

ISSN 2542-2332 (Print)
ISSN 2686-8040 (Online)

2021 Том 26, №1

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ



Барнаул

Издательство
Алтайского государственного
университета
2021

Издание основано в 2007 г.

Учредитель: ФГБОУ ВО «Алтайский государственный университет»

Главный редактор:

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

Международный совет:

- Ш. Мустафаев*, доктор исторических наук, академик АН Азербайджана, (Азербайжан, Баку),
А. С. Жанбосинова, доктор исторических наук (Казахстан, Нурсултан)
С. Д. Атдаев, кандидат исторических наук (Туркменистан, Ашхабад)
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, Нурсултан)
А. М. Досымбаева, доктор исторических наук (Казахстан, Нурсултан)

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. Скряникова, доктор исторических наук (Россия, Санкт-Петербург)
О. М. Хомушку, доктор философских наук (Россия, Кызыл)
М. М. Шахнович, доктор философских наук (Россия, Санкт-Петербург)
Е. С. Элбакян, доктор философских наук, (Россия, Москва)
Л. И. Шерстова, доктор исторических наук (Россия, Томск)
А. Г. Ситдииков, доктор исторических наук (Россия, Казань)
М. М. Содномпилова, доктор исторических наук (Россия, Улан-Удэ)
Е. А. Шершинева (отв. секретарь), кандидат исторических наук (Россия, Барнаул)

Редакционный совет:

- 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. В. Горбатов, доктор исторических наук (Россия, Кемерово)
К. А. Руденко, доктор исторических наук (Россия, Казань)
А. К. Погасий, доктор философских наук (Россия, Казань)
С. А. Яценко, доктор исторических наук (Россия, Москва)
С. В. Любичанковский, доктор исторических наук (Россия, Оренбург)
А. Д. Таиров, доктор исторических наук (Россия, Челябинск).

Журнал утвержден научно-техническим советом Алтайского государственного университета и зарегистрирован Комитетом РФ по печати.

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-78911 от 07.08.2020 г.

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

Адрес редакции: 656049, Барнаул, ул. Димитрова, 66,
Алтайский государственный университет, кафедра религиоведения России, национальных
и государственно-конфессиональных отношений.

© Оформление. Издательство Алтайского госуниверситета, 2021

ISSN 2542-2332 (Print)
ISSN 2686-8040 (Online)

2021 Vol. 26, №1

NATIONS AND RELIGIONS OF THE EURASIA



Barnaul

Publishing house
of Altai State University
2021

The journal was founded in 2007

The founder of the journal is Altai State University

Executive editor:

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

International council:

Sh. Mustafayev, doctor of historical sciences, academician of the Academy of Sciences of Azerbaijan,
(Azerbaijan, Baku),

A. S. Zhanbosinova, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Nursultan)

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

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

N. Tsedev, candidate of pedagogical sciences (Mongolia, Ulaan Baatar)

Ts. Stepanov, doctor of historical sciences (Bulgariy, Sofiy)

Z. S. Samashev, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Nursultan)

A. M. Dossymbaeva, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Nursultan)

Editorial team:

S. A. Vasyutin, doctor of historical sciences (Russia, Kemerovo)

N. L. Zhukovskaya, doctor of historical sciences (Russia, Moscow)

A. P. Zabiyaiko, 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, St. Petersburg)

O. M. Khomushku, doctor of philosophical sciences (Russia, Kyzyl)

M. M. Shakhnovich, doctor of philosophical sciences (Russia, St. Petersburg)

E. S. Elbakyan, doctor of philosophical sciences (Russia, Moscow)

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

A. G. Sitdikov, doctor of historical sciences (Russia, Kazan)

M. M. Sodnompilova, doctor of historical sciences (Russia, Ulan-Ude)

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

Editorial Council:

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

Yu. A. Lysenko, 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. V. Gorbatov, doctor of historical sciences (Russia, Kemerovo)

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

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

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

S. V. Lyubichankovsky, doctor of historical sciences (Russia, Orenburg)

A. D. Tairov, doctor of historical sciences (Russia, Chelyabinsk).

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 77–78911.

Registration date 07.08.2020 г.

Editorial office address: 656049, Barnaul, ul. Dimitrova, 66, Altai State University, Department of regional studies of Russia, national and state-confessional relations.

© Altai State University Publisher, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ

2021 Том 26, №1

Раздел I

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

<i>Шульга П. И., [Оборин Ю. В.]</i> Зеркало-погремушка из Среднего Урала	7
<i>Серегин Н. Н., Тишкин А. А., Матренин С. С., Паришкова Т. С.</i> Седелные канты из раскопанных курганов Алтая жужанского времени	25
<i>Каратаев О.</i> Ещё раз о сакральной местности Ötüken: история вопроса и современная интерпретация	37
<i>Кузнецов И. В.</i> О символе змеи на каменных изваяниях Юго-Западного Туркменистана	63

Раздел II

ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

<i>Мустафаев Ш. М.</i> Генеалогические предания как отражение исторической памяти древних огузов	82
<i>Турсунбеков З. А., Тукембаев Ч. А.</i> Локализация Катванской битвы	97
<i>Ожередов Ю. И., Ярзуткина А. А.</i> Копья и стрелы в ритуалах чукчей	111

Раздел III

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

<i>Монгуш А. В.</i> Православие в Республике Тыва на современном этапе	140
<i>Слепцова В. В.</i> Светский и религиозный гуманизм: история и современность	160
<i>Никулина И. Н.</i> Ссылные польские католические духовные лица в Западной Сибири (60-е — конец 70-х гг. XIX в.): некоторые аспекты изучения	173
ДЛЯ АВТОРОВ	182

CONTENT

NATIONS AND RELIGIONS OF THE EURASIA

2021 Vol. 26, №1

Section I

ARCHAEOLOGY AND ETNO-CULTURAL HISTORY

<i>Shulga P. I., [Oborin Yu. V.]</i> Rattle-mirrors from the Middle Urals.....	7
<i>Seregin N. N., Tishkin A. A., Matrenin S. S., Parshikova T. S.</i> Saddle facings from the excavated mounds of rouran period in Altai	25
<i>Karataiev O.</i> Once again about the sacred area Ötüken: history of the issue and modern interpretation	37
<i>Kuznetsov I. V.</i> On the question of understanding the symbol of the serpent in archaic ideas about the afterlife.....	63

Section II

ETHNOLOGY AND NATIONAL POLICY

<i>Mustafayev Sh. M.</i> Genealogical legends as a reflection of the historical memory of the ancient oghuzes	82
<i>Tursunbekov Z. A., Tukembaev Ch. A.</i> The localization of battle of qatwan	97
<i>Ozheredov Yu. I., Yarzutkina A. A.</i> Spears and arrows in the Chukchi rituals.....	111

Section III

RELIGIOUS STUDIES AND STATE-CONFESSIONAL RELATIONS

<i>Mongush A. V.</i> Orthodoxy in the republic of Tuva at the present stage	140
<i>Sleptsova V. V.</i> Secular and religious humanism: history and current state	160
<i>Nikulina I. N.</i> The exiled polish catholic spiritual persons in Western Siberia (60 — the end of the 70s. XIX century): some aspects of study	173

FOR AUTHORS	182
--------------------------	-----

Раздел I

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

УДК 902/904

DOI: 10.14258/nreur(2021)1-01

П. И. Шульга

Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск (Россия)

Ю. В. Оборин

Независимый исследователь, Красноярск (Россия)

ЗЕРКАЛО-ПОГРЕМУШКА ИЗ СРЕДНЕГО УРАЛА

Составные бронзовые зеркала-погремушки являются самыми экзотичными и сложными в изготовлении зеркалами скифского времени. Считается, что они производились в V–IV вв. до н. э. на территории Северо-Западной Индии и Бактрии, на что, в частности, указывают изображённые на них «девы» в костюмах индийских танцовщиц, слон, павлины, антилопы и лотосы. До недавнего времени было известно всего пять зеркал-погремушек в захоронениях кочевников V–IV вв. до н. э. на Алтае и Южном Урале. Находка каждого такого зеркала является значимым событием, поскольку привносит что-то новое для разгадки вопросов об их назначении и месте производства. В этом отношении зеркало-погремушка из Среднего Урала занимает особое место, поскольку имеет много специфических особенностей. Помимо этого, оно является первой находкой такого рода в таёжной зоне и несёт на себе необычные граффити, что роднит зеркало-погремушки с культовыми бронзовыми дисками из Казымского клада.

Анализируя особенности зеркал-погремушек и копирующих их культовых дисков, авторы предполагают, что зеркала-погремушки, поступавшие кочевникам на Южный Урал в V–IV вв. до н. э., могли изготавливаться на территории Ирана. После падения Персии и изменения культурного окружения вместо зеркал в III–II вв. до н. э. начали производить подобные диски культового назначения, по-видимому, также по-

ставлявшиеся кочевникам Южного Урала, а от них охотникам северной тайги в обмен на пушнину.

Ключевые слова: зеркала-погремушки, музыкальная бронза, женщины-жрицы, Индия, Иран, Алтай, Урал, Казымский клад, бронзовые культовые диски, граффити.

P. I. Shulga

Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS, Novosibirsk (Russia)

Yu. V. Oborin

Independent Researcher, Krasnoyarsk (Russia)

RATTLE-MIRRORS FROM THE MIDDLE URALS

Composite bronze rattle-mirrors are the most exotic and difficult to manufacture mirrors of the Scythian time. It is believed that they were produced in the V–IV centuries BC e. on the North-West India and Bactria territory which, in particular, is indicated by the «maidens' in Indian dancers costume, the elephant, peacocks, antelopes and lotuses. Until recently, only five rattle-mirrors were known in the nomads graves of the 5th-4th centuries BC e. in the Altai and the Southern Urals. Each mirror discovery is a significant event since it brings some new answers about their purpose and place of production. In this regard, the rattle-mirror from the Middle Urals occupies a special place since it has many specific features, it's found in the taiga zone and also has an unusual graffiti, which also indicates the similarity of the rattle-mirrors functions and cult bronze disks from the Kazym treasure.

Analyzing the rattle-mirrors features and copying them cult discs the authors suggest that the rattle-mirrors received by nomads in the South Urals in the 5th-4th centuries BC e. could be made in Iran. After Persia fall and cultural environment changes instead of mirrors in the III–II centuries BC e. they began to produce similar disks of religious use, apparently, supplied to the Southern Urals nomads and than to northern taiga hunters in exchange for furs.

Keywords: Rattle-mirrors, musical bronze, women-priestesses, India, Iran, Altai, Urals, Kazym treasure, bronze cult disks, graffiti.

Шульга Пётр Иванович, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск (Россия). *Адрес для контактов:* shulgapi55@yandex.ru

Оборин Юрий Владимирович, независимый исследователь, Красноярск (Россия).

Адрес для контактов: oborin.yur@yandex.ru

Shulga Pyotr Ivanovich, senior researcher at the Institute of Archeology and Ethnography SB RAS, Novosibirsk (Russia). *Contact address:* shulgapi55@yandex.ru

Oborin Yuri Vladimirovich, Independent Researcher, Krasnoyarsk (Russia). *Contact address:* oborin.yur@yandex.ru

Введение: история вопроса

Зеркала-погремушки относятся к группе самых необычных импортных изделий, обнаруженных в скифоидных памятниках V–IV вв. до н. э. на Алтае (могильник Пазырык пазырыкской культуры, могильники Рогозиха-1 и Локоть-4а каменной культуры) [Руденко, 1948: 42, рис. 22, табл. XXIII: 1; 1953: 142–143; Уманский, 1992: 193, рис.; Шульга, 2003, рис. 8–9; Уманский, Шамшин, Шульга, 2005, рис. 12–13]¹. В археологической литературе, посвящённой указанным зеркалам-погремушкам, место обнаружения трёх из них обобщённо связывается с Алтаем, хотя собственно в горах Алтая, в Республике Алтай, найдено одно зеркало в кургане Пазырык-2. Остальные (из могильников Рогозиха-1 и Локоть-4а) обнаружены на равнине в междуречье Оби и Иртыша в границах Алтайского края. На Южном Урале это могильники Мечетсай и Яковлевка-2 прохоровской культуры [Смирнов, 1968: рис. 1–2; 1975: рис. 53, 57; Сиротин, 2010: рис. 1. — 5; 2012; Трейстер, 2012, т. 1] (рис. 1. — 1)² Каждое из этих пяти изделий по-своему уникально, и уже поэтому находка шестого зеркала-погремушки на Среднем Урале представляет несомненный интерес.

По всем данным, эти сложные в производстве и замечательные в художественном отношении зеркала изготавливались в Индии или Бактрии (см.: [Уманский, Шульга, 1999; Васильков, 2003; Шульга, 2003; Трейстер, 2012, т. 1: 124, 133] и др.). Однако ни на юге, ни на промежуточных территориях в Средней Азии зеркала-погремушки или следы их производства пока не найдены. Основными отличиями зеркал-погремушек от других зеркал, в том числе от их цельнолитых упрощённых вариантов, являются составная конструкция с полостями, сложное производство и наличие многофигурных изображений. Они состоят из двух склёпанных бронзовых дисков — плоского лицевого и второго тыльного диска с полостями в рельефных валиках (рис. 3. — 4). Перед соединением дисков в полости валиков вкладывались кусочки металла, гремевшие при встряхивании (рис. 3. — 4а). На завершающем этапе поверхность зеркал особым способом шлифовалась [Равич, 2012: 250], что придавало им вид золочёных изделий.

Зеркала-погремушки создавались не только как предмет туалета, но и как музыкальный инструмент, который мог использоваться в паре со струнными инструментами типа арф, найденных с зеркалами-погремушками в Пазырыке-2, Мечетсае и, вероятно, в Локте-4а. Одна из таких арф изображена на зеркале из Рогозихи-1 (рис. 3. — 3). На важность этой функции указывают немалые трудности, с которыми сталкивались мастера, придававшие бронзе зеркал-погремушек особые музыкальные качества [Равич, 2012, т. 1: 248–252]. На этом основании появилось предположение, что женщины с зеркалами-погремушками были музыкантшами и танцовщицами [Кузнецова, 1994]. Однако основное назначение указанных зеркал, по всей видимости, заключалось в от-

¹ По мнению П. И. Шульги, более широко распространённые цельнолитые зеркала из музыкальной «золочёной» бронзы, имеющие на тыльной стороне центральный конус, окружённый рельефными валиками и циркульными окружностями, оправданно считать не копиями зеркал-погремушек, а их упрощёнными вариантами [Уманский, Шульга, 1999: 62–63; Шульга, 2003: 91]. По-видимому, близких взглядов придерживаются М. Ю. Трейстер и И. Г. Равич [Трейстер, 2012, т. 1: 133; Равич, 2012, т. 1: 251].

² Мечетсай расположен в Оренбургской области, а Яковлевка-2 — в Башкортостане, но расстояние между ними незначительное — около 220 км по прямой, почти столько же, сколько между Рогозихой-1 и Локтем-4а.

правлении религиозных культов, для чего был нужен специфический канонизированный рельеф тыльного диска.

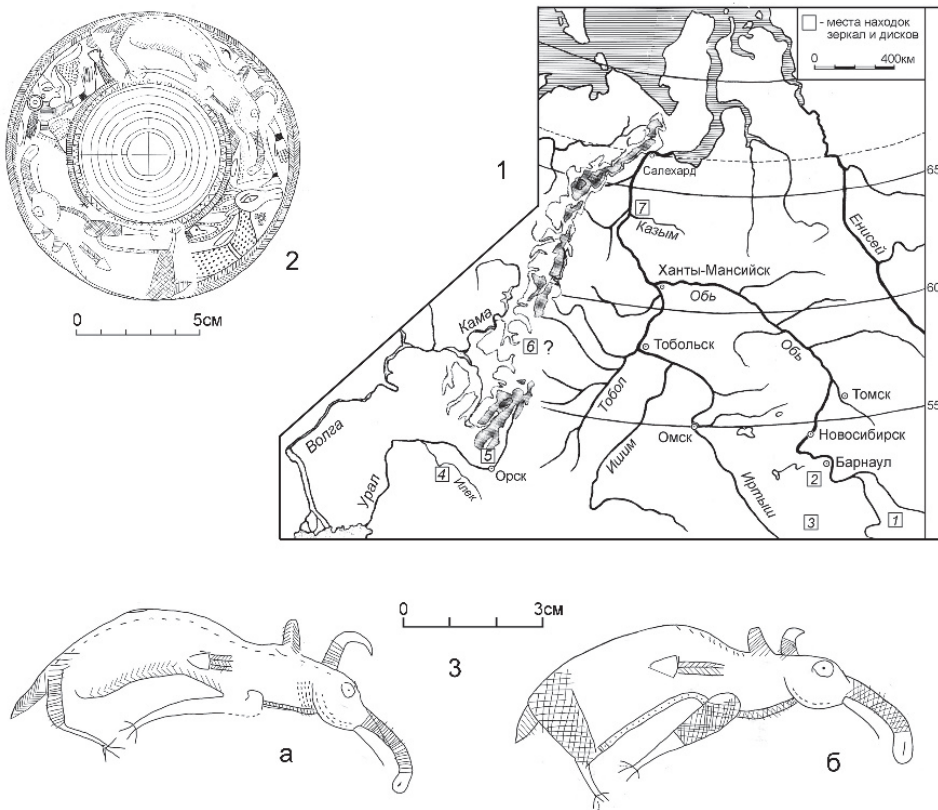


Рис. 1. 1 – карта мест нахождения зеркал-погремушек и Казымского клада (1 – Пазырык-2, 2 – Рогозиха-1, 3 – Локоть-4а, 4 – Мечетсай, 5 – Яковлевка-2, 6 – зеркало из Среднего Урала, 7 – Казымский клад); 2 – зеркало из Среднего Урала с нанесёнными граффити; 3а, 3б – изображения существ, прочерченные поверх древней сцены с «девами»

По мнению П. И. Шульги, «зеркала-погремушки могли быть атрибутом жриц, служивших культу находившейся на Севере Мировой горы, а сами зеркала являлись не только музыкальным инструментом, но и объёмной моделью страны блаженных (гипербореев), расположенной вокруг Мировой горы за кольцевым неприступным горным хребтом — Рипейскими горами (внешний валик). Соответственно, все персонажи, изображённые между внешним и внутренним валиками, представляются обитателями этой чудесной страны, а расположенные по периметру солярные значки демонстрируют движение солнца и звёзд вокруг Мировой горы и страны блаженных» [Шульга, 2003: 95–97].

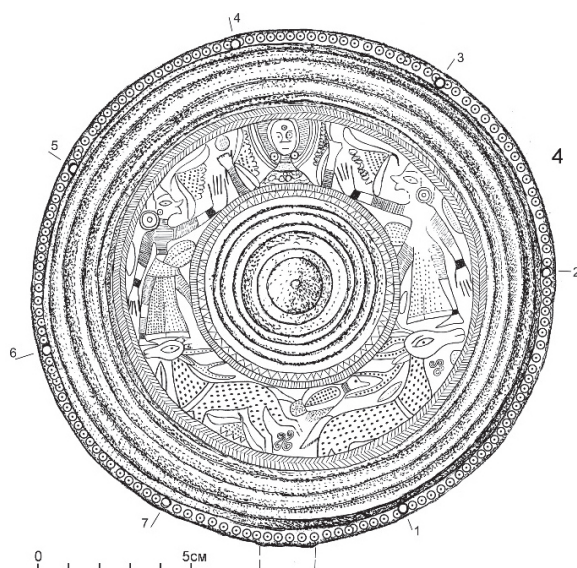


Рис. 2. Прорисовка оборотного диска зеркала из Среднего Урала с изначальным изображением религиозно-мифологической сцены

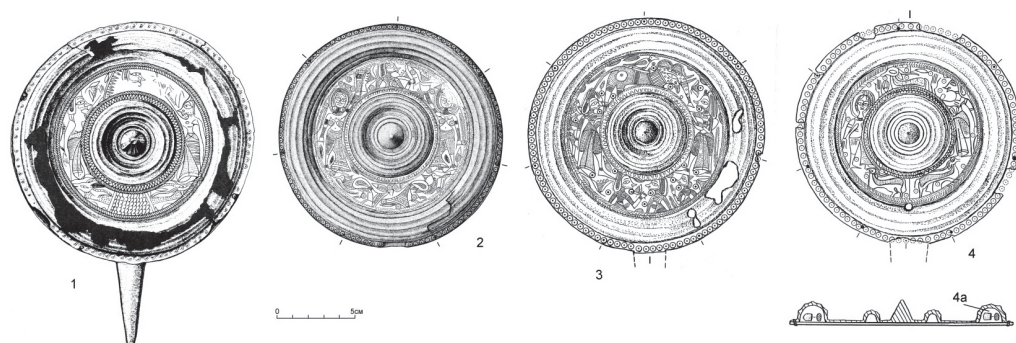


Рис. 3. Бронзовые зеркала-погремушки из Южного Урала (1, 2) и Алтая (3, 4):
1 – Мечетсай, 2 – Яковлевка-2, 3 – Рогозиха-1, 4 – Локоть-4а с кусочками металла,
обнаруженными во внешнем валике зеркала из Локтя-4а [Шульга, 2003, рис. 9, 53;
Влияния ахеменидской ... 2012, т. 1, рис. 63, 64]

На использование зеркал в отправлении культов указывают специфика парных захоронений женщин с зеркалами [Шульга, 1999] и наличие изображений двух «дев» на зеркалах-погремушках в позе адорации с поднятой вверх рукой. Соответственно, наиболее важной и значимой частью зеркал представляется остававшаяся неизменной в V–IV вв. до н. э., казалось бы, неоправданно сложная в изготовлении конструкция тыльного диска. Конструкция сохранялась и в III–II (I) вв. до н. э. в виде цельнолитых культовых дисков, копировавших тыльные диски зеркал-погремушек, но уже не имевших ни отражающей поверхности, ни закрытых полостей с гремящими кусочками металла. На этих дисках отсутствовали даже отверстия или петли для подвешивания или креп-

ления к какой-либо основе (рис. 4)¹. Эти диски уже не могли использоваться как зеркала или музыкальные инструменты. Изготовители и первоначальные пользователи нефункциональных казымских дисков, по-видимому, воспринимали их как своего рода буддийские мандалы, размещённые на горизонтальной поверхности.

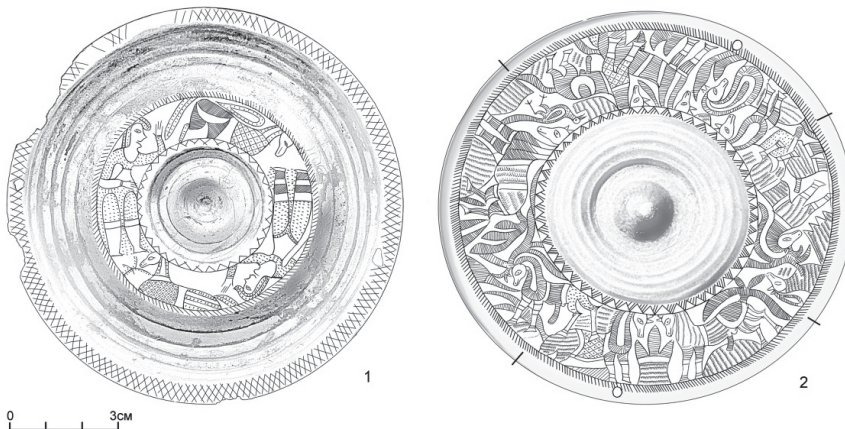


Рис. 4. Бронзовые культовые диски из Казымского клада:
1 – диск 3, 2 – диск 2 [Шульга, Оборин, 2017а, ил. 4, 6]

Культовый характер зеркал-погремушек и, по-видимому, их упрощённых вариантов подтверждают наблюдения о существовании боязни древних грабителей (осквернителей) похитить или даже прикоснуться к сияющим позолотой или серебром массивным дискам (Локоть-4а, Рогозиха-1, Пазырык-2). На Алтае проникавшие в захоронения современники погребённых с зеркалами женщин забирали ценный инвентарь, ломали и разбрасывали кости людей, но зеркала при этом оставались на месте лицевой стороной вниз [Руденко, 1953: 53, 94, 142, рис. 25, 46; Шульга, 2003, рис. 8–1; Уманский и др., 2005: рис. 9. — 2]. Следует добавить, что у четырёх из шести зеркал-погремушек бронзовые ручки-черенки были обломаны, по-видимому, не выдержав нагрузки при энергичных потряхиваниях. Места сломов у всех зеркал зашлифованы, а в Локте-4а пробито дополнительное отверстие для ремённой петли, т. е. зеркала продолжали использовать по назначению и после утраты ручки.

Устройство и размеры всех опубликованных пяти зеркал-погремушек почти одинаковы (диаметр 14,5–15,5 см), а изображения на четырёх из них имеют много общего (см. рис. 3). Это даже позволило Т. М. Кузнецовой считать известные ей два зеркала с многофигурными сценами (рис. 1. — 1, 2), изготовленными в одной мастерской и одним мастером [Кузнецова, 1995: 126]. Однако в ходе изучения зеркал-погремушек стало очевидно, что производили их в разных мастерских и в течение длительного време-

¹ На фото и рисунках у шести больших дисков из Казымского клада на Нижней Оби у Полярного круга отверстия были пробиты позже, по-видимому, уже в среде северных охотников [Шульга, Оборин, 2017а].

ни (V–IV, возможно, и в III в. до н. э.). Сходство формы и сюжетов, видимо, обусловлено стремлением мастера воспроизвести определённый канонизированный стандарт².

Обсуждение материалов

В 2016 г. на одном из сайтов в интернете было опубликовано фото ещё одного зеркала, обнаруженного на Среднем Урале. Оно представлено тыльным диском с конусом по центру, окружённом выделенными в рельефе внешним и внутренним валиками (см. рис. 2). Сохранность диска хорошая. Фотография его внутренней (оборотной) стороны отсутствует, но нет сомнений, что валики внутри полые, как у других зеркал-погремушек и подобных культовых дисков (см. рис. 3. — 4а) [Бауло, 2016; Бауло, Белогай, 2020; Шульга, Оборин, 2017а: ил. 2, 3, 5]. По периметру видно семь круглых отверстий диаметром около 3 мм под заклёпки, соединявшие тыльный диск с лицевым. Заклёпки в отверстиях отсутствуют. Судя по размерам отверстий, диаметр штифтов-заклёпок также составлял около 3 мм и был примерно вдвое больше, чем на других зеркалах (см. рис. 3).

Судьба лицевого диска не известна. Очевидно, что лицевой и рельефный тыльный диски были разделены ещё в древности, а таёжные охотники использовали тыльный диск уже отдельно, как и культовые диски. В целом, он подобен найденным ранее тыльным дискам четырёх зеркал с Алтая (Рогозиха-1, Локоть-4а) и Южного Урала (Мечетсай, Яковлевка-2), но имеет больший диаметр (17–17,3 см) и другие значимые особенности. В нижней части зеркала виден небольшой выступ шириной около 2 см от обломанного и зашлифованного в древности плоского черенка ручки. По периметру зеркала на закраине шириной около 5 мм видны выбитые пуансоном круглые солярные значки диаметром около 3 мм с точкой в центре. Значки располагались не вполне упорядоченно. Отверстия в трёх случаях пробивали по солярным значкам (отверстия 2, 6, 7). В остальных местах отверстия располагались между значками и частично перекрывали один или два значка³. Поскольку диаметр диска от зеркала из Среднего Урала примерно на 2 см больше, чем у других зеркал-погремушек, то и длина окружности у него составляет около 53,6 см, т. е. примерно, на 6–7 см больше, чем у других зеркал-погремушек. Однако мастер, видимо, не сразу учёл это обстоятельство и первоначально пробивал отверстия под заклёпки по часовой стрелке от отверстия 7 до отверстия 2 через отрезки, равные отрезкам у известных нам зеркал меньшего диаметра. Затем, видимо, было пробито отверстие 1, симметричное отверстию 7 относительно ручки. Интервал между заклёпками 1 и 2 оказался значительно больше остальных.

Внешний и, видимо, внутренний валики диска в сечении шестигранные, что характерно для зеркал-погремушек. Каждая грань, за исключением крайних, в центре чуть вогнута и отделена от соседних утолщёнными рёбрами. Все валики выглядят правильными окружностями, симметричными по отношению к центральному конусу. Плоское поле с изображениями ограничено со стороны внешнего валика тремя прочерченными

² Одновременно, по-видимому, в тех же районах производились и более крупные цельнолитые упрощённые варианты диаметром около 17–17,5 см с ручками [Могильников, Уманский, 1995; Шульга, Уманский, Могильников, 2009: 178–179].

³ Всего по периметру зеркала на фото видно 148 солярных значков. Однако на некоторых участках солярные значки просматриваются не вполне отчётливо, на представленном рисунке (см. рис. 2) не исключена погрешность в один значок.

концентрическими окружностями. Пространство между ними заполнено косыми насечками, образующими ёлочку, направленную «вершиной» по часовой стрелке. Аналогичный орнамент имеется на всех других зеркалах-погремушках с «девами» (см. рис. 3).

Разница заключается лишь в том, что на зеркале из Среднего Урала и Рогозихи-1 «ёлочка» направлена по часовой стрелке, а у трёх других зеркал — против часовой стрелки. Со стороны внутреннего валика имеются также три окружности, между которыми находятся два орнаментальных пояса: внутренний в виде зигзага (или подтреугольных фигур) и внешний из радиальных насечек. Внутренний пояс в виде зигзага (треугольников) есть у всех зеркал с «девами» и также у культовых дисков (см. рис. 3, 4). Однако на дисках пояс из радиальных насечек не известен. Такое сочетание двух поясов имеется лишь на не «золочёном» зеркале-погремушке из Пазырыка-2, тыльный диск которого украшен только чередованием поясов с насечками.

Пространство между валиками зеркала из Среднего Урала занято изображением многофигурной сцены¹. Основные контуры фигур существ, цветов и листьев просматриваются достоверно, но мелкие штриховки одежды, а также черты лица (глаза, нос и рот) центральной «девы» видны не вполне отчётливо. Изображения на плоском поле тыльного диска зеркала из Среднего Урала наносились традиционно, исходя из симметричности расположения правой и левой сторон, наличия верха и низа. Как и на других зеркалах-погремушках, часть сцены как бы закрыта внутренним и внешним валиками. Ширина поля с изображениями составляет 20–23 мм, что значительно больше, чем на других зеркалах-погремушках (13–17 мм). Сцена с изображениями существ, цветов и листьев вполне вписывается в группу уже известных на зеркалах-погремушках, но имеет и определённые отличия.

В нижней части тыльного диска расположены птица и две довольно грубо изображённые лани (олени) в геральдической позе мордами в противоположные стороны. Лани имеют длинные, необычно разветвлённые рога и небольшие уши (см. рис. 2). В верхней части у голов обеих ланей имеются не вполне различимые дополнительные отростки. Если они также являются рогами, то не исключено, что мастер предполагал изобразить по две пары рогов, чего также нет на других зеркалах.

Глаза ланей миндалевидные, с точкой зрачка. Тела их и ноги орнаментированы сравнительно крупными овальными насечками. При этом тела не разделены на две горизонтальные половины, как у антилоп в природе и у копытных на зеркалах из Мечетая и Локтя-4а (см. рис. 3. — 1, 4). Вместе с тем у каждого животного шея и грудь отделены от тела двойными поперечными линиями — ещё одна не встречавшаяся ранее деталь. Необычно выглядит и асимметрия в изображении ланей. Левое животное как бы удалено, меньше размерами и изображено почти полностью, тогда как правое дано крупным планом и не полностью. Помимо этого, рядом с каждой ланью (между задних ног и у головы) нанесено по паре S-видных знаков. Подобные знаки на зеркалах-погремушках и дисках ещё не встречались. Важно подчеркнуть, что S-видные знаки находятся в тех же местах (между ног и под головой), где у животных и людей на других зеркалах помещались солярные знаки (см. рис. 3. — 2–4).

¹ Прорисовка диска зеркала и сцены с «девами» выполнена П. И. Шульгой.

Над хвостом правой лани изображена птица, обращённая головой вправо. Как и на зеркале из Рогозихи-1, глаз птицы дан точкой, шея орнаментирована пояском, каплевидное крыло орнаментировано точками, по-видимому, показаны и две ноги, орнаментированные точечными насечками. Птица больше похожа на утку с прямым коротким клювом и коротким хвостом, а не на чудесную птицу, «сидящую на седле слона» в Рогозихе-1, или на «павлинов» в Яковлевке-2 (см. рис. 1. — 2, 3). Хвост птицы перекрывает собой хвост левой лани. Никакой явной связи птицы с ланями не прослеживается.

Над ланями изображены две «девы» в традиционной для зеркал-погремушек позе — одна рука с выпрямленными пальцами поднята, другая опущена вниз. У каждой «девы» одна нога несколько отставлена назад. Вторая нога сильно выдвинута вперёд, как если бы обе «девы» одновременно делали широкий шаг вперёд. Это необычно, хотя в Рогозихе-1 самая крайняя слева «дева» в левой части сцены также делает шаг вперёд с поднятой рукой (см. рис. 3. — 3). Головы обеих «дев» даны в профиль. Головные уборы высокие и значительных размеров, но детали их не видны. Вероятно, к головным уборам относятся «валики» в виде крупных солярных значков, расположенные сзади непосредственно за шеей. У левой «девы» имеется кольцевидная серьга в виде малого солярного значка. Вероятно, такая же серьга была и у правой «девы». Глаза миндалевидные с точками значков. Вздёрнутые носики, отогнутая вниз челюсть (?) и брови «дев» характерны для изображений на зеркалах-погремушках. Талии «дев» тонкие, бедра относительно широкие.

Судя по левой «деве», покрой одежды, покрывающей фигуру ниже пояса и ноги до колен, аналогичен изображённому в Рогозихе-1 и Локте-4а. Хорошо видны узкие шаровары и «шарфы», пропущенные и перегнутые у бедра, спускающиеся от пояса до щиколотки, где располагаются браслеты. Помимо этого, на правой ноге левой «девы» над браслетом имеется заштрихованный участок. У «дев» показаны пояски, возможно, нашейные украшения. Блузка-чоли на груди левой «девы» показана горизонтальными линиями, а доходившие до локтей рукава — поперечными линиями. На запястьях обеих рук видны браслеты. В целом, эта одежда с браслетами на руках и ногах подобна изображённой на зеркалах из Рогозихи-1 и Локтя-4а, и, возможно, Мечетсая, где топик плохо прослеживается (рис. 3. — 1, 3, 4). Аналогичный костюм с браслетами на руках и ногах существует и сейчас у танцовщиц из Индии, с той лишь разницей, что «шарфы» короче и не перегибаются вверху.

Центральную позицию в верхней части зеркала занимает третья «дева» анфас с симметрично поднятыми руками, держащими по одному большому цветку. Пальцы рук согнуты. Справа и слева у шеи этой «девы» видны две кольчатые серьги в виде малых солярных значков. Похожий, но меньших размеров значок просматривается на лбу. Черты лица на фото смазаны. Вероятно, как на зеркалах из Яковлевки-2 и Локтя-4а, у этой «девы» были дуговидные брови, «утиный» носик и рот чёрточкой. Форма глаз достоверно не прослеживается, хотя на месте левого глаза как будто видится солярный знак с точкой в центре. Так это или нет, не ясно. Наиболее вероятно, что черты лица, как серьги и головной убор, были подобны хорошо различимым у расположенных анфас «дев» из Яковлевки-2. Головной убор центральной «девы» передан в виде четырёх (?) овальных сфер, из которых самая широкая заштрихована горизонтальными линиями.

На шее и на груди видны украшения. Заштрихованный поперечными линиями рукав на правой руке доходит до кисти, браслета не заметно. Изображение левой руки сохранилось хуже, неясно, доходил ли рукав до кисти и был ли браслет.

Помимо этого, в верхней части диска над головами двух «дев» симметрично изображены два больших цветка. Третий большой цветок находится под животом левой лани. Несомненный интерес представляет ранее не замеченная у зеркал-погремушек симметрия расположения листьев растений и их приуроченность к изображениям существ. Симметрично даны четыре листа под мордами ланей и за спинами «дев». Возможно, лист между ног правой «девы» также имеет двойника на плохо различимом участке у левой «девы» над рогами газели. Лист под рогами правой лани, очевидно, относится к птице, а круглый заштрихованный объект — к центральной «деве». В этом отношении расположение листьев растений как бы заменяет солярные знаки, располагавшиеся подобным образом на зеркалах-погремушках из Рогозихи-1 и Локтя-4а. Видимо, это так, поскольку уже обращали внимание, что на указанных зеркалах солярные значки были явно связаны с цветами и листьями растений. В целом, на зеркале из Среднего Урала воспроизведена сцена, близкая мечетсайской (рис. 3. — 1): по сторонам справа и слева симметрично расположены в профиль «девы» в позе адорации с большими цветами над их головами; вверху видна центральная антропоморфная личина; внизу симметрично расположены две лани. У «дев» имеются кольцевидные серьги, подобно хорошо видимым в Яковлевке-2, а также точка или малый солярный знак на лбу.

Не останавливаясь на вопросах семантики сцены, обратим внимание на некоторые особенности зеркала из Среднего Урала и его хронологию. По мнению М. Ю. Трейстера, пять известных ему зеркал-погремушек изготавливались «в рамках конца V–IV в. до н. э.». Из них наиболее ранними названы зеркала из Рогозихи-1, Локтя-4а и Яковлевки-2, на сценах которых помещалось от 17 до 21 солярных знака. Более поздним считалось зеркало из Мечетсай без солярных значков среди изображений [2012, т. 1: 123]. Самым поздним представлялось зеркало-погремушка из Второго Пазырыкского кургана без изображений с «девами» и «позолоты». Основываясь на датированных захоронениях с Южного Урала и других доступных ему материалах, М. Ю. Трейстер справедливо усомнился в ранних датах погребений с зеркалами с Алтая, склонившись к датировке Пазырыка-2 «временем около 300 г. до н. э.» [2012, т. 1: 49, 133]. Однако эта дата выглядит несколько завышенной. Наиболее вероятным для пяти элитных курганов в урочище Пазырык является интервал 350–300 гг. до н. э. Соответственно, самые ранние почти одновременно возведённые курганы Пазырык-1 и Пазырык-2 могут быть датированы примерно серединой IV в. до н. э. [Кубарев, Шульга, 2007: 31]¹.

На этом фоне находка из Среднего Урала как будто выглядит наиболее поздней для зеркал с изображениями «дев». В частности, среди изображений на нём отсутствуют характерные солярные знаки. Помимо этого, имеется ещё несколько особенностей,

¹ В ходе комплексных исследований восточная группа позднепазырыкских памятников датирована 325–275 гг. до н. э. [Слюсаренко, 2010; Мыглан и др., 2012]. Большие курганы из урочища Пазырык пока не удаётся связать с древесно-кольцевой шкалой «Монгун-Тайга», но по всем данным курганы Пазырык-1, 2 были сооружены несколько раньше, примерно, в 350 г. до н. э. [Шульга и др., 2016: 276–280].

отсутствующих на всех других зеркалах-погремушках: 1) бóльший диаметр, близкий цельнолитым упрощённым вариантам зеркал; 2) внутренний орнаментальный пояс с радиальными насечками, аналогичными орнаментации поясков пазырыкского зеркала; 3) довольно грубые и нестандартные изображения ланей с разветвлёнными (парными?) рогами; 4) ранее не встречавшиеся парные S-видные знаки. Все эти особенности можно было бы трактовать как следствие постепенного отклонения от стандарта. Однако можно предположить, что различия зеркал-погремушек в значительной степени связаны не с хронологией, а со спецификой центров их производства. Действительно, даже самое типологически «позднее» зеркало-погремушка отложилось в кургане Пазырык-2 примерно в середине IV в. до н. э., ещё до разгрома Персии греками (около 330 г. до н. э.) Из этого следует, что уже к середине IV в. до н. э. на юге существовали мастерские, производящие зеркала с различными вариациями сцен или вообще без них, как в Пазырыке-2.

Не исключено, что в IV в. до н. э., а, возможно, и в V в. до н. э. уже существовали обособленные территориальные центры: один для производства зеркал на Южный Урал, другой — на Алтай. Зеркала-погремушки, видимо, поступали на Южный Урал через Дахистан (Юго-Западная Туркмения) [Трейстер, 2012, т. 1: 124]. На Алтай же прямой путь должен был идти из более восточного района через Афганистан и степи Казахстана. Специализацией производителей можно было бы объяснить и фиксируемые общие различия между зеркалами с Урала и Алтая. Так, на всех трёх зеркалах с Урала сверху по центру находится только антропоморфная личина (рис. 2, 3. — 1, 2), а на Алтае — слон и антилопа (рис. 3. — 3, 4). На двух зеркалах с Урала у «дев» имеются кольчатые серьги и только на одном зеркале нанесены стандартные солярные значки (рис. 3. — 2), тогда как у «дев» на зеркалах с Алтая серег нет, но в обеих сценах есть солярные значки (рис. 3. — 3, 4)². Приведённые выше наблюдения, выводы и предположения по зеркалам-погремушкам существенно дополнились благодаря находке у полярного круга так называемых культовых дисков.

На основе анализа зеркал-погремушек можно было бы полагать, что они выходят из употребления в конце IV в. до н. э. Действительно, в памятниках III–II вв. до н. э. какие-либо данные об их производстве и использовании отсутствуют, а на Южном Урале и в Поволжье распространяются уже иные цельнолитые «сарматские» зеркала диаметром около 11 см. Однако находка уникальных бронзовых дисков в Казымском кладе на Нижней Оби к югу от Салехарда однозначно показывает, что несмотря на глобальные изменения культовая составляющая зеркал-погремушек сохранялась. В непредсказуемо редуцированном виде их своеобразные заменители продолжали долгое время производить даже после почти полного исчезновения в III в. до н. э. прохоровской, каменной и пазырыкской культур. Этими заменителями стали рельефные бронзовые диски, во многом копировавшие зеркала-погремушки (подробные описания дисков см.: [Шульга, Оборин, 2017а; Бауло, Белогай, 2020]). Изготовители этих дисков вообще отказались от лицевого диска, обеспечивавшего две основных функции зеркала-

² К сожалению, выборка пока насчитывает всего пять зеркал, при обнаружении новых экземпляров соотношение этих особенностей может существенно измениться.

погремушки (собственно зеркала и музыкального инструмента), но продолжали производить, казалось бы, совершенно бесполезный в быту и трудоёмкий в производстве рельефный диск. При этом на дисках не было даже отверстий или петель, чтобы применять их в виде блях. Помимо специфического рельефа с центральным конусом и окружавшими его полыми кольцевыми валиками, на некоторые ранние (?) диски продолжали наносить многофигурные композиции (в одном случае — с двумя «девами»), орнаментальные пояски и солярные значки по периметру (см. рис. 4. — 1). Частично сохранялся и стиль изображений, предполагавший как бы перекрывание их валиками. Очевидно, что диски из Казымского клада являлись своеобразными копиями, но не собственно зеркал-погремушек, а их тыльных рельефных дисков. При этом изображения (где они были) уже наносились иные, но рельеф с центральным конусом и одним-двумя валиками сохранялся у всех экземпляров. Очевидно, что на эти нефункциональные изделия долгое время существовал спрос, и они, в конечном итоге, распространились в таёжной зоне почти до полярного круга, где, в свою очередь, трансформировались в разного рода бляхи [Шульга, Оборин, 2017а: 117–119]. Не останавливаясь на этой проблеме, обратим внимание на некоторые особенности культовых дисков, позволяющие сделать некоторые предположения о неизвестном нам заключительном этапе производства зеркал-погремушек.

Несмотря на почти одинаковый диаметр (10–11 см), соответствующий «сарматским» зеркалам, почти все культовые диски значительно отличаются друг от друга и представляют собой единичные экземпляры, по-видимому, из довольно крупных серий, изготавливавшихся разными мастерскими на протяжении длительного времени. Конструктивно между собой близки лишь диски 1 и 3 с двумя валиками и конусом, как у зеркал-погремушек. Не случайно именно на них мы видим «дев» (см. рис. 4. — 1) и солярные знаки по периметру диска 1 [Шульга, Оборин, 2017а: ил. 2, 6; Бауло, Белогай, 2020: 8, 9, 12, 13]. Важно подчеркнуть, что на дисках 1 и 2 изображены не лани, а лошади, не встречающиеся на зеркалах. На дисках 1 и 3 работа довольно простая и грубая, возможно, их изготавливали где-то ближе к потребителям: кочевникам и северным охотникам. Однако на диске 2 мы видим высокохудожественную картину, по всей видимости, мифологического содержания (см. рис. 4. — 2) [Шульга, Оборин, 2017а; 2017б], что, скорее, указывает на древний центр производства дисков, возможно, в Иране, где изготовление их продолжалось, но образы, семантика сцен и принципы построения композиции в III–I вв. до н. э. становятся совсем иными, исключая «индийское» влияние.

Заключение

Все эти наблюдения по зеркалам и дискам как будто указывают на их длительное производство на территории Ирана, однако прежде всего они предназначались кочевникам Южного Урала. От них зеркала и диски поступали к таёжным охотникам. Самой ранней и пока единственной находкой такого рода является описанное выше зеркало из Среднего Урала. Вероятно, после разгрома Персии производство возобновилось в III–II вв. до н. э., но уже не зеркал-погремушек, а только культовых дисков с изображениями лошадей для коневодов, в том числе обитавших далеко на севере.

Особый интерес представляет граффити на зеркале из Среднего Урала (рис. 1. — 2, 3), не имеющие аналогий среди нанесённых северными охотниками по уже готовым изделиям. На зеркале хорошо видны изображения двух необычных существ («птицеслонов»), процарапанных поверх сцены с «девами» (рис. 1. — 2). Существа однотипные и даны в одинаковых позах. Несмотря на схематичность, они прочерчены и скомпонованы на ровном поле диска с большей тщательностью, нежели граффити на дисках из Казымского клада. Задние конечности существ перпендикулярны телам, как у стоящих существ. Передние конечности вытянуты вдоль тела¹.

В результате получилась не однозначная поза: существ можно представить стоящими, идущими, бегущими, прыгающими и даже взлетающими. От головы вперёд отходит длинный заштрихованный отросток типа изогнутого на конце хобота, под которым находится несколько изогнутая черта, показывающая щель рта (пасти). Головы чудовищ с «хоботом» и пастью напоминают искажённые изображения клювов хищных птиц в скифском искусстве, у которых сверху показана восковица, а снизу щель рта. На принадлежность существ к птицам указывают короткие крылья в районе лопаток, а также тонкие конечности с лапками. Вместе с тем довольно толстые шеи и грузные туловища с куцым очень толстым хвостом характерны для крупных нелетающих существ.

На теменной части голов чудовищ и на загравке имеется по два выступа. Их можно было бы принять за уши, но это не так. Наиболее хорошо выступы проработаны у верхнего чудовища (рис. 1. — 3а). На его черепе изображён сильно отогнутый вперёд рог, а на загравке — выступ. Этот похожий на горб выступ явно не является левым крылом (изображение профильное) или ухом. Наиболее близкие ассоциации возникают в сравнении со слоном из Рогозихи-1 (рис. 3. — 3), у которого видны хобот, щель рта, бивни («рога») и два последовательно расположенных гипертрофированных бугра («горба»), характерных для головы «благого» слона. Отметим, что части тел этих однотипных существ почему-то намеренно штриховались иными способами. Нет ни одного совпадения даже в изображениях очень похожих крыльев.

Важно отметить, что «птицеслоны» расположены на зеркале хоть и без учёта изначальной сцены с «девами», но вполне симметрично относительно центральной части диска и головами по часовой стрелке. В «северных» граффити на плоских цельнолитых зеркалах и культовых дисках таких композиций и образов не известно². Однако подобное расположение и ориентация персонажей имеются на основной сцене диска 3 из Казымского клада (см. рис. 4. — 1). В нарушение древней «индийской» традиции грубо выполненные гротескно выглядящие «девы» расположены на этом диске не друг против друга, а по часовой стрелке. Логично предположить, что изображения «птицеслонов» были процарапаны в соответствии с этими принципами композиции. Где и когда это было сделано, можно лишь гадать, но, несомненно, что за ними скрыва-

¹ Возможно, такое расположение передних конечностей связано с отсутствием места для их расположения перпендикулярно туловищу.

² Авторы выражают признательность А. В. Бауло за ценные консультации. По мнению А. В. Бауло, морды существ несколько напоминают лося в варианте пермского звериного стиля, с вытянутой загибающейся книзу мордой.

ется ещё одна не известная культурная традиция, возможно, близкая времени использования культовых дисков.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Бауло А. В. «Старик священного города»: иконография божества в облике медведя по археологическим и этнографическим данным // Археология, этнография и антропология Евразии. 2016. № 2 (44). С. 118–128.

Бауло А. В., Белогай О. И. Казымский клад. Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2020. 248 с.: ил.

Васильков Я. В. Древнейшие индийские зеркала из скифо-сарматских курганов Алтая и Южного Приуралья // Степи Евразии в древности и средневековье. Кн. II. СПб. : Изд-во Государственного Эрмитажа, 2003. С. 28–33.

Влияния ахеменидской культуры в Южном Приуралье (V–III вв. до н. э.) (Древняя торевтика и ювелирное дело в Восточной Европе). М. : ТАУС, 2012. Т. I.

Кубарев В. Д., Шульга П. И. Пазырыкская культура (курганы Чуи и Урсула). Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2007. 282 с.

Кузнецова Т. М. Восточные музыкальные зеркала // Петербургский археологический вестник. СПб., 1993. Вып. 7. С. 82–87.

Могильников В. А., Уманский А. П. Два зеркала из Новотроицких курганов // Памятники Евразии скифо-сарматской эпохи. М. : ИА РАН, 1995. С. 19–31.

Мыглан В. С., Слюсаренко И. Ю., Хойсснер К. У. Дендрохронологический анализ древесины из пазырыкских курганов Северо-Западной Монголии // Молодин В. И., Парцингер Г., Цэвэндорж Д. Замерзшие погребальные комплексы пазырыкской культуры на южных склонах Сайлюгема (Монгольский Алтай). М. : ИД Триумф принт, 2012. С. 507–523.

Равич И. Г. О технологии зеркала из кургана Яковлевка — II // Влияния ахеменидской культуры в Южном Приуралье (V–III вв. до н. э.) (Древняя торевтика и ювелирное дело в Восточной Европе). М. : ТАУС, 2012. Т. I. С. 152.

Равич И. Г. Состав и технология изготовления редких форм зеркал из погребений ранних кочевников Южного Приуралья // Влияния ахеменидской культуры в Южном Приуралье (V–III вв. до н. э.) (Древняя торевтика и ювелирное дело в Восточной Европе). М. : ТАУС, 2012. Т. I. С. 247–252.

Руденко С. И. Второй Пазырыкский курган (Результаты работ экспедиции ИИМК АН СССР в 1947 г.). Предварительное сообщение. Л. : Изд-во Государственного Эрмитажа, 1948. 64 с.; табл.

Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1953. 402 с.; ил.

Сиротин С. В. Комплексы эпохи ранних кочевников одиночного кургана Яковлевка II из Зауральской Башкирии // XVIII Уральское совещание. 2010. С. 240–243.

Сиротин С. В. Комплекс с предметами ахеменидского круга одиночного кургана Яковлевка — II // Влияния ахеменидской культуры в Южном Приуралье (V–III вв. до н. э.) (Древняя торевтика и ювелирное дело в Восточной Европе). М. : ТАУС, 2012. Т. II. С. 157–162.

Слюсаренко И. Ю. Дендрохронологическое датирование археологических памятников скифской эпохи Алтая : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 2010. 34 с.

Смирнов К. Ф. Бронзовое зеркало из Мечетая // История, археология и этнография Средней Азии. М. : Наука, 1968. С. 116–121.

Смирнов К. Ф. Сарматы на Илеке. М. : Наука, 1975. 176 с.

Трейстер М. Ю. Бронзовые зеркала из Южного Приуралья: ближневосточные и южно-азиатские импорты и местные подражания // Влияния ахеменидской культуры в Южном Приуралье (V–III вв. до н. э.) (Древняя торевтика и ювелирное дело в Восточной Европе). М. : ТАУС, 2012. Т. I. С. 120–133.

Уманский А. П. Рогозихинские курганы по раскопкам Барнаульского пединститута в 1985 году // Вопросы археологии Алтая и Западной Сибири эпохи металла. Барнаул, 1992. С. 51–59.

Уманский А. П., Шульга П. И. Два погребения с восточными зеркалами из Алтайского края // Вопросы археологии и истории Южной Сибири. Барнаул : Изд-во БГПУ, 1999. С. 43–81.

Уманский А. П., Шамшин А. Б., Шульга П. И. Могильник скифского времени Рогозиха — I на левобережье Оби. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2005. 204 с.; ил.

Шульга П. И. Жреческие парные захоронения с зеркалами-погремушками (к постановке проблемы) // Древности Алтая. Известия Лаборатории археологии. Горно-Алтайск : Изд-во ГАГУ, 1999. Вып. 4. С. 82–91.

Шульга П. И. Могильник скифского времени Локоть — 4а. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2003. 204 с.; ил.

Шульга П. И., Оборин Ю. В. Бронзовые диски из Казымского клада и «восточные» зеркала-погремушки // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Томск ; Ханты-Мансийск : Изд-во Томск. ун-та, 2017а. Вып. 15. С. 84–123.

Шульга П. И., Оборин Ю. В. «Восточные» зеркала-погремушки и бронзовые диски с гравировками // Старожитності раннього залізного віку. Інститут археології НАН України. Київ, 2017б. Вип. 2 (23). С. 381–389.

Шульга П. И., Мыглан В. С., Слюсаренко И. Ю. Хронология могильников позднего этапа пазырыкской культуры: дендрохронологическая шкала и археологический аспект // Алтай в кругу евразийских древностей / отв. ред. А. П. Деревянко, В. И. Молодин. Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2016. Гл. 4. С. 272–285.

Шульга П. И., Уманский А. П., Могильников В. А. Новотроицкий некрополь. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2009. 329 с.

REFERENCES

Baulo A. V. “Starik sviashchennogo goroda”: ikonografiia bozhestva v oblike medvedia po arkheologicheskim i etnograficheskim dannym [“The Old Man of a Sacred Town”: Ancient and Recent Representations of a Bear — like Deity]. *Arkheologiiia, etnografiia i antropologiiia Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia], 2016. № 2 (44). S. 118–128 (in Russian).

Baulo A. V., Belogai O. I. *Kazymskii clad* [Kazym treasure]. Novosibirsk: Izd. IAET SO RAN, 2020. 248 s.: il (in Russian).

Vasilkov Ya. V. Drevneyshie indiyские zerkala iz skifo — sarmatskikh kurganov Altaya i Yuzhnogo Priuralya [Ancient Indian Mirror of the Scythian — Sarmatian burial mounds of the Altai and Southern Urals]. *Stepi Evrazii v drevnosti i Srednevekove. Materialy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Eurasian steppes in antiquity and the Middle Ages. Proceedings of the scientific — practical conference]. St. Petersburg, Hermitage Publ., 2003. S. 28–33 (in Russian).

Kubarev V. D., Shulga P. I. *Pazyrykskaia kultura (kurgany Chui i Ursula)* [Pazyryk culture (Chui and Ursula burial mounds)]. Barnaul: Izd. Alt. un-ta, 2007. 282 s. (in Russian).

Kuznetsova T. M. Vostochnye muzykal'nye zerkala [Oriental Musical Mirrors]. *Peterburgskij arheologicheskij vestnik* [St. Petersburg Archaeological Bulletin]. SPb., 1993. Issue. 7. S. 82–87 (in Russian).

Mogilnikov V. A., Umanskii, A. P. Dva zerkala iz Novotroitskikh kurganov [Two mirrors from the Novotroitsk mounds]. *Pamiatniki Evrazii skifo-sarmatskoi epokhi* [Monuments of Eurasia of the Scythian — Sarmatian era]. Moscow: IA RAN, 1995. S. 19–31 (in Russian).

Myglan V. S., Sliusarenko I. Iu., Hoissner K. U. Dendrokronologicheskii analiz drevesiny iz pazyrykskikh kurganov Severo-Zapadnoi Mongolii [Dendrochronological analysis of wood from the Pazyryk burial mounds of Northwestern Mongolia]. V kn. Molodin V. I., Partcinger G., Tsevendorzh D. *Zamerzshie pogrebalnye komplekсы pazyrykskoi kultury na iuzhnykh sclonakh Saliugema (Mongolskii Altai)* [In the book. Molodin V. I., Parzinger G., Tsevendorzh D. Frozen burial complexes of the Pazyryk culture on the southern slopes of Saylyugem (Mongolian Altai)]. M.: ID Triumf print, 2012. S. 507–523 (in Russian).

Ravich I. G. O tekhnologii zerkala iz kurgana Iakovlevka — II [About the technology of the mirror from the Yakovlevka — II mound]. *Vliianiia akhemenidskoi kultury v Iuzhnom Priurale (V–III vv. do n. e.) (Drevniaia Torevtika i iuvelirnoe delo v Vostochnoi Evrope)* [Influences of the Achaemenid culture in the Southern Urals (V–III centuries BC) (Ancient Toreutics and jewelry in Eastern Europe)]. M.: TAUS, 2012. T. I. S. 152 (in Russian).

Ravich I. G. Sostav i tekhnologiya izgotovleniia redkikh form zerkal iz pogrebenii rannikh kochevnikov Iuzhnogo Priuralia [Composition and technology of making rare forms of mirrors from burials of early nomads of the Southern Urals]. *Vliianiia akhemenidskoi kultury v Iuzhnom Priurale (V–III vv. do n. e.) (Drevniaia Torevtika i iuvelirnoe delo v Vostochnoi Evrope)* [Influences of the Achaemenid culture in the Southern Urals (V–III centuries BC) (Ancient Toreutics and jewelry in Eastern Europe)]. M.: TAUS, 2012. T. I. S. 247–252 (in Russian).

Rudenko S. I. Vtoroi Pazyrykskii kurgan (Rezultaty rabot ekspeditcii IIMK AN SSSR v 1947 g.) [The second Pazyryk mound (Results of the work of the expedition of the IIMK Academy of Sciences of the USSR in 1947)]. *Predvaritelnoe soobshchenie* [Preliminary announcement]. L.: Izd. Gosudarstvennogo Ermitazha, 1948. 64 s.; tab. (in Russian).

Rudenko S. I. *Kultura naseleniia Gornogo Altaia v skijskoe vremia* [The Culture of the Population of the Central Altai in Scythian Times]. M.; L.: Izd. AN SSSR, 1953. 402 s.; il. (in Russian).

Sirotnin S. V. Komplekсы epokhi rannikh kochevnikov odinochnogo kurgana Iakovlevka II iz Zauralskoi Bashkirii [Complexes of the era of early nomads of the solitary mound

of Yakovlevka II from Trans — Ural Bashkiria]. *XVIII Uralskoe soveshchanie* [XVIII Ural conference]. 2010. S. 240–243 (in Russian).

Sirotnin S. V. Kompleks s predmetami akhemenidskogo kruga odinochnogo kurgana Iakovlevka — II [A complex with objects of the Achaemenid circle of the single Yakovlevka — II barrow]. *Vliianiia akhemenidskoi kultury v Iuzhnom Priurale (V–III vv. do n. e.) (Drevniaia Torevtika i iuvelirnoe delo v Vostochnoi Evrope)* [Influences of the Achaemenid culture in the Southern Urals (V–III centuries BC) (Ancient Toreutics and jewelry in Eastern Europe)]. M.: TAUS, 2012. T. II. S. 157–162 (in Russian).

Sliusarenko I. Iu. *Dendrokronologicheskoe datirovanie arkheologicheskikh pamiatneykov skifskoi epohi Altaia: avtoref. dis. ... kand. ist. Nauk* [Dendrochronological dating of archaeological sites of the Scythian era in Altai. Ph.D. Thesis in History]. Novosibirsk, 2010. 34 s. (in Russian).

Smirnov K. F. Bronzovoe zerkalo iz Mechetsaia [Bronze mirror from Mechetsai]. *Istoriia, arkheologiia i etnografiia Srednei Azii* [History, archeology and ethnography of Central Asia]. M.: Nauka, 1968. S. 116–121 (in Russian).

Smirnov K. F. *Sarmaty na Ilike* [The Sarmatians of the Ilek]. Moscow, Nauka, 1975. 176 s. (in Russian).

Treister M. Iu. Bronzovye zerkala iz Iuzhnogo Priuralia: blizhnevostochnye i iuzhno — aziatskie importy i mestnye podrazhaniia [Bronze mirrors from the Southern Urals: Near Eastern and South Asian imports and local imitations]. *Vliianiia akhemenidskoi kultury v Iuzhnom Priurale (V–III vv. do n. e.) (Drevniaia Torevtika i iuvelirnoe delo v Vostochnoi Evrope)* [Influences of the Achaemenid culture in the Southern Urals (V–III centuries BC) (Ancient Toreutics and jewelry in Eastern Europe)]. M.: TAUS, 2012. V 2– T. I. S. 120–133 (in Russian).

Umanskii A. P. Rogozihinskie kurgany po raskopkam Barnaulskogo pedinstituta v 1985 godu [Rogozihinskie kurgany po raskopkam Barnaulskogo pedinstituta v 1985 godu]. *Voprosy arkheologii Altaia i Zapadnoi Sibiri epohi metalla* [Voprosy arkheologii Altaia i Zapadnoi Sibiri epohi metalla]. Barnaul: b. i., 1992. S. 51–59 (in Russian).

Umanskii A. P., Shulga P. I. Dva pogrebeniia s vostochnymi zerkalami iz Altaiskogo kraia [Two burials with eastern mirrors from the Altai Territory]. *Voprosy arkheologii i istorii Iuzhnoi Sibiri* [Questions of archeology and history of Southern Siberia]. Barnaul: Izd. BGPU, 1999. S. 43–81 (in Russian).

Umanskii A. P., Shamshin A. B., Shulga P. I. *Mogilnik skifskogo vremeni Rogozikha — 1 na levoberezhie Obi* [The burial ground of the Scythian time Rogozikha — 1 on the left bank of the Ob]. Barnaul: Izd. Alt. un-ta, 2005. 204 s.; il. (in Russian).

Shulga P. I. Zhrechieskie parnye zahoroneniia s zerkalami — pogremushkami (k postanovke problemy) [Priestly Paired Burials with Rattles Mirrors (o the statement of the problem)]. *Drevnosti Altaia. Izvestiia Laboratorii arkheologii* [Antiquities of Altai. Izvestia laboratory of archeology]. Gorno-Altai: Izd. GAGU, 1999. Vyp. 4. S. 82–91 (in Russian).

Shulga P. I. *Mogilnik skifskogo vremeni Lokot — 4a* [Burial Ground of the Scythian Time Lokot-4a]. Barnaul: Izd. Alt. un-ta, 2003. 204 s.; il. (in Russian).

Shulga P. I., Oborin Iu. V. Bronzovye diski iz Kazymskogo clada i “vostochnye” zerkala — pogremushki [Bronze discs from the Kazym treasure and “eastern” mirrors — rattles]. *Hanty — Mansiiskii avtonomnyi okrug v zerkale proshlogo* [Khanty — Mansiysk Autonomous Okrug

in the mirror of the past]. — Tomsk; Hanty-Mansiisk: Izd. Tom. Un-ta, 2017. Vyp. 15. S. 84–123 (in Russian).

Shulga P. I., Oborin Iu. V. “Vostochnye” zerkala — pogremushki i bronzovye diski s gravirovkami [“Oriental” mirrors — rattles and bronze discs with engravings]. *Starozhitnosti rannogo zaliznogo viku. Institut arkeologii NAN Ukraini* [Antiquities of the early Iron Age. Institute of Archeology of the National Academy of Sciences of Ukraine]. Kiiv. 2017. Vyp. 2 (23). S. 381–389 (in Russian).

Shulga P. I., Myglan V. S., Sliusarenko I. Iu. Khronologiiia mogilnikov pozdnego etapa pazyrykskoi kultury: dendrokronologicheskaia shkala i arkeologicheskii aspekt [Chronology of burial grounds of the late stage of the Pazyryk culture: dendrochronological scale and archaeological aspect]. *Altai v krugu evraziiskikh drevnostei* [Altai in the circle of Eurasian antiquities] otv. red. A. P. Derevianko, V. I. Molodin. Novosibirsk: Izd. IAET SO RAN, 2016. Gl. 4. S. 272–285 (in Russian).

Shulga P. I., Umanskii A. P., Mogilnikov V. A. *Novotroitskii nekropol* [Novotroitsk necropolis]. Barnaul: Izd. Alt. un-ta, 2009. 329 s. (in Russian).

Статья поступила в редакцию 07.12.2020

Принята к публикации: 30.01.2021

Цитирование статьи:

Шульга П. И., [Оборин Ю. В.] Зеркало-погремушка из Среднего Урала // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26, № 1. С. 7–24.

Citation:

Shulga P. I., [Oborin Yu. V.] Rattle-mirrors from the Middle Urals. *Nations and religions of Eurasia*. 2021. Vol. 26. № 1. P. 7–24.

УДК 902/904

DOI: 10.14258/nreur(2021)1-02

Н. Н. Серегин

Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия)

А. А. Тишкин

Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия)

С. С. Матренин

Барнаульский юридический институт МВД РФ, Барнаул (Россия)

Т. С. Паршикова

Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия)

СЕДЕЛЬНЫЕ КАНТЫ ИЗ РАСКОПАННЫХ КУРГАНОВ АЛТАЯ ЖУЖАНСКОГО ВРЕМЕНИ¹

Статья посвящена введению в научный оборот и разноплановой интерпретации серии костяных (роговых) седельных кантов, обнаруженных в ходе раскопок археологических комплексов Алтая жужанского времени (вторая половина IV — первая половина V в. н.э.). Данная категория предметов, как и в целом седла номадов Азиатского региона рубежа древности и Средневековья, исследована весьма слабо, что объясняется главным образом состоянием источниковой базы. Канты обнаружены в погребениях трех некрополей жужанского времени, относящихся к булан-кобинской культуре Алтая. Наиболее многочисленная коллекция таких предметов выявлена в ходе раскопок комплекса Чобурак-I. В статье приведено подробное описание этих изделий, представляющих собой верхние торцевые окантовки лук седел. Отмечено значительное сходство публикуемых элементов конского снаряжения с находками из памятников раннесредневековых тюрок второй половины V — начала VIII в. Вопрос о функциях седельных кантов, учитывая известную фрагментарность имеющихся материалов, пока остается открытым. Представляется возможным допустить как декоративное, так и утилитарное назначение рассматриваемых изделий.

Ключевые слова: Алтай, жужанское время, конское снаряжение, седельный кант, археологический комплекс, булан-кобинская культура.

¹ Работа выполнена при частичной финансовой поддержке гранта Президента РФ, МК-2381.2020.6.

N. N. Seregin

Altai State University, Barnaul (Russia)

A. A. Tishkin

Altai State University, Barnaul (Russia)

S. S. Matrenin

Barnaul Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Federation, Barnaul (Russia)

T. S. Parshikova

Altai State University, Barnaul (Russia)

SADDLE FACINGS FROM THE EXCAVATED MOUNDS OF ROURAN PERIOD IN ALTAI

The article concerns a series of bone (horn) saddle facings discovered during excavations of archaeological complexes of Altai of the Rouran period (2nd half of the 4th — 1st half of the 5th centuries AD). This category of objects, as well as the saddles of nomads in the Asian region at the turn of antiquity and the Middle Ages, have been investigated rather fragmentarily, which is mainly explained by the state of the source base. Saddle facings were found in the burials of three necropolises of the Rouran period, belonging to the Bulan-Koby culture of Altai. The most numerous collection of such items was revealed during the excavations of the Choburak-I complex. The article provides a detailed description of these products, which represent the upper end edging of bow saddles. A significant similarity of the published elements of horse equipment with the finds from the sites of the early medieval Turks of the 2nd half of the 5th — early 8th centuries is noted. The question of the functions of saddle facings, taking into account the well-known fragmentation of the available materials, is still open. It seems possible to admit both a decorative and a utilitarian purpose of the products.

Key words: Altai, Rouran period, horse equipment, saddle facing, archaeological complex, Bulan-Koby culture.

Серегин Николай Николаевич, доктор исторических наук, доцент кафедры археологии, этнографии и музеологии Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия). *Адрес для контактов:* nikolay-seregin@mail.ru.

Тишкин Алексей Алексеевич, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой археологии, этнографии и музеологии Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия). *Адрес для контактов:* tishkin210@mail.ru.

Матренин Сергей Сергеевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и философии Барнаульского юридического института МВД России, Барнаул (Россия). *Адрес для контактов:* matrenins@mail.ru.

Паршикова Татьяна Сергеевна, кандидат исторических наук, заместитель директора Музея археологии и этнографии Алтая Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия). *Адрес для контактов:* taty-parshikova@yandex.ru

Seregin Nikolay Nikolaevich, Doctor of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Archeology, Ethnography and Museology of Altai State University, Barnaul (Russia). *Contact address:* nikolay-seregin@mail.ru.

Tishkin Alexey Alexeevich, Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Archeology, Ethnography and Museology of Altai State University, Barnaul (Russia). *Contact address:* tishkin210@mail.ru

Matrenin Sergey Sergeevich, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the History and Philosophy of Barnaul Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Federation, Barnaul (Russia). *Contact address:* matrenins@mail.ru

Parshikova Tatiana Sergeevna, Candidate of Historical Sciences, Vice-Director of the Museum of Archaeology and Ethnography of Altai at Altai State University, Barnaul (Russia). *Contact address:* taty-parshikova@yandex.ru

Введение

Одним из наименее изученных элементов конского снаряжения населения Евразии рубежа древности и Средневековья являются седла. Такая ситуация в значительной степени обусловлена неоднозначностью интерпретации немногочисленных вещественных и изобразительных источников. При исследовании материальной культуры кочевников Азии сохраняется много вопросов, к числу которых относится проблема принадлежности отдельных находок к разным модификациям «жестких» и «полужестких» седел [Вайнштейн, Крюков, 1984: рис. 9; Вайнштейн, 1991: рис. 97. — 2; Степанова, 2015: 411–416]. Большое значение для классификации подобных изделий и понимания направлений их эволюции имеют результаты изучения окантовок седел, выявленных в ходе раскопок погребальных памятников Алтая жужанского времени (вторая половина IV — первая половина V в. н.э.). В настоящей статье осуществлены публикация и анализ серии таких предметов, обнаруженных при исследовании археологического комплекса Чобурак-I в северной части региона, в контексте других материалов обозначенного периода.

Характеристика археологических материалов

Седельные канты обнаружены в погребениях трех некрополей жужанского времени, относящихся к булан-кобинской культуре Алтая. Представим информацию о находках, выявленных при их раскопках.

Дялян (Республика Алтай, Чемальский район). В курганной группе, полностью раскопанной Южно-Сибирским археологическим отрядом НГУ в 1989–1990 гг., зафиксированы костяные (роговые) канты в двух мужских захоронениях с верховыми конями, уложенными в ноги умерших людей [Калинин, Тетерин, 1991; Тетерин, 1991]. В кургане № 6 они располагались в нижней части ребер, у передних ног лошади, в кургане

№ 13 — рядом с задней ногой животного, у тазовых костей и между ребер. К сожалению, данные материалы не введены в научный оборот¹.

Яломан-II (Республика Алтай, Онгудайский район). В 2002–2008 гг. в процессе раскопок курганной группы жужанского времени Яломанской экспедицией АГУ под руководством А. А. Тишкина в пяти непотревоженных могилах обнаружены остатки деталей деревянного каркаса (полки и луки) «жестких» седел без стремян. Результаты изучения этих редких предметов опубликованы [Тишкин, 2011; Мыльников, Тишкин, 2016; Тишкин, Мыльников, 2016]. Данные изделия являются пока самыми ранними образцами на территории Северной Азии, которые относятся к традиции изготовления «степных» седел с твердым каркасом и могут быть связаны с жужанями. В генезисе таких предметов решающую роль, по-видимому, сыграло военное противостояние кочевых народов Центральной Азии с империей Тоба Вэй в конце IV — начале V в. н.э. В этой ситуации сложились условия для межкультурных контактов (обмена, заимствований) и формирования передовых средств эффективного ведения конного боя [Серегин, Матренин, Идэрхангай, 2020: 40–41]. В могиле кургана № 31 памятника Яломан-II под скелетом лошади зафиксированы деревянные детали седла с кантом. Все они располагались на камнях перекрытия погребальной камеры в виде ящика.

Более подробно остановимся на характеристике элементов седла, обнаруженных в погребениях комплекса *Чобурак-I* (Республика Алтай, Чемальский район). В составе некрополя жужанского времени, исследованного Чемальской экспедицией АГУ под руководством Н. Н. Серегина, зафиксирована наиболее многочисленная коллекция седельных кантов. Данные изделия происходят из пяти мужских погребений с верховым конем, уложенным в ногах умершего либо перекрывающим до половины внутримогильной конструкции. При этом ни в одном случае не найдены деревянные ленчики седел, так как они не сохранились. Обнаруженные канты отличаются разной степенью целостности.

Курган № 30а. Части костяной (роговой) окантовки торца седельной луки располагались у колена левой ноги человека. Сохранились четыре обломка в виде слегка изогнутых и прямых пластин шириной 1 см, толщиной 0,3–0,4 см, длиной от 2,6 до 10,4 см. Они имеют сегментовидное поперечное сечение, гладкую лицевую сторону и покрытую резными наклонными линиями или косой сеткой тыльную поверхность. Два крупных фрагмента (длиной 7,4 и 10,4 см) снабжены небольшими сквозными отверстиями круглой формы, возможно, для «гвоздиков» (рис. 1. — 1). Расположение изделий дает основания полагать, что длина седельного канта составляла не менее 25 см.

¹ Авторами использована информация из отчета Ю. В. Тетерина о результатах полевого исследования памятника. Следует отметить, что на опубликованном плане захоронения человека с конем из кургана № 6 [Давыдов, Половников, 2018, рис. 3] седельный кант не обозначен, что расходится с иллюстративным материалом в отчете о раскопках данного объекта.

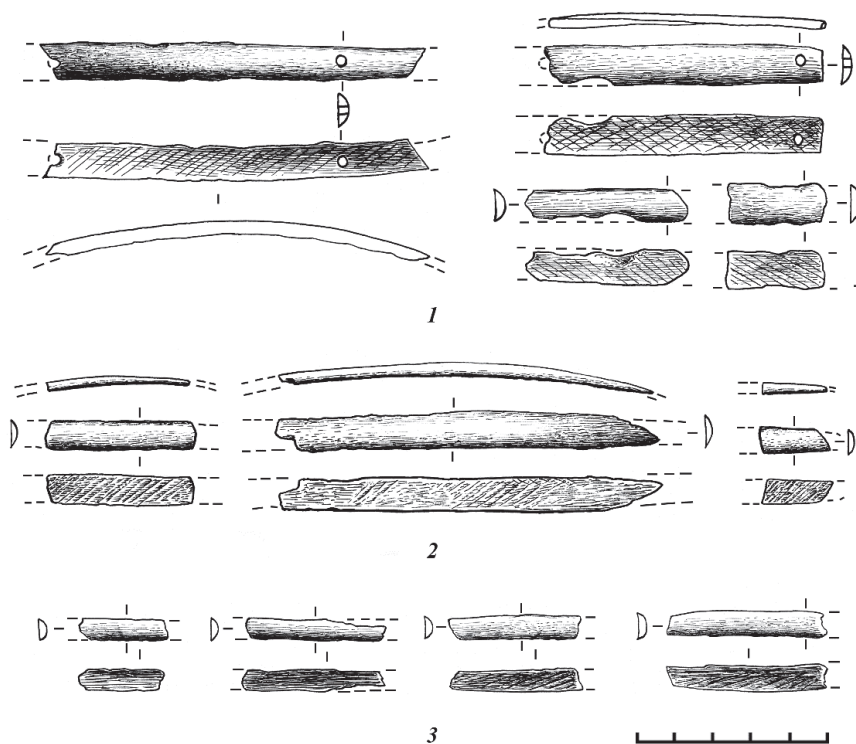


Рис. 1. Фрагменты костяных (роговых) кантов от седел из некрополя жужанского времени комплекса Чобурак-1: 1 — курган № 30а; 2 — курган № 34а; 3 — курган № 38.
Рисунки выполнены И. А. Чудилиным

Курган № 32. В погребении зафиксированы части костяных (роговых) торцевых окантовок двух седельных луков, которые лежали на спине лошади. Первый кант состоял из трех сегментовидных в сечении пластин разной длины (22,5, 12 и 4 см), шириной 1 см, которые накладывались друг на друга. Их лицевая сторона преимущественно гладкая, тыльная покрыта насечками в виде наклонных линий или косой решетки (рис. 2. — 1–3). Судя по совмещению концов, длина канта по дуге могла быть в пределах 33–35 см. Второй кант выполнен из двух дуговидно изогнутых сегментовидных в поперечном сечении пластин длиной 19 и 13 см, шириной 1 см. Лицевая поверхность его гладкая, а тыльная покрыта насечками в виде наклонных линий и косой решетки (рис. 2. — 4–5). Длина этого канта по дуге составляла приблизительно 27 см.

Курган № 32а. Из погребения происходят наиболее полно сохранившиеся фрагменты кантов от двух луков, обнаруженных на позвонках скелета верхового коня. Первый кант представляет собой дуговидно изогнутую костяную (роговую) пластину длиной около 37 см, максимальной шириной 1 см, толщиной 0,3–0,5 см, имеющую сегментовидное поперечное сечение (рис. 3. — 1). Окантовка второй луки зафиксирована в виде трех фрагментированных костяных (роговых) пластин с сегментовидным поперечным сечением, имеющих наибольшую ширину 1 см и толщину 0,3–0,4 см. Судя по зафиксированным параметрам, длина этого канта по дуге достигала не менее 41 см (рис. 3. — 2).

Лицевая поверхность всех изделий гладкая, а тыльная покрыта резными наклонными линиями, реже — косой решеткой.

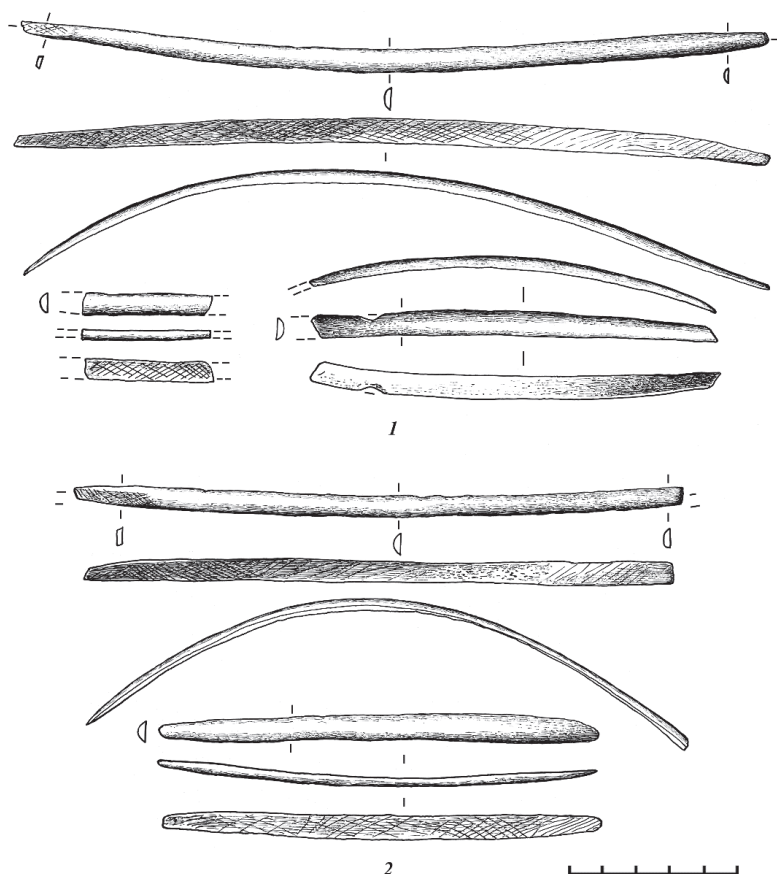


Рис. 2. Костяные (роговые) седельные канты из кургана № 32 некрополя жужанского времени комплекса Чобурак-I. Рисунки выполнены И. А. Чудилиным

Курган № 34а. На позвоночнике лошади найден костяной (роговой) кант от одной луки седла. Он представлен небольшими обломками слабоизогнутых пластин разного размера (10,1х1 см; 4х0,7 см; 1,8х0,6 см), толщиной 0,2 см, имеющих сегментовидное поперечное сечение. Лицевая поверхность изделий гладкая, а тыльная покрыта резными наклонными линиями (см. рис. 1. — 2).

Курган № 38. Костяные (роговые) детали седельного канта расчищены рядом с головой лошади. Зафиксированы четыре небольших фрагмента (длина от 2,4 до 4,2 см) пластины шириной 0,6–0,7 см, толщиной 0,2 см, имеющей сегментовидное поперечное сечение (см. рис. 1. — 3). Их лицевая сторона гладкая, а тыльная покрыта резными косыми насечками. Плохая сохранность не позволяет определить длину канта.

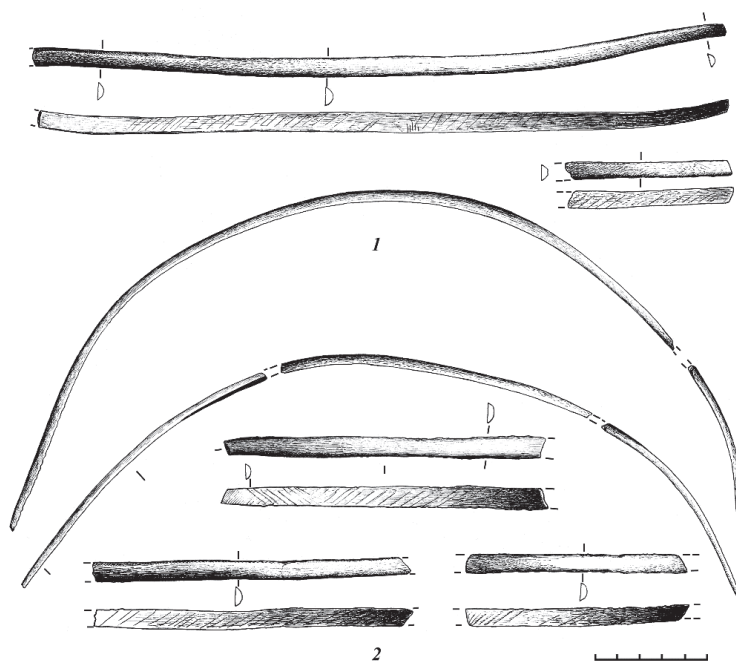


Рис. 3. Костяные (роговые) седельные канты из кургана № 32а некрополя жужанского времени комплекса Чобурак-I. Рисунки выполнены И. А. Чудилиным

Анализ и интерпретация материалов

Представленные изделия из погребальных памятников Алтая жужанского времени являются верхними торцевыми окантовками лук от восьми седел. Обнаруженные предметы, как правило, были повреждены крупными камнями из заполнения могильных ям. Судя по документированному *in situ* расположению сохранившихся деталей, они лежали в могилах в разных местах: на спине или у головы лошади, на боку животного, на перекрытии погребальной камеры, рядом с человеком в области ног. Следует подчеркнуть, что все канты происходят из непо потревоженных мужских могил в курганах булан-кобинской культуры, совершенных по обряду ингумации с верховым конем и связываемых с «яломанской» и «дялянкой» традициями [Серегин, Матренин, 2016: 160–162].

Рассматриваемые предметы выполнены из одной или нескольких узких (до 1 см) дуговидно изогнутых пластин из кости (рога), имеющих преимущественно сегментовидное поперечное сечение, гладкую лицевую сторону и покрытую резными насечками тыльную поверхность. Принимая во внимание наиболее полно сохранившиеся экземпляры, можно утверждать, что длина канта по дуге варьировала в пределах от 27 до 41 см. Судя по характеру изгиба пластин, с большой долей вероятности деревянные луки имели форму арки (дуги).

Костяные (роговые) пластины приклеивались к деревянной части седла, а в отдельных случаях (Чобурак-I, курган № 30а; Яломан-II, курган № 31) также дополнительно

фиксируются с помощью гвоздиков-штифтов (не сохранились), вставляемых в округлые отверстия. Обнаруженные канты, как правило, крепились к одной седельной луке. В двух закрытых комплексах (Чобурак-I, курганы № 32 и 32а) установлено наличие кантов разной длины для «передней» и «задней» луки. Важно отметить, что только в материалах некрополя Яломан-II (курган № 31) кант присутствовал у «жесткого» седла, от которого прослежены деревянные части.

Наиболее ранние свидетельства использования седел с деревянным ленчиком, имеющим луку с кантом по верхнему торцу, известны у поздних сяньби Северного Китая IV в. н.э. Правда, рассматриваемые изделия выполнены из металла, имеют иное поперечное сечение и крепились с помощью гвоздиков [Dong Gao, 1995: fig. 3; Excavation of a Tomb..., 1997: fig. 17–19, 22–25; Wang Wei, 1997: fig. 25]. Среди хорошо сохранившихся окантовок следует упомянуть широко известное седло из могильника Шиэртаи в Чаояне, у которого по внешнему торцу лука шла бронзовая П-образная в сечении полоса, прижимавшая края наружной и внутренней металлических накладок и закреплявшая их на луке [Степанова, 2015: 411, илл. 5]. Судя по всему, более близкой аналогией является «жесткое» седло из скального погребения жужанского времени в Монгольском Алтае (Урд улаан унээт), на котором просматривается костяная (роговая) окантовка торца передней и задней луки [Баярсайхан и др., 2017: 20; Серегин, Матренин, Идэрхангай, 2020: рис. 2].

Сравнительное изучение публикуемых седельных кантов населения булан-кобинской культуры Алтая второй половины IV — первой половины V в. демонстрирует значительное их сходство с находками из памятников раннесредневековых тюрок второй половины V — начала VIII в. (Джолин-I, Кара-Коба, Катанда-II, Кудыргэ, Тыткескень-VI, Юстыд-XII, Яконур). В тюркском снаряжении они встречены преимущественно с костяными (роговыми) обкладками [Гаврилова, 1965: рис. 8. — 1–3; табл. XII. — 13; XXI. — 6–7; XXIII. — 7; Могильников, 1990: рис. 7; 10. — 1–2; Кирюшин и др., 2020: табл. 42. — 17–18; 45. — 15; Тишкин, Горбунов, 2003: рис. 5. — 1–3; Кубарев, 2005: табл. 29. — 1–5; 30. — 4–6; 32. — 1–3; 66. — 1–2]. Канты, усиливавшие изгибы седельных луки, известны в конском снаряжении разных народов Евразии II тыс. н. э. [Кирпичников, 1973: рис. 25; Ткаченко, 2009: 70, 80, 83, рис. 61–63, 95, 103, 105].

Заключение

Вопрос о функциях седельных кантов, учитывая известную фрагментарность имеющихся материалов, пока остается открытым. Представляется возможным допустить как декоративное, так и утилитарное назначение рассматриваемых изделий. Последнее могло состоять в том, что они служили прежде всего для укрепления деревянных деталей ленчика седла, а также защищали торцы луки от стирания.

Таким образом, публикуемая серия находок существенным образом расширяет представления исследователей об особенностях конского снаряжения кочевников Алтая и сопредельных территорий в жужанское время. Возможности решения поставленных в статье вопросов связаны с последующим накоплением материалов данного периода и их интерпретацией в контексте выявленных закономерностей развития амуни-

ции верховой лошади номадов Центрально-Азиатского региона. Важными станут полные реконструкции седельных комплектов предтюркского и раннетюркского времени.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центра Азии. М. : Наука, 1991. 296 с.
- Вайнштейн С. И., Крюков М. В. Седло и стремя // Советская этнография. 1984. № 6. С. 114–130.
- Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М. ; Л. : Наука, 1965. 146 с.
- Давыдов Р. В., Половников И. С. Серебряные серьги из могильника Дялян (Горный Алтай): технологический и сравнительно-морфологический анализ // Поволжская археология. 2018. № 4 (26). С. 24–40.
- Калинин И. В., Тетерин Ю. В. Воинское погребение предтюркского времени могильника Дялян // Проблемы археологии и этнографии Сибири и Дальнего Востока. Красноярск : Красноярский ун-т, 1991. Т. 2. С. 61–63.
- Кирпичников А. Н. Снаряжение всадника и верхового коня на Руси IX–XIII вв. Л. : Наука, 1973. 138 с.
- Кирюшин, Ю. Ф., Тишкин А. А., Матренин С. С., Кунгуров А. Л., Семибратов В. П. Тын-кескенский археологический микрорайон Северного Алтая: культурно-хронологические комплексы поздней древности и раннего Средневековья. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2020. 296 с.
- Кубарев Г. В. Культура древних тюрков Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2005. 400 с.
- Могильников В. А. Древнетюркские курганы Кара-Коба-I // Проблемы изучения древней и средневековой истории Горного Алтая. Горно-Алтайск : ГАНИИИЯЛ, 1990. С. 137–185.
- Мыльников В. П., Тишкин А. А. Жесткие деревянные основы седел с памятника Яломан II на Алтае : междисциплинарный анализ // Археология, этнография и антропология Евразии. 2016. № 3 (44). С. 47–55.
- Серегин Н. Н., Матренин С. С. Погребальный обряд кочевников Алтая во II в. до н. э. — XI в. н.э. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2016. 272 с.
- Серегин Н. Н., Матренин С. С., Идэрхангай Т.-О. Скальное погребение Урд Улаан Унээт (Монгольский Алтай): возможности культурно-хронологической интерпретации // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2020. № 2 (49). С. 38–51.
- Степанова Е. В. Седла гунно-сарматского времени // Труды Государственного Эрмитажа. Т. 77: Археология без границ: Коллекции, проблемы, исследования, гипотезы. СПб. : Изд-во Государственного Эрмитажа, 2015. С. 389–425.
- Тетерин Ю. В. Могильник Дялян — новый памятник предтюркского времени Горного Алтая // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников Южной Сибири. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 1991. С. 155–157.
- Тишкин А. А. Деревянные находки из памятника Яломан-II // Теория и практика археологических исследований. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2011. Вып. 6. С. 165–176.

Тишкин А. А., Горбунов В. В. Раннетюркское погребение на могильнике Яконур (по материалам раскопок М. П. Грязнова) // Древности Алтая. Горно-Алтайск : ГАГУ, 2003. № 10. С. 107–117.

Тишкин А. А., Мыльников В. П. Деревообработка на Алтае во II в. до н. э. — V в. н.э. (по материалам памятников Яломан-II и Бош-Туу-I). Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2016. 192 с.

Ткаченко И. Д. Снаряжение верхового коня у кочевников Сибири и Центральной Азии (опыт историко-этнографического исследования) : дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2009. 317 с.

Баярсайхан Ж., Түвшинжаргал Т., Баяндэлгэр Ч., Мцнх Л. Ховд аймгийн Мянгэд сумын нутаг «Урд Улаан Унээт» уулын дурсгал // Хадан гэрийн соёл. Улаанбаатар : Монголын Үндэсний музей, 2017. Т. 5–28 (на монгл. яз.).

Dong Gao. A Comparative Study of the Horse Fittings of Murong Xianbei, Gaogouli, Korea and Japan (III–VI Centuries AD) // Wenwu. 1995. № 10. P. 34–42 (на кит. яз.).

Excavation of Tomb (coded 88M1) in a Brickyard at Shiertai Township, Chaoyang // Wenwu. 1997. № 11. P. 19–32 (на кит. яз.).

Wang Wei. Exchanges Between the East Asian Countries in the 3rd — 6th Centuries in the Light of Unearthed Harness // Kaogu. 1997. № 12. P. 66–84 (на кит. яз.).

REFERENCES

Vainshtein S. I. *Mir kochevnikov Tsentra Azii* [World of nomads of the Center of Asia]. М.: Nauka, 1991. 296 s. (in Russian).

Vainshtein S. I., Kriukov M. V. Sedlo i stremia [Saddle and stirrup]. *Sovetskaia etnografiia* [Soviet ethnography]. 1984, no 6. S. 114–130 (in Russian).

Gavrilova A. A. *Mogil'nik Kudyrge kak istochnik po istorii altaiskikh plemen* [Kudyrge burial ground as a source on the history of Altai tribes]. М.; L.: Nauka, 1965. 146 s. (in Russian).

Davydov R. V., Polovnikov I. S. Serebrianye ser'gi iz mogil'nika Dialian (Gornyi Altai): tekhnologicheskii i sravnitel'no-morfologicheskii analiz [Silver earrings from the Dyalyan burial ground (Gorny Altai): technological and comparative morphological analysis]. *Povolzhskaia arkheologiya* [Volga archeology]. 2018, no 4. S. 24–40 (in Russian).

Kalinin I. V., Teterin Iu. V. Voinskoe pogrebenie predtjurkского времени mogil'nika Dialian [Military burial of the pre-Turkic time of the Dyalyan burial ground]. *Problemy arkheologii i etnografii Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Problems of archeology and ethnography of Siberia and the Far East]. Krasnoarsk: Krasn. un-t, 1991, Vol. 2. S. 61–63 (in Russian).

Kirpichnikov A. N. *Snariazhenie vsadnika i verkhovogo konia na Rusi IX–XIII vv.* [Equipment of a rider and a riding horse in Russia in the 9th — 13th centuries.]. L.: Nauka, 1973. 138 s. (in Russian).

Kiriushin, Iu. F., Tishkin A. A., Matrenin S. S., Kungurov A. L., Semibratov V. P. *Tytkeskenskii arkheologicheskii mikroraiion Severnogo Altaia: kul'turno-khronologicheskie komplekсы pozdnei drevnosti i rannego Srednevekov'ia* [Tytkesken Archaeological Microdistrict of Northern Altai: Cultural and Chronological Complexes of Late Antiquity and Early Middle Ages]. Barnaul: Altai State University Publ., 2020, 296 s. (in Russian).

Kubarev G. V. *Kul'tura drevnikh tiurok Altaia (po materialam pogrebal'nykh pamiatnikov)* [The culture of the ancient Turks of Altai (based on materials of burial monuments)]. Novosibirsk: IAET SO RAN Publ., 2005, 400 s. (in Russian).

Mogil'nikov V. A. *Drevnetiurkskie kurgany Kara-Koba-I* [Ancient Turkic kurgans of Kara-Koba-I]. *Problemy izucheniia drevnei i srednevekovoi istorii Gornogo Altaia* [Problems of studying the ancient and medieval history of Gorny Altai]. Gorno-Altai: GANIIIaL Publ., 1990. S. 137–185 (in Russian).

Myl'nikov V. P., Tishkin A. A. *Zhestkie dereviannye osnovy sedel s pamiatnika Ialoman II na Altae: mezhdistsiplinarnyi analiz* [Rigid Wooden Saddle Bases from the Yaloman II Monument in Altai: An Interdisciplinary Analysis]. *Arkheologiya, etnografiia i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2016, no 3. S. 47–55 (in Russian).

Seregin N. N., Matrenin S. S. *Pogrebal'nyi obriad kochevnikov Altaia vo II v. do n. e. — XI v. n.e.* [Funeral rite of Altai nomads in the II century BC–XI century AD]. Barnaul: Altai State University Publ., 2016. 272 s. (in Russian).

Seregin N. N., Matrenin S. S., Iderkhangai T.-O. *Skal'noe pogrebenie Urd Ulaan Uneet (Mongol'skii Altai): vozmozhnosti kul'turno-khronologicheskoi interpretatsii* [Cave burial Urd Ulaan Uneet (Mongolian Altai): possibilities of cultural and chronological interpretation]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* [Bulletin of Archeology, Anthropology and Ethnography]. 2020, no 2. S. 38–51 (in Russian).

Stepanova E. V. *Sedla gunno-sarmatskogo vremeni* [Saddles of the Hunno-Sarmatian time]. *Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha. T. 77: Arkheologiya bez granits: Kollektzii, problemy, issledovaniia, gipotezy* [Works of the State Hermitage. Vol. 77: Archeology without Borders: Collections, Problems, Research, Hypotheses]. SPb.: Izd-vo Gos. Ermitazha, 2015. S. 389–425 (in Russian).

Teterin Iu. V. *Mogil'nik Dialian — novyi pamiatnik predtiurkskogo vremeni Gornogo Altaia* [Dyalan burial ground — a new monument of the pre-Turkic time of Gorny Altai]. *Problemy khronologii i periodizatsii arkheologicheskikh pamiatnikov Iuzhnoi Sibiri* [Problems of chronology and periodization of archaeological sites in Southern Siberia]. Barnaul: Altai State University Publ., 1991. S. 155–157 (in Russian).

Tishkin A. A. *Dereviannye nakhodki iz pamiatnika Ialoman-II* [Wooden finds from the Yaloman-II monument]. *Teoriia i praktika arkheologicheskikh issledovaniia* [Theory and practice of archaeological research]. Barnaul: Altai State University Publ., 2011. Vol. 6. S. 165–176 (in Russian).

Tishkin A. A., Gorbunov V. V. *Rannetiurkskoe pogrebenie na mogil'nike Iakonur (po materialam raskopok M. P. Griaznova)* [Early Türkic burial at the Yakonur burial ground (based on materials from the excavations of M. P. Gryaznov)]. *Drevnosti Altaia* [Altai antiquities]. Gorno-Altai: Gorno-Altai State University Publ., 2003. Vol. 10. S. 107–117 (in Russian).

Tishkin A. A., Myl'nikov V. P. *Derevoobrabotka na Altae vo II v. do n. e. — V v. n.e. (po materialam pamiatnikov Ialoman-II i Bosh-Tuu-I)* [Woodworking in Altai in the II century BC. — V century AD (based on materials from Yaloman-II and Bosh-Tuu-I monuments)]. Barnaul Altai State University Publ., 2016. 192 s. (in Russian).

Tkachenko I. D. *Snariazhenie verkhovogo konia u kochevnikov Sibiri i Tsentral'noi Azii (opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniia)*. Diss. kand. ist. nauk [Riding horse equipment among the nomads of Siberia and Central Asia (the experience of historical and ethnographic research). Ph. D. Thesis in History]. SPb., 2009. 317 s. (in Russian).

Baiarsaikhan Zh., Tyvshinzhargal T., Baiandelger Ch., Mshchkh L. Khovd aimgiin Miangiad sumyn nutag “Urd Ulaan Uneet” uulyн dursгал [Urd Ulaan Uneet site in Myangiad soum of Khovd aimag]. *Khadan geriin soel* [Cave burial complexes]. Ulaanbaatar: Mongolyn Yndesnii muzei, 2017. S. 5–28 (in Mongolian).

Dong Gao. A Comparative Study of the Horse Fittings of Murong Xianbei, Gaogouli, Korea and Japan (III–VI Centuries AD). *Wenwu*. 1995, no 10. Pp. 34–42 (in Chinese).

Excavation of Tomb (coded 88M1) in a Brickyard at Shiertai Township, Chaoyang. *Wenwu*. 1997, no 11, pp. 19–32 (in Chinese).

Wang Wei. Exchanges Between the East Asian Countries in the 3rd — 6th Centuries in the Light of Unearthed Harness. *Kaogu*. 1997, no 12, pp. 66–84 (in Chinese).

Статья поступила в редакцию 17.01.2021

Принята к публикации 20.02.2021

Цитирование статьи:

Серегин Н. Н., Тишкин А. А., Матренин С. С., Паршикова Т. С. Седельные канты из раскопанных курганов Алтая жужанского времени // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26, № 1. С. 25–36.

Citation:

Seregin N. N., Tishkin A. A., Matrenin S. S., Parshikova T. S. Saddle facings from the excavated mounds of rouran period in Altai. *Nations and religions of Eurasia*. 2021. Vol. 26, № 1. P. 25–36.

УДК 903/904

DOI: 10.14258/nreur(2021)1-03

О. Каратаев

*Университет Кастамону (Турция)***ЕЩЁ РАЗ О САКРАЛЬНОЙ МЕСТНОСТИ ÖTÜKEN:
ИСТОРИЯ ВОПРОСА И СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ**

В данной статье рассматриваются вопросы происхождения и месторасположения сакрального места для древних хунну, тюрков, кыргызов, уйгур, карлуков, по некоторым данным, монголов. Исследуются проблемы историографии, уровень изучения, этимология и лингвистический анализ Отюкена. Но среди ученых отсутствует единое мнение о месте расположения и этимологии онима. Описываются исследования ученых о топониме Одуген (Өдүген) в Туве и связанных с ними народных поверий и легенд. *Ötüken* или *Ötükan* — названия местности в Центральной Азии, предположительно на территории современной Монголии. Есть и мнения о том, что сакральная местность расположена в Туве. Местность *Ötüken* известна с VIII в. в орхонских надписях средневековых тюрков. Исследователи склонны считать, что этому священному горно-лесистому месту поклонялись ещё древние хунну (гунны). После падения Второго Восточно-Тюркского каганата (682–744 гг.) взявшие власть уйгурские каганы основали Уйгурский каганат (744–840 гг.), расположили свои ставки у горы *Ötüken*. Раскрывается значение, месторасположение и роль сакральной местности *Ötüken* в политической и идеологической жизни этих государств.

Ключевые слова: *Ötüken*, хунны, древние тюрки, кыргызы, сакральность, каган, Центральная Азия.

О. Karataiev

*Universiti of Kastamonu (Turkey)***ONCE AGAIN ABOUT THE SACRED AREA ÖTÜKEN:
HISTORY OF THE ISSUE AND MODERN INTERPRETATION**

This article discusses the origin and location of the sacred place for the ancient Huns, Turks, Kyrgyz, Uighurs, Karluks, according to some Mongols. The historiography of the problem, the level of study, the etymology and linguistic analysis of Otuken are being raised. But, among scientists there is no consensus on the location and etymology of onym. We are also interested in the research of scientists about the toponym Odugen (Өдүген) in Tuva and related folk

beliefs and legends. Ötüken or Ötükan is the name of the area in Central Asia, presumably on the territory of modern Mongolia. There are opinions among some scholars that the sacred area is located in Tuva. The Ötüken area has been known since the 8th century, in the Orkhon inscriptions of medieval Türks. Researchers are inclined to believe that the ancient Huns worshiped in the sacred mountainous and forested place Ötüken. After the fall of State II of the East Turkic Kaganate (682–744), the Uyghur Khagans who took power (Uigur Kaganate, 744–840) placed their bets on the Ötüken mountains. The article reveals the meaning, place and role of the sacred locality Ötüken political and ideological life in these states.

Keywords: Ötüken, Huns, ancient Türks, sacredness, kagan, Central Asia.

Каратаев Олжобай, профессор, доктор исторических наук, Университет Кастамону (Турция). Адрес для контактов: okaratayev@gmail.com

Karataiev Olzhobay, doctor of historical Sciences, Professor, Universiti of Kastamonu (Turkey). Contact address: okaratayev@gmail.com

Введение

С давних времен историков, тюркологов и других исследователей интересует место расположения и значение сакральной местности Отюкен. Есть разные точки зрения об этимологии, происхождении и месте расположения данной сакральной местности, которая была почитаема многими кочевыми народами Центральной Азии. Нас также интересует отношение средневековых кыргызов к Отюкену, в том числе вопрос о том, почему после завоевания Уйгурского каганата и овладения его столицей кыргызы не остались на этих территориях. Вместо того, чтобы воспользоваться земледельческим районом возле Орду-Балыка, кыргызы в 840 г. разорили его, сожгли жилища уйгурского кагана и его супруги, разбили триумфальную стелу, переломали даже каменные ступы и жернова [Киселев, 1957: 94–95; Дробышев, 2012: 10].

Вызывает интерес другая местность, также называемая Отюкен, которая находилась вблизи горы Танну-Ола, т. е. ближе к территории современной Тувы, и постоянно входила в состав государства енисейских кыргызов. Была ли «тувинская» Отюкен сакральной местностью для кыргызов? Могли ли кыргызы перенести сакральную местность под названием *Отюкен* в другое место? Например, встречается достаточно много ономастических названий (топонимы, оронимы, гидронимы, зоонимы, ойконимы), которых кыргызы перенесли из Южной Сибири и Западной Монголии на территории современного Кыргызстана. Кыргызы не освоили эти земли, большая часть населения перекочевала в Восточный Туркестан и на территории современного Кыргызстана и сопредельных территорий. Следует отметить, в исторической памяти современных кыргызов сохранились онимы, возможно, связанные по происхождению с сакральной местностью: например, антропонимы *Ötögön*, этноним *Жетиген* (племя левого крыла кыргызов) и т. д.

Уйгурская гегемония в Центральной Азии продолжалась без малого век, пока с верховьев Енисея по приглашению мятежного военачальника из племени эдизов не прибыли войска кыргызов и не сокрушили каганат. Бросается в глаза, что кыргызский ка-

ган не учредил свою ставку в долине Орхона, где уже существовала развитая инфраструктура — укрепления, поселения, пашни, пути сообщения, а откочевал к горам Танну-Ола, на расстояние в 15 дней конного перехода [Бичурин, 1950: 356]. После распада Уйгурского каганата (745–840 гг.) победители-кыргызы также хотели освоить сакральную землю. Танский император Вут-зун (Wu-tsung 唐武宗 840–846 гг.) и его главный министр Ли Де-юй (Li Te-yü 李德裕 787–850 гг.) в 845 г. в письме, отправленном кыргызскому кагану, напоминали о том, что переселение кагана и его народа в этот район возвысило бы авторитет кыргызов перед другими народами [Drompp, 1999: 395].

По историческим данным, кыргызский каган политическим центром своего государства сделал подножие Танну-Ола, важный военно-стратегический центр, располагающийся между кыргызскими владениями (Минусинская котловина и территория современной Тувы) и просторами Центральной Азии (Монголия). Возможно ли, что кыргызский каган перенес сакральную территорию *Отюкен* (*Ötüken*) ближе к подножие Танну-Ола? К сожалению, об этом исторические источники молчат. Но факт, что сакральная местность *Üdügen* (*Удуген*) и поныне существует на территории Тувы, тем более, в исторической памяти современных тувинцев. В стратегическом плане подножие Танну-Ола было очень удобным местом для дальнейшей экспансии в города Восточного Туркестана и перекочевки населения на территории современной Центральной и Западной Монголии. Кроме того, кыргызский каган сдвинул политический центр государства в Танну-Ола, чтобы закрыть от врагов тыл, т. е. современную Туву и Минусинскую котловину, где проживала основная часть населения кыргызов и кыштымов.

Исторические источники об Отюкене

Обладание священной территорией сакральных гор являлось гарантией могущества кагана, «значившего, что он являлся не только политическим и военным лидером, но также, что личность кагана становилась олицетворением культово-культурного лидера среди единоплеменников. И это могущество являлось гарантией его власти и независимости в будущем» [Osawa, 2003: 11–12; Западнотюркский каганат: атлас, 2013: 18]. Исследователи склонны считать, что первоначально сакральная местность *Ötüken* являлась священной территорией хуннских (гунны) племен. Район в Центральной Азии был политическим центром для древних хунну (сюнну), государства Сеянь-то (Hsüeh-uep-t'o), уйгуров и монголов [Drompp, 1999: 390].

Затем Отюкен стал политическим и идеологическим центром кок тюрков и Тюркского каганата. Согласно историческим данным Отюкен (*Ötüken*) — местность, географически расположенная на территории современной Монголии, бывший сакральный и политический центр нескольких кочевых империй тюркоязычных гуннов (хунну), тюрков, уйгуров. Известия о ней дошли до нас благодаря тюркским руническим памятникам Орхона, посвященных принцу Кюл-Тегину и главе государства Бильге-кагану, мудрому Тоньюкуку, китайским летописям и другим источникам.

Первыми известными нам свидетельствами того, что этот регион начинает играть особую роль в Великой степи, можно считать погребальные памятники Кошо-Цайдама, относящиеся к последнему периоду существования государства орхонских тюрков (Второй Восточно-Тюркский каганат, 682–745 гг.). В этих памятниках неоднократно

упоминается основа государственной и военной мощи тюрков, так называемая Отюкэнская чернь (Ötükan jış) [Дмитриев, 2011: 161]. В памятных надписях, посвященных кок тюркскому принцу Кюл-Тегину, главе государства Бильге-кагану и мудрому советнику Тоньюкуку, упоминаются топоним сакральной местности и политический центр Тюркского каганата — *Отюкен* (Ötüken) или *Отюкенская чернь* (Ötüken-jış). На памятнике, посвященном принцу Кюл-Тегину, помещен знаменитый текст: «Отюкэнской черни не было хорошего (т. е. настоящего. — О. К.) владыки, но Отюкэнская чернь была (именно) страной, в которой (можно было) созидать племенной союз (т. е. государство)» ... [Орхон-Енисей текстеры, 1982: 70]. Далее в надписи говорится: «...о тюркский народ, когда ты идешь в ту страну, ты становишься на краю гибели; когда же ты, находясь в *Отюкэнской стране*, (лишь) посылаешь караваны (за подарками, т. е. за данью), у тебя совсем нет горя, когда ты остаешься в *Отюкэнской черни*, ты можешь жить, созидая свой вечный племенной союз...» [Орхон-Енисей текстеры, 1982: 71]. Тюрки ведут бесконечные войны за право обладания Отюкэнской чернью — благодатным местом, которое ассоциировалось в сознании тюркского индивида как место богатства, достатка, мира.

Отюкэнская местность был политическим, идеологическим и религиозным центром ещё раньше, в VI в., во времена Первого Тюркского каганата. В хрониках Вэйской династии («Вэй-шу») и Суйской династии («Суй-шу») описываются коллективные церемонии религиозного поклонения Небу (Көк Тенгри) на местности вблизи реки Тамир — *T'a-jen Shui* 他人水 (Tamir). Местность Тамир была постоянным центром проведения религиозных церемоний у тюрков [Liu, 1958-I: 10, 1958-II: 500–501]. Следует отметить, что Тамир находится рядом с Отюкеном. Названия реки и долины Тамир в китайских хрониках упоминаются в форме *T'a-jen Shui* 他人水 (Tamir) [Pelliot, 1929: 214–215].

Как сообщает «Чжоу-шу» (середина VI в.), ставки тюркских правителей постоянно располагались у горы *Dujinshan* (Ду-жин), откуда они и управляли государством. В VIII в. ставки коктюркских каганов также находились у этой же горы [Erkoç, 2016: 51]. Одним из первых исследователей, который горы *Dujinshan* сопоставил с Отюкеном, был В. Томсен [Thomsen, 2002: 223]. В «Цзю Тан-шу» гора *Отюкен* называется *Tu-chin-shan* 都斤山 [Chavannes, 1903: 93, 96, 351].

По данным «Суй-шу», «Синь Тан-шу» и «Цзю-Таншу», ставка тюркских каганов находилась постоянно в *Tu-chin-shan* 都斤山 (Ötüken Yış), т. е. Отюкене [Liu, 1958-I: 10, 181; Taşağıl, 1995: 998]. Главного правителя кок тюрков кагана китайские источники называют *Ta* — *K'e-han* (верховный или главный каган) [Taşağıl, 1995: 113]. *Tu-chin* 都斤 — Отюкен (Ötüken), *Shan* (гора) 山 или йыш (jış). Топоним Отюкен (Ötüken) в китайских хрониках написаны также таких формах: *Wu-te-chien-shan* 烏德健山, *Wu-te-chien-shan* 烏德健山, *Wu-te-chien-shan* 烏德健山, *Ch'i-tu-chün-shan* 乞督軍山 и *Yü-tu-chün-shan* 鬱督軍山 [Chavannes, 1903: 93, 96, 351; Liu, 1958-I: 156, 1958-II: 586].

В хронике *Ts'ê-fu Yüan-kui* 冊府元龜 также упоминается о том, что тюркские каганы обычно жили в *Отюкене* [Taşağıl, 1995: 113]. В согдийском тексте, найденном в Илийском районе, в строках 6–7 сообщается о верховном правителе тюрков Нири-кагане (βүү Р'у Нгу Х'γ'n, Ni-li K'e-han), *mz'yx x'γ'n* yani «Büyük Kağan» olmuştur [Osawa, 2002: 80].

Каган и представители аристократии прежде всего исполняли военно-организаторские функции, при этом «известно, что они ведали распределением пастбищ, особенно на завоеванных территориях», а каганы «отправляли еще сакральные функции». Каганы больше всего боялись откочевков отдельных групп на другие территории, что означало выход из-под их власти, и именно от этого каган предостерегает тюрков, призывая их оставаться в Өтүкәне [Хазанов, 2002: 398; Тишин, 2015: 154–155].

Чугай-Кузы

Исследователи, ссылаясь на исторические источники, выдвигают версию о втором политическом и идеологическом центре хуннов и тюрков в близи Ордоса (территория Внутренней Монголии, КНР). К. Цегледи [Czeglédy, 1995: 54, 58, 62] выдвигает другую версию о политическом и религиозном центре тюрков. Согласно его мнению, у кок тюрков был второй, не менее важный политический центр — памятник Тоньюкука *Чугай-Кузы* (*Çogay Kuzı*), в китайском как Yin-shan 阴山. Инь Шань (Йин Шан — 阴山), который находился к северо-западу от Ордоса. Пустыня Гоби на китайском называлась *Hei-sha-cheng* 黑沙城 — Каракум [Czeglédy, 1995: 54, 58, 62; Tekin, 1994: 57, 61]. Иньшань, горы на севере Китая, во Внутренней Монголии, к северу и северо-востоку от излучины реки Хуанхэ состоят из ряда хребтов, расположенных кулисообразно (Ланшань, Шэйтэн-Ула, Улашань, Дациншань) и разделенных долинами. Общая протяженность — около 650 км, высота гор до 2187 м.

В памятнике, посвященному Тоньюкуку, об этой земле сообщаются: (7) (А хан) «мудрым Тоньюкуком, в качестве Бойла Бага Таркана, я, Ильтерес, да буду каганом!» ... Его товарищем по знанию и его товарищем по славе был я сам. Мы избрали местожительство Куз Чугая и Кара-Кумы» [Орхон-Енисей текстеры, 1982: 91–92].

Известно, что Ордос и его окрестные районы с древнейших времен служили местом обитания хуннов. После событий 55 г. н.э. с падением централизованного хуннского государства, эти земли оставались за южными хуннами, потом сяньбийцы овладели этими угодьями, удобными для скотоводства. Здесь существовали небольшие хуннские владения. Начиная с IV в. на этих землях хозяйничали жуаньжунае. С середины VI в. эти земли перешли к тюркам. После падения Восточно-Тюркского каганата тюрки обосновались на этих же территориях. Борьба тюрков за независимость и восстания под руководством шада Кутлуга (затем он стал называться Ильтериш-каганом, 682–693 гг.) началась с этих районов в окрестностях пустыни Ордоса. В высказываниях К. Цегледи [Czeglédy, 1995: 54, 58, 62] есть рациональное зерно. Ордос (Иньшан) и его окрестности с древнейших времен были одним из центров кочевой цивилизации.

Горы *Инь Шань* упоминаются в письмах китайского императора Вут-зуна в 842–843 гг. кыргызскому кагану: ... [Я] читал [Ваше] письмо и полностью ознакомился с делом представления лошадей. Вы в *Иньшань* прославились силой и [являетесь] героем севера, [Вы] объемлете мудрые планы всем своим существом, поступаете искренне и [с Вами] народ. Слава [Ваша] возросла в варварских племенах, а сила уважается на иноземных границах. [Вы] специально отправили посланника и издалека привезли в дар знаменитых лошадей... [Супруненко, 1963: 71]. В другом письме танский император также упоминает *Инь-шань*: «...За горами *Иньшань* привлекают обманном путём

малые пограничные народности. [Уйгуры] воспользовались тем, что мы не были готовы, нападали и производили грабёж, своевольно устраивали пограничные бедствия, сегодня этому уже четыре года...» [Супруненко, 1963: 75]. Китайцы знали о передовых кыргызских отрядах, которые преследовали бежавших уйгуров в районах *Иншань*. Поэтому китайские императоры в своих официальных посланиях всячески поддерживали кыргызов, призывая к уничтожению уйгуров — заклятых врагов китайцев. Возможно, после кок тюрков *Иншан* (*Ордос*) стал для Уйгурского каганата один из политических и идеологических центров.

Ötügen в Туве

Большинство исследователей определяют *Ötüken* (*Ötükän ~ Ötügen ~ Ötükän*) в Монголии. Но есть и другие точки зрения в отношении сакральной местности. По мнению других исследователей, это место находилось на территории современной Тувы. В Туве тюркологом и этнологом Л. П. Потаповым был обнаружен целый комплекс географических терминов, упоминаемых в древнетюркских надписях вместе с *Ötükän* [Потапов, 1963: 290; Аминев, 2006: 26–29]. В частности, им в Туве выявлен горный хребет до сего времени называемый тувинцами *Ўтүген*. Известно, что Тува в Средневековье продолжительное время входила в состав Кыргызского государства. Этнокомпонент «кыргыз» широко представлен у современных тувинцев. Несмотря на исторический данные мы предполагаем, что тувинский *Ўтүген* — один из культовых центров средневековых кыргызов. Это факт сохранился в исторической памяти народа. Всем известно, что в Минусинской котловине и Туве преобладает кыргызская культура.

Л. П. Потапов сообщает, что хребет под названием *Ўтүген* расположен в верховьях Большого Енисея (Бий-Хема), где берут начало реки Баш-Хем, левый приток Бий-Хема, и Азас, впадающий в озеро Тоджи-Куль. Этот хребет обозначен на некоторых старых картах как «Хуку-Дайга» или «Кхуку-Тайга» «Ни один из путешественников, в том числе и географов, проезжавших в районе этого хребта, не зафиксировал его настоящего наименования *Ўтүген*, — писал этнограф. — Объясняется это тем, что хребет *Ўтүген* считается у местных тувинцев священной почитаемой горой — Улуг-Тайга, собственное имя которой, согласно их религиозным воззрениям, нельзя было проносить в присутствии посторонних» [Потапов, 1957: 112].

По определению исследователей *Өдүген* или *Өдүген-Тайга* — известное среди тувинцев название местности, которая находится в Тоджинском кожууне. Правда, многие тувинцы понимают под этим названием расположенную в Туве часть горной системы Восточного Саяна, а олениводы самого кожууна — лишь только высокогорное плато в верховьях Большого Енисея и Хамсары [Монгуш, 2018: 93].

Согласно «Топонимическому словарю Тувы», *Өдүген* представляет собой гору, хребет, находящиеся в Тоджинском кожууне [Ондар, 2007: 330]. В монографии М. Г. Гросвальда фигурируют названия «Булун-Утуген» и «Улуг-Утуген» [Монгуш, 2018: 93]. «Плато *Одуген* находится между верховьями р. Соруг и верховьями Большого Енисея. Там нет дров, при переходе через плато дрова на одну ночевку брали с собой. Раньше мне казалось, что название произносится «Удуген», а теперь знаю, что правильнее — «*Өдүген*». Таким образом, *Өдүген* расположен в Северо-Восточной Туве на юго-запад-

ных отрогах Восточного Саяна, либо, в расширенном варианте, на большей части территории Восточного Саяна» [Монгуш, 2018: 99].

Л. П. Потапов обосновывает гипотезу о том, что этот горный хребет в Туве и есть тот самый Ötükän, который упомянут в орхонских надписях, и считает, что родина древних тюрков Ötükän находилась в Восточных Саянах — там, где еще во времена древних тюрков жили носители этнонима туба (дубо) — охотники, рыболовы и собиратели [Потапов, 1957а; Аминев, 2006: 26–27]. Но некоторые исследователи не поддерживают эту точку зрения (Ю. Дробышев и др.).

Местные жители, тувинцы-тоджинцы считают, что «Өдүген» — это древнее священное название местности в современной Туве. «Для оленеводов же Тоджинского кожууна Тувы, в частности, оленеводческой общины «Өдүген», Өдүген-Тайга является неотъемлемой частью их культуры и быта. «Одуген-Тайга в нашей земле расположена в стороне восхода солнца, это исконные земли племени Бараан, там они жили, это летники оленеводов, табунщиков. Очень большая тайга. В солнечной стороне Одугена есть пик Топографов, его тувинское название — Хар-Тайга, на нем не тает снег. В верхней части Одугена, в передней стороне, есть Огбе-Тайга. Булун-Одуген — это один из уголков Одугена. Есть также местечки Арга-Одуген, Ий-Одуген. Река Белин течет с Одуген-Тайги» [Монгуш, 2018: 93–94].

Этот *Утуген*, предполагал Л. П. Потапов, мог быть родовой горой древнетюркского клана Ашина. Описание этой горы в китайских источниках во многом совпадает с обликом тувинского *Утугена*. Продвинувшись в монгольские степи, каганы не забывали о своей сакральной вершине [Потапов, 1957: 111–117]. Но, по мнению Ю. Дробышева это предположение Л. П. Потапова плохо согласуется с этногенетической историей Ашина и не встречает широкой поддержки в научных кругах [Дробышев, 2012: 5].

По сведениям С. И. Вайнштейна, «тоджинцы считали некоторые горы с безлесными плоскими вершинами священными. Особой известностью пользовался горный массив Одуген (Өдүген) в верховьях рек Хам-Сыры и Азас, значительная часть которого была плоской и безлесной. В Одугене священными считались шесть гор: Дээрби-Тайга, которая была наиболее почитаемой, Кара-Тайга, Ова-Тайга, Кошке-Тайга, Шивит-Монгур, Добулер-Тайга» [Вайнштейн, 1961: 174].

Вполне возможно, что Өдүген — традиционное тувинское название (эндоним) Восточного Саяна. А «Саян», как Западный, так и Восточный, как известно, является названием, данным соседями по названию племени соян, т. е. оним более позднего происхождения [Вайнштейн, 1961: 38]. Показательно, что собранные С. И. Вайнштейном сведения о тувинцах-тоджинцах указывают на расселение в середине XIX в. носителей этнонима Соян в северо-восточной части Тоджи [Вайнштейн, 1961: 39; 2018: 99–100].

Соян — одно из тувинских племен. Хакасы Туву называли Соян, тувинцев — соян кижы, а Саянские горы — соян таглары [Субракова, 2006: 487]. Существует также точка зрения о том, что этноним «сойон» означает «народ, почитающий оленя как предка», где «со» — олень, «йон» ~ «чон» — народ; «Со» — известное из древнекитайских источников название родины народа Тоба, а «Со-лу» на древнекитайском — «дикие люди из страны Со» [Доржу, 2015: 21; Монгуш, 2018: 100].

Позже Л. П. Потапов писал про Отюкен, что это «обширная горно-таежная область в Хангае и отчасти в Саянском нагорье, простирающаяся от бассейна верхнего течения Селенги до верховьев Енисея и включающая один из северо-восточных районов современной Тувы. Здесь, на реке Орхоне, находился политический центр (древнетюркского) государства и резиденция тюркских каганов. *Отукан*, упоминаемый обычно в сочетании со словом *йыш* («лес, тайга»), а один раз — с *йер* («земля»), восхваляется в древнетюркских надписях как священная родина, как божественный покровитель данного государства. *Отукан*, который считался женским божеством, давал кут — «священную благодать» кагану, власть которого рассматривалась как божественная милость. Это был кут *Отукана* (*il otukan quti*), как следует из одного религиозного текста, на что уже обратили внимание некоторые исследователи. Но и здесь, видимо, идея получения каганом *кут* от божества местности *Отукан* отражает реальные черты земных отношений: каган являлся верховным собственником и распорядителем земель тюркского государства» [Потапов, 1973: 283–284]. Но некоторые исследователи не поддерживают эту точку зрения, например Ю. Дробышев и др.

«Ötükän» или «Ötükän yış» в Монголии

В Большой надписи Бильге-кагана (683/684–734, правил с 716 г.) тюрки называются «народом священной Отюкэнской¹ черни (*Ыдук Ötükän жыш будун*)» [Малов, 1951: 23, 29, стк. 23; Орхон-Енисей текстеры, 1982: 70], в Малой надписи говорится, что «*Отюкэнская чернь* была именно страной, в которой можно было создать племенной союз» [Малов, 1951: 19, 34, стк. 4; Орхон-Енисей текстеры, 1982: 71] и что только там тюркский народ находится в безопасности и может процветать [Малов, 1951: 20, 35, стк. 8; Орхон-Енисей текстеры, 1982: 71]. Однако *Отюкэн* не является абстрактной землей обетованной, как иногда считается. В надписи Тоньюкука, советника Бильге-кагана, рассказывается, как именно тюркский народ поселился в этих местах. По приказу кагана Тоньюкук привел «к лесу *Отюкэн*» войско, и здесь были разбиты огузы (уйгуры), пришедшие «по реке Тогла» [Малов, 1951: 57, 66, стк. 15]; одной из своих заслуг Тоньюкук считает то, что он «привел тюркский народ в землю *Отюкэн* и... сам... избрал местом жительства землю *Отюкэн*; (услышав об этом) пришли к нам южные народы, западные, северные и восточные народы» [Малов, 1951: 57, 66, стк. 17; Шаймердинова, 2009: 6]. Тем самым ещё раз доказывается, что не только для тюркского народа, но и для многих других народов того времени *Отюкэнская* земля была заветным местом, возможно, в нём сокрыт какой-либо сакральный смысл, понятный только жителям раннего Средневековья [Шаймердинова, 2009: 6].

«*Ötükän yış*» или «Горный лес *Отюкэн*» был связан с *el: el tutsiq yer ötükän yış ärmiş* [КТ Ю4 = БК С3] «горный лес *Отюкэн* — это место, откуда начнет собираться империя» [Thomsen, 1924: 141; ср. Tekin, 1968: 261]; *Ötükän yış olursar bängü el tuta olurtači* [КТ Ю8 = БК С6] «если ты останешься в горном лесу *Отюкэн*, ты сохранишь вечную империю» [Thomsen, 1924: 142; ср. Tekin, 1968: 262]. В горном районе *Отюкэн* находилась мифи-

¹ При написании формы онима сохранены. — О. К.

ческая пещера предков, в которой волчица родила десять сыновей (к ним тюрки возводили свою родословную, родословную Ашина).

Ötüken — сообщает Махмуд Кашгари, «земля, расположенная ближе к татарской степи и к стране уйгуров» [МК, т. I: 123]. Как отмечал Ф. Хирт [Hirth, 1899:33 not 1], местность *Отюкен* находилась в горной системе Каракорума, по-китайски *Ho-lin-shan*. Далее, по сообщениям ученого (T'ang-Shu: Кар. 217В, s. 6), *Отюкен* находился северо-западнее от Чаньяна (C'hang-an) на расстоянии 6000 ли [Hirth, 1899: 33 not 1].

Уйгуры в Отюкене

После падения Второго Восточно-Тюркского каганата в 744 г. на военно-политическую авансцену пришли токуз-огузы во главе Моян-чуром, который объявил себя предводителем Уйгурского каганата. Как отмечает С. Дмитриев, в китайских источниках сообщается, что первый уйгурский каган, свергнувший кагана тюрок, «поселился в былых землях тюрок, разместил свою резиденцию между [горой] Удэцзяньшань и [рекой] Куньхэ!» [Оуян Сю, цз. 217 (шан): 6114]. Тюркские прообразы китайских транскрипций топонимов в данном фрагменте, как кажется, определяются достаточно легко — это «горы» Отюкэн и река Орхон, таким образом, эта информация полностью соответствует данным цитировавшихся выше надписей Элетмиш Бильге-кагана [Дмитриев, 2011: 164].

В 744 г. Второй Восточно-Тюркский каганат (682–744 гг.) был сокрушен коалицией уйгуров (токуз-огузы), карлуков и басмылов и был основан Уйгурский каганат [Восточный Туркестан, 1992: 145]. Центром каганата стала долина Орхона, где в правление Элетмиш Бильге-кагана (Моянчжо китайских источников, правил в 747–759 гг.) была выстроена столица империи, Орду-Балык, что не мешало кагану в летнее время вести кочевой образ жизни. «Я... повелел поставить (свою) ставку на западной окраине *Отюкэна*, в верховьях (реки) Тез. Там, в год барса (750 г.) и в год змеи (753 г.), я провел два лета. В год дракона (752 г.) я провел лето посередине *Отюкэна*, к западу от священной вершины Сюнгюз Башкан. Я повелел поставить здесь (свою) ставку и возвести здесь стены [Дмитриев, 2011: 163]. Далее в памятнике сообщаются: (1) «Тенгрида болмыш, Иль-Итмиш Бильге каган (Небом поставленный, государство устроивший, мудрый, или владетельный, Каган я) ... Телис... и; (2) Вокруг Отюкена... их государство между этими двумя (горами) находились; водой у них была Селенга; там их государство (процветало) ... они жили и кочевали...» [Орхон-Енисей текстеры, 1982: 132].

Разгромив в 744 г. Второй Тюркский каганат и покончив со своими недавними союзниками по антитюркской коалиции, уйгуры основали центр своего государства (в начале государством правили басмылы. — О. К.) примерно в тех же местах, где находилась орда тюркского кагана. Здесь они отстроили город Орду-Балык, развалины которого и поныне впечатляюще, известны под названием Карабалгасун. Об основателе Уйгурского каганата (744–840 гг.) Баян-Чор (Элетмиш Билге-каган) в Терхинском памятнике написано: «Я, Неборождённый Элетмиш Бильге-каган, (вместе с) Неборождённой Эльбильге-катун, приняв на себя титулы каган и катун... Назвав (себя) каганом, а (свою супругу) — катун, я учредил свою ставку посередине Отюкена, к западу от священной вершины Сюнгюз-Башкан» [Кляшторный, 1980: 85]. Факты подкреп-

ляют китайские летописи: «Таким образом, карлуки, обитавшие в районе Отыюкенской черни, подчинились уйгурам; находившиеся (742–758 гг.) в районе гор Алтай, а также около Бешбалыка сами назначили себе ябгу» [Малявкин, 1989: 41]. Трехчастный состав карлуков подтверждают и китайские источники: «В 3-м году эры правления Сянь-цин (658–659 гг.) при разделе трех племен карлуков были созданы три управления» [Малявкин, 1989: 41]. Со значительной долей уверенности можно заключить, что уйгуры считали Отыюкэн своей исконной, наследственной землей, а каганы орхонских тюрков основали здесь свою ставку в первую очередь потому, что прекрасно понимали, сколько преимуществ получает степная держава, которая контролирует такие благодатные земли (см. [Дмитриев, 2011: 165–166]).

Географическое расположения Отыюкена (Ötüken)

По определению Ед. Шаванна [Chavannes, 2006: 14] Отыюкен (Ötüken) расположен в горах Хангай, где берут начало реки Тамир и Орхон. В. В. Радлов отмечал, что уйгурское слово *ötü* (нем. «auswählen») происходит от корня «выбрать», и обозначает слово «избранный», «желанный», «любимый» (нем. *auserwählt, gewünscht, geliebt*) [Radloff, 1895: 100]. Слово «йыш» всегда использовалось как эпитет лесных гор [Radloff, 1897: 165].

В. Томсен [Thomsen, 2002: 223] предполагал, что сакральное место расположено в Хангайских горах или на юго-восточной стороне Алтайских гор. П. М. Мелиоранский [Melioranskiy, 1899: 84] для слова *Отюкен* использовал выражение «*Ho-lin-schan*». И. Банг [Bang, 1980: 18] своих письмах слово *ötü* + *kan* сравнивает часто встречающийся в уйгурских текстах *Tengri kan* > *Tengriken* и предполагал, *öt* — «*пройти через*», *ötü kan* > *ötüken* «*место прохода*», «*место прохождения*».

П. Пелльо [Pelliot, 1929: 212, 217] при исследовании имен собственных в китайских летописях замечал, китайцы родину древних тюрков называли *Tou-kin-chan* и *Tou-kin* (**Tuo-kiän*), в источнике «Суй-шу» *Тю-кин* (*Tou-kin*), в других письменных хрониках — Ю-тоу-кин (*Yu-tou-kin*), т. е. Отыюкен. Х. Н. Оркун [Orkun, 1941: 164] сравнивал древнетюркский Отыюкен с монгольским *Atügen* ~ *Itügen*.

Аннемари фон Габен [Gabain, 1950: 34–36] сомневалась, что Хангайские горы тысячу лет тому назад на вряд ли были полностью покрыты лесом. Далее, автор древнетюркский слово «*jiş*» переводит как «горное пастбище» (нем. «*Gebirgsweide*»). А. фон Габен предлагала понимать *Ötüken* в широком в географическом смысле, эти территории находились в границах юго-западной и юго-восточной части Хангайских горных хребтов и на границах Танну-Ола. Монгольское слов *etügen* «Богиня земли» (нем. «*Erdgöttin*») сравнила с халхасским *ötögön* [Gabain, 1950: 34–36].

Турецкий учёный Б. Ögel [Ögel, 1957: 119] называл Хангайские горы *Ötügen*. Финский алтаист М. Расянен [Räsänen, 1957: 102] читал < *ötü-ken*, но не давал подробного объяснения этимологии этого слова. Французский тюрколог Р. Жиро [Giraud, 1961: 148] предполагал, что *ötüken* происходит от корня *öt*. Дж. Р. Гамильтон [Hamilton, 1997: 197 not 23] считал смысл слова *ötüken*, *ötüg* как *молитва, ожог*. По мнению К. Цегледи [Czeglédy, 1995: 57, not 5], область *Ötüken* — не западная часть Хангайских гор, а название всей этой горной системы.

Дж. Шуберт, изучавший Монголию в 1957, 1959 и 1961 гг. и историю древних тюрков, провел ряд известных исследований. Анализируя собранные материалы древней Монголии, ученый о местности Отюкен выдвинул несколько довольно интересных предположений: он высказал идею о горной высоте Хангая — пике Отгон-Тенгер (4031 м над у. м.), который в древности называли Отюкен-Йыш (Ötüken yış). По определению Дж. Шуберта, Отгон-Тенгер (Otgon Tenger) расположен в юго-восточной части Завхан-Аймака (Zavhan-Aymak), как и в древности, окружен лесами [Schubert, 1964: 214–215]. Е. Трыярски [Tryjarski, 1977: 515–516], написавший рецензию на книгу Дж. Шуберта, также отмечал, что местность Отгон расположена в восточной части Завхан-Аймака (Zavhan-Aymak), но вопрос о принадлежности ее тюркам в историческом прошлом в научном плане еще недостаточно изучен.

Тюрколог Т. Текин [Tekin, 1983: 834] во время исследования Терхинских надписей пришел к выводу о том, что Отюкен (Ötüken) находился на северо-западной части Хангайских гор, между реками Орхон и Тес. Тот же Т. Текин [Tekin, 1994: 64] в другой своей работе противоречил себе, утверждая, что Отюкен — это восточная часть Хангайского горного хребта. М. Ердаль [Erdal, 1991: 77] отметил значение слова «отюкен» ötüken < ötüg + kAn, как ötüg — «молитва». По П. В. Голдену [Golden, 2002: 107 not 879] горы Ötüken (кит. T'u-chin-shan, монг. Etügen), вероятнее всего, располагались в Северной Монголии, относились к горной системе Хангай, ближе Орхону.

Как предполагал Ф. Сумер [Sümer, 1994: 3, 9], местность Отюкен расположена на восточной части горного хребта Хангая, в верховьях рек Орхон и Тамир, севернее столицы уйгурского государства Орду-Балык (Ordu Balık). А. Б. Рыбатски [Rybatzki, 1997: 51, 97, 255] также высказал мнение, что Отюкен — часть Хангайского горного хребта. С. Гомеч [Gömeç, 2000: 428] в своей статье, посвященной топонимике памятника в Шине-Усу (Монголия), предполагал, что Отюкен (Ötüken) — обширная географическая местность, начинается с реки Селенги и продолжается до Алтайских гор. Дж. Клоссон [Clauson, 1972: 127] считает, что местность Отюкен в древнетюркский период была расположена в Восточном Хангае, вблизи р. Онги.

Г. Дёрфер [Deorfer, ТМЭН II: 574] перевел (ötüg + kAn) ötüg на немецкий язык так: «ein beim Chan eingereichtes Gesuch, Eingabe» — «одно представление», «подача», «вход чего-либо». По предположению данного исследователя тюркский ötüg перешло в монгольский язык в форме öçi. Дж. Клоссон [Clauson, 1972: 51a] предложил перевод ötüg на монгольский öçi; на английский «to report, propose» — «просьба», «памятник старшему»; на тюркский *öti — «сообщить», «предложить». Однако при определении смысла аффикса Дж. Клоссон проявил осторожность.

Вероятно, топоним Ötüken в монгольский язык в форме «etügen» вошел после образования государства монголов в XIII в. Произошла трансформация онима: Otgon Tenger < Otgon < Otogon < Etügen ~ Otogen. Но алтаист Г. Рамстедт [Ramstedt, 1976: 291] привел сопоставление с калмыцким otχan, в немецком языке: der letztgeborene, der jüngste sohn» — «родившийся последним», «младший сын».

Отюкен; ötüken < ötüg + kAn; некоторые исследователи [Erdal, 1991: 77] — kAn считают аффиксом, и в монгольском языке он участвует при образовании титулов, оронимов и гидронимов, напр., Кадыркан (Kadırgan), монг. kadir «суровый» и Бурхан (Burhan),

монг. Burhan «бог». Kadir + kan «молитва». Дж. Р. Гамильтон также предлагал в качестве перевода слово «молитва». Kadirkan, Kadir [сложный] + Kan [Hamilton, 1997: 199]. П. Пелльо [Pelliot, 1929: 218–219] предположил, что слово Ötüken в тюркский язык вошло из монгольского языка. У монголов «Богиня земли» звалась Ütegen/Ütügin. Исследователь также предложил читать топоним Ötüken ~ Ötükin ~ Ütüken [Pelliot, 1929: 217].

Горный лес *Отюкен* обеспечивал сакральную легитимность династии и господство народа империи (*ïdiq ötükün yiş bodun*) — тюрков над другими народами, племенами. Насколько важным было владение этим горным районом, видно по тому, что первой военной целью, которую поставили перед собой основатель Второго Восточно-Тюркского каганата Эльтериш (*Eltereü-kagan*, 682–693 гг.) и его полководец Тоньюкук, был захват Отюкена [Зимони, 2016: 87]. Кюл-Тегин, Бильге-каган несколько раз упоминают о священной горе Отюкен.

Помимо того, расселение в горном районе Отюкен много значило для того, чтобы тюрки могли сохранять кочевой образ жизни, а также социально-политическую организацию в Степи. Если бы они, напротив того, поселились по соседству с Китаем, они подверглись бы опасности постепенной китаизации. Поэтому Кутлуг-Чор (Илтерес-каган, 682–693 гг.), возглавив восстание против Танской династии, возвращается с севера Китая на территорию современной северной Монголии — *Отюкенскую чернь* и восстание навливает государство. Но эти пространства были заняты токуз-огузскими племенами во главе Баз-каганом. Для того, чтобы овладеть землями сакрального *Отюкене*, Илтерес-кагану с мудрым Тоньюкуком пришлось дать несколько сражений против токуз-огузов и убить их предводителя Баз-кагана в районе р. Толы. Так были отвоеваны территории Отюкена у токуз-огузских племен. Мудрый Тоньюкук, советник трех поколений каганов Второго Восточно-Тюркского каганата, говорит: (17) «Услышав, что привел тюркский народ в землю Отюкен и что я сам, мудрый Тоньюкук, избрал местом жительства землю Отюкен, пришли (к нам) южные народы, западные, северные и восточные народы [Орхон-Енисей тексты, 1982: 93].

Жизнь кочевника зависит от климата и капризов природы, кочевое государство зависит от них не меньше. Именно поэтому долина Орхона издавна стала ключевым регионом Монгольской степи, местом формирования и центром кочевых империй. С. В. Киселев, как и ряд других исследователей, считает решающим фактором «тучные пастбища и плодороднейшие земли в сочетании с наиболее благоприятным в Центральной Монголии микроклиматом» [Киселев, Евтюхова и др., 1965: 123].

Ашиноиды получают исключительное право на обладание сакральной долиной и главной ставкой тюрков — *Отюкенской землей*, где с 552 г. происходят выборы кагана (высший государственный пост). Каган всех тюрков считался легитимным, если был избран только в этой долине и происходил из рода Ашина [Кляшторный, 1972: 18–23]. Правда, к XI в. значение Отюкена упало, и уже для Махмуда Кашгарского это было лишь названием места в «степях татар» [История Казахстана, 1996: 309].

В последний раз правом избрания в связанной долине воспользовался карлукский Бильге Кюль Кадыр-хан, которого в 840 г. после разгрома совместно с кыргызами Уйгурского каганата провозгласили Ильмалысын каганом [Потапов, 1991: 123; Жумаганбетов, 2006: 69–70]. Глава государства автоматически становился и первосвященником,

возглавляя проведение основных религиозных ритуалов при двух всеобщих тюрков-туцзюэ праздников в году [Жумаганбетов, 2006: 71].

Катастрофу первого Тюркского каганата (552–630 гг.) венгерский ученый И. Зимони описывает, ссылаясь на данные Кошо-Цайдамских памятников: «Когда вышеназванные условия отсутствуют, тюркская великая империя погибает. В надписях Кюль-тегина и Бильге-кагана речь идет о ее падении и его последствиях: «Были неразумные (*biligsiz*) каганы, которые восходили на трон; они были плохими (*yablaq* «неспособными») каганами; их буйруки были также неразумными и плохими. Из-за раздоров (*tyzsyz*) между бегами и народом и из-за хитрости и коварства (*tdblig, kyrlig*) китайцев и их интриг (*armakcn*), и из-за того что они побуждали младших и старших братьев организовывать заговоры друг против друга (*kiklyr-*), и сеяли раздор между бегами и народом (*yojlyur-*), прочная империя тюркского народа распалась, а ее законный каган пал. Сыновья благородных стали рабами китайцев, их чистые дочери стали рабынями. Тюркские беги отказались от тюркских имен, приняв китайские и став китайскими бегами, повиновались они китайскому императору (кагану) и служили ему 50 лет» (см. [Зимони, 2016: 87–88]).

Как полагает большинство специалистов, *Отюкен* — местность в Хангайских горах на территории нынешней Монголии, в районе среднего (точнее было бы сказать, верхнего) течения Орхона. Природные особенности этой местности предопределили ее выбор для размещения ставок верховных правителей кочевников. Первые достоверные известия о том, что где-то здесь существовал государственный центр, относятся к эпохе Первого Тюркского каганата (552–630 гг.). Они сохранились в китайских источниках и послужили предметом специального рассмотрения П. Пелльо [Pelliot, 1929: 212–219]. В них нашли отражение и высшие государственные культы древних тюрков: «Хан всегда живет у гор Дугинь. Вход в его ставку с востока, из благоговения к стоне солнечного восхождения. Ежегодно он с своими вельможами приносит жертву в пещере предков; а в средней декаде пятой луны собирает прочих, и при реке приносит жертву духу неба. В 500 ли (около 250 км) от Дугинь на западе есть высокая гора, на вершине которой нет ни деревьев, ни растений; называется она Бодын-инли, что в переводе на китайском языке значит: дух покровитель страны» [Бичурин, 1950: 230–231; Дробышев, 2002: 7].

Происхождения и этимология онима

С. В. Дмитриев происхождение топонима «*Отюкэн*» связывает монгольским *Этуген* (*Etügen, Ötögen*), упоминавшегося в «Сокровенном сказании монголов», где это слово обозначает Мать-Землю, второе по значимости божество после Неба-Тэнгри. Слово *jыш* В. В. Радлов переводит как «горы, покрытые лесом», «чернь» [Радлов, 1890–1911, т. III, ч. 1: 498]. Интересно, что в надписи Тоньюкука словосочетание «*Отюкэнская чернь*», ставшее устойчивым выражением к моменту создания надписи Бильге-кагана, еще не является таковым [Кляшторный, 1964: 34–35], *Отюкэн* именуется «землей» (*jar*) или «лесом» (*jышкар*). Значение слова *jыш* достаточно явно перекликается с современным монгольским Хангай, которое, помимо того, что обозначает горы, с которых стекают реки Орхон и Селенга, является производным от ханых («быть удовлетворенным, довольным, полным» [Mongolian-English Dictionary, 1960: 930] и обозна-

чает вообще горы, покрытые лесом, с мягким климатом и избыточные всем необходимым для жизни человека и его стад — водой, растительностью и дичью [Кляшторный, 1964: 34–35; Дмитриев, 2011:162].

Б. Я. Владимирцов доказал на филологическом материале тождество тюркского *Otuken* и монгольского *etugen* ~ *otugen* («Земля», «Земля-владычица, божество земли») [Владимирцов, 1929: 134]. Согласно Б. Я. Владимирцову, древнетюркское (орхонское) и монгольское *otugen*, одно — название местности, другое — название божественной земли в древнетюркских верованиях — прекрасного края с горами, лесами и реками, где «совсем нет горя» и где «ты можешь жить, созидавая свой вечный племенной союз» [Владимирцов, 1929: 134, 135].

Л. П. Потапов вслед за Б. Я. Владимирцовым и П. Пелльо пришел к выводу, что древнетюркское *Ötükkän* являлось названием горного хребта, находящегося на территории обитания древних тюрков, и получил толкование как «божество земли» [Потапов, 1957: 106–117].

Бурятский исследователь П. Б. Коновалов полагает, что понятие *Отюкена* как родной земли могло возникнуть еще у северных хунну [Коновалов, 1999: 180] и допускает возможность использования этого термина уже не как топонима, а для обозначения родовых гор вообще [Коновалов, 1999: 176, 177], что подтверждается только что рассмотренным примером Отюкена тувинцев. Видимо, не случайно *Отюкеном* в источниках называется иногда некая гора в Хангае, но не весь Хангай и даже не его часть. Общим правилом является одухотворение, сакрализация родовых земель, но Отюкен не был таковым для тюрков. Более логично полагать, что для них сакральным был Алтай, где они жили до того, как стали гегемонами степей, и где отправляли культ предков в пещере. Полагают, что на Алтае находилась гора с названием *Отюкен* [Kwanten, 1979: 43; Дробышев, 2012: 7].

Как считают некоторые исследователи (Ю. Дробышев и др.), при массовых переселениях кочевые племена переносили прежние названия своих сакральных областей на новые, поэтому Отюкеном могла быть названа местность в новом политическом центре древних тюрков на Хангае в напоминание о прежней святыне. Однако, если еще глубже проникнуть в историю тюркского народа, возможно, Отюкен придется искать на территории бывших округов Пиньян и Хэси в провинции Шэньси, откуда, по-видимому, вышли предки Ашина. Опираясь на китайские источники, П. Б. Коновалов выстраивает гипотезу, что эта местность находилась в горах Иньшань [Коновалов, 1999: 179]. Так или иначе, кажется вероятным, что древние тюрки могли воспользоваться «готовым» Отюкеном на севере Монголии, т. е. сакральной территорией бывших ее хозяев — хунну, жуаньжуаней и уйгуров, которая, впрочем, могла и не иметь ранее такого названия, и перенести туда имя своего прежнего святилища, расположенного на их прародине [Дробышев, 2012: 7].

В своих претензиях на *Отюкен* древние тюрки не были одиноки. История тюркоязычных племен, сформировавших сначала союз теле, а позже токуз-огузский союз, сумевший расправиться с Первым Восточно-Тюркским каганатом, позволяет ответить на вопрос, какую роль играл в их судьбах Хангай. Китайские источники под 611 г. упоминают в *Отюкенской черни* шесть племен: уйгуров, байырку, эдизов, тонра, боку

и белых си. В том же порядке племена перечисляются и в записи под 629 г. [Малявкин, 1981: 87]. Разбив в 650 г. кагана Цюйби, китайцы поселили остатки его народа у горы *Юйдуцюньшань* (*Отюкен*) и поставили над ними «тутука» (военного губернатора) [Liu Mau-tsai, 1958: 156]. Согласно надписи из Могон Шине-Усу, в середине VIII в. эти места занимали карлуки и тюргеши, с которыми уйгуры сражались в Отюкене в 753 г. [Камалов, 2001: 81]. Нахождение там карлуков подтверждает и свод «Тан хуэй-яо» [Зуев, 1960: 105; Камалов, 2001: 90].

Анализ событий, развернувшихся вокруг этого уголка Центральной Азии, позволяет думать, что особые чувства испытывала к нему уйгурская элита, так как Хангай был родиной ее предков — выходцев из телесских племен. Декларативные строки Терхинской надписи утверждают право уйгуров на владение этими землями именно постольку, поскольку ими распоряжались их прадеды, чьи могилы находятся здесь: «Мои предки правили (около) восьмидесяти лет. (Они правили) в земле Отюкен (и) Тегрес, на реке Орхон, что между этими двумя...» [Tekin, 1983: 49; Дробышев, 2012: 9].

Этот мысл развил А. Аминев на башкирских материалах: «Во время этнографической экспедиции в Баймакском районе Башкирии недалеко от ныне исчезнувшего башкирского аула Гадельша, рядом с рекой *Туяляс* (*Тойелес*) нами была зафиксирована гора Этюкан (*Әтүкән*), название которой, как нам кажется, имеет прямое отношение к священной горе древних тюрков «*Ötükän*». В частности, название протекающей недалеко реки *Туяляс* (по башкирски — *Тойелес*) не простое созвучие с названием древнетюркского племени *тёёлес* — это разные фонетические варианты одного и того же слова. Тут необходимо с сожалением отметить, что по вине русских геодезистов и картографов река *Туяляс* переименована на русский лад в Худолаз, хотя местные башкиры свою реку до сих пор называют по старинке *Тойелес* [Аминев, 2006: 26–29].

Недалеко от мест, где течет башкирская река *Тойелес* и возвышается гора *Әтүкән* [Аминев, 2006: 27], в Абзелиловском районе Республики Башкирия проживают башкиры рода телеу, этногенетические корни которых, по мнению ученого-этнографа Р. Г. Кузеева, так же, как и у алтайских *телеу* и *тёёлёс*, связаны с древнетюркским каганатом и с теле [Кузеев, 1974: 266, 267].

В памятниках в честь Кюль-Тегина и Тоньюкука область или страна *Otukan*, где впоследствии поселился Тоньюкук, связывается с местами кочевий конфедерации теле или токуз-огузов [Потапов, 1963: 290]. Племена теле сыграли крупную роль в истории древнетюркского каганата (VI–VIII вв.). К этим теле древнетюркских времен восходят алтайские роды телеу, тёлёс, крупное племя кыргызов группы ичкиликов (Булгачи) — *төөлөс*. Во времена создания Первого Тюркского каганата Бумын-каганом сиры и тардушы, как и другие телесские племена вошли в состав Тюркского государства. Сиры и тардушские роды кочевали севернее территории Отюкен (*Yü-tu-chin shan*), остальная часть перекочевала на Восточную часть Тенри-Тоо (Тянь-Шань) в местности Тафган (*T'an-gan*), они в целом проживали там и до 603 г. оставались на этих территориях [Hsüe Tzung-cheng, 404; Taşagil, 2004: 104].

По определению К. Цегледи, именно в это время произошел раскол внутри союза десяти племён теле, сложившегося в Северной Монголии в начале VII в. Сеяньто, воз-

главлявшие племена, вышли из союза, и главенствующее положение там заняли уйгуры. Тем самым завершилось формирование могущественной племенной конфедерации токуз-огузов [Кляшторный, 1986: 157]. После распада телесского союза начинается история токуз-огузов, с одной стороны, и союза тюрков и сиров — с другой. Сиры в своем каганате во главе с династией Ильтэр после 630 г. подчинили токуз-огузов, а также енисейских кыргызов, у которых держали своего наместника эльтебера [Бичурин 1950, т. I: 354]. Правитель Сирского каганата Йенчу Бильге каган принял в своем государстве административную структуру, что была в Тюркском каганате. Тогда же в Отюкенской черни сложился новый племенной союз — объединение сеяньто и тюрков при главенствующем положении сиров [Махпиров, 1997: 47].

Г. Клоссон полагает, что термин «йыш» мог обозначать горный лес, нагорье [Clauson, 1972: 976]. В. В. Радлов в своем «Словаре тюркских наречий» переводил его как «Bergwald» («горный лес»), отмечая, что это «северная часть современного Хангая». Собственно же «чернь», т. е. «темная чернь» («das dunke (dichte) Waldgebirge»), по его мнению, передается термином «тун кара йыш» [Радлов, 1893: 498]. В. А. Бушаков выводит название этой местности из древнетюркского *otugan («удобное горное пастбище», «место бывшей стоянки») [Бушаков, 2007: 192–196], что перекликается с древнетюркским словом *jiš* («нагорье с долинами, удобными для поселений») [Древнетюркский словарь, 1969: 268], нередко идущим с Отюкеном в паре и представляющимся более точным, чем современное значение этого слова «чернь».

Смысловая параллель *Отюкени* прослеживается в монгольском слове «хангай», обозначающем не только горную систему, но и «гористую и лесистую местность, обильную водой и плодородную» [Большой академический монгольско-русский словарь, 2002: 38]. Порой подчеркивается функция Отюкена как укрытия от врагов, укрепленного самой природой. Этимология данного названия (*Ötüken yiş* или *Ötüken yer*), как видно из его трактовок у самих тюрков, может передаваться словами «земля обетованная». Отюкен (*Ötüken yiş* или *Ötüken yer*) — это счастливая земля, идеальное место для житья, с одной стороны; с другой — вполне конкретное географическое название — «горная цепь в Монголии, близ Орхона» [Бартольд, 1968: 207]. В топониме «Отюкенская чернь» содержится ценностный смысл. Отюкенскую чернь можно характеризовать как «вместилище», куда устремляются все тюрки, во имя чего ведутся все их завоевания. П. М. Мелиоранский пишет: «*Утукан йыш*» есть несомненно собственное имя той горной богатой лесом страны, которая в надписях выставляется центром турецкого царства и резиденциею хана турок» [Мелиоранский, 1899: 84; Шаймердинова, 2009: 6].

Мы думаем, что местность и значение термина *Ötükän* нужно рассмотреть шире. Оним в виде антропонима и топонима встречается среди современных кыргызов (Өтөгөн) и башкир (Утегян). Первоначальное значение этих топонимов должно было быть совершенно иным. Эти названия, думается, прежде чем стали антропонимами и топонимами, первоначально отражали верования некоторых племен, народов.

Смысл антропонима *Өтөгөн* у кыргызов табуирован, обозначает слово «аюу», или «медведь»: «прежние (люди), деды (наши) говорили, что если сказать «аюу», то зимой (медведь) вызовет атмосферные осадки, а потому говорили не «аюу», а «өтөгөн»; у кыргызов существует поговорка: медвежья (т. е. *Өтөгөн*) шкура сама по себе (букв.

лѣжа) выделяется (делается мягкой). Известно, что у кыргызов, как и других народов Южной Сибири, *Өтөгөн* (аюу, адыг, азыг) с древнейших времен был главным тотемными животными наряду с волком, оленем (лось) и хищными птицами. Название одой из крупных родоплеменных групп кыргызов правого крыла — Адыгине (мать-медведь). Может быть, происхождение онима связано с названием тотемного животного — медведя?

В записанной Л. П. Потаповым у тувинцев легенде говорится, что местные жители при молениях свою гору *ÿтÿген* называли «отцом» [Потапов, 1957а: 112]. В башкирской легенде про гору Этюкан девушка, прыгнувшая с вершины этой горы, также крикнула: «Отец! Батюшка!» Возможно, что таким образом она обращалась не к конкретному отцу, а духу священной горы [Аминев, 2006: 28–29].

Учитывая, что *Ötükan* — это сакральная высокогорная местность, ее можно связывать и с культом гор древних народов. Например, согласно Б. Я. Владимирцову, древнетюркское (орхонское) и монгольское *otugen* в одном случае — название местности, в другом — название божественной земли в древнетюркских верованиях, т. е. прекрасного края с горами, лесами и реками [Владимирцов, 1929: 134, 135].

Топоним *Ötükan* в различных грамматических формах (*Ötükan* ~ *Ötüken* ~ *Ötügen* ~ *Üdägän*) встречается на территориях современной Тувы, Монголии и Башкирии. В Башкирии зафиксирована гора *Этюкан* (*Этукән*), название которой, по мнению ученых, имеет прямое отношение к священной горе древних тюрков *Ötükan* [Аминев, 2006: 26–29]. Некоторые отголоски о наличии в былом, в далеком прошлом у предков башкир каких-то связей с *Ötükan* сохранились. На Южном Урале: в Абзелиловском, Бураевском и Кармаскалинском районах Республики Башкортостан зафиксированы топонимы, фонетически близкие к древнетюркскому *Ötükan*: это населенные пункты, носящие название *Утяган* (*Утәгән*). Башкирские исследователи считают, что все вышеназванные топонимы происходят от антропонимов [Аминев, 2006: 26]. Интересно, в эпосе «Манас» (вариант С. Орозбакова) встречается топоним *Өртгөн*. Топонимическое название упоминается в местности Текес, ближе к Центральноазиатскому региону [Манас. Энциклопедия. Т. II: 231].

Из «Этимологического словаря тувинского языка» Б. И. Татаринцева следует, что «Өдуген[өъ] в *тоджинском диалекте* «обширная территория в горах с относительно ровной поверхностью, каменистой почвой, безлесная, поросшая ягельником и служащая пастбищем для оленей; обширная безлесная равнина в горах» (Татаринцев, 2008: 360). Существует версия о том, что *өдуген* может иметь следующие значения: 1) *өт үнген* — с тувинского дословно означает «желчь выходящая», и/или 2) *от үнген* — «огонь выходящий». *Өт үнген* могло использоваться местными жителями в отношении места, извергающего вулканическую лаву, а *от үнген* обозначал огненные всполохи, выходящие из кратера действующего вулкана. Значения слов *өт* — «желчь» и «лава» в какой-то мере близки — оба представляют жидкости — горькую и горячую, образующиеся из твердого вещества — печени (желчь) и мантии (лава) соответственно. Что касается *от үнген* в значении «извергающий огонь», то оно могло обозначать действующий вулкан. А предки современных тувинцев и их восточных соседей определенно были знакомы с ним, о чем свидетельствуют легенды местных оленеводов [Монгуш, 2018: 101].

Заключение

Историческая память народа сообщает о далеких отголосках былой истории. Была ли сакральная территория *Ötükän* у древних кыргызов священной местностью (горой), пока не доказано, об этом енисейские письменные памятники и другие источники молчат. Известно, что у средневековых кыргызов была сакральные (божественные) земли *Хайрахан*. Как раз горные массивы Хайрахан (у калмак-кыргызов *Орхочора — Кайракан*) располагались по географическим местностям, где проходили границы древних кыргызов. Священные горы *Хайрахан (Кайракан)* расположились по всему периметру территории современных Монголии, Тувы, Хакасии, Горного Алтая и Тарбагатай (Китай). Под влиянием ислама и мусульманской оседлой культуры и сменой некоторой части традиционного хозяйственного уклада кыргызы постепенно забыли былые религиозные верования — культ гор. Но интересная научная проблема требует дальнейших исследований и изысканий.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Аминев З. Г. Культ священной горы древних тюрков Otukan и ее следы у башкир // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа : материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию С. Н. Шитовой. Уфа, 22 декабря 2006 г. Уфа : Гилем, 2006. С. 26–29.

Бартольд В. В. История турецко-монгольских народов // Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. Сочинения. Т. V. М. : Восточная литература, 2002. 754 с.

Большой академический монгольско-русский словарь. Т. IV / отв. ред. Г. Ц. Пюрбе-ев. М. : Academia, 2002. 485 с.

Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1950. 382 с.

Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М. : Восточная литература, 1961. 219 с.

Владимирцев Б. Я. По поводу древнетюркского Otukan jis // Доклады АН СССР. Серия В. 1929. № 7. С. 133–135.

Владимирцев Б. Я. Работы по монгольскому языкознанию. М. : Восточная литература, 2005. С. 841–844.

Дмитриев С. В. Каракорум, Отюкен и ранняя история уйгуров // Тюркологический сборник (ТС). 2009–2010. М. : Институт восточных рукописей РАН, 2011. С. 152–179.

Древнетюркский словарь. М. ; Л. : Наука, 1969. 677 с.

Дробышев Ю. И. Средневевый Отюкен // Восток (Oriens). Историческая география. 2012. № 4. С. 5–21.

Жумаганбетов Т. С. «Торе» — государственное право тюрков-туцзюэ // Вестник РУДН. Серия: Юридические науки. 2006. № 1 (19). С. 66–72.

Западнотюркский каганат : атлас. Алматы : Service-Press, 2013. 848 с.

Зимони И. Vodun и El в раннесредневековье // Тюркологический сборник 2013–2014: Памяти С. Г. Кляшторного. М. : Наука : Восточная литература, 2016. 358 с.

Зуев Ю. А. Тамги лошадей из вассальных княжеств // Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Казахской ССР. Т. 8. Алма-Ата, 1960. С. 93–140.

- История Казахстана. Алматы : Атамур, 1996. Т. 1. 539 с.
- Камалов А. К. Древние уйгуры. VIII–IX вв. Алматы : Наш мир, 2001. 216 с.
- Киселев С. В. Древние города Монголии // Советская археология. 1957. № 2. С. 91–101.
- Киселев С. В., Евтюхова Л. А., Кызласов Л. Р., Мерперт Н. Я., Левашова В. П. Древне-монгольские города. М. : Наука, 1965. 372 с.
- Кляшторный С. Г. Эпоха Махмуда Кашгарского // Советская тюркология. 1972. № 1. С. 18–23.
- Кляшторный С. Г. Терхинская надпись. Предварительная публикация // СТ. 1980. № 3. С. 82–95.
- Кляшторный С. Г. Древнетюркская надпись на каменном изваянии из Чойрена // Страны и народы Востока. Вып. XXII. М. : Наука, 1980. С. 90–102.
- Кляшторный С. Г. Кипчаки в рунических памятниках // Turcologica. К 80-летию академика А. Н. Кононова. Л. : Наука, 1986. С. 153–164.
- Коновалов П. Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 214 с.
- Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. М. : Наука, 1974. 576 с.
- Малавкин А. Г. Историческая география Центральной Азии. Новосибирск : Наука, 1981. 340 с.
- Малавкин А. Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии. Новосибирск : Наука, 1989. 432 с.
- Манас: энциклопедия. Т. II. Бишкек : Мура, 1995. 431 с.
- Махпиров В. У. Имена далеких предков (Источники формирования и особенности функционирования древнетюркской ономастики). Алматы : Институт Востоковедения МН-АН РК, 1997. 302 с.
- Мелиоранский П. М. Памятник в честь Кюль-тегина. СПб. : Тип. Имп. Акад. Наук, 1899. 145 с.
- Монгуш А. Местность Өүген: расположение, этимология и связь с Хангайским аналогом // Новые исследования Тувы. 2018. № 3. С. 92–115.
- Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. Кызыл : Тувинское кн. изд-во, 2007. 552 с.
- Орхон-Енисей текстери. Фрунзе : Илим, 1982. 250 с.
- Потапов Л. П. Новые данные о древнетюркском Otukan // Советское востоковедение. 1957а. № 1. С. 106–117.
- Потапов Л. П. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан : Хакасское кн. изд-во, 1957б. 307 с.
- Потапов Л. П. О народе Беклийской степи // Тюркологические исследования. М. ; Л. : Изд-во Академии наук СССР (Ленинградское отд.), 1963. С. 289–291.
- Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л. : Наука, 1991. 320 с.
- Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. I–IV. СПб. : Восточная литература, 1963. 320 с.
- Субракова О. В. Хакасско-русский словарь = Хакас-орыс сөстiк. М. : Наука, 2006. 1115 с.
- Супруненко Г. П. Документы об отношениях Китая с енисейскими киргизами в источнике IX века Ли Вэй-цы // Известия АН Кирг. ССР. 1963. Т. 5. Вып. I. С. 67–81.

Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск : Наука, 2008. Т. IV. 442 с.

Тишин В. В. Историография социальной истории Тюркского каганата VI–VIII вв. : дис. ... д-ра ист. наук. М., 2015. 554 с.

Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. 3-е изд., доп. Алматы : Дайк-Пресс, 2002. 604 с.

Шаймердинова Н. Г. Картина мира древних тюрков сквозь призму пространственных значений // Язык, культура, коммуникация. Ульяновск : Ульяновский гос. университет, 2009. С. 1–6.

Bang W. Berlin'deki Macar Enstitüsünden Türkoloji Mektupları (1925–1934). Çev. Ş. Tekin, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1980. 161 s. (на турец. яз.).

Бушаков В. Етимологія та локалізація Давньотюркського хороніма Отюкен // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 42. Львів, 2007. С. 192–196 (на укр. яз.).

Chavannes E. Batı Türkleri Tarihi. Çev. M. Sirman. İstanbul: Töre Yayın Grubu, 2006. 200 s. (на турец. яз.).

Chavannes E. Documents Sur Les Tou-Kiue (Turcs) Occidentaux, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris, 1903. 374 p. (на франц. яз.).

Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteen Century Turkish. Oxford: Oxford University Press, 1972. 362 p. (на англ. яз.).

Czegledy K. Çogay-Kuzı, Kara-Kum, Kök-Öng. Çev. E. B. Özbilen. Türk Dünyası Araştırmaları 97, 1995. S. 51–64. (на турец. яз.).

Doerfer G. Türkische und Mongolische Elemente im neupersischen II. Wiesbaden: Franz Steiner, 1965. 671 p. (на нем. яз.).

Доржу Ч. М. Мен тыва мен. Кызыл, 2015. 224 а. (на тув. яз.).

Drompp M. R. Breaking the Orkhon Tradition: Kirghiz Adherence to the Yenisei Region after A. D. 840 // Journal of the American Oriental Society. 1999. Vol.119. No.3. Jul. — Sep. pp. 390–403 (на англ. яз.).

Erdal M. Old Turkic word formation. A Functional Approach to the Lexicon I–II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991. 134 p. (на англ. яз.).

Erkoç İ. Batı Gök Türk Kağanlığı'nın Kuruluşu Edebiyat Fakültesi Dergisi // Journal of Faculty of Letters Cilt. Volume 33 Sayı. Number 1 (Haziran/June 2016), 2016. S. 43–72. (на турец. яз.).

Gabain A. V. Steppe und Stadt im Leben der ältesten Türken. Der Islam 29, s. 30–62, 1950. S. 30–62. (на немец. яз.).

Giraud R. L'Inscription de Bain Tsokto. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient. 178 p. (на франц. яз.).

Golden P. B. Türk Halkları Tarihine Giriş. Çev. O. Karatay. Çorum: KaraM. 389 s. (на турец. яз.).

Gömeç. S. Şine-Usu Yazıtı'nda Geçen Yer Adları Üzerine. Belleten LXIV/240, 2000. pp. 427–433 (на турец. яз.).

Hamilton J. R. Tokuz Oguz ve On Uygur. Çev. Y. Koç — İ. Birkan. Türk Dilleri Araştırmaları 7, 1997. pp.187–232 (на турец. яз.).

Hirth F. Nachworte zur Inschrift des Tonyukuk. Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei. (Zweite Folge). St-Petersburg, 1899. S. 1–140. (на немец. яз.).

Kwanten L. Imperial Nomads: a History of Central Asia, 500–1500. Philadelphia, 1979. 352 p. (на англ. яз.).

Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'ukue). Bd. I–II. Wiesbaden, 1958. 831 s. (на немец. яз.).

Orkun H. N. Eski Türk Yazıtları IV. İstanbul: TDK, 1941. 869 s. (на турец. яз.).

Osawa Takashi Batı Göktürk Kapanlığı'ndaki Aeinanlı Bir Kapan'ın Eceresine Ait Bir Kaynak Türkler, (ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca). Ankara, 2002. S. 79–88 (на турец. яз.).

Pelliot Paul. Neuf notes sur des questions d'Asie centrale, T'oung Pao, Second Series, 1929. Vol.26. No.4–5. P. 201–266. (на франц. яз.).

Radloff W. Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Neue Folge. St-Petersburg, 1897. 486 s. (на немец. яз.).

Radloff W. Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. St-Petersburg, 1895. S. 170–460 (на немец. яз.).

Ramstedt G. J. Kalmückisches Wörterbuch. Helsinki: Lexica Societatis Fenno-Ugricae, 1976. 560 s. (на немец. яз.).

Rasanen M. Materialien zur Morphologie der Türkischen Sprachen. Helsinki: Studia Orientalia, Edidit Societas Orientalis Fennica, 1957. 533 s. (на немец. яз.).

Rybatzki V. Die Tonuquq-Inschrift (Studia Uralo-Altica 40). Szeged, 1997. 134 s. (на нем. яз.).

Schubert J. Zum Begriff und zur Lage des "ÖTÜKÂN". Ural-Altische Jahrbücher 35, 1964. S. 213–218 (на нем. яз.).

Sümer F. Eski Türklerde Şehircilik. Ankara: TTK, 1942. 113 s. (на турец. яз.).

Taşgıl A. Gök-Türkler, Türk Tarih Kurumu Basımevi. Ankara, 1995. 278 s. (на турец. яз.).

Taşgıl A. Köl Tigin Yazıtının Çince Yüzü Hakkında, Avrasya Etüdleri. 2003, No. 25. Sonbahar-Kış. S. 3–24. (на турец. яз.).

Tekin T. A. Grammar of Orkhon Turkic. The Hague. 1968. 409 s. (на англ. яз.).

Tekin T. The Tariat (Terkhin) Inscription. Acta Orientalia Academiae Scientiarum. T. XXXVII (1–3). Hungaricae, 1983. P. 43–68. (на англ. яз.).

Tekin T. Tunyukuk Yazıtı. İstanbul: Simurg, 1994. 74 s. (на турец. яз.).

Thomsen V. Alttürkische Inschriften aus der Mongolei. ZDMG.NF. 1924. 3 (78). S. 140–160. (на нем. яз.).

Thomsen V. Orhon Yazıtları Araştırmaları (Vedat Köken, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002. 453 s. (на турец. яз.).

Tryjarski E. Bugünkü Moğolistan ve Eski Abideleri. Çev.N. Yüce. Türk Kültürü XV/176, 1977. S. 511–516. (на турец. яз.).

User Hatice Çirin. Eski Türkçede Bazı Unvanların Yapısı Üzerine'. Bilig, Sayı 39, Güz, 2006. S. 219–238. (на турец. яз.).

Ögel, B. Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar. Belleten XXI/81. 1957. 81–137 pp. (на турец. яз.).

REFERENCES

Aminev Z. G. Kul't sviashchennoi gory drevnikh tiurkov Otukan i ee sledy u bashkir [The cult of the sacred mountain of the ancient Turks Otukan and its traces among the Bashkirs]. *Problemy etnogeneza i etnicheskoi istorii bashkirskogo naroda*. Materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posviashchennoi 70-letiiu S. N. Shitovoi. Ufa, 22 dekabria 2006 goda. Ufa: Gilem, 2006. S. 26–29 (in Russian).

Bartol'd V. V. Istoriia turetsko-mongol'skikh narodov [History of the Turkish-Mongol peoples]. *Raboty po istorii i filologii tiurkskikh i mongol'skikh narodov. Sochineniia*. T. V. Moskva: Vostochnaia literatura, 2002, 754 s. (in Russian).

Bol'shoi akademicheskii mongol'sko-russkii slovar' [Comprehensive academic Mongolian-Russian dictionary]. T. IV. otv. red. G. T. Piurbeev. Moskva: Academia, 2002, 485 s. (in Russian).

Bichurin N. Ia. *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]. T. I. Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1950, 382 s. (in Russian).

Vainshtein S. I. *Tuvintsy-todzhintsy. Istoriko-etnograficheskie ocherki*. [Tuvinians-Todzhins. Historical and ethnographic essays]. Moskva: Izdatel'stvo "Vostochnaia literatura", 1961, 219 s. (in Russian).

Vladimirtsev B. Ia. Po povodu drevnetiurkского Otukan jis [About the ancient Türkic Otukan live]. *Doklady AN SSSR* [Reports of the USSR Academy of Sciences]. Serii V. 1929, № 7. S. 133–135. (in Russian).

Vladimirtsev B. Ia. *Raboty po mongol'skomu iazykoznaniiu* [Works on Mongolian linguistics]. Moskva: Vostochnaia literatura, 2005. S. 841–844 (in Russian).

Dmitriev S. V. Karakorum, Otiuken i raniaia istoriia uigurov [Karakorum, Otuken and early history of the Uyghurs]. *Tiurkologicheskii sbornik 2009–2010*. [Turkological collection 2009–2010]. Moskva: Institut vostochnykh rukopisei RAN, 2011. S. 152–179 (in Russian).

Drevnetiurkskii slovar' [Ancient Turkic dictionary]. Moskva; Leningrad: Nauka, 1969, 677 s. (in Russian).

Drobyshev, Iu. I. Srednevevyi Otiuken [Medieval Otuken]. *Vostok. Istoricheskaiia geografiia* [Oriens. Historical geography]. 2012, № 4. S. 5–21 (in Russian).

Zhumaganbetov T. S. "Tore" — gosudarstvennoe pravo tiurkov-tutsziue ["Tore" — state law of the Tutszue Turks]. *Vestnik RUDN, ser. Iuridicheskie nauki* [RUDN Bulletin, Legal Sciences series]. 2006, № 1 (19). S. 66–72 (in Russian).

Zapadnotiurkskii kaganat. Atlas [Western Turkic kaganate. Atlas.]. Almaty: Service-Press, 2013. 848 s. (in Russian).

Zimoni I. Bodun i El v rannesrednevekov'e [Bodun and El in the early middle ages [Bodun and El in the early middle ages]. *Tiurkologicheskii sbornik 2013–2014 Pamiati S. G. Kliashturnogo* [Turkological collection 2013–2014 In memory of S. G. Klyashtorny]. Moskva: Nauka: Vostochnaia literatura, 2016, 358 s. (in Russian).

Zuev Iu. A. Tamgi loshadei iz vassal'nykh kniazhestv [Tamgas of horses from vassal principalities]. *Trudy Instituta istorii, arkheologii i etnografii Akademii nauk Kazakhskoi SSR* [Proceedings of the Institute of History, Archeology and Ethnography of the Academy of Sciences of the Kazakh SSR]. T. 8. Alma-Ata: Akademiia Nauk Kazakhskoi SSR, 1960. S. 93–140 (in Russian).

Istoriia Kazakhstana [History of Kazakhstan]. Almaty: Atamura, 1996, T. 1, 539 s. (in Russian).

Kamalov A. K. *Drevnie uigury* [Ancient Uyghurs]. VIII–IX vv. Almaty: Nash mir, 2001, 216 s. (in Russian).

Kiselev S. V. *Drevnie goroda Mongolii* [Ancient cities of Mongolia]. *Sovetskaia arkheologiia* [Soviet archeology]. 1957, № 2. S. 91–101 (in Russian).

Kiselev S. V., Evtiukhova L. A., Kyzlasov L. R., Merpert N. Ia., Levashova V. P. *Drevnemong ol'skie goroda* [Ancient Mongolian cities]. Moskva: Nauka, 1965. 372 s. (in Russian).

Kliashturnyi S. G. *Epokha Makhmuda Kashgarskogo* [The era of Mahmud Kashgar]. *Sovetskaia tiurkologiia* [Soviet Turkology]. 1972, № 1. S. 18–23 (in Russian).

Kliashturnyi S. G. *Terkhinskaia nadpis'*. *Predvaritel'naia publikatsiia* [Terkhin inscription. Pre-publication]. *Sovetskaia tiurkologiia* [Soviet Turkology]. 1980, № 3. S. 82–95. 288 s. (in Russian).

Kliashturnyi, S. G. *Drevnetiurkskaia nadpis' na kamennom izvaianii iz Choirena* [Ancient Türkic inscription on a stone statue from Choiren]. *Strany i narody Vostoka* [Countries and peoples of the East]. Moskva: Nauka. 1980, Vyp. XXII. S. 90–102 (in Russian).

Kliashturnyi S. G. *Kipchaki v runicheskikh pamiatnikakh* [Kipchaks in runic monuments]. *Turcologica. K 80-letiiu akademika A. N. Kononova* [Turkology. To the 80th anniversary of Academician A. N. Kononov]. Leningrad: Nauka, 1986. S. 153–164 (in Russian).

Kononov P. B. *Etnicheskie aspekty istorii Tsentral'noi Azii (drevnost' i srednevekove)* [Ethnic aspects of the history of Central Asia (antiquity and the Middle Ages)]. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 1999, 214 s. (in Russian).

Kuzeev R. G. *Proiskhozhdenie bashkirskogo naroda* [The origin of the Bashkir people]. Moskva: Nauka, 1974, 576 s. (in Russian).

Maliavkin, A. G. *Istoricheskaia geografiia Tsentral'noi Azii* [Historical geography of Central Asia]. Novosibirsk: Nauka, 1981. 340 s. (in Russian).

Maliavkin, A. G. *Tanskie khroniki o gosudarstvakh Tsentral'noi Azii* [Tang Chronicles about the states of Central Asia]. Novosibirsk: Nauka, 1989. 432 s. (in Russian).

Manas. Entsiklopediia [Manas. Encyclopedia]. T. II. Bishkek: Muras, 1995. 431 s. (in Russian).

Makhpirov V. U. *Imena dalekikh predkov (Istochniki formirovaniia i osobennosti funktsionirovaniia drevnetiurkskoi onomastiki)* [Names of Distant Ancestors (Sources of Formation and Features of the Functioning of Ancient Türkic Onomastics)]. Almaty: Institut Vostokovedeniia MN-AN RK, 1997. 302 s. (in Russian).

Melioranskii P. M. *Pamiatnik v chest' Kiul' — tegina* [Monument in honor of Kul Tegin]. Sankt-Peterburg: Tip. Imp. Akad. Nauk, 1899. 145 s. (in Russian).

Mongush A. *Mestnost' Öygen: raspolozhenie, etimologiia i sviaz' s Khangaiskim analogom* [Ygen locality: location, etymology and connection with the Khangai analogue]. *Novye issledovaniia Tuvy* [New studies of Tuva]. 2018, № 3. S. 92–115 (in Russian).

Ondar B. K. *Toponimicheskii slovar' Tuvy* [Toponymic dictionary of Tuva]. Kyzyl: Tuv. kn. izd-vo, 2007, 552 s. (in Russian).

Orkhon-Enisei tekstteri. Frunze: Ilim, 1982, 250 s. (in Russian).

Potapov L. P. *Novye dannye o drevnetiurkskom Otukan* [New data on the ancient Turkic Otukan]. *Sovetskoe vostokovedenie* [Soviet oriental studies]. 1957a, № 1, S.106–117. (in Russian).

Potapov L. P. *Proiskhozhdenie i formirovanie khakasskoi narodnosti* [Origin and formation of the Khakass people]. Abakan: Khakasskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1957b, 307 s. (in Russian).

Potapov L. P. *O narode Bekliiskoi stepi* [About the people of the Bekli steppe]. *Tiurkologicheskie issledovaniia*. Moskva-Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR (Leningradskoe otd.), 1963. S. 289–291 (in Russian).

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

Radlov V. V. *Opyt slovaria tiurkskikh narechii* (Versuch eines Woerterbuches des Turk-dialecte) [Experience of the dictionary of Turkic dialects]. T. I–IV. Sankt-Peterburg: Vostochnaia literatura, 1963. 320 s. (in Russian).

Subrakova O. V. *Khakassko-russkii slovar'* [Khakass-Russian dictionary]. Khakas-orys söstik. Moskva: Nauka, 2006. 1115 s. (in Russian).

Suprunenko G. P. *Dokumenty ob otnosheniakh Kitaia s eniseiskimi kirgizami v istochnike IX veka Li Wei-tsy* [Documents on China's relations with the Yenisei Kirghiz in the 9th century source Li Wei-tsy]. *Izvestiia AN Kirg. SSR*, 1963, T.5, Vyp I. S. 67–81 (in Russian).

Tatarintsev B. I. *Etimologicheskii slovar' tuvinskogo iazyka* [Etymological Dictionary of the Tuvan Language]. Novosibirsk: Nauka, 2008, T. IV. 442 s. (in Russian).

Tishin V. V. *Istoriografiia sotsial'noi istorii Tiurkskogo kaganata VI–VIII vv.* Dis. ... d-ra. ist. nauk. [Historiography of the social history of the Turkic Kaganate of the 6th-8th centuries. Ph.D. Thesis in History]. Moskva, 2015, 554 s. (in Russian).

Khazanov A. M. *Kochevniki i vneshnii mir* [Nomads and the outside world]. Izd. 3-e, dop. Almaty: Daik-Press, 2002. 604 s. (in Russian).

Shaimerdinova N. G. *Kartina mira drevnikh tiurkov skvoz' prizmu prostranstvennykh znachenii* [The world picture of the ancient Turks through the prism of spatial meanings]. *Iazyk, kul'tura, komunikatsiia* [Language, culture, communication]. Ul'ianovsk: Ul'ianovskii gos. universitet, 2009. S. 1–6 (in Russian).

Bang W. *Turcology Letters from the Hungarian Institute in Berlin (1925–1934)* [Berlin'deki Macar Enstitüsünden Türkoloji Mektupları (1925–1934)]. Çev. Ş. Tekin, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1980. 161 s. (in Turkish).

Bushakov V. *Etymology and localization of the Old Turkic choronym Otyuken* [Etimologiiia ta lokalizatsiia Davnõtiurks'kogo khoronima Otiuken]. *Visnik Lvivs'kogo universitetu. Seriiia filologichna* [Bulletin of Lviv University, Philology Series], Vip. 42, Lviv, 2007. S. 192–196 (in Ukrainian).

Chavannes E. *Western Turks History* [Batı Türkleri Tarihi]. İstanbul: Töre Yayın Grubu, 2006. 200 p. (in Turkish).

Chavannes E. *Documents On The Western Tou-Kiue (Turks), American and Oriental Bookstore Adrien Maisonneuve* [Documents Sur Les Tou-Kiue (Turcs) Occidentaux, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve]. Paris, 1903, 374 p. (in French).

Clauson G. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteen Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press, 1972. 362 p. (in English).

Czegledy K. *Çogay-Lamb, Black-Sand, Kök-Öng* [Çogay-Kuzı, Kara-Kum, Kök-Öng]. Çev. E. B. Özbilen. *Türk Dünyası Araştırmaları* 97, 1995. S. 51–64 (in Turkish).

Doerfer G. *Turkish and Mongolian elements in New Persian II* [Türkische und Mongolische Elemente im neupersischen II]. Wiesbaden: Franz Steiner, 1965. 671 p. (in German).

Dorzhu Ch. M. *I am Tuvan* [Men tyva men]. Kyzyl, 2015, 224a (in Tuvan).

Drompp M. R. Breaking the Orkhon Tradition: Kirghiz Adherence to the Yenisei Region after A. D. 840. *Journal of the American Oriental Society*, 1999, Vol.119, No.3, Jul. — Sep, pp. 390–403 (in English).

Erdal M. *Old Turkic word formation. A Functional Approach to the Lexicon I–II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991, 134 p. (in English).

Erkoç İ. Establishment of the Western Gok Turkish Khaganate Faculty of Letters Journal [Batı Gök Türk Kağanlığı'nın Kuruluşu Edebiyat Fak'ltesi Dergisi]. *Journal of Faculty of Letters Cilt*. Volume 33 Sayı. Number 1 (Haziran. June 2016), 2016. S. 43–72 (in Turkish).

Gabain A. V. *Steppe and city in the life of the oldest Turks* [Steppe und Stadt im Leben der ältesten Türken]. *Der Islam*, 1950. S. 30–62 (in German).

Giraud R. *L'Inscription de Bain Tsokto*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient. 178 p. (in French).

Golden P. B. *Introduction to the History of Turkic Peoples* [Türk Halkları Tarihine Giriş]. Çev. O. Karatay. Çorum: Kara M, 2002, 389 s. (in Turkish).

Gömeç S. *On Place Names in the Şine-Usu Inscription* [Şine-Usu Yazıtı'nda Geçen Yer Adları Üzerine]. *Belleten* LXIV, 240, 2000. pp. 427–433 (in Turkish).

Hamilton J. R. *Tokuz Oguz and Ten Uygur* [Tokuz Oguz ve On Uygur]. Çev. Y. Koç — İ. Birkan. *Türk Dilleri Araştırmaları* 7, 1997, rr. 187–232 (in Turkish).

Hirth F. *Epilogues to the Tonyukuk inscription. The Old Turkish Inscriptions of Mongolia* [Nachworte zur Inschrift des Tonyukuk. Die Altürkischen Inschriften der Mongolei (Zweite Folge)]. St-Petersburg, 1899. S. 1–140 (in German).

Kwanten L. *Imperial Nomads: a History of Central Asia, 500–1500*. Philadelphia, 1979, 352 p. (in English).

Liu Mau-tsai. The Chinese news on the history of the Eastern Turks (T'ukue) [*Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken* (T'ukue)]. Bd. I–II. Wiesbaden, 1958, 831 s. (in German).

Orkun H. N. *Old Turkish Inscriptions IV* [Eski Türk Yazıtları IV]. İstanbul: TDK, 1941. 869 s. (in Turkish).

Osawa Takashi *A Source of the Genealogy of an Ascetic Khan in the Western Göktürk Kagan. The Turks* [Batı Göktürk Kağanlığı'ndaki Aşinaslı Bir Kağan'ın Şeceresine Ait Bir Kaynak. Türkler] (ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca). Ankara, 2002. S. 79–88 (in Turkish).

Pelliot Paul *Nine Notes on Central Asian Issues* [Neuf notes sur des questions d'Asie centrale]. *T'oung Pao. Second Series*, 1929. Vol.26, no.4–5. S. 201–266 (in French).

Radloff W. *The old Turkish inscriptions of Mongolia* [Die altürkischen Inschriften der Mongolei]. St-Petersburg, 1895. 486 s. (in German).

Radloff W. *The old Turkish inscriptions of Mongolia. New episode* [Die altürkischen Inschriften der Mongolei. Neue Folge]. St-Petersburg, 1897. S. 170–460 (in German).

Ramstedt G. J. *Kalmyk dictionary* [Kalmückisches Wörterbuch]. Helsinki: Lexica Societatis Fenno-Ugricae, 1976. 560 s. (in German).

Rasanen M. *Materials on the morphology of the Turkish languages* [Materialien zur Morphologie der Türkischen Sprachen]. Helsinki: Studia Orientalia, Edidit Societas Orientalis Fennica, 1957, 533 s. (in German).

Rybatzki V. *The TONUQUQ inscription (Studia Uralo-Altaica 40* [Die TONUQUQ-Inschrift (Studia Uralo-Altaica 40)]. Szeged, 1997, 134 p. (in Turkish).

Schubert J. *About the term and location of the 'ÖTÜKĀN* [Zum Begriff und zur Lage des 'ÖTÜKĀN']. Ural-Altäische Jahrbücher 35, 1964. S. 213–218 (in German).

Sümer F. *Urbanism in Ancient Turks* [Eski Türklerde Şehircilik]. Ankara: TTK, 1942. 113 s. (in Turkish).

Taşgıl A. *Gök-Turks, Turkish Historical Society Press* [Gök-Türkler, Türk Tarih Kurumu Basımevi], Ankara, 1995. 278 s. (in Turkish).

Taşgıl A. *About the Chinese Face of the Köl Tigin Inscription* [Köl Tigin Yazıtının Çince Yüzü Hakkında]. *Avrasya Etüdüleri*, 2003, No. 25, Sonbahar-Kış. S. 3–24 (in Turkish).

Tekin T. A. *Grammar of Orkhon Turkic*. The Hague. 1968. 409 s. (in English).

Tekin T. *The tariat (Terkhin) Inscriptions. Acta Science* [The Tariat (Terkhin) Inscription. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae]. 1983, T. XXXVII (1–3), P. 43–68 (in English).

Tekin T. *Click the label* [Tunyukuk Yazıtı]. İstanbul: Simurg, 1994. 74 s. (in Turkish).

Thomsen V. *Old Turkish inscriptions from Mongolia* [Altürkische Inschriften aus der Mongolei]. *ZDMG.NF.* 1924, 3 [78]. S. 140–160 (in German).

Thomsen V. *Orhon Inscriptions Research* [Orhon Yazıtları Araştırmaları] Vedat Köken, Çev. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002, 453 s. (in German).

Tryjarski E. *Today's Mongolia and Its Ancient Monuments* [Bugünkü Moğolistan ve Eski Abideleri]. Çev. N. Yüce. *Türk Kültürü* [Turkish culture] XV, 176, 1977. S. 511–516 (in Turkish).

User Hatice Şirin. *On the Structure of Some Titles in Old Turkish* [Eski Türkçede Bazı Unvanların Yapısı Üzerine]. *Bilig*, Sayı 39, Güz, 2006. S. 219–238 (in Turkish).

Ögel B. *Documents and Notes on the Eastern Turks* [Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar]. *Belleten XXI* (81), 1957. S. 81–137 (in Turkish).

Статья поступила в редакцию: 20.07.2020

Принята к публикации: 05.02.2021

Цитирование статьи:

Каратаев О. Ещё раз о сакральной местности Ötüken: история вопроса и современная интерпретация // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26, № 1. С. 37–62.

Citation:

Karataiev O. Once again about the sacred area Ötüken: history of the issue and modern interpretation. *Nations and religions of Eurasia*. 2021. Vol. 26, № 1. P. 37–62.

УДК 902

DOI: 10.14258/nreur(2021)1-04

И. В. Кузнецов*Ашхабад (Туркменистан)*

О СИМВОЛЕ ЗМЕИ НА КАМЕННЫХ ИЗВАЯНИЯХ ЮГО-ЗАПАДНОГО ТУРКМЕНИСТАНА

В статье дан анализ форм уникальных каменных стел в долинах рек Чендыр и Сумбар (Западный Копетдаг, Туркменистан). Они давно привлекали к себе внимание таких ученых, как Ф. А. Михайлов, А. П. Поцелуевский, М. Е. Массон, С. П. Поляков, D. Stronach. Выдвигались различные версии об их назначении и происхождении, но чаще всего ученые приходили к выводу о том, что надмогильники корнями своими восходят к сильно стилизованному изображению человека и отображают антропоморфный образ.

Вопреки таким выводам обосновывается другой базовый образ, заложенный в этих стелах. Последовательно излагаются аргументы, позволяющие утверждать, что это образ змеи. Выделены основные характеристики змеиных признаков: копьевидная форма навершия — голова змеи, тонкое основание стелы — хвост змеи, изгибы стелы — характерная особенность змеиного тела. Анализ комплекса этих и дополнительных характеристик позволяет выявлять лицевую сторону и ориентацию памятников.

Обосновывается правомочность такого взгляда. Обсуждаются различные трактовки образа змеи как хорошо известного и одного из древнейших мифологических образов. Предлагается трактовка значения фигуры ромба как головы змеи, открывающей вход в потусторонний мир. Образ змеи — проводник души умершего в подземном мире Матери-земли, задача которого состояла в том, чтобы принять, провести и передать душу в мир Небесный.

Ключевые слова: Туркменистан, Западный Копетдаг, Чендыр и Сумбар, некрополь, надмогильная стела, фаллический образ, ферт, навершие, камень, ориентация, образ змеи, фигура ромба, проводник, душа, Мать-земля.

I. V. Kuznetsov*Ashgabat (Turkmenistan)*

ON THE QUESTION OF UNDERSTANDING THE SYMBOL OF THE SERPENT IN ARCHAIC IDEAS ABOUT THE AFTERLIFE

The article analyzes the forms of unique stone steles in the valleys of the Chandyr and Sumbar rivers (Western Kopetdag, Turkmenistan). They have long attracted the attention of scientists (F. A. Mikhailov, A. P. Potseluevskii, M. E. Masson, S. P. Polyakov, D. Stronach). Various versions were put forward about their purpose and origin, but most often, scientists

came to the conclusion that the tombs have their roots back to a highly stylized image of a person and display an anthropomorphic image.

Contrary to these conclusions, another basic image embedded in these steles is justified. Consistently stated arguments that allow us to say that this is the image of a snake. The main characteristics of snake features are highlighted: the spearlike shape of the top — the head of the snake, the thin base of the stele — the tail of the snake, the bends of the stele — a characteristic feature of the snake's body. Analysis of the complex of these and additional characteristics allows you to identify the front side and orientation of monuments.

The author justifies the validity of this view. Various interpretations of the snake image as a well-known and one of the oldest mythological images are discussed.

It is proposed to interpret the meaning of the rhombus figure as the head of a snake that opens the entrance to the other world. The image of the serpent is the conductor of the soul of the deceased in the underground world of Mother earth, whose task was to receive, conduct and transmit the soul to the heavenly world.

Keywords: Turkmenistan, Western Kopetdag, Chendyr and Sumbar, necropolis, tombstone stele, phallic image, Firth, pommel, stone, orientation, image of a snake, rhombus figure, guide, soul, mother earth.

Кузнецов Иван Валерьевич, независимый исследователь, Ашхабад (Туркменистан).

Адрес для контактов: sarydashkuznetsov@gmail.com

Kuznetsov Ivan Valeryevich, Independent researcher, Ashgabat (Turkmenistan). *Contact address:* sarydashkuznetsov@gmail.com

Введение

Своеобразные каменные изваяния в горных долинах юго-западного Копетдага, вдоль границы с Ираном, были замечены российской научной общественностью в самом начале XX в. (И. Т. Пославский (1900), Г. В. Эппель (1905), Ф. А. Михайлов (1915) и др.). Тогда же Ф. А. Михайлов осуществил специальную поездку по долинам рек Сумбар и Чендыр от подножия горы Тогарев (2243 м над у. м.) на востоке до хребта Сонгудаг (733 м над у. м.) на западе, в результате которой им были выявлены и описаны несколько старинных кладбищ. На трёх из них: Растыган, Дайна-су и Сеид Бузрук, в юго-западных предгорьях горы Тогарев, расположенных на иранской стороне, он отметил «более сотни стоящих вертикально и наклонно памятников столбообразной формы. Поверхностная раскопка одной из могил дала истлевшие человеческие кости и черепки необлитых сосудов» [Михайлов, 1915: 15]. Наиболее интересным оказалось кладбище Кызыл-Имам в долине Чендыра, где «сохранилось очень много памятников разнообразной формы и тщательной отделки» [Михайлов, 1915: 17]. На одной из них исследователь обнаружил надпись с выдержками из Корана и датой середины XVIII в.

Результаты исследования

В 1929 г. некрополи Кызыл-Имам и Яртыкала в Чендырской долине обследовал М. Е. Массон. Он выделил два типа резных каменных памятников: «столбообразные»

и «плоские фертообразные стелы» [Массон, 1949: 45] (рис. 1). Понятие «ферт» для обозначения каменных Ф-образных изваяний с закруглёнными выступами впервые использовал Г.В. Эппель [1905: 21]. Такой термин оказался «наиболее удачным для визуальной характеристики этих памятников» [Аманов, 1995: 106], которые широко распространены в Прикаспии от Мангышлака до Ирана.



Рис. 1. Два типа резных каменных памятников долины реки Чендыр:
1, 2 – столбообразные; 3, 4 – ф-образные

В начале 60-х гг. прошлого века широкое обследование средневековых погребений Юго-Западного Туркменистана осуществил С. П. Поляков (1973). Интересующие нас захоронения были выделены этим автором в особый тип, как «не имеющие себе аналогий» на других территориях. С. П. Поляков отмечал, что для этих захоронений характерны могильные ямы с погребальной щелью в центре дна. Костяки лежат на правом боку, головой на север, северо-запад или запад. Ориентация этих могил не выдержана строго в одном направлении и изменяется в пределах северо-западного сектора. Никаких предметов в могилах найдено не было [Поляков, 1973: 38].

К настоящему времени нет никаких оснований сомневаться в том, что интересующие нас каменные изваяния на некрополях долины Чендыра принадлежат племени герейли [Поцелуевский, 1948: 8; Джикиев, 1977: 64–65]. Проживающие здесь последние два столетия гоклены [Джикиев, 1977: 64–65] не имеют к ним никакого отношения. Все опросы местных жителей разными авторами на протяжении всего XX в. и вплоть до настоящего времени подтверждают тот факт, что эти каменные изваяния изготавливали и устанавливали герейлинцы.

Представители племени герейли (керейли) в XV–XVI вв. составляли значительную часть тюркского населения в Северном Иране [Овезов, 1976: 26], проживая тогда в долинах Сумбара, Чендыра, Атрека и Гургена [Овезов, 1976: 30]. Происхождение рода герей А. Джикиев связывает с огузскими тюрками VIII в. [1961: 20]. С. Атанязов считает герейли родственниками казахских кереев и потомками могулистанских керейтов [1994: 93]. Герейли враждовали с Каджарами — правившей тогда в Иране тюркской династией. В конечном итоге они потерпели поражение и были в XVIII в. насильственно переселены шахом Ага Мухаммет-ханом в Прикаспийские районы Ирана [Джикиев, 1977: 64], где их потомки и сейчас живут в Астрабадской и соседних с ней провинциях, а часть ассимилировалась с другими туркменскими племенами, в том числе с гокленами. Таким образом, проживание герейли в долинах Чендыра и Сумбара прерывается 150–200 лет назад, что вполне соответствует оценкам возраста каменных изваяний в пределах XVII–XIX вв., высказываемых разными авторами [Массон, 1931: 56]. На сравнительно недавнее происхождение этих каменных изваяний указывает и вполне удовлетворительное состояние целого ряда стел, несмотря на то, что изготовлены они из песчаника — относительно слабой горной породы осадочного происхождения.

В конце прошлого века стало известно еще об одном средневековом кладбище — Халат-Наби, расположенном в северо-восточном Иране, на вершине горного массива Гекче-даг, который служит водоразделом долин Атрека и Гургена. На этом некрополе установлено более 600 каменных изваяний [Stronach, 1981: 147], подобных чендырским.

Таким образом, основное количество интересующих нас каменных изваяний локализовано на ограниченной территории западных отрогов Туркмено-Хорасанских гор вдоль ирано-туркменской границы в пределах области былого проживания герейлинцев (рис. 2).

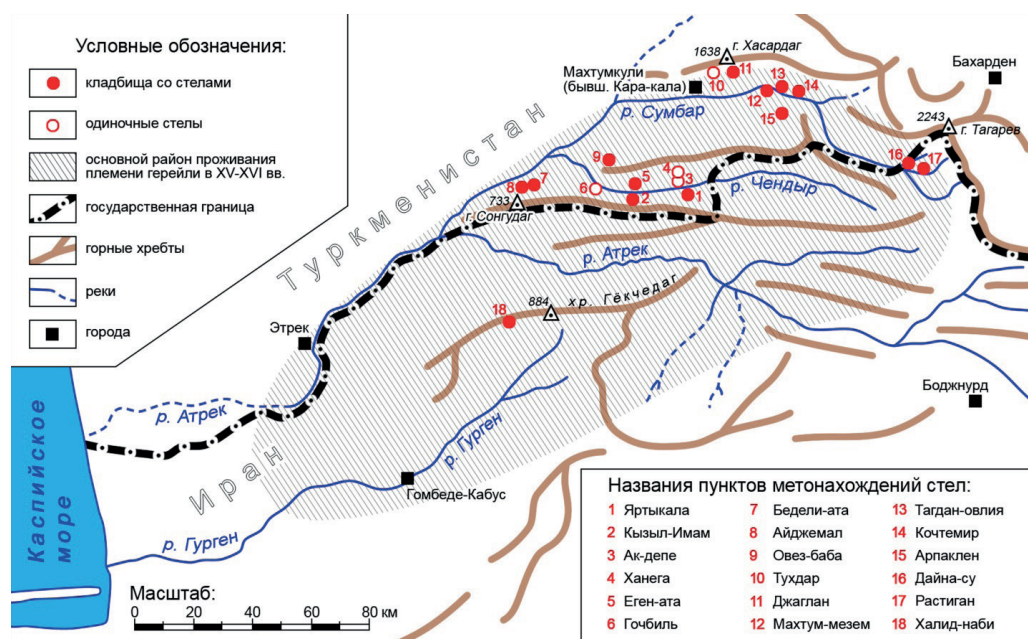


Рис. 2. Пункты местонахождений резных каменных памятников и район проживания племени герейли в Средневековье

Хорошо видно, что в пределах Туркменистана, где мы выполняем свои исследования, число пунктов, в которых выявлены резные каменные изваяния, достаточно велико. Суммарно в 15 пунктах на территории Туркменистана нами описано около 200 стел. Поэтому не следует исключать, что и на территории Ирана после детального обследования также могут быть обнаружены новые местонахождения подобных памятников.

Обследованием надмогильных стел Западного Копетдага мы занимаемся более пятнадцати лет, однако целенаправленная работа по полному выявлению и описанию этих памятников осуществляется нами только с 2014 г. За это время на некрополях Кызыл-Имам и Яртыкала в долине Чендыра нами зафиксировано более 120 стел. Каталог с полным описанием выявленных памятников готовится нами к изданию.

Еще в начале работы мы были в целом согласны с мнением о том, что эти камни отображают фаллический образ. Однако в процессе сбора и анализа материала мы изменили свой взгляд и пришли к пониманию, что эти камни представляют собой образ змеи. Такая точка зрения впервые была изложена нами в 2018 г. [Кузнецов, 2018б: 32].

Толчком к возникновению такого взгляда послужила одна из стел, показанная на рисунке 3. — 1. Этот камень, высотой более трёх метров, имеет круглое сечение в своей верхней части и «шапку» — наверху. В средней части стелы, на её боковых гранях, мы обнаружили ромбовидные барельефы, по одному с каждой из сторон (показано стрелкой).

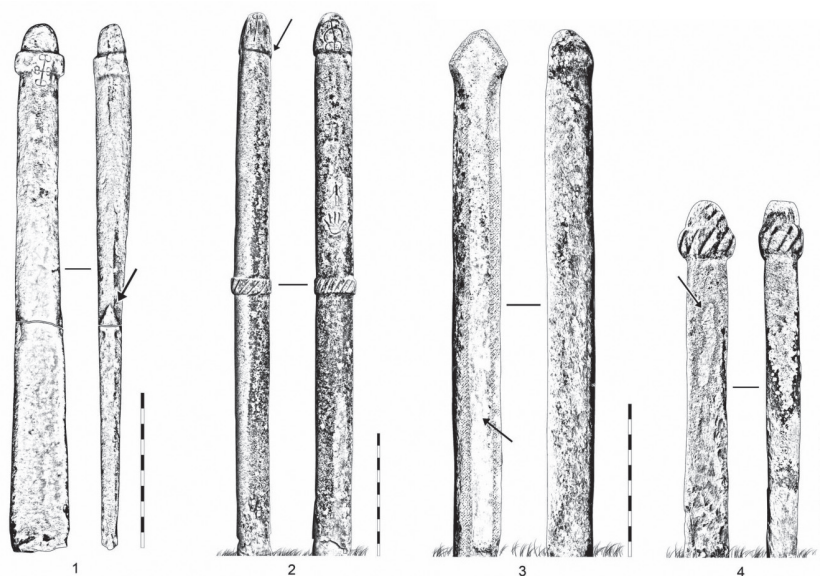


Рис. 3. Столбообразные резные каменные памятники долины реки Чендыр:
1, 2, 3 — кладбище Кызыл-Имам; 4 — урочище Ханега

Изображения ромбов — достаточно распространённый мотив на стелах некрополей долины рек Чендыра, Сумбара и ряда других. Иногда это бывают одиночные изображения, в иных случаях — цепочки ромбов. Однако они всегда изображаются с полной прорисовкой всех граней. В нашем же случае верхний уголок каждого из них был чётко отработан, тогда как нижний полностью отсутствовал, плавно переходя в туловище стелы. Барельефы сохранились в хорошем состоянии, у них не было ни сколов породы, ни осыпания, что указывало на сознательный приём мастеров — этим способом они обозначили форму, в которой легко можно увидеть очертания змеиной головы.

Так возникло предположение, что и на остальных памятниках могут быть скрыты подобные образы. Рассматривая стелы с точки зрения: «стела = змея», мы смогли выявить целый ряд «змеиных признаков».

Как уже говорилось выше, ученые выделяли два вида стел: столбообразные и с ф-образным верхним окончанием. Столбообразные стелы бывают от одного до шести метров в высоту и имеют три вида наверший: округлое (рис. 4. — 1–3), копьевидное (рис. 4. — 4,5), ф-образное (рис. 4. — 6,7). Ф-образные стелы не превышают метра в высоту и являются плоскими в разрезе (см. рис. 1. — 3,4).

Выяснилось, что в той или иной степени «змеиные признаки» присутствуют на всех видах стел. Первый тип таких признаков — это когда сама стела является змеей. При этом на ней можно выделить следующие характеристики: копьевидная форма навершия — голова змеи, тонкое основание стелы — хвост змеи, изгиб стелы — характерная особенность змеиного тела. Второй тип «змеиных признаков» — это когда некоторые элементы, «украшения» стел несут в себе дополнительную змеиную символику.



Рис. 4. Три вида наверший столбообразных памятников: 1–3 – округлое; 4, 5 – копьёобразное; 6, 7 – ф-образное

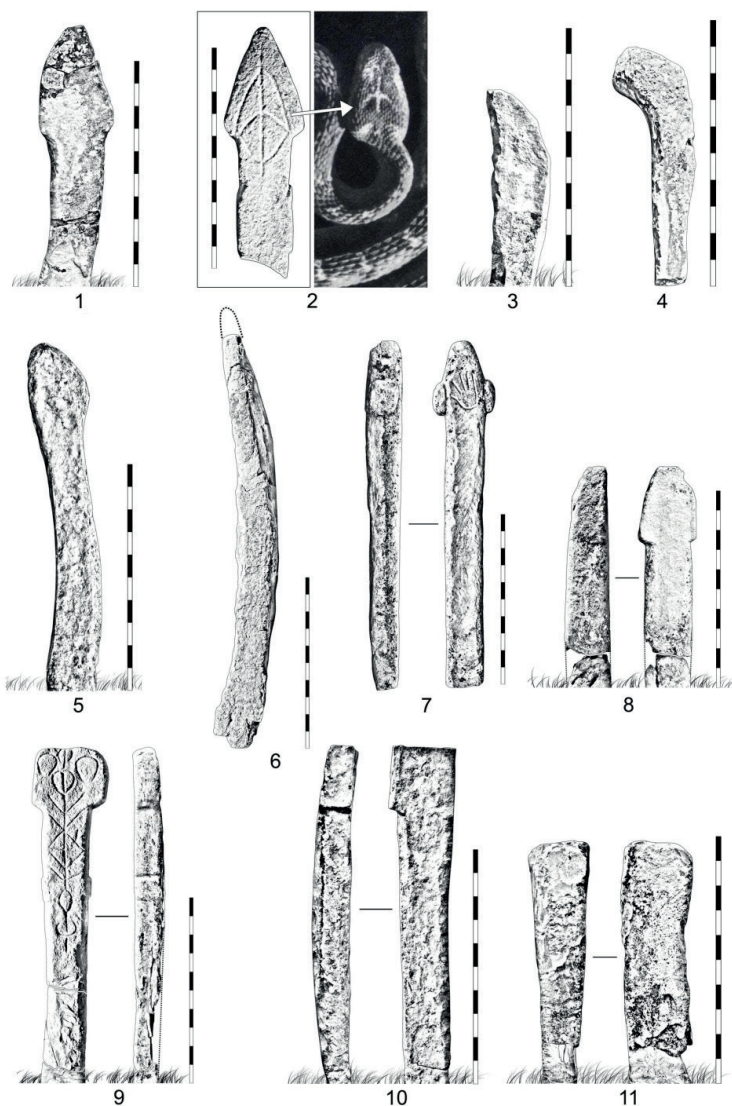


Рис. 5. Резные каменные памятники: 1, 5, 7–11 — кладбище Кызыл-имам (долина реки Чендыр); 2 — кладбище Яртыкала (долина реки Чендыр); 6 — кладбище Овез-баба (долина реки Чендыр); 3, 4 — кладбище Джаглан (долина реки Сумбар)

Копьевидная форма навершия — этот змеиный признак относится только к столбообразным стелам, имеющим навершие, буквально соответствующее форме головы змеи (рис. 4. — 4,5; рис. 5. — 1,2). На одном из таких наверший даже есть рисунок (показано стрелкой), который точно повторяет рисунок, имеющийся на голове змеи эфы (*Echis carinatus*) (рис. 5. — 2). На отождествление копья со змеей указывает и Ю. Н. Есин, анализируя рисунки Окунёвских стел [2009: 111].

Тонкое основание стелы — признак, характерный для всех форм стел (рис. 5. — 3, 10, 11). Работая всё с той же «ключевой» стелой, показанной на рисунке 3. — 1, мы обратили внимание на то, что её нижняя часть, уходящая в землю, тоньше верхней, обращённой к небу. Это может быть воспринято как случайное свойство выбранного камня, однако у этой стелы оно оказалось явным. Нас удивила странная особенность — огромная масса камня держалась на относительно тонком основании. Поэтому закономерно, что стела упала и развалилась на две части. Со временем она сильно погрузилась в землю, вследствие чего указанная особенность не была отмечена другими исследователями. Тонкое основание данной стелы можно объяснить, если представить, что тело стелы — это змея, выходящая в небо из земли, а основание — это её хвост. Следовательно, тонкое основание — это сознательный выбор мастеров. Перед ними не стояла задача, чтобы камень простоял века, была задача — воплотить образ змеи. Такой вывод перекликается и с обычаями, отмеченными для древнего Египта, когда перед центральными святилищами ставили стелы, так называемые *змеиные камни*, закруглённые сверху и сужающиеся книзу, притом на каждом из них была изображена змея [Церен, 1976: 165].

Изгиб стелы — это основной «змеиный признак», он может варьировать от едва заметного для глаза (см. рис. 3. — 2, 3) до чрезвычайно вычурного (рис. 5. — 3–6). К примеру, на некрополе Кызыл-имам 58% стел, в той или иной степени, имеют изгиб. Подтверждением тому, что кривизна стел является осознанным и необходимым свойством, которое закладывалось ещё при её изготовлении, служит заготовка, обнаруженная нами в каменоломне Бяшбармак (бассейн реки Чендыр) [Кузнецов, 2018а: 25]. В качестве исходного материала мастерами была выбрана совершенно ровная каменная плита длиной 4 метра. Однако при изготовлении стелы ей была придана хорошо заметная кривизна (рис. 6. — 1). Стела так и осталась лежать на месте её обработки, поскольку ещё в процессе изготовления, практически на завершающей стадии, она развалилась на две части.

Изогнутые стелы можно увидеть на многих других кладбищах, как на Западном Копетдаге, так и далеко за его пределами. Например, для древне-тюркских изваяний Тувы в ряде случаев специально подбирались стелы с нависающей вперед верхней частью [Грач, 1961: 55].

Когда мастерам-каменотёсам не удавалось подобрать камень, имеющий необходимый изгиб, они прибегали к различным приёмам, чтобы подчеркнуть это свойство. Примером специальной отработки камня для достижения этой задачи, служит небольшая стела, показанная на рисунке 6. — 2 — на ней вогнутость тела обозначена точечной выработкой в средней части стелы (показано стрелкой). Другой способ — это придать камню «сутулость». Например, стелы, показанные на рисунке 5. — 7, 8, не имеют изгиба, но у них инструментально подчеркнута «горбатая спинка». Дугообразная форма обратной стороны отмечена и для каменных изваяний Окунёвской культуры в Хакасии [Леонтьев, Капелько, Есин, 2006: 15].

Как продолжение изгиба тела может рассматриваться и наклон наверхший «вперед». На рисунке 3. — 2 показана столбообразная стела высотой около четырёх метров,

имеющая слабый, но чётко выраженный изгиб. При этом нижний край её навершия имеет явный наклон к вогнутой стороне (показано стрелкой). Эта стела служит примером сопряжённости наклона «шапки» и изгиба тела камня. На рисунке 4. — 1 показан прямой столбообразный камень высотой чуть более двух метров, который не имеет изгиба. Однако чёткий наклон верха «шапки» позволяет однозначно выявить его лицевую сторону, в данном случае — ориентированную на запад. На наклон остроконечного верха «вперёд» на примере некоторых изваяний Тувы указывает и А. Д. Грач [1955: 415]. Наклон навершия стелы, таким образом, не случаен и объясняется не исходным свойством камня или отсутствием мастерства каменотёсов — он создан сознательно.

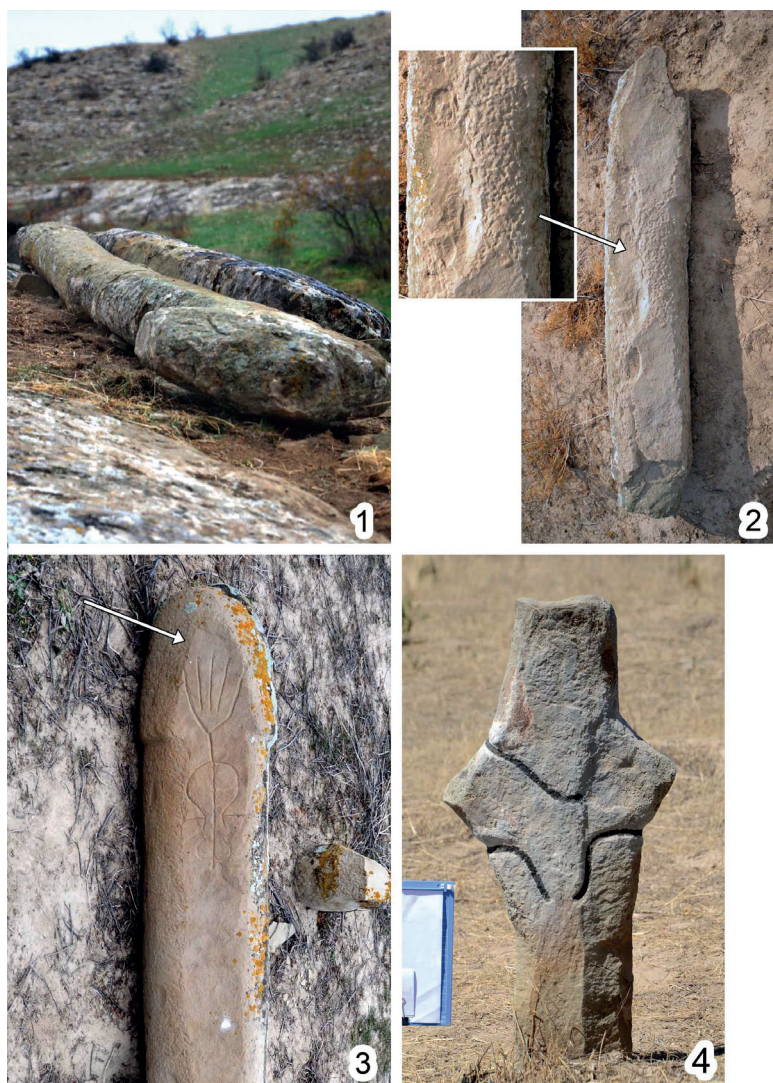


Рис. 6. Резные каменные памятники: 1 — урочище Бяшбармак;
2–4 — кладбище Кызыл-имам

Примером такого «неслучайного» наклона может служить хорошо известный Збручский идол [Русанова, Тимошук, 2007: 34]. Эта стела-идол представляет собою четырёхгранный каменный столб, высотой около трёх метров. Каждая грань его заполнена изображениями, голова — покрыта круглой шапкой с полями. Лицевую сторону можно определить по коленопреклонённой фигуре на нижнем ярусе, изображенной на одной грани в фас и на двух в профиль. Над этой фигурой в верхнем ярусе изображено божество с рогом в правой руке. При этом поля круглой шапки навершия этого идола имеют явный наклон именно к главной, лицевой стороне стелы.

Мы полагаем, таким образом, что основной причиной, по которой мастера каменотёсы отдавали предпочтение кривым каменным заготовкам, служила именно необходимость заложить в камень образ змеи. Изгиб камня в этом случае являлся наиболее простым решением такой задачи, поскольку изгиб тела — это наиболее характерная особенность змеи.

Однако изогнутость стел имеет и иное важное значение — она практически всегда имеет системно-определённую ориентацию. Вот что по этому поводу сообщал Ф. А. Михайлов, описывая один из некрополей в верховьях р. Сумбар на иранской территории: «...многие камни имеют изогнутую форму, причем изгибы эти направлены в одну сторону...» [Михайлов, 1915: 16] (ориентацию стороны автор не уточнил). Хорошим примером может также служить и некрополь на святом месте Хаятлы в долине р. Сумбар. Это небольшое кладбище на вершине холма, где нами было описано около десятка надгробных камней, ничего особенного из себя не представляющих. В основном это невысокие столбики (до одного метра высотой). Однако все эти «столбики» имеют едва заметный изгиб с ориентацией на северо-запад.

Интересна в этом отношении и самая высокая стела, высотой более шести метров, которая находится на кладбище Кызыл-имам (см. рис. 4. — 2). Она представляет собою прямую колонну круглого сечения с четырьмя поясками. При внимательном рассмотрении удаётся выявить наличие слабого, едва заметного изгиба тела этой стелы в её верхней части. Изгиб этот направлен на запад, подобно ориентации большинства других стел на некрополях долины реки Чендыр (на некрополе Кызыл-имам, 60% стел имеют ориентацию на северо-западный сектор).

Изгиб тела стелы, таким образом, имеет особое значение — он указывает направление, куда обращена стела. Именно эту сторону и следует считать главной — лицевой. Такая сторона должна быть на любой стеле, даже у совершенно симметричных, прямых каменных столбов, без каких либо рисунков и надписей, при внимательном изучении можно выявить такую сторону. Выявление и анализ всего набора признаков, и прежде всего «змеиных», позволяет определить, какая из граней стелы служит её лицевой стороной и соответственно — выявить её ориентацию. При рассмотрении стелы с точки зрения «стела = змея» её лицевой стороной служит «живот змеи».

Следует пояснить, что многие стелы имеют инструментально выполненную шероховатую поверхность [Массон, 1949: 44], созданную путём нанесения многочисленных точечных ударов острым металлическим инструментом. На лицевой стороне, в большинстве случаев, часть гладкой, естественной поверхности камня оставалась нетронутой в виде участков различной формы. Наличие таких участков позволяет с уверен-

ностью сказать, что именно эта сторона и служит лицевой. Различные знаки и надписи чаще всего наносились именно на этих площадках.

На рисунке 4. — 3 изображена самая «красивая» стела кладбищ Чендырской долины: это — столбообразный прямой камень круглого сечения, с симметричным навершием. Со всех сторон он покрыт цепочками пиктографических знаков. Обычно наличие каких-либо рисунков и надписей чаще всего указывает на расположение лицевой стороны. Однако в этом случае они расположены на всех четырёх сторонах стелы, определить по ним лицевую сторону, не зная их смысла, не представляется возможным. Однако в нижней части стелы с восточной стороны имеется вытянутая площадка (показана стрелкой), на которой расположена короткая надпись арабской вязью — её наличие и определяет лицевую сторону.

Показательна в этом отношении и стела на некрополе Кызыл-имам (см. рис. 3. — 3). Этот памятник — один из самых внушительных по массе (чуть более 700 кг). Под действием собственной тяжести он вывалился из мягкого грунта и сейчас лежит на поверхности, что позволяет видеть его целиком, включая подземную часть. По всему телу памятника протягивается площадка в виде полосы. Именно на ней, в ее нижней части, и имеется надпись (место показано стрелкой).

Дополнительная змеиная символика — это когда на стеле, которая сама по себе может воплощать образ змеи, можно обнаружить элементы, несущие самостоятельную нагрузку. Например, это змеиные головки на боковых гранях рассмотренной выше стелы (см. рис. 3. — 1): они представляют собою самостоятельные змеиные признаки.

Нетронутые участки поверхности камня на лицевых сторонах стел могут скрывать в себе «змеиный» образ. Так, контур площадки на показанной выше стеле (см. рис. 3. — 3) чётко соответствует облику змеиной головы, при этом повторяя контуры копьеобразного навершия. Эта площадка вытянута по всему телу стелы, воспроизводя этим облик змеи от головы до хвоста, уходящего в землю. На округлом навершии другой упавшей стелы (см. рис. 6. — 3) контуром площадки также изображена треугольная змеиная головка (показано стрелкой). Нужно заметить, что этот пример показывает сочетание форм: округлого навершия и копьеобразной площадки. Это может свидетельствовать о том, что в любом округлом навершии мастера-каменотёсы подразумевали треугольную голову змеи. Змеиный образ мог быть заложен и в изгибах площадки. Примером служит стела из урочища Ханега (см. рис. 3. — 4). На её лицевой стороне расположены две площадки, в изгибах верхней легко угадывается змеиное тело (показано стрелкой). Надо полагать, что это был сознательный приём мастеров-каменотёсов.

Закруглённые боковые выступы ф-образных стел (см. рис. 1. — 3,4) в изначальном значении также вполне могли обозначать двух змей. Одна из стел небольшого размера имеет характерные, острые боковые выступы, она буквально оплетена изгибами змеиных «хвостов» — инструментально выбитых в камне желобков (см. рис. 6. — 4).

Таким образом, все многообразные формы стел долины реки Чендыр связываются полем одного образа — образа змеи. Его элементы выявляются на всех стелах без исключения. Это и изгиб змеиного тела, и змеиный хвост, и змеиная голова.

На наш взгляд, образ змеи является базовым образом, лежащим в основе самой идеи изготовления надмогильных камней. Это становится более понятным, если рассмотреть функциональность и определить, для чего создавались такие памятники: для того, чтобы живые помнили об усопшем, или для того, чтобы помочь самому усопшему? М. Е. Массон считал, что каменные надмогильники долины реки Чендыр изображали убитых врагов с функцией *услужения* покойнику в загробном мире [Массон, 1949: 55]. При этом он пришел к выводу, что они — могут быть сближены с так называемыми «каменными бабами», или балбалами [Массон, 1949: 51]. Г. А. Федоров-Давыдов, в свою очередь, считал, что функция балбалов — *временноеместилище* души умершего человека [Федоров-Давыдов, 1976: 92]. М. Элиаде придает камню около усыпальниц функцию *защиты* от «смерти», ибо как не портится камень, так душа покойника должна продолжать собственное существование [Элиаде, 1999: 208]. Поэтому вслед за этими авторами мы также считаем, что функция стелы на могиле прежде всего предназначалась для того, чтобы помочь самому умершему. При таком понимании образ змеи, которому соответствует стела, позволяет глубже понять её предназначение.

Известно, что змея отождествлялась с землёй [Антонова, 1984: 142; Евсюков, 1986: 54]. *Праматерь-земля* имела облик змеи [Граков, 1971: 85] и принимала в своё чрево умерших людей. Представления о душе также связывались с представлениями о змее [Губаев, 1990: 25]. Дорога в чрево Матери лежала через *пасть змея* [Пропп, 2000: 226]. Мать-земля-змея поглощала умерших, и это было *необходимым условием приобщения к иному царству* [Пропп, 2000: 227].

На пороге в иное царство находился змей, выполняющий *сторожевую роль* [Пропп, 2000: 226], что, очевидно, и легло в основу традиции украшать двери змеиной символикой. Змеями принято украшать фасады и ворота святилищ, ими оформлены перила храмовых лестниц. Хорошо известны уникальные мозаичные изображения двух змее-драконов на портале мечети Анау (Туркменистан) [Эсенов, 2001: 370]. Два дракона изображены на тимпанах Ворот Талисмана в Багдаде [Мамедов, 2004: 61]. Извивающиеся змеи помещены в центре медных, так называемых перегородчатых, печатей [Сарианиди, 1986: 66]. Предназначение печати, как известно, — охранять вход: либо в пространство помещения, либо в пространство сосуда, чему полностью соответствуют эти «змеиные образы».

Поэтому ромбики, «головки» змей, которые изображены на боковых гранях стелы (см. рис. 3. — 1), очевидно, призваны символизировать вход. Стела на рисунке 4. — 5 с копьеобразным навершием на своей лицевой стороне имеет изображение цепочки ромбов. Ф-образная стела на некрополе Джан Эзиз-баба, в окрестностях Ашхабада, также имеет на боковых гранях ромбический орнамент (см. рис. 4. — 6).

Фигура ромба, «змеиная голова», по сути, символизирует *женское начало* [Бибиков, 1953: 205; Прокина, 1995: 48]. Этот взгляд усиливает рисунок треугольника (показан стрелкой) на ф-образной стеле (см. рис. 1. — 4), он расположен между двумя боковыми округлыми выступами. Известно, что треугольник вершиной вниз (так же, как и ромб) обозначает женский символ [Антонова, 1984: 142], а сочетание этого треугольника с «змееподобными» выступами выводит нас на образ змееной богини [Граков, 1971: 85]. Ползущую змею на ноге женской терракотовой статуэтки отмечал и В. И. Сарианиди [1967: 88].

Известно, что: ромбический орнамент наполнен древнейшим и многослойным сакральным смыслом и лежит в основе культа плодородия — культа Великой Богини, который был распространён у многих народов Евразии [Миронова, 2019: 187]. В нашем случае понимание ромба как головы змеи, открывающей вход в потусторонний мир, возможно, обозначает ещё один сакральный смысл этого знака.

Заключение

Таким образом, древнейший смысл ритуала захоронения в землю, катакомбу, пещеру [Скленаж, 1987: 6] можно понимать как ритуальное оплодотворение Матери-земли. Не этим ли объясняется и поза тел умерших людей во многих древнейших захоронениях, лежащих на боку с подобранными коленями [Скленаж, 1987: 89], подобно позе плода в чреве матери, *позе эмбриона* [Элиаде, 1999: 229]. И, как земная мать не может бесконечно вынашивать плод свой, так и Мать-земля не могла бесконечно удерживать ушедшие души, и функция змеи была связана с этим. Змея была связана с представлениями о «пути» умершего. Она, подобно кишечнику-лабиринту [Маккалоу, 2008: 89], проходящему через тело человека, проходила через тело Богини-Матери, являясь проводником души.

Возможно, именно функцию проводника и были призваны выполнять налепные змейки на четырёхугольных керамических жертвенниках (признак женского пола мог передаваться и в виде четырёхугольника [Антонова, 1984: 143]), обнаруженных И. Н. Хлопиным в могильнике Пархай-2 (долина Сумбара). Ползущие змейки были наклеены на ножках жертвенников. По версии И. Н. Хлопина, они могли применяться при совершении магического ритуала, связанного с наступлением Нового года [Хлопин, 2002: 97], в праздновании которого, по сути, заложена идея воскресения и бессмертия. Головками вверх ползут эти змейки, словно вынося душу наверх. На боковых гранях стелы на рисунке 3. — 1 Кызыл-имамского некрополя змеи также расположены головками вверх, головками вверх стоят и сами надгробные камни в форме змей на кладбищах Чендырской долины. Функция змеи в этих стелах как раз и заключалась в том, чтобы принять душу умершего, провести её по подземному, миру Матери и передать её в верхний мир — мир Отца. Чтобы, пройдя внутриутробный путь, душа вновь могла родиться-воскреснуть, словно молодой месяц на вечернем западном небосклоне, куда и обращены большинство змеобразных стел кладбищ долины реки Чендыр. Как известно, «воскресший» лунный серп молодой луны после новолуния может быть снова виден только в вечерние часы на *западной* стороне неба (утром на востоке можно видеть только бледную старую луну — перед её «смертью») [Церен, 1976: 110].

Значимость идеи — заключить в камень образ змеи, для мастеров каменотёсов состояла в том, что эти надмогильники они создавали не для живых, они предназначали их для умерших людей. Змей-проводник, заключенный в камень, должен был провести душу усопшего в Царство вечное, помочь преодолеть то страшное чрево Великой Богини, которое ждёт каждого из умерших.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

Антонова Е. В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. М. : Наука, 1984. 264 с.

- Аманов Х. Фертовые надгробия Западного Туркменистана // Культурные ценности : международный ежегодник. 1995. СПб. : Европейский дом, 1997. 144 с.
- Атаниязов С. Этнонимы в туркменском языке. Ашхабад : Ылым, 1994. 228 с.
- Бибииков С. Н. Поселение Лука-Врублевская // МИА. 1953. № 38. 205 с.
- Граков Б. Н. Скифы. М. : Изд-во Московского ун-та, 1971. 200 с.
- Грач А. Д. Древне-тюркские изваяния Тувы. М. : Изд-во восточной литературы, 1961. 95 с.
- Грач А. Д. Каменные изваяния Западной Тувы // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1955. Т. XVI. С. 401–431.
- Губаев А. Изображения животных на археологических находках и их связь с народными верованиями // Памятники Туркменистана. 1990. № 2 (50). С. 24–26.
- Джикиев А. Очерк этнической истории и формирования населения Южного Туркменистана. Ашхабад : Ылым, 1977. 168 с.
- Джикиев А. Туркмены Юго-Восточного побережья Каспийского моря. Ашхабад : Ылым, 1961. 156 с.
- Евсюков В. В. Мифы о мироздании. Вселенная в религ.-миф. представлениях. М. : Политиздат, 1986. 112 с.
- Есин Ю. Н. Тайна богов древней степи. Красноярск : Поликор, 2009. 184 с.
- Кузнецов В. И. К вопросу об изготовлении мегалитических надгробий долины Чендыра // Великий шелковый путь: от древности до современности. Ашхабад, 2018. С. 24–27.
- Кузнецов И. В. Образ змеи в каменных надгробиях долины Чендыра // Великий шелковый путь: от древности до современности. Ашхабад, 2018. С. 28–41.
- Леонтьев Н. В., Капелько В. Ф., Есин Ю. Н. Изваяния и стелы Окунёвской культуры. Абакан : Хакаское книжное издательство, 2006. 236 с.
- Маккалоу Д. У. Вечная тайна лабиринта. М. : КоЛибри, 2008. 352 с.
- Мамедов М. А. Генезис образа драконов в искусстве Центральной Азии // Культурные ценности : международный ежегодник. 2002–2003. СПб. : Европейский дом, 2004. 260 с.
- Массон М. Е. О происхождении некоторых каменных надгробий Южного Туркменистана // Материалы ЮТАКЭ. Вып. 1 Ашхабад : Туркменский филиал АН СССР, 1949. С. 42–56.
- Массон М. Е. Силуэты Сумбарского района // Туркменоведение. 1931. № 3–4. С. 53–56.
- Миронова Е. А. Ромбический орнамент, как признак древнейших евразийских миграций // Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества. Благовещенск : Изд-во Благовещенского гос. пед. ун-та, 2019. С. 172–191.
- Михайлов Ф. А. Древние кладбища по Сумбару и Чандырю // Протоколы заседаний и сообщений членов Закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока. Вып. I. Асхабад, 1915. С. 12–18.
- Овезов Д. М. Население долины Чандыра и среднего течения Сумбара. Ашхабад : Ылым, 1976. 232 с.
- Поляков С. П. Этническая история Северо-Западной Туркмении в средние века. М. : Изд-во Московского ун-та, 1973. 200 с.
- Пославский И. Т. Из поездки на р.Атрек и р.Гюрген // ПТКЛА. 1900. Т. V. С. 191–192.

Поцелуевский А. П. Наскальные изображения в долине реки Чандыр // Известия ТФАН СССР. 1948. № 1. С. 6–9.

Прокина Т. П. Народное искусство. Мордва: историко-культурные очерки. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1995. 65 с.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.

Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. М.: Ладога-100, 2007. 229 с.

Сарианиди В. И. Змеи и драконы в глиптике Бактрии и Маргианы // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур Древнего и Средневекового Востока. М.: Наука, 1986. 253 с.

Сарианиди В. И. Тайны исчезнувшего искусства каракумов. М.: Наука, 1967. 108 с.

Скленаж К. За пещерным человеком. М.: Знание, 1987. 272 с.

Федоров-Давыдов Г. А. Искусство кочевников и Золотой Орды: очерки культуры и искусства народов Евразийских степей и золотоордынских городов. М.: Искусство, 1976. 228 с.

Хлопин И. Н. Эпоха бронзы Юго-Западного Туркменистана. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. 336 с.

Церен Э. Лунный бог. М.: Наука, 1976. 381 с.

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

Эппель Г. В. Древний памятник на границе с Персией (близ Сангудака) // ПТКЛА. 1905. Т. X. 22 с.

Эсенов А. История архитектуры Туркменистана. Ашхабад: Рух, 2001. 603 с.

Stronach D. Standing stones in the Atrek region: the Halat Nabi cemetery // Iran (British Institute of Persian Studies). 1981. P. 147–150. (на англ. яз.).

REFERENCES

Antonova E. V. *Oчерki kul'tury drevnih zemledel'tsev Perednei i Tsentral'noi Azii* [Essays on the culture of ancient farmers in Front and Central Asia]. Moscow: Nauka, 1984, 264 s. (in Russian).

Amanov H. *Fertovye namogil'niki Zapadnogo Turkmenistana* [The “fertovye” tombstones of Western Turkmenistan]. *Kul'turnye tsennosti. Mezhdunarodnyi ezhegodnik* [Cultural values. International Yearbook]. 1995. Saint Petersburg: European house, 1997, 144 s. (in Russian).

Ataniyazov S. *Etnonimy v turkmenskom yazyke* [Ethnonyms in the Turkmen language]. Ashgabat: Ylym, 1994, 228 s. (in Russian).

Bibikov S. N. *Poselenie Luka-Vrublevetskaya* [Settlement S. Luka-Vrublevetskaya]. MIA. 1953. № 38. 205 s. (in Russian).

Grakov B. N. *Skify* [Skify]. Moscow: Moscow University Press, 1971, 200 s. (in Russian)

Grach A. D. *Drevne-tyurkskie izvayaniya Tuvy* [Ancient Turkic statues of Tuva]. Moscow: publishing house of Oriental literature, 1961, 95 s. (in Russian)

Grach A. D. *Kamennye izvayaniya Zapadnoi Tuvy* [Stone statues of Western Tuva]. *Sbornik muzeya Antropologii i etnografii. T. XVI* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. V. XVI]. Moscow, 1955, S. 401–431 (in Russian)

Gubaev A. Izobrazheniya zhiivotnyh na arheologicheskikh nahodkakh I ih svyaz' s narodnymi verovaniyami [Images of animals on archaeological finds and their connection with folk beliefs]. *Pamyatniki Turkmenistana* [Monuments of Turkmenistan]. 1990, № 2 (50), 24–26 s. (in Russian)

Dzhikiev A. *Ocherk etnicheskoi istorii i formirovaniya naseleniya Yuzhnogo Turkmenistana* [An essay on the ethnic history and formation of the population of southern Turkmenistan]. Ashgabat: Ylym, 1977, 168 s. (in Russian).

Dzhikiev A. *Turkmeny Yugo-Vostochnogo poberezhya Kaspiyskogo moray* [Turkmen South-East Caspian sea coast]. Ashgabat: Ylym, 1961, 156 s. (in Russian).

Evsyukov V. V. *Mify o mirozdanii. Vseennaya v relig.-mif. Predstavleniyah* [Myths about the universe. The universe in relig.-myth. representations]. Moscow: Politizdat, 1986, 112 s. (in Russian).

Esin Yu. N. *Taina bogov drevnei stepi* [The Secret of the gods of the ancient steppe]. Krasnoyarsk: Polikor, 2009, 184 s. (in Russian).

Kuznetsov V. I. *K voprosu ob izgotovlenii megaliticheskikh namogilnikov doliny Chendyra* [On the issue of manufacturing megalithic tombs of the Chandyr valley]. *Velikii shelkovyi put': ot drevnosti do sovremennosti* [The Great silk road: from antiquity to modernity]. Ashgabat: Embassy of the Russian Federation in Turkmenistan, 2018. S. 24–27 (in Russian).

Kuznetsov I. V. *Obraz zmei v kamennykh namogilnikah doliny Chendyra* [The Image of a snake in the stone tombs of the Chandyr valley]. *Velikii shelkovyi put': ot drevnosti do sovremennosti* [The Great silk road: from antiquity to modernity]. Ashgabat: Embassy of the Russian Federation in Turkmenistan, 2018. S. 28–41 (in Russian).

Leontiev N. V., Kapelko V. F., Esin Yu. N. *Izvayaniya I stely Okuneyovskoi kul'tury* [Sculptures and steles of Okunevskaya culture]. Abakan: Khakass book publishing house, 2006. S. 236 (in Russian).

McCullough. D. W. The unending mystery. A journey through labyrinths and mazes. 2004. (Russ. ed.: McCullough. D. W. *Vechnaya taina labirinta*. Moscow: Kolibri, 2008, 352 s.) (in Russian).

Mamedov M. A. *Genezis obraza drakonov v iskusstve Tsentral'noi Azii* [Genesis of the image of dragons in the art of Central Asia]. *Kul'turnye tsennosti. Mezhdunarodnyi ezhegodnik* [Cultural values. International Yearbook]. 2002–2003. Saint Petersburg: European house, 2004, 260 s. (in Russian).

Masson M. E. *O proishozhdenii nekotorykh kamennykh namogil'nikov Yuzhnogo Turkmenistana* [On the origin of some stone tombs of Southern Turkmenistan]. *YuTAKE materials*. Issue 1, Ashgabat: Printing house of the Turkmen Branch of the USSR Academy of Sciences, 1949, 42–56 (in Russian).

Masson M. E. *Siluetny Sumbarskogo rayona* [Silhouettes of the Sumbar district]. *Turkmenovedeniye* [Turkmen Studies]. 1931. № 3–4. S. 53–56 (in Russian).

Mironova E. A. *Rombicheskii ornament, kak priznak drevneishih evraziiskih migratsii* [Rhombic ornament as a sign of the oldest Eurasian migrations]. *Rossiya i Kitai: istoriya i perspektivy sotrudnichestva* [Russia and China: history and prospects of cooperation]. Blagoveshchensk: publishing house of the Blagoveshchensk State pedagogical University, 2019. S. 172–191 (in Russian).

Mikhailov F. A. *Drevnie kladbishcha po Sumbaru i Chandyr'yu* [Ancient cemeteries in Sumbar and Chandir]. *Protokoly zasedanii i soobshchenii chlenov Zakaspiiskogo krugha lyubiteli arheologii i istorii Vostoka*. [Minutes of meetings and reports of members of the Transcaspian circle of lovers of archeology and history of the East]. Issue I]. Askhabad, 1915. S. 12–18 (in Russian).

Ovezov D. M. *Naselenie doliny Chandyra I srednego techeniya Sumbara* [The population of the Chandyr valley and the middle reaches of Sumbar]. Ashgabat: Ylym, 1976. 232 s. (in Russian).

Polyakov S. P. *Etnicheskaya istoriya Severo-Zapadnoi Turkmenii v srednie veka* [Ethnic history of North-Western Turkmenistan in the middle ages]. Moscow: Moscow University Press, 1973, 200 s. (in Russian).

Poslawski I. T. *Iz poezdki na r. Atrek I r. Gyurgen* [From a trip on the river Atrek and R. Gurgen]. PTCLA. 1900. T. V. S. 191–192 (in Russian).

Potseluevskii A. P. *Naskal'nye izobrazheniya v doline reki Chandyr* [Rock paintings in the valley of the river Chandyr]. Potseluevskii A. P. Selected works. Ashgabat: Ylym, 1975. 340 s. (in Russian).

Prokina T. P. *Narodnoe iskusstvo. Mordva: istoriko-kulturnye ocherki* [Folk art. Mordva: historical and cultural essays]. Saransk: Mordovian book publishing house, 1995. 65 s. (in Russian).

Propp V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical roots of the magic fairy tale]. Moscow: Labyrinth, 2000, 336 s. (in Russian).

Rusanova I. P., Timoshchuk B. A. *Yazycheskie svyatilishcha drevnih slavyan* [Pagan shrines of ancient Slavs]. Moscow: Ladoga-100, 2007. 229 s. (in Russian).

Sarianidi V. I. *Zmei i drakony v gliptike Baktrii i Margiany* [Snakes and dragons in the glyptic Bactria and Margiana]. *Vostochnyi Turkestan i Srednyaya Aziya v sisteme kultur Drevnego i Srednevekovogo Vostoka* [East Turkestan and Central Asia in the system of cultures in the system of cultures of the Ancient and Medieval East]. Moscow: Nauka, 1986, 253 s. (in Russian).

Sarianidi V. I. *Tainy ischeznuvshego iskusstva karakumov* [Secrets of the disappeared art of Karakum]. Moscow: Nauka, 1967, 108 s. (in Russian).

Sklenář K. *Za jeskynnim člověkem*. Praha: Československý spisovatel, 1984, 272 p. (Russ. ed.: Sklenarj K. *Za peshchernym chelovekom*. Moscow: Znanie, 1987, 272 p.) (in Russian).

Fedorov-Davydov G. A. *Iskusstvo kochevnikov I Zolotoi Ordy: ocherki kultury i iscusstva narodov Evraziiskih stepei i zolotoordynskih gorodov* [Art of nomads and the Golden Horde: essays on culture and art of the peoples of the Eurasian steppes and Golden Horde cities]. Moscow: Iskusstvo, 1976, 228 s. (in Russian).

Khlopin I. N. *Epoha bronzy Yugo-Zapadnogo Turkmenistana* [The bronze Age of South-Western Turkmenistan]. Saint Petersburg: St. Petersburg Oriental Studies, 2002, 336 s. (in Russian).

Zehren E. *Der gehenkte gott*. Berlin: Zur Archäologie der Kultur, 1959. (Russ. ed.: Tseren E. *Lunnyi bog*. Moscow: Nauka, 1976, 381 p.).

Eliade M. *Patterns in comparative religion*, 1958. (Russ. ed.: Eliade M. *Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya*. Moscow: Lodomir, 1999, 488 p.) (in Russian).

Eppel G. V. *Drevniy pamyatnik na granites s Persiei (bliz Sangudaga)* [Ancient monument on the border with Persia (near Sangudak)]. PTKLA. 1905. T. X. 22 s. (in Russian).

Esenov A. *Istoriya arhitektury Turkmenistana* [History of architecture of Turkmenistan]. Ashgabat: Rukh, 2001, 603 s. (in Russian).

Stronach D. *Standing stones in the Atrek region: the Halat Nabi cemotry*. British Institute of Persian Studies. 1981. S. 147–150 (in Russian).

Статья поступила в редакцию 19.06.2020

Принята к публикации 12.01.2021

Цитирование статьи:

Кузнецов И. В. О символе змеи на каменных изваяниях Юго-Западного Туркменистана // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26. № 1. С. 63–81.

Citation:

Kuznetsov I. V. On the question of understanding the symbol of the serpent in archaic ideas about the afterlife. *Nations and religions of Eurasia*. 2021. Vol. 26. № 1. P. 63–81.

Раздел II

ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

УДК 39

DOI: 10.14258/nreur(2021)1-05

Ш. М. Мустафаев

Институт востоковедения НАН Азербайджана, Баку (Азербайджан)

ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ КАК ОТРАЖЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ ДРЕВНИХ ОГУЗОВ

В статье рассматриваются вопросы отражения в генеалогических преданиях исторического сознания древних огузов, одной из главных ветвей тюркских народов. Как известно, в духовной жизни кочевых народов исключительное место занимает знание о собственной родословной, о славных деяниях предков, поскольку именно эта информация, часто сакрализованная, являлась «идейной» основой спаянности рода или племени, обеспечивала единство и солидарность этнического сообщества. У тюркских народов эта информация находила отражение, как правило, в так называемых *шеджере* или *шежире* (дословно — генеалогических деревьях). В средневековых исторических источниках зафиксирован значительный пласт генеалогических преданий огузов, получивших известность большей частью под названием «Огуз-наме». Изучение подобного рода материала позволяет судить об уровне развития исторического сознания древних огузов, об их представлениях о собственном прошлом, происхождении и ранней истории своего народа, обычаях и верованиях предков и т. д.

Ключевые слова: генеалогические предания, огузы, традиция, историческая память, Ближний Восток, Центральная Азия, Рашид ад-Дин, Коркуд, религия, шаманизм.

Sh. M. Mustafayev

Institute of Oriental Studies, ANAS, Baku (Azerbaijan)

GENEALOGICAL LEGENDS AS A REFLECTION OF THE HISTORICAL MEMORY OF THE ANCIENT OGHUZES

The article discusses how the historical consciousness of the ancient Oghuzes, one of the main branches of the Turkic peoples, is reflected in their genealogical legends. Obviously, knowledge of their own ancestry and the glorious deeds of their ancestors occupy an exceptional place in the spiritual life of nomadic peoples, since this information, often sacred, was the “ideological” basis for the cohesion of a clan or tribe, ensuring the unity and solidarity of the entire ethnic community. Among Turkic peoples this information was reflected, as a rule, in the so-called “shejere” or “shejire” (literally, “genealogical trees”). A significant layer of genealogical traditions of the Oghuzes, known for the most part under the name “Oghuz-name”, was recorded in medieval historical sources. The study of this kind of material allows us to judge the level of evolution of the historical consciousness of the ancient Oghuzes, their ideas about their own past, the origin and early history of their people, the customs and beliefs of their ancestors, etc.

Keywords: genealogical legends, Oghuzes, tradition, historical memory, the Middle East, Central Asia, Rashid ad-Din, Korkud, religion, shamanism

Мустафаев Шаин, академик НАН Азербайджана, доктор исторических наук, профессор, заместитель директора Института востоковедения НАН Азербайджана, Баку (Азербайджан). *Адрес для контактов:* mustsfayevsm@gmail.com.

Mustafayev Shain, academician of the Azerbaijan National Academy of Sciences, PhD in History, Professor, Deputy director of the Institute of Oriental Studies, ANAS, Baku (Azerbaijan). *Contact address:* mustafayevsm@gmail.com

Введение

Фазлуллаху Рашид ад-Дину, знаменитому государственному деятелю и историку эпохи Ильханидов, одному из первых принадлежит заслуга в сборе, систематизации и письменной фиксации исторических сведений и преданий о древней истории тюркских и монгольских народов. В своем известном труде «Сборник летописей» («Джами ат-таварих») он обоснованно задавался вопросом — почему оказалось возможным положение, когда в прежние времена познания в области исторических судеб этих народов находились «в пренебрежении и забвении в такой степени», что всякий говорил и писал о них «на основании каких-то глупых рассказней, не дойдя до сути дела» [Рашид-ад-Дин, т. I, кн. 1, 1952: 68]. И сам же автор подчеркивал, что «до самого последнего времени никто не систематизировал в письменной форме перечня большинства ветвей [тюркского народа], и происхождения названий [их] в этом отношении не существует,

особенно когда над [всем] этим прошло длительное время, [и многое должно было бы утратиться из области познания тюркских народов]» [Рашид-ад-Дин, т. I, кн. 1, 1952: 75].

Между тем, по мнению Рашид ад-Дина, знание собственной родословной линии, передача следующим поколениям сведений о прошлом своего племени и народа, славных деяниях предков являлись весьма важной задачей не только с познавательной, но и морально-нравственной точки зрения. Оказывается, у народов, еще не ставших «людьми писания», и потому не обладавших «истинной» верой и «религиозной общиной», посредством которых они могли бы наставлять юные поколения на праведный путь, наиболее надежным и доступным инструментом обеспечения этнической солидарности и идеологического единства социума оставалась историческая память, зафиксированная в генеалогических преданиях. Именно поэтому, к примеру, у монголов каждому родившемуся ребенку его родители передавали «предания о роде (*кабилэ*) и родословной (*насаб*), и они (монголы) всегда соблюдали таковое правило, и в настоящее время оно почитается у них» [Рашид-ад-Дин, т. I, кн. 2, 1952: 29]. Этим поддерживалась духовная связь между поколениями и сохранялось единство всего этноса.

Действительно, средневековые мусульманские авторы не раз ссылались на слова, высказанные якобы еще пророком Мухаммедом, а по некоторым сведениям — халифом Омаром: «Узнавайте свои родословные, чтобы поддерживать ваши родственные связи». Ибн Халдун комментировал этот хадис как наставление о пользе родства для обеспечения внутренней солидарности и объединения, «которое делает обязательной связь между родственниками, так что между ними возникает взаимопомощь и привязанность» [Алексеев, Сырейщикова, 2009: 211].

В этом вопросе утверждения Рашид ад-Дина и Ибн Халдуна были созвучны мыслям, высказанным задолго до них арабским интеллектуалом эпохи мусульманского ренессанса Джахизом, который еще в X в. считал, что «нет прочнее родства, чем то, что зиждется на генеалогическом единстве» [Асадов, 1993: 13].

Результаты исследования

Для многих тюркских народов генеалогические предания в течение длительного времени оставались наиболее значимым источником, посредством которых они фиксировали свои познания о собственной истории. Эти предания, безусловно, выполняли роль «зеркала», отражавшего воззрения тюрков на свое происхождение и место во времени и пространстве. Так, к примеру, исключительное значение для воссоздания прошлого казахского народа играли так называемые «шежире» («древо» в переводе с арабского слова «шаджара») — родословные отдельных семей, родов, племен, передававшиеся в устной форме от поколения к поколению и частично письменно зафиксированные благодаря усилиям ряда известных ученых XIX — начала XX в. — А. Левшина, В. Вельяминова-Зернова, Н. Аристова, Г. Саблукова, П. Рычкова и других. Благодаря их стараниям дошел до нашего времени ряд генеалогических преданий, составляющих важную часть культурного и духовного наследия казахского народа — «Родословное древо кыпчаков» («Қыпшақ шежіресі»), «Родословное древо трех жузов» («Үш жүз шежіресі»), «Родословное древо тюрков» («Түріктер шежіресі») и др. Сами казахские просветители Чокан Валиханов, Абай Кунанбаев также придавали особое значение со-

биранию и публикации исторических преданий. Более того, Абай Кунанбаев вдохновил Ш. Кудайбергенова на написание научного труда, в котором на основе многочисленных «шежере» исследовалась история происхождения казахов. Этот труд под названием «Генеалогия тюрков, киргиз-казахов и ханов» («Түрік, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі») был опубликован в 1911 г. в Оренбурге [Тулбасиева, 2013: 43–44].

Наиболее богатую часть всего массива тюркских генеалогических преданий, пожалуй, составляют огузские по своему происхождению родословные. Этот факт, возможно, определяется тем, что огузы являлись одним из основных этнических компонентов тюркского сообщества с самых ранних этапов формирования единого Тюркского эля. Не случайно в орхонской эпиграфии Бильге-кагана этот древнетюркский правитель обращается к своему народу: «(О вы), тюркские (и?) огузские беги и народ, слушайте!» [Малов, 1951: 39]. Как полагал В. В. Бартольд, в древнетюркских письменных памятниках слова «тюрк» и «огуз» могут восприниматься и как синонимы [Бартольд, 1968: 271].

По сути, многие огузские генеалогические предания по содержанию и жанровым особенностям можно, скорее, отнести к «генеалогическим летописям». У многих кочевых скотоводческих народов, прошедших в своем историческом развитии этап патриархально-родового уклада, существовал обычай составления родословных, что обычно было связано с принципом родовой экзогамии. Однако постепенно с эволюцией общественных отношений эти родословные начинали перерастать свое первоначальное назначение и обрастать дополнительной информацией. Они превращались в своеобразные повествования исторических событий, происходивших во времена наиболее значимых родовых или племенных вождей. Таким образом, эти предания приобретали характер летописей о происхождении и истории отдельных родоплеменных групп либо всего народа в целом [Башкирские шежере, 1960: 7–8].

Таковы, в том числе, и основные огузские генеалогические предания, которые мы застаем на этапе их письменной фиксации. Наиболее ранним из дошедших до нас письменных мусульманских вариантов огузских генеалогических преданий является, как известно, «Огуз-наме» Рашид ад-Дина. Будучи везиром при дворе Ильханидов, Рашид ад-Дин взялся за амбициозный и невиданный по своим масштабам труд составления свода всеобщей истории известных на тот период народов — от «франков» на крайнем западе до китайцев на крайнем востоке. Как обоснованно отмечал И. П. Петрушевский, идея создания столь грандиозного исторического свода могла появиться именно в эпоху Ильханидов, поскольку крестовые походы, объединение огромных пространств Евразии под правлением Монгольской империи, восстановление трасс Шелкового пути, по которым развивалась азиатско-средиземноморская караванная и морская торговля, открытие итальянских торговых колоний в центральных городах Ильханидского государства, расширение отношений Ближнего Востока и Средней Азии со странами Средиземноморья на западе и с Китаем, Монголией, Индией на востоке, а также распространение в чиновничьей и торговой среде языкового плюрализма, в частности, наличие в ильханидских городах носителей монгольского, уйгурского, китайского, санскрита, кашмирского, древнееврейского, сирийского, итальянского, старофранцузского (франкского) языков, создавали благодатную почву для культурного и интеллектуального обмена между представителями различных народов и расширения интереса

к их истории. Не менее значимым фактором, способствовавшим созданию столь колоссального по своему географическому и культурному охвату труда, в котором наибольшее место занимала история тюркских и монгольских народов, являлось установление при династии Сельджукидов в XI в. тюркской политической власти на значительной части мусульманского мира. Тюркские династии, как известно, поощряли написание произведений, «в которых учитывалась бы история тюркских племен на основании их традиции» [Рашид-ад-Дин, т. I, кн. 1, 1952: 24–25]. Над коллективной работой под общим руководством Рашид ад-Дина в течение многих лет трудилась многонациональная группа знатоков истории и исторических преданий многих народов.

Как известно, вводную часть труда Рашид ад-Дина составляла история происхождения и распространения тюркских народов, которая получила в Средние века и в современной науке название «Огуз-наме», поскольку родословная всех ветвей тюркского народа возводилась автором к легендарному прародителю Огузу. Однако важно то, что произведение Рашид ад-Дина «Огуз-наме» послужило основой и образцом для множества подобных сочинений, которые были распространены в различных регионах тюркского мира в Средние века. Достаточно напомнить о наиболее известных из них — «Огуз-наме» османского автора первой половины XV в. Языджиоглу Али, либо два произведения хивинского правителя Абул-Гази Бахадур-хана «Родословная туркмен» и «Родословная тюрков» в XVII столетии.

Между тем сочинение Рашид ад-Дина задавало тон для всех последующих средневековых хроник, которые были посвящены истории тех или иных тюркских династий и правителей. Произведения многих османских авторов XV столетия, включая и множество анонимных «Летописей дома Османа» («Теварих-и ал-и Осман»), историческое сочинение Абубакра Тихрани «Китаб-и Дийарбакриййа», посвященное династии Ак-Коюнлу, «Зафар-наме» тимуридского автора Шараф ад-Дина Али Йазди и другие предваряются различными версиями генеалогического древа тюрков или «Огуз-наме». Следует отметить, что произведение Шараф ад-Дина Али Йазди оказало колоссальное влияние на всю тимуридскую и посттимуридскую историческую традицию не только в Средней Азии, но и в Северной Индии эпохи Великих Моголов. Как известно, самому Улутбеку приписывается авторство анонимного сочинения «Родословная тюрков» («Шаджарат ат-атрак»), в котором даже родословная Османской династии включена в общую схему происхождения тюркских народов (см. : [Binbaş]). Примечательно, что правившие даже в Индии тюркские династии придавали особое значение возведению собственной генеалогии к прародителю тюрков Огуз-хану. «Акбар-наме» Абулфазла Аллами, посвященное потомку Бабура шаху Акбару Великому, начинается с родословного древа этой династии с включением в него имени Огуза в качестве основного звена [Аллами, 2003: 61]. Или династия Кутбшахов, которая правила в Голконде (Индия) в 1512–1687 гг. и происходила от боковой линии туркманских султанов Кара-Коюнлу, также возводила свою генеалогию к Огуз-хану, о чем повествуется в анонимной придворной хронике под названием «Тарих-и гозиде-и султан Мухаммед Кутбшах» [Minorsky, 1955: 53].

Вместе с тем важно подчеркнуть, что сам Рашид ад-Дин, способствовавший популяризации традиции «Огуз-наме» среди правящих элит различных тюркских государств в XV–XVII вв., при систематизации и фиксации сведений о происхождении и ранней

истории тюрков опирался на широко распространенные в его время в тюркской народной среде различные варианты генеалогических преданий и легенд. Выше уже было указано, что над историческим сводом «Джами ат-таварих» трудился целый коллектив историков, который черпал сведения для своей работы из различных источников. Безусловно, основными источниками для написания истории тюркских народов и племен являлись генеалогические предания, бытовавшие как в местной тюркской среде Азербайджана, так и привнесенные в нее многочисленными выходцами из Средней Азии и Восточного Туркестана.

Прежде всего следует отметить широкое распространение в тюркской среде Ближнего Востока сюжетов из древнеогузского эпоса о певце и патриархе Деде Коркуде и преданий о легендарном прародителе тюрков Огуз-хане. Достаточно упомянуть известные сведения Абубакра ибн Абдаллаха ибн Айбека ад-Давадари, который в 1309 г. сообщал в своей книге, написанной в Египте на арабском языке, о некоей древней рукописи на тюркском языке под названием «Дастан Улухан Ата Битикчи», повествующей о старинных огузских сказаниях и переведенной якобы на арабский язык еще при халифе Харуне ар-Рашиде [Короглы, Набиев, 1996: 49]. Еще более наглядным свидетельством широкого распространения огузских сказаний явилась письменная фиксация в Азербайджане в туркманской среде Ак-Коюнлу эпоса о Деде Коркуде, отдельные сказания которой носили название «Огуз-наме».

Не менее важной информативной базой для написания Рашид ад-Дином ранней истории тюркских племен и народов должны были служить и генеалогические предания и мифы, бытовавшие в уйгурской среде при Ильханидах. Как известно, одним из значительных этнокультурных последствий монгольского завоевания Ближнего Востока явилось восстановление исторических связей между тюркскими сообществами Ближнего Востока и Восточного Туркестана. Значительную часть чиновничьего аппарата, а также буддийского и несторианского духовенства при ранних Ильханидах в XIII в. составляли уйгуры, культурное влияние которых как на монголов, так и на местную тюркскую среду сложно переоценить. Составляя образованную и привилегированную часть ильханидского общества, уйгурские *бахши*, как называли часто писцов и монахов мусульманские авторы, являлись носителями ценной исторической и культурной информации и в определенной мере выполняли функцию культурного моста между тюркскими сообществами Восточного Туркестана, Средней Азии и Ближнего Востока. Благодаря их усилиям уйгурская письменность на довольно длительный срок вошла в канцелярский обиход государств Ближнего Востока, порой конкурируя с арабо-мусульманской письменной традицией и выступая как некая альтернатива ей. Уйгурский алфавит продолжал достаточно широко использоваться в официальном делопроизводстве и культурной жизни региона вплоть до конца XV столетия, т. е. довольно длительное время после упадка государства Ильханидов.

Сам Рашид ад-Дин в посвященной истории тюрков части «Джами ат-таварих» признавал свое знакомство с письменными памятниками и устными преданиями уйгуров и ссылался на них. При написании истории самих уйгуров он, к примеру, отмечал, что делал это «так, как это излагают [сами] уйгуры. И так как [их] сказания и жизненные обстоятельства весьма обширны, то упоминание о [всех] событиях [в жизни уйгу-

ров] и об их верованиях так, как они записаны и упомянуты в их книгах, — составило отдельную историю и образовало прибавление к этой благословенной летописи» [Рашид-ад-Дин, т. I, кн. 1, 1952: 146]. Автор османского варианта «Огуз-наме» Языджиоглу Али, который написал свое произведение в значительной степени на основе сведений Рашид ад-Дина, вообще ссылаясь на некое «Огуз-наме», написанное уйгурским письмом, и подтверждал свои сведения данными из «Огуз-наме» и «Джами ат-таварих» ильханидского историка. Видимо, упоминание древней легенды о прародине всех тюркских народов Эргенеконе было также связано с его близким знакомством с литературой и мифами выходцев из Восточного Туркестана [Histoire des Seldjoucides, 1902: 2–4].

То, что османский автор мог действительно пользоваться данными написанного уйгурским письмом генеалогического предания об Огуз-хане, подтверждается широким распространением подобной литературы в тюркской среде Ближнего Востока в тот период. В частности, достаточно известен описанный османским историком и дипломатом Шукрюллахом факт публичного чтения в Тебризе на аудиенции при дворе государя Кара-Коюнлу Джахан-шаха одного из вариантов данного источника. Причем, ссылаясь на авторитет этого уйгурского варианта «Огуз-наме», Джахан-шах якобы признавал старшинство Османской династии над его собственным родом согласно древнеогузским генеалогическим традициям [Şükruallah, 1949: 51].

О распространении огузских генеалогических преданий в тюркской среде Азербайджана в XV в. свидетельствует и труд Хасана ибн Махмуда из огузского племени *баят*. Во время совершения религиозного паломничества в Мекку этот житель Тебриза и последователь суфийского ордена *халватийи* имел встречу с османским принцем Джеммом, во время которой показал последнему рукопись «Огуз-наме», также написанной, по-видимому, уйгурским письмом. Принц настоятельно просил Хасана ибн Махмуда Баяти создать для него копию рукописи. Однако, как свидетельствует сам автор, он в течение недели на основании данных «Огуз-наме» написал новое произведение под названием «Джам-и Джем-айин». По словам Али Эмири-эфенди, впервые обнаружившего рукопись этого труда, сам факт того, что совершавший длительное путешествие к святым местам азербайджанский тюрк имел при себе рукопись огузского генеалогического предания, должен свидетельствовать о высоком авторитете подобной литературы в тюркской среде этого периода [Bayatlı, 1949: 376].

Следует также отметить, что своим произведением Языджиоглу Али выполнял политический заказ Османской династии и, ссылаясь на высокий авторитет преданий об Огуз-хане в тюркской среде Малой Азии, впервые стремился доказать право первенства Османов над остальными правящими тюркскими родами. Поэтому его сочинение высоко ценилось османскими султанами и послужило образцом для последующей османской исторической традиции. Так, в подражание Языджиоглу Али многие авторы XV–XVI вв. — Энвери, Рухи Челеби, Мехмед Нешри и другие, писавшие об истории Османского государства, предваряли свои труды различными вариантами огузских генеалогических мифов, в которые соответствующим образом вписывалось родословное древо правящей Османской династии.

В целом, как бы различные версии «Огуз-наме», включенные в официальные хроники или анонимные летописи, ни носили определенной политической нагрузки и ни слу-

жили интересам правящих кланов в тех или иных тюркских государствах в периоды обострения междинастийной конкуренции в Анатолии и Азербайджане, тем не менее, они отражали уровень исторического сознания тюркского общества. В этом смысле огузские генеалогические предания являлись теми образцами историко-литературных произведений, в которых было сосредоточено знание тюркских масс о прошлом своего народа, его географии, антропологии, религиозной жизни. Даже поверхностный взгляд на эти предания в данном ключе дает исключительно интересные и немаловажные результаты для понимания древнетюркской истории.

Прежде всего следует подчеркнуть, что во всех огузских генеалогических преданиях, письменно кодифицированных на территории Азербайджана или Анатолии в Средние века, древняя и исконная прародина тюркских народов располагалась далеко на востоке, в тех глубинах Азии, с которыми связь ближневосточных огузских народов и племен была почти утеряна в течение уже длительного исторического времени после переселения масс огузов и туркмен в регион Ближнего Востока. Так, Рашид ад-Дин очерчивает границы ареала обитания тюркских племен и народов в древнейшие времена, включая в них обширные степные, лесные и горные регионы Евразии, начиная от кыпчакских степей до районов Западной и Южной Сибири, Алтая, Монголии, Восточного Туркестана. При этом он упоминает такие историко-географические термины, как Дешт-и Кыпчак, Туркестан, Уйгуристан, Ибир и Сибир (т. е. Сибирь), Алтай, называет великие реки Ангара, Иртыш, Орхон, Селенга и другие, «кои смежны с Китайской стеной», города Талас и Сайрам, народы русов, черкесов, башкир, киргизов, найманов и т. д. [Рашид ад-Дин, т. I, кн. 1, 1952: 73–74]. Столь подробное описание в труде ильханидского историка географического ареала обитания древних тюрков, независимо от степени исторической точности и достоверности этих сведений, свидетельствовало о наличии в исторической памяти огузов Ближнего Востока определенных воспоминаний о собственной прародине.

В то же время письменная фиксация этих сведений должна была способствовать сохранению и закреплению в их культурной среде тех историко-географических знаний, которые без этого могли быть со временем преданы забвению. Во всяком случае, после труда Рашид ад-Дина ссылки на Туркестан и регион Центральной Азии и Алтая как место происхождения древних тюрков, т. е. праотцов и ближневосточных огузов, в той или иной форме повторяется во многих сочинениях, в которые были включены различные версии «Огуз-наме». К примеру, в произведении османского историка Мехмеда Нешри древним местом обитания тюрков указаны земли между Сырдарьей и Китаем, называемые Туркестаном, а столицей их царя-«хакана» — город Талас [Mehmed Neşri, 1949: 9–10].

В генеалогических преданиях, сохранившихся в тюркской среде Азербайджана и Анатолии в Средние века, содержится не менее ценная историческая информация, касающаяся представлений огузов об антропологических чертах и облике своих предков. Следует признать, что проблема расовых или антропологических особенностей древних огузов все еще не может считаться окончательно решенной. Тем важнее сведения, которые нам дают средневековые источники, в том числе огузские генеалогические предания. Тот же Рашид ад-Дин однозначно считает, что предки огу-

зов, мигрировавшие из Центральной Азии на запад, на своей прародине имели монголоидные черты. Лишь через несколько поколений после переселения в земледельческие ареалы Мавераннахра и Ближнего Востока они стали приобретать европеоидный облик. Правда, средневековый автор описывает эти процессы антропологической трансформации в свойственных его эпохе своеобразных выражениях и терминах и пишет, что огузские племена «пришли из своих областей в страны Мавераннахра и в землю Ирана и в этих местах стали плодиться и размножаться, их внешний вид под влиянием воды и воздуха мало-помалу сделался похожим на облик тазиков [таджиков]» [Рашид ад-Дин, т. I, кн. 1, 1952: 85].

Примерно в тех же фразах описывает этногенетические процессы в огузской среде и османский автор Языджиоглу Али, заимствовавший эти сведения у ильханидского историка: «Говорят, в то время, как огузский народ пребывал в Туркестане, внешне они напоминали монголов (букв. — «были монгололицыми»), и язык их был схож с монгольским. Когда они переселились на земли Ирана, Анатолии (Рума) и Сирии (Шама), внешне они стали похожи на таджиков, а язык их стал звучнее и мягче» [Yazıcıoğlu Ali, 2]. Далее автор вносит некоторые разъяснения в свои рассуждения об этногенезе древних огузов и добавляет, что внешние изменения антропологического характера, т. е. переход от монголоидности к европеоидности, или иначе — постепенное обретение сходных черт с таджиками, происходило после миграции и оседания огузского народа в странах Мавераннахра и Ирана якобы «под воздействием воды и воздуха» этих мест. При этом османский историк особо подчеркивает, что речь идет лишь об изменении антропологических, а не этнокультурных свойств огузов, ибо «они не стали таджиками, и таджики называли их (огузов) туркменами, что означает «похожий на тюрка»» [Yazıcıoğlu Ali, 9].

Следует напомнить, что письменная кодификация древних генеалогических преданий огузов происходила в позднее Средневековье, когда они уже приняли ислам и не были неопитами этой религии. Тем интереснее уяснить взгляды огузов-мусульман, или, иначе, туркмен (туркман), на столь щепетильный для них вопрос, как оценка верований своих предков. Не вдаваясь в глубокий анализ данной проблемы, отметим, что Рашид ад-Дин и вслед за ним другие историки, использовавшие в своих сочинениях генеалогические предания об Огуз-хане, если и не могли выдавать его за истинного и правоверного мусульманина, поскольку он жил задолго до появления на исторической сцене основателя ислама пророка Мухаммеда, но, во всяком случае, однозначно объявляли его «единобожником», вплотную приблизившимся к восприятию «света истины». Более того, раскол и гражданская война в государстве древних огузов, по утверждению средневековых историков, произошли именно на религиозной почве и по причине отрешения Огуза от политеистической и идолопоклоннической веры своих предков. Так, узнав о склонности Огуза к новой вере в единого бога, его отец Кара-хан, к тому времени глава огузского народа и государства, а также ближайшие родственники решили умертвить его за столь тяжкий грех. Однако в разразившейся междоусобной войне «Всевышний» оказался на стороне Огуза, который победил армию своего отца и, взойдя вместо него на трон, сделал всех своих сородичей последователями новой монотеистической религии. Наградой за столь

ревностную веру ему была дарована слава великого мирозавоевателя. В течение своей жизни Огуз-хан покорил все страны и земли известной к тому времени ойкумены от Китая до Леванта, установив повсюду тюркскую власть. Безусловно, данный сюжет, ставший с легкой руки Рашид ад-Дина составной частью различных версий «Огузнаме», составленных многими авторами от Языджиоглу Али до хивинского правителя Абул-Гази Бахадур-хана, представлял собой мусульманскую интерпретацию воспоминаний и преданий огузов о междоусобных войнах, происходивших в доисламской языческой тюркской среде.

В огузских генеалогических преданиях древние сюжеты и представления причудливым образом и часто эклектично сплетены с реалиями более поздней мусульманской эпохи. По сути, те их версии, которые дошли до нашего времени в письменной кодификации, являются результатом процесса исламизации языческих сюжетов, их переработки в контексте требований новой религии. Не случайно герой древнеогузского эпоса, сказитель и шаман огузского народа Деде Коркуд в мусульманской версии предстает перед нами как религиозный святой, более того, с шиитским оттенком. Сказания его, как правило, начинаются с восхваления пророка Мухаммеда и его потомков имамов.

Действительно, особенно в среде азербайджанских тюрков в позднее Средневековье имя Коркуда было неразрывно связано с мусульманской религией и ее пророком. Более того, Коркуд предстал в образе миссионера, посланного самим Мухаммедом на Кавказ для проповеди ислама среди язычников. В сочинении Османа, который считается выходцем из Байбурта в восточной Анатолии и, скорее всего, родом принадлежал к туркманам Ак-Коюнлу, нашли широкое отражение древние огузские предания, все еще бытовавшие в среде восточных (азербайджанских) туркман. В частности, он посвятил целую главу родословной Баяндур-хана, одного из основных героев эпоса о Деде Коркуде и родоначальника правящей династии государства Ак-Коюнлу. Здесь же Осман приводит любопытный рассказ о древних огузах и их духовном наставнике Коркуде, связанный с их обращением в ислам и миссионерской деятельностью в районе Дербента. Перевод этого рассказа, явно основанного на народных преданиях огузов (туркман), звучит следующим образом:

«По рассказам [книги] «Бахр ал-ансаб» когда наступило время ухода из этой жизни вышеупомянутого Гёк Алп-хана и он преставился, его сыновья Кайдур-хан и Турмуш-хан разделили его страну между собой, и каждый стал ханом в своей области. Их брат Баяндур-хан вместе со своими людьми вышел из Хорасана и прибыл в Ани и Карс. Они воевали с иноверцами Грузии и захватили Тифлис. Затем прибыли в Демиркапу (Железные ворота, Дербент. — *Ш. М.*) и окружили Костасек Мелика, которому отрубили голову после взятия Демиркапу. В то время Иса (Иисус) — мир ему — вознесся на небеса, а о нашем пророке еще не было знака. Они не знали религии, однако имели веру во Всевышнего (букв. — Истину). Их называли племенем огузов. Казан-хан был везиром и одновременно зятем Баяндур-хана. Между ними были беки Внешних огузов (Таш Огуз) и Внутренних огузов (Ич Огуз). Беков Внутренних огузов звали Казан-хан, Будак-бек, Йиген-бек, Шемшедаддин-бек, Бейрек-бек, Кара Конук-бек. Беков Внешних огузов звали Дюндар-бек, Эмен-бек, Авшар-бек, Дёгер-бек, Рустам-бек, и звали их беками Внешних огузов. Всего было у них 90 тысяч воинов. Шей-

хом их был Деде Коркуд. Главой беков [рода] *тысячи одного джанки* был Казан-хан. Главой [рода] *пятидесяти восьми салджуков* был Дюндар-бек. Главой [рода] *тысячи бюгдюзов* был Эмен-бек. Главой [рода] *шестидесяти кыркыл-сакаллу коджа* был Уруз-Коджа. Главой [рода] *тридцати чобанов* был Караджук Чобан. По словам огузов, они составляли единое племя и являлись воинством Баяндур-хана. Еще до того времени, когда наш пророк пришел в этот мир, они в течение сорока лет воевали с иноверцами Грузии и получали с них дань (*харадж*). Когда же глава вселенной Мухаммед Мустафа — да благословит его Аллах и приветствует — пришел в этот мир и появился в Мекке, Баяндур-хан увидел пророка — да благословит его Аллах и приветствует — в видении и уверовал в него. Он послал Казан-хана, Дюндар-бека и Эмен-бека в благословенную Каабу к пророку — мир ему — и сообщил, что он приобщился к общине уверовавших. Когда Казан-хан вместе с беками отправился из этого края в Каабу, чтобы встретиться с пророком Аллаха, тот восседал в это время в мечети. Когда он увидел этих удивительных, высоких людей, которые не стригли волос, усов и ногтей, он прижался к стене. Говорят, место михраба [в мечети] появилось с тех пор. Пророк Аллаха наградил их верой, и те уверовали. Он придал им Салмана Фариси — да будет доволен им всевышний Аллах. Тот прибыл с ними в Демиркапу и стал обучать их вере, исламу, молитве и посту. Он назначил Деде Коркуда шейхом среди них. Затем, когда один из потомков Баяндур-хана Узун Хасан стал падишахом в стране Аджам, ислам воцарился в Аджаме. То место, которое называется Шам-Казан в Тебризе, является могилой Казан-хана, сына Худабенде. У них есть соборная мечеть в Тебризе. Славное было племя»¹ [Osman, 1961: 11–12].

Не вдаваясь здесь в подробный анализ изложенного выше рассказа, отметим, что сочинение Османа относится к концу XVI столетия. И уже в самом начале XVII в. немецкий путешественник Адам Олеарий, побывавший в Дербенте, приводит сведения о жизни, обычаях и преданиях тюрков этой области, которые полностью совпадают с рассказом Османа и подтверждают бытование в их среде старинных поверий и сказаний о Коркуде и древних огузах. Прежде всего Олеарий сообщает о народе огузов («окус»), которые издревле населяли эти земли и воевали с горскими языческими племенами, насаждая среди них ислам. Предводителем этого народа был царь Кассан, похороненный у Тебриза при реке Аджи (Аджичай), а могила его супруги — царицы Бурлэ — находилась также в Южном Азербайджане, крепости Уруми (Урмия). Несложно заметить, что речь идет о главных персонажах огузского эпоса о Деде Коркуде — Газан-хане и его жене Бурла-хатун. Немецкий путешественник также рассказывает о знаменитом кладбище Дербента, известном как кладбище «сорока святых» — «Кырхлар» на азербайджанском тюркском языке. По его словам, здесь были похоронены те огузские витязи, которые погибли в войнах с горцами-язычниками. Сохранившееся по сегодняшний день историческое кладбище отличается наличием могил с надгробны-

¹ Перевод на русский язык этого пассажа из произведения Османа со ссылкой на книгу М. Эргина (M. Ergin. Dede Korkut kitabı. T. I–II. Ankara, 1958–1963) приведен и в труде В. М. Жирмунского [Жирмунский, 1974: 557]. Но следует отметить, что перевод текста осуществлен не вполне корректно и явными искажениями смысла в некоторых местах. Поэтому мы решились привести в данной статье собственный вариант перевода.

ми камнями, размеры которых намного превосходят по длине рост обычного человека. Олеарий пишет по этому поводу, что у местного населения было поверье, согласно которому «эта прежняя нация (древних огузов. — Ш. М.) отличалась людьми гораздо более высокими и сильными, чем нынешние» [Адам Олеарий, 2003: 413]. Заметим, что по приведенным выше словам Османа, пророк Мухаммед также был поражен статному облику и высокому росту древних огузов.

Немецкий путешественник пишет также о гробнице «Имама Коркуда», которая находилась на горе рядом с Дербентом. Он видел ее своими глазами. По его сообщению, местные жители говорили про Коркуда, что тот «был другом Магомета, держался у ног его, учился у него и прожил после его смерти еще триста лет». Он также вдохновлял «царя Кассана», т. е. огузского правителя Газан-хана (героя огузского эпоса о Деде Коргуде — Салур Газана), на священную войну с горцами-язычниками и своими проповедями обратил тех в ислам, но и сам пал от их рук. Могила Коркуда, как описывает ее Адам Олеарий, представляла собой «большую пещеру, высеченную в скалистой горе. Гроб его был сколочен из четырех досок; далеко позади, в отверстии, поднимавшемся на два локтя от земли, он представлял весьма бедное зрелище и был виден для каждого. В предыдущий день я заходил туда, тщательно осмотрел все и не нашел никаких украшений. В качестве хранительницы гроба сидела старуха. Но на этот день, когда происходило паломничество для принесения жертвы, почва была выложена циновками, а перед отверстием, где находился гроб, повесили кусок золотой парчи. Из города и издалека пришли многие женщины и девушки, прошли босиком в пещеру, целовали гроб и садились наземь, чтобы помолиться о том, чего каждая из них желала. После молитвы они жертвовали кое-что старухе, которая также считается святой и ночью у гроба поддерживает горящую лампаду. Жертвы состояли в сыре, масле, молоке, хлебе, деньгах, вине и т. п.». В течение всей следующей ночи Олеарий и его спутники слышали в своем лагере, как у могилы Коркуда, а также у места погребения «сорока святых» огузских витязей — Кырхлар — раздавался сильный крик, который исходил от лиц, как им казалось, которые веселились, плясали, а то и выли [Адам Олеарий, 2003: 414–15]. На немецкого путешественника все это произвело впечатление чего-то языческого и варварского. Следует сказать, что он не ошибался в своем впечатлении, поскольку местные азербайджанские турки все еще продолжали практиковать некоторые древние языческие огузские обряды, лишь поверхностно прикрытые мусульманским обличем.

Заключение

Таким образом, огузские генеалогические предания, бытовавшие в Средние века на Ближнем Востоке, аккумулировали в себе исторические знания и представления тюркской среды этого региона, способствуя внутреннему единству тюркского сообщества Азербайджана и Малой Азии и сохраняя историческую память тюрков о своей древней прародине. Звучащие в них мотивы о древней земле Эргенекон, откуда «есть и пошла тюркская земля», постоянные ссылки на уйгурские варианты и списки «Огузнаме», свидетельствуют о продолжении в этот период духовной связи с тюрками Центральной Азии и Восточного Туркестана.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Абул-Фазл Аллами. Акбар-наме. Самара : Изд. дом «Агни», 2003. 399 с.
- Алексеев И. Л., Сырейщикова А. А. Некоторые тенденции изучения наследия Ибн Халдуна в современной историографии // Вестник Российского государственного гуманитарного университета (История. Филология. Культурология. Востоковедение). 2009. № 13. С. 195–218.
- Асадов Ф. М. Ранние арабские источники о тюрках. Баку : Элм, 1993. 204 с.
- Бартольд В. В. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности / Бартольд В. В. Сочинения. Т. V. М. : Наука, 1968. С. 266–279.
- Башкирские шежере / Составление, перевод текстов, введение и комментарии Р. Г. Кузеева. Уфа : Башкирское кн. изд-во, 1960. 304 с.
- Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л. : Наука. Ленинградское отд-ние, 1974. 727 с.
- Короглы Х. Г., Набиев А. М. Азербайджанский героический эпос. Баку : Язычы, 1996. 308 с.
- Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1951. 452 с.
- Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию / Пер. с нем. А. М. Лобягина. Смоленск : Русич, 2003. 528 с.
- Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. 1. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1952. 222 с.
- Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. 2. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1952. 320 с.
- Тулбасиева С. Генеалогические предания как культурное и духовное наследие казахов // The Journal of Siberian Studies (SAD) 2013, Cilt 1, Sayı 2. Vol 1. Number 2. S. 41–50.
- Bayatlı Mahmud oğlu Hasan. Cam-ı Cem-ayin. Sadeleştirilen Kırzioğlu Fahrettin // Osmanlı Tarihleri. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949. S. 373–408 (на турец. яз.).
- Histoire des Seldjucides d'Asie Mineure d'après Ibn-Bibi. Texte Turc. Publie d'après les Mss. De Leide et de Paris par M. Th. Houtsma. Vol. III. Leiden, E. J. Brill. 1902. 408 p. (на франц. и турец. яз.).
- Binbaş İ. E. Oguz Khan narratives // Encyclopaedia Iranica. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/oguz-khan-narratives>. (Дата обращения: 16.12.2020) (на турец. яз).
- Mehmed Neşri. Kitab-ı Cihan-nüma. Neşri Tarihi. I cilt. Yayınlayanlar F. R. Unat ve Dr. M. A. Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949. 419 s. (на турец. яз).
- Minorsky V. The Qara-qoyunlu and the Qutb-shahs (Turkmenica, 10) // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. 17, No. 1, 1955. P. 50–73 (на англ. яз.).
- Osman Tevârih-i Cedid-i Mir'at-ı Cihan. Düzenleyen: Atsız. İstanbul: Küçükaydın Matbaası, 1961. 28 s. (на турец. яз.).
- Şükruallah. Behcetüttevarih. Türkçeye çeviren Çiftçioğlu N. Atsız // Osmanlı Tarihleri. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949. P. 39–76 (на турец. яз.).
- Yazıcıoğlu Ali. Oğuzname yahud Selçukname. Naşiri Necib Asım. İstanbul: Bahriye Matbaası (на турец. яз.).

REFERENCES

- Abul-Fazl Allami. *Akbar-name* [Kobrnám]. Samara: Izd. dom “Agni”, 2003, 399 c.
- Alekseev I. L. Syrejšchikova A. A. Nekotorye tendencii izucheniya naslediya Ibn Halduna v sovremennoj istoriografii [Some trends in the study of the legacy of Ibn Khaldun in modern historiography]. *Vestnik Rossijskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta (Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie)* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities (History. Philology. Culturology. Oriental Studies)]. 2009, № 13, S. 195–218. (in Russian).
- Asadov F. M. *Rannie arabskie istochniki o tyurkah* [Early Arabic sources about the Turks]. Baku: Elm, 1993, 204 s. (in Russian).
- Bartoľd V. V. Aristov N. A. Zametki ob etnicheskom sostave tyurkskih plemen i narodnostej i svedeniya ob ih chislennosti [Notes on the ethnic composition of the Turkic tribes and nationalities and information on their numbers]. Bartoľd V. V. *Sochineniya* [Compositions]. T. V, M.: Nauka, 1968, S. 266–279 (in Russian).
- Bashkirskie shezhere* [Bashkir shezhere]. Sostavlenie, perevod tekstov, vvedenie i kommentarii R. G. Kuzeeva. Ufa: Bashkirskoe kn. izd-vo, 1960, 304 s. (in Russian).
- Zhirmunskij V. M. *Tyurkskij geroicheskij epos* [Turkic heroic epic]. L.: Nauka. Leningradskoe otd-nie, 1974, 727 s. (in Russian).
- Korogly H. G., Nabiev A. M. *Azerbajdzhanskij geroicheskij epos* [Azerbaijan heroic epic]. Baku: Yazychy, 1996, 308 s. (in Russian).
- Malov S. E. *Pamyatniki drevnetyurkskoj pis'mennosti. Teksty i issledovaniya* [Monuments of ancient Turkic writing. Texts and Research]. M.; L.: Izd-vo AN SSSR, 1951, 452 s. (in Russian).
- Olearij Adam. *Opisanie puteshestviya v Moskoviyu* [Description of the trip to Muscovy]. per. s nem. A. M. Lobyagina. Smolensk: Rusich, 2003, 528 s. (in Russian).
- Rashid-ad-din. *Sbornik letopisej* [Collection of chronicles]. T. I. Kn. 1. M.; L.: Izd-vo AN SSSR, 1952, 222 s. (in Russian).
- Rashid-ad-din. *Sbornik letopisej* [Collection of chronicles]. T. I. Kn. 2. M.; L.: Izd-vo AN SSSR, 1952, 320 s. (in Russian).
- Tulbasieva S. Genealogicheskie predaniya kak kul'turnoe i duhovnoe nasledie kazahov [Genealogical legends as a cultural and spiritual heritage of the Kazakhs]. *The Journal of Siberian Studies* [Genealogical legends as a cultural and spiritual heritage of the Kazakhs], 2013, Cilt 1, Sayı 2. Vol 1, Number 2, S. 41–50 (in Russian).
- Bayatlı Mahmud ođlu Hasan. *Cam-ı Cem-ayin. Sadeleştiren Kırzıođlu Fahrettin. Osmanlı Tarihleri* [Cam-ı Cem-ayin. Simplified by Kırzıođlu Fahrettin. Ottoman History]. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949, S. 373–408 (in Turkish).
- Histoire des Seldjoucides d'Asie Mineure d'apres Ibn-Bibi* [History of the Seljoucids of Asia Minor after Ibn-Bibi]. Texte Turc. Publie d'apres les Mss. De Leide et de Paris par M. Th. Houtsma. Vol. III. Leiden, E. J. Brill. 1902, 408 s. (in French and in Turkish).
- Binbaş İ. E. Oguz Khan narratives. *Encyclopaedia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/oguz-khan-narratives>. (December 16, 2020) (in English).
- Mehmed Neşri. *Kitab-ı Cihan-nüma* [Kitab-ı Cihan-nüma]. Yayınlayanlar F. R. Unat ve Dr. M. A. Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949, 419 s. (in Turkish).

Minorsky V. The Qara-qoyunlu and the Qutb-shahs (Turkmenica, 10). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 17, No. 1, 1955, P. 50–73 (in English).

Osman Tevârih-i Cedîd-i Mir'at-ı Cihan [Cedîd-i Mir'at-ı Cihan]. İstanbul: Küçükaydın Matbaası, 1961, 28 s. (in Turkish).

Şükrullah. *Behcetüttevarih* [Şükrullah. Behcetüttevarih] Türkçeye çeviren Çiftçioğlu N. Atsız. Osmanlı Tarihleri. İstanbul: Türkiye Yiyinevi, 1949, P. 39–76 (in Turkish).

Yazıcıoğlu Ali *Oğuzname yahud Selçukname. Naşiri Necib Asım* [Oğuzname yahud Selçukname. Naşiri Necib Asım]. İstanbul: Bahriye Matbaası (in Turkish).

Статья поступила в редакцию 24.07.2020

Принята к публикации 18.01.2021

Цитирование статьи:

Мустафаев Ш. М. Генеалогические предания как отражение исторической памяти древних огузов // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26, № 1 (26). С. 82–96.

Citation:

Mustafayev Sh. M. Genealogical legends as a reflection of the historical memory of the ancient Oghuzes. *Nations and religions of Eurasia*. 2021. Vol. 26. № 1. P. 82–96.

УДК 94 (5):911.3:355.483

DOI: 10.14258/nreur(2021)1-06

З. А. Турсунбеков, Ч. А. Тукембаев*Институт истории, археологии и этнологии НАН Кыргызстана, Бишкек (Кыргызстан)***ЛОКАЛИЗАЦИЯ КАТВАНСКОЙ БИТВЫ**

Установлено место Катванской битвы, произошедшей 9 (15) сентября 1141 г. между турками-сельджуками во главе с султаном Анваром Санджаром и карлуками под командованием каракитайского гурхана Елюй Даши. Это место расположено в 11 км к югу от Самарканда на объездной дороге и пересечении Термезского шоссе с каналом Даргом. Канал известен в античных источниках V–IV вв. до н. э. как канал Даргоманий, а также отмечен на карте Птолемея. Грандиозное поражение Санджара в Катванской битве привело к освобождению Средней Азии от гнета сельджуков. Согласно ибн аль-Асиру, «не было в мире ислама битвы грандиознее этой, и не было в Хорасане больше убитых, чем в ней». Немаловажную роль в победе карлуков сыграла Усрушана-Сусрушана, так как открыла коридор через перевал Шахристан в долину реки Зеравшан. По коридору войско карлуков вышло из Пенджикента на запад и ударило в тыл армии Санджара на переправе через канал Даргом, предрешив тем самым исход битвы. Описан рейд карлуков по круговому маршруту Самарканд — Джизак — Замин — Шахристан — Пенджикент — Самарканд. Для исследования привлечены труды Хордадбега, Хаукаля и Худуд аль-Алам. В результате локализован ряд раннесредневековых городов Трансоксианы. В связи с локализацией Катванской битвы на канале Даргом обсуждаемую битву следует считать Даргомской битвой, так как под этим названием канал известен в ранней Античности и в настоящее время.

Ключевые слова: Катванская битва, Анвар Санджар, турки-сельджуки, каракитаи, Елюй Даши, Западное Ляо, карлуки, Хорезм, Мавераннахр.

Z. A. Tursunbekov, Ch. A. Tukembaev*Institute of history, archeology and Ethnology of the NAN of Kyrgyzstan, Bishkek***THE LOCALIZATION OF BATTLE OF QATWAN**

The site of the battle of Qatwan, which took place on September 9 (15), 1141, between the Seljuk Turks led by Sultan Sanjar and the Karluks under the command of the Kara-Khitans gurkhan Yelü Dashi, has been established. It is located 11 km south of Samarkand on the bypass road and at the intersection of the Termez highway with the Dargom canal. The canal

was known in ancient sources of the 5th-4th centuries BC as the Dargomania canal. It was also on the Ptolemy map. The grandiose defeat of Sultan Sanjar in the Battle of Qatwan led to the liberation of Khwarazm and Transoxiana from the yoke of the Seljuks. According to Ibn al-Athir, “there was no battle in Islam greater than this, and there were no more killed in Khorasan than in it”. Ushrushana-Surushana played an important role in the victory of the Karluks, as it opened a corridor across the Shahristan pass to the valley of the Zeravshan River. The army of Karluks left Penjikent along that corridor to the west and struck the rear of Sanjar’s army on the crossing through the Dargom Canal. That determined the outcome of the battle. A raid of the Karluks along the circular route of Samarkand — Jizzakh — Zamin — Shakhristan — Penjikent — Samarkand has been described. The works of Khordadbeh, Haukal and Khudud al-Alam have been studied for the research. As a result, a number of early medieval cities of Transoxiana have been localized. In connection with the localization of the battle of Qatwan on the Dargom canal, the battle under discussion should be considered the battle of Dargom, since the canal has been known under this name in early antiquity and at the present time.

Keyword: Battle of Qatwan, Anwar Sanjar, the Seljuk Turks, the Kara-Khitans, Yelu Dashi, Western Liao, the Karluks, Khwarazm, Transoxiana.

Турсунбеков Замир Аманканович, соискатель Института истории, археологии и этнологии НАН Кыргызской Республики, Бишкек (Кыргызстан). *Адрес для контактов:* e-mail: zam-kg@mail.ru

Тукембаев Чоро Абдылдаевич, заместитель директора НИЦ Кыргызского Национального университета, Бишкек (Кыргызстан). *Адрес для контактов:* e-mail: choro_tukembaev@mail.ru

Tursunbekov Zamir Amankanovich, applicant for the Institute of History, Archeology and Ethnology of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic, Bishkek (Kyrgyzstan). *Contact address:* zam-kg@mail.ru

Tukembaev Choro Abdyldeevich, Deputy Director of the Research Center of the Kyrgyz National University, Bishkek (Kyrgyzstan). *Contact address:* choro_tukembaev@mail.ru

Введение

Гурхан Елюй Даши во главе каракитаев и карлуков 9 сентября 1141 г.¹ в битве при Катване сокрушил турок-сельджуков султана Санджара. Империя сельджуков располагала громадной армией и наводила страх на территории от Индии до Западной Европы. Перед Вторым крестовым походом эта победа имела политическое значение, так как карлуки были христианами, сельджуки — принявшими ислам огузами (туркоманами), каракитаи — монгольскими язычниками. Ключевую роль битвы для ислама отмечает ибн аль-Асир (1160–1234): «Не было в мире ислама битвы грандиознее этой, и не было в Хорасане больше убитых, чем в ней». Наиболее полно проблема освещена

¹ Конвертер пересчета даты битвы — пятые сафар 536 года хиджры дает не 9 сентября, а 15 сентября 1141 г. по григорианскому стилю. URL: <https://namaz.today/date-converter>

Г. Г. Пиковым [2019: 54–55], указавшим, что Катванская битва произошла между Самаркандом и Худжандом. Весть долетела до Китая и Европы и развенчала миф о непобедимости сельджуков. Для реабилитации сельджуки взяли Эдессу в 1144 г., что еще больше воодушевило Западную Европу на Второй крестовый поход в 1147 г.

Ранее Елюй² Даши разгромил армию самаркандского правителя Махмуд-хана под Ходженгом (Худжандом) в 1137 г. Махмуд-хан воззвал к помощи всеильного султана Сельджукской империи Ахмада Санджара. В результате таких и иных уговоров спустя четыре года султан объявил войну исламу с христианами-карлуками, согласно ибн аль-Асиру, за господство над Хорезмом и Мавераннахром. Религия была лишь поводом для войны, причинами были экономические и этнические проблемы.

Результаты исследования

В исламском мире не афишировали разгром Санджара. Спустя полвека аль-Хамиви (1178–1229) [Аль-Хамиви, 1979: 375.] и аль-Асир [Ибн аль-Асир. 1989: 81–86] сообщают о битве при Катване на правом берегу Зеравшана, в пяти фарсангах северо-западнее Самарканда, но это междуречье Ак-Дарьи и Кара-Дарьи. Говорится, что каракитаи обошли армию Санджара и прижали к реке Даргам. Карлуки были сильнейшими в сече и завалили русло Даргама убитыми и ранеными. Одни историки говорят о 10 тысячах убитых в 100-тысячной армии Санджара, другие — о 30 тысячах, остальные сдались. Китайская хроника «Ляо ши» подтверждает, что поле боя было усеяно трупами на протяжении нескольких километров (в переводе на современную меру измерения расстояния).

Из истории орошения принято считать, что Катванская степь простиралась по правому берегу Зеравшана. Катван, ныне Булунгур, располагался в пяти фарсангах (29 км) на северо-восток от Самарканда к Джизаку [Бартольд, 1965: 192]. На левом берегу Зеравшана в Пенджикенте река вырывается на равнину и впадает в озеро, образованное дамбой в Раватходже. В Средние века плотину и водозабор в канал Даргом³ защищала крепость Варагсар. Канал находился между рекой Зеравшан и Зеравшанским хребтом на левом берегу. Отсюда начинается «голова Согда», а Пенджикент числился городком горной страны Усрушана. Канал, отмеченный на карте Птолемея, назывался Даргоманий, но известен с V–IV вв. до н. э. В Пенджикенте Туркестанский хребет заканчивается и не создает преград течению Зеравшана на север и образованию дельты.

Некорректное восстановление истории Бунджиката, согласно городищу Калаи-Кахкаха в *Уструшане*⁴ [Мирбабаев, 2010], принадлежит В. В. Бартольду. В середине IX в. Усрушана потеряла суверенитет и была упразднена Саманидами. Утверждение, что «расстояние от Замина до Савата и далее против течения реки до города», принадлежит не В. В. Бартольду, а ибн Хордадбеку и аль-Истахри, согласно описанию дороги в Усрушану по реке Бюрагансай. Река меняет название в зависимости от местности, где протекает, поэтому в поселке Шахристан, где располагается Калаи-Кахкаха, ее называют Шахристансай. Интерпретация Мирбабаева повторяется [Аюбов, 2012; Тил-

² Пресвитер Илия в западноевропейской литературе.

³ Даргом — современное название Даргама.

⁴ В раннесредневековых источниках называется Усрушаной и Сурушаной, различаясь на ус- и су-, что отвечает арабскому выговору тюркских названий.

лоев, 2013], хотя название столицы Усрушаны, существовавшей до потери суверенитета, не установлено.

Бюрагансай — небольшая река (92 км), не сравнима с Зеравшаном (877 км). Расстояние из Самарканда до Шахристана, если двигаться левобережьем Зеравшана через Пенджикент по южному маршруту, 220 км. Северным маршрутом через Хаваст и Истаравшан из Самарканда до Шахристана 270 км. Во времена арабских завоеваний Согдом называли участок между горами ас-Сина и Раватходжей, где ныне проходит граница Узбекистана и Таджикистана. Раскопки в долине речки Актанги, восточнее перевала Шахристан, выявили плавку и обработку железа (памятник Актанги-II). Этот металлургический центр охватывает всю подгорную полосу северного склона Туркестанского хребта, в том числе верховья реки Заамин-су и других в Усрушане, и датируется X–XII вв. [Штарк, 2007: 12]. Поэтому Усрушана имела военно-стратегическое значение как кузница оружия в данном регионе.

На левобережье Зеравшана Зеравшанский хребет тянется в западном направлении на сотни километров, поэтому река пробивает рукава на север под действием силы Кориолиса, проталкивая русло на северо-запад. В целом Зеравшан пробивается в Пенджикенте как через бутылочное горлышко. В древности, таким образом, река сформировала дельтообразную сеть за Пенджикентом, в настоящее время представленную множеством оврагов. На это указывают отложения реки в Даргомской степи, которая простиралась между каналом и хребтом. Одним из таких рукавов было старое русло Даргома. Вдоль него остались развалины древних крепостей, защищавших земледельцев, которые обитали здесь с эпохи неолита [Сафонова, 1967].

Из-за противоречивостей описания битвы, разнящихся в сумме выкупа, требуется изучить три топонима: 1) Катван в пяти фарсангах северо-западнее Самарканда, по аль-Хамави; 2) Катван в Булунгуре, по Бартольд; 3) русло канала Даргом, где произошла великая сеча. В связи с Даргомом необходимо локализовать раннесредневековые города в Зеравшане и Усрушане от Пенджикента до Истаравшана.

Цель данного исследования — локализация Катванской битвы в русле канала Даргом и идентификация столицы горной страны Усрушана и ее городов.

Судя по цифрам, сдача 70–90% армии в плен является позорным фактом. Детали, приводимые историками, не оставляют сомнений. Санджар бежал с шестью телохранителями с поля боя, бросив войска и хануму (любимую жену). Причем гурхан сам открыл путь Санджару через Термез на южную сторону Амударьи в Балх, т. е. в Хорасан — империю Сельджуков. В итоге султана сопровождают 15 всадников и проводник, т. е. его брэнное тело с шестью телохранителями конвоируют девять воинов гурхана, чтобы султан собственноручно вынес из казны громадный выкуп.

Даши не казнил Санджара как предателя, бросившего войско. Гурхан предоставил ему коридор, оставив хануму заложницей, видимо, под честное слово султана. Султан отдал за хануму баснословный выкуп — полмиллиона динаров и 100 тысяч за эмира Кумача с сыном, т. е. 2550 кг из расчета 4,25 г в динаре. К северу от Амударьи в Хорезме и Мавераннахре ходили в обороте гитрифийские, мухаммадийские, хорезмийские и мусаййабийские дирхемы, поэтому требовалась имперская валюта из Хорасана. Ха-

радж¹, взимаемый с северной стороны Амударьи, обозначался: [С земель, которые] находятся по ту сторону реки и далее перечислялись Бухара, Ас-Согд, Фергана, Усрушана, Худжанд, аль-Шаш (Ташкент) и серебряные рудники [Хордадбех, 1986: 68] — Илак в бассейне реки Ахангаран (правый приток Сырдарьи) и Шельджа в Таласской области [Буряков, 1974]. Хотелось бы верить, что любовь ханумы эквивалентна двум тоннам золота, но такую ношу не унесут 9 всадников. За золотом поехали за 500 км из Самарканда в Балх, а такой путь им не под силу, так как на каждого всадника приходится 284 кг золота.

Столь громадный выкуп казначей выдаст на руки только султану лично, поэтому его отправляют за золотом. Хануму захватили на поле битвы, где она — скоропортящийся товар, поэтому покрыть 1000 км туда и обратно могут лишь всадники на лошадях. Значит, ближе к истине те историки, которые говорят о 60 тысячах динарах калыма, так как в целом получаем 255 кг, по 28 кг на всадника. Поскольку, как известно, заложников выкупили, то плата за хануму составила 50 тысяч динаров. Далее ценность самого султана сошла на ноль. Ахмад Санджар скончался 8 мая 1157 г. от дизентерии, которая пресекла династию Сельджукидов.

В указанном аль-Хамави месте битвы близ Лаиша степи нет, поскольку здесь рукава Зеравшана Акдарья и Карадарья образуют остров Мианкаль (см. рис. 1). Главным руслом Зеравшана считалась Карадарья [Бартольд, 1965: 197]. Дорога из Бухары в Самарканд пролегает по левобережью Зеравшана между рекой и горами ас-Син [Хордадбех, 1986: с. 64]. Они расположены южнее Акташа на половине пути между Бухарой и Самаркандом. Незачем переправляться на остров в Лаиш, так как по левобережью из Джума до Самарканда пять фарсангов. Причем в колонне ценный груз — любимая ханума Санджара, которая спешит в чудный сад — Самарканд, как его называли завоеватели [Бартольд, 1965: 196–197].

Катван, ныне Булунгур, расположен на правобережье Зеравшана в 29 км (пяти фарсангах) от Самарканда по дороге в Джизак. Через Джизак протекает река Санзар в ущелье между хребтами Мальгузар и Нуратау. Если гурхан захватил Ходжент в 1137 г., то получается, что он 4 года движется к месту битвы через Джизак на юго-запад, в Самарканд, но султан направляется навстречу — из Самарканда на северо-восток. В таком случае Санджар вошел в Самарканд до Катванской битвы. Тогда почему султан не оставил любимую жену в Самарканде, а взял с собой на битву, как знамя?

С 1137 по 1141 г. прошло 4 года после того, как Махмуд-хан лишился армии, поэтому гурхан владел Самаркандом. Ближайшая к Булунгuru река Зеравшан в 17 км по прямой на юг, а до моста через реку — 20 км на юго-запад. За мостом река разветвляется на Акдарью и Карадарью так, что Карадарья огибает Самарканд с севера. Если полагаться на сведения исламских историков и Булунгурскую степь считать Катванской степью, то рекой, в которую сброшена армия Санджара, будет Зеравшан.

¹ Харадж — государственный налог в странах ислама, который взимается с иноверцев (кафиров) за пользование землей и другой собственностью согласно мусульманскому преданию.

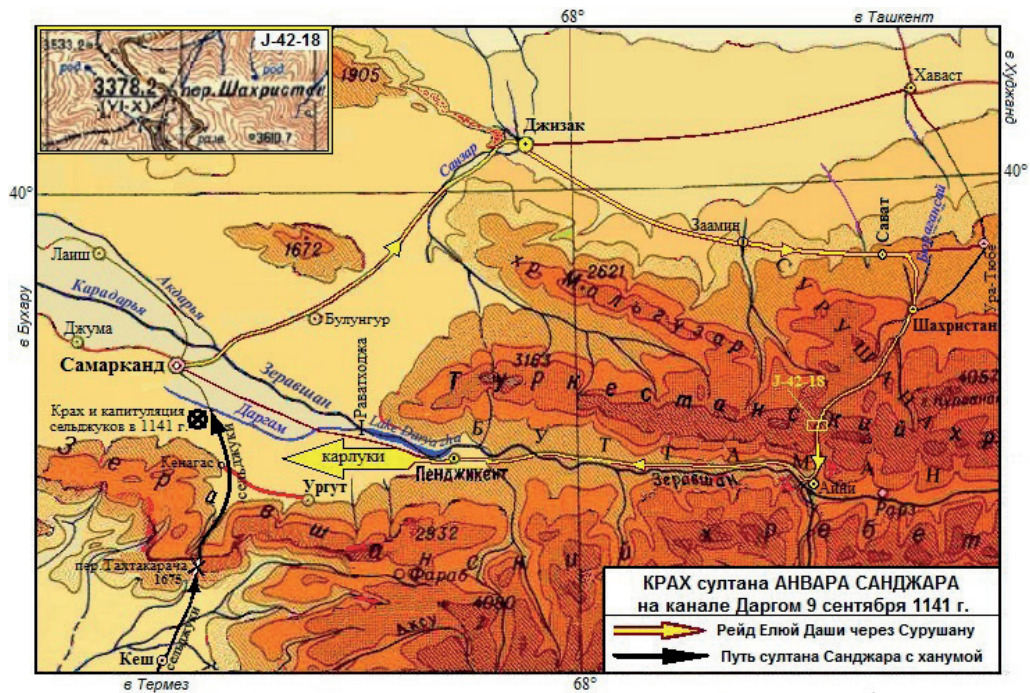


Рис. 1. Место Катванской битвы у канала Даргом в 1141 г.

В Худуд аль-Аламе Зеравшан называют рекой Бухары. На реке стоят городки: Варагсар (Varaghsar) и Б.нжикет (B.njikath) [Hudud al-'Alam, 1937: 114] в Самаркандском округе Sughd, жители которого — кроткие и набожные люди [Hudud al-'Alam, 1937: 113], поэтому разберемся, с чем связана точка внутри топонима B.njikath. Barghar — область в Среднем Буттамане (среднем течении Зеравшана); где расположено озеро Daryazha, и из него берет начало река Бухары [Hudud al-'Alam, 1937: 115], т. е. в Пенджикенте имеет бутылочное горлышко Зеравшана. В Варагсаре жила стража плотины (ныне это водозабор в Раватходже). Поскольку Варагсар, озеро и Бунджикет расположены в «голове Согда» [Бартольд, 1965: 185–186], а из озера вытекает река Зеравшан, то B.njikath читаем Venjikath (Бенджикет, kath — кат, кет), т. е. это Пенджикент.

О городе Бунджикат Худуд аль-Алам говорит как о Банджикате (Bunjikath) и подчеркивает, что написано (spelt: Navinjath — Новый город) [Hudud al-'Alam, 1937: 115]. Причем указано, что это главный город Сурушаны и эмира, расположенный на северной стороне Туркестанского хребта между Джизаком и Сабатом. Значит, Bunjikath это не Пенджикент (B.njikath), так как Пенджикент находится на южной стороне Туркестанского хребта, а Bunjikath — на его северной стороне. К тому же в Худуд аль-Аламе Усрушана названа Сурушаной (Surushana) [Hudud al-'Alam, 1937: 115], у Хордадбеха — Усрушана. От Замина до Сабата два фарсанга, затем до Усрушаны 7 фарсангов; из них два фарсанга по равнине, но пять фарсангов против течения реки, текущей со стороны города [Хордадбех, 1986: 65]. Этот маршрут дан в статье [Мирбабаев, 2010], а потому, так называемая Уструшана — это Усрушана в IX в., но Сурушана — в X в. и вот почему.

На западе горы ас-Син отделяют Ас-Согд — Самаркандский округ от Бухарского округа [Хордадбех, 1986: 64]. Харадж, взимаемый с этих округов в 827–828 гг. [Хордадбех, 1986: 68], подтверждает принадлежность к разным округам. Значит, Усрушана, по Хордадбеху, относится к IX в., но Сурушана — к X в., так как трактат Худуд аль-Алам издан в 983 г., поэтому *Уструшана* является нововведением. Поскольку водохранилище расположено между Раватходжей и Пенджикентом, то соответствует среднековому озеру Lake Daryazha, затопленному водохранилищем. Иного озера в этом бутылочном горлышке нет, а из него берет начало река Бухары, так как рекой Бухары в Худуд аль-Аламе называлась река Зеравшан [Hudud al-'Alam, 1937: 115]. Из Раватходжи начинается Даргам, названный так в X в. [Бартольд, 1965: 187], поэтому современный канал Даргом является тем нахр-Даргомом в 1141 г., на котором произошла Катванская битва, к тому же в современном названии сохранен корень античного Даргомания.

К Самаркандскому округу отнесены Кисс (Киш, Кеш), Насаф (Карши) и Худжанд [Хордадбех, 1986: 64] как земледельческие районы. Однако они находятся вдалеке от Самарканды: до Худжанды — 280 км через Голодную степь; до Кеша (Шахрисабз) — 86 км через перевал Тахтакарача Зеравшанского хребта; до Карши — 150 км на юго-запад вокруг Зеравшанского хребта. Худжанд (Khujand) — главный город области, отличается высокой цивилизацией; в нем обитают рыцари (моровват) [Hudud al-'Alam, 1937: 115], значит, они сокрушили армию Махмуд-хана при Худжанде в 1137 г., а затем армию Санджара. Среди русов отмечены рыцари: One group of them practise chivalry (muruvvat). — Часть из них практикует рыцарство (моровват) [Hudud al-'Alam, 1937: 159; Калинина, 2015: 384–385]. Эти рыцари — ас-сакалиба (орлы-соколы). Отметим, что из Таласа прямо на юг через Наманган 610 км до Худжанды, близ которого расположен Ахси-кент — столица Трансоксианы (по-арабски Мавераннахр) [Hudud al-'Alam, 1937: 116], насчитывающая свыше 100 городов [Hudud al-'Alam, 1937: 112–119] (см. также: [Hudud al-'Alam, 1937: 119–122]).

Моровват — арабское обозначение рыцарей применяется к сарматам как родоначальникам тяжелой кавалерии в Евразии [Сулимирский, 2008]. Судя по длинным копьям и оружию, моровватами называли войско карлуков после Таласской битвы 751 г., где арабы впервые увидели тяжелую кавалерию в бою. В Худуд аль-Аламе отмечено, что халлухи близки к цивилизованным людям, приятны и общительны. Их страна с проточными водами и умеренным климатом — процветающая и самая лучшая среди земель турков. Торгуют разными мехами [Hudud al-'Alam, 1937: 97]. Согласно Хордадбеху, карлуки — ал-харлухийа [Хордадбех, 1986: 65; 180, п. 117] живут на востоке от Тараза. Арабы, впервые увидев меха соболей, белок, куниц, воспроизвели их с языка карлуков на свой язык как муй-ха. Хижины и подземные жилища славян арабы выговаривали, как kaz-ha va zir-zamin-ha, т. е. хаза (хата) и землянка [Hudud al-'Alam, 1937: 159]. Наконец, укажем, что из Тараза, где произошла Таласская битва, в Худжанд есть две дороги. Одна из них проходит через Шымкент и Ташкент, но другая идет сначала на юг в Наманган, затем, вдоль Сырдарьи — в Худжанд (см. рис. 2).

В Булунгуре войска, идущие с разных сторон, сходятся лоб в лоб без шансов на маневр. Обход армии Санджара невозможен ни с какой стороны, поэтому Булунгур не может быть местом битвы. Здесь Санджар, имея в тылу мост через Зеравшан, мо-

жет укрыться за стенами Самарканда. Отметим, что все завоеватели, в том числе Чингисхан, берегли Самарканд как курицу, несущую золотые яйца, так как жители этого города при первой опасности сами открывали ворота. Однако битва была столь скоротечной, что Санджар бежит, бросив войско и хануму.

Зеравшан — третья по значимости река после Амударьи и Сырдарьи. Вброд такую реку не перейдешь. Поэтому трупы по ней уплывут в Бухару и не забьют русло реки доверху. Противоречия в трудах историков означают, что битва произошла не на Зеравшане, а на канале Даргом, по-арабски Нахр-ин-Диргам. Именно этот гидроним связывает все военные события в единое целое, а потому становится ясным, почему ханума оказалась на поле битвы.

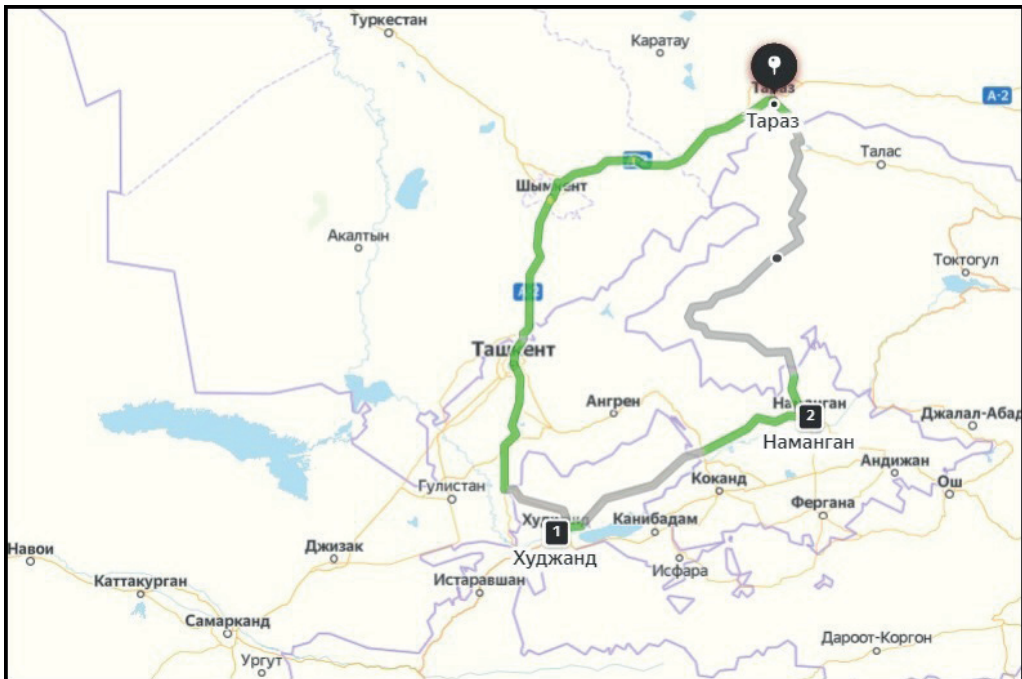


Рис. 2. Схема расположения Трансоксианы (по-арабски Мавераннахр)

В настоящее время канал Даргом огибает Самарканд с юга, где пересекает Термезское шоссе, ведущее через перевал Тахтакарача (1675 м) в Шахрисабз (Кеш — город, в котором родился Тамерлан) и далее в Термез и Мазари-Шариф (Балх). Это единственная дорога на юг из Самарканда, поэтому битва могла состояться на мосту через Даргом. Поскольку ибн Хордадбех располагает Нахр ад-Диргам по правому берегу Амударьи, то к нему выйдете через ат-Тирмиз (Термез) [Хордадбех, 1986: 66; Hudud al-'Alam, 1937: 114]. В комментарии [Хордадбех, 1986: 183] переводчик уверяет, что Нахр ад-Диргам — это река Ак-Сарай, но в этом регионе рекой с таким названием является канал Даргом.

Битва не могла произойти между Джума и Самаркандом, где ныне канал пересекает дорогу из Бухары в Самарканд. До завоевания монголами длина Даргома составляла

45 км [Бартольд, 1985: 194], канал заканчивался юго-западнее Самарканда за пересечением с дорогой на Термез. Остальные каналы, как и сам Самарканд, построены Тамерланом в позднем средневековье [Бартольд, 1985]. От места пересечения Даргама с Термезской дорогой до Афрасиаба, в те времена Шахристана, куда вода из Даргама подавалась по свинцовым трубам [Бартольд, 1985: 188], 11 км на север.

Трехметровой ширины Даргома достаточно, чтобы тяжелая кавалерия с тыла загнала противника в канал. Именно кавалерия, так как в Худжанде, откуда пришло войско карлуков и каракитаев, обитают люди рыцарского происхождения. Для этого из Пенджикента карлуки заходят через Даргомскую степь между Зеравшанским хребтом и каналом Даргом в тыл сельджукам и отрезают отступление к перевалу Тахтакарача. Тогда можно застать врага в распloch, сбросить в канал и внезапно захватить хануму, иначе она спасется в Самарканде, переправившись с войском через канал. В этом суть «шерше ля фам» — слабого звена в битве. При переправе любая армия уязвима, поэтому сельджуков атаквали на мосту через Даргом, когда до Афрасиаба, куда с триумфом мечтал войти султан и показать город своей хануме, осталось 11 км.

Намерение Санджара пройти перевалом Тахтакарача стало ясным после переправы через Амударью в Термезе и прибытия в Кеш, так как в Термезе ближайшее место для переправы воинов Хорасана. Переправа свершилась в месяце зу-ль-хиджа 532 г., т. е. не позже 12 августа, но битва — 15 сентября 1141 г. От Термеза до Гузара 220 км. Отсюда дорога на запад длиной 160 км ведет в обход Зеравшанского хребта через Карши, но тогда в Самарканд можно войти с запада. Дорога на север той же длины проходит через Кеш и перевал Тахтакарача в Самарканд. Гурхан демонстративно вывел войска из Самарканда в Джизак, что донесли султану, поэтому сельджуки пошли через перевал в Даргомскую степь. Однако гурхан обошел Туркестанский хребет с северной стороны, свернул на юг в Усрушану, т. е. совершил рейд через перевал Шахристан, и, пройдя через верховья Зеравшана, вошел в Пенджикент с востока.

Из Джизака в Усрушану обычно направлялись вдоль северного склона Туркестанского хребта [Хордадбех, 1986: 65]. Здесь гурхан в августе прошел перевал Шахристан (3378 м, VI–X). На карте в левом верхнем углу (см. рис. 1) приведена врезка. На ней указаны месяц открытия (VI — июнь) и закрытия (X — октябрь) перевала Шахристан [Карта J-42–18 (Айни)]. Далее, с перевала вдоль ручья Хушикат войско спускается в село Хушикат (рядом с Айни) на слиянии с Зеравшаном. Разгром армии Санджара состоялся 9 сентября, т. е. почти за месяц до закрытия перевала. Описав, таким образом, по часовой стрелке круг, войско гурхана из Хушиката вошло в Пенджикент — главный город западного уезда Сурушаны, затем в Варгасар и Ургут. Из Хушиката до Пенджикента 93 км, откуда до Ургута 40 км. Осталось ждать в засаде, когда колонна сельджуков сойдет с перевала Тахтакарача и сконцентрируется у моста через Даргам.

Калаи-Кахкаха в поселке Шахристан А. Мирбабаев считает Бунджикатом, но, как выяснено ранее, что подтверждает Бартольд, на реке Зеравшан расположен Пенджикент, а на реке Бюрагансай — Шахристан. Причем Пенджикент с многочисленным населением, процветающий и комфортный для жизни [Hudud al-'Alam, 1937: 115] городок на западе горной страны Сурушаны, в который из Шахристана ведет путь через одноименный перевал.

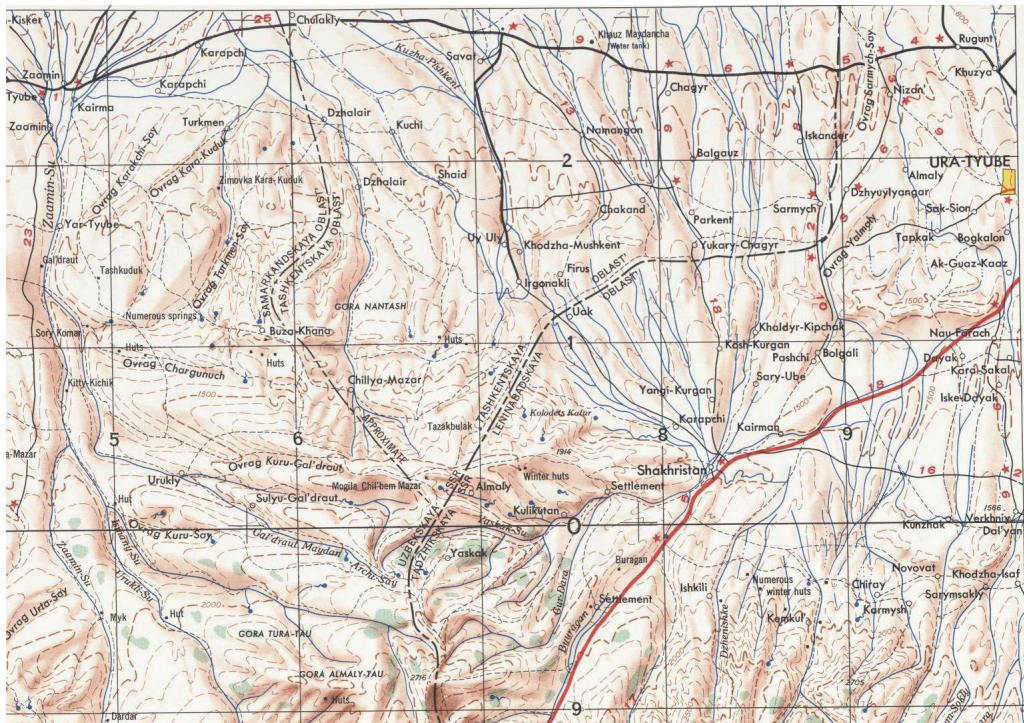


Рис. 3. Фрагмент карты NJ 42–2

Из Самарканда по левобережью до Пенджикента 62 км, затем по реке Зеравшан через Хушикат 160 км до Шахристана. По северной стороне хребта Мальгузар и Туркестанского хребта из Самарканда через Хаваст до Шахристана 270 км. Замыкает круг участок от Шахристана до Хушиката, равный 65 км. Итак, по Хордадбеку, из Самарканда до Усрушаны 26 фарсангов отсчитаны для северного маршрута, южнее 40-й параллели через Заамин и Сават, названия которых не менялись со времен Хордадбека [Карта Сыр-Дарьинского переселенческого района 1910 года издания]. На ней Заамин — Заамин, Ура-Тюбе (Ura-Tyube) — Истаравшан, а Чагыр (Пастки-Чагыр) расположен восточнее Савата. Дорога из Заamina через Сават в Шахристан отмечена на карте США [Карта NJ 42–2] разметкой расстояний между населенными пунктами (рис. 3) и воспроизводит путь по грунтовым дорогам карты J-42–18. Все три карты соответствуют данным Хордадбека, т. е. северному маршруту через Заамин¹, Сават и Чагыр² в Сурушане³ [Hudud al-'Alam, 1986: 115]. Поэтому еще одним подтверждением является хардж, взимаемый в виде слитков железа и лопат [Хордадбек, 1986: 68], так как Усрушана — металлургический центр [Штарк, 2007].

¹ Zamin — город в Сурушане (Surushana), расположенный на дороге в Худжанд (Khujand) и Фергану (Farghana). Он имеет надежную крепость и много пахотных земель.

² Charqan (Kharqana?) — процветающий город Сурушаны (Surushna).

³ Surashana — большая благоустроенная область с городом и многочисленными волостями. Производит железо, что определяет стратегическое значение области, и много вина.

Различие в расстояниях по Хордадбеку «2ф.+2ф.» и Хаукалю «3ф.+2ф» [Бетгер, 1957] поясняет карта США Pendzhikent. Здесь отчетливо видно, что расстояние от Замина до Сабата равно 25 км, а из Сабата до поворота на Шахристан — 15 км, что отвечает «3ф.+2 ф.». Поворот находится на реке Бюрагансай, на берегу которого Сармыч (Нижний и Верхний). Делим 25 км на три фарсаха и получаем 8,33 км, которые равны одному среднеазиатскому фарсаху. Различие по Хордадбеку и Хаукалю объясняется протоками дельты Бюрагансая. Хордадбех исчислял дорогу от поворота *Ovrag Sarmuch-Say*, так как к городу надо идти вдоль реки Бюрагансай, которая на данном участке называется Сармычсай (*Sarmuch-Say*). Тогда исчисляемые разными авторами расстояния привязаны к разным оврагам.

Следует отметить, что помимо указанных Хордадбеком и Хаукалем дорог в Шахристансай, есть поворот около Чагыра (*Chagyr*), до которого 9 км из Савата. Тогда от этого поворота до Шахристана 24 км, но это три фарсаха, однако по Хордадбеку и Хаукалю до города пять фарсахов, а это не менее 40 км. От поселка Шахристан до одноименного перевала 37 км. Чтобы вдоль реки Бюрагансай не уйти на перевал, от поворота следует идти в Шахристан (городище Калаи Кахкаха) через Истаравшан. Тогда уложимся в пять фарсахов. Из Шахристана до Истаравшана 27 км, откуда до поворота 12 км, что в сумме дает 39–40 км.

Поскольку Худуд аль-Алам говорит, что Бнджикат находится прямо в голове Согда, где расположены крепость Варагсар, озеро (*Lake Daryazha*) и Пенджикент, то речь идет о реке Зеравшан. Однако Зеравшан и Бюрагансай разделены Туркестанским хребтом и перевалом Шахристан на этом хребте так, что Зеравшан в Буттанаме течет на запад, но Бюрагансай — на север через Усрушану, поэтому перепутать реки невозможно. Следовательно, Пенджикент был городком на западной стороне горной страны Усрушана, поскольку Буттанам принадлежал Усрушане, а Калаи-Кохкаха — столица этой страны, которая в раннем Средневековье называлась Усрушаной.

Заключение

Таким образом, что касается финала битвы, то из Ургута до Кенагаса, расположенного у северного склона Зеравшанского хребта, 19 км по Термезской дороге. Из Кенагаса на юг через перевал Тахтакарача 63 км до Кеша. Оттуда пришел султан Санджар с армией. Из Кенагаса на север по Термезскому шоссе до моста через Даргом 12 км. На Кенагас у подножья Зеравшанского хребта указывает стрела «карлуки» на карте (см. рис. 1). Ургут — весьма удобная засада для удара в тыл противнику, как только он удалится из Кенагаса за 10 км к мосту через Даргом, а это полчаса ходу для кавалерии карлуков, предрешившей исход Катванской битвы на пересечении канала Даргом с Термезским шоссе. Значит, уместно говорить не о битве в Катванской степи, а в Даргомской степи 15 сентября 1141 г. В этом плане поиск Катвана Бартольдом не способствовал установлению места Катванской битвы, так как оказался на противоположном берегу Зеравшана. Поскольку канал известен в Античности как Даргоманий и отмечен на карте Птолемея, то название обсуждаемой битвы следует считать Даргомской битвой.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Аюбов А. Р. История сложения и трансформации топонимов Уструшаны эпохи древности и средневековья : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Худжанд, 2012. 23 с.
- Бартольд В. В. Работы по исторической географии. Собрание сочинений. Т. 3. М. : Наука, 1965. 712 с.
- Бетгер Е. К. Извлечение из книги «Пути и страны» Абу-л-Касыма Ибн-Хаукаля // Труды Среднеазиатского государственного университета. Вып. IV: Археология Средней Азии. Ташкент, 1957. С. 13–38.
- Буряков Ю. Ф. Горное дело и металлургия средневекового Илака. V — начало XIII в. М. : Наука, 1974. 141 с.
- Ибн Хордадбех. Книга путей и стран / перевод с араб. Н. Велихановой. Баку : Элм, 1986. 428 с.
- Калинина Т. М. Дани и поборы в Древней Руси по данным «Анонимной записки» арабо-персидских авторов // Древнейшие государства Восточной Европы. М. : Университет Дмитрия Пожарского, 2015. С. 374–389.
- Карта J-42–18 (Айни). 2-е изд. 1962 г. URL: <http://mapj42.narod.ru/map1/j-42-018.jpg> (дата обращения: 29.05.2020).
- Карта Сыр-Дарьинского переселенческого района Сыр-Дарьинской, Ферганской и Самаркандской области. URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01007922030> (дата обращения: 29.05.2020).
- Карта NJ 42–2 Series N502 Pendzhikent. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:USSR_map_NJ_42-2_Pendzhikent.jpg (дата обращения: 29.05.2020).
- Мирбабаев А., Рахимов Н., Гайбуллаева М. К вопросу локализации города Бунджиката и этимологии термина «Истравшан» // Номаи донишгоҳ (Учёные записки). 2010. № 4 (24). С. 108–114.
- Пиков Г. Г. Западное Ляо (1125–1218) как результат этнокультурного трансфера // Народы и религии Евразии. 2019. № 1 (18). С. 50–60.
- Сафонова Л. И. Почвы левобережья канала Даргом и пути их улучшения : автореф. дис. ... канд. сельхоз. наук. Самарканд, 1967. 23 с.
- Сулимирский Т. Сарматы. Древний народ юга России / пер. с англ. Т. В. Китаиной. М. : Центрполиграф, 2008. 191 с.
- Тиллоев С. С. Роль Великого шелкового пути в формировании и развитии городов на территории современного Таджикистана в II в. до н. э. — XVI в. н. э. : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Душанбе, 2013. 44 с.
- Штарк С., Рахимов Н. Работы таджикско-германской археологической экспедиции на северных склонах Туркестанского хребта в 2005 г. // Археологические работы в Таджикистане. Вып. XXXI. Душанбе, 2007. С. 88–117.
- Ибн аль-Асир. Аль-Камил'фи-т-га'рих (Полный свод истории). Т. 11. Бейрут : Дар Садир, 1989. 585 s. (на арабском яз.).
- Якут аль-Хамави. Му'дjam аль-булдан (Словарь стран). Т. 4. Бейрут : Дар Садир, 1993. 501 s. (на арабском яз.).

Hudud al-'Alam The Regions of the World. A Persian Geography, 372 A. H. — 982 A. D. / Transl. and explained by V. Minorsky. With the preface by V. V. Barthold transl. from the Russian. London, 1937. 524 s. (на англ. яз.).

REFERENCES

Ayubov A. R. *Istoriya slozheniya i transformacii toponimov Ustrushany epohi drevnosti i srednevekov'ya. Avtoref. dis. kand. ist. nauk* [The history of the addition and transformation of toponyms The eras of antiquity and the Middle Ages are destroyed. Ph. D. Thesis in History]. Hudzhand, 2012, 23 s. (in Russian).

Bartol'd V. V. *Raboty po istoricheskoy geografii* [Works on historical geography]. Sobranie sochinenij [Collected Works]. T. 3. M.: Nauka, 1965, 712 s. (in Russian).

Betger E. K. Izvlechenie iz knigi "Puti i strany" Abu-l-Kasyma Ibn-Haukalya [Extract from the book «Ways and Countries' of Abu-l-Kasim Ibn-Haukal]. *Trudy Sredneaziatskogo Gosudarstvennogo universiteta. Vypusk IV. Arheologiya Srednej Azii* [Proceedings of the Central Asian State University. IW release. Archeology of Central Asia]. Tashkent, 1957. S. 13–38 (in Russian).

Buryakov Yu. F. *Gornoe delo i metallurgiya srednevekovogo Ilaka. V — nachalo XIII v.* [Mining and metallurgy of medieval Ilaka. V — early XIII century]. M.: Nauka, 1974. 141 s. (in Russian).

Ibn Hordadbekh. *Kniga putej i stran* [Book of paths and countries]. (Russ. ed.: N. Velihanova. *Kniga putej i stran*. Baku: Elm, 1986, 428 s. (in Russian).

Kalinina T. M. Dani i pobory v Drevnej Rusi po dannym "Anonimnoj zapiski" arabo-persidskih avtorov [Tributes and levies in Ancient Rus according to the "Anonymous note" by Arab-Persian authors]. *Drevnejshie gosudarstva Vostochnoj Evropy* [The oldest states of Eastern Europe]. M.: Universitet Dmitriya Pozharskogo, 2015. S. 374–389 (in Russian).

Mirbabaev A., Rahimov N., Gajbullaeva M. K voprosu lokalizacii goroda Bundzhikata i etimologii termina "Istravshan" [On the localization of the city of Bunjikat and the etymology of the term "Istravshan"]. *Nomai donishgox (Uchyonye zapiski)* [Scholarly notes]. 2010, № 4 (24). S. 108–114 (in Russian).

Karta J-42-18 (Ajni) [Map J-42-18 (Ajni)]. 2-e izdanie 1962 g. URL: <http://mapj42.narod.ru/map1/j-42-018.jpg> (accessed May 29, 2020).

Karta Syr-Dar'inskogo pereselencheskogo rajona Syr-Dar'inskoj, Ferganskoj i Samarkandskoj oblasti [Map of the Syr-Darya resettlement region of the Syr-Darya, Fergana and Samarkand regions]. URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01007922030/> (accessed May 29, 2020).

Karta NJ 42-2 Series N502 Pendzhikent [Map NJ 42-2 Series H502 Penjikent]. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:USSR_map_NJ_42-2_Pendzhikent.jpg/ (accessed May 29, 2020).

Pikov G. G. Zapadnoe Lyao (1125–1218) kak rezul'tat etnokul'turnogo transfera [West Liao (1125–1218) as a result of ethnocultural transfer]. *Narody i religii Evrazii* [Peoples and religions of Eurasia]. 2019, № 1 (18). S. 50–60 (in Russian).

Safonova L. I. *Pochvy levoberezh'ya kanala Dargom i puti ih uluchsheniya. Avtoref. dis. kand. selhoz. nauk* [Soils of the left bank of the Dargom canal and ways to improve them. Ph. D. Thesis in agricultural sciences]. Samarkand, 1967, 23 s. (in Russian).

Sulimirskij T. Sarmaty. *Drevnij narod yuga Rossii* [Ancient people of the south of Russia]. Per. s angl. T. V. Kitainoj. M.: ZAO Centrpoligraf, 2008, 191 s. (in Russian).

Tilloev S. S. *Rol' Velikogo shelkovogo puti v formirovanii i razvitii gorodov na territorii sovremennogo Tadjhikistana v II v. do n. e. — XVI v. n.e. Avtoref. dis. ... d-ra ist. nauk* [Rol' Velikogo shelkovogo puti v formirovanii i razvitii gorodov na territorii sovremennogo Tadjhikistana v II v. do n. e. — XVI v. n.e. Ph.D. Thesis in History]. Dushanbe, 2013, 44 s. (in Russian).

Shtark S., Rahimov N. Raboty tadjhisko-germanskoj arheologicheskoj ekspedicii na severnyh sklonah Turkestanskogo hrebta v 2005 g. [Work of the Tajik-German archaeological expedition on the northern slopes of the Turkestan ridge in 2005]. *Arheologicheskie raboty v Tadjhikistane* [Archaeological work in Tajikistan]. Vyp. XXXI. Dushanbe, 2007. S. 88–117 (in Russian).

Ibn al'-Asir. *The most complete'fart'wind (Complete set of history)* [Al'-Kamil'fi-t-ta'rih (Polnyj svod istorii)]. T. 11. Bejrut: Dar Sadir, 1989. 585 s. (in Arabic).

Yakut al'-Hamavi. *Mu'jam al-buldan (Dictionary of countries)* [Mu'dzham al'-buldan (Slovar' stran)]. T. 4. Bejrut: Dar Sadir, 1993. 501 s. (in Arabic).

Hudud al-'Alam "The Regions of the World". *A Persian Geography, 372 A. H. — 982 A. D.* Transl. and explained by V. Minorsky. With the preface by V. V. Barthold transl. from the Russian. London, 1937. 524 s. (in English).

Статья поступила в редакцию 04.06.2020

Принята к публикации 28.10.2020

Цитирование статьи:

Турсунбеков З. А., Тукембаев Ч. А. Локализация Катванской битвы // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26, № 1. С. 97–110.

Citation:

Tursunbekov Z. A., Tukembaev Ch. A. The localization of battle of qatwan. *Nations and religions of Eurasia*. 2021. Vol. 26. № 1. P. 97–110.

УДК 39 (571.651)

DOI: 10.14258/nreur(2021)1-07

Ю. И. Ожередов

Институт исследования Монгольского Алтая, Томск (Россия)

А. А. Ярзуткина

*Чукотский филиал Северо-Восточного федерального университета
им. М. К. Аммосова, Анадырь (Россия)*

КОПЬЯ И СТРЕЛЫ В РИТУАЛАХ ЧУКЧЕЙ

Исследование посвящено сакральной составляющей стрел и копий в традиционной культуре чукчей. В работе использовались литературные и архивные материалы, фольклорные данные, современные полевые вербальные и визуальные источники, наблюдения из погребальной и бытовой практики чукчей. Рассмотрены и изучены примеры сакрализации стрел и копий. Исследованием установлено, что в большинстве ритуалов те и другие выступали символическими инструментами, выполнявшими функции апотропеев, направленных на магическое очищение территорий, стойбищ, жилищ и домашних животных от тлетворных воздействий злых духов. Стрелы, в отличие от копий, перед применением предварительно обжигали, в других случаях выстреливали горящими. Копья обслуживали более широкий диапазон обрядов. Основное их применение отмечено в ритуалах забоя жертвенных животных и умерщвления людей, решивших добровольно покончить с земной жизнью. Копья, наряду со стрелами, использовали в погребальном обряде, где они служили символическим средством охранения душ умерших от злых духов, а также гарантом того, что душа мертвого не покинет могилу и не выйдет в мир живых, не будет им вредить. Метафизические функции изученных образцов оружия находят широкий круг аналогий у других сибирских этносов, включаясь тем самым в единое семантическое пространство сибирского региона.

Ключевые слова: ритуал, мировоззрение, копье, стрела, чукчи, охота, война, сакральные функции.

Y. I. Ozheredov

Institute of Mongolian Altai Research, Russia, Tomsk.

A. A Yarzutkina

Head of the Scientific and Educational Center of the Chukotka Branch of the North-Eastern Federal University M. K. Ammosov

SPEARS AND ARROWS IN THE CHUKCHI RITUALS

The main focus of the study is to analyse the sacral role of arrows and spears in the Chukchi mythology. The paper is based on literature and archival materials, traditional folklore, modern field research, oral history materials, visual data, studies of present burial rituals and household traditions of the Chukchi. The study focuses on the examples of spears and arrows sacralization. It demonstrates how, in most of the cases, spears and arrows would be equally important as any other symbolic tool, and served as an apotrope for cleansing different territories, temporary camping sites and domestic animals from evil spirits. Prior to these rituals the spears and arrows were put in fire or were shot while being set on fire. Spears were used for a wider range of rituals than arrows. However their main application was stabbing animals for sacrifices. Together with arrows they were used in burial rites, where they served as apotrope protecting the deceased from evil spirits, and at the same time guaranteed that the soul of the deceased wouldn't leave the grave to join the world of the living and cause any harm. Metaphysical functions of these two types of weapon have many analogues among other Siberian ethnicities, which makes them to be an element of a unified sacral worldview practiced in Siberian region.

Key words: ritual, Chukotka, the Chukchi, hunting, war, arrow, spear, sacral functions

Ожередов Юрий Иванович, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института исследования Монгольского Алтая. *Адрес для контактов:* nohoister@gmail.com

Ярзуткина Анастасия Алексеевна, кандидат исторических наук, начальник научно-образовательного центра Чукотского филиала Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. *Адрес для контактов:* jarzut@mail.ru

Ozheredov Yuri Ivanovich, candidate of historical sciences, researcher at the Mongolian Altai Research Institute. *Contact address:* nohoister@gmail.com

Yarzutkina Anastasia Alekseevna, candidate of historical sciences, Head of the Scientific and Educational Center of the Chukotka Branch of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University. *Contact address:* jarzut@mail.ru

Введение

Военное дело архаичных обществ, так же, впрочем, как и другие сферы жизнедеятельности людей, содержит два нерасчленимых, плотно увязанных между собой пласта представлений о реальном и ирреальном, утилитарном и сакральном. При этом дан-

ные части мировоззрения традиционных культур, как считает специалист в области духовной культуры малочисленных народов Севера профессор В. М. Кулемзин, различаются между собой даже менее, чем научные термины, их характеризующие. По его мнению, для традиционной культуры характерно не разделение, а, напротив, синкретическое слияние, в условиях которого и при определенных обстоятельствах позиции «утилитарное — символическое или обыденное — сакральное мгновенно меняются местами» [Кулемзин, Зоркальцева, Сязи, 1998: 8]. Представители традиционных обществ различают, но не разделяют две эти стороны жизни, для них они не более чем две формы реальности, с которыми следует мириться и уживаться, так же, как с неизбежностью жить и умереть.

Точно также в традиционной культуре не мыслится мужчина без лука и стрел, его личной неотъемлемой собственности, обособленной в семье в форме «мужского имущества» [Прокофьева, 1952: 96]. Как не может быть полон традиционный оружейный набор обитателей тайги и тундры, степей и гор без копья, сопровождающего и обеспечивающего боевые и охотничьи функции мужчины — воина и охотника.

Вместе с тем, как в свое время писал известный исследователь Мирча Элиаде: «Не мыслимо, однако, чтобы орудия не наделялись сакральными свойствами и не вдохновляли на мифологические сюжеты. ... Достаточно изучить роль орудий в религиозной жизни и мифологии первобытных народов, которые до сих пор остаются на стадии охоты и рыболовства. А представление о магико-религиозной ценности оружия — из дерева ли, камня и металла — до сих пор живо у сельского населения Европы, и не только в его фольклоре» [Элиаде, 2008: 15]. Один из крупнейших отечественных специалистов в области семиотики А. К. Байбурун писал: «Всякая культура содержит в себе разделение явлений окружающей человека действительности на мир фактов и мир знаков... При вхождении в некоторую семиотическую систему (например, ритуал, этикет) они осознаются знаками, при выпадении из системы — вещами» [Байбурун, 1981: 215].

Результаты исследования

В настоящей работе авторы намерены рассмотреть стрелы и копья в двух обозначенных ипостасях — утилитарной (вещь) и семиотической (знак). С неизбежным акцентом на вторую позицию, более свойственную фольклорной традиции. Дисперсные сведения о луке, стрелах и копьях в военно-промысловом комплексе чукчей бытуют в источниках с момента знакомства русских с народами Чукотки в XVII–XVIII вв. (см. рис. 1, 2). Максимально обобщенные сведения на этот счет можно обнаружить в публикациях А. В. Антроповой [1957] и А. К. Нефёдкина [2003]. Основное внимание эти авторы уделяют вопросам систематизации, устройства и функционирования оружия, дают понимание его стратификации в боевых и промысловых условиях (см. рис. 3). Но наряду с этим приводятся и некоторые данные о сакральном оружии.



Рис. 1. Оленьные чукчи. Гравюра XVIII–XIX вв.



Рис. 2. Чукча в боевом облачении и вооружении. Гравюра XVIII–XIX вв.

Лук и стрелы

Согласно устоявшейся в западной литературе позиции в семиотике лука и стрелы метафизически аккумулярованы «энергия, сила воли, сильное желание, божественная или земная власть, динамическая напряженность, особенно сексуальная...» [Тресиддер, 2001: 203]. В полной мере данное суждение следует отнести к мировоззрению сибирских аборигенов, укоренившемуся в их мифопоэтическом наследии.

В парадном издании, посвященном презентации костюмов сибирских шаманов, авторы заметили: «Лук во многих мифологиях — атрибут божества. У тюркско-монгольских народов Сибири лук со стрелой и прикрепленной к ней заячьей шкуркой, белой тряпчочкой или берестой является символическим воплощением материнского чрева. У алтайцев такой лук подвешивают к березе при испрашивании детей или скота, обращаясь к нему со словами: «Белого скота моего зародыши пошли, Благословение собственного зародыша пошли» [Шаманский костюм, 2004: 37].

Цитата из магического заклинания может смело быть назначена эпиграфом к характеристике символических прокреативных свойств стрелы, обусловленных метафорическим сопоставлением ее с фаллосом [Тресиддер, 2001: 360]. Сакральной составляющей стрел посвящено достаточно много исследований, демонстрирующих разнообразные этнические примеры, ассоциативные эмпирические и научные аналитические суждения, культурологические аспекты истоков происхождения и почитания сакральных стрел, обусловленных символической принадлежностью последних к загадочной и всеобъемлющей области репродукции всего живого [Ожередов, 1999; 2006: 91–104; Корусенко, Ожередов, Ярзуткина, 2013: 157–164]. Применительно к северо-востоку Евразии данная тема тщательно изучена М. А. Кирьяк на чукотском археологическом материале [Кирьяк, 2003: 220–221; 2012: 76–80].



Рис. 3. Чукотские воины. Фото конца XIX в.

Заручившись магико-метафорическим статусом в сфере репродукции как главного действия в функциональной части мира живой природы, стрела обрела простор для магического применения. Являясь априори сакральным орудием, она стала определенным образом регламентировать различные стороны жизни традиционных обществ. Прежде всего в деле деторождения и взращивания потомства. Амулеты в форме луков и стрел повсеместно украсили колыбели и одежду младенцев, детей и подростков. Одновременно те же символы стали талисманами женщин репродуктивного возраста и символами ряда родовспомогательных и послеродовых обрядов [Ерофеева, 1998: 75–76].

Помимо этой извечной темы, стрелу находим в других областях жизни. Например, «есть многочисленные указания на стрелу («ох») — предмета материальной культуры с высоким семиотическим статусом, которая могла использоваться, к примеру, в качестве маркера занятой местности/территории, что характерно для культурной традиции монголо-язычных обществ, в частности, монголов и западных бурят» [Содномпилова, 2009: 223]. Подобный символ, материализованный в конкретный знак, описан И. И. Майновым в эпизоде о разграничении земель территориальных общин кангаласких и олекминских саха: «...поставили чурбан, грубо обтесанный наподобие человека; несколько воинов выстрелили в этот чурбан из луков так, что стрелы, вонзившись в дерево, унизали его как лучами» [Майнов, 1927: 80–81].

У тувинцев «*ыдыкок*» предстает «как сакральный атрибут, символизировавший наличие божественной силы, защищающий жизненную среду человека и общества от природных стихий и злых духов» [Скрынникова, 1997: 179]. Здесь следует заметить, что в древних воззрениях природные стихии, болезни и смерть также порождаются ирреальными силами, читай — божествами, духами воздуха, воды, земли, территории и др.

Круг «священных» предметов у разных этносов менялся в зависимости от культурно-этнической специфики и ритуальной ситуации, о чем можно понять из вышеприведенной цитаты В. М. Кулемзина. Менее всего он изменчив в отношении оружия. И тому есть веские основания. Сакрализация лука, по мнению Л. П. Потапова, обусловлена неспособностью первобытных людей адекватно осмыслить физические закономерности, придающие луку и стреле невероятные, воистину мистические возможности (Потапов, 1934: 75). Имевшийся в умах людей эмпирический опыт не имел средств объяснить движения (полета) стрелы и поражение цели с высокой точностью на значительном удалении. Все эти во многом необъяснимые качества возводили лук и стрелу в разряд предметов, наделенных внутренней силой и одухотворенностью [Ожередов, 2006: 91]. При том, что постоянно шел процесс технического совершенствования стрелы и лука. Вероятно, думалось, что и этот процесс совершается по воле иных сил.

Магические свойства стрелы прослеживаются вне зависимости от природно-климатических и ландшафтных условий, повсеместно и в целом одинаково для многих этносов, в том числе обитателей заполярного круга. В настоящем исследовании задержим внимание на сакральном, или магико-мистическом аспекте двух видов оружия чукчей, сакрально обусловленных следующим универсальным воззрением: «Всем «священным» предметам, действиям, обращениям приписывалась способность изменять в нужном для человека направлении ход и развитие событий, вызывать желаемые и предупре-

ждать, приостанавливать нежелательные явления» [Вдовин, 1977: 118]. Из комплекса литературных, архивных и вербальных источников, часть которых получена в «полевых» условиях¹, авторам удалось выявить небольшой, но ситуативно разнообразный круг примеров ритуального применения чукчами стрел и копий. Некоторые из них относятся к историческому прошлому, другие — к настоящему, пока еще не потерявшему окончательно связь с воззрениями предков.

Со слов известного специалиста из представителей коренных обитателей Чукотки В. Н. Нувано: «Копье *пойгын*, стрелы, лук (старое оружие) сразу подпадают в категорию ритуального. Стрелы, лук хранились вместе со всеми ритуальными предметами (у кого они оставались)» [ПМА № 1]. Из краткого отрывка детско-юношеских воспоминаний человека, выросшего в среде тундровых оленеводов, обнаруживается несколько ориентиров для определения дальнейшей канвы исследования.

Начнем с того, что одним из символических назначений стрелы в культуре чукчей стало ее применение в качестве владельческого знака для табуирования пастбищ от выпаса чужих оленей [Романова, Игнатьева, Дьяконов, 2017: 304]. Авторы данного сообщения не приводят подробностей ритуала, но если исходить из обычной юридической практики, то стрелы с определенными владельческими знаками могли своим присутствием маркировать границы владений, в пределах которых запрещался не санкционированный владельцем выпас домашних животных. В силу вступали две функции стрелы: эксплицитная состояла в манифестации формального знака собственности, а имплицитная — в магическом обращении к местным духам, хозяевам и защитникам данной территории.

В 1890-е гг., в период пребывания В. Г. Богораза среди чукчей, последние были еще глубоко убеждены в том, что самое опасное в реальной жизни — это внедрение в ее течение ирреальных сил. Невидимые духи, населявшие духовную и географическую ойкумену, делились на «своих» и «чужих», первые помогали, другие вредили.

Много позже И. С. Вдовин писал: «...при этом вся сложность состояла в том, что покровительство «своих» духов ограничивалось родовыми территориями», за их пределами в игру вступали иные «владетели», не признававшие чужеземцев и несущие им разного рода неприятности... В соответствии с представлением о том, что всякое место на земле, каждый промысловый участок на ней, в лесу, на реке, на озере, отдельная гора имеют своего владетеля, хозяина, требовалось подчеркнуть внимательное отношение к ним, чтобы не вызвать их гнев, не претерпеть лишений или каких-нибудь более суровых наказаний... Чукча всегда находился как бы в положении зависимого от окружающей природы и поэтому должен был быть всегда готовым искать расположения к себе» [Вдовин, 1977: 132].

Так, в каждом селении оседлых чукчей был хозяин данного места. «Чукчи уверены, — писал А. Аргентов, — что у каждого холма, речки, озера и прочее есть особенный незримый владыка, называемый общим именем — *авыральын*, точно так же, как титу-

¹ Этнографические материалы получены в экспедиционных поездках по селам Чукотки с 2003 по 2020 г. Материалы представляют собой результаты наблюдений и интервью с коренными жителями Чукотки в возрасте от 35 до 77 лет. Транскрипты интервью отредактированы для удобства чтения.

луется всякий домохозяин» [Вдовин, 1976: 240–241]. *Авынралыын* находился в непосредственной связи с главой семьи, предки которого основали это селение (*авыннутэлыын* — «главный законный житель приморского поселка»). Все остальные патриархально-семейные общины, поселившиеся здесь позднее, признавали над собой покровительство данной семьи «благодаря ее близости к «духам» данного места» [Вдовин, 1977: 132]. Выходит, для легитимного хозяйствования людям требовалось покровительство духа — истинного хозяина территории.

Вопреки времени и коренным идеологическим переломам сила традиции в чукотском мировоззрении оказалась настолько велика, что сакральная память в отношении стрел и копья дожила до наших дней. В ряде оленеводческих стойбищ до сих пор в конце лета проводится праздник *Вылгықоранмат*, в ходе которого, по свидетельству наших информантов, из мешка с ритуальными предметами достают лук и стрелы, а когда стадо подходит к ярангам, стреляют в его сторону [ПМА № 2].

Встреча стада после летнего выпаса описывается как одно из наиболее ярких событий повседневной жизни. Все оленеводы, с которыми довелось общаться, уверяют, что знают об этой традиции и принимают непосредственное участие в ритуалах, связанных со встречей стада. Особо подчеркиваются действия, обращавшие эту встречу и сам праздник в особенные, отличимые от других — выбрасывание в сторону стада огня или горящих углей, стрельба из луков и ружей. Вот несколько примеров из нашего полевого материала:

«Во время *Вылгықоранмат*, обязательно вместе с жертвенным огнем, который разжигали специальным огнивом, выносили копья, огнестрельное оружие, а мейныпильгинские¹ демонстрировали даже царские штандарты. Брали каждый предмет в руки и после того, как жертвенный огонь бросали в сторону лежащего с криками «Ой-ой-ой!», опять же в сторону стада, размахивали копьем, стреляли из лука и производили выстрел вверх стада из огнестрельного оружия» [ПМА № 3].

«В специальной нарте, где все священные предметы перевозились, в отдельном мешке, ну, или в том, в котором амулеты лежали, лук и стрелы хранили. Доставали во время праздника, когда стадо приходило. И в его сторону стреляли. В основном мальчики стреляли. Луков столько было, сколько мальчиков. В основном дед всем этим занимался. Он уже старый был, пасти не мог, поэтому, то *чааты* плетет, то лук со стрелами для праздника делает» [ПМА № 4].

«Я очень хорошо помню, это было так радостно, все ожидали. И вот, стадо подходит, мужчины поджигают стрелы от костра и стреляют в сторону стада. Это таким образом очищают. Их же долго не было» [ПМА № 5] (см. рис. 4).

В календаре ваежских и хатырских чукчей А. И. Вальгиргин и В. Н. Нувано зафиксировали праздник *Вылгықаанмат*, который проводится в августе, когда стадо подходит к стойбищу после долгого маршрута. По информации авторов, прежде в сторону приближающегося стада мужчины пускали стрелы из боевых, а мальчики — из детских луков, однако, по их словам, «в наше время стреляют из огнестрельного оружия» [Валь-

¹ Оленеводы, которые сейчас живут в селе Мейныпильгино.

гыргин, Нувано, 2008: 222]. Интересно отметить, что в чукотском языке слово *мэқым* одновременно означает «стрела», «пуля», «патрон» [Богораз, 2011: 92; Молл, 2005: 88].



Рис. 4. Встреча оленьего стада после летовки, с. Рыткучи. Фото 1980-х гг.

Этнограф В. Г. Кузнецова, кочевавшая с 1948 по 1951 г. вместе с амгуэмскими оленеводами, зафиксировала ритуальные действия, совершаемые в рамках *Тээтавныгыргын* — второго убоя оленей, праздника, проводимого в конце лета после приближения стада к ярангам. Согласно ее наблюдениям заранее для выноса к стаду готовилось оружие и огонь. На кусок дерна, положенного на деревянную доску (*виур*), которой пользуются женщины для обработки оленьих шкур, клали огонь. Из грузовых нарт извлекались «старинные луки со стрелами, употребляемые только в некоторых обрядах, а для мальчиков — маленькие луки, либо заново изготовленные, либо также хранимые на нартах. Концы стрел для маленьких луков обжигались на огне очага. Кроме луков, при проведении обряда использовались копья и ружья, наряду со старинными орудиями охоты». Женщины выносили огонь и бросали его по направлению к стаду, в то время как мальчики и мужчины стреляли из луков и потрясали копьями [Кузнецова, 1957: 275–276].

В. Г. Богораз, наблюдавший жизнь чукчей в XIX в., так описал ритуал с использованием лука и стрел: «Первый убой производится в начале или в середине августа, когда семья еще живет в местах летних кочевий и пастухи пригоняют сюда стада, отсутствовавшие все лето. Женщины зажигают перед входом в каждое жилище костер. Спичкой, но далее к нему присоединяют огонь, зажженный деревянным огнивом. Стадо встречают криками пастухов, зовущих оленей, и нередко стрельбой из лука, стрелами с обожженными концами. Другие стреляют из ружей или потрясают копьями, как бы намереваясь бросить ими в оленей. Все эти действия имеют целью отогнать злых духов, приставших к стаду, когда оно находилось на чужой земле, не защищенной семейными „охранителями“» [Богораз, 1939: 75]. Далее на обожженные стрелы из «прутьев ивы», устрашавшие «злые существа «сильным» оружием», указывал И. С. Вдовин [1977: 134].

В разновременных текстах зафиксированы идентичные обряды с использованием стрел. Точнее, один и тот же ритуал, перенесенный из прошлого в настоящее. Единственным отличием является малозаметная деталь, внесенная при характеристике стрел. В. Г. Богораз, И. С. Вдовин и даже В. Г. Кузнецова наблюдали стрелы с обожженными концами, современный информант рассказывает, что стрелы перед выстрелом зажигают. Обряд меняется, казалось бы, лишь в процедурном вопросе. На самом деле перемена гораздо глубже и заключается в «размывании», профанации ритуала, обусловленной затуханием сакрального знания или памяти. В. Г. Богораз не мог ошибиться в своем описании. По его наблюдениям в старину пользовались не горящими, а обожженными стрелами. Если бы на них был огонь, он непременно отметил бы этот факт. Но этого не требовалось. В его бытность и еще некоторое время после люди глубже знали обряд. Они знали, что магия огня выступает имплицитно, без открытой манифестации. Для того чтобы отразить злого духа, достаточно символа пламени в виде обгорелого острия, открытый огонь здесь не требуется. Позже чукчи, полагаясь на «силу» огня, уже не столь в ней уверены, и для пущей верности при разговоре с духами предпочитают использовать огонь в открытой форме.

Вместе с другими народами Сибири чукчи почитали огонь не только как живительную субстанцию, дающую тепло и свет, но и как надежное средство магической защиты от злых сил [Карьялайнен, 1994: 26]. Поэтому ввиду приближающегося стада костры разжигались широким фронтом, а для усиления огненного экзорцизма огонь добывали трением священных дощечек-амулетов. В. Г. Богораз писал: «Прибор для добытия огня посредством сверления дерева... состоит из доски, обычно грубо обтесанной в виде человеческой фигуры, из круглого деревянного сверла ... и лучка отдельно от сверла» [Богораз, 1991: 166–167].

Простейший анализ процитированных текстов показывает их семантическую идентичность, обусловленную надобностью сакрального очищения стада, а в широком смысле стойбища, куда с животными проникали чужие духи. Натурфилософское знание предполагало, что духи подобны людям, и их может поразить оружие человека. Алтайское предание рассказывает, как шаманы во время камланий пускали стрелы во враждебных духов [Потапов, 1934: 71]. Считалось, что стрельба даже по невидимым духам иногда достигала цели: «...шаманист уверен, что стрела исполнит свое назначение. Что, стреляя в воздух, можно задеть злого духа...» [Веселовский, 1921: 279]. Уверовав в это, шорцы выстреливали в углы дома после выноса из него умершего, убивая (изгоняя) тем самым духа смерти [Пелих, 1972: 205].

Современные чукотские материалы показывают, что стрелы служили не только земным, но и астральным ритуалам. В день весеннего равноденствия из лука стреляли в сторону солнца [ПМА, № 7]. Весеннее равноденствие — один из особо почитаемых астральных праздников у народов, придерживающихся традиционных воззрений. В один из дней с 19 по 22 марта солнце поднимается строго на востоке и заходит ровно на западе. С этого момента наступает астрономическая весна, прирост светового дня, прекращение холодов, возрождение природы. Ускорить процесс победы летнего света и тепла, помочь солнцу в его наступлении помогали стрелы, разившие духов тьмы и стужи.

Помимо сакрализации стрелы в мифолого-поэтическом формате, у чукчей, вероятно, существовало представление о физической ритуальной стреле. «В.Г. Богораз в доказательство того, что чукчи и коряки были знакомы с металлом до русских, приводит следующие соображения: «Чукчи звезду Альдебаран называют *сетло-таqmт* — медная стрела» [Антропова, 1957: 188]. Данное замечание в этом случае важно в контексте бытования у ряда сибирских народов специальных ритуальных стрел, оснащенных наконечниками из особых материалов, не соответствующих времени. В эпоху повального применения железа специальные стрелы снаряжали наконечниками из меди, камня, дерева или вовсе из клювов птиц, когтей и клыков хищников [Гемуев, Сагалаев, 1986: 55–56; Ожередов, 2006: 62–63, 72–73].

Сакральные или ритуальные образцы в силу формальных причин имели два предназначения. В первом случае они исполняли пассивную роль вотивных приношений на святилища местных «хозяев», или служили основой для «кукол». В другом варианте стрелы приобретали активную роль апотропеев, служивших для поражения злых сил. К примеру, в колчане охотника манси всегда имелась стрела с медным наконечником, припасенная на случай встречи с недобрый «лесным духом» [Каннисто, 1988: 156]. Не исключено, что к данному разряду относится чукотский железный наконечник с медной насечкой в виде растительного орнамента [Богораз, 1991: 96, рис. 81b].

Чукотское предание гласит, что злые духи, несущие болезни и смерть (чукот. *кэле, иногтейнгыччит* — убийцы), живут под землей или в пустынных местах на западе (но не на море); они проникают в очаг с левой стороны через дымовое отверстие, вызывают болезни стрелами, кусают, похищают души людей [Мелетинский, 1998: 276]. На проникновение нечисти через очаг и поражение ими людей стрелами указывала В.В. Горбачева применительно к мифологии родственных коряков [Горбачева, 2004: 63].

В данных сообщениях выделяются два момента, любопытных с позиции семантики. Привлекает внимание, что злые духи вызывают болезни с помощью стрел. Ситуация меняется в обратную сторону от привычной, где стрелы служат людям. Разгадку данной перверсии находим у В.И. Иохельсона, отметившего, что по традиционным верованиям духи живут как люди и действуют теми же орудиями, что и люди. Болезнь — это охотничье нападение на человеческую душу подобно добыче. В мифах злые духи *калау/калав* судят о людях как об объектах своей охоты, называют их «дикими оленями» или «маленькими тюленями». Духи орудовали теми же средствами, что их жертвы. «Удары топором, молотком или ножом по голове причиняли головную боль, стрела, пущенная духом, убивала человека» [Горбачева, 2004: 63].

Близкие примеры представляет сфера любовной магии. В мифологических текстах приводятся, к примеру, случаи символического соития и зачатия при помощи стрелы. В одном из воззваний звучит призыв: «Выстреливайте из лука, преумножайте семью» [Ерофеева, 1998: 75]. В призыве отсутствуют адресаты, должные следовать воле заклинателя. Но признавая, что все они нелюди, к данной когорте наверняка относятся герои, подобные древним греческим и римским Эроту, Купидону, Аполлону, Амуру или индийскому Каме. Все те, кто символически разят объекты эротического вождления амурной стрелой [Ерофеева, 1998: 75–76] и ввергают посредством этого свои жертвы в любовное безумие, сравнимое с душевным расстройством.

Вероятно, прямой коннотацией героев нарративов на чукотской территории являются персоны с наскального изобразительного памятника на р. Пегтымель, часть которых изображена с луками и стрелами в руках (рис. 5, 6). Близость определяется научным мнением, что петроглифы персонифицируют не реальных людей, а их духовные тени или потусторонних метафизических героев. В том же ряду фигурируют умозрительные фантазийные существа, чуждые земной сфере. Усредненный типаж вредоносного духа коряков является мохнатой, антропоморфной фигурой, с большими красными глазами, оттопыренными ушами, с громадным ртом, из которого торчат огромные острые зубы [Горбачева, 2004: 63].

Следующий момент упомянутого мифа интересен указанием на место выхода злых сил. Для уточнения вернемся к фразе «они проникают в очаг с *левой* стороны» (курсив наш. — *авт.*). В. Н. Нувано прокомментировал данный вопрос применительно к чукотским воззрениям и проиллюстрировал свой ответ рисунком яранги с указанием мужской и женской половины жилища, места мужа и жены в пологе и позиции вертикально укрепленного «отцовского» копья — оружия, некогда служившего его родителю (см. рис. 7) [ПМА № 1].



Рис. 5. Лучник в окружении животных. Пегтымель. Современное фото

Чукотская дислокация мужской и женской половины яранги в точности совпала с географией гендерного аттитюда других сибирских народов. Согласно древним представлениям, левая сторона в традиционном жилище женская, опасная зона, через нее в дом проникает нечисть. Причина подобного осмысления связана с женщиной, точнее, ее «низом», ассоциируемым с проходом в лоно «темного» мира Матери Земли, населенного иными существами, стремящимися через vulva проникать к людям в реальный мир. Данная идея имеет глубокие корни и очень широкое бытование [Ожередов, 2013; 2006: 144–148].



Рис. 6. Лучник в окружении животных. Пегтымель. Прорисовка

В связи с сказанным выше напомним, что на рисунке В. Н. Нувано отцовское копье предусмотрительно установлено в женской зоне яранги, как раз там, где злые духи могут появиться в первую очередь и где тотчас встретят магическое препятствие в лице сакрального оружия (см. рис. 7).

Гендерную тему с участием стрел продолжает одна из чукотских сказок, повествующая о юноше, отправляющемся на поиски своей тети, похищенной злыми духами *кэле*. Примечательно, что путеводной нитью ему служит полет стрелы. На каждом новом отрезке пути герой выстреливает из лука и движется по направлению полета стрелы. На память приходит русская сказки «Царевна-лягушка», где стрелы направляли поиск невест для царских сыновей. Казалось бы, слишком далеко, но нет. Аналогичный сюжет имеется в фольклоре сибирских эскимосов. В сказке «Пять братьев» сказ идет о том, как братья, в пору, когда пришло время жениться, изготовили луки и выпустили по стреле. Все стрелы упали близ жилищ потенциальных невест.

Эскимосский сюжет в своей близости даже калькирует задачу со стрелой младшего брата. Только здесь, в отличие от русского варианта, нет лягушки, а эпизод осложнен другим. Стрела очутилась в озере, и избранница, хотя и в человеческом облике, но вернула ее лишь после согласия героя на женитьбу [Сказки и мифы, 1985: 202–204]. Заметное сближение очевидно в привязанности девиц к водной стихии. У русских через

образ лягушки, у эскимосов посредством воды (озера), точнее, ее духа-хозяина, в статусе невесты. Последний выведен имплицитно, он лишь подразумевается и доступен восприятию немногих посвященных. В этой части действует табу невесты, осмысления ее в качестве чужеродного существа, опирающегося на силу чужих, значит, враждебных духов.

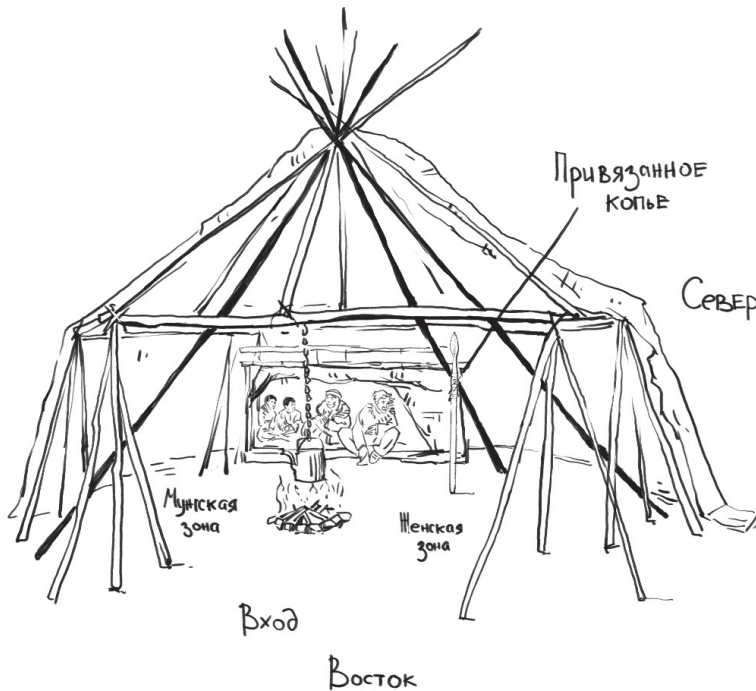


Рис. 7. Гендерные зоны в чукотской яранге. Место хранения копья.
Рисунок В. Н. Нувано. 2020 г.

Следуя по семантическим цепочкам, связующим мужской символ — стрела (фаллос) и женский — кольцо (vulva), становится понятно, что волшебные обряды символически описывают предстоящее сакральное зачатие, ведущее к продолжению царского рода или очередного эскимосского поколения.

Копье

Главным оружием чукчей наблюдатели признавали копьё, а не лук, которым они, по разным оценкам, тоже неплохо или даже отлично владели [Антропова 1957; Нефедкин, 2003: 97]. В метафорическом смысле копьё во многом уравнивается со стрелами, но в отличие от них имеет более широкий диапазон сакрального служения. Предваряя дальнейшее исследование, следует условно разделить копьё на промысловые, которые могли использовать в обрядовых церемониях, и специальные, предназначенные сугубо для ритуалов. Последние обычно служили для убоя оленей во время праздничных жертвоприношений.

В. Н. Нувано рассказывает: «Копье отец носил только летом. Все остальное время (осенью зимой) оно привязано в кибитке. Ритуальный убой копьем обычно происходит в осенний праздник молодого оленя *вылгыкаанмат*. После чего, древко, так же, как и другие предметы, мажут кровью. Если летом копье *пойгын* остаётся в яранге, то оно хранится с хозяйской стороны (северная). Оно привязывается стоймя к северному шесту основной треноги *тэвр*. При мне не устраивали *пойгымн'эгыгын* (бдения по поводу копья)» [ПМА № 1].

Этот полузабытый теперь обычай описал в свое время И. С. Вдовин: «У чукчей существовал, так называемый *пойгымнэгыргын* «благодарственное служение, посвященное копью». Устраивался *пойгымнэгыргын* после удачной охоты на крупного зверя (медведя, дикого оленя, моржа) или после победы над врагом. При этом пелись песни-импровизации, восхвалявшие силу копья, воспевавшие ловкость его владельца. Это торжество сопровождалось пляской-пантомимой с копьем около яранги» [Вдовин, 1977] (рис. 8).



Рис. 8. Охота с копьем на медведя. Пегтымель. Прорисовка

Если был добыт зверь, даже заяц или куропатка, при помощи огнестрельного оружия или лука со стрелой, полагалось кровью трофея смазать выходное отверстие ствола или наконечник стрелы, чтобы они не теряли своей метафорической убойной силы. «Чукча К. говорил мне: когда ему было 7 лет, он убил куропатку из мелкокалиберного ружья, мать побудила его смазать дуло кровью куропатки. В 17 лет он убил первого медведя, и старший брат заставил смазать кровью медведя дуло ружья. Все это делалось, чтобы ружье и впредь приносило удачу... Убойная сила оружия приписывалась проявлению волевых свойств, якобы заложенных в нем, а не умению, силе и ловкости охотника. Поэтому оружие должно было получить свою долю от промысла и соответствующее внимание со стороны его владельца ...» [Вдовин, 1977: 131]. Точно так же кровью мазали упомянутое выше копье отца нашего информанта В. Н. Нувано. Судя по содержанию обряда, это был промысловый и воинский праздник, в ходе которого про-

водилось почитание или «благодарственное служение» копью, которое иначе как поклоном назвать трудно.

Исследователь не говорит открыто, но в контексте, безусловно, подразумевается дух — хозяин копьа, исполнявший волю человека, его владельца. Особенно, когда речь идет о специальном копье, использовавшемся только при зимнем жертвоприношении. По словам И. С. Вдовина, само копье не являлось предметом культа, ему не поклонялись и не делали приношений, хотя мы видим, что это далеко не так. Копье всегда хранилось в яранге в специальном чехле, из которого его вынимали лишь только во время зимнего забоя оленей и жертвоприношения созвездию *Пэгиттин* (Орла). Хозяин колол оленя, передавал копье сыну, тот его вытирал, зачехлял и уносил в жилище [Вдовин, 1977: 155].

Недвусмысленное указание на бытование у чукчей ритуального копьа находим в работе В. Г. Богараза, где он рассказывает о «специальном копье», оснащенном кинжаловидным четырехгранным в сечении наконечником с инкрустацией медью в виде мотива «волнистые линии и завитки» [Богораз, 1991: 96, рис. 81а; Нефедкин, 2003: 97]. Точнее сказать, на втулке сделана насечка в виде псевдорастительного сюжета, стилистически сходного с мотивом, набитым на упомянутой выше стреле и отдаленно напоминающим орнаменты народов Амура. Судя по описанию, такие копьа имели особый нуминозный статус и обрядовое назначение.

В сибирской этнографии сакрализация копьа — далеко не редкость. При этом традиция в разных местах различалась индивидуальными особенностями. Так, например, на святилище ляпинских манси близ с. Саранпауль этнографы встретили весьма своеобразную форму поклонения. В культовом амбарчике хранилась «кукла» — дух в виде свертка тканей, хранившего внутри железный втульчатый наконечник копьа XII в. «Копье» являлось основой не только физического изображения божества, но и его духовной материи [Гемуев, Сагалаев, 1986: 47–49].

Чукотское копье имело совсем другое предназначение, сводившееся главным образом к исполнению ритуала кровавой жертвы. Обычно копье выступало в виде оружия принесения в жертву божествам животных. Однако оно же являлось исполнителем кровавой человеческой жертвы, являвшейся, по традиционным воззрениям наивысшей формой жертвоприношения, нормированного обычая «добровольной смерти». Несмотря на все перипетии и запреты этот ритуал не только не затух во времени, но в полном виде дошел до современности.

По словам В. Г. Богараза, одним из уважаемых способов добровольной смерти у чукчей была смерть от удара копьем, нанесенного непременно мужчиной¹. «Когда человека закалывают копьем, то обычно ему закрывают лицо куском шкуры или шалью. Он садится во внутреннем пологе, недалеко от входа. Исполнитель стоит в наружном пологе и просовывает копье под полог. Человек, желающий умереть, берет обеими рука-

¹ Традиция, согласно которой человек, желающий умереть, чаще старый или больной, просит об этом своих родственников, и те должны исполнить его просьбу одним из трех способов: ударом ножа или копьа, удушением или выстрелом из ружья. Использование ружья — более поздний вариант, заменивший выстрел из лука [Богораз, 2011б: 109].

ми наконечник копья и приставляет его к своему сердцу. Затем он подает знак, что готов принять смертельный удар» [Богораз, 2011б: 109].

Современный европейский ученый Р. Виллерслева в своем исследовании приходит к выводу, что добровольная смерть у чукчей — акт, принципиально отличный от самоубийства. Ученый предлагает рассматривать ее в качестве высшей кровавой жертвы. По мнению Р. Виллерслева, ценность человеческой жертвы, в отличие от жертвы животного, обусловлена исключительно высокой ставкой жизни человека для коллектива его близких. Потеря члена семьи, отданного в жертву духам или иным потусторонним силам, требовала взамен высочайшей эффективности от их милости и покровительства [Willserslev, 2009]. По данным И. С. Вдовина, чукчи полагали, что только насильственная смерть обеспечивает особой форме души *уверит* (жизненная сила человека) желаемый переход на тот свет. Прямоком к уже находящимся там родственникам. Добровольно уходящий человек приносит себя в жертву ради благополучия семьи, всех родичей, остающихся реальном мире. Поэтому он сразу попадает на верхнюю (небесную) вселенную в общество своих предков. О том, что добровольная смерть — не самоубийство, а особый обряд, писал священник-миссионер А. А. Аргентов, будучи свидетелем смерти оленевода Мырго, в муках просившего своих близких сжалиться над ним и отпустить к «родникам» посредством «отпускного обряда», т. е. убийства [Вдовин, 1976: 230, 246, 247].

Для того, чтобы божественные силы приняли приношение, требовалась исключительная «чистота» жертвы. По преданию, «показывая вместилище с разными животными, Полярная звезда открыла такое, в котором находятся сиводушки: «Их я даю тем, у кого чистая жертвенная посуда» [Вдовин, 1977: 124]. Добиться «чистоты» жертвы можно было лишь с помощью священного, магически стерильного оружия, которым являлись копья, хранившиеся в особых условиях и получавшие в лице своих духов достойное «кормление».

При этом во всех случаях подразумевается копье с боевым наконечником. Нами ни разу не встречено упоминание о ритуале с участием охотничьей пальмы, которая в равной мере с копьем могла использоваться в боевых и других действиях. Вместе с тем в мифопоэтическом наследии чукчей обнаруживаются глухие упоминания о других копьевидных образцах, обладавших сверхъестественной силой. В сказке о «Чесоточном шамане» называют два таких предмета. Это магический «железный шаманский посох» с копьем на конце и гарпун (*təhpina*) (см. рис. 9), выступавший орудием против злого духа [Богораз, 1899: 267]. Помимо этого, в одной из современных работ встречено упоминание двухлопастного весла, «один конец которого снабжается маленьким железным копьем» (наконечником), предназначенным разить оленей в воде при посылке на переправе [Дэвлет, 2013: 176]. Вероятно, именно такого рода весло изображено в руке мужчины на одной из гравюр XVIII–XIX в., служившей иллюстрацией чукотского быта (см. рис. 10).



Рис. 9. Эскимос с гарпуном. Гравюра XVIII–XIX вв.

В среде сибирских народов копьё, чаще представленные в виде пальмы (см. рис. 11), заняли необыкновенно важное место в деле военного, хозяйственного и магического применения. Особенно важная роль отводилась метафизической стороне оружия. Судя по использованным источникам, в ритуальной практике чукчей копьё наряду со стрелой выступало надёжным массовым апотропеем, средством для магического очищения стойбищ, жилищ, оленей и других живых и природных объектов от воздействия чужих, недобрых духов. Как уже говорилось, необычно ярко данный мотив обыгрывался при встрече оленного стада по его возвращению с летовки. Однако ещё более значимым событием, сопровождаемым ритуалами с копьём, являлся обрядовый убой жертвенных животных. Однако этим не ограничивалась роль копьё в чукотских обрядах.

По сведениям К. Г. Мерка, чукчи использовали копьё в ритуале гадания, где ему отводилась роль орудия последнего удара после того, как жертвенное животное покажет результат [Этнографические материалы, 1978: 101]. Последний из наиболее значимых ритуалов, где появляется копьё, относится к похоронной обрядности. Из работ В. Г. Богораза мы знаем, что в могилы мужчин чукчи клали нож в новых ножнах, копьё и лук со стрелами [Богораз, 1939: 56; Кищенко, 2012: 55]. Вероятно, это был сопроводительный инвентарь, который потребуется умершему в другом мире.



Рис. 10. Чукча с веслом, осначенным копейным наконечником. Гравюра XVIII–XIX вв.

В данной связи необходимо взглянуть на современные материалы. В. М. Етынкеу рассказывал, что перед кремацией покойного спрашивали, что он будет с собой брать. Его отец, согласно гаданию, пожелал взять с собой копье. Отца кремировали по чукотским традициям в селе Алькатваам, а копье сожгли чуть позже уже в стойбище. В любом случае считалось, что копье попало к покойному. Несмотря на волю отца, В. М. Етынкеу очень сожалел об этом копье, так как оно «принадлежало еще Еңки — основателю рода» [ПМА № 3].

Житель села Конергино С. П. Тнаныкват рассказал, что при похоронах своего дяди, по его просьбе, положил на его труп копье. И так вывез его тело в тундру [ПМА № 6]. Помимо рассказа, мужчина показал фотографии, иллюстрирующие подготовку умершего к похоронам в тундре¹. На обвязанном веревками теле отчетливо видно длинное копье, уложенное вдоль тела под обвязывающие его шнуры (см. рис.12, 13).

¹ В районе села Конергино было принято оставлять тело покойного в тундре, обкладывая его камнями.

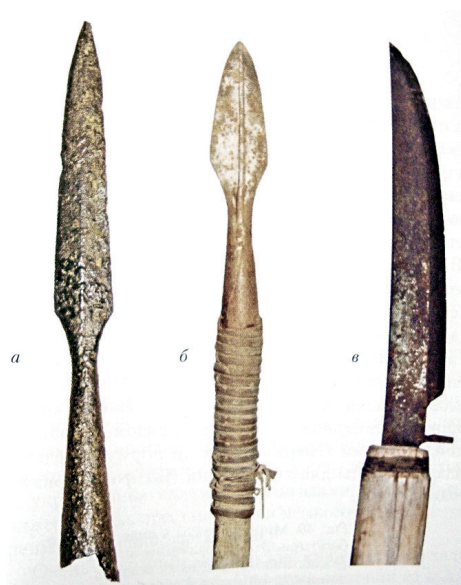


Рис. 11. Копья (а, б), пальма (в)



Рис. 12. Усопший на нартах перед отправкой в тундру к месту захоронения.
Современное фото



Рис. 13. Подготовка умершего к похоронам. Современное фото

Учитывая высокий сакральный статус копыя в реальной жизни, видимо, не следует понижать его планку и в потустороннем мире, где умерший наделялся всеми прежними функциями полноправного члена коллектива, состоящего из мертвых родственников. Соответственно, копые потребуется ему для всех вышеописанных ритуалов, но теперь в мире мертвых. Отдельной строкой может проходить другая надобность. В литературе имеются разноречивые сведения, что остроконечное оружие укладывали в могилы с целью магической защиты мертвых от злых духов, похитителей душ. Или с тем, чтобы оружие удерживало в нижнем мире душу умершего, опасную для живых. В этнографии коренных сибиряков известна масса мероприятий для недопущения такого выхода, грозившего уводом живых людей в иной мир. Одной из самых эффективных мер всегда оставались меры экзорцизма, употреблявшего в своей практике апотропеи в виде острых, колющих, режущих, звенящих, сверкающих предметов. Обычно это стрелы, ножи, топоры, копыя и другие предметы военной и хозяйственной деятельности [Ожередов, 1999: 117, 118, 119; 2006: 122].

И это далеко не просто. Тунгусские шаманы и охотники были убеждены, что копые способно отразить или даже уничтожить злые силы, постоянно наступавшие на людей. Известный исследователь культуры эвенков И. М. Суслов отмечал на этот счет: «Когда наблюдает тунгус появление смерча, он сразу настораживается, становится в боевую позу, выхватывает нож или берет наизготовку пальму. Но если смерч приближается к нему вплотную, то он с остервенением бросается на него и начинает рубить пальмой или тыкать ножом» [Суслов, 1935: 8]. Сходное поведение при встрече со смерчем замечено у якутов. По этому поводу Г. В. Ксенофонтов писал: «С громоподобным шумом и со страшной силой вихрь налетел на озеро. Сначала закружило самого князя Джелгэнгея. Последний, видя наступающий ураган, поднял свою пальму, пихая ей, как будто дрался». Из цитированных нарративов понятно насколько магически чтимыми были даже рядовые боевые копыя и промысловые пальмы в среде таежных охотников.

Необычно ярко символизм копыя проявился в случае, зафиксированном И. С. Вдовиным в 1933 г. на одном из удаленных чукотских стойбищ, обитатели которого после смерти девочки, случившейся в семье, воткнули в снег у входа в ярангу копые с привя-

занным красным головным платком. Чтобы разобраться в причинной связи данных событий, автор произвел небольшое расследование, в результате которого открылась следующая картина. Красный флаг символизировал *торвагыргын*, т. е. «новую жизнь, новое бытие», провозглашенное советской властью. При множестве значений этого термина приоритетным для чукчей оставалось понятие — будущее пребывание в загробном мире или «сверхъестественное бытие». Метафорической его вершиной при прежнем строе являлась нуминозная фигура русского царя, именуемого по-чукотски *тиркарым*, дословно «солнечный старшина, силач, начальник». Понятие утвердилось в чукотском лексиконе усилиями русской администрации, стремившейся начиная с XVII в. возвеличить русского царя до божественного существа, которому следует приносить в виде жертвы ежегодный ясак пушниной. Для чукчей это было равносильно жертвоприношению верховному духу. Теперь место царя, понаслышке, занял в ранге «верхнего божества» Ленин, цвет которого красный. Поклонение соответственно обернулось в сторону нового *тиркарым*.

В Сибири такие перверсии происходили повсеместно. К примеру, обские манси в сходной ситуации оценивали понятие «революция» в качестве нового «красного духа», гадали чем он отличается от прежних — белого и черного, соответственно доброго и злого духов. По словам И. С. Вдовина, в условиях перемены духовной власти красный флаг в воззрениях чукчей сменил икону [Вдовин, 1976: 235–239]. Однако при любом *тиркарым*, символом мужчины и его божества у чукчей оставалось копье. Именно его, с красным знаком нового «божества», установили обитатели стойбища по случаю смерти ребенка, символизируя, вероятно, тем самым, жертвенное посвящение умершей советской «новой жизни».

Заключение

Как можно заметить из приведенных выше текстов, стрелы и копья в метафизическом осмыслении чукчей объединяет ритуальное служение, но по внутреннему (служебному) ранжиру разделяет степень ритуальной приобщенности: промысловые и военные образцы в одном ранге, специальные (ритуальные) в другом. При этом все оружие наделялось одухотворяющей силой, в каждом его образце обитал индивидуальный дух-хозяин, руководивший и направлявший оружие в указанном человеком направлении. Чукчи считали, что не оружие и не охотник добыл зверя, его добыл дух оружия, заслуживающий в благодарность жертвенного кормления кровью убитого им животного. Полагали, что только после такой процедуры оружие сохраняло свои убойную силу в бою и удачливость на охоте.

Проведенное исследование показывает, что ритуалы с оружием, существовавшие и частично сохранившиеся у чукчей до сей поры, при всем их этническом своеобразии, укладываются в общесибирскую картину представлений о символических свойствах и назначении древкового оружия.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 19–09–00268 «Этноэнциклопедия чукотской культуры».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Антропова А. В. Вопросы военной организации и военного дела у народов крайнего северо-востока Сибири // СЭС. Вып. II. (ТИЭ. Новая серия. Т. 35). М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1957. С. 99–245.

Байбурин А. К. Семиотический статус вещей в мифологии // Материальная культура и мифология. СМАЭ. Т. XXXVII. Л. : Наука, 1981. С. 215–226.

Богораз В. Г. Луораветланско-русский (чукотско-русский) словарь: с приложениями краткого очерка грамматики. М. : Либроком, 2011. 216 с.

Богораз В. Г. Материальная культура чукчей. М. : Наука, 1991. 224 с.

Богораз В. Г. Сказка о Чесоточном Шамане // Живая старина. 1899. Вып. II. С. 263–270.

Богораз В. Г. Чукчи. Ч. II. Религия. Л. : Изд-во Главсевморпути, 1939. 196 с.

Богораз В. Г. Чукчи: Социальная организация. М. : Либроком, 2011. 216 с.

Вальгьргин А. И., Нувано В. Н. Календарные праздники хатырских и ваежских оленеводов // Тропюю Богораза. Научные и литературные материалы. М. : Институт Наследования — ГЕОСБ, 2008. С. 218–223.

Вдовин И. С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л. : Наука, 1976. С. 217–253.

Вдовин И. С. Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) СМАЭ. Т. XXXIII. Л. : Наука, 1977. С. 117–171.

Веселовский Н. И. Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // Записки Вост. отделения Русского археологического общества. Пг. : Государственное изд-во, 1921. Т. 25: 1917–1920. С. 273–292.

Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси. Культовые места (XIX — начало XX в.). Новосибирск : Наука, 1986. 192 с.

Горбачева В. В. Обряды и праздники коряков. СПб. : Наука, 2004. 167 с.

Дэвлет Е. Г. «Люди» и олени в наскальном искусстве Чукотки // Фундаментальные проблемы археологии, антропологии и этнографии Евразии: к 70-летию академика А. П. Деревянко. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2013. С. 469–480.

Дэвлет Е. Г., Миклашевич Е. А., Мухарева А. Н. Материалы к своду петроглифов Чукотки (изображения в скоплениях I–III на Кайкуульском обрыве) // Изобразительные и технологические традиции в искусстве Северной и Центральной Азии / отв. ред. О. С. Советова, Г. Г. Король. М. ; Кемерово : Кузбассвузиздат, 2012. 288 с.

Ерофеева Н. Н. Лук // Мифы народов мира: энциклопедия. Т. 2. М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 75–77.

Каннисто А. Материалы к мифологии вогулов // Kannisto A. Materialien zur mythologie der wogulen. Перевод с нем. Р. А. Моссиенко. ГПНТБ СО АН СССР. Новосибирск, 1988. 310 с.

Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Т. I. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1994. 152 с.

Кирыак (Дикова) М. А. Древнее искусство Севера Дальнего Востока как исторический источник (Каменный век). Магадан : СВКНИИ ДВО РАН, 2003. 278 с.

Кирыак (Дикова) М. А. Загадочный мир древних граффити: по материалам поздне-неолитической стоянки Раучувагытгын I (Чукотка). Магадан : Кордис, 2012. 167 с.

Кищенко В. В. Знаковость стрелы в контексте «жизненного пути» (на примере этнической среды Сибири) // Вісник Маріупольського державного університету. Серія Історія. Політологія, 2012. Вип. 4–5. С. 49–57.

Корусенко М. А., Ожередов Ю. И., Ярзуткина А. А. Мифология сибирских татар в символах образов и вещей (опыты прочтения). СПб. : Петербургское Востоковедение, 2013. 264 с.

Кузнецова В. Г. Материалы по праздникам и обрядам амгуэмских чукчей // Сибирский этнографический сборник. М. ; Л. : Наука, 1957. Вып. 2. С. 243–325.

Кулемзин В. М., Зоркальцева С. И., Сязи Е. Н. Вещь в традиционном мировоззрении хантов и музейная работа // Традиции и современность. Тюмень : Изд-во ТюмГУ, 1998. С. 8–12.

Майнов И. И. Население Якутии // Якутия : сб. ст. / под ред. П. В. Виттенбурга. Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1927. С. 80–81.

Мелетинский Е. М. Палеоазиатских народов мифология // Мифы народов мира: энциклопедия : в 2 т. М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. Т. 2. С. 274–278.

Молл Т. А., Инэнликэй П. И. Чукотско-русский словарь. СПб. : Просвещение, 2005. 239 с.

Нефёдкин А. К. Военное дело чукчей (середина XVII — начало XX в.). СПб. : Петербургское Востоковедение, 2003. 352 с.

Ожередов Ю. И. Сакральные стрелы южных селькупов // Западная Сибирь глазами археологов и этнографов. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1999. С. 77–119.

Ожередов Ю. И. Локально-диалектная группа «шиешгула»: идейный контекст археологических источников (XVI–XVII вв.) : дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2006. 359 с.

Ожередов Ю. И. Архетипический «аттитюд» в изобразительном творчестве коренных обитателей Сибири // Творчество в археологическом и этнографическом измерении. Омск : Наука, 2013. С. 364–372.

Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск : Изд-во ТГУ, 1972. 424 с.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью с Владиславом Николаевичем Нувано, 1966 г. р., чукча, уроженец с. Ваеги. Запись № 1. 2020 г.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью с Евгенией, 1980 г. р., чукчанка, работает в оленеводческой бригаде, жительница с. Айон. Запись № 2. 2015 г.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью с Владимиром Михайловичем Етынкеу, 1954 г. р., чукча, житель с. Алькатваам. Запись № 3. 2020 г.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью с Мариной Вячеславовной Тильминой, 1979 г. р., чукчанка, жительница с. Илирней. Запись № 4. 2020 г.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью с Валентиной Владимировной Баум, 1949 г. р., чукчанка, уроженка с. Энурмино. Запись № 5. 2011 г.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью с Сергеем Петровичем Тнанькват, 1958 г. р., чукча, житель с. Конергино. Запись № 6. 2020 г.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью со Светланой Петровной Бережной, 1970 г. р., чукчанка, жительница с. Илirianей. Запись № 7. 2020 г.

Потапов Л. П. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // Советская этнография. 1934. № 3. С. 64–76.

Прокофьева Е. Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Труды ИЭ. Новая серия. Т. XVIII. Сибирский этнографический сборник. М.; Л.: Наука, 1952. С. 88–107.

Романова Е. Н., Игнатьева В. Б., Дьяконов В. М. Степная Арктика: Помнящая культура номадов Севера // Геокультуры Арктики: методология анализа и прикладные исследования. М.: Канон+: Реабилитация, 2017. 504 с.

Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М.: Наука, 1974. 646 с.

Сказки и мифы эскимосов Сибири, Аляски Канады и Гренландии. М.: Наука, 1985. 670 с.

Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингиз-хана. М.: Восточная литература, 1997. 214 с.

Содномпилова М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.

Суслов И. М. Материалы по шаманизму у эвенков в бассейне р. Енисей: статья. 1935 г. // Архив Института этнографии. Ф. К-1. Оп.1, № 58. 115 л.

Тресиддер Д. Словарь символов. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 448 с.

Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Академический Проект, 2008. 622 с.

Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции 1785–1795 гг. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1978. 176 с.

Willserslev R. The optimal sacrifice: A study of voluntary death among the Siberian Chukchi // American Ethnologist. 2009. Vol. 36. No. 4. Pp. 693–704 (на англ. яз.)

REFERENCES

Antropova A. V. Voprosy voennoi organizatsii i voennogo dela u narodov krainego severovostoka Sibiri [Questions of military organization and military affairs among the peoples of the extreme north-east of Siberia]. *SES. Vyp. II. (TIE. Novaia seriia. T.35)*. М.; Л.: Izd-vo AN SSSR, 1957. Pp. 99–245 (in Russian).

Baiburin A. K. Semioticheskii status veshchei v mifologii [Semiotic status of things in mythology]. *Material'naia kul'tura i mifologiya* [Material culture and mythology]. SAME. T. XXXVII. L.: Nauka, 1981. S. 215–226 (in Russian).

Bogoraz V. G. *Chukchi. Ch.II. Religiya* [Chukchi. Part II. Religion]. L.: Izd-vo Glavsevmorputi, 1939, 196 s. (in Russian).

Bogoraz V. G. *Chukchi: Sotsial'naia organizatsiia* [Chukchi: Social Organization]. М.: Librokom, 2011, 216 s. (in Russian).

Bogoraz V. G. *Luoravetlansko-russkii (chukotsko-russkii) slovar': s prilozheniiami kratkogo ocherka grammatiki* [Luoravetlan-Russian (Chukchi-Russian) dictionary: with annexes of a short outline of grammar]. М.: Librokom, 2011, 216 s. (in Russian).

Bogoraz V. G. *Material'naia kul'tura chukchei* [Material culture of the Chukchi]. M.: Nauka, 1991, 224 s. (in Russian).

Bogoraz V. G. Skazka o Chesotochnom Shamane [The Tale of the Scale Shaman]. *Zhivaia starina* [Living Antiquity], 1899, no. II. S. 263–270 (in Russian).

Devlet E. G. “Liudi” i oleni v naskal'nom iskusstve Chukotki [“People” and deer in the rock art of Chukotka]. *Fundamental'nye problemy arkheologii, antropologii i etnografii Evrazii: K 70-letiiu akademika A. P. Derevianko* [Fundamental problems of archeology, anthropology and ethnography of Eurasia: To the 70th anniversary of academician A. P. Derevianko.]. Novosibirsk: Izd-vo In-ta arkheologii i etnografii SO RAN, 2013. S. 469–480 (in Russian).

Devlet E. G., Miklashevich E. A., Mukhareva A. N. Materialy k svodu petroglifov Chukotki (izobrazheniia v skopleniakh I–III na Kaikuul'skom obryve) [Materials for the collection of petroglyphs of Chukotka (images in clusters I–III on the Kaikuul cliff)]. *Izobrazitel'nye i tekhnologicheskie traditsii v iskusstve Severnoi i Tsentral'noi Azii* [Fine and technological traditions in the art of North and Central Asia]. Otv. red. O. S. Sovetova, G. G. Korol'. M.; Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 2012, 288 s. (in Russian).

Gorbacheva V. V. *Obriady i prazdniki koriakov* [Rites and holidays of the Koryaks]. SPb.: Nauka, 2004, 167 s. (in Russian).

Eliade M. *Istoriia very i religioznykh idei: Ot kamennogo veka do elevsinskikh misterii* [History of Faith and Religious Ideas: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries]. M.: Akademicheskii Proekt, 2008, 622 s. (in Russian).

Erofeeva N. N. Luk [Bow]. *Mify narodov mira. Entsiklopediia*. [Myths of the peoples of the world. Encyclopedia]. T.2. M.: Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia, 1998. S. 75–77 (in Russian).

Etnograficheskie materialy Severo-Vostochnoi geograficheskoi ekspeditsii 1785–1795 gg. [Ethnographic materials of the North-Eastern geographical expedition 1785–1795] Magadan: Magadanskoe kn. izd-vo, 1978, 176 s. (in Russian).

Gemuev I. N., Sagalaev A. M. *Religiia naroda mansi. Kul'tovye mesta (XIX — nachalo XX v.)*. [The religion of the Mansi people. Places of worship (XIX — early XX centuries)]. Novosibirsk: Nauka, 1986. 192 s. (in Russian).

Kannisto A. *Materialy k mifologii vogulov* [Materials for the mythology of the Voguls]. (Russ. ed.: R. A. Mossienko. Materialien zur mythologie der wogulen GPNTB SO AN SSSR. Novosibirsk, 1988, 310 s. (in Russian).

Karialainen K. F. *Religiia yugorskikh narodov*. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 1994, no I, 152 s. (in Russian).

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

Kir'iak (Dikova) M. A. *Zagadochnyi mir drevnikh graffiti: po materialam pozdneneoliticheskoi stoiarki Rauchuvagytgyn I (Chukotka)* [The mysterious world of ancient graffiti: based on materials from the late Neolithic site of Rauchuvagytgyn I (Chukotka)]. Magadan: Kordis, 2012, 167 s. (in Russian).

Kishchenko V. V. *Znakovost' strely v kontekste “zhiznennogo puti” (na primere etnicheskoi sredy Sibiri)* [The symbolism of the arrow in the context of the “life path” (on the example of

the ethnic environment of Siberia)]. *Visnik Mariupol'skogo derzhavnogo universitetu. Serii Istorii. Politologii* [Bulletin of the Mariupol State University. Series History. Political science], 2012, no. 4–5. S. 49–57 (in Russian).

Korusenko M. A., Ozheredov Iu. I., Iarzutkina A. A. *Mifologiya sibirskikh tatar v simvolakh obrazov i veshchei (opyty prochtenii)* [The mythology of the Siberian Tatars in the symbols of images and things (reading experiences)] SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2013. 264 s. (in Russian).

Kuznetsova V. G. *Materialy po prazdnikam i obriadam amguemskikh chukchei* [Materials on holidays and rituals of the Amguem Chukchi]. *Sibirskii etnograficheskii sbornik* [Siberian ethnographic collection] M.; L.: Nauka, 1957. S. 243–325 (in Russian).

Kulemzin V. M., Zorkal'tseva S. I., Siazii E. N. *Veshch' v traditsionnom mirovozzrenii khantov i muzeinaia rabota* [The Thing in the Traditional Worldview of the Khanty and Museum Work]. *Traditsii i sovremennost'* [Traditions and Modernity]. Tiumen: Tyumen State University. 1998. S. 8–12 (in Russian).

Mainov I. I. *Naselenie Iakutii* [Population of Yakutia]. *Iakutiia: sb. st.* [Yakutia: Sat. Art.]. pod red. P. V. Vittenburga. L.: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1927. S. 80–81 (in Russian).

Meletinskii E. M. *Paleoaziatskikh narodov mifologiya* [Paleoasian mythology]. *Mify narodov mira. Entsiklopediia: v 2-kh t.* [Myths of the peoples of the world. Encyclopedia: in 2 volumes] M.: Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia, 1998, no. 2. pp. 274–278 (in Russian).

Moll T. A., Inenlikei P. I. *Chukotsko-russkii slovar'*. [Chukchi-Russian Dictionary] SPb.: Prosveshchenie, 2005, 269 s. (in Russian).

Nefedkin A. K. *Voennoe delo chukchei (seredina XVII — nachalo XX v.)*. [Military affairs of the Chukchi (mid-17th — early 20th centuries)] SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2003, 352 s. (in Russian).

Ozheredov Iu. I. *Sakral'nye strely iuzhnykh sel'kupov* [Sacred arrows of the southern Selkups]. *Zapadnaia Sibir' glazami arkheologov i etnografov* [Western Siberia through the eyes of archaeologists and ethnographers]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 1999. S. 77–119 (in Russian).

Ozheredov Iu. I. *Lokal'no-dialektnaia grupa "shieshgula": ideinyi kontekst arkheologicheskikh istochnikov (XVI–XVII vv.)*. *Diss. kand. ist. nauk* [Local-dialect group "shieshgula": the ideological context of archaeological sources (XVI–XVII centuries). Ph. D. Thesis in History]. Barnaul, 2006, 359 s. (in Russian).

Ozheredov Iu. I. *Arkhetipicheskie "attitudy" v izobrazitel'nom tvorchestve korennykh obitatelei Sibiri* [Archetypal "Attitude" in the Fine Art of the Inhabitants of Siberia]. *Tvorchestvo v arkheologicheskoi i etnograficheskoi izmerenii* [Creativity in the Archaeological and Ethnographic Dimension]. Omsk: Izdatel'skii dom: Nauka, 2013. S. 364–372 (in Russian).

Pelikh G. I. *Proiskhozhdenie sel'kupov* [The origin of the Selkups]. Tomsk: Izd-vo TGU, 1972. 424 p.

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu s Vladislavom Nikolaevichem Nuvano, 1966 g. r., chukcha, urozhents s. Vaegi. *Zapis' №1 2020 g.* [Field material of the author (PMA). Interview with Vladislav Nikolaevich Nuvano, born in 1966, Chukchi, native of the village Vaegi. Record No.1. 2020].

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu s Evgeniei, 1980 g. r., chukchanka, rabotaet v olenevodcheskoi brigade, zhitel'nitsa s. Aion. *Zapis' №2 2015 g.* [Field material of the author

(PMA). Interview with Evgenia, born in 1980, Chukchan woman, works in a reindeer herding brigade, resident of the village Ayon. Record No. 2 2015].

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu s Vladimirom Mikhailovichem Etyнкеu, 1954 g. r., chukcha, zhitel' s. Al'katvaam. Zapis' № 3 2020 g. [Field material of the author (PMA). Interview with Vladimir Mikhailovich Etyнкеu, born in 1954, Chukchi, resident of the village Alcatvaam. Record No. 3 2020].

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu s Marinoi Viacheslavovnoi Tyl'mynoi, 1979 g. r., chukchanka, zhitel'nitsa s. Ilirnei. Zapis' № 4 2020 g. [Field material of the author (PMA). Interview with Marina Vyacheslavovna Tylmina, born in 1979, Chukchanka, resident of the village Ilirney. Record No. 4 2020].

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu s Valentinoi Vladimirovnoi Baum, 1949 g. r., chukchanka, urozhenka s. Enurmino. Zapis' № 5 2011 g. [Field material of the author (PMA). Interview with Valentina Vladimirovna Baum, born in 1949, Chukchanka, native of the village Enurmino. Record. 2011. No. 5].

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu s Sergeem Petrovichem Tnanykvat, 1958 g. r., chukcha, zhitel' s. Konergino. Zapis' № 6 2020 g. [Field material of the author (PMA). Interview with Sergei Petrovich Tnanykvat, born in 1958, Chukchi, resident of the village. Konergino. Record No. 6 2020].

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu so Svetlanoi Petrovnoi Bereznoi, 1970 g. r., chukchanka, zhitel'nitsa s. Ilirnei. Zapis' № 7 2020 g. [Field material of the author (PMA). Interview with Svetlana Petrovna Berezhnaya, born in 1970, Chukchan woman, resident of the village. Ilirney. Record No. 7 2020].

Potapov L. P. Luk i strela v shamanstve u altaitsev [Bow and arrow in shamanism among the Altaians]. *Sovetskaia etnografiia* [Soviet ethnography]. 1934, no 3. S. 64–76 (in Russian).

Prokof'eva E. D. K voprosu o sotsial'noi organizatsii sel'kupov (rod i fratriia). [On the question of the social organization of the Selkups (clan and phratry)] *Tr. IE. Novaia seriia. T. XVIII. Sibirskii etnograficheskii sbornik* [Tr. IE. New episode. T. XVIII. Siberian ethnographic collection]. no 1. M.: L.: Nauka, 1952. S. 88–107 (in Russian).

Romanova E. N., Ignat'eva V. B., D'iakonov V. M. *Stepnaia Arktika: 'Pomniashchaia kul'tura nomadov Severa* [Steppe Arctic: 'Remembering the culture of the nomads of the North]. *Geokul'tury Arktiki: metodologiya analiza i prikladnye issledovaniia* [Geocultures of the Arctic: methodology of analysis and applied research] M.: Izd-vo "Kanon "ROOI "Reabilitatsiia", 2017, 504 s. (in Russian).

Skazki i mify narodov Chukotki i Kamchatki [Fairy tales and myths of the peoples of Chukotka and Kamchatka]. M.: Nauka, 1974, 646 s. (in Russian).

Skazki i mify eskimosov Sibiri, Aliaski Kanady i Grenlandii [Tales and myths of the Eskimos of Siberia, Alaska, Canada and Greenland] M.: Nauka, 1985. 670 s. (in Russian).

Skrynnikova T. D. *Kharizma i vlast' v epokhu Chingiz-khana* [Charisma and power in the era of Genghis Khan] M.: Vostochnaia literatura, 1997. 214 s. (in Russian).

Sodnompilova M. M. *Mir v traditsionnom mirovozzrenii i prakticheskoi deiatel'nosti mongol'skikh narodov* [Peace in the traditional worldview and practical activities of the Mongolian peoples]. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2009. 366 s. (in Russian).

Suslov I. M. Materialy po shamanizmu u evenkov v basseine r. Enisei (stat'ia) 1935 g. [Materials on shamanism among the Evenks in the river basin. Yenisei (article) 1935]. *Arkhiv Instituta etnografii* [Archives of the Institute of Ethnography]. Fund K-1, Inventory 1, File 58, fol 115 l (in Russian).

Tresidder D. *Slovar' simvolov* [Dictionary of symbols]. M.: FAIR-PRESS, 2001. 448 s. (in Russian).

Val'gyrgin A. I., Nuvano V. N. Kalendarnye prazdniki khatyrskikh i vaezhskikh olenevodov [Calendar holidays of the Khatyr and Vayezh reindeer breeders]. *Tropoiu Bogoraza. Nauchnye i literaturnye materialy* [By the Path of Bogoraz. Scientific and literary materials] M.: Institut Nasledia — GEOSB, 2008. S. 218–223 (in Russian).

Vdovin I. S. Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniiakh chukchei [Nature and man in the religious beliefs of the Chukchi]. *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniiakh narodov Sibiri i Severa (vtoraia polovina XIX — nachalo XX v.)*. [Nature and man in the religious beliefs of the peoples of Siberia and the North (second half of the 19th — early 20th centuries)]. L.: Nauka, 1976. S. 217–253 (in Russian).

Vdovin I. S. Religioznye kul'ty chukchei [Religious cults of the Chukchi]. *Pamiatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa (vtoraia polovina XIX — nachalo XX v.)* [Cultural monuments of the peoples of Siberia and the North (second half of the 19th — early 20th centuries)]. *SMAE. T. XXXIII*. L.: Nauka, 1977. S. 117–171 (in Russian).

Veselovskii N. I. Rol' strely v obriadakh i ee simvolicheskoe znachenie [The role of arrows in rituals and its symbolic meaning]. *Zapiski Vost. otdeleniia Russkogo arkheologicheskogo obshchestva* [Notes of the Eastern Branch of the Russian Archaeological Society]. Peterburg: Gosudarstvennoe izd-vo, 1921, no. 25, 1917–1920. S. 273–292 (in Russian).

Willerslev R. The optimal sacrifice: A study of voluntary death among the Siberian Chukchi. *American Ethnologist*, 2009, vol. 36, no. 4. S. 693–704 (in English).

Статья поступила в редакцию 25.12.2020

Принята к публикации 21.02.2021

Цитирование статьи:

Ожередов Ю. И., Ярзуткина А. А. Копья и стрелы в ритуалах чукчей // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26, № 1. С. 111–139.

Citation:

Ozheredov Yu. I., Yarzutkina A. A. Spears and arrows in the Chukchi rituals. *Nations and religions of Eurasia*. 2021. Vol. 26, № 1. P. 111–139.

Раздел III

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

УДК 271.2

DOI: 10.14258/nreur(2021)1-08

А. В. Монгуш

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, Кызыл (Россия); Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия)

ПРАВОСЛАВИЕ В РЕСПУБЛИКЕ ТЫВА НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ¹

Статья посвящена деятельности новообразованной Кызыльской епархии Русской православной церкви Московского патриархата в Республике Тыва, где автохтонное и преобладающее население — тувинцы в большинстве своем исповедуют буддизм и шаманизм.

В Туве с образованием в 2011 г. Кызыльской епархии увеличилось количество православных приходов. Об этом свидетельствуют вводимые автором в научный оборот статистические данные о численности религиозных организаций в настоящее время. Информация о зарегистрированных православных приходах дана по административно-территориальному делению республики на кожууны (районы). На основе собранных материалов анализируется деятельность новообразованной епархии, в частности, приводятся некоторые результаты ее миссионерской работы среди тувинцев, прежде не имевшей успехов. Интересны сведения о переведенной на тувинский язык православной религиозной литературе и активном использовании епархией медийного пространства. На основе анализа имеющихся источников и литературы автор попытался описать деятельность новообразованной епархии и современное состояние православия в Туве в целом.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и МОН РСМ № 20–59–44004 «Влияние этнокультурных и политических процессов на религиозную ситуацию в Сибири и сопредельных регионах Монголии в XIX – начале XXI вв.».

Ключевые слова: Республика Тыва (Тува), тувинцы, буддизм, шаманизм, православие, религиозные организации, Кызыльская епархия, православная миссия, миссионерская деятельность, православный приход, тувинская православная община.

A. V. Mongush

Tuvan Institute of Humanities and Applied Socio-Economic Studies under the Government of the Republic of Tuva, Kyzyl (Russia); Altai State University, Barnaul (Russia)

ORTHODOXY IN THE REPUBLIC OF TUVA AT THE PRESENT STAGE

The article discusses the activities of the newly formed Kyzyl Eparchy of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate in the Republic of Tuva. The peculiarity of this region is that its autochthonous and predominant population—the Tuvans mostly profess Buddhism and shamanism.

In Tuva, after the creation of the Kyzyl Eparchy in 2011 the number of Orthodox parishes in has increased. This is evidenced by the statistical data on the number of religious organizations at the present entered by the author into scientific circulation. The information on registered Orthodox parishes is given according to the administrative-territorial division of the Republic, i. e. by kozhuuns (districts). On the basis of the collected materials, the activity of the newly formed Eparchy is analyzed; in particular, some results of its missionary work among Tuvans, which previously had no success, are given. The article provides interesting information on the Orthodox religious literature translated into the Tuvan language and the active use of the media by the Eparchy. On the basis of the analysis of available sources and literature, the author describes the activities of the newly formed Eparchy and also the current state of Orthodoxy in Tuva in general.

Keywords: Tuva (Tuva), tuvans, buddhism, shamanism, orthodoxy, religious organization, Kyzyl Eparchy, orthodox mission, missionary activity, orthodox parish, tuvan Orthodox community.

Монгуш Айлаана Витальевна, научный сотрудник отдела культурологии и религиоведения Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, Кызыл (Россия); магистрант Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия). Адрес для контактов: ailaashka_88@mail.ru

Mongush Aylaana V., research fellow of the Department of Cultural and Religious Studies, Tuvan Institute of Humanities and Applied Socio-Economic Studies under the Government of the Republic of Tuva, Kyzyl (Russia); Candidate for a master's degree, Altai State University, Barnaul (Russia). *Contact address:* ailaashka_88@mail.ru

Введение

Республика Тыва (далее — РТ) является одним из регионов России, имеющих особенности в этническом и конфессиональном составе населения.

По Всероссийской переписи населения 2010 г. Туву населяло 307930 человек. Из них автохтонных жителей — тувинцев 82%, русских — 16,3%, представителей иных национальностей — 1,7% [Всероссийская перепись..., 2010]. Численность населения республики на 1 января 2019 г. увеличилась до 324423 человек [Численность..., 2019]. Полиэтничность региона и численное доминирование его коренного населения по-прежнему сохраняются. Если говорить о конфессиональной структуре населения, то тувинцы в большинстве своем исповедуют буддизм и шаманизм.

По состоянию на 1 апреля 2012 г. в Туве функционировало 43 религиозные организации: буддийские — 20, шаманские — 8, православные — 4, протестантские — 10, старообрядческие — 1 [Религиозные организации..., 2012]. На 30 декабря 2019 г. государственную регистрацию прошли 62 религиозные объединения: буддийские — 24, шаманские — 10, православные — 18, протестантские — 9, старообрядческие — 1 [Информация о зарегистрированных..., 2019]. Как мы видим из статистических данных Министерства юстиции Российской Федерации, в период с 2012 по 2019 г. в республике увеличилось количество православных приходов. Скорее всего, этот процесс связан с учреждением и активной деятельностью на ее территории с 2011 г. новообразованной Кызыльской епархии Русской православной церкви Московского патриархата.

Целью данной статьи является изучение деятельности Кызыльской епархии Русской православной церкви Московского патриархата в РТ за 8 лет ее функционирования.

Исследователи истории, культуры и этнографии русского населения в Туве отмечают, что до середины XIX в. из России в Туву проникали ученые, путешественники, военные разведчики, золотоискатели, золотопромышленники, торговцы, а также старообрядцы [Татаринцева, Моллеров, 2016: 20]. Со второй половины XIX в. началось хозяйственное освоение данной территории русскими. Активная русская крестьянская колонизация Тувы происходила на рубеже XIX–XX вв. [Татаринцева, 2006: 15]. Христианские деноминации в этот край проникли вместе с ними [Монгуш, 2015: 159–160]. С тех пор здесь начали мирно сосуществовать и взаимодействовать тувинцы, исповедующие буддизм и шаманизм, и русские переселенцы, являющиеся последователями христианства (православия, старообрядчества и одного из направлений протестантизма — баптизма) [Стороженко, 2004; Татаринцева, 2006; Бадмаев и др., 2006; Дементьев, 2011; Монгуш, 2015; Моллеров, 2019].

Во второй половине XVIII — начале XX в. Тува находилась под властью маньчжурской династии Цин. Российская империя, заинтересованная в расширении и укреплении своих позиций на территории Тувы, не допускала никаких столкновений с Китаем. Русская православная церковь вела себя осторожно в этом крае и не развивала православие среди тувинцев — подданных Поднебесной. Так, А. А. Стороженко, исследователь старообрядчества в Туве, по этому поводу пишет: «В отношении тувинцев миссионеры, в отличие от других национальных регионов (Алтай, Хакасия) не ставили перед собой далеко идущих целей. Миссионерская пропаганда должна была заключаться в распространении в их среде христианских понятий» [Стороженко, 2004: 20]. Первая мис-

сия в Туве, которая велась с 1870-х гг. православным миссионером Николаем Путиловым, была направлена на старообрядцев [Паркачев, Письменная, 2017: 105]. К причинам, препятствовавшим христианизации местного населения, относят, во-первых, удаленность и труднодоступность региона, во-вторых, недостаточную подготовленность миссионеров. Из-за незнания языка и особенностей менталитета тувинцев православная миссия не имела результатов [Дементьев, 2011: 1].

В XX в. в период существования независимой Тувинской Народной Республики (1921–1944 гг.) и после вхождения ее в состав СССР (1944 г.), в связи с политикой коммунистической партии религия подвергалась гонениям. Религиовед О. М. Хомушку, изучавшая особенности государственно-конфессиональных отношений в Туве в 1944–1990 гг., отмечает, что формально возможность создания религиозной общины любого конфессионального направления в государстве существовала, но жесткая политика в области религии затрудняла верующим пройти процедуру регистрации [Хомушку, 1988а: 28]. В связи с этим можно сказать, что в то время ведение религиозными объединениями миссионерской деятельности не представлялось возможным.

С 1995 по 2011 г. православные приходы РТ были в ведении Абаканской и Кызылской епархии Республики Хакасия (ныне — Абаканская епархия). Настоятели Свято-Троицкого храма Кызыла назначались благочинными Тувы. Отмечено, что в Туве на 1 января 1995 г. функционировало три православных прихода [Государственно-церковные отношения..., 1996: 246], а по данным 1999 г., действовали два православных объединения [Хомушку, 2000: 27]. В конце 1990-х — начале 2000-х гг. православные приходы не вели миссионерскую деятельность среди тувинцев, в отличие от протестантских общин. Об Иисусе Христе активно свидетельствовали протестантские объединения (пятидесятники, баптисты, Свидетели Иеговы, Южнокорейская церковь Сун Бок Ым и др.) [Атлас современной..., 2005: 310; Монгуш, 2012: 58–70]. В связи с этим в тувинской науке есть немало научных работ, посвященных изучению протестантизма в Туве [Хомушку, 1998б; Мышлявцев, Юша, 2002; Монгуш, 2012; 2015].

Результаты исследования

В наши дни православная миссионерская деятельность в республике ведется и имеет некоторые результаты в связи с учреждением отдельной епархии, история образования которой рассматривается в данной статье.

С 29 по 31 августа 2011 г. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл посетил Абаканскую и Кызылскую епархию Республики Хакасия, к которой относились и православные приходы РТ [Юбилейная отчетная..., 2019]. Архиепископ Абаканский и Кызылский Ионафан (Игорь Васильевич Цветков) на официальной встрече обратился к владыке с просьбой о создании в РТ самостоятельной епархии.

Патриарх Кирилл посетил Туву 31 августа 2011 г. Его интересовало положение православия и устроенность церковной жизни в республике, являющейся с 1944 г. (с момента вхождения ТНР в состав СССР) канонической территорией Русской православной церкви. Правительство РТ готовилось к этому событию, отправив председателю Русской православной церкви приглашение с просьбой совершить архипастырский визит в Туву в честь 100-летия освящения первого на ее территории православного хра-

ма, построенного в 1911 г. в поселке (ныне — городе) Туране. К его приезду в столице республики Кызыле был построен новый (ныне — кафедральный) собор, названный в честь Воскресения Христова (рис. 1–2).

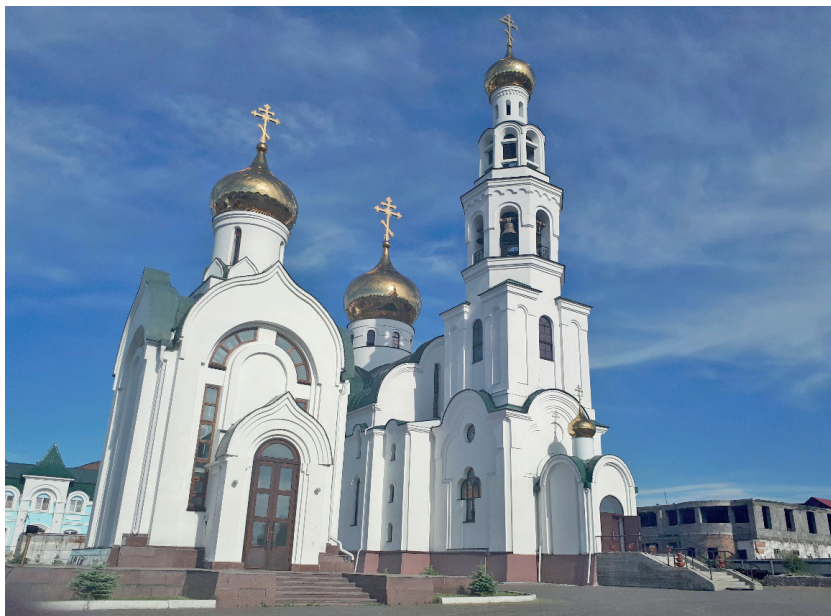


Рис. 1. Воскресенский кафедральный собор Кызыла. Фото 2019 г.



Рис. 2. Интерьер Воскресенского кафедрального собора Кызыла. Фото 2019 г.

Его святейшество провел церемонию освящения Воскресенского собора и одобрил предложение архиепископа Ионафана учредить в республике отдельную епархию [ГА РТ. Ф. П-392. Оп. 1. Ед. хр. 30, 31] (рис. 3). Глава Тувы Ш. В. Кара-оол в честь знаменательного события, по благословению его святейшества, подарил архиепископу Ионафану православный крест [ГА РТ. Ф. П-392. Оп. 1. Ед. хр. 33] (см. рис. 4). Сегодня крест расположен в алтаре главного храма Кызыльской епархии (см. рис. 5–6). На официальной встрече Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и V Камбы-ламы РТ Тензина Цультама (Николая Бугажиновича Куулара) была высказана идея создания Буддийско-православного межрелигиозного совета, который незамедлительно был создан с целью обеспечения и поддержания межрелигиозного и межконфессионального согласия в РТ [ГА РТ. Ф. П-392. Оп. 1. Ед. хр. 32] (см. рис. 7).



Рис. 3. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и глава Республики Тыва Ш. В. Кара-оол. Кызыл, 2011 г. [ГА РТ. Ф. П-392. Оп. 1. Ед. хр. 31]

По итогам заседаний Священного синода Русской православной церкви Московского патриархата, состоявшихся 5–6 октября 2011 г., было принято решение об образовании Кызыльской епархии в Республике Тыва путем выделения ее из состава Абаканской епархии. Епархиальным архиереям Кызыльской и Абаканской епархий присвоили титулы «Кызыльский и Тывинский» и «Абаканский и Хакасский» [Об устройении Церковной жизни..., 2011].

Управление новообразованной Кызыльской епархии было передано Феофану (Алексею Илларионовичу Киму), бывшему игумену, клирику Абаканской епархии [О замещении вакантной кафедры..., 2011]. В августе 2011 г. он приезжал в Туву в качестве со-

проводящего патриарха Московского и всея Руси Кирилла. 13 ноября 2011 г. архиепископ Кызыльский и Тывинский Феофан совместно с архиепископом Абаканским и Хакасским Ионафаном совершил первую литургию в Воскресенском кафедральном соборе в Кызыле (см. рис. 8).



Рис. 4. Глава Республики Тыва Ш. В. Кара-оол преподносит патриарху Московскому и всея Руси Кириллу православный крест. Кызыл, 2011 г. [ГА РТ. Ф. П-392. Оп. 1. Ед. хр. 33]



Рис. 5. Лицевая сторона православного креста, преподнесенного патриарху Московскому и всея Руси Кириллу



Рис. 6. Обратная сторона православного креста, преподнесенного патриарху Московскому и всея Руси Кириллу

На наш взгляд, выбор патриарха Кирилла неслучайно пал на игумена Феофана. Возможно, по его мнению, он, являясь по национальности корейцем, мог бы быть близок к местному населению и вызывать у них доверие, а также понять их восточную культуру и менталитет. Епископ Феофан, став руководителем Кызыльской епархии, начал интегрироваться в тувинскую среду, интересоваться родным языком и традиционной культурой тувинцев.

В 2012 г. архиепископ Феофан в интервью православному журналу «Нескучный сад» говорил: «...300 лет назад великие святители — просветители Сибири проповедовали соседним народам хакасам и алтайцам. А методы проповеди — они всегда одинаковые (при осуществлении миссионерской деятельности. — А. М.) прежде всего (важна. — А. М.) любовь к этому народу, желание им послужить, поделиться истиной Воскресенья, поделиться любовью. (В этом случае. — А. М.) думаю, что они должны откликнуться. И я бы не стал говорить о какой-то особенной невосприимчивости тувинцев к христианству. Просто здесь почти никогда не велась миссионерская деятельность» [Степанова, 2012: 29]. В связи с этим в декабре 2013 г. он принял решение о том, что священники и миссионеры Кызыльской епархии обязаны учить тувинский язык. Феофан высказывал на благо и на перспективу деятельности епархии интересные идеи по привлечению коренного и преобладающего населения республики — тувинцев в православие: использование передвижного храма-юрты, «воцерковление» горлового пения и строительство храма в восточном стиле [Степанова, 2012: 29]. Так, 26 мая 2020 г. в селе Терлиг-Хая Кызыльского кожууна РТ установили Храм-юрту в честь Богоявления. Такая политика Русской православной церкви связана с тем, что активная миграция с пределов республики и без того немногочисленного русского населения не будет в будущем способствовать развитию православных общин, приходов и функционированию Кызыльской епархии в целом.



Рис. 7. Святейший патриарх Кирилл и Камбы-лама Республики Тыва Тензин Цультим. Кызыл, 2011 г. [ГА РТ. Ф. П-392. Оп. 1. Ед. хр. 32]

4 апреля 2019 г. Феофана назначили архиепископом новообразованной Корейской епархии, оставив временное управление Кызыльской епархией до назначения ее нового руководителя. В постановлении Священного синода говорилось: «Преосвященным Корейским быть архиепископу Кызыльскому и Тывинскому Феофану, поручив ему временное управление Кызыльской епархией» [О замещении вакантной кафедры... , 2019].

В 2011 г., когда только учреждали Кызыльскую епархию, в православных приходах Тувы службу несли четыре священника [Степанова, 2012: 28]. В 2019 г. кадровый состав епархии состоял из девяти священников, четырех диаконов, одного монаха и одной монахини [ПМА № 1]. За 8 лет количество штатных единиц епархии возросло в 3,7 раза. Несмотря на это, в епархии приходов больше, чем епархиального духовенства. В регионе по сей день сохраняется проблема нехватки священнослужителей и миссионеров, которые справлялись бы с богослужениями и требами на уже существующих приходах.

На 30 декабря 2019 г. Кызыльская епархия имела 18 зарегистрированных и три незарегистрированных прихода. Если до учреждения епархии действовало 4 православные религиозные организации, которые относились Абаканской и Кызыльской епархии Республики Хакасия, то после ее образования с 2011 по 2019 г. в Министерстве юстиции РФ зарегистрировалось 14 православных объединений [Религиозные организации..., 2012; Информация о зарегистрированных..., 2019]. Численность приходов за 8 лет увеличилась в 4,5 раза. Они расположены в двух городах республиканского значения (городских округах), а также в городах, поселках и селах муниципальных кожуунов (районов) Республики Тыва (см. рис. 8).

Расположение зарегистрированных православных приходов по административно-территориальному делению Республики Тыва

Города и кожууны республики	Названия приходов
Четыре прихода в Кызыле (город республиканского значения)	Приход Воскресенского кафедрального собора г. Кызыла РТ Кызыльской епархии (КЕ) Русской православной церкви Московского патриархата (РПЦ МП); Приход Свято-Троицкого храма г. Кызыла РТ КЕ РПЦ МП; Приход храма блаженной Ксении Петербургской г. Кызыла РТ КЕ РПЦ МП; Приход храма (храма-часовни) во имя святого великомученика Георгия Победоносца г. Кызыла РТ КЕ РПЦ МП
Один приход в Ак-Довураке (город республиканского значения)	Приход храма Благовещения Пресвятой Богородицы г. Ак-Довурака РТ КЕ РПЦ МП
Два прихода в Пий-Хемском кожууне	Приход храма святителя Иннокентия Иркутского г. Турана РТ КЕ РПЦ МП; Приход храма Иоанна Предтечи с. Суш Пий-Хемского кожууна РТ КЕ РПЦ МП
Один приход в Улуг-Хемском кожууне	Приход храма в честь преподобного Сергия Радонежского г. Шагонара РТ КЕ РПЦ МП
Один приход в Дзун-Хемчикском кожууне	Приход храма Воздвижения Креста Господня г. Чадана РТ КЕ РПЦ МП
Три прихода в Кызылском кожууне	Приход храма святых первоверховных апостолов Петра и Павла пос. Черби Кызылского кожууна РТ КЕ РПЦ МП; Приход храма во имя святого преподобного Макария Алтайского с. Усть-Элегест Кызылского кожууна РТ КЕ РПЦ МП; Приход храма Смоленской иконы Божьей Матери пос. Сукпак Кызылского кожууна РТ КЕ РПЦ МП
Один приход в Чеди-Хольском кожууне	Приход храма святых царственных страстотерпцев пос. Хову-Аксы Чеди-Хольского кожууна РТ КЕ РПЦ МП

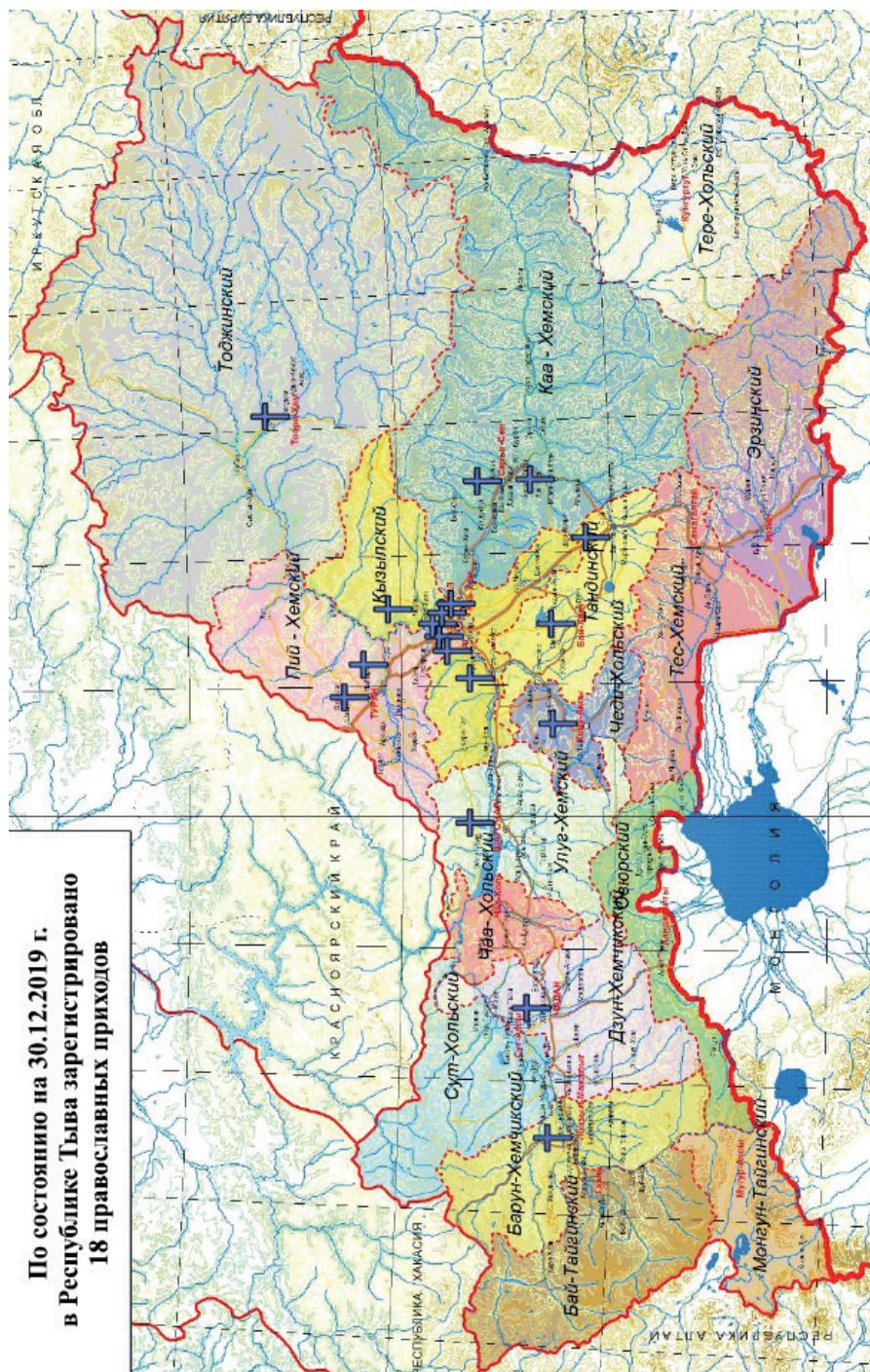


Рис. 8. Православные приходы в Республике Тыва (карта по состоянию на 30.12.2019)

Окончание таблицы

Города и кожууны республики	Названия приходов
Два прихода в Тандынском кожууне	Приход храма святителя Никиты Новгородского с. Бай-Хаак Тандынского кожууна РТ КЕ РПЦ МП; Приход храма равноапостольного князя Владимира с. Балгазын Тандынского кожууна РТ КЕ РПЦ МП
Два прихода в Каа-Хемском кожууне	Приход храма Казанской иконы Божьей Матери с. Сарыг-Сеп Каа-Хемского кожууна РТ КЕ РПЦ МП; Приход храма святителя Николая Чудотворца с. Бурен-Бай-Хаак Каа-Хемского кожууна РТ КЕ РПЦ МП
Один приход в Тоджинском кожууне	Приход храма преподобных Сергия и Германа Валаамских с. Тоора-Хем Тоджинского кожууна РТ КЕ РПЦ МП

Следует отметить, что некоторые православные общины в реестре Министерства юстиции РФ зарегистрированы как приходы, действующие при храмах, хотя их строительство еще не велось. Православные приходы в основном сконцентрированы в местах проживания русскоязычного населения — центральных и восточных районах Республики Тыва. Тувинцы, проживающие в этих районах и тесно общающиеся с русскими, наиболее подвержены миссионерскому влиянию. В южных и западных районах республики русское население отсутствует, поэтому православные объединения здесь не зарегистрированы, за исключением двух городов в Западной Туве — Чадана и Ак-Довурака. Также в ведении Тувинской епархии находятся три храма при исправительных учреждениях: храм святителя Николая Чудотворца при исправительной колонии № 1 УФСИН по РТ в Кызыле; храм в честь Собора Двенадцати апостолов при лечебном исправительном учреждении № 2 УФСИН по РТ в Шагонаре Улуг-Хемского кожууна; храм преподобного Серафима Саровского при исправительной колонии № 4 УФСИН по РТ в Шагонаре Улуг-Хемского кожууна.

В Кызыле при Кызыльском епархиальном управлении есть Домовый храм в честь преподобного Феофана Исповедника, епископа Никейского, а при Свято-Троицком храме — Свято-Духов храм. В Туране в составе храмового комплекса располагается Князь-Владимирский храм с нижним храмом в честь святой мученицы Галины. В с. Ильинка Каа-Хемского кожууна есть храм-вагон в честь святителя Митрофана Воронежского. Все эти храмы не указаны в ведомственном реестре некоммерческих организаций Министерства юстиции РФ.

На попечении Кызыльской епархии в Кызыле находятся:

- часовня в честь Иверской иконы Божией Матери рядом с Воскресенским кафедральным собором;
- домовая часовня в Республиканском онкологическом диспансере в честь святителя Луки (архиепископа Симферопольского и Крымского (в миру Валентина Войно-Ясенецкого), российского и советского хирурга, профессора, доктора медицинских наук);
- часовня в честь всех святых, расположенная на территории городского кладбища, где есть храм блаженной Ксении Петербургской;
- молитвенные комнаты в домах-интернатах для престарелых.

Структурными единицами Кызыльской епархии являются отделы, обеспечивающие епархиальное управление. За 2012–2015 гг. созданы 8 отделов, отвечающих за религиозное образование и катехизацию, миссионерскую деятельность, духовно-нравственное развитие молодежи, социальную работу, взаимодействие с вооруженными силами и правоохранительными органами, тюремное служение, дела, связанные со старообрядчеством, взаимодействие с государственными и общественными организациями и информационно-просветительское обеспечение.

Миссионерский отдел Кызыльской епархии создан в 2012 г. Его первым руководителем до 2013 г. был иеромонах Ефрем (Андрей Михайлович Калинин), выпускник школы православного миссионера при Синодальном миссионерском отделе МП РПЦ, уроженец Новгорода. С 2014 г. епархиальные миссионерский и молодежный отделы возглавляет Антоний Игоревич Дулевич, представитель православного миссионерского движения пророка Даниила, уроженец Воронежа. В Туву он приехал в 2013 г., узнав от Георгия Валерьевича Максимова, священника Русской православной церкви, клирика московского храма преподобного Сергия Радонежского, что в РТ образована новая епархия и нужны сотрудники для развития миссионерской деятельности [ПМА № 2]. На сегодняшний день на состояние православия в Туве, наряду с другими факторами, влияет его активность, энергичность, харизматичность, преданность делу, которым он ведает.

В результате изучения и анализа деятельности местной епархии выявлено, что увеличению количества православных общин в Туве, кроме богослужений, способствует системное осуществление православной миссии. Местные и приезжие миссионеры проводят уличную и квартирную миссии, совершают выезды во все районы республики с проповедью или миссионерским благотворительным концертом. Епархиальное духовенство регулярно участвует в различных встречах и собраниях, проводит беседы о православии для различных групп и слоев населения региона. Кроме миссионерской работы, большое внимание уделяется развитию православных общин и устроенности церковной жизни в приходах. В течение 8 лет на территории республики активно строятся храмы и часовни. Епархия постоянно проводит встречи и библейские занятия для православных тувинцев, а также обучает миссионерской деятельности желающих прихожан. Самым активным тувинским миссионерам-помощникам выплачиваются денежные поощрения — стипендии. Из числа новообращенных христиан многодетным матерям-одиночкам оказывается денежная материальная помощь. В некоторых храмах работает воскресная школа, где детей обучают основам православной веры, церковному пению и рукоделию. В том числе служители епархии регулярно приглашают миссионеров из разных российских городов и курируют их миссионерскую деятельность на территории Тувы.

В Сибири при поддержке синодальных молодежного и миссионерского отделов Московского патриархата проводятся миссионерские конференции, форумы, съезды, слеты и круглые столы. Одним из таких мероприятий является Миссионерский съезд православной молодежи Сибири, который ежегодно проводится Кызыльской епархией в Республике Тыва.

В 2015 г. руководитель миссионерского и молодежного отделов Кызыльской епархии Антоний Дулевич стал обладателем двух грантов Международного конкурса «Православная инициатива 2014–2015», одержав победу по направлению «образова-

ние и воспитание». В данном конкурсе его первый грант «Молодежное миссионерское путешествие в Туву» относился к числу приоритетных, поскольку цель проекта обозначена как «формирование правильного отношения к миссионерской деятельности у активной молодежи сибирских епархий», и подходил основной цели конкурса — «поддержка гражданской инициативы в обществе, поощрение творческих и активных людей к практической созидательной деятельности, направленной на благо ближнего, на сохранение и укрепление культурно-нравственных традиций» [Архив документов..., 2014–2015]. Вторым грантом «Переносной храм-шатёр» предусматривалось «окормление православного населения в общинах, не имеющих храмов, и знакомство с православием местного населения» [Архив документов..., 2014–2015]. Данный проект связан и с первым грантом, поскольку храм-шатер используется при осуществлении миссионерского съезда православной молодежи во время миссионерской экспедиции в районы Тувы.

По проекту «Молодёжное миссионерское путешествие в Туву» предполагается проведение в Туве ежегодного недельного съезда миссионеров — руководителей миссионерских и молодежных отделов и православной молодежи — из сибирских епархий. В первой, теоретической, части миссионерского съезда, обычно один-два дня, в воскресной школе Воскресенского кафедрального собора проводится церемония открытия съезда с участием архиепископа Феофана, а также лекции и занятия на темы, касающиеся миссионерской деятельности, миссионерского служения молодежи и об опыте проповеди миссионеров-святителей среди сибирских иноверных народов — алтайцев, хакасов, шорцев, чулымцев и т. д. Во второй, практической, части съезда (4–7 дней) проводится миссионерская экспедиция в одном из районов Тувы, где участники практикуют знания, полученные на теоретических занятиях и мастер-классах. По программе, кроме богослужений и молитв, а также теоретических и практических занятий, предусматривается культурная программа для гостей с целью ознакомления их с историей и культурой тувинского народа: посещение Национального музея Республики Тыва, Центра развития традиционной тувинской культуры и развития традиционных ремесел, этнокультурного юрточного комплекса «Алдын-Булак» [ПМА № 2].

За 2015–2019 гг. в Туве Кызыльской епархией проведено пять миссионерских съездов православной молодежи Сибири. Количество участников съезда в год — 20–30 человек. Особенностью данных съездов является то, что, даже если мероприятие ориентировано на православную молодежь, его участниками в основном являются люди, переступившие данную возрастную категорию. Миссионеры приезжают из таких сибирских городов, как Абакан, Кемерово, Иркутск, Томск, Красноярск, Новосибирск, Чита, Барнаул, Бийск, Горно-Алтайск и др. Активное участие в съезде принимают специальные гости из миссионерских движений и центров Москвы. За пять лет были совершены миссионерские экспедиции в Тандынский, Эрзинский, Каа-Хемский и Улуг-Хемский кожууны Республики Тыва [ПМА № 2]. Для организаторов съезда — миссионерского отдела Кызыльской епархии — мероприятие является одной из форм осуществления в Туве миссионерской деятельности, а для гостей-участников — одной из площадок для обмена опытом миссионерского служения и, особенно, приобретения ими навыков ведения проповеди в иноязычной и иноверческой среде.

Информация о деятельности Кызыльской епархии широко представлена в медийном пространстве. Все события епархии регулярно размещаются на ее официальных сайтах (pravtuva.ru, missotdeltuva.cerkov.ru) и на страницах таких социальных сетей, как «ВКонтакте» и «Instagram». Видеоматериалы на русском и тувинском языках доступны в международном видеохостинге «YouTube» на каналах «Mission Life», «Мээн чудулгем» («Моя вера») и «Православие в Центре Азии». Например, загружены интервью представителей епархии с православными тувинцами, которые были показаны в телепередаче «Путь к Богу» одного из местных телеканалов.

В 2011 г. в свет вышел «Ыдыктыг Библия» — полный перевод Библии на тувинский язык, который имеет важное значение для тувинцев-христиан. Его изданием в течение 20 лет занималась тувинская переводческая группа во главе со специалистами Института перевода Библии — ведущей российской научной организации по переводу Библии. Л. С. Мижит, филологический редактор перевода, по этому поводу пишет: «Из всего огромного количества народов мира тувинцы входят в число тех народов, которые имеют Библию на своем родном языке. На сегодняшний день только 6 автохтонных народов Российской Федерации, не считая русского, имеют полный текст Библии на родном языке: крымско-татарский, татарский, тувинский, удмуртский, чеченский и чувашский» [Мижит, 2016: 142].

С 2013 г. Кызыльская епархия каждый месяц выпускает газету «Вестник Кызыльской епархии», которая освещает события и актуальные вопросы, касающиеся жизни православных приходов, на русском и тувинском языках и знакомит прихожан с выдержками из святоотеческого учения и работами современных авторов. В 2018 г. издан миссионерский журнал «Православные жители Тувы о вере», в котором прихожане рассказывают о том, как они обрели православную веру. Анализ содержания журнала подтверждает, что на сегодняшний день в православие переходят в основном тувинцы-протестанты. Из 14 участников интервью 11 человек — тувинцы, двое — метисы, один представитель другой национальности. 7 из 11 респондентов тувинской национальности рассказали интервьюерам, что ранее ходили в протестантские религиозные объединения.

В 2014 г. был переиздан перевод Библии для детей «Библиядан чуруктарлыг чугаалар», первый выпуск которого состоялся в 2001 г. Также миссионеры епархии переводят на тувинский язык тексты для богослужения. Например, в 2019 г. издана брошюра с огласительными беседами «Ыдыктыг Крещение хулээр бертинде беседалар» («Беседы перед принятием Святого Крещения»).

По словам Антония Дулевича, руководителя миссионерского и молодежного отделов Кызыльской епархии, в год таинства крещения проходят от 30 до 60 тувинцев [ПМА № 2]. В лекции «Миссия в Туве», прочитанной им в 2019 г. в православном молодежном миссионерском центре «Атриум» (Москва) и размещенной на официальном сайте центра и канале в «YouTube», говорится, что переломным моментом в успешности проповеди и преодолении таких устойчивых стереотипов среди тувинцев, как «православие для русских» и «Иисус Христос — русский Бог», стала организация тувинской православной общины по инициативе архиепископа Феофана. В своем выступлении, перед озвучиванием количества воцерковленных тувинцев, он говорит: «Когда они приходили в храм и видели своих соотечественников — тувинцев, им проще было тя-

нуться к Богу. И эта семья тувинских христиан по-тихонечку растет» [Миссия в Туве..., 2019]. В итоговом отчете, опубликованном на сайте missotdeltuva.cerkov.ru под названием «Итоги миссии в Туве в 2019 году», в пункте ««Оглашение и крещение тувинцев» пишется, что в 2019 г. крещение приняли 38 человек (32 взрослых, 6 детей). При этом отмечается, что на тот момент к таинству крещения готовились 17 человек [О миссии в Туве..., 2019]. Принцип оглашения построен таким образом, что перед принятием крещения проведение с тувинцами формальных двух-пяти бесед недостаточно. С будущим членом паствы проводят беседы, он постепенно вливается в общину, и главным критерием того, что он может креститься, является его участие в богослужениях [Миссия в Туве..., 2019]. Средняя продолжительность проведения огласительных бесед — 1,5 месяца. Занятия с желающими креститься проводятся на русском и тувинском языках [О миссии в Туве..., 2019].

Примечательно, что с января 2019 г. по субботам в Воскресенском кафедральном соборе богослужение проводится и на тувинском языке. В июне-августе 2019 г. (по личным наблюдениям автора) на воскресные богослужения собора приходили от 70 до 100 человек. В процентном соотношении русских прихожан было 77–80%, тувинцев — 20–23%. Было замечено, что на богослужениях в основном присутствуют одни и те же тувинцы. Это постоянные представители (основной костяк) тувинской православной общины. По исследовательским работам Алексея Паркачева, кандидата богословия, священника Воскресенского кафедрального собора, руководителя информационного отдела Кызыльской епархии, можно узнать, что «многие тувинцы, принявшие православие, ранее были протестантами» и «протестанты сыграли важную роль в процессе христианизации Тувы» [Паркачев, 2017: 107].

Заключение

Таким образом, с образованием в 2011 г. Кызыльской епархии начался новый этап развития православия и православной миссии в РТ. За 8 лет существования и активной деятельности епархии увеличилось количество православных священнослужителей и приходов. На сегодняшний день на территории Тувы развернута работа по строительству храмов и налаживанию приходской церковной жизни. В результате миссионерской деятельности наблюдается незначительный, но все же рост крещеных тувинцев. Тувинская православная община, получившая за последние годы определенное развитие, пополняется за счет тувинцев-протестантов, которые ранее были знакомы с основами христианства и получили вероисповедный опыт. Возможно, им легче переходить в православие, чем тувинцам, являющимися буддистами и шаманистами. Тем не менее, православие, являясь одной из официальных религий республики, не занимает прочного положения среди коренного населения республики.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Архив документов конкурса «Православная инициатива 2014–2015». URL: <http://www.pravkonkurs.ru/documents/archive2014-2015.php> (дата обращения: 10.08. 2019).

Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1 / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М. ; СПб. : Летний сад, 2005. 621 с.

Бадмаев А. А., Адыгбай Ч. О., Бурнаков В. А., Маншеев Д. М. Протестантизм и народы Южной Сибири: история и современность. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2006. 168 с.

Внутренняя жизнь и внешняя деятельность РПЦ с 2009 года и по 2019 год // Юбилейная отчетная статья, посвященная десятилетию Поместного собора 2009 г. и избрания на нем патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5359105.html> (дата обращения: 10.07.2019).

Всероссийская перепись населения (2010). URL: https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (дата обращения: 03.04.2020).

Государственно-церковные отношения в России: опыт прошлого и современное состояние / Л. А. Баширов, Ю. Е. Григорьева, Ю. М. Дегтярев ; отв. ред. Ф. Г. Овсиенко. М. : Люберецкая типография, 1996. 252 с.

Государственный архив Республики Тыва. Ф 392. Оп. 1. Д. 30–33.

Дементьев В. Становление православия в Туве. Кызыл, 2011. 12 с.

Об устройении Церковной жизни в Республике Тыва // Журнал Московской патриархии (официальная хроника). № 102. URL: http://www-old.srcc.msu.ru/bib_roc_2012/jmp/11/11-11/02.html (дата обращения: 15.07.2019).

О замещении вакантной кафедры новообразованной епархии в Республике Тыва // Журнал Московской патриархии (официальная хроника) № 112. URL: http://www-old.srcc.msu.ru/bib_roc_2012/jmp/11/11-11/02.html (дата обращения: 15.07.2019).

О замещении вакантной кафедры Корейской епархии (Патриарший экзархат Юго-Восточной Азии) // Журнал Московской патриархии (официальная хроника). № 27. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5404829.html> (дата обращения: 10.01.2020).

Информация о зарегистрированных религиозных организациях в Республике Тыва по состоянию на 30.12.2019 // Информационный портал Министерства юстиции Российской Федерации URL: <http://unro.minjust.ru/NKO.aspx> (дата обращения: 30.12.2019).

Мижит Л. С. Перевод Библии на тувинский язык: обогащение лексического состава тувинского литературного языка // Родной язык: лингвистический журнал. 2016. № 1 (4). С. 141–155.

Миссия в Туве // Православный молодежный Центр «Атриум» представляет ТВ для миссии и о миссии. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=BzjXJ9VR5SI> <https://www.youtube.com/user/Atrium8701/videos> (дата обращения: 10.01.2020).

Моллеров Н. М. Общины евангельских христиан-баптистов в Тувинской Народной Республике (1926–1932 гг.) // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. С. 16–28.

Монгуш М. В. Деятельность нетрадиционных конфессий в Туве: 1990–2010 // Новые исследования Тувы. 2012. № 1. С. 58–70.

Монгуш М. В. Христианские общины Тувы: краткий очерк // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. 2015. № 8. С. 159–175.

Мышлявцев Б. А., Юша Ж. М. Протестантизм и его влияние на этнические процессы в современной Туве // Проблемы межэтнического взаимодействия народов Сибири. Новосибирск, 2002. С. 96–104.

О международном открытом грантовом конкурсе «Православная инициатива». URL: <http://www.pravkonkurs.ru/about-the-competition/> (дата обращения: 10.01.2020).

О миссии в Туве в 2019 году // Итоговый отчет миссионерского отдела Кызыльской епархии за 2019 г. URL: <http://misotdeltuva.cerkov.ru/2019/12/31/itogi-missii-v-tuve-v-2019-godu/> (дата обращения: 10.01.2020).

Паркачев А. Л., Письменная Т. Г. Современное положение христианства в Республике Тува // Северный Кавказ: проблемы и перспективы развития этноконфессиональных отношений : материалы III Всероссийской научной конференции / под ред. Т. Г. Письменной, А. Н. Рябикова. Славянск-на-Кубани, 2017. С. 103–107.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью с Алексеем Леонидовичем Паркачевым, 1989 г. р. Запись № 1 2019 г.

ПМА. Интервью с Антонием Игоревичем Дулевичем, 1988 г. р. Запись № 2 2019 г.

Религиозные организации, зарегистрированные в ведомственном реестре некоммерческих организаций Управления по состоянию на 01.04.2012 // Информационный портал Министерства юстиции Российской Федерации. URL: <https://to17.minjust.ru/ru/materialy-territorialnyh-organov/spisok-religioznyh-organizaciy-na-01042012> (дата обращения: 01.08.2019).

Степанова Е. Православная Тува: храм-юрта и горловое пение // Нескучный сад: журнал о православной жизни. 2012. № 10. С. 24–31.

Стороженко А. А. Старообрядчество Тувы во второй половине XIX — первой четверти XX вв. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Кызыл, 2004. 23 с.

Татаринцева М. П., Моллеров Н. М. Русские в Туве (конец XIX — первая половина XX в.): История. Этнография. Культура. Новосибирск : Наука, 2016. 296 с.

Татаринцева М. П. Старообрядцы в Туве: историко-этнографический очерк. Новосибирск : Наука, 2006. 216 с.

Хомушку О. М. К характеристике религиозной ситуации в Республике Тыва // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2000. № 24. 166 с.

Хомушку О. М. Особенности государственно-церковных отношений в Туве (1944–1990 гг.) // Круг знания: Научно-информационный сборник. 1998а. № 1. С. 24–28.

Хомушку О. М. Протестантские организации в Туве: современное состояние // Протестантизм в Сибири : материалы Международной научной конференции (Омск, 26–28 мая 1998 г.). Омск, 1998б. 196 с.

Численность населения на 1 января 2019 года / Красноярскстат. URL: <https://krasstat.gks.ru/news/document/48935?print=1> (дата обращения: 01.08.2019).

REFERENCES

Arkhiv dokumentov konkursa "Pravoslavnaia initsiativa 2014–2015" [Document archive of the contest "Orthodox initiative 2014–2015"]. URL: <http://www.pravkonkurs.ru/documents/archive2014–2015.php> (accessed August 10, 2019) (in Russian).

Atlas sovremennoi religioznoi zhizni Rossii. T. 1. [Atlas of modern religious life in Russia]. Ex. ed. M. Burdo. S. Filatov. Moscow; Saint-Petersburg: Letnii sad, 2005, 621 s. (in Russian).

Badmaev A. A., Adygbai Ch. O., Burnakov V. A., Mansheev D. M. *Protestantizm i narody Iuzhnoi Sibiri: istoriia i sovremennost'* [Protestantism and the peoples of Southern Siberia:

history and modernity]. Novosibirsk: Izd-vo In-ta arkheologii i etnografii SO RAN, 2006, 168 s. (in Russian).

Vnutrenniaia zhizn' i vneshniaia deiatel'nost' RPTs s 2009 goda i po 2019 god [The internal life and external activity of the Russian Orthodox Church between 2009 and 2019]. Iubileinaia otchetnaia stat'ia, posviashchennaia desiatiletiiu Pomestnogo sobora 2009 g. i izbraniia na nem patriarkha Moskovskogo i vseia Rusi Kirilla [Anniversary report article dedicated to the tenth anniversary of the Local Council in 2009 and the election of Patriarch Kirill of Moscow and all Russia]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5359105.html> (accessed July 10, 2019) (in Russian).

Vserossijskaya perepis' naseleniya (2010) [All-Russian population census] URL: https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (access date: 03.04.2020) (in Russian).

Gosudarstvenno-Tserkovnye otnosheniia v Rossii: opyt proshlogo i sovremennoe sostoianie [State-Church relations in Russia: past experience and modern state]. L. A. Bashirov., Iu. E. Grigor'eva. Iu. M. Degtiarev; ex. ed. F. G. Ovsienko. Moscow: Liuberetskaia tipografia, 1996, 252 s. (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Tyva [State archive of the Republic of Tuva]. Fund 392. Inventory 1. Fol. 30, 32, 33 (in Russian).

Dement'ev V. *Stanovlenie pravoslaviia v Tuve* [Formation of Orthodoxy in Tuva]. Kyzyl, 2011, 12 s. (in Russian).

Zhurnal no. 102. Ob ustroenii Tserkovnoi zhizni v Respublike Tyva [Journal no. 102. On the organization of Church life in the Republic of Tuva]. *Zhurnal Moskovskoi patriarkhii (ofitsial'naia khronika)* [Journal of the Moscow Patriarchate (official chronicle)]. URL: http://www-old.srcc.msu.ru/bib_roc_2012/jmp/11/11-11/02.html (accessed July 15, 2019) (in Russian).

Zhurnal no.112. O zameshchenii vakantnoi kafedry novoobrazovannoi eparkhii v Respublike Tyva [Journal no. 112. On the replacement the vacant chair of the newly formed diocese in the Republic of Tuva]. *Zhurnal Moskovskoi patriarkhii (ofitsial'naia khronika)* [Journal of the Moscow Patriarchate (official chronicle)]. URL: http://www-old.srcc.msu.ru/bib_roc_2012/jmp/11/11-11/02.html (accessed July 15, 2019) (in Russian).

Zhurnal no.27. O zameshchenii vakantnoi kafedry Koreiskoi eparkhii (Patriarshii ekzarkhat Iugo-Vostochnoi Azii) [Journal no. 27. On the replacement the vacant chair of the Korean diocese (Patriarchal Exarchate of South-East Asia)]. *Zhurnal Moskovskoi patriarkhii (ofitsial'naia khronika)* [Journal of the Moscow Patriarchate (official chronicle)]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5404829.html> (accessed January 10, 2020) (in Russian).

Informatsiia o zaregistrirovannykh religioznykh organizatsiiakh v Respublike Tyva po sostoianiiu na 30.12.2019 g. [Information on registered religious organizations in the Republic of Tuva as at 30.12.2019]. Informatsionnyi portal Ministerstva iustitsii Rossiiskoi Federatsii [Information portal of the Ministry of justice of the Russian Federation]. URL: <http://unro.minjust.ru/NKO.aspx> (accessed December 30, 2020) (in Russian).

Mizhit L. S. *Perevod Biblii na tuvinskii iazyk: obogashchenie leksicheskogo sostava tuvinskogo literaturnogo iazyka* [The Tuvan Bible translation and the lexical enrichment of the Tuvan literary language]. *Rodnoi iazyk: lingvisticheskii zhurnal* [Rodnoy Yazyk (Mother Tongue). Linguistic Journal]. 2016, no. 1 (4). S. 141–155 (in Russian).

Missiia v Tuve [Mission in Tuva]. Pravoslavnyi molodezhnyi Tsentr “Atrium” predstavliaet TV dlia missii i o missii [Orthodox youth Center “Atrium” presents TV for the mission and about the mission]. URL: <https://www.youtube.com/user/Atrium8701/videos> (Accessed January 10, 2020) (in Russian).

Mollerov N. M. Obshchiny evangel'skikh khristian-baptistov v Tuvinskoj Narodnoj Respublike (1926–1932 gg.) [Communities of Evangelical Christian Baptists in the Tuva People's Republic (1926–1932)]. *Novye issledovaniia Tuvy* [The new research of Tuva]. 2019, no. 1. S. 16–28 (in Russian).

Mongush M. V. Deiatel'nost' netraditsionnykh konfessii v Tuve: 1990–2010 [Activities of nontraditional confessions in Tuva: 1990–2010]. *Novye issledovaniia Tuvy* [The new research of Tuva]. 2012, no. 1. S. 58–70 (in Russian).

Mongush M. V. Khristianskie obshchiny Tuvy: kratkii ocherk [Christian communities of Tuva: a brief essay]. *Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospective* [Worldview of the population of Southern Siberia and Central Asia from historical retrospect], 2015, no.8. S. 159–175 (in Russian).

Myshliavtsev B. A., Iusha Zh. M. Protestantizm i ego vliianie na etnicheskie protsessy v sovremennoj Tuve [Protestantism and its influence on ethnic processes in modern Tuva]. *Problemy mezhetnicheskogo vzaimodeistviia narodov Sibiri* [Problems of interethnic interaction of the peoples of Siberia]. Novosibirsk, 2002. S. 96–104 (in Russian).

O mezhdunarodnom otkrytom grantovom konkurse “Pravoslavnaia initsiativa” [About the international open grant competition “Orthodox initiative”]. URL: <http://pravkonkurs.ru/about-the-competition/> (accessed January 10, 2020) (in Russian).

O missii v Tuve v 2019 godu [About the mission in Tuva in 2019]. *Itogovyi otchet missiionerskogo otdela Kyzyl'skoi eparkhii za 2019 g.* [Final report of the mission Department of the Kyzyl eparchy for 2019]. URL: <http://misotdeltuva.cerkov.ru/2019/12/31/itogi-missii-v-tuve-v-2019-godu/> (accessed January 10, 2020) (in Russian).

Parkachev A. L., Pis'mennaia T. G. Sovremennoe polozhenie khristianstva v Respublike Tyva [The current development of Christianity in the Tuva Republic]. *Severnyi Kavkaz: problemy i perspektivy razvitiia etnokonfessional'nykh otnoshenii: materialy III Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii pod. red.: T. G. Pis'mennoi, A. N. Riabikova* [North Caucasus: problems and prospects of development of ethno-confessional relations: proceedings of the III all-Russian scientific conference under ed. T. G. Pismennaya, A. N. Ryabikov]. Filial Kubanskogo gosudarstvennogo universiteta v g. Slavianske-na-Kubani [Branch of the Kuban state University in Slavyansk-on-Kuban]. Slaviansk-na-Kubani, 2017. S. 103–107 (in Russian).

Polevoi material avtora (PMA) [Author's field material]. Interv'iu s Alekseem Leonidovichem Parkachevym, 1989 g. r. [Interview with Alexey Leonidovich Parkachev, born 1989] Zapis' 2019 g. [Audio file no.1, 2019] (in Russian).

Polevoi material avtora (PMA) [Author's field material]. Interv'iu s Antoniem Igorevichem Dulevichem, 1988 g. r. [Interview with Antony Igorevich Dulevich, born 1988] Zapis' 2019 g. [Audio file no.2, 2019] (in Russian).

Religioznye organizatsii, zaregistrirovannye v vedomstvennom reestre nekommercheskikh organizatsii Upravleniia po sostoianiiu na 01.04.2012 g. [Religious organizations registered in the departmental register of non-profit organizations of the Department as of 01.04.2012].

Informatsionnyi portal Ministerstva iustitsii Rossiiskoi Federatsii [Information portal of the Ministry of justice of the Russian Federation]. URL: <https://to17.minjust.ru/ru/materialy-territorialnyh-organov/spisok-religioznyh-organizatsiy-na-01042012> (accessed August 01, 2019) (in Russian).

Stepanova E. Pravoslavnaia Tuva: khram-iurta i gorlovoe penie [Orthodox Tuva: Yurt-temple and throat singing]. *Neskuchnyi sad: zhurnal o pravoslavnoi zhizni* [Neskuchny sad: a journal about Orthodox life]. 2012, no. 10. S. 24–31.

Storozhenko A. A. *Staroobriadchestvo Tuvy vo vtoroi polovine XIX — pervoi chetverti XX vv.: Avtoref. dis. ... kand. ist. nauk* [Old Believers of Tuva in the second half of the XIX — first quarter of the XX centuries: Abstract of PhD. Thesis in Historical science]. Kyzyl, 2004, 23 s. (in Russian).

Tatarintseva M. P., Mollerov N. M. *Russkie v Tuve (konets XIX — pervaiia polovina XX v.): Istoriiia. Etnografiia. Kul'tura* [Russians in Tuva (late XIX — first half of XX century): History. Ethnography. Culture]. Novosibirsk: Nauka, 2016, 296 s. (in Russian).

Tatarintseva M. P. *Staroobriadtsy v Tuve: Istoriko-etnograficheskii ocherk* [Old Believers in Tuva: historical and ethnographic essay]. Novosibirsk: Nauka, 2006, 216 s. (in Russian).

Khomushku O. M. K kharakteristike religioznoi situatsii v Respublike Tyva [On the characteristics of the religious situation in the Republic of Tuva]. *Gosudarstvo, religiiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, and Church in Russia and abroad], 2000, no. 24, 166 s. (in Russian).

Khomushku O. M. *Osobennosti gosudarstvenno-tserkovnykh otnoshenii v Tuve (1944–1990 gg.)* [Features of state-Church relations in Tuva (1944–1990)]. Krug znaniia: Nauchno-informatsionnyi sbornik [Circle of knowledge: Scientific information collection], 1998a, no. 1. S. 24–28 (in Russian).

Khomushku O. M. Protestantskie organizatsii v Tuve: sovremennoe sostoianie [Protestant organizations in Tuva: current state]. *Protestantizm v Sibiri: Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* (Omsk, 26–28 maia 1998 g.) [Protestantism in Siberia: Proceedings of the international scientific conference (Omsk, 26–28 May 1998)]. Omsk, 1998b. 196 p. (in Russian).

Chislennost' naseleniia na 1 ianvaria 2019 goda [Population 1 January 2019]. Krasnoiarstat [Elektronnyi resurs]. URL: <https://krasstat.gks.ru/news/document/48935?print=1> (accessed August 1, 2019) (in Russian).

Статья поступила в редакцию 06.09.2020

Принята к публикации 24.01.2021

Цитирование статьи:

Монгуш А. В. Православие в Республике Тыва на современном этапе // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26, № 1. С. 140–159.

Citation:

Mongush A. V. Orthodoxy in the republic of Tuva at the present stage. *Nations and religions of Eurasia*. 2021. Vol. 26, № 1. P. 140–159.

УДК 140.8

DOI: 10.14258/nneur(2021)1–09

В. В. Слепцова*Институт философии РАН, Москва (Россия)*

СВЕТСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ГУМАНИЗМ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ¹

Термин «гуманизм» достаточно спорен и неоднозначен, представляется более удачным использовать его в узком смысле — как деятельность образованных личностей эпохи Возрождения, увлеченных античным наследием, исследованием и комментированием памятников древнеклассической, в основном, латинской литературы. Однако очевидно, что термин закрепился и стал активно использоваться в среде свободомыслящих людей начала XX в. в более широкой трактовке, как ориентированное на человека мировоззрение, которое не разделяет теистическую позицию или вообще полностью отрицает сверхъестественное. Термин «религиозный гуманизм», как он представлен в Первом гуманистическом манифесте, отсылает не к мировоззренческой характеристике последователей, а к способу оформления гуманистических идей. «Религиозный гуманизм» создавался в качестве отвечающей запросам времени альтернативы существующим традиционным религиям. Называть ли его религией зависит от того, принимаем ли мы веру в сверхъестественное в качестве основной черты религии. Если да, то религиозный гуманизм не является религией, поскольку ориентирован на исключение сверхъестественного. При этом, однако, в религиозном гуманизме сохраняются, хотя и переосмысляются, обряды и институты. Светский гуманизм может рассматриваться как квазирелигия, однако в этом случае никакой специфики по сравнению с движениями атеистов или кого бы то ни было из свободомыслящих, он иметь не будет. Разделение гуманизма на «религиозный» и «светский» представляется неудачным. Как мы видели, разница между тем и другим, по сути, заключается лишь в частностях, тогда как ключевые положения одинаковы и относятся к нерелигиозному мировоззрению: методологический натурализм, наукоцентризм, скептицизм и стремление к содействию общему благу. В обсуждении проблемы того, является ли гуманизм религией, в свое время приняла участие и самая известная организация свободомыслящих в России — Российское гуманистическое общество, организованное в 1990-е гг. как одно из ответвлений гуманистической организации Пола Куртца.

Ключевые слова: гуманизм, квазирелигии, Российское гуманистическое общество, секуляризм.

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта No18–311–00114 «Формы консолидации неверующих в Москве и Санкт-Петербурге, их влияние на духовную культуру России».

V. V. Sleptsova

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

SECULAR AND RELIGIOUS HUMANISM: HISTORY AND CURRENT STATE²

The term “humanism” is quite controversial and ambiguous. It seems more successful to use it in the narrow sense — as a movement of people of the Renaissance, who united by an interest in Antiquity, studying and commenting on monuments of Ancient classical, mainly Latin literature. However, it is obvious that the term became fixed and began to be actively used in the environment of free-thinkers in the beginning of the 20th century in a broader interpretation. It means now a person-centered worldview that does not share the theistic position or even completely rejects the supernatural. The term “religious humanism” as it is presented in the First Humanist Manifesto, refers not to the philosophical characteristics of the followers. It refers to a method of formalizing humanistic ideas. “Religious humanism” was created as an alternative to existing traditional religions that meets the needs of the times. If we accept belief in the supernatural as the main feature of religion, then we can’t label religious humanism as religion, since it is oriented towards the exclusion of the supernatural. At the same time, however, in religious humanism rituals and institutions are preserved in the reinterpreted form. Secular humanism can be considered as quasi-religion. But in this case, it will not have any specificity in comparison with the movements of the free-thinking. The division of humanism into “religious” and “secular” seems unsuccessful. As we have seen, the difference between them in fact lies only in particulars, while the key points are the same. It relates to a non-religious worldview and includes methodological naturalism, scientism, skepticism and the desire to promote the common good. The Russian Humanist Society is the most famous organization of free-thinkers in Russia. It organized in the 1990s as one of the branches of the humanistic organization of Paul Kurtz and a while back it took part in the discussion of the problem of whether humanism was a religion.

Keywords: humanism, quasi-religions, Russian Humanist Society, secularism

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

Sleptsova Valeriya V., candidate of philosophical Sciences, research fellow of the department of Philosophy of Religion of the Institute of Philosophy, RAS, Moscow (Russia). *Contact address:* leka.nasonova@gmail.com

² The research is supported by RFBR according to the research project № 18–311–00114

Введение

Поскольку наиболее известные версии современного гуманизма, в том числе в нашей стране, имеют англо-американские корни, то речь в статье пойдет именно об англо-американской традиции. При этом необходимо различать теоретические выкладки основных представителей гуманизма и мировоззренческие позиции людей, примыкающих к гуманизму и создающих на базе этих теоретических выкладок организации.

Все источники, посвященные теме гуманизма, можно разделить на несколько групп. Первая группа — это собственно работы самих представителей гуманистического мировоззрения. К ним относятся, например, книги П. Куртца [1999, 2000, 2002, 2005а, 2005б], К. Ламонта [1997] и др. В России это работы В. А. Кувакина, А. А. Кудишиной [Кувакин, 1998, 2002–2003; Борзенко, Кувакин, Кудишина, 2005; Кудишина, 2007]. Вторая группа источников — это отечественные работы, широко освещающие историю и теорию свободомыслия. Здесь следует вспомнить, в частности, работы советских исследователей И. П. Вороницына [1927–1929], А. Д. Сухова [1986], а также З. А. Тажуризиной [2017, 2018]. Третья группа источников — отечественные исследования, рассматривающие гуманизм как разновидность свободомыслия. Наиболее значимыми здесь являются труды Е. И. Коростиченко [2018а, 2018б], З. П. Трофимовой [1992, 2006, 2008, 2016, 2017]. И наконец, четвертой группой источников являются зарубежные исследования. Специфика их состоит, во-первых, в том, что гуманизм довольно редко рассматривается в качестве разновидности свободомыслия. Во-вторых, если отечественные исследования сосредоточены главным образом на теоретическом осмыслении различных форм гуманизма, то зарубежные источники делают акцент скорее на истории формирования гуманистического движения как такового. Среди зарубежных исследований следует упомянуть Уайтхеда и Конлэна [Whitehead; Conlan, 1978] Флойда-Томаса [Floyd-Thomas, 2008], Китчера [Kitcher, 2015], Блэнкхолма [Blankholm, 2017].

Результаты исследования

Проблема демаркации религиозного и светского гуманизма может быть разделена на две составляющие. Она связана, во-первых, с необходимостью определения религии, во-вторых, с противоречиями, возникающими при самоопределении гуманизма. Начнем со второго.

Сам термин «гуманизм» до XIX в. отсылал исключительно к движению образованных людей эпохи Возрождения, имевшему место преимущественно в Италии, которое было объединено желанием исследовать и толковать памятники древнеклассической, в основном латинской, литературы [Межуев, 2018]. С середины XIX в. гуманизм стал всё чаще трактоваться как ориентированное на человека мировоззрение, которое не разделяет теистическую позицию или вообще полностью отрицает сверхъестественное. Одним из наиболее распространенных в настоящее время является определение, данное Дж. Хаксли: гуманизм — это «общая теория мировоззрения», которая рассматривает Вселенную как «монистическую», и согласно которой все изменения во Вселенной сфокусированы тем или иным образом на различных формах жизни. Итогом этих изменений должно стать формирование таких условий жизни, при которых челове-

ство в полной степени сможет раскрыть свои возможности. При этом нерелигиозность гуманизма, по мысли Хаксли, не столько связана с философскими воззрениями, сколько с ценностями демократии, желанием, чтобы каждый осуществлял право на свободу религий и гражданские свободы. Гуманисты не столько рефлексируют над этим миром, сколько стремятся деятельно его менять, поэтому они могут принадлежать к разным философским школам [Трофимова, 2017: 109].

Еще одно известное определение дано П. Куртцем: гуманизм — это «мудрое поведение во имя блага», задающее человеку и обществу ценностные векторы и базу для жизни [Трофимова, 2017: 110]. При этом Куртц подчеркивает, что достижение блага возможно не через религию, а через разум и науку.

На настоящий момент можно указать несколько направлений гуманистической мысли, причем классификации можно провести по разным основаниям. Чтобы сформировать некоторое представление об этом, приведем одну отечественную и одну зарубежную классификации. Так, З. П. Трофимова, специалист по англо-американскому свободомыслию, в частности гуманизму, выделяет среди наиболее влиятельных эволюционный гуманизм Хаксли, натуралистический гуманизм Ламонта и секулярный гуманизм Куртца [Трофимова, 2017: 99]. Существует также классификация Г. Фрисса. Фрисс выделяет научный, этический и религиозный виды гуманизма. Основанием для деления становится базовая ценность, на которой основывается тот или иной тип гуманизма. Так, для научного гуманизма это надежные знания, для этического — честность и справедливость при взаимодействии с людьми, для религиозного — воспитание веры в гуманистические ценности [Friess, 1973: 41].

Представляется, однако, полезным вслед за самими гуманистами рассмотреть также дихотомическое деление на религиозный и светский гуманизм, потому что в связи именно с этим основанием для деления проходит большинство современных полемик между представителями гуманизма. Замечу, что в данном случае я использую термины «светский» и «секулярный» как синонимы. Термин «секуляризм» придумал Дж. Я. Холиоак в 1851 г. Свободомыслящий, стремившийся отличить свои взгляды от атеизма, Холиоак считал атеизм слишком уверенным в отрицании Бога. Замечу, однако, что это не помешало ему полгода просидеть в тюрьме по обвинению в атеизме. Основные положения секуляризма достаточно общи: стремление к улучшению жизни материальными средствами и творению добра, а также отношение к науке как способу предсказания, доступному человеку [Holyoake, 1896: 34–35].

Предшественником гуманистических групп, возникших в Америке в 20-х гг. XX в., была Свободная Религиозная Ассоциация (Free Religious Association — FRA), эклектичная по своему составу (среди ее участников были выходцы из унитаризма, универсализма, квакерства, спиритизма и даже иудаизма). Она изначально была организована так, чтобы охватить максимальное количество людей, поскольку важной мировоззренческой составляющей руководители организации считали толерантность [Free Religious Association, 1894: 10]. Создание FRA (1867 г.) явилось ответом на ряд конвенций, принятых на Американской унитарийской конференции в 1865 и 1866 гг. Тогда как часть унитариев (в частности, Генри У. Беллоуз) стремилась к принятию христианской мировоззренческой платформы, другие были настроены более радикально и искали бо-

лее общей площадки для взаимодействия с людьми. Основателями FRA стали Октавиус Фротингхем, Уильям Дж. Поттер и Фрэнсис Элингвуд Эббот. Фротингхэм стал первым президентом FRA, а сама организация была создана таким образом, чтобы не ограничивать вступающих в нее людей членством в одной лишь этой организации. Своей целью Ассоциация ставила «интересы чистой религии, поощрение научного изучения богословия и расширение общения в духе» [Blankholm, 2017: 693].

Вторым президентом FRA в 1878 г. стал Феликс Адлер, выходец из семьи реформистских иудеев. В качестве президента FRA он был крайне заинтересован в расширении социальной и политической активности Ассоциации. Однако члены FRA отвергли инициативы Адлера, и через четыре года он сложил с себя полномочия президента. Несмотря на неудачу, постигшую его на посту президента FRA, за время своего президентства Адлер обзавелся разнообразными связями, позволившими ему создать Общество этической культуры [Blankholm, 2017: 692–696]. Основной целью Общества стала социальная активность, а не осмысление таких вопросов, как место и роль религии в современном обществе, вера, определение Бога и т. п., активно стоявшие на повестке дня во FRA. Хотя Адлер всячески пытался размежеваться с набирающим известность гуманизмом, который считал слишком натуралистичным, его движение этической культуры часто именуется этическим гуманизмом.

Организованный гуманизм, который развился в 1910–1920-х гг., как и FRA, возглавлялся рядом действующих священнослужителей, бывших священнослужителей и ученых. Особую роль здесь сыграли Джон Дитрих, Кёртис Риз и Чарльз Ф. Поттер. Они стремились расширить категорию религии так, чтобы она включала практики и верования, ориентированные только на материальный мир. Развивая «религию без Бога», сводя значимость веры в Бога к минимуму, гуманисты, однако, отмежевывались при этом от атеизма. Самое главное, утверждали они, — верить в цельность Вселенной и человека. Гуманисты не считали веру в Бога необходимой для поклонения. Религиозные ритуалы — это средство для восхваления природы и человека [Blankholm, 2017: 697–698].

Результатом всей этой деятельности, как известно, стал Первый гуманистический манифест 1933 г. Он состоит из 15 положений, основными из которых являются следующие: несотворенность и самодостаточность Вселенной; признание человека частью природы, возникшей в результате непрерывного процесса развития, отвержение дуализма духа и тела; методологический натурализм; отрицание теизма и деизма; отрицание различия мирского и священного; стремление к реализации потенциала человеческой личности в этом мире; стремление к свободному и цельному обществу людей, действующих в целях достижения общего блага, социального благополучия для всех, а не для некоторых; отрицание религиозных переживаний и установок, связанных с верой в сверхъестественное; мужественное отношение к жизненным невзгодам, поддерживаемое образованием и рационализмом; использование опыта религиозных институтов для создания ассоциаций по самореализации человека; признание ценности жизни; желание извлечь возможности жизни, а не избегать их [Humanist Manifesto I, 1933].

В 1960-е гг. начинают переплетаться истории терминов «секуляризм» и «гуманизм». В юридических документах появляется термин «секулярный гуманизм». Упоминает-

ся он в качестве одной из «религий.., которые не учат тому, что обычно считается верой в Бога», наряду с буддизмом и даосизмом [Blankholm, 2017: 701], и используется для описания религиозных взглядов людей, не разделяющих идеи классического теизма и занимающих при этом государственные должности. Напомню, что до того людям, не исповедующим какую-либо религию, занимать государственные должности было нельзя. Таким нетеистам писали в сноске, что они принадлежат к одной из религий: буддизм, светский гуманизм и т. д. Одновременно с этим термин «светский гуманизм» начинает употребляться всё чаще, однако зачастую в негативных контекстах. В конце 60-х — начале 70-х гг. XX в. в мелких судебных процессах в США «светский гуманизм» фигурирует в качестве одной из религий.

В 1980 г. П. Куртц создает организацию светских гуманистов. Он выделяет следующие признаки «светской гуманистической парадигмы»: методологический натурализм в качестве метода исследования различных сверхъестественных явлений, натуралистическое мировоззрение, т. е. убежденность в существовании исключительно материального мира, отрицание теизма, приверженность гуманистической этике, которая включает в себя мужество, разум, заботу, свободу и развитие индивида, защита демократических ценностей, планетарность [Куртц, 2008].

Корлисс Ламонт, один из видных гуманистов XX в., продвигал натуралистическую версию гуманизма. Называл он этот гуманизм научным, материалистическим или демократическим. По его мнению, гуманизм — позиция, согласно которой человек обладает лишь одной жизнью и ее необходимо как можно полнее использовать для творческой деятельности и достижения счастья, при этом человеческое счастье является самоцелью и не нуждается в согласии или поддержке сверхъестественного, будь то боги или небеса. Такого сверхъестественного не существует. Человечество способно само, с помощью разума, совместными усилиями сделать Землю оплотом «мира и красоты» [Lamont, 1997: 15].

Проблема соотношения светского и религиозного гуманизма, а также определения того, является ли гуманизм религией, весьма актуальна в настоящее время. Вот некоторые примеры.

В 2014 г. судья федерального округа в штате Орегон постановил, что светский гуманизм — это религия, по крайней мере в юридических целях, включающих в себя Первую поправку к Конституции США. Напомню, что Первая поправка как часть Билля о правах — это несколько утверждений, сводящихся, по сути, к утверждению свободы вероисповедания на государственном уровне. Судья встал на сторону истцов, которые утверждали, что заключенный-гуманист в федеральной тюрьме должен получить определенные права, закрепленные исключительно за религиозными группами [Blankholm, 2017: 690].

Во «Фри Инквайери» («Free Inquiry») — основном печатном органе светских гуманистов — в 1996 г. опубликовано сразу несколько статей, посвященных данной проблематике [Noebel, 1996; Olds, 1996; Flynn, 1996; Smith, 1996; Madigan, 1996]. Не разбирая подробно каждую из этих статей, остановимся, тем не менее, на идеях Томаса Флинна — редактора «Free Inquiry» и «Новой энциклопедии неверия», исполнительного директора Совета светского гуманизма. Рассматривая светский гуманизм, Флинн под-

черкивает, что «начинается он с атеизма (отсутствия веры в божество) и агностицизма или скептицизма (эпистемологической осторожности, которая отвергает трансцендентность¹ как таковую из-за отсутствия доказательств)» [Flynn]. Светский гуманизм, полагает Флинн, — это всеобъемлющая нерелигиозная жизненная позиция, которая включает в себя натуралистическую философию, космическое мировоззрение, коренящееся в науке, и последовательную этическую систему, согласно которой люди должны поощрять рост морального сознания, способность к свободному выбору и понимание его последствий. В противоположность этому религиозный гуманизм, согласно Флинну, многообразен. Он может включать в себя любые формы теизма и не только их. Так, гуманизм, основанный на одном или нескольких недоказуемых утверждениях (в том числе, например, на таких, как «я верю в то, что человеческий род придет к светлому будущему»), Флинн относит к религиозному типу. Как мы видим, данная трактовка значительно отличается от того, каким религиозный гуманизм предстает перед нами в Первом гуманистическом манифесте, поскольку там, например, отвергается теистическое мировоззрение. Кроме того, Флинн забывает или игнорирует тот факт, что любое мировоззрение в конечном итоге опирается именно на недоказуемые утверждения, начиная с того, что человек верит своему чувственному опыту или тому, что завтра взойдет солнце.

Каково положение с гуманистическими организациями и полемикой относительно религиозного-светского гуманизма в нашей стране? Российское гуманистическое общество (РГО), организованное в 1990-е гг. как одно из ответвлений гуманистической организации Пола Куртца, — самая известная организация свободомыслящих в России. Расцвет ее пришелся на начало 2000-х гг. Кредо гуманистов РГО может быть сформулировано в следующих положениях [Исполком РГО, 2006: 8]:

- 1) стремление к диалогу с представителями любого мировоззрения, готовыми к этому;
- 2) критика разных форм «фанатизма и догматизма, демагогии и ханжества, нигилизма и пессимизма»;
- 3) воздержание от борьбы за власть, как политическую, так и духовную;
- 4) признание того, что гуманизм не обладает монополией на истину.

Основным признаком гуманизма, таким образом, по мысли представителей РГО, становится отстаивание достоинства личности, т. е. право человека на счастливую жизнь, признание уникальности и ценности каждой личности. Однако именно установка на общечеловечность гуманизма, не разделяющего людей по цвету кожи, положению в обществе, полу, религии, неизбежно вызывает разногласия между гуманистами по множеству вопросов, наиболее животрепещущими из которых становятся определение гуманизма и тесно связанное с этим разграничение светского и религиозного гуманизма.

Каждая из этих проблем обсуждалась на страницах журнала «Здравый смысл» — печатного органа РГО. Показательны статьи Е. К. Сметанина и Т. Эрайзера в номере

¹ Трансцендентность понимается Флинном предельно широко, включая в себя не только веру в Бога, но и разнообразные виды «духовности», мистицизм, а также любые верования, принятые без достаточных на то оснований.

1(5) за 1997 г., где первый автор утверждает, что религия и гуманизм не совместимы, допустима и последовательна лишь светская форма гуманизма [Сметанин, 1997: 85–87], а второй — что, хотя гуманизм и религия — это в корне различные мировоззренческие позиции, но гуманизм открыт каждому, в том числе религиозным людям [Эрайзер, 1997: 87–88]. По мнению президента РГО В. А. Кувакина, религиозный гуманизм возможен, но он с необходимостью представляет собой непоследовательную мировоззренческую позицию [Кувакин, 2002–2003: 44–46]. Заметим, что, несмотря на внешне исключительно теоретический характер проблемы, она имела значимые практические следствия — решалось, могут ли верующие люди быть членами РГО.

Коснемся теперь темы, связанной с определением религии. Очевидно, что проблема возникает со вторым типом гуманизма — со светским гуманизмом. Теоретики светского гуманизма всячески подчеркивают, что гуманизм не имеет ничего общего с религией, самоопределяясь через отрицание религиозного гуманизма, а также через постулирование наукоцентризма и приверженности натуралистической картине мира. Однако современное религиоведение настолько расширило границы своего предмета, что стоит всерьез рассмотреть те доводы, которые приводятся исследователями или критиками светского гуманизма, называющими его религией. Здесь мы будем опираться на работу Джона Смита «Квазирелигии: гуманизм, марксизм, национализм». В ней Д. Смит обнаруживает в гуманизме (естественно, речь идет о светском гуманизме, а не о религиозном) такие черты религии, как почитание и признание некоего основополагающего недостатка. Объектом «предельной преданности» в гуманизме выступают разум и наука, свободное исследование, демократия, натурализм, противодействие сверхъестественному и т. д. Что же касается признания недостатка, то здесь речь идет о существовании источника отчуждения человека от того, каким он должен быть. В любом случае, подчеркивает Смит, создавая концепцию человека (даже если она будет натуралистической), мы создаем некий логический тип, который, по сути, мало чем отличается от концепций «падшего», «отчужденного» и проч. [Smith, 1994: 43–44].

Отмечу, что нахождение черт религий в нерелигиозных движениях не относится исключительно к гуманизму. «Новый атеизм» часто называют религией, выделяя, например, такие черты, как поклонение лидерам движения, а также приравнивание несогласия с идеями «новых атеистов» к моральной ущербности [Ruse, 2011].

Заключение

1. Представляется более удачным использовать термин «гуманизм» в узком смысле, подразумевающим именно людей эпохи Возрождения, исследовавших и комментировавших памятники древнеклассической литературы. Однако очевидно, что термин закрепился и стал активно использоваться в среде свободомыслящих людей начала XX в. в более широкой трактовке.

2. Термин «религиозный гуманизм», как он представлен в Первом гуманистическом манифесте, отсылает не к мировоззренческой характеристике последователей, а к способу оформления гуманистических идей. «Религиозный гуманизм» создавался в качестве отвечающей запросам времени альтернативы существующим традиционным религиям. Называть ли его религией, зависит от того, принимаем ли мы веру в сверхъ-

естественное в качестве основной черты религии. Если да, то религиозный гуманизм не является религией, поскольку ориентирован на исключение сверхъестественного. При этом, однако, в религиозном гуманизме сохраняются, хотя и переосмысляются, обряды и институты.

3. Светский гуманизм может рассматриваться как квазирелигия, однако в этом случае никакой специфики по сравнению с движениями атеистов или кого бы то ни было из свободомыслящих, он иметь не будет.

4. Разделение гуманизма на «религиозный» и «светский» представляется неудачным. Как мы видели, разница между тем и другим, по сути, заключается лишь в частностях, тогда как ключевые положения одинаковы и относятся к нерелигиозному мировоззрению: методологический натурализм, наукоцентризм, скептицизм и стремление к содействию общему благу.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Человечность человека: основы современного гуманизма. 2-е изд., испр. и доп.. М. : РГО, 2005. 390 с.

Вороницын И. П. История атеизма. М. : Атеист, 1927–1929. Т. 5. 908 с.

Иванеев С. В., Тажуризина З. А. Свободомыслие и атеизм: идеи и лица. М. : Академический проект, 2018. 270 с.

Исполком РГО Что такое РГО? // Здравый смысл. 2006. № 3 (40). С. 7–10.

Коростиченко Е. И. Эволюционный гуманизм и религия в интерпретации Михаэля Шмидта-Саломона // Вестник ПСТГУ. Сер.1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 79. С. 56–73.

Коростиченко Е. И. Организации гуманистов России и Германии и их влияние на духовную культуру общества // Пространство и время. 2018. № 3–4 (33–34). С. 39–55.

Кувакин В. А. Твой рай и ад. Человечность и бесчеловечность человека: Философия, психология и стиль мышления гуманизма. СПб. ; М. : Алетейя, 1998. 360 с.

Кувакин В. А. Гуманизм: единое на потребу // Здравый смысл. 2002–2003. № 1 (26). С. 44–46.

Кудишина А. А. Современный гуманизм как феномен культуры: философско-культурологический анализ : дис. ... д-ра филос. наук. М., 2007. 359 с.

Куртц П. Что такое светский гуманизм. М., 2008. URL: <http://www.humanism.ru/biblioteka/62-kurz/428-secular-humanism.html> (дата обращения: 28.01.2020).

Куртц П. Испытание потусторонним. М. : Академический Проект, 1999. 601 с.

Куртц П. Мужество статья. Добродетели гуманизма. М. : РГО, 2000. 160 с.

Куртц П. Запретный плод. Этика гуманизма. М. : РГО, 2002. 222 с.

Куртц П. Утверждения. Жизнь, полная радости и творчества. М. : РГО, 2005а. 117 с.

Куртц П. Новый скептицизм. Исследование и надежное знание. М. : Наука, 2005б. 360 с.

Межуев В. М. Гуманизм // Новая философская энциклопедия, 2018. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0186d768b46fa93beb4e2d86> (дата обращения: 28.01.2020).

Сметанин Е. К. Размежевание // Здравый смысл. 1997. № 1 (5). С. 85–87.

Сухов А. Д. Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. М. : Мысль. 1986. 285 с.

Тажуризина З. А. Из истории свободомыслия. Очерки разных лет. М. : Академический проект, 2017. 523 с.

Трофимова З. П. Гуманизм, религия, свободомыслие. М. : Изд-во МГУ, 1992. 128 с.

Трофимова З. П. Английское свободомыслие в XX веке. М. : Социально-политическая мысль, 2006. 94 с.

Трофимова З. П. Эволюционный гуманизм Джулиана Хаксли. М. : Социально-политическая мысль, 2008. 68 с.

Трофимова З. П. Метатеория современного англо-американского свободомыслия // Религиоведческий альманах. № 1 (3). 2017. С. 96–119.

Эрайзер Т. Гуманизм и религия // Здравый смысл. 1997. № 1 (5). С. 87–88.

Blankholm J. Secularism, Humanism, and Secular Humanism: Terms and Institutions // The Oxford Handbook of Secularism, 2017. P. 690–705 (на англ. яз.).

Floyd-Thomas J. The Origins of Black Humanism in America: Reverend Ethelred Brown and the Unitarian Church. New York: Palgrave Macmillan. 2008. 268 p. (на англ. яз.).

Flynn T. Secular Humanism Defined. URL: <https://secularhumanism.org/what-is-secular-humanism/secular-humanism-defined/> (дата обращения: 28.01.2020) (на англ. яз.).

Flynn T. Why Is Religious Humanism? // Free Inquiry, 1996, Vol. 16, No.4. URL: <https://secularhumanism.org/1996/10/why-is-religious-humanism/> (дата обращения: 09.12.2019).

Free Religious Association Proceedings. Boston: Free Religious Association. 1894. 102 p. (на англ. яз.).

Friess H. Humanist Responsibilities // Kurtz P. (ed.) The Humanist Alternative. London: Pemberton Books; Buffalo, NY: Prometheus Books, 1973. 190 p. (на англ. яз.).

Holyoake G. J. The Origin and Nature of Secularism. London: Watts. 1896. 136 p. (на англ. яз.).

Humanist Manifesto I, 1933. URL: https://web.archive.org/web/20111107221355/http://www.americanhumanist.org/who_we_are/about_humanism/Humanist_Manifesto_I (дата обращения: 28.01.2020) (на англ. яз.).

Kitcher, P. Life After Faith: The Case for Secular Humanism. New Haven, Conn.: Yale University Press. 2015. 200 p. (на англ. яз.).

Lamont C. The Philosophy of Humanism. Amherst, NY: Humanist Press, 1997. 371 p. (на англ. яз.).

Madigan T. J. Deliver Us from Religion (Vol.16, No.4) // Free Inquiry, 1996, Vol. 16, No.4. URL: <https://secularhumanism.org/1996/10/deliver-us-from-religion/> (дата обращения: 09.12.2019) (на англ. яз.).

Noebel D. A. The Religion of Secular Humanism // Free Inquiry, 1996, Vol. 16, No.4 URL: <https://secularhumanism.org/1996/10/the-religion-of-secular-humanism-2/> (дата обращения: 09.12.2019) (на англ. яз.).

Olds M. What Is Religious Humanism? // Free Inquiry, 1996, Vol. 16, No.4. URL: <https://secularhumanism.org/1996/10/what-is-religious-humanism/> (дата обращения: 09.12.2019) (на англ. яз.).

Ruse M. Is the New Atheism a Religion? 2011. URL: http://www.huffingtonpost.com/michael-ruse/is-new-atheism-a-religion_b_837758.html (дата обращения: 09.12.2019) (на англ. яз.).

Smith J. E. Humanism As a Quasi-Religion // Free Inquiry, 1996, Vol. 16, No.4. URL: <https://secularhumanism.org/1996/10/humanism-as-a-quasi-religion/> (дата обращения: 09.12.2019) (на англ. яз.).

Smith J. E. Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism. NY: Macmillan Education, 1994. 154 p. (на англ. яз.).

Whitehead J. W., and Conlan J. 1978. The Establishment of the Religion of Secular Humanism and Its First Amendment Implications. Texas Tech Law Review 10 (1). Pp. 1–66 (на англ. яз.).

REFERENCES

Borzenko I. M., Kuvakin V. A., Kudishina A. A. *Chelovechnost' cheloveka: osnovy sovremennogo gumanizma* [Humanity of Man: Foundations of Modern Humanism]. Izd 2-e, ispravlennoe i dopolnennoe. M.: RGO, 2005, 390 s. (in Russian).

Voronitsyn I. P. *Istoriia ateizma* [History of atheism]. M.: Ateist, 1927–1929, T. 5, 908 s. (in Russian).

Ivaneev S. V., Tazhurizina Z. A. *Svobodomyслиe i ateizm: idei i litsa* [Freethinking and atheism: ideas and faces]. M.: Akademicheskii proekt, 2018, 270 s. (in Russian).

Ispolkom RGO Chto takoe RGO? [What is RGS?]. *Zdravyi smysl* [Common sense]. 2006. № 3 (40). S. 7–10 (in Russian).

Korostichenko E. I. *Evolutsionnyi gumanizm i religii v interpretatsii Mikhaelia Shmidta-Salomona* [Evolutionary humanism and religion as interpreted by Michael Schmidt-Salomon]. *Vestnik PSTGU. Ser. 1: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie* [PSTGU Bulletin. Ser. 1: Theology. Philosophy. Religious Studies]. 2018. Vyp. 79. S. 56–73 (in Russian).

Korostichenko E. I. *Organizatsii gumanistov Rossii i Germanii i ikh vliianie na dukhovnuiu kul'turu obshchestva* [Humanist organizations of Russia and Germany and their influence on the spiritual culture of society]. *Prostranstvo i vremia* [Space and time]. № 3–4 (33–34), 2018. S. 39–55 (in Russian).

Kuvakin V. A. *Tvoi rai i ad. Chelovechnost' i beschelovechnost' cheloveka: Filosofii, psikhologii i stil' myshlenii gumanizma* [Your heaven and hell. Humanity and Inhumanity of Man: Philosophy, Psychology and the Thought Style of Humanism]. SPb.; M.: Aleteia, 1998, 360 s. (in Russian).

Kuvakin V. A. *Gumanizm: edinoe na potrebu* [Humanism: one thing needed]. *Zdravyi smysl* [Common sense]. 2002–2003, № 1 (26). S. 44–46 (in Russian).

Kudishina A. A. *Sovremennyi gumanizm kak fenomen kul'tury: filosofsko-kul'turologicheskii analiz. Dis. ... d-ra filos. nauk* [Modern humanism as a cultural phenomenon: philosophical and cultural analysis: Ph. D. Thesis in Philosophy]. Moskva, 2007. 359 s. (in Russian).

Kurtts P. *Chto takoe svetskii gumanizm* [What is secular humanism]. M., 2008. URL: <http://www.humanism.ru/biblioteka/62-kurz/428-secular-humanism.html> (accessed January 28, 2020) (in Russian).

Kurtts P. *Iskushenie potustoronnim* [Temptation to the otherworldly]. M.: Akademicheskii Proekt, 1999, 601 s. (in Russian).

Kurtts P. *Muzhestvo stat'. Dobrodeteli gumanizma* [The courage to become. The virtues of humanism]. M.: RGO, 2000, 160 s. (in Russian).

Kurtts P. *Zapretnyi plod. Etika gumanizma* [The Forbidden fruit. Ethics of humanism]. M.: RGO, 2002, 222 s. (in Russian).

Kurtts P. *Utverzhdeniia. Zhizn', polnaia radosti i tvorchestva* [Assertions. A life full of joy and creativity]. M.: RGO, 2005a, 117 s. (in Russian).

Kurtts P. *Novyi skeptitsizm. Issledovanie i nadezhnoe znanie* [New skepticism. Research and reliable knowledge]. M.: Nauka, 2005b, 360 s. (in Russian).

Mezhuev V. M. *Gumanizm* [Humanism]. *Novaia filosofskaia entsiklopediia* [New philosophical encyclopedia], 2018. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0186d768b46fa93beb4e2d86> (accessed January 28, 2020) (in Russian).

Smetanin E. K. *Razmezhevanie* [Disengagement]. *Zdravyi smysl* [Common sense]. 1997, № 1 (5). S. 85–87 (in Russian).

Sukhov A. D. *Svobodomyслиe i ateizm v drevnosti, srednie veka i v epokhu Vozrozhdeniia* [Freethinking and atheism in antiquity, the Middle Ages and the Renaissance]. M.: Mysl', 1986, 285 s. (in Russian).

Tazhurizina Z. A. *Iz istorii svobodomyслиia. Ocherki raznykh let* [From the history of free thought. Essays from different years]. M.: Akademicheskii proekt, 2017, 523 s. (in Russian).

Trofimova Z. P. *Gumanizm, religiia, svobodomyслиe* [Humanism, religion, free thinking]. M.: Izdatel'stvo MGU, 1992, 128 s. (in Russian).

Trofimova Z. P. *Angliiskoe svobodomyслиe v XX veke* [English freethinking in the twentieth century]. M.: Sotsial'no-politicheskaia mysl', 2006, 94 s. (in Russian).

Trofimova Z. P. *Evolutsionnyi gumanizm Dzhuliana Khaksl'i* [Julian Huxley's evolutionary humanism]. M.: Sotsial'no-politicheskaia mysl', 2008, 68 s. (in Russian).

Trofimova Z. P. *Metateoriia sovremennogo anglo-amerikanskogo svobodomyслиia* [Metatheory of modern Anglo-American free thought]. *Religiovedcheskii al'manakh* [Religious almanac]. № 1 (3), 2017. S. 96–119 (in Russian).

Eraizer T. *Gumanizm i religiia* [Humanism and religion]. *Zdravyi smysl* [Common sense]. 1997, № 1 (5). S. 87–88 (in Russian).

Blankholm J. *Secularism, Humanism, and Secular Humanism: Terms and Institutions*. The Oxford Handbook of Secularism, 2017, P. 690–705 (in English).

Floyd-Thomas J. *The Origins of Black Humanism in America: Reverend Ethelred Brown and the Unitarian Church*. New York: Palgrave Macmillan, 2008. 268 p. (in English).

Flynn T. *Secular Humanism Defined*. URL: <https://secularhumanism.org/what-is-secular-humanism/secular-humanism-defined/> (accessed January 28, 2020) (in English).

Flynn T. *Why Is Religious Humanism?* // *Free Inquiry*, 1996, Vol. 16, No.4. URL: <https://secularhumanism.org/1996/10/why-is-religious-humanism/> (дата обращения: 09.12.2019) (in English).

Friess H. *Humanist Responsibilities*. Kurtz P. (ed.) *The Humanist Alternative*. London: Pemberton Books; Buffalo, NY: Prometheus Books, 1973, 190 p. (in English).

Free Religious Association Proceedings. Boston: Free Religious Association. 1894, 102 p. (in English).

Holyoake G. J. *The Origin and Nature of Secularism*. London: Watts. 1896, 136 p. (in English).

Humanist Manifesto I, 1933. URL: https://web.archive.org/web/20111107221355/http://www.americanhumanist.org/who_we_are/about_humanism/Humanist_Manifesto_I (accessed January 28, 2020) (in English).

Kitcher, P. *Life After Faith: The Case for Secular Humanism*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2015, 200 p. (in English).

Lamont C. *The Philosophy of Humanism*. Amherst, NY: Humanist Press, 1997, 371 p. (in English).

Madigan T. J. Deliver Us from Religion (Vol.16, No.4) // *Free Inquiry*, 1996, Vol. 16, No.4. URL: <https://secularhumanism.org/1996/10/deliver-us-from-religion/> (дата обращения: 09.12.2019) (in English).

Olds M. What Is Religious Humanism? // *Free Inquiry*, 1996, Vol. 16, No.4. URL: <https://secularhumanism.org/1996/10/what-is-religious-humanism/> (дата обращения: 09.12.2019) (in English).

Ruse M. *Is the New Atheism a Religion?* 2011. URL: http://www.huffingtonpost.com/michael-ruse/is-new-atheism-a-religion_b_837758.html (accessed December 09, 2019) (in English).

Smith J. E. Humanism As a Quasi-Religion // *Free Inquiry*, 1996, Vol. 16, No.4. URL: <https://secularhumanism.org/1996/10/humanism-as-a-quasi-religion/> (дата обращения: 09.12.2019) (in English).

Smith J. E. *Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism*. NY: Macmillan Education, 1994, 154 p. (in English).

Whitehead J. W. and Conlan J. The Establishment of the Religion of Secular Humanism and Its First Amendment Implications. *Texas Tech Law Review*, no 10 (1), 1978, pp. 1–66 (in English).

Статья поступила в редакцию 06.07.2020.

Принята к публикации 22.12.2020.

Цитирование статьи:

Слепцова В. В. Светский и религиозный гуманизм: история и современность // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26, № 1. С. 160–172.

Citation:

Sleptsova V. V. Secular and religious humanism: history and current state. *Nations and religions of Eurasia*. 2021. Vol. 26. № 1. P. 160–172.

УДК 947 (571.1)

DOI: 10.14258/nreur(2021)1–10

И. Н. Никулина*Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия)*

ССЫЛЬНЫЕ ПОЛЬСКИЕ КАТОЛИЧЕСКИЕ ДУХОВНЫЕ ЛИЦА В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ (60-е — КОНЕЦ 70-х гг. XIX в.): НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ

Целью статьи является рассмотрение вопросов постоянно изменяющихся данных общего числа и количества в каждом месте отбытия наказания польских католических духовных лиц в Западной Сибири, освещение их деятельности и жизненных условий в более полном источниковедческом и познавательном объеме. Хронологические рамки работы охватывают 60-е — конец 70-х гг. XIX в. Это объясняется началом массовой высылки участников восстания 1863 г. в Царстве Польском и реальным появлением возможностей их освобождения от полицейского надзора и отъезда из Западной Сибири.

Основными источниками являются официальные документы, мемуары, материалы периодической печати. Среди участников польского январского восстания 1863–1864 гг., оказавшихся в ссылке в Западной Сибири, были представлены различные сословия общества. Ссылные католические священники в Западной Сибири размещались в основном в городах Томской и Тобольской губерний. Изучение и систематизация сохранившихся архивных документов позволили определить общее количество ксендзов, сосланных в Западную Сибирь по делу о восстании. В общей сложности оказалось 104 католических священника, высланных на жительство под надзор полиции в Западную Сибирь. Значительная часть духовных лиц, находясь в ссылке, утрачивала имевшийся ранее духовный сан и права состояния. Оказавшись в новых жизненных условиях отбытия наказания, большинство ссылных столкнулось с материальными трудностями. Некоторые были вынуждены довольствоваться небольшими государственными пособиями или помощью родственников. Стремясь улучшить свое материальное положение, ссылные католические священники занимались различной деятельностью, в том числе преподаванием вопреки правительственным запретам.

В условиях изгнания ксендзы обеспечивали консолидацию польских ссылных и способствовали успешному сохранению в их среде этнической идентичности. Лояльность, доброжелательность власти по отношению к ним была вызвана, скорее всего, желанием обеспечить стабильную бесконфликтную ситуацию в регионе, сохранить спокойствие и порядок на территории Западной Сибири. Ссылные ксендзы имели возможности контактов и сближения с местным населением в различных сферах повседневной жизни. В результате деятельности выдающихся католических священников были заложены основы для интеграции европейской религиозной традиции в пространство православной культуры.

Ключевые слова: Западная Сибирь, католическое духовенство, духовные лица, ссылка, полицейский надзор, деятельность, амнистия.

I. N. Nikulina

Altai State University, Barnaul (Russia)

THE EXILED POLISH CATHOLIC SPIRITUAL PERSONS IN WESTERN SIBERIA (60 — THE END OF THE 70S. XIX CENTURY): SOME ASPECTS OF STUDY

The purpose of the article is the consideration of constantly changing facts on the total number and number of Polish Catholic spiritual persons in Western Siberia in each place of serving their sentences, and coverage of their activities and living conditions in a more complete source and cognitive scope. The chronological framework of work covers the 60-late 70s. XIX century. This is explained by the beginning of the mass expulsion of participants in the 1863 uprising in the Kingdom of Poland and the real appearance of opportunities for their release from police supervision and departure from Western Siberia. The main sources are the official documentary materials, memoirs, periodicals.

Among the participants in the Polish January uprising of 1863–1864 who were in the exile in Western Siberia, various classes of society were represented. The exiled Catholic priests in Western Siberia were located mainly in the cities of Tomsk and Tobolsk provinces. The study and systematization of the surviving archival documents made it possible to determine the total number of the exiled Polish Catholic priests to Western Siberia in the case of the uprising. In total, there were 104 Catholic priests sent for residence under the police supervision to Western Siberia. A significant part of the spiritual, being in exile, lost the previously available spiritual dignity and rights of fortune. Once in the new life conditions of serving his sentence, most of the exiles faced the material difficulties. Some of them were forced to settle for small state benefits or the help of relatives. In an effort to improve financial situation, the exiled Catholic priests engaged in various activities, including teaching contrary to government bans.

In the conditions of expulsion, the Polish Catholic priests ensured the consolidation of Polish exiles and contributed to the successful preservation of ethnic identity among them. The loyalty, benevolence of the authorities towards them was most likely caused by the desire to ensure a stable conflict-free situation in the region, to maintain calm and order in Western Siberia. The exiled Polish Catholic priests had the possibility of contact and rapprochement with the local population in various areas of everyday life. As a result of the activities of prominent Catholic priests, the foundations were laid for the integration of the European religious tradition into the space of the Orthodox culture.

Keywords: Western Siberia, Catholic clergy, spiritual persons, reference, police supervision, activities, amnesty.

Никулина Ирина Николаевна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник лаборатории междисциплинарного изучения археологии Западной Сибири и Алтай Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия). *Адрес для контактов:* innikulina@mail.ru

Nikulina Irina Nikolaevna, doctor of historical sciences, leading scientific researcher of laboratory for Interdisciplinary Archaeology of Western Siberia and the Altai of Altai State University, Barnaul (Russia). *Contact address:* innikulina@mail.ru

Введение

Тема судеб ссыльных поляков на бескрайних просторах Сибири является поистине неисчерпаемой. 1860-е гг. с полным основанием можно считать апогеем сибирской польской ссылки. Целью данной статьи является рассмотрение вопросов постоянно изменяющихся данных общего числа в каждом месте отбытия наказания польских католических духовных лиц в Западной Сибири, освещение их деятельности и жизненных условий в более полном источниковедческом и познавательном объеме. Хронологические рамки работы охватывают 60-е — конец 70-х гг. XIX в. Это объясняется началом массовой высылки участников восстания 1863 г. в Царстве Польском и реальным появлением возможностей их освобождения от полицейского надзора и отъезда из Западной Сибири.

Вопросы сибирской ссылки поляков нашли отражение в работах российских и польских исследователей Б. С. Шостаковича [1995], С. Г. Пятковой [2000], И. Н. Никулиной [2011], Б. Ендрыховской [Jędrychowska, 2000], Я. Зюлека [2002], Е. Небельского [Niebeliski, 2002], В. Масажа [Масаж, 2012] и др.

Основными источниками являются официально-документальные материалы, хранящиеся в фондах центральных и местных архивов Российской Федерации, мемуары, материалы периодической печати. Следует отметить особо большое значение документов личного происхождения (воспоминания Д. А. Милютина, И. Давыдовича).

Ссылные лица духовного звания в Западной Сибири

Рассматривая пребывание в Сибири ссыльных римско-католических священников, следует особо выделить яркую колоритную фигуру ксендза В. Громадского, находившегося в Сибири с начала 60-х гг. XIX в., посвятившего всю свою жизнь адаптации соотечественников к сибирским условиям (создание школы, библиотеки, строительство костелов и др.). Характеризуя обширную разностороннюю деятельность этого удивительного человека, Б. Ендрыховская подчеркивала обширную проповедческую и преподавательскую работу, проводимую В. Громадским в Сибири и, что особенно важно, привлечение к этому других ссыльных с пользой для людей [Jędrychowska, 2000:67, 70, 185]. Сведения о деятельности и заслугах В. Громадского в Сибири нашли отражение в сибирских газетах [Томская жизнь, 1909: 4].

Среди участников польского январского восстания 1863–1864 гг., оказавшихся в ссылке в Западной Сибири, были представлены различные сословия общества.

По воспоминаниям генерал-фельдмаршала, графа Д. А. Милютина, «духовенство приняло самое деятельное личное участие в мятеже. Католическое духовенство и монахи играли весьма видную роль в бывшем восстании» [Милютин, 2003: 45, 50]. Об активном участии в событиях восстания части духовных писал Е. Небельский [Niebelski, 2002: 631]. Ссылные католические священники в Западной Сибири размещались в основном в городах Томской и Тобольской губерний. Изучение и систематизация сохранившихся архивных документов позволили определить общее количество ксендзов, сосланных в Западную Сибирь по делу о восстании, что увеличило уже представленные ранее автором статистические данные на 9 человек. Таким образом, в общей сложности было выявлено 104 католических священника, высланных на жительство под надзор полиции в Западную Сибирь. Для 64 из них местом проживания была определена Томская губерния (города Томск, Бийск, Кузнецк, Нарым, Колывань, Каинск, Мариинск), для 40 — Тобольская губерния (города Тобольск, Омск, Тюмень, Курган, Березов). По подсчетам автора в Томске находилось 17 чел., в Бийске — 6 чел., в Кузнецке — 10 чел., в Нарыме — 3 чел., в Колывани — 5 чел., в Каинске — 5 чел., в Мариинске — 7 чел., в Томской губернии без указания конкретного города — 11 чел.; в Тобольске — 7 чел., в Омске — 13 чел. в Кургане — 3 чел., по одному человеку в Тюмени, Березове и Таре, в Тобольской губернии без определения конкретного города — 14 [Никулина, 2011: 151].

Все ссылные духовные лица находились под надзором полиции. Стоит отметить, что проблема определения численности ссылных и мест отбытия их наказания является одной из непростых, поскольку обнаружение новых источников, содержащих дополнительные сведения, постоянно вносит свои коррективы. Поэтому можно говорить о сохраняющейся научной новизне этого вопроса.

Как следует из документов, имели место неоднократные случаи подачи прошений со стороны родственников об облегчении участи ссылных ксендзов А. Мацкевича [ИАОО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 6297: 1–8], Э. Микутовича [ИАОО. Ф. 3. Оп. 7. Д. 10940: 3, 4] и др. Интересный материал о положении и условиях жизни ссылных католических священников удалось обнаружить в фондах Томского губернского управления. Многие из высланных подавали прошения о переводе и просили перевести их в места с более благоприятными условиями жизни по состоянию здоровья (например, К. Скибневский) [ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 527: 36].

Значительная часть духовных, находясь в ссылке, утрачивала имевшийся ранее духовный сан и права состояния. В целом, духовные лица, сосланные в Западную Сибирь, получали «относительно мягкие приговоры» [Зюлек, 2002:138]. Оказавшись в новых жизненных условиях отбытия наказания, большинство ссылных столкнулось с материальными трудностями. Некоторые были вынуждены довольствоваться небольшими государственными пособиями (В. Улинский, М. Олехнович, А. Косаржевский) или помощью родственников [ГААК. Ф. 170. Оп. 1. Д. 730-а: 2, 2 об.]. Стремясь улучшить свое материальное положение, ссылные католические священники занимались различной деятельностью. Каждый искал какое-нибудь занятие, способствующее облегчению его жизни. Так, ксендз Ф. Ленковский занимался садоводством, Г. Волошанский — ремонтом часов [ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 295: 82], Ю. Келпш — хлебопекарством [ГАТО. Ф. 3. Оп. 4.

Д. 1153а: 25]. Известны случаи создания школы для детей И. Давыдовичем в Томске, преподавание им Закона Божьего в Каинске [Dawidowicz, 1901: 73, 74]. В. Мосий в Тобольске обучал детей Закону Божьему в гимназии и Мариинской женской школе [Масяж, 2012:140]. Таким образом, вопреки правительственным запретам ссыльные католические духовные лица занимались преподавательской работой.

Практически всем католическим священникам запрещалось осуществление церковных служб. Вместе с тем ксендзу Н. Гиртовичу было дозволено выполнять обязанности томского викарного священника, но без права выезда из города, где он и скончался в 1872 г. [Католический некрополь, 2001: 55]. Многие ссыльные ксендзы (Н. Сволькен) выступали с прошениями разрешить им осуществлять богослужения в местах отбытия наказания [ИАОО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 6318: 1]. Известно, что томский губернатор в 1865 г. неоднократно получал просьбы от ксендзов В. Юстиновича, Г. Быцулевича о разрешении совершения богослужений в Кузнецке, от И. Бартлинского, А. Мацкевича, М. Скорупского в Томске, от Д. Сташкевича в Каинске, от С. Микутовича, И. Разводовского в Кольвани в 1867 г. [ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 295]. И таких прошений было немало. Отметим, что ссыльным ксендзам И. Овсяному и М. Радзюканису было разрешено совершение богослужения на период отъезда штатных католических священников.

В материалах фонда Тобольского общего губернского управления содержатся любопытные сведения о поднимаемом летом 1865 г. вопросе совершения религиозных служб «в штатных костелах высланными без ограничения прав состояния римско-католическими священниками». Но каких-либо подтверждений решения данного вопроса со стороны министра внутренних дел не обнаружено [ГУТО ГАТ. Ф. 152. Оп. 1. Д. 133: 2].

Необходимо подчеркнуть, что несогласованность действия центральных и местных органов власти создавали серьезные проблемы на местах, не способствуя успешной работе сибирской администрации. Интересно отметить, что обычным явлением жизни в Сибири стало совершение тайного богослужения ссыльными ксендзами (Э. Чернецкий, С. Ольшевский). Это создавало некоторую возможность удовлетворения потребностей населения в религиозных службах [РГИА. Ф. 821. Оп. 3. Д. 412: 5, 6]. Нарушая запреты, ссыльные духовные лица совершали обряды крещения, погребения, бракосочетания.

Говоря о положительных сторонах деятельности католических священников в Сибири, следует обратить внимание на примеры поведения иного рода, совершенно не соответствующие их сану. Отрывочные, но по-своему любопытные сведения по этому поводу содержатся в одном из дел фонда Томского губернского управления. Как следует из документа от 9 сентября 1869 г., томскому губернатору было подано прошение из Каинска от политического ссыльного Феликса Шишкевича о нанесении ему побоев ксендзом Статкевичем. Однако подтверждения о принятии какого-либо конкретного решения по этому вопросу не сохранилось, скорее всего, его просто не было [ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 721: 2].

Как следует из архивных документов, ссылка в Западную Сибирь ксендзов, признанных «неблагонадежными в политическом отношении», осуществлялась и в конце 60-х гг. XIX в. Ярким примером продолжения этой карательной меры являлись судьбы ксендзов В. Нарвойша и Ф. Буткевича [ИАОО. Ф. 3. Оп. 6. Д. 10332: 2–6].

После первых императорских манифестов 18 октября 1866 г. и 25 мая 1868 г. стали возможными изменения в положении польских ссыльных, так как некоторые из них получали разрешение на переезд из Сибири в города Европейской России. Но значительные перемены в судьбах сосланных поляков произошли в 70-х гг. XIX в. («Высочайшие повеления» 13/17 мая 1871 г., 8 октября 1872 г.). Однако большинство священнослужителей были освобождены на основании императорского указа от 9 января 1874 г. Теперь многие из них освобождались от надзора полиции, им разрешалось проживание по всей территории Российской империи, кроме Царства Польского и столичных губерний. По подсчетам автора, среди ксендзов было 40 человек, подпадавших под амнистию. Однако только 17 католических священников смогли воспользоваться амнистией и покинуть Западную Сибирь. Установлено, что 12 человек остались в Сибири после окончания срока ссылки [Никулина, 2011: 176]. Дальнейшая судьба остальных ксендзов в настоящее время неизвестна, но не исключена возможность обнаружения новых источниковых материалов, которые внесут свои коррективы в данный вопрос.

Отметим, что после окончания срока отбытия ссылки большинство ссыльных католических священников оказались в Курляндии. Известно, что в Курляндской губернии проживало «до 42 священников, освобожденных от надзора», что, скорее всего, было вызвано желанием «жить поблизости от западного края». Это обстоятельство вызвало появление в 1874 г. распоряжения, запрещавшего в дальнейшем переезд туда других римско-католических священников. Именно на этом основании в 1877 г. было отклонено ходатайство ксендза Д. Жука «о дозволении» поселения в Курляндской губернии. Только в 1882 г. ему было разрешено переселиться в Нижний Новгород [РГИА. Ф. 821. Оп. 3. Д. 232: 20, 26].

Жизнь католических священников существенно изменялась после освобождения от полицейского надзора, так как они уже больше не могли получать пособие от казны. Чтобы хоть как-то поддержать ссыльных духовных лиц в создавшейся ситуации, местная администрация пыталась вносить конкретные предложения в вышестоящие инстанции, делая все возможное. Тем не менее, несмотря на все меры, предпринимаемые администрацией, проблема материального положения ксендзов после прекращения ссылки оставалась нерешенной [ИАОО Ф. 3. Оп. 4. Д. 12064: 1, 1 об.].

После амнистии по разрешению администрации бывшие ссыльные священники могли занимать места в римско-католических приходах (Д. Малеевский) [ИАОО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 11573: 1, 1 об., 4, 12].

Уточним, что окончательная амнистия большинству ссыльных была объявлена Манифестом 15 мая 1883 г. [Шостакович, 1995: 89]. Значительная часть ссыльных получила возможность возвращения на родину, но в силу различных жизненных обстоятельств воспользоваться этим смогли далеко не все (Г. Коссиловский) [РГИА Ф. 821. Оп. 3. Д. 237: 9, 15] и др.

Заключение

Реконструируя деятельность ссыльных польских католических духовных лиц в Западной Сибири, следует отметить важность их присутствия для развития региона. В условиях изгнания ксендзы обеспечивали консолидацию польских ссыльных и спо-

собствовали успешному сохранению в их среде этнической идентичности. Лояльность, доброжелательность власти по отношению к ним была вызвана, скорее всего, желанием обеспечить стабильную бесконфликтную ситуацию в регионе, сохранить спокойствие и порядок на территории Западной Сибири. Ссылные ксендзы имели возможности контактов и сближения с местным населением в различных сферах повседневной жизни. В результате деятельности выдающихся католических священников были заложены основы для интеграции европейской религиозной традиции в пространство православной культуры. Вопрос о численности ссылных католических священников и местах размещения окончательно не разрешен до настоящего времени. Думается, что выявление новых данных будет способствовать полному воссозданию этого аспекта исследования.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 170. Оп. 1. Д. 730-а.
Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 3. Оп. 4. Д. 295.
Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 3. Оп. 4. Д. 527.
Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 3. ф. 3. Оп. 4. Д. 721.
Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 3. Оп. 4. Д. 1153-а.
Государственное учреждение Тюменской области Государственный архив в г. Тобольске (ГУТО ГАТ) Ф. 152. Оп. 1. Д. 133.
Зюлек Я. Римско-католические священники, сосланные в Сибирь после Январского восстания // Сибирь в истории и культуре польского народа. М. : Ладомир, 2002. С. 135–145.
Исторический архив Омской области (ИАОО). Ф. 3. Оп. 4. Д. 6297.
Исторический архив Омской области (ИАОО). Ф. 3. Оп. 4. Д. 6318.
Исторический архив Омской области (ИАОО). Ф. 3. Оп. 4. Д. 12064.
Исторический архив Омской области (ИАОО). Ф. 3. Оп. 6. Д. 10332.
Исторический архив Омской области (ИАОО). Ф. 3. Оп. 7. Д. 10940.
Исторический архив Омской области (ИАОО). Ф. 3. Оп. 8. Д. 11573.
Католический некрополь города Томска (1841–1919 гг.). Томск : ООО «Рау Шмбх», 2001. 282 с.
Масяж В. История костела и польской диаспоры в Тобольске 1838–1922 гг. М. : Типография Московской Федерации профсоюзов, 2012. 195 с.
Милютин Д. А. Воспоминания 1863–1864. М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. 688 с.
Никулина И. Н. Религия и политические ссылки Западной Сибири в XIX в. (20-е — первая половина 70-х гг.). Иркутск : Оттиск, 2011. 254 с.
Пяткова С. Г. Польская политическая ссылка в Западную Сибирь пореформенного периода. Сургут : РИО СурГПУ, 2008. 161 с.
Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 3. Д. 232.
Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 3. Д. 237.
Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 3. Д. 412.
Томская жизнь // Сибирская жизнь. 1909. 24 марта.

Шостакович Б. С. История поляков в Сибири (XVII–XIX вв.). Иркутск : Иркутский университет, 1995. 165 с.

Dawidowicz J. S. Z listów sybirskiego misjonarza. Kraków: Główny skład w księgarni spółki wydawniczej polskiej, wyd. A. Swierzyński, 1901. 88 s. (in Polish).

Jędrychowska B. Polscy zesłańcy na Syberii 1830–1883. Działalność pedagogiczna, óswiatowa i kulturalna. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000. 240 s. (in Polish).

Niebelski E. Duchowieństwo lubelskie i podlaskie w powstaniu 1863 roku i na zesłaniu w Rosji. Lublin: Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2002. 656 s. (in Polish).

REFERENCES

Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraia (GAAK) [State Archives of the Altai Region (GAAC)]. Fund 170. Inventory 1. File 730-a (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Tomskoi oblasti (GATO) [State Archives of the Tomsk Region (GATO)]. Fund 3. Inventory 4. File 295 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Tomskoi oblasti (GATO) [State Archives of the Tomsk Region (GATO)]. Fund 3. Inventory 4. File 527 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Tomskoi oblasti (GATO) [State Archives of the Tomsk Region (GATO)]. Fund 3. Inventory. 4. File 721 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Tomskoi oblasti (GATO) [State Archives of the Tomsk Region (GATO)]. Fund 3. Inventory 4. File 1153-a (in Russian).

Gosudarstvennoe uchrezhdenie Tiimenskoi oblasti Gosudarstvennyi arkhiv v g. Tobol'ske (GUTO GAT) [State institution of the Tyumen region State Archives in Tobolsk (GUTO GAT)]. Fund 152. Inventory 1. File. 133 (in Russian).

Ziulek Ia. Rymko-katolicheskie sviashchenniki, soslannye v Sibir' posle Ianvar'skogo vosstaniia [Roman Catholic priests exiled to Siberia after January uprising]. *Sibir' v istorii i kul'ture pol'skogo naroda* [Siberia in the history and culture of the Polish people]. M.: Ladomir, 2002. S. 135–145 (in Russian).

Istoricheskii arkhiv Omskoi oblasti (IAOO) [The Historical Archives of the Omsk Region (IAOO)]. Fund 3. Inventory 4. File 6297 (in Russian).

Istoricheskii arkhiv Omskoi oblasti (IAOO) [The Historical Archives of the Omsk Region (IAOO)]. Fund 3. Inventory 4. File 6318 (in Russian).

Istoricheskii arkhiv Omskoi oblasti (IAOO) [The Historical Archives of the Omsk Region (IAOO)]. Fund 3. Inventory 4. File 12064 (in Russian).

Istoricheskii arkhiv Omskoi oblasti (IAOO) [The Historical Archives of the Omsk Region (IAOO)]. Fund 3. Inventory 6. File. 10332 (in Russian).

Istoricheskii arkhiv Omskoi oblasti (IAOO) [The Historical Archives of the Omsk Region (IAOO)]. Fund 3. Inventory 7. File 10940 (in Russian).

Istoricheskii arkhiv Omskoi oblasti (IAOO) [The Historical Archives of the Omsk Region (IAOO)]. Fund 3. Inventory 8. File 11573 (in Russian).

Katolicheskii nekropol' goroda Tom'ska (1841–1919 gg) [Catholic necropolis of Tomsk (1841–1919)]. Tomsk: OOO "Rau Shmbkh", 2001. 282 s. (in Russian).

Masiash V. *Istoriia kostela i pol'skoi diaspory v Tobol'ske 1838–1922 gg.* [History of the church and the Polish diaspora in Tobolsk 1838–1922]. M.: Tipografiia Moskovskoi Federatsii profsoiuzov, 2012. 195 s. (in Russian).

Miliutin D. A. *Vospominaniia 1863–1864* [Memories 1863–1864]. M.: Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia, 2003. 688 s. (in Russian).

Nikulina I. N. *Religiia i politicheskie ssyl'nye Zapadnoi Sibiri v KhIKh v. (20-e — pervaiia polovina 70-kh gg.)* [Religion and political exiles of Western Siberia in the XIX century (20th-first half of the 70s)]. Irkutsk: Ottisk, 2011. 254 s. (in Russian).

Piatkova S. G. *Pol'skaia politicheskaiia ssylka v Zapadnuuiu Sibir' poreformennogo perioda* [Polish political exile to Western Siberia of the reformed period]. Surgut: RIO SurGPU, 2008. 161 s. (in Russian).

Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv (RGIA) [Russian State Historical Archives (RGIA)]. Fund 821. Inventory 3. File 232 (in Russian).

Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv (RGIA) [Russian State Historical Archives (RGIA)]. Fund 821. Inventory 3. File 237 (in Russian).

Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv (RGIA) [Russian State Historical Archives (RGIA)]. Fund 821. Inventory 3. File 412 (in Russian).

Tomaskaia zhizn' [Tomsk life]. Sibirskaia zhizn' [Siberian life]. 1909. 24 marta (in Russian).

Shostakovich B. S. *Istoriia poliakov v Sibiri (XVII–XIX vv.)* [The history of Poles in Siberia (17th- and 19th centuries)]. Irkutsk: Irkutskii universitet, 1995. 165 s. (in Russian).

Dawidowicz J. S. *Z listów sybirskiego misyonarza* [From the letters of the Siberian misyonarza]. Kraków: Główny skład w księgarni spółki wydawniczej polskiej, wyd. A. Swierzyński, 1901. 88 s. (in Polish).

Jędrychowska B. *Polscy zesłańcy na Syberii 1830–1883. Działalność pedagogiczna, oświatowa i kulturalna* [Polish sentiists in Siberia 1830–1883. Pedagogical, eight-year and cultural activities]. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000. 240 s. (in Polish).

Niebelski E. *Duchowienstwo lubelskie i podlaskie w powstaniu 1863 roku i na zesłaniu w Rosji* [Duchowienstwo Lublin and Podlasie in the uprising of 1863 and in the state of Russia]. Lublin: Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2002. 656 s. (in Polish).

Статья поступила в редакцию 15.01.2021.

Принята к публикации 28.02.2021.

Цитирование статьи:

Никулина И. Н. Ссылные польские католические духовные лица в Западной Сибири (60-е — конец 70-х гг. XIX в.): некоторые аспекты изучения // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26, № 1. С. 173–181.

Citation:

Nikulina I. N. The exiled polish catholic spiritual persons in Western Siberia (60 — the end of the 70s. XIX century): some aspects of study. *Nations and religions of Eurasia*. 2021. Vol. 26, № 1. P. 173–181.

ДЛЯ АВТОРОВ

ЖУРНАЛ «НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ»

Учредителем журнала является кафедра регионоведения 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 включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии Министерства высшего образования и науки РФ.

Журнал утвержден Научно-техническим советом Алтайского государственного университета и зарегистрирован Комитетом РФ по печати. Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-78911 от 07.08.2020.

Периодичность издания: 4 выпуска в год. Журнал издается в печатном и электронном виде.

Сайт журнала: <http://journal.asu.ru/wv>

К рассмотрению принимаются только новые, ранее нигде не опубликованные материалы. Все работы, поступившие в редколлегию, проходят обязательно рецензирование и проверку на плагиат.

Журнал «Народы и религии Евразии» индексируется в агрегаторах и базах библиографической информации:

- ERIH 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-WolrdCat
- 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). Статья должна делиться на тематические блоки. Примерная структура статьи: введение, тематические блоки (от 1 до 5 блока), заключение.

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

DOI

И. И. Иванов

Институт востоковедения РАН, Москва (Россия)
**ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА В ТРАДИЦИОННЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ
ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ¹**

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 источниками выступают исторические и этнографические материалы. Работа основывается на комплексном, системно-историческом подходе к изучению прошлого. Методика исследования опирается на историко-этнографические методы — научного описания, конкретно-исторического и реликта.

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

¹ 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)

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.

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

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

Введение

Текст статьи на русском языке: Текст

Тематические разделы (от 1 до 5)

Текст Текст

Заключение.

Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст

Благодарности

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)

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]. В библиографическом списке сначала указываются публикации на русском языке, после них — публикации на других европейских языках, далее следуют публикации на восточных языках. После библиографического списка размещается References. Последовательность источников в References такая же, как в списке литературы.

Образец оформления литературы:

1. Монография:

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М. : Наука, 1983. 432 с.

2. Статья в сборнике:

Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. М. : Наука, 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:

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. 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 (in English).

8. Материалы конференций:

Нестерова Т. П. Религиозный аспект немецкой политики в 1930-е гг. // Религия и политика в XX веке : материалы второго Коллоквиума российских и итальянских историков. М., 2005. С.17–29.

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 tibetskoy 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. filoz. 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@fnp.asu.ru (с пометкой журнал «Народы и религии Евразии»).

Контактный телефон: (3852) 296-629

Сайт журнала: <http://journal.asu.ru/wv>

Для заметок

Научное издание

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ

2021 Том 26, № 1

Редактор Л. И. Базина
Подготовка оригинал-макета О. В. Майер
Дизайн обложки: П. К. Дашковский, Ю. В. Плетнева

Журнал распространяется по подписке через каталог АО «Почта России».
Подписной индекс ПР446. Цена свободная.

Издательская лицензия ЛР 020261 от 14.01.1997.
Подписано в печать 28.03.2021.
Формат 70x100/16. Бумага офсетная.
Усл.-печ. л. 15,5. Тираж 300 экз. Заказ 84.

Издательство Алтайского государственного университета
Типография Алтайского государственного университета
656049, Барнаул, ул. Димитрова, 66
