Khorezm* [Khorezm]. *Arkheologiia SSSR. Drevneishie gosudarstva Kavkaza i Srednei Azii* [Archeology of the USSR. The most ancient states of the Caucasus and Central Asia]. M., 1985. S. 338–350 (in Russian).

Iakobsen T. *Sokrovishcha t'my: Istoriia mesopotamskoi religii* [Treasures of Darkness: The History of the Mesopotamian Religion]. M., 1995. 293 s. (in Russian).

Pelliot P. Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale [Nine notes on Central Asian issues]. *T'oung Pao*. 24. 1929. Pp. 201–265 (in French).

Roux J. — P. *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques* [Sacred fauna and flora in Altaic societies]. Paris, 1966. 477 p. (in French).

Sculptures of Palmyra I. Edited by Katsumi Tanabe. Published by Ancient Orient Museum. Tokyo (Japan), 1986. 499 p.

Цитирование статьи:

Терновая Г. А. Магические атрибуты в искусстве и представлениях народов Центральной Азии и Сибири // Народы и религии Евразии. 2019. № 3 (20). С. 139–159.

Citation:

Ternovaya G. A. Magic attributes in the art and perceptions of the peoples of Central Asia and Siberia. *Nations and religions of Eurasia*. 2019. № 3 (20). P. 139–159.

Раздел IV

ПЕРСОНАЛИИ

УДК 82–94

DOI: 10.14258/nreur(2019)3–11

Г. К. Муканова

Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Алматы (Казахстан)

АРХЕОЛОГИЯ КАК ИСКУССТВО: ВИКТОР ФЕДОРОВИЧ ЗАЙБЕРТ (К 50-ЛЕТИЮ НАУЧНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ)

Целью данной публикации является отражение оригинального научного и педагогического стиля большого ученого с мировым именем, археолога по призванию, человека, обладающего пластичным и цельным философским мышлением. Хронологические рамки его удивительно красивой, по целеустремленности и структурному содержанию многолетней работы охватывают последние пятьдесят лет: со второй половины XX в. по настоящее время. Выбор им трудной и в общем-то малооплачиваемой, как выразился один журналист, профессии, определен был прежде всего его неумной натурой, всегда искавшей выход в обнаружении ответов на вопросы. Методологическая глубина работ профессора привлекает интерес к ним в зарубежье. Как итог, профессор Виктор Зайберт «сделал себя сам», и его имя ассоциируется у коллег по цеху с филигранной идентификацией, строгой интерпретацией и валидацией источников по теме исследования. Основными источниками его обобщений, ныне взятых за основу государственных программ модернизации общественного сознания в Казахстане, где он родился и вырос, выступают артефакты, исторические и этнографические материалы на фоне всемирно-исторической эволюции.

Ключевые слова: археология, идентификация, источники, артефакты, Зайберт, Байкара, Ботай, атбасарская культура, Северный Казахстан, доместикация, этногенез, политогенез, КазНУ.

G. K. Mukanova

al-Farabi Kazakh National University, Almaty (Kazakhstan)

ARCHEOLOGY AS ART: ZAYBERT VIKTOR FEDOROVICH (ON THE 50TH ANNIVERSARY OF SCIENTIFIC AND PEDAGOGICAL ACTIVITY)

The purpose of this publication is to reflect the original scientific and pedagogical style, a great scientist with a worldwide reputation, an archaeologist by vocation, a person with a plastic and solid philosophical thinking. The chronological framework of his amazingly beautiful, in dedication and structural content, many years of work covers the last fifty years: from the second half of the 20th century to the present. His choice of a difficult and, in general, poorly paid profession, as some journalist put it, was determined, above all, by his indefatigable nature, who always sought a way out in finding answers to questions. The methodological depth of the professor's work attracts interest in them abroad. As a result, Victor Seibert "made himself", and his name is associated among his colleagues in the workshop with filigree identification, strict interpretation and validation of sources on the topic of research. The main sources of his generalizations, now taken as the basis for state programs of modernizing public consciousness in Kazakhstan, where he was born and raised, are artifacts, historical and ethnographic materials, against the backdrop of a world-wide historical evolution.

Key words: archeology, identification, sources, artifacts, Seibert, Baykara, Botai, Atbasar culture, Northern Kazakhstan, domestication, ethnogenesis, political genesis, KazNU.

Муканова Гюльнар Кайроллиновна, кандидат исторических наук, доцент, и. о. профессора кафедры издательского дела и дизайна Казахского национального университета им. аль-Фараби, Алматы (Казахстан). Адрес для контактов: gulnar_mukanova@mail.ru



Знакомьтесь: Виктор Федорович Зайберт, доктор исторических наук (1992 г.), профессор археологии (1996 г.), член-корреспондент Германского археологического института (1997 г.) и Академии социальных наук Республики Казахстан, член Ученого совета по археологии и истории Института истории, археологии и этнографии МОН РК (с 1997 г.), автор более ста книг и статей по древней истории.

Виктора Федоровича не так давно по результатам народного голосования включили в Республиканский перечень «100 новых лиц Казахстана». Главная цель проекта — показать казахстанцам

интересных, талантливых земляков, которые своим трудом достигли высот в разных сферах. Чем же известен он, наш современник Виктор Федорович Зайберт? Сегодня его фамилию знает любой старшеклассник и студент, ведь В. Ф. Зайберта в СМИ зачастую представляют как автора одного из сенсационных археологических открытий XX в. — ботайской культуры. Это древнейший памятник ранних коневодов планеты эпохи энеолита (IV–III тысячелетия) — поселение Ботай на севере Казахстана.

В жизни Виктор Зайберт очень скромный и открытый человек, ценящий дружбу и душевные качества, когда на человека можно положиться как на самого себя. Выпускник исторического факультета Петропавловского пединститута (ныне — Северо-Казахстанский государственный университет им. М. Козыбаева), он защищал диплом как будущий учитель истории. Однако с детства, воспитываясь в семье педагогов (мама — учитель немецкого языка в сельской школе), юноша искал ответы на «неудобные» вопросы. Семья Зайбертов в числе других депортированных немцев Поволжья нашла в Казахстане вторую Родину, новых друзей, прижилась навсегда и внесла большой вклад в развитие края. Родители отработывали «положенные» данной категории спецпереселенцев нормы лесоповала в трудармии, когда мама чуть не погибла от непосильного труда впроголодь, отмечались в комендатуре, пока не скончался Сталин и не наступила «оттепель». Наблюдательная мать заметила, что один из сыновей, Виктор, хотя и не умел хорошо рисовать, но обладал развитым воображением, а любое задание сначала тщательно обдумывал, примерял и лишь потом приступал к выполнению. Не спеша, планомерно, как бы давая отстояться первому порыву...

Именно эти качества характера: недетская мудрость, степенность, желание расслышать в суете будней нечто свое, глубинное — придают ученому Зайберту неповторимость и узнаваемость почерка. Монографии и интервью Виктора Зайберта читаются, что называется, «влет», настолько с романтическим флером и уместной иронией может он оценить происходящее и отобразить крутые виражи археологических поисков. От частного к общему, терпеливо отслаивая наносы, движется он к цели со своей командой, состоящей из таких же фанатов из разных стран мира. В апреле 2019 г. в Казахском национальном университете им. аль-Фараби (КазНУ) состоялся Международный форум, на который собрались известные археологи, геоморфологи, генетики, физики из Италии, Великобритании и США. Ведутся системные совместные исследования антропологического характера, с использованием современных методов изучаются костные остатки.

Методу В. Зайберта, как говорилось выше, присуща неторопливость, он много читает, помимо специальных работ, публикации по философии, культурологии, искусствоведению, теперь и по коневодству, причем труды дореволюционных авторов, чтобы выявить остающиеся в тени взаимосвязи, цивилизационные признаки. Мыслительная деятельность не прерывается и в межсезонье, вдали от раскопок.

В мышлении В. Ф. Зайберта четко структурированы проблемы культурогенеза, этногенеза и политогенеза, потому на вопросы докторантов Казахского национального университета имени аль-Фараби, где он возглавляет Научно-исследовательский институт археологии и степных цивилизаций (основан им в 2017 г.), профессор отвечает легко.

Архитектура объекта исследования, или матрица, основой которой стала Ботайская находка, сегодня позволила ученому обнаружить схожие типы жилищ и на Кавказе, и в Китае. Новые информационные вызовы раскручивают непрерывную спираль поиска, он выезжал с лекциями в Великобританию, Германию, Египет, его приглашают в страны Центральной Азии, так, в Туркмении участвовал в интересном семинаре о породах лошадей.

Зарубежные поездки для В. Ф. Зайберта — не самоцель; он предпочитает сосредоточенно работать, к нему приезжают коллеги из Индии, историк Арман Умарходжиев приложил усилия по оказанию археологической экспертизы, и теперь любые строительные работы должны сопровождаться заключением экспертов. В Казахстане в последнее время найдены интересные курганы, вскрытые потому, что по ним запланированы трассы трансконтинентального проекта «Один пояс и один путь».

Трудовой путь В. Ф. Зайберта — ученого с мировым именем — начинался на севере Казахстана, где он в ранге молодого специалиста, окончившего областной институт в Петропавловске (1965–1969) по специальности «учитель истории», в далеком 1969 г., т. е. ровно 50 лет назад, начал работать в Отделе археологии Северо-Казахстанского областного историко-краеведческого музея. В тот период им закладывались основы сезонных археологических экспедиций по региону, обосновывалась важность раскопок, благо с 1967 г. начала функционировать Северо-Казахстанская археологическая экспедиция (СКАЭ) под руководством сотрудника музея и одновременно преподавателя Петропавловского пединститута Геннадия Борисовича Здановича. Вместе они, преодолевая своей настойчивостью порой непонимание инстанций, заботливо строили архитектуру научной специализации. Так, с 1969 по 1976 г. Зайберт прошел многие степени профессионализации: был и реставратором археологических коллекций, и научным сотрудником, затем заведующим отделом археологии музея. Научному кругу способствовали стажировки в Эрмитаже, Государственном Историческом музее, Пушкинском музее, во Всесоюзном реставрационном центре, Кремлевских реставрационных лабораториях (1970–1980 гг.). Стоит упомянуть, что с 1972 г. Виктор Федорович уже сам руководит СКАЭ, передает студентам-первокурсникам то очарование от контакта с природой и ее недрами, которые распахиваются лишь для тех, кто придет за ними с добром и серьезными намерениями.

Далее научная стезя привела В. Ф. Зайберта в Москву, где он с 1977 по 1980 г. учится в очной аспирантуре в Институте археологии АН СССР. Научным руководителем паренька из Казахстана становится археолог О. Н. Бадер (1903–1979). В. Ф. Зайберт успешно защитил кандидатскую диссертацию по теме «Неолит Северного Казахстана» и вернулся в родные края. «Где родился, там и содился» — это про него. Он корнями пророс в степные просторы, его легкие дышат ковылем и емшаном, вольница и наука — крылья его вдохновения. Научно-педагогическая и административная работа в Петропавловском пединституте (с 2000 г. Северо-Казахстанский государственный университет им. М. Козыбаева) до 1998 г. складывается из стадий становления как организатора науки и высшего образования. Сначала преподаватель кафедры истории, затем — по нарастающей: заведующий кафедрой истории, декан историко-филологического факультета, проректор по науке и руководитель НИС.

В 1992 г. В. Ф. Зайберт блестяще защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора исторических наук по специальности «Археология» на тему «Энеолит Урало-Иртышского междуречья» в Институте археологии и этнографии Сибирского отделения РАН (Новосибирск).

Докторская диссертация написана по результатам раскопок эталонного памятника эпохи меднокаменного века (энеолита) Ботай. Уникальный объект был открыт Зайбертом в 1980 г. в Айыртауском районе Северо-Казахстанской области, его исследование продолжается до сих пор.

Ученый выделяет ботайскую культуру (IV–III тыс. до н. э.), как основу формирования истоков степной цивилизации в Урало-Иртышском междуречье (поселения: Ботай, Красный Яр, Васильковка, Баландино, Рошинское, Сергеевка). По отзывам специалистов, открытие и докторская диссертация Зайберта содержат «... важный историко-культурный контекст и палеоэкономическую модель становления и развития ранних коневодов Евразии». Ученые из университета Питтсбурга (University of Pittsburgh (Pitt), USA) признают поселение Ботай самым древним памятником одомашнивания лошади. Доказано, что около 5600 лет назад здесь разводили лошадей, а найденные образцы элементов узды подтверждают тезис о существовании верховой езды.

Сенсационное открытие привлекло внимание мировых научных центров. В 1994 г. в Кембридже по приглашению Британского Королевского общества В. Ф. Зайбертом была организована и в течение двух месяцев экспонировалась выставка по материалам поселения Ботай «Истоки степной цивилизации». Одновременно профессор прочел лекции в университетах Белфаста, Кембриджа, Оксфорда, Ньюкасла, Эдинбурга.

В 1995 г. на Ботае состоялся Международный симпозиум «Древние коневоды Евразии», в котором участвовали более 80 археологов из 16-ти стран. С этого времени началось сотрудничество казахстанских исследователей под руководством В. Зайберта с германскими коллегами. В 1996 г. он выступил в Берлине, в Археологическом институте, с докладом «Ботайская культура и становление производящей экономики в степях Казахстана». В 1997 г. В. Ф. Зайберт был избран членом-корреспондентом Германского археологического института (Берлин). В 1997–2000 гг. при его деятельном участии реализован совместный казахстанско-германский проект «Раскопки кургана и могильника Байкара у с. Сергеевка Северо-Казахстанской области». Как итог, увидела свет на русском и немецком языках монография «Большой курган Байкара», финансирование издания взяла на себя германская сторона.

В 1996 г. ВАК Республики Казахстан присвоил В. Зайберту звание профессора археологии.

Трудные 90-е гг. прошлого столетия несколько изменили траекторию жизни В. Ф. Зайберта. С 1999 по 2002 г. он становится ректором Петропавловского института бизнеса и управления; в 2002–2003 гг. — директор Института Кокшетауского университета им. Ш. Ш. Уалиханова, 2005–2009 гг. — заведующий кафедрой политологии и истории и одновременно директор НЦ археологии и культурогенеза при Академии «Кокше», что в Акмолинской области, бессменный руководитель Северо-Казахстанской и Кокшетауской археологических экспедиций.

Виктор Федорович без устали учит молодых любить профессию, Родину, быть верными традициям. Он смутно помнит, что в детстве престарелая бабушка внушала ему, сорванцу, что они — лютеране, происходят из таких-то корней, показывала Библию. И дома в детстве они говорили на особом диалекте старонемецкого языка. Этнические начала в нем обогатились приобретенными по жизни навыками толерантности; ему не чужды казахские обычаи гостеприимства, русское радушие, он — душа компании, галантен со слабым полом, мягок с детьми. Он и сегодня старается быть примером в профессии для поколения *peht*, не обращать внимания на мелочи быта.

А ведь у В. Ф. Зайберта огромные научные достижения: на материалах каменного века им была выделена атбасарская неолитическая культура (VI–IV тыс. до н. э.), на территории Северо-Казахстанской области открыто и исследовано более 200 объектов каменного века, большая часть которых относится к неолиту. Все это позволило В. Ф. Зайберту разработать периодизацию и наметить хронологию неолита: начало относится к VI, а финал — к началу III тысячелетия до новой эры.

След в истории... Личность в истории... Сегодня в Северо-Казахстанском краеведческом музее хранится более 200 тысяч (!) артефактов, найденных В. Ф. Зайбертом и его командой в поселении Ботай. За долгие годы упорного и кропотливого труда Виктор Зайберт доказал высокий уровень развития ботайцев и сделал сенсационное открытие: народ, обживавший территорию Северного Казахстана шесть тысяч лет тому назад, одомашнил лошадь и успешно занимался её разведением. Это скорректировало существовавшую ранее теорию доместикации лошади.

Имя казахстанского профессора-археолога Виктора Зайберта хорошо известно в археологических кругах Казахстана и далеко за его пределами. Он является автором ряда монографий и статей (всего более 100) по древней истории и археологии Северного Казахстана: «Атбасарская культура» (1992), «Энеолит Урало-Иртышского междуречья» (1992), «Тайны древней степи» (2007). Также совместно с учениками А. Тюлебаевым, Ю. Кулаковым и А. Задорожным изданы следующие труды: «Ботайская культура» (2009), книга-альбом «Ботай — у истоков степной цивилизации» (2011), монография «Большой курган Байкара» на русском и немецком языках (Берлин, 2003).

Где бы ни работал В. Зайберт, он активно участвовал в реализации международных и отечественных научно-исследовательских программ по археологии и древней истории Казахстана. В КазНУ им. аль-Фараби ему созданы условия для исследовательской работы. У Виктора Федоровича большие творческие планы: начаты работы по созданию современного музея под открытым небом, чтобы поселение Ботай стало брендом Республики Казахстан.

Для популяризации памятника мирового значения близ поселения Ботай и у озера Шалкар построены реконструированные ботайские жилища, в которых в летний период разворачиваются экспозиции, туристам рассказывают о хозяйстве, быте, идеологии людей, основавших степную цивилизацию.

Популяризации результатов исследований способствуют: Международная фотовыставка «Археологические исследования в Центральной Азии», организованная совместно с посольством Германии в Казахстане и Германским археологическим институтом, которая демонстрировалась в Астане, Ташкенте, Петропавловске. Экспозиция попол-

нилась новыми открытиями в Северном Казахстане, в частности, исследован могильник Байкара, который оказался не просто погребальным, а культовым сооружением скифского времени, святилищем.

Ученики В. Ф. Зайберта давно стали маститыми учеными, многие трудятся в ведущих научных центрах Евросоюза, но все по-прежнему плодотворно работают в одной команде, под эгидой уважаемого и обстоятельного мэтра Зайберта. Издаются материалы об археологических памятниках, организуется мониторинг и охранная работа по консервации объектов, разрабатываются проекты по использованию историко-культурного наследия в туристической индустрии.

Основные труды профессора В. Ф. Зайберта

Атбасарская культура. Екатеринбург: УрО РАН, 1992. 222 с.

Большой курган Байкара: исследование скифского святилища. СПб. : Евразия : Антика, 2002 (соавторы: Г. Парцингер, А. Наглер, А. А. Плешаков).

Ботай. У истоков степной цивилизации. Алматы : Балауса, 2011. 477 с.

Ботайская культура. Алматы : КазАкпарат, 2009. 576 с.

Неолит Северного Казахстана: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1979. 16 с.

Новые памятники ранней бронзы на р. Ишим // КСИА. Вып. 134. 1973.

Памятник каменного века Петропавловского Приишимья // Советская археология. 1979. № 1.

Энеолит Урало-Иртышского междуречья: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Новосибирск, 1992. 52 с.

Энеолит Урало-Иртышского междуречья. Петропавловск : Наука, 1993. 244 с.

Der grosse Kurgan von Bajkara: Studien zu einem skythischen Heiligtum / Von Hermann Parzinger, Viktor Zaibert, Anatoli Nagler, Anatoli Plesakov / Deutsches Archäologisches Institut. Eurasien-Abteilung. Mainz: von Zabern, 2003. 280 p., 144 Abbil., 39 Taf. und 7 Beilag. (Archäologie in Eurasien: Bd. 16).

Цитирование статьи:

Муканова Г. К. Археология как искусство: Зайберт Виктор Федорович (к 50-летию научно-педагогической деятельности) // Народы и религии Евразии. 2019. № 3 (19). С. 160–166

Citation:

Mukanova G. K. Archeology as art: Zaybert Viktor Fedorovich (on the 50th anniversary of scientific and pedagogical activity). *Nations and religions of Eurasia*. 2019. № 3 (19). P. 160–166

ДЛЯ АВТОРОВ

ЖУРНАЛ «НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ»

Учредителем журнала является кафедра религиоведения России, 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 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. ISSN 2307–4671

Периодичность издания: 4 выпуска в год. Журнал издается в печатном и электронном виде.

Сайт журнала: <http://journal.asu.ru/wv>

Все работы, поступившие в редколлегию, проходят обязательно рецензирование.

Журнал «Народы и религии Евразии» индексируется в агрегаторах и базах библиографической информации:

- ERIN PLUS
- EBSCO
- E-Library.ru
- CyberLeninka
- OAIsters
- ROAR
- ROARMAP
- OpenAIRE
- BASE
- ResearchBIB
- Socionet
- Scholarsteer
- World Catalogue of Scientific Journals
- Scilit
- Journals for Free
- Journal TOC
- OAIster
- OCLC-WorldCat
- Socolar
- JURN
- JournalGuid

ТЕМАТИЧЕСКИЕ РУБРИКИ:

- Археология и этнокультурная история
- Этнология и национальная политика
- Религиоведение и государственно-конфессиональные отношения
- Рецензии на книги;
- Информация о конференциях;
- Персоналии;

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ

Статьи принимаются на русском и английском языках. Для публикации статьи в журнале необходимо ее прислать 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 до 40 тыс. знаков с пробелами (14 кегль, одинарный интервал, в формате Word: поля: верхнее — 2 см, нижнее — 2 см, левое — 2 см, правое — 2 см) и иллюстрации. Стандартный объем статьи — 0,5 авт. Л. (20 тыс. знаков). Рисунки (фотографии) предоставлять отдельными файлами. К статье обязательно прикладывается 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

Фамилия, имя, отчество автора на русском языке

Название статьи на русском языке

Аннотация (на русском языке не менее 1000 знаков)

Ключевые слова (на русском языке до 15 слов)

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)

ПРИМЕР ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ

УДК 903.2

И. И. Иванов

Институт востоковедения РАН, г. Москва (Россия)

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

Целью статьи является изучение восприятие природы в традиционном мировоззрении тюркских и монгольских народов Южной Сибири. Хронологические рамки работы охватывают конец XIX — середину XX веков. Выбор таких временных границ вызван, прежде всего, состоянием базы источников по теме исследования. Основными источ-

* 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)

никами 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 человеку.

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

I. I. Ivanov

*Institute of archaeology and ethnography Siberian branch Russian academy
of sciences, 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.

Ivanov Ivan Ivanovich, doctor of historical Sciences, Professor, leading researcher of the sector of religion of the East of the Institute of Oriental studies of RAS, Moscow (Russia). contact address: i. i.ivanov@mail.ru

Иванов Иван Иванович, доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора религии Востока Института востоковедения РАН, Москва (Россия). Адрес для контактов: i. i.ivanov@mail.ru

Текст статьи на русском языке: 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

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, 1997а: 49; Иванов, 1997б: 14]. После библиографического списка размещается References.

Образец оформления литературы:

1. Монография:

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. 432 с.

2. Статья в сборнике:

Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. М., 1977. С. 96–119.

3. Статья в журнале

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 или диссертация:

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:

Государственный архив Алтайского края. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 76.

6. Интернет-ресурс:

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 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 списка «Научная литература», но в латинизированной форме и расположенные по англ. алфавиту. Все сведения о публикациях на кириллице из списка литературы должны быть транслитерированы на латинице и переведены на английский язык. Транслитерация осуществляется: 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).

Кроме того, обратите внимание, что вместе с транслитерацией дается перевод работы на английский язык.

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 список «Научной литературы» из Вашей статьи в окно левого столбика. Нажмите кнопку **Convert** посередине. 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 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 N. V. Etnos, natsiia, diaspora [Etnos, nation, diaspor]. *Religiovedenie* [Study of Religions]. 2013, no. 4, pp. 41–47 (in Russian).

3. Переводное издание:

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 tibetskoj traditsii Yundrung bon [Centre for Studying the Tibetan Tradition of Yundrung Bon]. Available at: <http://bonshenchenling.org/lineage/nyame-sherabgyalcen.html/> (accessed August 4, 2013). (in Russian).

5. Диссертация или автореферат:

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 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:

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 B. *Introduction to the Study of Religion [Úvod do religionistiky]*. Praha: Oikomene, 1994, 131 p. (in Czech).

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 x 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 подрисовочные 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 регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений, *Дашковскому Петру Константиновичу*.

Электронная почта: dashkovskiy@fpn.asu.ru (с пометкой журнал «Народы и религии Евразии»).

Контактный телефон: (3852) 296629

Сайт журнала: <http://journal.asu.ru/wv>

Научное издание

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ

2019 № 3 (20)

Редактор Л. И. Базина
Подготовка оригинал-макета О. В. Майер
Дизайн обложки: П. К. Дашковский, Ю. В. Плетнева

Издательская лицензия ЛР 020261 от 14.01.1997.

Подписано в печать 18.09.2019.

Формат 70x100/16. Бумага офсетная.

Усл.-печ. л. ??? Тираж 300 экз. Заказ ???.

Издательство Алтайского государственного университета
Типография Алтайского государственного университета
656049, Барнаул, ул. Димитрова, 66