

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

2023 Том 28, №4

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ



Барнаул

Издательство
Алтайского государственного
университета
2023

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 (Азербайджан, Баку)

А. С. Жанбосинова, доктор исторических наук
(Казахстан, Астана)

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

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

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

А. М. Досымбаева, доктор исторических наук
(Казахстан, Астана)

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

М. Гантуяа, Ph. D. (Монголия, Улан-Батор)

И. Ёсиро, доктор гуманитарных наук
(Япония, Токио)

Е. Смоларц, Ph. D. (Германия, Бонн)

Х. Омархали, доктор философских наук
(Германия, Берлин)

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. В. Поляков, доктор исторических наук
(Россия, Санкт-Петербург)

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

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

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

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

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)

К. А. Колобова, доктор исторических наук
(Россия, Новосибирск)

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. Марсадолов, 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)

Д. В. Папин, кандидат исторических наук
(Россия, Новосибирск)

А. В. Бауло, доктор исторических наук
(Россия, Новосибирск)

И. И. Юрганова, доктор исторических наук
(Россия, Москва)

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, Алтайский край, Барнаул, ул. Димитрова, 66, ауд. 312,
Алтайский государственный университет, кафедра регионоведения России,
национальных и государственно-конфессиональных отношений.

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

2023 Vol. 28, №4

NATIONS AND RELIGIONS OF EURASIA



Barnaul

Publishing house
of Altai State University
2023

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, Astana)
S. D. Atdaev, candidate of historical sciences
(Turkmenistan, Ashgabat)
N. I. Osmonova, doctor of philosophical sciences
(Kyrgyzstan, Bishkek)
Ts. Stepanov, doctor of historical sciences
(Bulgariy, Sofiy)
Z. S. Samashev, doctor of historical sciences
(Kazakhstan, Astana)
A. M. Dossymbaeva, doctor of historical sciences
(Kazakhstan, Astana)
M. Gantuya, Ph. D. (Mongolia, Ulaanbaatar)
Y. Ikeda, doctor of Humanities (Tokyo, Japan)
E. Smolarts, Ph. D. (Germany, Bonn)
Kh. Omarkhali, doctor of philosophy
(Germany, Berlin)

Editorial team:

S. A. Vasyutin, doctor of historical sciences
(Russia, Kemerovo)
N. L. Zhukovskaya, doctor of historical sciences
(Russia, Moscow)
A. P. Zabiako, doctor of philosophical sciences
(Russia, Blagoveshchensk)
A. V. Polyakov, Doctor of Historical Sciences
(Russia, Saint-Petersburg)
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)
K. A. Kolobova, doctor of historical sciences
(Russia, Novosibirsk)
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)
D. V. Papin, candidate of historical sciences
(Russia, Novosibirsk)
A. V. Baulo, doctor of historical sciences
(Russia, Novosibirsk)
I. I. Yurganova, doctor of historical sciences
(Russia, Moscow)

*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, Altai region, Barnaul, Dimitrova St. 66, office 312, Altai State University,
Department of Regional Studies of Russia, National and State-Confessional Relations.

СОДЕРЖАНИЕ

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ

2023 Том 28, № 4

Раздел I

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

- Казанцева О. А.* Сандьякское городище — памятник раннего Средневековья бассейна Камы7
- Захаров С. В.* Каменный жезл с человеческой личиной из погребения в курганный группе Майское V27
- Серегин Н. Н., Матренин С. С.* Социальная планиграфия некрополя предтюркского времени Чобурак-I (Северный Алтай).....44

Раздел II

ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

- Бичеев Б. А., Тюмидова М. Е.* Ойратский текст «Руководство к практике Прибежища» (психотехника визуализации объектов поклонения)59
- Кубаев С. Ш.* Появление и развитие отопительных систем на территории Узбекистана73
- Ожередов Ю. И., Ярзуткина А. А.* «Держатель силы». Мухомор в чукотской культуре84
- Аюпов Т. М.* Генеалогические предания — ценный источник изучения кыргызско-башкирских историко-культурных связей 110

Раздел III

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

- Головнев Г. А.* Амбивалентное отношение к «внешнему» миру нового религиозного движения «Свидетели Иеговы»122
- Набиев Р. А., Ибрагимов М. И.* Понятие блага в авраамических религиях в контексте социального служения134
- Слезин А. А.* Внедрение новых обрядов в русской деревне 1920-х гг. как фактор эволюции взаимоотношений крестьянских поколений147

ДЛЯ АВТОРОВ163

CONTENT

NATIONS AND RELIGIONS OF EURASIA

2023 Vol. 28, №4

Section I

ARCHAEOLOGY AND ETNO-CULTURAL HISTORY

Kazantseva O. A. Sandiyak hillfort is a monument of the early middle ages of the Kama basin.....	7
Zakharov S. V. Stone rod with a human mask from a burial in the Mayskoye V burial mound group	27
Seregin N. N., Matrenin S. S. Social planigraphy of the preturkic period necropolis of Choburak-I (Northern Altai).....	44

Section II

ETHNOLOGY AND NATIONAL POLICY

<i>Bicheev B. A., Tyumidova M. E.</i> The oirat text, “A guide to refuge practice” (psychotechnic technique of visualization of objects of worship)	59
<i>Kubaev S. Sh.</i> Emergence and development of heating systems on the territory of Uzbekistan	73
<i>Ozheredov Y. I., Yarzutkina A. A.</i> ‘Holder of strength’. Muskrat in Chukotka culture.....	84
<i>Ayupov T. M.</i> Genealogical legends are a valuable source for studying the historical and cultural ties of Kyrgyz-Bashkir	110

Section III

RELIGIOUS STUDIES AND STATE-CONFESSIONAL RELATIONS

<i>Golovnev G. A.</i> Ambivalent attitude to ‘the world’ in the organization Jehovah’s Witnesses	122
<i>Nabiev R. A., Ibragimov M. I.</i> The concept of good in abrahamic religions in the context of social service.....	134
<i>Slezin A. A.</i> Introducing new rituals in the Russian village of the 1920s as a factor in the evolution of the relationship between peasant generations.....	147
FOR AUTHORS	163

Раздел I

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

УДК 904

DOI 10.14258/nneur(2023)4–01

О. А. Казанцева

Удмуртский государственный университет, Ижевск (Россия)

САНДИЯКСКОЕ ГОРОДИЩЕ — ПАМЯТНИК РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ БАСЕЙНА КАМЫ

В статье рассматриваются результаты рекогносцировочных работ на Сандиякском городище в Куединском районе Пермской области, проведенные Бардымским отрядом Камско-Вятской археологической экспедиции Удмуртского государственного университета (УдГУ, Ижевск) под руководством автора публикации. Памятник датируется IV–VIII вв. Источниками работы являются неопубликованные материалы археологических раскопок 1987 г. Представлены результаты исследования массового материала — лепной керамики и описание вещевого инвентаря, определено место городища среди древних объектов Прикамья.

На основе сравнительно-статистического и стилистического метода Е. В. Волковой (ИА РАН, Москва), применяемых в исследовании лепной глиняной посуды, высказана мысль о двух комплексах керамики на памятнике: бахмутинском и посуде кушнаренковского типа как предмете импорта, а также посуде — подражании ей. Даны результаты остеологического анализа костей животных. Городище, расположенное в лесной зоне Предуралья, вероятно, оставлено смешанным в этническом плане населением.

Ключевые слова: Среднее Прикамье, IV–VIII вв., Сандиякское городище, материальная культура и занятия населения, миграции.

Цитирование статьи:

Казанцева О. А. Сандиякское городище — памятник раннего Средневековья бассейна Камы // Народы и религии Евразии. 2023. Т. 28, № 4. С. 7–26.

DOI 10.14258/nneur(2023)4–01.

O. A. Kazantseva

Udmurt State University, Izhevsk (Russia)

SANDIYAK HILLFORT A MONUMENT OF THE EARLY MIDDLE AGES OF THE KAMA BASIN

The article discusses the results of reconnaissance work on the Sandiyak hillfort in the Perm region (Kuedinsky district), conducted by the Bardym detachment of the Kamsko-Vyatka archaeological expedition of the UdGU (Izhevsk) under the guidance of the author. The monument dates from the IV–VII centuries. The sources of the work are unpublished archaeological materials from excavations in 1987. The results of the study of mass material — molding ceramics — and a description of the inventory are presented, the place of the settlement among the ancient objects of the Kama region is determined.

Based on the comparative statistical and stylistic method of Helen V. Volkova (Institute of the Archaeology of Russian Academy of Sciences, Moscow) of studying molded pottery, the idea of two complexes of ceramics on the hillfort is expressed. Bakhmutinsky and Kushnarenkovsky type dishes as an import item, as well as dishes-imitation of it. The results of the osteological analysis of animal bones are given. The hillfort, located in the forest zone of the PreUrals, probably was left by the ethnically mixed population.

Key words: Middle Kama River, IV–VIII centuries BC, Sandiyak hillfort, material culture and occupation of the population.

For citation:

Kazantseva O. A. Sandiyak hillfort is a monument of the early middle ages of the Kama basin. Nations and religions of Eurasia. 2023. Vol. 28. No 4. P. 7–26. DOI10.14258/nreur(2023)4–01.

Казанцева Ольга Алексеевна, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры истории Удмуртии, археологии и этнологии Института истории и социологии Удмуртского государственного университета, Ижевск (Россия). **Адрес для контактов:** kazantsevaolga@yandex.ru.

Kazantseva Olga Alekseevna, Candidate of Historical Science, Department of History of Udmurtia, Archaeology and Ethnology of Udmurtia of the Institute of History and Sociology at the Udmurt State University, Izhevsk (Russia). **Contact address:** kazantsevaolga@yandex.ru.

Введение

В отечественной археологической науке учеными рассматриваются возможные миграции раннесредневекового населения Западной Сибири и Предуралья. В этом плане были изучены керамика и погребальный обряд населения бакальской археологиче-

ской культуры [Матвеева, Зеленков, 2018: 71–85]. Н. П. Матвеева высказывает точку зрения о существовании кушнаренковского типа керамики, а не культуры, аргументируя мысль тем, что ее изготовлением не могли заниматься любые гончары, а только те, кто специализировался на ее лепке [Матвеева, 2021: 68–77]. В процентном отношении такой тип керамики имеет неодинаковое количество и соотношение среди остальной посуды на памятниках различных территорий. В решении подобных вопросов значительную роль играет анализ керамики поселений юга Удмуртии, северо-востока Башкирии и юга Пермского края, содержащих в своих материалах керамику, имеющую сходные форму и орнамент с посудой объектов Западной Сибири. Одним из таких поселений является Сандьякское городище, расположенное в Пермском крае.

Целью статьи является введение в научный оборот материалов Сандьякского городища раскопок 1987 г., задачами — анализ глиняной посуды, вещевого инвентаря, определение остеологической коллекции и даты памятника.

История изучения памятника

Объект был выявлен в 1924 г. И. С. Поповым [Попов, 1924: 91–92]. Автор, упоминая городище Осинского уезда, дал обстоятельную характеристику как топографии, указав размеры площадки памятника, так и находкам: «...вся площадь вершины оказалась усеянной черепками посуды» [Попов, 1924: 91].

А. В. Шмидт, анализируя лепную керамику, отнес глиняную посуду Сандьякского городища к чандарскому типу [Шмидт, 1929: 25].

В Материалах к археологической карте отмечено: «По своему составу керамика довольно разнообразна... Для большинства обломков характерны беспорядочно расположенные углубления» [Материалы..., 1952: 83].

В 1963 г. раскопки на городище проводила И. С. Поносова, заложив шурфы в разных частях территории памятника и раскоп в северной части, площадью 112 кв. м [Поносова, 1964]. В статье Ирина Сергеевна представила основные итоги исследований объекта, характеризуя топографические особенности и материальную культуру его населения [Поносова, 1968: 99–110].

Краткие сведения о городище имеются в каталоге памятников истории и культуры Пермской области, где сообщаются сведения о мощности культурного слоя — 0,2–1,2 м, площади — 4 тыс. кв. м, остатках жизнедеятельности человека (очаги, хозяйственные ямы), датировке городища — V–VII вв., обозначена его принадлежность к бахмутинской культуре. Площадка памятника «...была искусственно подсыпана, а северный склон укреплен частоколом и накатом из бревен» [Памятники..., 1976: 32]. В другом издании указана дата городища — IV–VIII вв., культурная принадлежность — бахмутинская культура [Памятники ..., 1996: 85].

При исследовании млекопитающих по материалам памятников Среднего Поволжья и Верхнего Прикамья упоминаются результаты изучения коллекции Сандьякского городища, памятник отнесен к бахмутинской культуре [Андреева, Петренко, 1976: 150–151].

В 1987 г. Бардымский отряд Камско-Вятской археологической экспедиции Удмуртского государственного университета провел рекогносцировочные раскопки памятника [Казанцева, 1987: 24–29]. Вскрыто 36 кв. м, получен разнообразный материал: керамика, вещи, шлаки, остеология. Необходимость раскопок была вызвана письменным

обращением местных жителей (учитель истории, краевед Урталгинской школы Р. В. Рязанова) в УдГУ о том, что памятнику грозит уничтожение. Осмотр территории городища не подтвердил эту информацию, но раскопки состоялись. Анализ керамики позволил датировать городище VI–VII вв [Казанцева, 1987: 29].

В 2008 г. в рамках мониторинга состояния Сандиякского городища работы проводил А. В. Богданов, в результате была зафиксирована неудовлетворительная сохранность укрепленного поселения [Богданов, 2009а: 74–75; 2009б: 327, 368–374]. Объект является памятником археологии федерального значения согласно системе учета историко-культурного наследия Пермского края. На площадке городища в юго-восточной и северной частях археологами было отмечено несколько ям, вероятно, грабительских, и дано описание вала. GPS координаты памятника — N56°25'85,5" E055°27'77,1" [Богданов, 2009а: 74].

В 2021 г. на памятнике были уточнены оборонительные сооружения. «У подножья вала-эскарпа (высота достигает 5 м) вырыт ров, с внешней стороны которого имеются следы гласисовидной насыпи. Подобная конструкция также охватывает часть восточного склона в том месте, где он наиболее покатый. ... С внутренней стороны площадки следы вала фиксируются очень слабо в виде узкой насыпи (1,5–2 м) высотой не более 0,5 м». Сделан вывод о характерном устройстве памятника как башкирского средневекового городища [Колонских, 2021: 59–60].

Название городища происходит от деревни Сандияк, но в публикациях встречается написание «Сандияг» [Памятники ..., 1976: 32]. «Сандыр як» с удмуртского языка переводится как «лес Сандыра» [Петрова-Нуриева, 2009: 28–29]. Интересно устное сообщение А. С. Мавликаевой (директор краеведческого музея с 2003 по 2010 г., с. Барда): «в Сандияке раньше жили удмурты (закамские. — О. К.), сейчас деревня исчезла. Они были язычниками, поклонялись деревьям и камням, рядом с Сандияком были три могилы «Аулиялэр кабере», могильным камням они тоже поклонялись. Башкиры-мусульмане ходили в мечеть. Они называли удмуртов за то, что они были язычниками и поклонялись деревьям, камням ... «сантыйлар» — бестолковые, «як» — сторона. «Сантый» — ед. число, «сантыйлар» — множ. число, поэтому так и называли деревню Сандияк — «Сантый як» [Мавликаева, 2021].

Общая характеристика памятника и его объектов

Сандиякское городище (рис. 1) расположено в 2 км к северо-западу от с. Урталга, в 300 м от фермы и в 200 м к северо-востоку от д. Сандияк, на правом берегу р. Буй, левого притока Камы, в Куединском районе Пермской области [Казанцева, 1987: 24]. Памятник занимает вершину мыса высотой 18 м, вытянутого на северо-восток — юго-запад, имеющего седловидную форму. Южные и северные концы площадки слегка возвышены, а середина понижена. У подножия мыса протекает безымянный ручей, огибающий его с западной и южной сторон. На крутых, покрытых смешанным лесом северных склонах мыса прослеживаются небольшие уступы, расположенные с трех сторон ниже площадки городища. Размеры памятника составляют 240 м по оси север — юг и 80–120 м по оси запад — восток. В южной части зафиксирован вал высотой около одного метра. В восточной части памятника располагается терраса на уровне 8 м ниже основной, ее размеры — 80 м по линии север — юг, около 30 м по линии запад — восток. Площадь городища составляет около 6 га [Богданов, 2008а: 74–75; 2008б: 369–374].

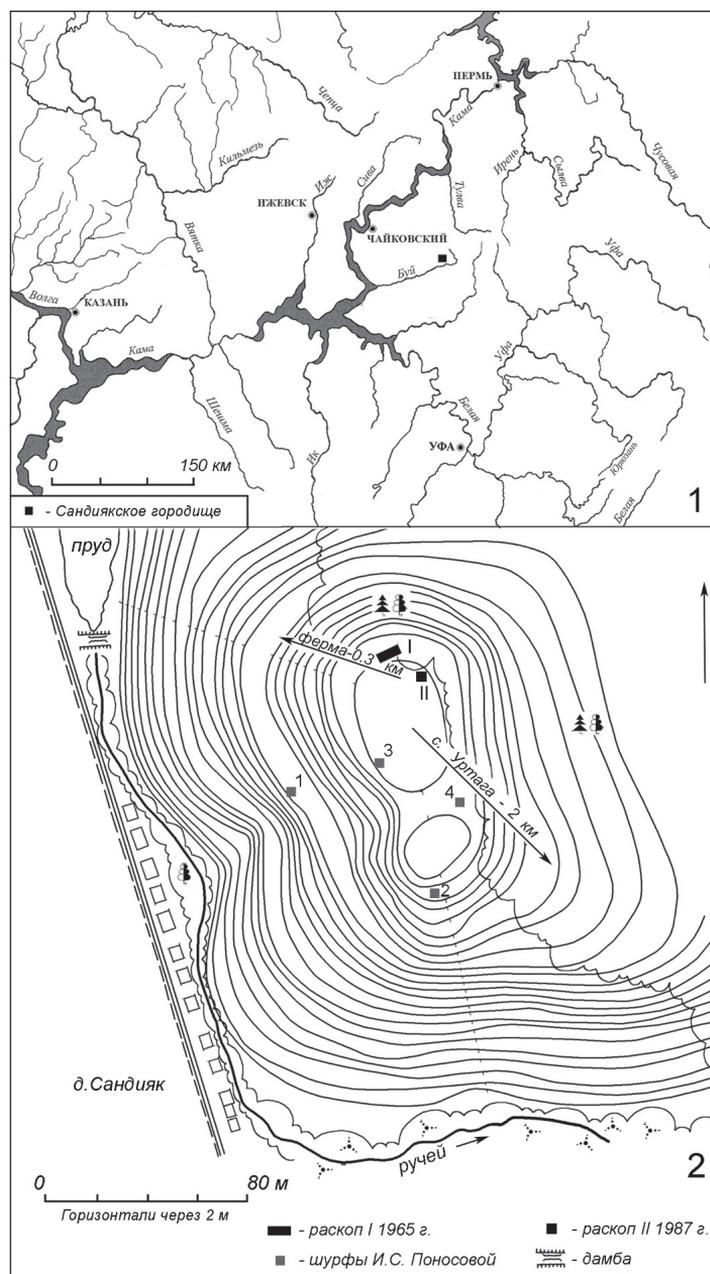


Рис. 1. Сандиякское городище: 1 – Расположение памятника; 2 – Топографический план
 Fig. 1. Sandiyak hillfort: 1 – Location of hillfort; 2 – Topographic plan

Раскоп 1987 г., ориентированный по сторонам света, был заложен в северной части памятника, юго-восточнее раскопа И. С. Поносовой [Казанцева, 1987: 24–25]. Площадка памятника была открытая, относительно ровная, поросла травой.

Городище исследовалось по общепринятой методике изучения поселений. Изучение культурного слоя проводилась горизонтами по 10 см. Измерения вычислены от уровня современной поверхности. В чертежах бортов раскопа цифры от условного нуля обозначены в круглых скобках.

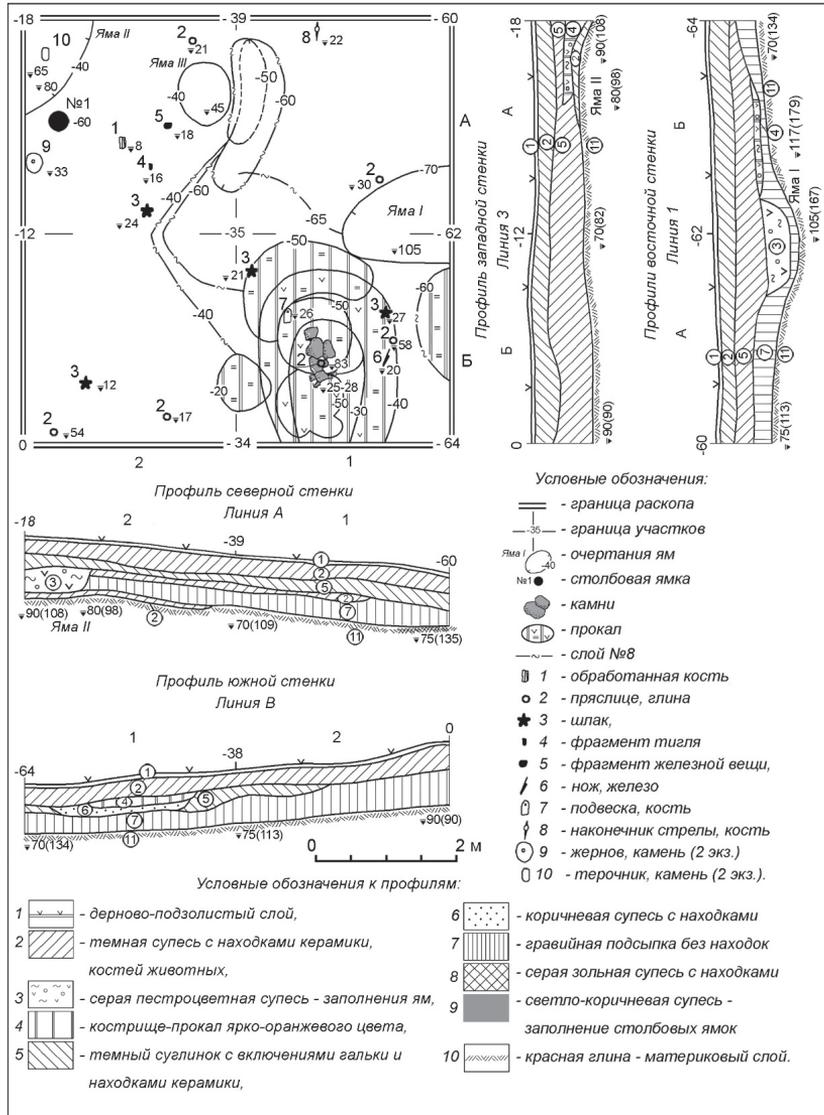


Рис. 2. Сандиякское городище. Общий план и профили раскопа.

Условные обозначения к слоям

Fig. 2. Sandiyak hillfort. The general plane and profiles excavation. Symbols for layers

Стратиграфия (рис. 2). Поверхность объекта задернована (слой № 1). Под дерном располагалась темная супесь с находками керамики, костей животных (слой № 2), мощ-

ностью до 50 см; слой № 3 — серая пестроцветная супесь — заполнение ям, вероятно, хозяйственного назначения; слой № 4 — кострище, прокал ярко-оранжевого цвета, толщиной от 10 до 30 см; слой № 5 — светлая супесь с включениями гравия, находками керамики, мощностью 10–60 см; слой № 6 — коричневая супесь с находками, толщина слоя 5–12 см; слой № 7 — гравийная подсыпка без находок, мощностью до 10–50 см; слой № 8 — серая зольная супесь с находками керамики, костей животных, толщиной до 35 см; слой № 9 — светло-коричневая супесь — заполнение столбовой ямки; слой № 10 — материк — красная глина.

На вскрытой площади были обнаружены: часть производственного сооружения, состоящего из очага; два прокала, три хозяйственные ямы, столбовая ямка (рис. 2).

Очаг округлой формы (уч. Б/1, рис. 2) размерами 175×100 см, овальной формы, на уровне 30 см. На глубине 25–28 см найдена каменная кладка в северо-западной половине. На уровне 40 см слой изменил свои очертания, увеличился до размеров 250×195 см. Мощность очага достигала 12 см. Около очага были найдены кости животных и фрагменты лепной керамики на глубине 30 см. На глубине 50 см под очагом были зафиксированы три прокаленные площадки, две из которых округлой формы, размерами 100×105 см, 90×100 см, третья — овально-вытянутой формы, размерами 90×85 см, мощностью до 12 см. С западной стороны к очагу примыкает прокал округлой формы, размерами 72×80 см, мощностью до 8 см. Восточнее очага зафиксирована западная часть прокала овальной формы размерами 160×40 см, мощностью до 15 см.

Яма I (уч. АБ/1, рис. 3.-1). В раскопе отмечена западная половина ямы на уровне 70 см, имеет овальную форму, ориентирована на запад — восток, размеры 183×134 см. Стенки ямы наклонные, дно уплощенное. В заполнении — слой № 3 (серая пестроцветная супесь) мощностью 35 см. В яме найдено 127 экземпляров глиняной посуды бахмутинского облика, из них 13 обломков от верхних частей сосудов, 114 стенок, 86 из них имеют орнамент. Посуда украшена беспорядочно нанесенными наколами, которые иногда организованы в два горизонтальных ряда. Единичен фрагмент керамики, украшенный овальными насечками и горизонтальной «елочкой». В составе ФМ (формовочных масс) встречена мелкая галька, шамот, реже обломки раковин пресноводных моллюсков. По общим пропорциям сосуды представляют собой невысокие чаши с прямой (средней, ниже средней по высоте) шейкой и плавным переходом к тулову. В южной и западной частях ямы обнаружены кости животных, кальцинированные косточки. Максимальная глубина — 105 см.

Яма II (уч. АБ/1, рис. 3.-2). Юго-восточный край ямы обнаружен в северо-западной части раскопа на глубине 40 см. Ориентирована на север — юг. Размеры 125×95 см. Стенки наклонные, дно — плоское. Заполнение — серая пестроцветная супесь (слой № 3) мощностью до 40 см. Находок в яме нет. Максимальная глубина — 80 см.

Яма III (уч. А/2, рис. 3.-3) имеет овальную форму, размеры 90×65 см, отмечена на глубине 40 см. В заполнении — серая пестроцветная супесь (слой № 3) мощностью 5 см. Стенки наклонные, дно плоское. На уровне 40–43 см в северной и южной частях найдены фрагменты керамики — 12 экз., бахмутинского облика, толщина стенок составляет 0,4–0,6 см. Максимальная глубина слоя — 45 см.

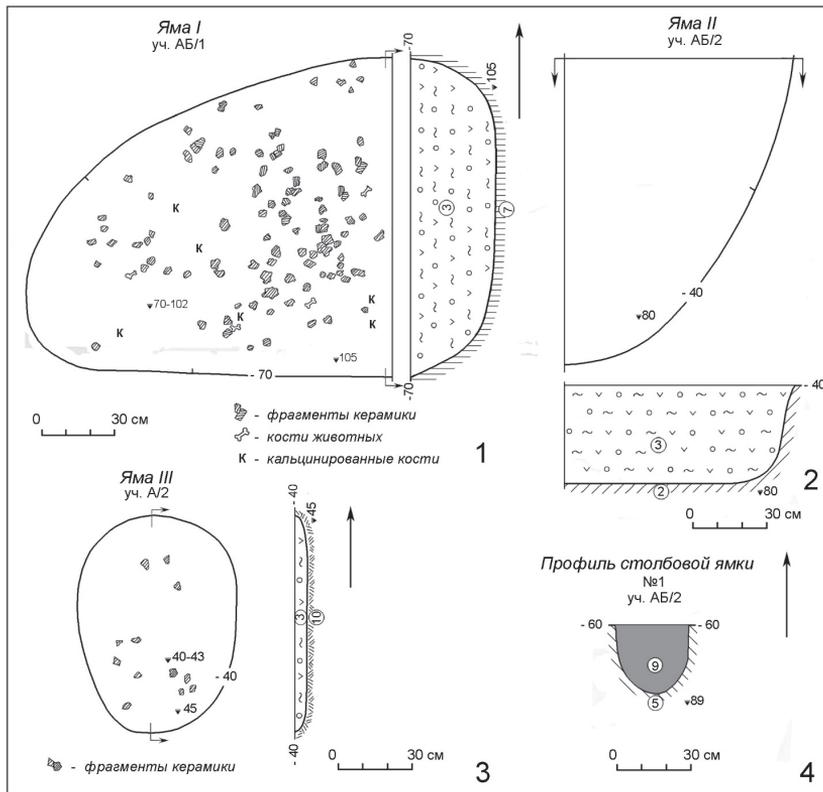


Рис. 3. Сандиякское городище. Сооружения: 1–3 – ямы; 4 – профиль столбовой ямки
 Fig. 3. Sandiyak hillfort. Structures. 1–3 – Household pits; 4 – Profile of post hole

Слой № 8 (серая зольная супесь с находками керамики, костей животных) (рис. 2) фиксирован на уровне –40 см в центральной части раскопа в направлении с севера на юг. Мощность его составляла до 20 см.

Столбовая ямка отмечена в северо-западной части раскопа (рис. 3.-4) на уровне 60 см, имеет круглую форму, диаметр 30 см. Заполнение — светло-коричневая супесь (слой № 9), мощность 29 см. Стенки отвесные, дно округлое. Максимальная глубина — 89 см.

В юго-восточной части раскопа найден очаг размерами 295×200 см, с каменной кладкой на глубине 25–28 см (рис. 2).

Вещевой комплекс городища включал наконечник стрелы, кость (рис. 4.-2); обработанная кость, возможно, рукоять для мелких орудий труда (рис. 4.-3); нож, железо (рис. 4.-4); подвеска, кость (рис. 4.-5). Остатки металлургического производства представлены обломком тигля (рис. 4.-1) и кусочками шлаков — 4 экз. Пряслица выполненные из глины (рис. 5.-1–5) — 5 экз. имеют диаметр от 3 до 4 см, биконическую (рис. 5.-1), овальную (рис. 5.-2–5) форму. Обнаружен полуфабрикат, представляющий собой стенку от глиняного сосуда, которая частично обработана по периметру, вероятно, в дальнейшем она могла использоваться для изготовления пряслица (рис. 5.-6). Предметы были найдены в основном на горизонте 20–30 см.

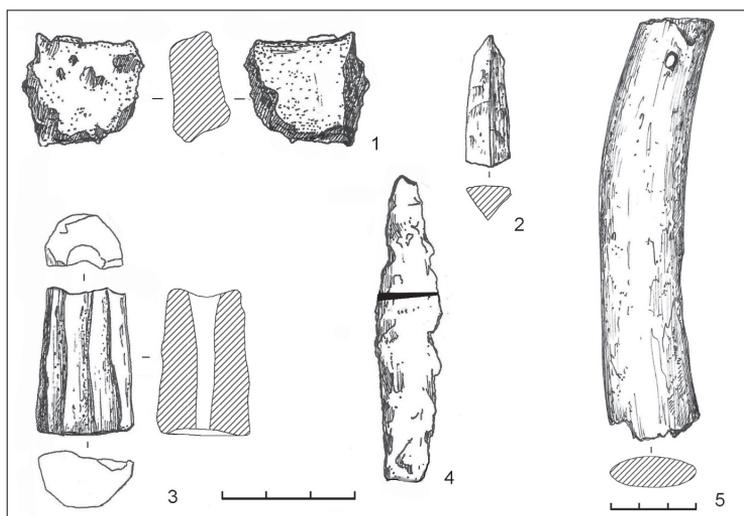


Рис. 4. Сандиякское городище. Вещевой комплекс: 1 – наконечник стрелы, кость; 2 – тигель, фрагмент; 3 – обработанная кость (рукоять); 4 – нож, железо; 5 – подвеска, кость
 Fig. 4. Sandiyak hillfort. A set of things: 1 – arrowhead, bone; 2 – crucible, part;
 3 – processed bone (handle); 4 – knife, iron; 5 – pendent, bone

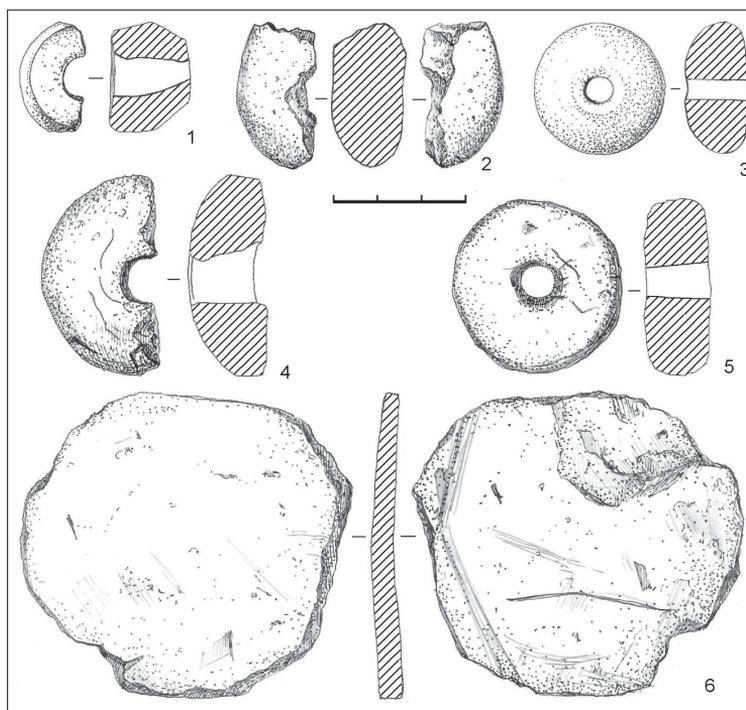


Рис. 5. Сандиякское городище: 1–5 – пряслица, глина; 6 – заготовка для пряслица, керамика
 Fig. 5. Sandiyak hillfort: 1–5 – spindle ware, clay; 6 – semi-finished product for spindle ware, pottery

Предметы, связанные с орудиями труда для земледелия: жернов, камень (рис. 6.-1, 2) — 2 экз.; терочник, камень (рис. 6.-3, 4) — 2 экз. Оба жернова имеют высоту 8–10 см, диаметр в пределах 40 см, отверстие в центральной части, диаметром 5–6 см. Рабочая поверхность предметов имеет следы «стертости». Каменные терочники овальной формы, размером 16–21,5×12,2–13 см (рис. 6.-3, 4), одна поверхность из которых заполирована, что является результатом использования. Жернова, подобные найденным на городище, обнаружены в Кара-Тамакском могильнике IV–V вв. н. э. (Бураевский район, Республика Башкортостан) бахмутинской культуры [Мажитов, 1977: 137, рис. 18.3].

Глиняные пряслица и каменные жернова характерны для Прикамского региона раннего средневековья [Останина, 2018: 269].

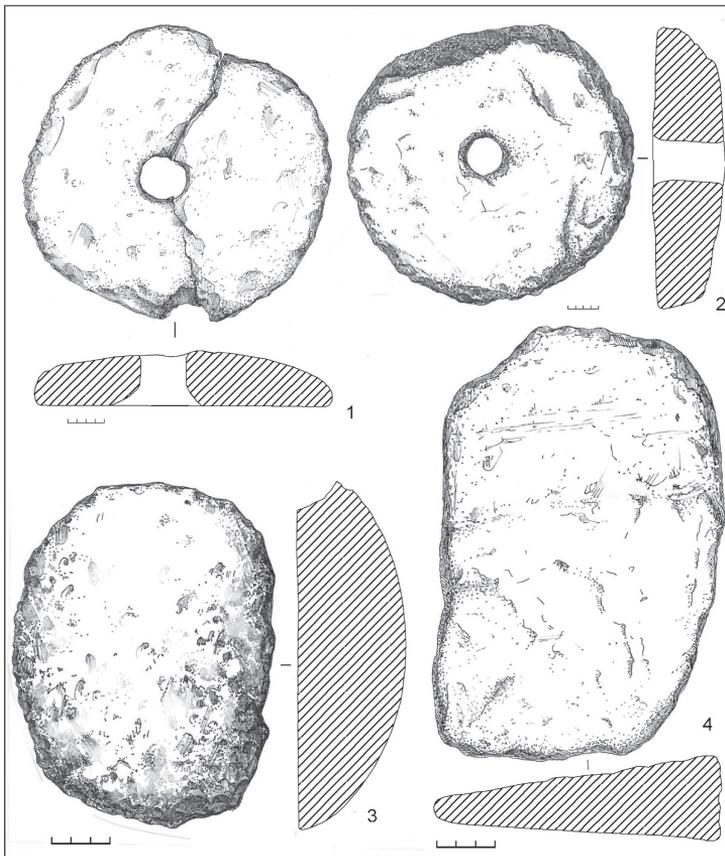


Рис. 6. Сандиякское городище: 1–2 – жернова, камень; 3–4 – терочники, камень
 Fig. 6. Sandiyak hillfort: 1–2 – mill-stone; stone; 3–4–grind-stone, stone

В ходе изучения культурного слоя на городище была получена остеологическая коллекция. Видовой состав костей изменяется незначительно и не зависит от расположения в слое. Фауна представлена домашними и дикими животными. В выборке (определено 44 костных остатка) отмечены кости свиньи (*Sus scrofa*) — 10, коровы

(*Bos taurus*) — 11, лошади (*Equus caballus*) — 2. Среди диких пушных особей самым распространенным является обыкновенный бобр (*Castor fiber*) — 9, заяц (*Lepus*) — 5, лось (*Alces alces*) — 5. Зафиксированы два вида птиц: глухарь (*Tetrao urogallus*) и тетерев (*Lyrurus tetrix*) (?). По площади раскопа и глубине залегания остатки животных распределены неравномерно. Распределение костных остатков по горизонтам поселения позволяет сделать вывод о преобладании слоя с костями на уровне 20–30 и 30–40 см. Картографирование костей на площади раскопа в объектах выявило следующую закономерность. В яме I найдена кость свиньи, в яме II — бобра, зуб лося, КРС. По количественному и видовому соотношению кости распределяются с преобладанием костей бобра и парнокопытных животных.

По мнению Е. Г. Андреевой и А. Г. Петренко, бобр «...очевидно, имел особое значение в экономике обитателей городища, являясь главным пушным зверем в торговле с югом» [Андреева, Петренко, 1976: 150]. В целом, результаты изучения костей городища коллекции 1987 г. соотносятся с видовым составом, определенным учеными ранее [Андреева, Петренко, 1976: 150–151; Поносова, 1968: 109–110]. Аналогичен видовой состав костей животных отмечен на городище Уфа II [Романов, 2013: 54–55].

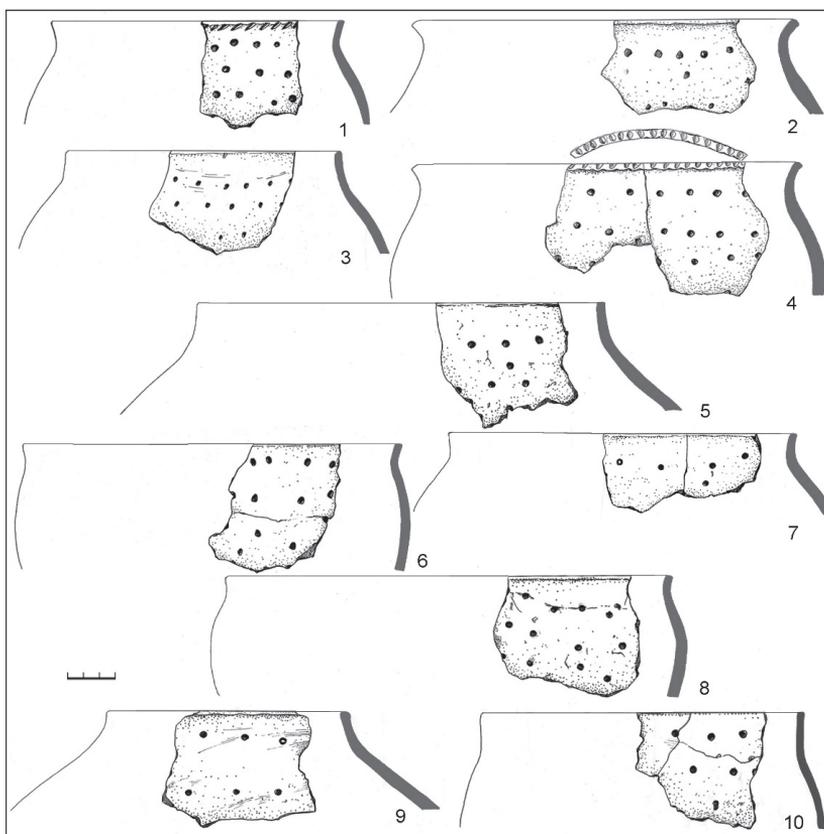


Рис. 7. Сандиякское городище. Керамика бахмутинской культуры

Fig. 7. Sandiyak hillfort. Pottery of Bakhmutino culture

Общая характеристика гончарства (рис. 7–10)

Лепная посуда представлена в основном стенками орнаментированных сосудов. Кроме того, найдено несколько фрагментов днищ, происходящих от сосудов с уплощенным и плоским дном. Часть керамики ошлакована, что свидетельствует о том, что она испытала влияние высоких температур, оказавшись вторично в зоне огня.

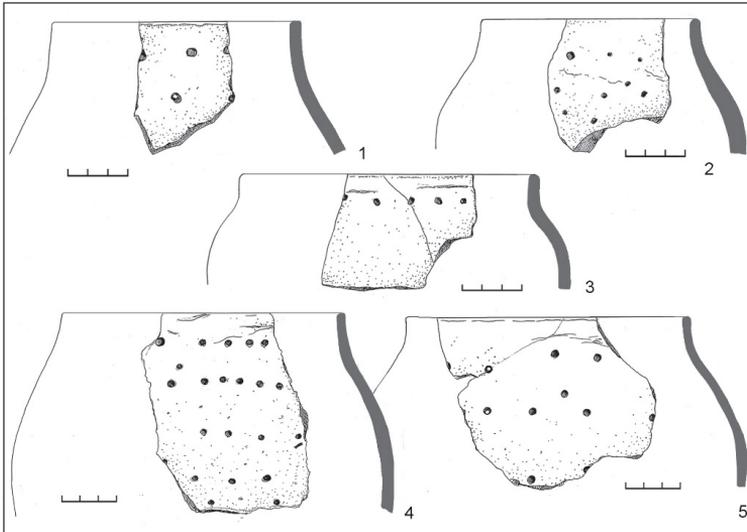


Рис. 8. Сандиякское городище. Керамика бахмутинской культуры
 Fig. 8. Sandiyak hillfort. Pottery of Bakhmutino culture

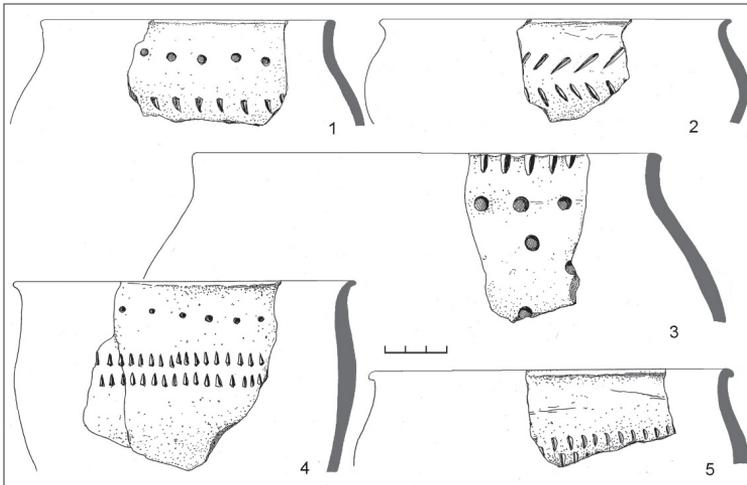


Рис. 9. Сандиякское городище. Керамика бахмутинской культуры
 Fig. 9. Sandiyak hillfort. Pottery of Bukhmutino culture

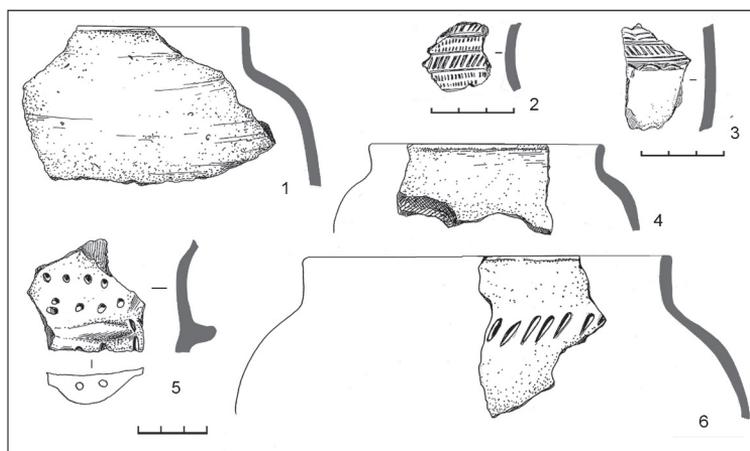


Рис. 10. Сандиякское городище: 1, 4–6 – подражание керамике кушнаренковского типа;
2–3 – керамика кушнаренковского типа

Fig. 10. Sandiyak hillfort: 1, 4–6 – imitation ceramics of the Kushnarenkovo type;
2–3 – pottery of Kushnarenkovo type

Морфология посуды. Форма верхней части керамики восстанавливается у 50 сосудов. Полностью реконструировать сосуды удалось в 10 случаях, что позволило выделить три категории сосудов по общим пропорциям: чаши (рис. 7.-4, 8), горшки (рис. 8.-1, 4; 9.-4), миски (рис. 9.-2). Учитывая закономерности сочетания формы и орнамента, данная типология была дополнена фрагментами керамики, форма которых сохранилась от края (горловины) до наибольшего расширения тулова, а также фрагментами шеек с орнаментом. Форма восстанавливается только у сосудов бахмутинской культуры, которые составляют 97% всей керамики памятника; лишь 3% принадлежит посуде кушнаренковского типа.

Морфология, размер, орнамент (выполнен одним орнаментиром, имеющим одинаковый диаметр), формовочные массы (ФМ) бахмутинской керамики позволяют предполагать ее изготовление не только в пределах поселения, но и, возможно, одними мастерами. Подобная версия была высказана на материалах керамики фатьяновской культуры [Волкова, 1998: 38]. В Сандиякском городище насчитывается 10 одинаковых сосудов по форме и ФМ (рис. 7.-1, 4; 5, 9; 6, 8; 8.-4, 5; 10.-1, 6), вероятно, являющихся результатом труда одного мастера в пределах городища, имеющих комплекс признаков (форма, орнамент, формовочная масса, инструмент для нанесения узора).

Бахмутинская керамика (рис. 7.-9). Морфология сосудов представлена фрагментами верхних частей сосудов. При изучении формы сосуда и орнамента были установлены определенные закономерности. Для мисок характерны горизонтальные ряды треугольных вдавлений (рис. 9.-2), для чаш (рис. 9.-1) и горшков (рис. 9.-4) — орнаментация сочетанием горизонтального ряда ямок и треугольных вдавлений (рис. 9.-1, 4) в верхней части сосуда.

Керамика кушнаренковского типа. Посуда представлена фрагментами: обломок от верхней части (рис. 10.-2) и стенки (рис. 10.-3) сосудов, оба фрагмента происходят с горизонта 20–30 см. Фрагменты небольшие по размеру, покрыты орнаментом: горизонтальные прочерченные линии, короткие вертикальные резные линии, «гусенички». «Гусенички» нанесены с обеих сторон среза шейки (рис. 10.-2). Керамика содержит песок, имеет тщательно заглаженные поверхности. Орнамент в виде «гусенички» бытовал в определенный период (вторая половина VI–VII в.), что известно, например, по материалам Благодатского I городища в южной Удмуртии [Казанцева, Ютина, 1986: 119, рис. 2]. Малое число керамики такого типа в Сандиякском городище можно объяснить редкими контактами населения памятника с носителями такой керамики или импортом изделий. Кроме того, в слое с керамикой кушнаренковского типа встречается посуда (рис. 10.-1, 4) не имеющая орнамента, по сходная с ней по обработке поверхностей и ФМ. В одном случае зафиксирован орнамент, характерный для бахмутинской керамики, в виде наколов по линии перехода шейки в плечико (рис. 10.-6). По форме посуда имеет также сходство с керамикой Ново-Турбаслинских курганов южного Урала [Мажитов. 1977: 49, 208, табл. IX-6]. Возможно, посуда является подражанием местных мастеров керамике кушнаренковского типа, но в условиях смешения населения памятника, не освоившего еще навыки орнаментации керамики.

Орнамент бахмутинской керамики. По статистике в коллекции орнаментировано 84% керамики. Самым распространенным оформлением посуды являются беспорядочные наколы по поверхности посуды. Другим часто встречающимся орнаментом являются горизонтальные наколы — ямки, от двух до пяти рядов. Данный орнамент встречается практически во всех горизонтах памятника. Единичны круглые ямочные парные наколы. Резной узор представлен горизонтальной «елочкой», наклонными рядами насечек, рядами треугольных вдавлений в сочетании с горизонтальным рядом ямок, рядом четырёхугольных вдавлений.

Стилистический и технологический анализы керамики были выполнены по методике Е. В. Волковой, которая выделяет в орнаменте четыре структурных уровня: элемент, образ, мотив и композиция [Волкова, 1998: 6, 36–43]. Для исследования из коллекции керамики было выбрано 29 фрагментов, имеющих орнамент и возможность восстановления полного рисунка на сосуде. Диаметр круглых вдавлений — от 0,3 до 0,8 см. В ФМ визуально определяется примесь шамота, реже толченой раковины и песка. Исследование проводилось с учётом стратиграфии памятника, что позволило отметить и выделить наиболее насыщенные керамикой пласты. В материалах Сандиякского городища было выделено две группы элементов на керамике: ямки и вдавления. Наиболее распространенными являются круглые вдавления, отмечены также треугольные и овальные оттиски. Часты насечки в оформлении края сосуда (рис. 7.-1, 4; 9.-3). Вторым структурным уровнем является образ — набор элементов. В керамике городища было выделено 17 образов, среди них самую многочисленную группу составляют круглые вдавления (около 20%), что позволяет говорить о массовом применении этого образа. Наиболее насыщенными такой керамикой являются горизонты 10–20, 20–30 см.

Мотив образов — это организация образов. Отмечены 33 мотива образов, делящихся на 14 групп. В итоге, 75% мотивов имеют расположение ямок в один ряд и лишь

в одном случае (3%) — шахматное расположение. Наиболее насыщенным по-прежнему является горизонт 20–30 см.

Следующий уровень — «композиция». Это организация мотивов на керамике. В материалах представлено 23 различные композиции. Из них 16% составляет композиция вертикальных косых насечек по краю сосуда; 8% — треугольные вдавления. Остальные композиции (горизонтальная «елочка» и др.) составляют 4%. Выделим горизонт 10–20 см как самый насыщенный бахмутинской керамикой.

Стилистически орнамент на сосудах практически одинаков на уровне образа и мотива — «ямки в один ряд». На уровне композиции анализируемые сосуды индивидуальны. Выделим технологическую орнаментальную традицию — орнамент наносился мастером с помощью инструментов в виде палочки, отличающихся определенным диаметром. Стратиграфически керамика фиксировалась в двух горизонтах (10–20 и 20–30 см).

Аналогии керамике Сандьякского городища имеются в материалах памятников Северной Башкирии [Мажитов, 1977: 39–77; Мухаметдинов, Фазрахманова, 2013: 60–65]. Бахмутинская посуда по материалам древних поселений Башкирии принадлежит местному населению. Одним из признаков сосудов является визуально определяемая учеными примесь дресвы и мелких галек к ФМ. Наличие шамота в ФМ керамики Сандьякского городища в технологическом плане решает ту же задачу — для повышения огнестойкости.

В памятниках южной Удмуртии была найдена аналогичная бахмутинской керамика, например, в материалах Верхне-Утчанского городища [Ютина, 1984: 57–58]. Ее наличие Т. К. Ютина связывает с одним из миграционных потоков населения на территорию Удмуртии из районов северо-восточной Башкирии [Ютина, 2017: 1201]. Истоки происхождения глиняных сосудов бахмутинской керамики находим в гончарстве предшествующих местных пермских племен Прикамья. Например, морфология керамики характерна для посуды мазунинской культуры [Останина, 2018: 285, рис. 9.-1, 4, 11]. Отметим архаичные находки, например, обломок стенки сосуда с ручкой в виде выступа с двумя вертикальными отверстиями, покрытый рядами ямок (рис. 10.-5), имеющий аналогии среди предметов селища Такталачук (бассейн реки Белой) середины I тыс. н. э [Генинг, 1971: 116, 117, рис. 10.-1].

Заключение

Фортификация городища (одна из заметных высот в ландшафте), основные занятия (земледелие, охота, гончарство), материальная культура его обитателей свидетельствуют о том, что памятник принадлежал смешанному населению. Материалы объекта позволяют обозначить путь миграций населения из северо-восточной Башкирии в Пермское Предуралье, фиксируемые в гончарстве в середине I тыс. н. э. В основном орнамент на керамике имеет четкую организацию на сосуде. Самыми насыщенными керамикой являются три горизонта: 10–20, 20–30, 30–40 см. На памятнике количественно преобладает бахмутинская керамика, единичны фрагменты керамики кушнарниковского типа. Кроме того, отмечено сходство керамики кушнарниковского типа с посудой без орнамента (рис. 10.-1, 4) по ФМ, совместному залеганию в слое позволяет предполагать, что посуда без орнамента могла быть выполнена гончарами Сандьякского городища в подражание богато украшенной керамике кушнарниковского типа.

Очевидны различие и сходство сандиякской керамики с бахмутинской посудой памятников территорий северной Башкирии и южной Удмуртии. В состав ФМ гончары северной Башкирии добавляли дресву, тогда как мастера Сандиякского и Верхне-Утчанского городищ использовали шамот, толченую раковину, реже песок. Эти традиции составления ФМ, безусловно, связаны с разными группами древнего населения.

В морфологии сосудов, как на Сандиякском городище, так и на памятниках в Удмуртии, Башкирии, распространены невысокие чаши со слегка отогнутым наружу краем и средней ширины диаметром горла. На всех упомянутых памятниках с указанных территорий орнамент на керамике имеет общие черты. Самыми распространенными из них являются кругло-ямочные наколы, треугольные и овальные вдавления. Но на сандиякской керамике отсутствует орнаментация ногтевыми вдавлениями, что фиксируется на верхнеутчанской и северобашкирской посуде, что, вероятно, является локальной особенностью гончарства населения. Для керамики бахмутинской культуры характерны насечки по краю сосуда различной формы, беспорядочные кругло-ямочные наколы по всему тулову. Несмотря на указанные различия, можно утверждать, что керамику Сандиякского городища и поселений северной Башкирии создали гончары бахмутинской культуры.

Городище расположено в контактной зоне Среднего Прикамья, в которой взаимодействие населения (северо-восточная часть Башкирии и юга Пермского края) было активным в середине I тыс. н. э. Вполне возможно, что населением городища были группой людей, смешанных в этнокультурном плане к моменту проникновения на прикамскую территорию из Северной Башкирии, а затем ассимилировавшихся в местной древнепермской среде.

Хозяйственный инвентарь, обнаруженный на памятнике, имеет широкие хронологические рамки бытования IV–VIII вв. В пользу второй половины VI–VII вв. свидетельствуют элементы орнамента на керамике кушнаренковского типа, следовательно, дата памятника — IV–VIII вв.

Благодарности

Н. Ф. Шишкиной (ведущий художник кафедры истории Удмуртии, археологии и этнологии Института истории и социологии Удмуртского государственного университета, Ижевск) за подготовку иллюстраций к статье, А. Г. Меньшикову (заведующий учебным кабинетом палеонтологии и зоологии Института естественных наук Удмуртского государственного университета, Ижевск) за работу с остеологической коллекцией Сандиякского городища 1987 г.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Андреева Е. Г., Петренко А. Г. Древние млекопитающие по археозоологическим материалам Среднего Поволжья и Верхнего Прикамья // Из археологии Волго-Камья. Казань, 1976. С. 137–189.

Богданов А. В. Отчет о разведочных работах, проведенных в Пермском крае в 2008 г. (Кишертский, Куединский, Ординский, Суксунский и Уинский районы). Т. I (текст) // Архив ИИКНП УдГУ. Ижевск, 2009а. Ф. 2. Д. 504. 157 с.

Богданов А. В. Отчет о разведочных работах, проведенных в Пермском крае в 2008 г. (Кишертский, Куединский, Ординский, Суксунский и Уинский районы). Т. II. Ч. 2 (графические приложения) // Архив ИИКНП УдГУ. Ижевск, 2009б. Ф. 2. Д. 504. 548 с.

Волкова Е. В. Керамика Волосово-Даниловского могильника фатьяновской культуры как исторический источник. М. : Старый сад, 1998. 259 с.

Генинг В. Ф. История населения Удмуртского Прикамья в пьяноборскую эпоху. Ч. II: Археологические памятники Чегандинской культуры III в. до н. э. — II в. н. э. // ВАУ. Вып. 11. Свердловск ; Ижевск, 1971. 156 с.

Казанцева О. А. Отчет о работах в Бардымском и Куединском районах Пермской области в 1987 году // Архив ИА РАН. Р-1, № 12210. 215 л.

Казанцева О. А., Ютина Т. К. Керамика кушнаренковского типа Благодатского I городища // Приуралье в древности и средние века. Устинов, 1986. С. 110–129.

Колонских А. Г. Укрепленные поселения бахмутинской культуры: новые данные // История и педагогика естествознания. 2021. № 3–4. С. 56–60.

Мавликаева А. С. Информация 2021 г. Архив автора статьи.

Мажитов Н. А. Южный Урал в VII–XIV вв. М. : Наука, 1977. 240 с.

Матвеева Н. П. К вопросу о контактах Урало-Западносибирского населения со Средней Азией в раннем средневековье (по материалам керамических коллекций) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2021. Т. 49. № 1. С. 68–77.

Матвеева Н. П., Зеленков А. С. О западносибирских инвазиях в Приуралье в эпоху Великого переселения народов // Вестник Пермского ун-та. История. 2018. Вып. 1 (40). С. 71–85.

Материалы и исследования по археологии Урала и Приуралья. Т. IV: Талицкая И. А. Материалы к археологической карте бассейна р. Камы (по данным, собранным М. В. Талицким) // МИА. М., 1952. № 27. 226 с.

Мухаметдинов В. И., Фазрахманова А. К. К проблеме выделения культурных горизонтов на городище Уфа-II (по данным анализа распределения в слое бахмутинской керамики) // Урал и просторы Евразии сквозь века и тысячелетия: научные публикации, посвященные 80-летию юбилею Н. А. Мажитова. Уфа : РИЦ БашГУ, 2013. С. 60–65.

Останина Т. И. Удмуртский вариант именковской культуры: итоги изучения и особенности // Археология евразийских степей. 2018. № 1. С. 257–292.

Памятники истории и культуры Пермской области. Пермь : Кн. изд-во, 1976. 218 с.

Памятники истории и культуры Пермской области (материалы к археологической карте Пермской области). Т. I. Пермь: Арабеск, 1996. 299 с.

Петрова-Нуриева Г. Сандияк кар // Кенеш. 2009. № 11–12. С. 28–29.

Поносова И. С. Отчет об археологических работах в Кунгурском и Куединском районах Пермской области в 1963 году // Архив ИА РАН. Ф. р-1. Д. 2668. 88 л.

Поносова И. С. Раскопки Сандиякского городища бахмутинской культуры в 1963–64 гг. // Ученые записки ПГУ. 1968. № 101. С. 99–110.

Попов И. С. О городищах Осинского уезда // Пермский краеведческий сборник. Пермь: Типография Райпотребсоюза, 1924. Вып. 1. С. 91–92.

Романов А. А. Результаты изучения остатков животных из культурного слоя городища Уфа-II по материалам раскопок 2011–2012 годов // Урал и просторы Евразии сквозь

века и тысячелетия: научные публикации, посвященные 80-летию юбилею Н. А. Ма-
житова. Уфа : РИЦ БашГУ, 2013. С. 54–55.

Шмидт А. В. Археологические изыскания Башкирской экспедиции АН СССР. Хо-
зяйство Башкирии. Уфа, 1929. 28 с.

Ютина Т. К. Исследования 1980 г. на Верхне-Утчанском городище в Южной Удмур-
тии // Памятники железного века Камско-Вятского междуречья. Ижевск, 1984. С. 53–66.

Ютина Т. К. Культурные контакты населения Южной Удмуртии в эпоху средневеко-
вья // V (XXI) Всеросс. съезд (2–7 октября 2017 г., Барнаул). Барнаул : Изд-во Алт. ун-та,
2017. С. 1201–1202.

REFERENCES

Andreeva E. G., Petrenko A. G. Drevnie mlekopitaiushchie po arkheozoologicheskim
materialam Srednego Povolzh'ia i Verkhnego Prikam'ia [Ancient mammals based on
archaeozoological materials of the Middle Volga and Upper Kama]. *Iz arkheologii Volgo-
Kam'ia* [From the archaeology of the Volga-Kama]. Kazan', 1976, pp. 137–189 (in Russian).

Arkhiv Instituta istorii i kul'tury narodov Priural'ia UdGU [Archive of Institute of History
and Culture people of PreUrals]. Vol. I. Izhevsk, 2009a. Fund 2. File 504. 157 p. (in Russian).

Arkhiv Instituta istorii i kul'tury narodov Priural'ia UdGU [Archive of Institute History
and Culture people of PreUrals]. Vol. II. Izhevsk, 2009b. Fund 2. File 504. 548 p. (in Russian).

Arkhiv Instituta arkheologii RAN [Archive of Institute of Archaeology RAN]. Fund r-1, File
2668. 88 p. (in Russian).

Arkhiv Instituta arkheologii RAN [Archive of Institute of Archaeology RAN]. Fund R-1,
File 12210. 215 p. (in Russian).

Gening V. F. Istoriia naseleniia Udmurtskogo Prikam'ia v pianoborskuy epokhy. Chast' II.
Arkheologicheskie pamiatniki Chegandinskoi kul'tury. Part II [The history of the population
of the Udmurt Kama region in the Pyanobor era. Part II. Archaeological monuments of the
Chegandinskaya culture of the III century BC–II century AD.]. *Voprosu arkheologii Urala*
[Questions of the archaeology of the Urals]. Vyp. 11. Sverdlovsk. Izhevsk, 1971. 156 p. (in
Russian).

Iutina T. K. Issledovaniia 1980 g. na Verkhne-Utchanskom gorodishche v Iuzhnoi Udmurtii
[Investigation of Verkh Utchan settlement of South Udmurtia in 1980]. *Pamiatniki zheleznogo
veka Kamsko-Viatskogo mezhdurech'ia* [Sites of Iron Age Kama-Vyatka River]. Izhevsk, 1984,
pp. 53–66 (in Russian).

Iutina T. K. Kul'turnye kontakty naseleniia Iuzhnoi Udmurtii v epokhu srednevekov'ia
[Cultural contacts of population south Udmurtia in epoch Medieval Ages]. *V (XXI) Vseross.
s'ezd (02–07 oktiabria 2017 g., g. Barnaul)* [Vserossiyskiy arkheologicheskiy syezd: Sbornik
nauch. tr.]. Barnaul: Altaiskii Gos. Univ., 2017, pp. 1201–1202 (in Russian).

Kazantseva O. A., Iutina T. K. Keramika kushnarenkovskogo tipa Blagodatskogo
I gorodishcha [Pottery of Kushnarenkovo type of settlement Blagodatskoe I]. *Priural'e
v drevnosti i srednie veka* [PreUrals in ancient and Medieval Ages]. Ustinov: Udmurt. Gos.
Univ., 1986, pp. 110–129 (in Russian).

Kolonskikh A. G. Ukreplennye poseleniia bakhmutinskoi kul'tury: novye dannye [Fortified settlements of the Bakhmutin culture: new data]. *Istoriia i pedagogika estestvoznaniia* [History and pedagogy of natural science]. 2021. № 3–4, pp. 56–60 (in Russian).

Materialy i issledovaniia po arkheologii Urala I Priural'ia. T. IV. Talitskaia I. A. Materialy k arkheologicheskoi karte basseina r. Kamy (po dannym sobrannum M. V. Talitskaim) [Materials and research on the archaeology of the Urals and the PreUrals. Vol. IV. Materials to the archaeological map basin Kama River]. MIA. Moscow, 1952, no 27, 226 p. (in Russian).

Matveeva N. P. K voprosu o kontaktakh Uralo-Zapadnosibirskogo naseleniia so Srednei Aziei v rannem srednevekov'e (po materialam keramicheskikh kollektzii) [On early Medieval contacts of the Urals and Western Siberia with Central Asia: the evidence of ceramics]. *Arkheologiiia, etnografiia i antropologiiia Evrazii* [Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia]. 2021. Vol. 49, no 1, pp. 68–77 (in Russian).

Matveeva N. P., Zelenkov A. S. O zapadnosibirskikh invaziiakh v Priural'e v epokhu Velikogo pereseleniia narodov [About the West Siberian invasions in the Urals in the era of the Great Migration of peoples]. *Vestnik Permskogo universiteta* [Bulletin of the Perm university]. Istoriia. 2018. Vyp. 1 (40), pp. 71–85 (in Russian).

Mavlikaeva A. S. Informatsiia 2021 g. Information of 2021 g. *Arkchiv avtora stat'i* [Archive of author of the article] (in Russian).

Mazhitov N. A. Iuzhnyi Ural v VII–XIV vv. M.: Nauka, 1977. 240 p. (in Russian).

Mukhametdinov V. I., Fazrakhmanova A. K. K probleme vydeleniia kul'turnykh gorizontov na gorodishche Ufa-II (po dannym analiza raspredeleniia v sloe bakhmutinskoi keramiki) [To the problem settlement Ufa-II (on the data analysis cemetery)]. *Ural i prostory Evrazii skvoz' veka i tysiacheletii: nauchnye publikatsii, posviashchennye 80-letnemu iubileiu N. A. Mazhitova* [The Urals and the expanses of Eurasia through centuries and millennia: scientific publications dedicated to the 80th anniversary of N. A. Mazhitov]. Ufa: RITs BashGU, 2013, pp. 60–65 (in Russian).

Ostanina T. I. Udmurtskii variant imen'kovskoi kultury: itogi izuchenii i osobennosti [The Udmurt Variant of the Imen'kovo culture: the results of the study and features]. *Arkheologiiia evraziiskikh stepei* [Archaeology of the Eurasian Steppes]. 2018, no 1, pp. 257–292 (in Russian).

Pamiatniki istorii i kul'tury Permskoï oblasti [The sites of history and culture of Perm distrikt]. Perm', Kn. izd-vo, 1976. 218 p. (in Russian).

Pamiatniki istorii i kul'tury Permskoï oblasti (materialy k arkheologicheskoi karte Permskoi oblasti) [The sites of history and culture of Perm district (material to archaeological map of Perm district)]. T. I. Perm': Arabesk Publ., 1996. 85 p. (in Russian).

Petrova-Nurieva G. Sandiiak kar [The settlement Sandiyak]. *Kenesh* [Kenesh]. 2009, no 11–12, pp. 28–29 (in Russian).

Ponosova I. S. Raskopki Sandiiakskogo gorodishcha bakhmutinskoi kul'tury v 1963–64 gg [Excavation of Sandiyak settlement of Bachmutino culture in 1963–64]. *Uchenye zapiski PGU* [Scientific notes of Perm State University]. 1968, no 101, pp. 99–110 (in Russian).

Popov I. S. O gorodishchakh Osinskogo uezda [About the settlements of the Osinsky district]. *Permski kraevedcheski sbornik* [Perm regional history collection]. Perm': Tipografiia Raipotrebsoiuza, 1924. Vyp. 1, pp. 91–92 (in Russian).

Romanov A. A. Rezul'taty izucheniia ostatkov zivotnykh iz kul'turnogo sloia gorodishcha Ufa-II po materialam raskopok 2011–2012 godov [The results of the study of animal remains from the cultural layer of the Ufa-II settlement based on the materials of the 2011–2012 excavations]. *Ural i prostory Evrazii skvoz' veka I tysiacheletii: nauchnye publicatsii, posviashchye 80-letnemu iubileiu N. A. Mazhitova* [The Urals and the expanses of Eurasia through centuries and millennia: scientific publications dedicated to the 80th anniversary of N. A. Mazhitov. Ufa: RITs BashGU, 2013, pp. 54–55 (in Russian).

Shmidt A. V. Arkheologicheskie izuskaniia Bashkirskoi ekspeditsii AN SSSR. Khoziaistvo Bashkirii [Archaeological surveys of the Bashkir expedition of the USSR Academy of Sciences. Economy of Bashkiria]. Ufa, 1929. 28 p. (in Russian).

Volkova E. V. *Keramika Volosovo-Danilovskogo mogil'nika fat'yanovskoi kyul'tury kak istoricheskii istochnik* [Pottery of Volosovo-Danilovsky cemetery of Fatyanovo culture as a historical source]. Moscow.: Staryi sad Publ., 1998. 259 p. (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 28.04.2023

Принята к публикации: 10.09.2023

Дата публикации: 12.12.2023

УДК 902.01/903.26

DOI 10.14258/nreur(2023)4–02

С. В. Захаров*Научно-исследовательская организация «Археологическая экспертиза», Алматы (Казахстан)*

КАМЕННЫЙ ЖЕЗЛ С ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧИНОЙ ИЗ ПОГРЕБЕНИЯ В КУРГАННОЙ ГРУППЕ МАЙСКОЕ V

Публикуется новая находка человеческого изображения на каменном стержне, происходящая из грунтового погребения (могила № 3) близ села Майское (Восточный Казахстан), перекрытого позже курганной насыпью сакского могильника Майское V. Приводится подробное описание самого изделия и антропоморфной личины на нем. В совокупности с материалами соседней грунтовой могилы № 2 изделие датируется поздним неолитом, хронологическим горизонтом бытования комплексов исаковской и серовской традиций погребений Прибайкалья. В качестве ближайших аналогий рассматриваются скульптурное изображение на костяном стержне из поселения Танай 4а и каменные скульптуры с поселения Самусь IV. Прослежены общие черты в форме заготовок, определяющих архитектонику образов, в трактовке и приемах изображения отдельных элементов человеческих изображений. Все рассмотренные аналогии происходят с территории Обь-Иртышского бассейна и связаны с местными культурами финала каменного века, либо, как самусьская культура, уходящими своими корнями в местную неолитическую среду. Несмотря на уникальность образов, они имеют ряд общих черт и признаков, которые позволяют считать эти антропоморфные изображения принципиально схожими и созданными в рамках некоей общей культурно-художественной традиции в разных вариантах и на разных этапах ее воплощения.

Ключевые слова: Восточный Казахстан, Обь-Иртышский бассейн, самусьская культура, большемысская культура, исаковская и серовская традиции погребений, поздний неолит, погребение, антропоморфная скульптура, жезл.

Цитирование статьи:

Захаров С. В. Каменный жезл с человеческой личиной из погребения в курганной группе Майское V // Народы и религии Евразии. 2023. Т. 28, № 4. С. 27–43.

DOI 10.14258/nreur(2023)4–02.

S. V. Zakharov

Scientific research organization "Archaeological Expertise", Almaty, (Kazakhstan)

STONE ROD WITH A HUMAN MASK FROM A BURIAL IN THE MAYSKOYE V BURIAL MOUND GROUP

A new finding of a human image on the stone rod is published that originated from the subsoil burial (grave No. 3) near Mayskoe village, Eastern Kazakhstan, later covered by the barrow hill of Mayskoe V Saka burial ground. There is a detailed description of the product itself and the anthropomorphic mask on it. In combination with the materials from the neighboring subsoil grave No. 2, the item is dated to the Late Neolithic, the chronological existence horizon of Isakovo and Serovo complexes burial traditions of the Baikal region. As the closest comparison thereof, one can consider the sculptural image on the stone rod from the Tanai 4a settlement and stone sculptures from the Samus IV settlement. Common features are identified in the form of blanks determining the architectonics of images, in the interpretation and techniques of depicting specific elements of human images. All the examined analogies come from the territory of the Ob-Irtysh basin and are associated with local cultures of the late Stone Age or, like the Samus culture, going back to the local Neolithic environment. Despite the uniqueness of the images, they have a number of common features and signs that allow us to consider these anthropomorphic images as essentially similar and created within the framework of common cultural and artistic tradition in different versions and at different stages of their implementation.

Keywords: Eastern Kazakhstan, Ob-Irtysh basin, Samus culture, Bolshemys culture, Isakovo and Serovo burial traditions, Late Neolithic, burial ground, anthropomorphic sculpture, rod.

For citation:

Zakharov S. V. Stone rod with a human mask from a burial in the Mayskoye V burial mound group. Nations and religions of Eurasia. 2023. Vol. 28, No 4. P. 27–43. DOI 10.14258/nneur(2023)4–02.

Захаров Сергей Владимирович, кандидат исторических наук, исполнительный директор научно-исследовательской организации ТОО «Археологическая экспертиза», Алматы (Казахстан). **Адрес для контактов:** zaharov_sv_69@mail.ru; ORCID: 0009–0009–4848–1118.

Zakharov Sergey Vladimirovich, candidate of historical Sciences, executive director, Scientific research organization "Archaeological Expertise" LLP, Almaty (Kazakhstan).

Contact address: zaharov_sv_69@mail.ru; ORCID: 0009–0009–4848–1118.

Введение

В 2019 г. близ села Майское Майского района Павлодарской области в ходе археологических раскопок курганной группы раннего железного века Майское V под насыпью кургана № 3, помимо полностью разграбленного центрального погребения (могила № 1), с большой долей вероятности одновременного курганному могильнику в целом, были выявлены две могильные ямы (могилы № 2 и № 3) с погребениями явно более раннего времени. В могиле № 3 было обнаружено уникальное во многих отношениях каменное изделие — длинный и узкий каменный стержень с личиной человека. Материалы памятника получили свою предварительную публикацию [Захаров, Мерц, Бычков, 2020]. Редкость находки каменного стержня с явными антропоморфными чертами заслуживает отдельной, более подробной публикации и анализа артефакта.

Курганная группа Майское V располагалась на второй надпойменной террасе левого берега реки Иртыш, в 4 км к юго-востоку от села Майское. Памятник состоял из двух коротких цепочек курганов и насчитывал шесть конструкций. Курган № 3 входил в северо-западную цепочку из четырех курганов, вытянутую с севера на юг, являясь в ней вторым по счету, если считать с северного ее конца, располагаясь между курганами № 4 и № 2.

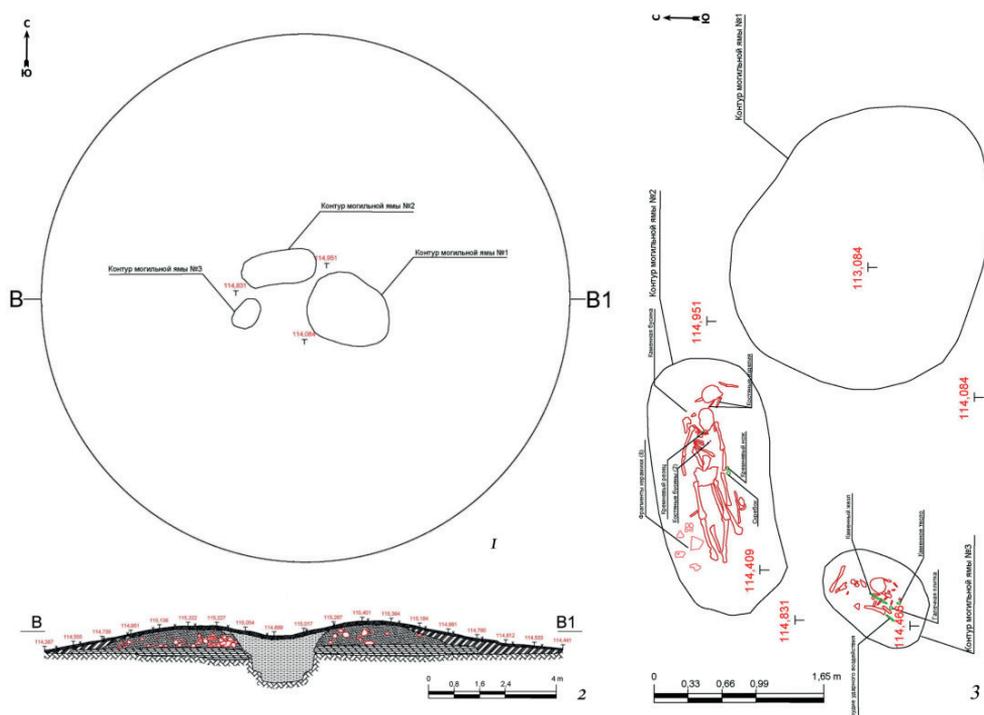


Рис. 1. Курган № 3: 1 — план кургана и подкурганной площадки; 2 — профиль кургана по линии В — В1; 3 — план могильных ям № 1, 2, 3

Fig. 1. Mound No. 3: 1 — plan of the mound and the burial site; 2 — profile of the mound along the line B — B1; 3 — plan of grave pits No. 1, 2, 3

Курган № 3 имел грунтовую насыпь усечено-полусферической формы высотой 0,7 м и диаметром 18 м, с ровными пологими краями и овальной в плане подошвой. Под насыпью выявлены три могильные ямы (рис. 1.-1). Располагавшаяся в центре подкурганной площадки могильная яма овальной в плане формы размером 2,40×1,60 м и глубиной 1,48 м, ориентированная длинной осью по линии восток — запад, оказалось пустой. В западной и северо-западной частях подкурганной площадки находились остатки еще двух погребений — могилы № 2 и № 3. Каменный стержень происходил из могилы № 3, расположенной западнее могилы № 1 и южнее могилы № 2. На поверхности подкурганной площадки могила № 3 представляла собой зольник в виде черного овального пятна размером 98×89 см, ориентированный длинной осью по линии северо-восток — юго-запад. Заполнение могилы — зола с включениями прокаленного и покрытого сажей гравия.

В заполнении ямы, начиная с глубины 0,27 м от поверхности подкурганной площадки, компактно залежали в неанатомическом порядке кости нескольких индивидов, подвергшиеся термическому воздействию (рис. 1.-3). Берцовые и тазобедренные кости лежали внизу по центру и в северной части ямы, мелкие реберные и трубчатые кости находились поверх крупных костей. Черепа залежали на самом верху и оказались сильно разрушены давлением грунта. Среди костей в южной части ямы, в охристо-пепельном слое, на глубине 50 см обнаружены каменное тесло из гальки черного алевролита, орнаментир из тонкой сланцевой плитки с мелкими зубцами по краю. Под костями, в охристо-пепельном же слое, но уже под костями и в центре ямы, на глубине 75 см от поверхности и по направлению вдоль оси ямы располагался узкий и длинный каменный стержень с заостренными концами, с антропоморфным изображением на одном из них. Левее каменного стержня лежал брусковидный камень-окатыш четырехгранной формы со следами заглаживания. Дно могилы № 3 было покрыто охристой подсыпкой красного цвета.

Материалы и методы

Публикуемый артефакт выполнен из длинного и узкого сланцевого скола, которому приемами вторичной обработки придана форма стержня с разной формы заострениями верхнего и нижнего концов. Сверлениями, протачиванием и резными линиями в верхней части стержня была изображена человеческая личина. В средней части камня нанесены резные горизонтальные линии не вполне ясного назначения (рис. 2; 3).

Стержень тонкий и длинный, размером 34 см в длину. Это относительно ровное изделие с небольшим дугообразным изгибом как во фронтальной проекции, так и в профиль, с сужающимися нижним и верхним концами. Сечение основного «тела» изделия в средней части подтреугольное, с сильно заovalенными гранями. Причем две грани — передние боковые, третья грань — тыльная. Передняя часть камня уплощенная, с максимальной шириной до 2,0 см. Ширина в боковой проекции — от 2,3 до 2,6 см. В нижней четверти изделия его сечение приобретает округлую, слегка приплюснутую с правой стороны форму диаметром 2,2 см. Далее стержень пологим длинным конусом сужается к нижнему закругленному концу до диаметра в 0,7 см.

Верхняя часть стержня (высотой 5,5 см) в передней проекции имеет форму уплощенного клина за счет слияния передних двух граней в одну и сужения фронтальной

части изделия. В этом месте изделие в сечении приобретает форму уплощенного овала. Тыльная грань в верхней части имеет 5,5-сантиметровый дугообразный плавный скос в направлении макушки и передней стороны изделия соответственно. В сочетании с коротким и небольшим скосом к макушке передней грани это придает верху изделия в боковой проекции ножевидную форму.

На правой боковой поверхности имеется неглубокая вертикальная ложбинка размером 0,8×3,0 см, вероятно, природного происхождения.

Левая боковая поверхность (на которой изделие лежало в могильной яме) в большей своей части покрыта коричневого цвета коркой из неорганических солей.

Цвет стержня зеленовато-серый с переходом в темно-серый в местах с изъеденной поверхностью (боковые поверхности верхней части и передние боковые грани на верхней половине изделия). Фронтальная поверхность имеет светлокориичневый оттенок. Поверхность стержня в целом гладкая и ровная, но не шлифованная. Задняя грань изделия и боковые поверхности его верхней части шероховатые, слегка эродированные. У самого верха, над левым глазом личины, разрушение более сильное, приведшее к частичной утрате очертаний этого глаза.

Преднамеренно нанесенные на камень пропилы и борозды, придающие изделию антропоморфное содержание и определяющие его разделение на верх и низ, расположены в средней и верхней частях стержня (рис. 2; 3.-1).



Рис. 2. Каменный жезл из могилы № 3 кургана № 3 курганного могильника Майское V.
Фото и графическое изображение

Fig. 2. Stone rod from grave No. 3 of mound No. 3 of the burial mound Mayskoye V.
Photo and graphic image



Рис. 3. Каменный жезл из могилы № 3 кургана № 3 курганного могильника Майское V.
 Фото фрагментов (увеличенное): 1 – верхняя часть жезла; 2 – средняя часть жезла
 Fig. 3. Stone rod from grave No. 3 of mound No. 3 of the burial mound Mayskoye V.
 Photo of fragments (enlarged): 1 – the upper part of the rod; 2 – the middle part of the rod

Ключевые элементы, формирующие облик человеческой личины, расположены на самом верш стержня. На передней грани один над другим расположены два поперечных пропила: нижний широкий (6 мм), высокий (4,5 мм) и глубокий (1,5 мм), хорошо зашлифованный (но все же с хорошо различимыми параллельными бороздками по дну канала вдоль его оси), формирующий рот личины, и верхний неглубокий (доли миллиметра), узкий (1 мм) и короткий (2 мм). Чуть ниже верхнего поперечного пропила на обоих боковых сторонах, в 3 мм от передней грани, расположены две круглых лунки с конически сходящимися к центру стенками, маркирующие глаза личины. Правая лунка сохранилась полностью. Ее диаметр 1,5 мм, глубина — 1 мм. Левая лунка сильно разрушена, сохранилась только придонная часть в виде точковидного углубления, визуально определяемого благодаря ее заполировке от рабочего инструмента и грунтовой пропитке. Взаиморасположение рта, глаз личины и верхнего параллельного пропила позволяет нам считать последний сочетающим в себе одновременно образы переносицы и бровей изображенного лица.

В 7,5 мм выше переносицы и в 4,5 мм ниже верхнего закругления стержня его опоясывает тонкая и неглубокая резная линия. Более заметная поперечная резная линия опоясывает боковые поверхности и заднюю грань на уровне средней линии ложбины рта, не доходя на 3,5–4 мм до границ рта с его обеих сторон. В 9–11 мм ниже нанесены две точно такие же по длине, но чуть менее глубокие и менее выраженные поперечные резные линии, нижняя располагалась на расстоянии 4 мм от верхней. Эти борозды, так же, как и резная линия на уровне рта, не пересекают переднюю грань изделия и не формируют замкнутую окружность, начиная и заканчиваясь на той воображае-

мой вертикальной линии с каждой из боковых сторон, на которой обрывается резная линия на уровне рта.

Все четыре поперечные резные линии верхней части стержня расположены строго перпендикулярно продольной оси жезла, на разном расстоянии, но практически параллельно между собой.

В средней части стержня, в полосе общей высотой 20 мм, расположены четыре поперечные слабо заметные линии, явно не пропиленные, а прочерченные твердым инструментом (рис. 2; 3.-2). Расстояния между ними от 4 до 7 мм. Линии прямолинейные, но не сплошные и параллельны между собой относительно. Наиболее отчетливо они видны на левой плоскости изделия. Три верхних линии заходят на переднюю левую грань. Нижняя линия примерно на 10 мм не доходит до этой грани. Интересно, что все четыре линии не доходят до задней грани на разном расстоянии от нее, но на 1–1,5 мм ниже конца каждой из них начинаются дополнительные линии, заходящие на заднюю грань (правда, местами затертые). Создается впечатление, что эти линии были прочерчены не мастером, изготовившим артефакт, а позже, чьей-то не уверенной рукой, прерывающей операцию по прочерчиванию в связи с прокручиванием стержня вокруг оси в процессе нанесения этих линий.

На фронтальной поверхности и на правой плоскости стержня продолжения этих линий не просматриваются.

Иконография изображения в верхней части в своей основе прослеживается довольно уверенно. Надсверленные лунки глаз, широкая ложбинка рта и узкая — переносицы, формируют человеческий лик с открытым ртом. Более широкую интерпретацию имеют поперечные резные линии выше и ниже личины. Резная линия на уровне средней горизонтальной оси рта, не доходящая до его уголков, может рассматриваться в качестве штриха или приема, схематично оформившего голову личины и верхнюю часть тела, в то же время разграничивая их. Такой прием характерен для каменной скульптуры скифо-сакской и древнетюркской эпох, передающих не портретное сходство, а обобщенный человеческий образ.

Самая верхняя резная линия может быть принята за элемент, очерчивающий сверху высокий лоб, одновременно отграничивающий верхнюю часть скульптуры, которую можно условно обозначить в качестве высокой макушки, но потенциально интерпретируемую довольно широко: головной убор, волосы (прическа), налобная повязка или иной головной убор без верха (венки, венец, диадема, типа индейского роу-ча и т. п.). Но любой из вариантов интерпретации, в итоге, будет связан с макушечной частью головы.

Таким образом, в верхней части стержня древним мастером выполнено схематичное и стилизованное изображение человеческого лика.

Исходя из посыла об антропоморфности всех элементов на верхней части стержня, две параллельные борозды на обеих боковых сторонах изделия ниже ложбины рта можно рассматривать в качестве схематичного контура верхних конечностей. В ином случае трактовка может иметь атрибутивный характер — элемент верхней одежды, облачения, экипировки, другой какой-либо важный для изображенного образа внешний атрибут (оплечье, пояс, шаманские атрибуты и т. п.).

Затруднительно высказать какие-либо более или менее обоснованные предположения относительно небрежно и слабо прочерченных четырех поперечных линий в средней части стержня. Возможно, что они не имеют прямого отношения к основному образу и идее артефакта.

Обсуждение

Для обозначения подобных предметов используются обычно два основных термина — «жезл» и «скипетр». В толковых словарях в определениях этих слов много общего. При этом чаще всего скипетр определяется как церемониальный жезл или посох [Большая российская энциклопедия, 201: 343], как украшенный жезл — эмблема власти [Ожегов, Шведова, 2006: 722], как жезл — один из атрибутов, регалий, почетных знаков государя, владетельного сана, верховной власти [Даль, 2006: 200]. Собственно жезл может быть: 1) символом власти или статуса в виде специально (часто богато) украшенных палки, короткого стержня, посоха, трости; 2) металлической палкой — элементом электрожезловой системы на железнодорожном транспорте [Большая советская энциклопедия, 1972: 130], а также короткой палкой, которой регулировщик движения дает указания транспорту и пешеходам [Ожегов, Шведова, 2006: 191].

Таким образом, скипетр определяется как разновидность жезла, как жезл с более узким, символическим значением, в то время как под жезлом вообще понимается более широкий спектр предметов разных сфер применения, но, очевидно, обладающих рядом общих признаков: специально изготовленная короткая и тонкая палка-стержень, вертикальность пропорций, предназначенность для размещения в руке человека и для манипулирования рукой человека, нанесенные на нее украшения, знаки, символы, разметка.

В археологической литературе, как это верно заметила О. П. Ченченкова для публикаций, например, по энеолиту Восточной Европы, термин скипетр используется для обозначения наверший в виде стилизованных лошадиных голов, которые насаживались на рукояти [Ченченкова, 2004: 10], и не совсем соответствует словарному определению. Такие «скипетры», как и археологические булавы, сложно представить самостоятельной статусно-ритуальной разновидностью жезлов, скорее всего — как часть, как навершие составного скипетра-жезла.

Публикуемый нами каменный стержень является цельным предметом и имеет все необходимые признаки жезла. Его функциональное назначение сложно определимо и может быть, в итоге, самым разным. Поэтому правильнее будет и с точки зрения сложившейся в археологической литературе традиции подразделения подобных артефактов на скипетры и жезлы, если исходить из словарных определений терминов «скипетр» и «жезл», отнести каменный стержень из погребения в могильнике Майское V к категории жезлов.

О. П. Ченченкова по различиям в форме оформления и использованию нижней части/поверхности предложила два термина-обозначения для разновидностей жезлов: жезл-пест и жезл-топор [Ченченкова, 2004: 10], которые можно рассматривать и как определенные типы с точки зрения такого критерия. Жезл из погребения в могильнике Майское V в таком случае может быть определен как жезл-вток, нижняя часть которого оформлена в виде узкого и продолговатого конического завершения предмета, не обязательно (но не исключено) функционального назначения.

Для степной, лесостепной, предгорной зон азиатского степного пояса известна довольно представительная серия случайных и в закрытых комплексах находок каменной скульптуры. Основная их масса сведена и классифицирована О. П. Ченченковой в информативном каталоге [Ченченкова, 2004]. Среди них трудно подобрать аналогии изображению человеческой личины на жезле из погребения в могильнике Майское V, так как для основной массы подобных предметов характерна скульптурность в оформлении антропоморфных и зооморфных образов, объемное моделирование образа в целом, отдельных черт или частей желобками, окружностями, канавками, выемками, валиками, выступами, выпуклостями различного рода и конфигураций, придающими изображаемому существам реалистичность и детализацию. Применение этих приемов позволяет выделить скульптурное изображение либо отдельные черты и части облика из общей массы и формы каменных изделий — жезла, песта, плитки и т. п.

Человеческая личина на жезле из погребения в могильнике Майское V на этом фоне выглядит примитивным и схематичным изображением, не модифицирует каменную основу, а смоделирована исходя из нее и стоит, таким образом, особняком. Образ сформирован скудными и простыми (в том числе в плане примененных физических усилий) элементами — прямыми и неглубокими резными линиями, мелкими сверлениями, желобком. Создается впечатление о переносе на камень технических приемов, свойственных работе по кости и дереву.

Это свидетельствует о принадлежности жезла из курганного могильника Майское V к иной изобразительной традиции. Возможно, и культурно другой, хронологически предшествующей культуре объемной каменной скульптуры, сложившейся в азиатских степях не ранее начала эпохи палеометалла. Подтверждением более раннего бытования являются материалы рядом расположенного погребения в могиле № 2, имеющие черты позднеолитических комплексов исаковской и серовской традиций погребений Прибайкалья.

Однако в ряде изделий аналогии человеческой личине из Майского V, пусть и неполные, но прослеживаются. Причем аналогии эти, как представляется, принадлежат кругу лесной самусьской культуры.

С поселения Самусь IV, расположенного на северной окраине поселка Самусь Томского района Томской области, происходит несколько человеческих скульптур на плоских и удлиненных гальках [Матющенко, 1973: 8–9, 40–42; рис. 23.-1–4, 6; Матющенко, 1973а: рис. 9].

Благодаря каталогу О. П. Ченченковой [2004] мы имеем возможность работать с наиболее детальными и качественными из всех опубликованных фотографий и прорисовками этих артефактов (№ 70–74, 76 каталога).

Самусьские скульптуры созданы в технике круглой скульптуры, черты лица выполнены в объеме, четко обозначены в рельефе, детализированы. И на первый взгляд ничего общего не имеют с изображением на жезле из могильника Майское V. Но при внимательном рассмотрении все же выявляется несколько общих признаков. В частности, композиционное построение лика человека в верхней части вертикально вытянутого узкого камня/гальки с острой передней гранью и широкими боковыми поверхностями, что определяет специфику расположения (архитектонику образа) на материа-

ле деталей человеческого лица — рта, носа, переносицы, глаз [Матющенко, 1973: 23, 4; Матющенко, 1973а: рис. 5, 7, 8, 9; Студзицкая, 1987: рис. 2, 3; Ченченкова, 2004: № 70–74, 76] (рис. 4.-3–8).

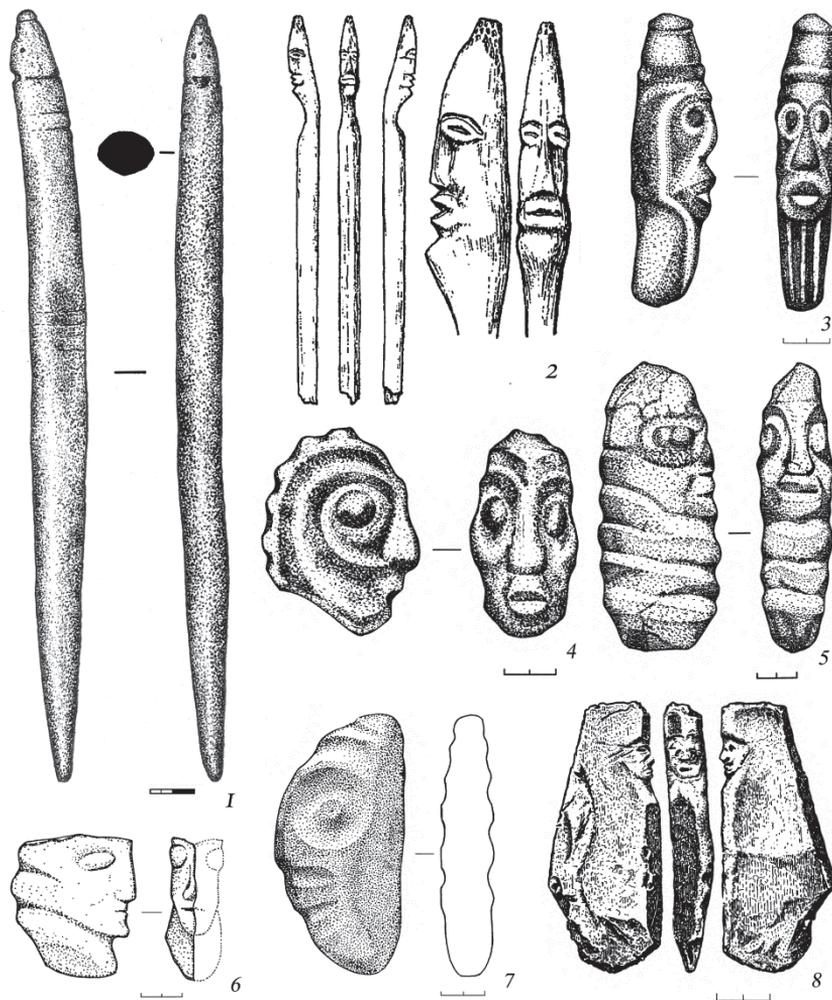


Рис. 4. Каменная и костяная скульптуры: 1 — каменный жезл из могилы № 3 кургана № 3 курганного могильника Майское V (рис. А. В. Кузьминовой); 2 — поселение Танай 4а (раскопки В. В. Боброва, рис. по: [Бобров, 1997; Ковтун, 2002]); 3–8 — поселение Самусь IV (раскопки В. И. Матющенко, рис. по: 3, 4, 5, 8 [Матющенко, 1973а]; 6 [Матющенко, 1973]; 7 [Студзицкая, 1987]).

Fig. 4. Stone and bone sculptures: 1 — stone rod from grave No. 3 of mound No. 3 of the burial mound Mayskoye V (fig. A. V. Kuzminova); 2 — settlement Tanai 4a (excavations of V. V. Bobrov, fig. by: [Bobrov, 1997; Kovtun, 2002]); 3–8 — settlement Samus IV (excavations of V. I. Matyushenko, fig. according to: 3, 4, 5, 8 [Matyushenko, 1973a]; 6 [Matyushenko, 1973]; 7 [Studzitskaya, 1987]).

У части фигур самый верх головы также венчается дополнительным вертикальным элементом — головным убором либо прической (?). Причем головной убор насажен на голову вертикально, сверху, а не сзади-сверху, с подчеркнутой горизонтальной границей по окружности головы [Матющенко, 1973а: рис. 5, 9; Студзицкая, 1987: рис. 2.-3; Ченченкова, 2004: № 70, 71, 76] (рис. 4.-3, 7, 8). Нос у всех фигур сформирован одинаково — на переднем остром ребре камня и выделен путем оформления на этом ребре рта и переносицы (исключая, конечно, его профилировку разными приемами камнеобработки). Глаза, соответственно, также подчиняясь форме предмета, выполнены на боковых широких поверхностях камня [Матющенко, 1973: 23.-4; Матющенко, 1973а: рис. 5, 7, 8, 9; Студзицкая, 1987: рис. 2.-3; Ченченкова, 2004: № 70–74, 76] (рис. 4.-3–8).

Очень характерным является внимание к оформлению рта. В двух случаях он выполнен, как и на майском жезле, поперечным широким желобком на передней острой грани, моделируя рот открытым (рис. 4.-3, 4), в двух других случаях — выполнен в форме полных, выдающихся наружу губ (рис. 4.-5, 7). В обоих случаях заметно явное акцентирование на рте (имеется в виду рот не только как полость, но и как очертание и разрез губ), который, возможно, мог восприниматься вззирающими на предмет самым важным, что-то вещающим элементом личины либо скульптуры.

У скульптуры с «бородой» линия шеи также намечена бороздой сзади и по боковым сторонам камня [Матющенко, 1973а: рис. 5; Ченченкова, 2004: № 71]. Определенные аналогии поперечным резным линиям на жезле можно проследить с поперечно-наклонными желобками по «телу» скульптуры с каталожным номером 72 (по О. П. Ченченковой) [Матющенко, 1973а: рис. 7; Ченченкова, 2004: № 72] (рис. 4.-5) и со складками на тыльной и боковых сторонах скульптуры под номером 74 (по О. П. Ченченковой) [Матющенко, 1973: рис. 23.-4; Ченченкова, 2004: № 74] (рис. 4.-6).

Прослеженные черты сходства довольно существенны, но как бы «камуфлируются» на самусьских изделиях иной, более сложной техникой изготовления в круглой скульптуре. Возможно, относятся к одной традиции изображения человека в камне, но на разных стадиях ее технологического воплощения.

В свою очередь, как заметил В. В. Бобров, «близко статуарной голове человека из поселения Самусь-4» [Бобров, 1997: с. 143] изображение на костяном жезле из слоя большемысской культуры одновременного поселения Танай 4а на западном берегу оз. Танай в Тогучинском районе Новосибирской области (раскопки Кузбасской лаборатории археологии и этнографии ИАиЭт СО РАН — КемГУ под руководством В. В. Боброва) [Бобров, 1997]. Такого же мнения придерживается И. В. Ковтун [Ковтун, 2002: 69].

И действительно, наиболее выраженные черты сходства как у самусьских скульптур, так и у майского жезла прослеживаются со скульптурой на костяном стержне из жилища 21 поселения Танай 4а [Бобров, 1997: 142, рис. 2], определяемом О. П. Ченченковой в качестве костяного жезла [Ченченкова, 2004: 316, табл. 2].

Разумеется, речь не о полном сходстве, которое сложно ожидать от изображений, выполненных в разном по податливости обработке материале (кость и камень). Речь идет о форме стержня и его навершия, архитектонике человеческого изображения, общей его форме и трактовке отдельных черт.

Нижняя часть костяного стержня утрачена, поэтому невозможно судить о ее форме. Верхняя же его часть так же, как и майского жезла, уплощена с боков, образуя клиновидную форму анфас, также имеет скосы к макушке по передней и (незначительно, в отличие от каменного изделия) задней граням, формирующие такой же высокий лоб на передней грани и длинную линию затылка — на задней. Человеческий лик также сформирован резными линиями. Вся композиция строится на сочетании черт лица, нанесенных на переднюю острую грань и на боковые намеренно уплощенные поверхности. У обоих ликов нос составляет единую прямую линию с линией лба и выделяется в самостоятельную часть лица больше при помощи формирования других частей — рта, губ, сходящихся в переносицу глаз, чем собственного объема рельефом.

Практически одинаково смоделирован широкой и глубокой поперечной ложбинкой приоткрытый рот. Схоже посажены глаза на боковых плоскостях, ближе к передней грани. О высоком лбе обоих ликов уже говорилось выше. На танайском костяном жезле так же, как и на майском каменном, самый верх головы скульптуры — высокая макушка — утрированно выделен в самостоятельный элемент. На каменном жезле высокая макушка отграничена от высокого лба по окружности головы горизонтальной резной линией. На костяном изделии переход лба и затылочной части головы в такую же высокую макушку обозначен довольно заметным ступенчатым сужением по передней и задней граням жезла, с дополнительным оформлением ее (макушки) частыми и мелкими углублениями, шлейфом слегка заходящими и на верхнюю часть затылка (вероятно, прической или головным убором с фактурной поверхностью).

На танайской скульптуре более объемно смоделированы глаза и рот. Глаза выделены надбровьями, ложбинка рта оконтурена довольно выраженными толстыми губами. Глаза выполнены сочетанием линзовидных слегка углубленных участков вместо глазниц и прорезных горизонтальных линий на месте зрачков — в отличие от сверленных глаз у майской личины. Костяная скульптура имеет большой и сильно выраженный подбородок и обозначенную выемкой в передней части жезла шею.

В то же время эта выемка служит дополнительным элементом, подчеркивающим (и формирующим) изображение головы и шеи как наклоненных вперед, что явно прослеживается и на каменном жезле из Майского V. Именно в верхней части, где изображена голова, жезл в профиле имеет дугообразный изгиб в переднюю сторону. И. В. Ковтун считает «наклон шеи «вперед-вниз» с прямым взглядом «исподлобья», свойственных скульптуре на танайском жезле, «связкой двух семантически значимых деталей», «оригинальным приемом», характерными и для статуарных памятников Среднего Енисея, предполагая «сходство персонажей и принципиальное единство «стиля эпохи», если не общность «иконографического почерка» двух синстадиальных культур» (большемейской и окуневской. — С. 3.) [Ковтун, 2002: 69].

Заключение

Все рассмотренные изделия — публикуемый каменный майский жезл и ранее известные танайский костяной жезл и каменная скульптура с поселения Самусь IV — своеобразны и уникальны. Тем не менее, на наш взгляд, они имеют ряд общих черт и признаков, которые позволяют считать эти антропоморфные изображения принци-

пиально схожими и созданными в рамках одной культурно-художественной традиции в разных вариантах и на разных этапах ее воплощения.

Все рассмотренные изображения выполнены на определенной формы заготовке — вертикальных пропорций, уплощенной с боковых сторон, с острыми передней и задней гранями, с клиновидно сходящимися кверху боковыми плоскостями, формирующими высокую, зауженную с боков клином кверху черепную коробку с высокими лбом и затылком. У скульптур с поселения Самусь IV это целиком все изделие, полностью подчиненное скульптуре, в случае с костяным и каменным жезлами — их верхние части, предназначенные для изображения личины.

Можно считать, что здесь проявлен некий канон в изготовлении формы-основы для нанесения человеческой личины, которая, в свою очередь, определяет и схожую архитектуру этих изображений. Изображения выполнены путем однообразного распределения их составных частей на острой передней грани и на намеренно уплощенных боковых поверхностях. Нос, рот, лоб и другие элементы центральной продольной оси личин выполнены на передней острой грани предмета, глаза и остальные элементы (возможно, у каждого изображения — свои) — на боковых поверхностях.

Во всех трех случаях принципиально одинаково трактованы лоб (высокий и слегка покатый), макушечная (верхняя) часть (высокая и специально выделенная из общего очертания черепной части головы), рот (приоткрытый).

Изображения объемные, но не рельефные, они не выходят за пределы собственно поверхности и абриса стержня, не формируют на нем выступающих за пределы фона объемных форм, наверхий, выступов, углов и т. п.

Эти общие черты выделяют рассматриваемые человеческие личины в особую группу скульптурных изображений на фоне широко известных каменных скульптур лесостепной Азии эпохи палеометалла [Ченченкова, 2004].

Самусьская культура развитой бронзы, к которой относится каменная скульптура с поселения Самусь IV, датирована В. И. Матющенко периодом с XVIII–XVII по XIII в. до н. э [Матющенко, 1973: 59], материалы самого поселения Самусь IV отнесены автором раскопок к хронологическому диапазону XVI–XIV–XIII вв. до н. э [Матющенко, 1973: 60]. В культурно-технологическом плане население самусьской культуры является продолжателями накольчато-отступающей традиции в орнаментации керамики эпохи неолита каменного века Западной Сибири и связывается генетически с верхнеобской неолитической культурой [Матюшин, 1973: 108–110], прослежены аналогии в художественном творчестве с прибайкальскими материалами [Матюшин, 1973: 115–117], что показывает глубокую связь самусьских материалов с миром древних насельников Западной и Южной Сибири.

Костяной жезл с поселения Танай 4а встречен среди материалов большемысской культуры эпохи энеолита Алтая и Южной Сибири в пределах Верхнего Приобья, Горного Алтая, верховьев р. Алей, Кулундинской степи, датируемой второй половиной IV–III тыс. до н. э [Кирюшин, 2002: 35].

Датировку каменного жезла из Майского V по материалам могилы № 3 определить сложно. Более выразительны в этом отношении материалы расположенной рядом могильной ямы № 2. В могиле № 2 размером 2,40 x 1,10 м находилось ярусное захороне-

ние двух индивидуумов в вытянутом положении головами на северо-восток, сопровождаемое обломками лепного керамического сосуда открытого типа со слабо профилированными стенками без орнамента, двумя костяными изделиями, каменными и костяными орудиями и бусами. Среди них — двусторонне-обработанный вкладыш трапециевидной формы прибайкальского типа, выполненный из серо-голубого кремня, дисковидное орудие на плоском отщепе с двусторонней обработкой из желтого кремня, нож-бифас овальной формы из кремня тёмно-коричневого оттенка, костяная основа (обойма) вкладышевого ножа с односторонним пазом и обломанным основанием, роговое (?) орудие плохой сохранности, напоминающее кочедык.

По облику погребального обряда и характеру каменного инвентаря (особенно вкладышу-бифасу и костяной обойме с пазом для вкладышей) погребение в могильной яме № 2 соотносится с поздненеолитическими комплексами исаковской и серовской традиций погребений Прибайкалья, которые сейчас датируются по ^{14}C периодом 5200–4500 л. н. (некалиброванные даты) [Базалийский, 2012: 97; табл. 5], и энеолитическими материалами поселения Усть-Нарым, стоянок Шидерты 3 и Нурбай 2 Казахстанского Прииртышья, отождествляемых Виктором Карловичем Мерцем с неолитическими прибайкальскими материалами [Мерц, 1994; 2002; 2004; Захаров, Мерц, Бычков, 2020: 999].

Архаичность обоих погребений, их расположение рядом и на периферии кургана № 3 позволяют предположить их принадлежность к общему более раннему грунтовому могильнику и случайное их перекрытие курганной насыпью в раннем железном веке.

Все рассмотренные здесь аналогии происходят с территории Обь-Иртышского бассейна и связаны с местными культурами финала каменного века, либо, как самусьская культура, уходящими своими корнями в местную неолитическую среду. Каменный жезл с Майского V, танайский костяной жезл и каменная скульптура с поселения Самусь IV — своеобразны и уникальны. Тем не менее, на наш взгляд, они имеют ряд общих черт и признаков, которые позволяют считать эти антропоморфные изображения принципиально схожими и созданными в рамках некоей общей культурно-художественной традиции в разных вариантах и на разных этапах ее воплощения.

Однако более уверенно об этом можно будет судить при условии расширения источниковой базы, что требует открытия и введения в научный оборот новых источников. Данная публикация направлена именно на это.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Базалийский В. И. Погребальные комплексы эпохи позднего мезолита — неолита Байкальской Сибири: традиции погребений, абсолютный возраст // Известия Лаборатории древних технологий. Иркутск, 2012. Вып. 9. С. 43–101.

Бобров В. В. Исследования поселения Танай-4А и некоторые проблемы западно-сибирской археологии // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий : материалы V Годовой итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН, посвященные 40-летию Сибирского отделения РАН и 30-летию Института истории, филологии и философии СО РАН. Новосибирск, 1997. Т. 3. С. 138–143.

Большая российская энциклопедия. М., 2015. Т. 30. 767 с.

Большая советская энциклопедия. М. : Советская Энциклопедия, 1972. Т. 9. 624 с.
Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка М. : РИПОЛ классик, 2006. Т. 4. 667 с.

Захаров С. В., Мерц В. К., Бычков В. С. Охранные раскопки курганной группы Майское V (предварительные результаты) // Мир Большого Алтая. Т. 6, № 3. 2020. С. 982–1000.

Кирюшин Ю. Ф. Энеолит и ранняя бронза юга Западной Сибири. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2002. 294 с.

Ковтун И. В. Иконография танайских «стержней-жезлов» // Северная Евразия в эпоху бронзы: пространство, время, культура. Барнаул : Алтайский гос. ун-т, 2002. С. 67–73.

Матющенко В. И. Древняя история населения лесного и лесостепного Приобья: (Неолит и бронзовый век): Ч. 2. Самусьская культура // Из истории Сибири. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1973. Вып. 10. 226 с.

Матющенко В. И. Некоторые новые материалы по самусьской культуре // Проблемы археологии Урала и Сибири. М., 1973а. С. 191–198.

Мерц В. К. О происхождении комплексов прибайкальского типа в неолите Казахстана // Палеодемография и миграционные процессы в Западной Сибири в древности и средневековье. Барнаул : Алтайский гос. ун-т, 1994. С. 39–42.

Мерц В. К. Погребение Каменного века и энеолитический комплекс стоянки Шидерты // Изучение памятников археологии Павлодарского Прииртышья. Павлодар : ЭКО, 2002. С. 75–100.

Мерц В. К. Новые материалы по энеолиту и ранней бронзе северо-восточного Казахстана // Новые исследования по археологии Казахстана — Труды научно-практической конференции «Маргулановские чтения». Алматы, 2004. С. 165–169.

Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. М. : А ТЕМП, 2006. 938 с.

Студзицкая С. В. Изображение человека в искусстве древнего населения Урало-Западносибирского региона (эпоха бронзы) // Антропоморфные изображения. Первобытное искусство. Новосибирск : Наука, 1987. С. 73–88.

Ченченкова О. П. Каменная скульптура лесостепной Азии эпохи палеометалла III–I тыс. до н. э. Екатеринбург : Тезис, 2004. 336 с.

REFERENCES

Bazal'skii V. I. Pogrebal'nye komplekсы epokhi pozdnego mezolita — neolita Baikal'skoi Sibiri: traditsii pogrebenii, absolutnyi vozrast [Funerary complexes of the Late Mesolithic — Neolithic era of Baikal Siberia: burial traditions, absolute age] *Izvestiia Laboratorii drevnikh tekhnologii* [News of the Laboratory of Ancient Technologies]. Irkutsk, 2012, is. 9, pp. 43–101 (in Russian).

Bobrov V. V. Issledovaniia poseleniia Tanai-4A i nekotorye problemy zapadno-sibirskoi arkheologii [Studies of the settlement of Tanai-4A and some problems of West Siberian archeology]. *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii. Materialy V Godovoi itogovoi sessii Instituta arkheologii i etnografii SO RAN, posviashchennye 40-letiiu Sibirskogo otdeleniia RAN i 30-letiiu Instituta istorii, filologii i filosofii SO RAN. Dekabr'*

1997 g [Problems of archeology, ethnography, anthropology of Siberia and adjacent territories. Materials of the Annual final session of the Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS, dedicated to the 40th anniversary of the Siberian Branch of the RAS and the 30th anniversary of the Institute of History, Philology and Philosophy SB RAS. December 1997] Novosibirsk, 1997, vol. 3, pp. 138–143 (in Russian).

Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia [The Great Russian Encyclopedia]. Moskva, 2015, vol. 30, 767 p. (in Russian).

Bol'shaia sovetskaia entsiklopediia [The Great Soviet Encyclopedia]. M.: Sovetskaia Entsiklopediia, 1972, vol. 9, 624 p. (in Russian).

Dal' V. I. *Tolkovyi slovar' zhivogo velikoruskogo iazyka* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language] M.: RIPOL klassik, 2006, vol. 4, 667 p. (in Russian).

Zakharov S. V., Merts V. K., Bychkov V. S. Okhrannye raskopki kurgannoi gruppy Maiskoe V (predvaritel'nye rezul'taty) [Protective excavations of the Mayskoe v kurgan group (preliminary results)]. *Mir Bol'shogo Altaia* [The World of the Greater Altai]. 2020, vol. 6, no. 3, pp. 982–1000 (in Russian).

Kiriushin Iu. F. *Eneolit i ranniaia bronza iuga Zapadnoi Sibiri* [Eneolite and early bronze of the South of Western Siberia]. Barnaul: Izdatel'stvo Altaiskogo universiteta, 2002. 294 p. (in Russian).

Kovtun I. V. Ikonografiia tanaiskikh “sterzhnei-zhezlov” [Iconography of Tanai “rods-rods”]. *Severnaia Evraziia v epokhu bronzy: prostranstvo, vremia, kul'tura* [Northern Eurasia in the Bronze Age: space, time, culture]. Barnaul: Altaiskii gosudarstvennyi universitet, 2002, pp. 67–73 (in Russian).

Matiushchenko V. I. *Drevniaia istoriia naseleniia lesnogo i lesostepnogo Priob'ia: (Neolit i bronzovyi vek): Ch. 2. Samus'skaia kul'tura* [Ancient history of the population of the forest and forest-steppe Ob region: (Neolithic and Bronze Age): Part 2. Samus culture]. *Iz istorii Sibiri* [From the history of Siberia]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 1973. Is. 10, 226 p. (in Russian).

Matiushchenko V. I. Nekotorye novye materialy po samus'skoi kul'ture [Some new materials on the Samus culture]. *Problemy arkheologii Urala i Sibiri* [Problems of archeology of the Urals and Siberia]. M., 1973a, pp. 191–198 (in Russian).

Merts V. K. O proiskhozhdenii kompleksov pribaikal'skogo tipa v neolite Kazakhstana [On the origin of complexes of the Baikal type in Neolithic Kazakhstan]. *Paleodemografiia i migratsionnye protsessy v Zapadnoi Sibiri v drevnosti i srednevekov'e* [Paleodemography and migration processes in Western Siberia in antiquity and the Middle Ages]. Barnaul: AGU, 1994, pp. 39–42 (in Russian).

Merts V. K. Pogrebenie Kamennogo veka i eneoliticheskii kompleks stoianki Shiderty [The burial of the Stone Age and the Eneolithic complex of the Shiderty site]. *Izuchenie pamiatnikov arkheologii Pavlodarskogo Priirtysh'ia* [The study of archaeological monuments of the Pavlodar Irtysh region]. Pavlodar: EKO, 2002, pp. 75–100 (in Russian).

Merts V. K. Novye materialy po eneolitu i rannei bronze severo-vostochnogo Kazakhstana [New materials on the Eneolithic and Early Bronze of North-Eastern Kazakhstan]. *Novye issledovaniia po arkheologii Kazakhstana — Trudy nauchno-prakticheskoi konferentsii “Margulanovskie chteniia”* [New research on the archeology of Kazakhstan — Proceedings

of the scientific and practical conference “Margulanov readings”]. Almaty, 2004, pp. 165–169 (in Russian).

Ozhegov S., Shvedova N. Iu. *Tolkovyi slovar' russkogo iazyka: 80 000 slov i frazeologicheskikh vyrazhenii* [Explanatory dictionary of the Russian language: 80,000 words and phraseological expressions]. M.: OOO “A TEMP”, 2006, 938 p. (in Russian).

Studzitskaia C. B. *Izobrazhenie cheloveka v iskusstve drevnego naseleniia Uralo-Zapadnosibirskogo regiona (epokha bronzy)* [The image of man in the art of the ancient population of the Ural-West Siberian region (Bronze Age)]. *Antropomorfnye izobrazheniia. Pervobytnoe iskusstvo* [Anthropomorphic images. Primitive art]. Novosibirsk: Nauka, 1987, pp. 73–88 (in Russian).

Chenchenkova O. P. *Kamennaia skul'ptura lesostepnoi Azii epokhi paleometalla III–I tys. do n. e* [Stone sculpture of forest-steppe Asia of the paleometallic epoch III–I thousand BC]. Ekaterinburg: Tezis, 2004, 336 p. (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 05.05.2023

Принята к публикации: 25.10.2023

Дата публикации: 12.12.2023

УДК 902/904

DOI 10.14258/nreur(2023)4–03

Н. Н. Серегин, С. С. Матренин

Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия)

СОЦИАЛЬНАЯ ПЛАНИГРАФИЯ НЕКРОПОЛЯ ПРЕДТЮРКСКОГО ВРЕМЕНИ ЧОБУРАК-I (СЕВЕРНЫЙ АЛТАЙ)

Статья посвящена социальной интерпретации особенностей внутренней планировки некрополя предтюркского времени Чобурак-I. Данный могильник локализован в составе разновременного комплекса, расположенного на правом берегу Катунь, близ с. Еланда в Чемальском районе Республики Алтай. Он включает 12 непотревоженных курганов, которые были раскопаны археологической экспедицией Алтайского государственного университета под руководством одного из авторов статьи. Установлено, что большинство элементов планиграфии исследованного памятника отражают универсалии погребальной практики населения булан-кобинской культуры Алтая последней четверти I тыс. до н. э. — первой половины I тыс. н. э. К таковым относятся размещение курганов на небольшом участке несколькими плотными рядами, вытянутыми по меридиональному направлению со значительным отклонением, отдельная локализация могил мужчин и женщин. Выявлено отсутствие влияния возрастного фактора на локализацию погребений взрослых людей обоего пола. Показательной характеристикой некрополя выступает расположение захоронений мужчин с разным прижизненным социальным статусом в рамках трех отдельных групп курганов.

Ключевые слова: Алтай, некрополь, планиграфия, социальная история, предтюркское время, погребальный обряд.

Для цитирования:

Серегин Н. Н., Матренин С. С. Социальная планиграфия некрополя предтюркского времени Чобурак-I (Северный Алтай) // Народы и религии Евразии. 2023. Т. 28. № 4. С. 44–58. DOI 10.14258/nreur(2023)4–03.

N. N. Seregin, S. S. Matrenin

Altai State University, Barnaul (Russia)

SOCIAL PLANIGRAPHY OF THE PRETURKIC PERIOD NECROPOLIS OF CHOBURAK-I (NORTHERN ALTAI)

The article is devoted to the social interpretation of the features of the internal layout of the pre-Turkic period necropolis of Choburak-I. This burial ground is localized as part of a multi-temporal complex situated on the right bank of the Katun river, near the Elanda village, in the Chemal region of the Altai Republic. It includes 12 undisturbed mounds that were excavated by an archaeological expedition from Altai State University under the guidance of one of the authors of the article. It has been established that most of the elements of planigraphy of the studied site reflect the universals of the burial practice of the population of the Bulan-Koby culture of Altai in the last quarter of the 1st millennium BC — first half of the 1st millennium AD. These include placing mounds in a small area in several dense rows, elongated in the meridional direction with a significant deviation, separate location of the graves of men and women, and compact location of burials of people with similar social status. It was revealed that there was no influence of the age factor on the location of the burials of adults of both sexes. An indicative characteristic of the necropolis is the location of burials of men with different lifetime social status throughout their lifetime within three separate groups of mounds.

Keywords: Altai, necropolis, planigraphy, social history, pre-Turkic period, funeral rite.

For citation:

Seregin N. N., Matrenin S. S. Social planigraphy of the pre-turkic period necropolis of Choburak-I (Northern Altai). Nations and religions of Eurasia. 2023. Vol. 28. No 4. P. 44–58. DOI 10.14258/nreur(2023)4–03.

Серегин Николай Николаевич, доктор исторических наук, заведующий лабораторией древней и средневековой археологии Евразии, профессор кафедры археологии, этнографии и музеологии Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия). **Адрес для контактов:** nikolay-seregin@mail.ru; ORCID 0000–0002–8051–7127. **Матренин Сергей Сергеевич**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник лаборатории древней и средневековой археологии Евразии Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия). **Адрес для контактов:** matrenins@mail.ru; ORCID 0000–0001–7752–2470.

Seregin Nikolay Nikolaevich, Doctor of Historical Sciences, Head of the Laboratory of Ancient and Medieval Archeology of Eurasia, Professor of the Department of Archeology, Ethnography and Museology of Altai State University; Barnaul city (Russia).

Contact address: nikolay-seregin@mail.ru; ORCID 0000–0002–8051–7127.

Matrenin Sergei Sergeevich, Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Laboratory of Ancient and Medieval Archeology of Eurasia of Altai State University; Barnaul city (Russia). **Contact address:** matrenins@mail.ru; ORCID 0000–0001–7752–2470.

Введение

Выбор места под захоронение представляет собой важный элемент погребального обряда, реализация которого у древних и средневековых обществ напрямую зависела от религиозных представлений, специфики хозяйственной деятельности, социального статуса умершего, обстоятельств смерти, прагматических соображений и некоторых других факторов [Шульга, 1989: 41–44; Кирюшин, Тишкин, 1997: 56; Серегин, Матренин, 2016: 12–23]. Выявление закономерностей пространственной организации некрополей, отражающих отношение «живых» к «мертвым» в рамках конкретного социума, дает ценные сведения для реконструкции различных составляющих системы жизнеобеспечения населения прошлых эпох.

Опыт многочисленных археологических изысканий показывает, что при интерпретации планиграфии погребальных памятников необходимо учитывать несколько важных аспектов: во-первых, влияние характеристик ландшафта на пространственную структуру некрополей [Чернопицкий, 1980: 176–186]; во-вторых, соотношение генетической и мировоззренческой преемственности в восприятии могильного поля [Илюшин, 1992: 67]; в-третьих, особенности отражения половозрастной и социальной (в широком содержании этого понятия) стратификации населения в «горизонтальной стратиграфии» кладбища [Миняев, 1989: 114–117].

Общепринятое положение о том, что организация сакрального пространства некрополей демонстрирует реально существовавшие отношения между покойными, используется в качестве базового принципа метода социальной планиграфии. В настоящее время он успешно зарекомендовал себя при изучении погребальных памятников народов разных регионов, в том числе кочевников Центральной и Северной Азии раннего железного века [Kenk, 1984: 95–96; Миняев, 1985: 21–27; 1989: 114–117; 1998: 42–69; Савинов, 2005: 295–217; Тишкин, Матренин, Шмидт, 2018: 193–194; Серегин, Матренин, 2020: 114–115]. Применение обозначенного метода имеет большие перспективы в рамках реконструкции различных аспектов социальной истории населения Алтая последней четверти I тыс. до н. э. — первой половины I тыс. н. э. на основе массовых данных, полученных в результате раскопок могильников булан-кобинской культуры.

Социальная планиграфия некрополей Алтая II в. до н. э. — V в. н. э.: историографический обзор

На археологических материалах булан-кобинской культуры Алтая метод социальной планиграфии впервые апробировал В. Н. Елин [1991: 154] при анализе погребального комплекса жужанского времени (вторая половина IV — первая половина V в. н. э.) памятника Кок-Паш из восточной части обозначенного региона. Исследователь сделал заключение, что могилы людей привилегированных категорий располагались в непосредственной близости друг от друга, как бы обособленно от остальных объектов. Кроме того, археолог отметил, что зафиксированная на данном некрополе ситуация преобладания разных типов наземных и внутримогильных конструкций в рамках северного и южного участков кладбища могла быть результатом определенных этносоциальных процессов.

В работе Ю. С. Худякова, посвященной предварительной палеодемографической характеристике погребений хуннского времени (II в. до н. э. — I в. н. э.) могильника Усть-Эдиган (Северный Алтай), сформулирован вывод, что «наиболее богатые муж-

ские, женские и детские захоронения с золотыми украшениями сосредоточены в центральной части могильника. В северной и южной частях памятника сосредоточены погребения с бронзовыми украшениями. Бедные и безынвентарные могилы разбросаны по всей площади могильника чересполосно с остальными» [Худяков, 1994: 136]. Согласно мнению исследователя, «мужские» и «женские» курганы находились совместно в центральной и южной зонах некрополя, при этом последние количественно преобладали на северном его участке, где захоронено несколько мужчин без оружия. Погребения детей совершены в основном на периферии памятника.

Информативные источники для использования планиграфического метода были получены Ю. Т. Мамадаковым в процессе раскопок могильника позднесяньбийского времени (вторая половина III — первая половина IV в. н. э.) Булан-Кобы-IV в Центральном Алтае. В кандидатской диссертации археолог установил последовательность совершения захоронений на основе обстоятельно документированных фактов пристройки наземных конструкций [Мамадаков, 1990]. В отдельной публикации Ю. Т. Мамадаков [1997: 160–161] рассмотрел проблему отражения общественных отношений в погребальном обряде, сделав вывод, что у «булан-кобинцев» дети хоронились обычно рядом с более ранними женскими могилами, и до определенного возраста были прямыми продолжателями конкретных семейно-родовых групп.

Данные о пространственной организации погребений одной из локальных групп носителей булан-кобинской культуры, оставившей могильник Кок-Паш, представлены в статье С. А. и А. С. Васютиных [1997]. Ключевые положения этой работы с некоторыми дополнениями и уточнениями получили отражение в отдельной книге [Бобров, Васютин А. С., Васютин С. А., 2003], а также в главе коллективной монографии [Васютин С. А., Васютин А. С., 2005]. На сравнительно небольшой серии захоронений авторы отметили, что могилы женщин составляли небольшие цепочки из 2–4 объектов с занимавшим в них центральное место наиболее «богатым» погребением. При этом цепочки обычно объединяли захоронения лиц близкого возраста и могли отражать формирование отношений по типу побратимства или возрастную дифференциацию. Погребения мужчин располагались хаотично, не фиксируя родственных или иных связей¹. Сложную планиграфию комплекса Кок-Паш ученые рассматривали как свидетельство параллельного проживания в долине Чулышмана двух лояльных групп кочевников, являвшихся семейно-клановыми объединениями, среди которых подчиненное общественное положение занимал социально-производственный коллектив (аил), хоронивший своих представителей на южном участке кладбища.

Внимания заслуживает анализ планиграфии некрополя Курайка из Юго-Восточного Алтая, результаты которого представлены в публикации Е. С. Богданова и О. И. Новиковой [2018: 229–233]. Используя данные о вскрытых объектах второй половины III–IV вв. н. э., археологи сделали вывод об отсутствии на данном комплексе ярко выраженной дифференциации (имущественной, профессиональной, половозрастной), которая бы нашла отражение в локализации захоронений на территории обозначенного комплекса.

¹ К большому сожалению, объективность приведенных наблюдений снижает обилие фактических расхождений в половозрастных определениях, а также в составе вещевых наборов многих захоронений в итоговой публикации комплекса Кок-Паш [Серегин, Матренин, 2020: 40–43].

Большое значение для понимания общих и специфических особенностей социальной истории населения булан-кобинской культуры Алтая в IV–V вв. н. э. имеет опыт междисциплинарного изучения погребального памятника Степушка (Центральный Алтай), полностью раскопанного экспедициями Алтайского государственного университета и Горно-Алтайского государственного университета. Анализ многочисленного корпуса археологических и антропологических источников, обобщенный в двух монографиях, позволил успешно реализовать планиграфический метод с демонстрацией полученных результатов в наглядной графической форме [Соенов, Константинов, Трифанова, 2018: 165; Тишкин, Матренин, Шмидт, 2018: 193–194].

Приведенный обзор дает основания констатировать, что практика применения метода социальной планиграфии для реконструкции целостной картины процесса функционирования конкретных могильников Алтая последней четверти I тыс. до н. э. — первой половины I тыс. н. э. напрямую зависит от полноты исследования комплексов (в идеале памятник должен быть раскопан целиком или в крайнем случае на две трети). Ограничивающим фактором для эффективного использования обозначенного метода, как правило, является недостаточно представительная база качественного антропологического материала для осуществления различного рода анализов широким кругом специалистов. Кроме того, следует констатировать немногочисленность полностью введенных в научный оборот результатов раскопок значительной части некрополей булан-кобинской культуры, в том числе эталонных памятников.

Обозначенные обстоятельства определяют актуальность настоящей публикации, посвященной анализу пространственной организации некрополя булан-кобинской культуры Чобурак-I, являющегося одним из базовых памятников для изучения различных аспектов истории кочевников Северного Алтая предтюрокского времени.

Характеристика источников

Погребально-поминальный комплекс Чобурак-I расположен в Чемальском районе Республики Алтай, к югу от с. Еланда, на остепненной правобережной террасе Катуня (рис. 1).

В процессе археологических работ на этом памятнике Чемальской археологической экспедицией Алтайского государственного университета под руководством одного из авторов статьи был полностью раскопан некрополь булан-кобинской археологической культуры, состоявший из 12 курганов. Данные объекты содержали захоронения, совершенные по нормам обрядности носителей дялянкой традиции погребальной практики. Ее ключевыми элементами выступают: небольшая каменная насыпь с овальной выкладкой-крепидой; неглубокая и узкая яма; ингумация человека вытянуто на спине и ориентировка умершего головой в западный сектор горизонта, с отклонением к северу; сопроводительное захоронение лошади в «ногах» покойного [Сергин, Матренин, 2016: 161–162]. Во всех курганах находились непо потревоженные останки людей, среди которых идентифицированы семь мужчин, три женщины, один подросток и один ребенок². Все покойные были похоронены с многочисленным сопроводительным инвентарем.

² Определения пола и возраста умерших выполнены заведующей кабинетом антропологии АлтГУ кандидатом исторических наук С. С. Тур.

личество захоронений, значительное единообразие погребального обряда и сохранившегося сопроводительного инвентаря (хотя и весьма вариабельного в категориальном отношении), а также зафиксированные случаи насильственной смерти мужчин вследствие использования оружия [Серегин и др., 2023]. Судя по имеющимся источникам, данный комплекс захоронений оставлен представителями местной элиты кочевников Северного Алтая предтюркского времени.

Анализ и интерпретация материалов

На территории разновременного погребально-поминального памятника Чобурак-I кладбище булан-кобинской культуры занимало небольшую площадку между самыми крупными курганами, относящимися к периоду энеолита и раннескифскому времени, которые хорошо выделялись на поверхности. Вариант выбора места для совершения захоронений на более древних кладбищах характерен для погребальной практики многих групп населения региона во II в. до н. э. — V в. н. э. [Соенов, 2003: 29–30; Серегин, Матренин, 2016: 12–13]. Вероятно, в данном случае мы имеем дело с существовавшим у кочевников Алтая практически во все эпохи ритуалом «приобщения» своих покойных к могилам мифических предков. Следует подчеркнуть, что на памятнике Чобурак-I достоверно документирована редкая ситуация размещения в непосредственной близости с погребальными сооружениями позднего этапа булан-кобинской культуры ритуальных оградок раннесредневековых тюрков: округлых, относящихся, вероятно, ко второй половине V — первой половине VI в. н. э., и подквадратных, датирующихся второй половиной VI — первой половиной VII в. н. э.

Некрополь предтюркского времени состоял из двух параллельных рядов объектов, вытянутых по направлению юго-запад — северо-восток (рис. 2, 3). «Восточная» линия включала шесть насыпей (курганы № 29, 29а, 32, 32а, 33, 34). Внутри этого скопления сооружения находились вплотную друг к другу, а в трех случаях (курганы № 29, 29а, 33) они, вероятно, соприкасались полами. «Западный» ряд объединял также шесть объектов, образовывавших две группы: курганы № 30, 30а (располагались в линию), № 38 (примыкал с северо-запада к кургану № 30); курганы № 31, 34а (выстроены в линию), № 31а (примыкал к западной поле кургана № 31).

Тесное расположение обозначенных объектов в рядах с высокой долей вероятности свидетельствует об их синхронности, а также может отражать определенную близость (родство, обстоятельства смерти, социальный статус) похороненных в них людей. Принимая во внимание разницу расстояний между насыпями, следует допустить, что более поздними являлись сооружения, выходявшие за «прямую» линию. В «западном» ряду такими были курганы № 31а (позже курганов № 31 и 34а) и № 38 (позже курганов № 30 и 30а), а в «восточном» — курганы № 29 и 29а, примыкавшие к кургану № 33³.

³ Изучение многочисленных археологических материалов дает основания для предположения о том, что «булан-кобинцы» начинали сакральную организацию кладбища с разметки погребения исходя из ориентировки умершего человека головой по сторонам горизонта и с учетом направления восхода и захода солнца, а затем уже предполагали устройство прямого ряда захоронений в широтном направлении, к которому с севера и юга могли примыкать более поздние по времени объекты.



Рис. 2. Часть цепочки курганов булан-кобинской культуры памятника Чобурак-1
 Fig. 2. Part of the chain of mounds of the Bulan-Kobin culture of the monument Choburak-1

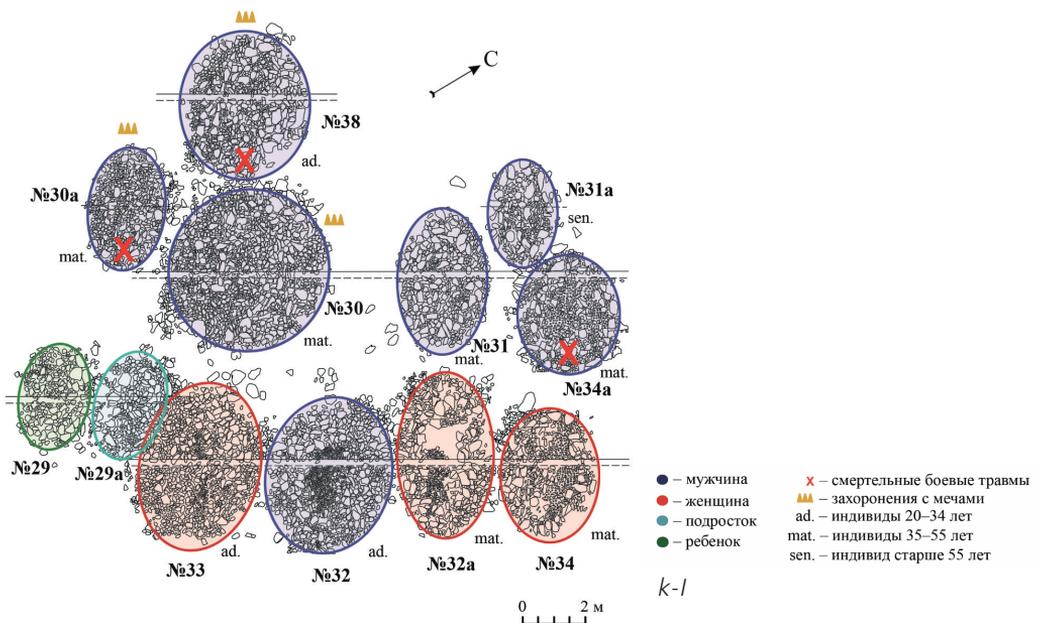


Рис. 3. Планиграфическая схема некрополя булан-кобинской культуры памятника Чобурак-1
 Fig. 3. Planographic scheme of the necropolis of the Bulan-Kobin culture of the monument Choburak-1

Анализ вещественных и антропологических материалов позволяет сделать ряд выводов относительно особенностей размещения на памятнике Чобурак-I погребальных объектов булан-кобинской культуры, которые могли быть связаны с причинами социального характера (рис. 3).

Во-первых, захоронения взрослых людей разного пола демонстрируют тенденцию раздельной локализации на территории кладбища в рамках двух рядов курганов, среди которых «западная» линия (курганы № 30, 30а, 31, 31а, 34а, 38) состояла только из мужских могил. Все захоронения женщин (курганы № 33, 32а, 34), а также ребенка (курган № 29) и подростка (курган № 29а) входили в «восточный» ряд.

Во-вторых, погребения ребенка 9–11 лет (курган № 29) и подростка 13–15 лет (курган № 29а) размещались в непосредственной близости от самой молодой женщины 20–25 лет, похороненной в кургане № 33, и, судя по характеру стратиграфии (примыкали к насыпи), были совершены позднее.

В-третьих, могилы мужчин с одинаковым социальным статусом образуют две планиграфические группы внутри «западного» ряда сооружений. Одна из них (курганы № 30, 30а, 38) включает погребения с максимально «престижным» комплексом предметов вооружения, состоявшим из трех наборов: средства ведения дальнего боя (лук, железные наконечники стрел), короткоклинковое (нож) и длинноклинковое (меч) оружие, а также другой весьма многочисленный инвентарь (общее количество изделий варьировало от 35 до 76). Покойные имели разный возраст смерти: 25–30, 30–35 и 30–40 лет. При интерпретации обозначенных объектов важно подчеркнуть, что в обнаруженном инвентаре наиболее показательной категорией являлись мечи, которые «булан-кобинцы» помещали в могилы военачальников или особо отличившихся профессиональных воинов, относящихся к привилегированному слою (элите) общества [Горбунов, 2006: 74; Серегин, Матренин, 2020: 39, 91, 93–94, 109, 110]. Судя по документированным в процессе раскопок наблюдениям, в данной группе курган № 30 с самой большой насыпью (6,2×5 м, высота до 0,5 м) мог быть возведен первым. Показательно, что на костях двух из трех индивидов обозначенной группы зафиксированы следы насильственной смерти, связанные с использованием оружия. Данное свидетельство с большой долей вероятности может указывать на синхронность захоронений в курганах № 38 и 30а⁴.

Вторая планиграфическая группа мужских захоронений (курганы № 31, 31а, 34а) отличается присутствием у покойных только одного набора предметов вооружения в виде лука и стрел с железными наконечниками, а также другого инвентаря (количество обнаруженных вещей составляло от 29 до 40). В возрастном отношении среди умерших встречаются индивиды 30–35, 40, а также старше 55 лет. При этом самый молодой мужчина из кургана № 34а был обезглавлен. Судя по имеющимся материалам, похожие по составу сопроводительного инвентаря погребения принадлежали представителям зажиточной прослойки «булан-кобинцев». В мирное время они являлись скотоводами и охотниками, а в военное — легковооруженными ополченцами [Тишкин, Матренин, Шмидт, 2018: 192; Серегин, Матренин, 2020: 96–97].

⁴ Отметим, что умерший мужчина из кургана № 30 был буквально усыпан стрелами с железными наконечниками, причем отдельные экземпляры зафиксированы в ситуациях, как будто они находились в теле человека.

В-четвертых, не понятны пока причины локализации захоронения мужчины 25–30 лет из кургана № 32 в центре «восточного» ряда погребальных объектов, между захоронениями женщин возмужалого и зрелого возраста. Судя по наличию с умершим оружия дальнего (лук и стрелы с железными наконечниками) и ближнего (боевой нож в ножках) боя, а также других многочисленных предметов (общее количество насчитывает 36 экземпляров), покойный имел социальный статус выше среднего — относился к зажиточной прослойке кочевников Северного Алтая и являлся профессиональным воином [Серегин, Матренин, 2020: 95].

В-пятых, малочисленность женских захоронений не позволяет выявить отражение социальной и возрастной дифференциации в их локализации на территории рассматриваемого комплекса. Правда, следует отметить, что курганы № 32а и 34, содержавшие похожие по облику украшения, в том числе достаточно редкие элементы головных уборов, были расположены в непосредственной близости друг от друга.

В-шестых, погребения мужчин с зафиксированными на скелетах следами насильственной смерти (курганы № 30а, 38, 34а) без следов заживления (это преимущественно резано-рубленые травмы, нанесенные мечом), относящиеся к разным социальным и планиграфическим группам, размещались на краях могильника.

В-седьмых, одним из дискуссионных аспектов в рамках социальной интерпретации материалов раскопок некрополей является соотнесение отдельных скоплений объектов, зафиксированных на площади некрополей, с конкретными институтами булан-кобинского общества. Важно подчеркнуть, что планировка могильника предтюрокского времени памятника Чобурак-I, как и других погребальных комплексов Алтая II в. до н. э. — V в. н. э., не отражает идеи организации пространства по типу кочевых стойбищ в рамках аильной или куренной моделей. В данном контексте важными представляются предварительные результаты антропологических и генетических исследований, согласно которым похороненные на могильнике Чобурак-I люди были близкими родственниками.

Заключение

Материалы полностью раскопанного некрополя булан-кобинской культуры на памятнике Чобурак-I оказались информативным источником для реализации метода социальной планиграфии. Наиболее показательным является расположение захоронений мужчин с разным социальным статусом (особо отличившиеся профессиональные воины, относившиеся к привилегированному слою; зажиточный профессиональный воин; рядовые кочевники и охотники с высоким уровнем материального достатка) в рамках трех скоплений, два из которых входили в «западный» ряд объектов. Установлено отсутствие влияния возрастного фактора на локализацию погребений взрослых людей обоего пола. Документированы факты более позднего совершения могил ребенка и подростка в непосредственной близости от самой молодой женщины, похороненной в кургане № 33, а также расположения на краях некрополя мужчин, умерших насильственной смертью в ходе вооруженных конфликтов и при этом имевших разный социальный статус. Принимая во внимание «короткую» (не более 30 лет) хронологию рассматриваемого комплекса в рамках второй половины IV в. н. э. и достаточно монолитный обряд захоронения дялянской традиции, имеются основания для заключения о том, что кладбище было оставлено небольшим экзогамным

коллективом кочевников. Судя по зафиксированному сопроводительному инвентарю, включавшему социально престижные вещи (мечи, редкие категории украшений и снаряжения), «чобуракцы» составляли местную элиту населения Северного Алтая предтюрокского времени. Большинство элементов планиграфии исследованного памятника отражают универсалии погребальной практики населения булан-кобинской культуры Алтая последней четверти I тыс. до н. э. — первой половины I тыс. н. э., в число которых входят размещение курганов на небольшом участке несколькими плотными рядами, вытянутыми по меридиональному направлению со значительным отклонением, раздельная локализация могил мужчин и женщин, компактное местонахождение захоронений людей с близким социальным статусом. Перспективным направлением изысканий в области социальной интерпретации рассматриваемого некрополя является детализация родственных связей между покойными, что станет частью дальнейшего междисциплинарного изучения материалов комплекса Чобурак-I в контексте этнокультурных процессов в регионе на рубеже эпох поздней древности и Средневековья.

Благодарность

Исследование выполнено в рамках проекта «Междисциплинарное изучение древних и средневековых обществ Алтая» (№ FZMW-2023–0009) Государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Бобров В. В., Васютин А. С., Васютин С. А. Восточный Алтай в эпоху Великого переселения народов (III–VII вв.). Новосибирск : ИАЭТ СО РАН, 2003. 224 с.

Богданов Е. С., Новикова О. И. К вопросу о культурной принадлежности могильника Курайка // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск : ИАЭТ СО РАН, 2018. Т. XXIV. С. 229–233.

Васютин С. А., Васютин А. С. Социальная планиграфия предтюрокских погребений могильника Кок-Паш из Восточного Алтая // Социальная организация и социогенез первобытных обществ: теория, методология, интерпретация. Кемерово : Кемеровский гос. ун-т, 1997. С. 73–77.

Васютин С. А., Васютин А. С. Население Восточного Алтая в предтюрокское время // Социальная структура ранних кочевников Евразии. Иркутск : Изд-во Иркутского техн. ун-та, 2005. С. 224–236.

Горбунов В. В. Военное дело населения Алтая в III–XIV вв. Ч. II: Наступательное вооружение (оружие). Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2006. 232 с.

Елин В. Н. Использование планиграфического метода для определения относительной хронологии памятников предтюрокского времени (на примере могильника Кок-Паш в Горном Алтае) // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников Южной Сибири. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 1991. С. 153–155.

Илюшин А. М. Планиграфия могильника Пазырык // Проблемы сохранения, использования и изучения памятников археологии. Горно-Алтайск, 1992. Вып. III. С. 67–68.

Кирюшин Ю. Ф., Тишкин А. А. Скифская эпоха Горного Алтая. Ч. I: Культура населения в раннескифское время. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 1997. 232 с.

Мамадаков Ю. Т. Культура населения Центрального Алтая в первой половине I тыс. н. э. : дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1990. 317 с.

Мамадаков Ю. Т. Отражение общественных отношений булан-кобинского населения в детских погребениях // Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 1997. С. 159–161.

Миняев С. С. «Социальная планиграфия» погребальных памятников сюнну // Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения). Кемерово : Кемеровский гос. ун-т, 1989. Ч. I. С. 114–117.

Миняев С. С. К топографии курганных памятников сюнну // Краткие сообщения Института археологии. 1985. Вып. 184. С. 21–27.

Миняев С. С. Дырестуйский могильник. СПб. : АзиатИКА, 1998. 233 с. (Археологические памятники сюнну. Вып. 3).

Савинов Д. Г. Кокэльский могильник в Туве // Социальная структура ранних кочевников Евразии. Иркутск : Изд-во Иркутского техн. ун-та, 2005. С. 200–223.

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. Социальная история населения Алтая в эпоху кочевых империй (II в. до н. э. — XIV в. н. э.): по материалам археологических комплексов. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2020. 268 с.

Серегин Н. Н., Матренин С. С., Тишкин А. А., Паршикова Т. С. Алтай в предтюрокское время (по материалам археологического комплекса Чобурак-I). Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2023. 432 с.

Соенов В. И. Археологические памятники Горного Алтая гунно-сарматской эпохи (описание, систематика, анализ). Горно-Алтайск : ГАГУ, 2003. 160 с.

Соенов В. И., Константинов Н. А., Трифанова С. В. Могильник Степушка-2 в Центральном Алтае. Горно-Алтайск, 2018. 242 с.

Тишкин А. А., Матренин С. С., Шмидт А. В. Алтай в сяньбийско-жужанское время (по материалам памятника Степушка). Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2018. 368 с.

Худяков Ю. С. Палеодемографические аспекты изучения могильника Усть-Эдиган // Палеодемография и миграционные процессы в Западной Сибири в древности и средневековье. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 1994. С. 134–136.

Чернопицкий М. П. Курганная группа как архитектурный ансамбль (опыт композиционно-художественного подхода) // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово : Кемеровский гос. ун-т, 1980. С. 176–186.

Шульга П. И. К вопросу о планировке могильников скифского времени на Алтае // Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения). Кемерово : Кузбассвузиздат, 1989. Ч. II. С. 41–44.

Kenk R. Das Gräberfeld der hunno-sarmatische Zeit von Kokel», Tuva, Süd-Sibirien. AVA-Materialien. München, 1984. Band 25. 202 s.

REFERENCE

Bobrov V. V., Vasjutin A. S., Vasjutin S. A. *Vostochnyj Altaj v jepohu Velikogo pereselenija narodov (III–VII vv.)* [Eastern Altai in the Great Migration period (III–VII centuries)]. Novosibirsk: IAJeT SO RAN, 2003. 224 p. (in Russian).

Bogdanov E. S., Novikova O. I. K voprosu o kul'turnoj prinadlezhnosti mogil'nika Kurajka [On the question of the cultural affiliation of the Kuraika burial ground]. *Problemy arheologii, jetnografii i antropologii Sibiri i sopredel'nyh territorij* [Problems of archeology, ethnography and anthropology of Siberia and adjacent territories]. Novosibirsk: IAJeT SO RAN, 2018. T. XXIV, pp. 229–233 (in Russian).

Chernopickij M. P. Kurgannaja gruppa kak arhitekturnyj ansambl' (opyt kompozicionno-hudozhestvennogo podhoda) [Kurgan group as an architectural ensemble (experience of compositional and artistic approach)]. *Skifo-sibirskoe kul'turno-istoricheskoe edinstvo* [Scythian-Siberian cultural and historical unity]. Kemerovo: Kem. un-t, 1980, pp. 176–186 (in Russian).

Elin V. N. Ispol'zovanie planigraficheskogo metoda dlja opredelenija odnositel'noj hronologii pamjatnikov predtjurksskogo vremeni (na primere mogil'nika Kok-Pash v Gornom Altae) [Using the planigraphic method to determine the relative chronology of monuments of pre-Turkic times (using the example of the Kok-Pash burial ground in the Altai Mountains)] // *Problemy hronologii i periodizacii arheologicheskikh pamjatnikov Juzhnoj Sibiri* [Problems of chronology and periodization of archaeological sites of Southern Siberia]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 1991, pp. 153–155. (in Russian).

Gorbunov V. V. *Voennoe delo naselenija Altaja v III–XIV vv. Ch. II: Nastupatel'noe vooruzhenie (oruzhie)* [Military affairs of the population of Altai in the 3rd–14th centuries. Part II: Offensive weapons (weapons)]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2006, 232 p. (in Russian).

Hudjakov Ju. S. Paleodemograficheskie aspekty izuchenija mogil'nika Ust' — Jedigan [Paleodemographic aspects of studying the Ust-Edigan burial ground]. *Paleodemografija i migracionnye processy v Zapadnoj Sibiri v drevnosti i srednevekov'e* [Paleodemography and migration processes in Western Siberia in ancient times and the Middle Ages]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 1994, pp. 134–136 (in Russian).

Iljushin A. M. Planigrafija mogil'nika Pazyryk [Planigraphy of the Pazyryk burial ground]. *Problemy sohraneniya, ispol'zovaniya i izuchenija pamjatnikov arheologii* [Problems of conservation, use and study of archaeological monuments]. Gorno-Altajsk, 1992. Vyp. III, pp. 67–68 (in Russian).

Kirjushin Ju. F., Tishkin A. A. *Skifskaja jepoha Gornogo Altaja. Ch. I: Kul'tura naselenija v ranneskifskoe vremja* [Scythian era of the Altai Mountains. Part I: Culture of the population in early Scythian period]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 1997. 232 p. (in Russian).

Mamadakov Ju. T. *Kul'tura naselenija Central'nogo Altaja v pervoj polovine I tys. n. je.* [Culture of the population of Central Altai in the first half of the 1st millennium AD]: dis. ... kand. ist. nauk. Novosibirsk, 1990. 317 p. (in Russian).

Mamadakov Ju. T. Otrazhenie obshhestvennyh otnoshenij bulan-kobinskogo naselenija v detskikh pogrebenijah [Reflection of social relations of the Bulan-Koba population in children's burials]. *Social'no-jekonomicheskie struktury drevnih obshhestv Zapadnoj Sibiri* [Socio-

economic structures of ancient societies of Western Siberia]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 1997, pp. 159–161 (in Russian).

Minjaev S. S. “Social'naja planigrafija” pogrebal'nyh pamjatnikov sjunnu [“Social planigraphy” of funerary monuments of the Xiongnu]. *Problemy arheologii skifo-sibirskogo mira (social'naja struktura i obshhestvennye otnoshenija)* [Problems of archeology of the Scythian-Siberian world (social structure and social relations)]. Kemerovo: Kem. un-t, 1989. Ch. I, pp. 114–117 (in Russian).

Minjaev S. S. K topografii kurgannyh pamjatnikov sjunnu [On the topography of the burial mounds of the Xiongnu]. *Kratkie soobshhenija Instituta arheologii* [Brief communications from the Institute of Archeology]. 1985. no. 184, pp. 21–27 (in Russian).

Minjaev S. S. *Dyrestujskij mogil'nik* [Dyrestuisky burial ground]. SPb.: Aziatika, 1998. 233 s. (Arheologicheskie pamjatniki sjunnu. Vyp. 3) (in Russian).

Savinov D. G. Kokjel'skij mogil'nik v Tuve [Kokelsky burial ground in Tuva]. *Social'naja struktura rannih kochevnikov Evrazii* [Social structure of the early nomads of Eurasia]. Irkutsk: Izd-vo Irkut. tehn. un-ta, 2005, pp. 200–223 (in Russian).

Seregin N. N., Matrenin S. S. *Pogrebal'nyj obrjad kochevnikov Altaja vo II v. do n. je. — XI v. n. je.* [Funeral rite of Altai nomads in the 2nd century. BC. — XI century AD]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2016. 272 p. (in Russian).

Seregin N. N., Matrenin S. S. *Social'naja istorija naselenija Altaja v jepohu kochevyh imperij (II v. do n. je. — XIV v. n. je.): po materialam arheologicheskikh kompleksov* [Social history of the population of Altai in the era of nomadic empires (II century BC–XIV century AD): based on materials from archaeological complexes]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2020. 268 p. (in Russian).

Seregin N. N., Matrenin S. S., Tishkin A. A., Parshikova T. S. *Altaj v predtjurkskoe vremja (po materialam arheologicheskogo kompleksa Choburak-I)* [Altai in pre-Turkic period (based on materials from the archaeological complex Choburak-I)]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2023. 432 p. (in Russian).

Soenov V. I. *Arheologicheskie pamjatniki Gornogo Altaja gunno-sarmatskoj jepohi (opisanie, sistematika, analiz)* [Archaeological monuments of the Altai Mountains of the Hunno-Sarmatian era (description, taxonomy, analysis)]. Gorno-Altajsk: GAGU, 2003. 160 p. (in Russian).

Soenov V. I., Konstantinov N. A., Trifanova S. V. *Mogil'nik Stepushka-2 v Central'nom Altaje* [Burial ground Stepushka-2 in Central Altai]. Gorno-Altajsk, 2018. 242 p. (in Russian).

Tishkin A. A., Matrenin S. S., Shmidt A. V. *Altaj v sjan'bijsko-zhuzhanskoe vremja (po materialam pamjatnika Stepushka)* [Altai in the Xyanbei-Rouran period (based on materials from the Stepushka monument)]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2018. 368 p. (in Russian).

Shul'ga P. I. K voprosu o planirovke mogil'nikov skifskogo vremeni na Altaje [On the issue of planning Scythian burial grounds in Altai]. *Problemy arheologii skifo-sibirskogo mira (social'naja struktura i obshhestvennye otnoshenija)* [Problems of archeology of the Scythian-Siberian world (social structure and social relations)]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1989. Ch. II, pp. 41–44 (in Russian).

Vasjutin S. A., Vasjutin A. S. *Social'naja planigrafija predtjurkskih pogrebenij mogil'nika Kok-Pash iz Vostochnogo Altaja* [Social planigraphy of pre-Turkic burials of the Kok-Pash

burial ground from Eastern Altai]. *Social'naja organizacija i sociogenez pervobytnyh obshhestv: teorija, metodologija, interpretacija* [Social organization and sociogenesis of primitive societies: theory, methodology, interpretation]. Kemerovo: Kem. un-t, 1997, pp. 73–77 (in Russian).

Vasjutin S. A., Vasjutin A. S. Naselenie Vostochnogo Altaja v predtjurkskoe vremja [Population of Eastern Altai in pre-Turkic period]. *Social'naja struktura rannih kočevnikov Evrazii* [Social structure of the early nomads of Eurasia]. Irkutsk: Izd-vo Irkut. tehn. un-ta, 2005, pp. 224–236 (in Russian).

Kenk R. Das Gräberfeld der hunno-sarmatische Zeit von Kokel', Tuva, Süd-Sibirien. AVA-Materialien. München, 1984. Band 25. 202 p. (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 12.08.2023

Принята к публикации: 25.11.2023

Дата публикации: 12.12.2023

Раздел II

ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

УДК 299.4

DOI 10.14258/nneur(2023)4-04

Б. А. Бичеев, М. Е. Тюмидова

*Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова, Элиста
(Россия)*

ОЙРАТСКИЙ ТЕКСТ «РУКОВОДСТВО К ПРАКТИКЕ ПРИБЕЖИЩА» (ПСИХОТЕХНИКА ВИЗУАЛИЗАЦИИ ОБЪЕКТОВ ПОКЛОНЕНИЯ)

В статье раскрывается содержание ойратского текста «Руководство к практике Прибежища», в котором даются наставления по психотехнической практике буддийского символа веры. Согласно традиции буддизма, вступление на путь буддийского спасения начинается с принятия Прибежища. Текст молитвы Прибежища представляет собой символ буддийской веры и состоит из синтеза обетов мирянина, обетов бодхисаттвы и основополагающих положений буддийского учения. Практика символа веры требует сочетать рецитацию символа веры с особой психотехнической практикой, поскольку простое чтение текста этой молитвы без медитативного сосредоточения не имеет практического смысла. Для результативной психотехнической практики создавались особые тексты наставлений, в которых давалась методика детальной визуализации объектов поклонения. Существуют разные уровни практики Прибежища. Для простых верующих главной целью является обретение благополучной формы в будущем рождении. Основная мотивация духовно развитой личности связана со стремлением прервать цепь рождений в сансаре. Для высшей личности, которым в буддизме Махаяны считается бодхисаттва, становится стремление к спасению всех живых существ сансары. Поэтому сознание практикующего Прибежище должно быть сосредоточено на решимости достичь просветления на благо всех живых существ сансары. Полученные в процессе такого опыта знания позволяют преодолеть неведение, выработать отрешенность от пребывания в обыденной жизни, изменить свое отношение к реальной

действительности. Статья помогает глубже понять религиозную традицию буддизма и буддийских народов России.

Ключевые слова: буддизм, Прибежище, обет, символ веры, техника визуализации, «Руководство к практике Прибежища», наставления, психотехника.

Для цитирования:

Бичеев Б. А., Тюмидова М. Е. Ойратский текст «Руководство к практике Прибежища» (психотехника визуализации объектов поклонения) // Народы и религии Евразии. 2023. № 4. С. 59–72. DOI: 10.14258/nreur(2023)4–04.

B. A. Bicheev, M. E. Tyumidova

Kalmuk State University named after B. B. Gorodovikov, Elista (Russia)

THE OIRAT TEXT, “A GUIDE TO REFUGE PRACTICE” (PSYCHOTECHNIC TECHNIQUE OF VISUALIZATION OF OBJECTS OF WORSHIP)

This article deals with the content of the Oirat text “A Guide to Refuge Practice” that contains instructions on psychotechnical practice of the Buddhist creed. According to Buddhist tradition, entering the path of Buddhist salvation begins with taking refuge. The text of the “Refuge” prayer is a symbol of the Buddhist faith and consists of a synthesis of layman's vows, bodhisattva vows and the fundamental provisions of Buddhist teachings. The practice of the creed requires combining the recitation of the creed with a special psychotechnical practice because reading the text of this prayer without meditative concentration has no practical meaning. There were special texts with instructions to make psychotechnical practice effective; these offered techniques for detailed visualization of objects of worship. There are different levels of refuge practice. For ordinary believers, the main goal is to gain rebirth in the good realms. The main motivation of a spiritually developed personality relates to the desire to break the chain of births in samsara for oneself. For the highest personality, that is, a bodhisattva in Mahayana Buddhism, it is the desire to save all living beings of samsara. Therefore, the refuge mind of the practitioner should be focused on the determination to achieve enlightenment for the benefit of all sentient beings of Samsara. The knowledge gained in the process of such an experience allows one to overcome ignorance, develop detachment from being in everyday life, and change one's attitude to reality. Therefore, the present article is useful in providing a further understanding of the religious tradition of Buddhism and the Buddhist cultures in Russia.

Keywords: Buddhism, Refuge, vow, creed, visualization technique, “A Guide to the Practice of Refuge”, instructions, psychotechnique

For citation:

Bicheev B. A., Tyumidova M. E. The oirat text, “A guide to refuge practice” (psychotechnic technique of visualization of objects of worship). *Nations and religions of Eurasia*. 2023. Vol. 28. No 4. С. 59–72. DOI 10.14258/nreur(2023)4–04.

Бичеев Баазр Александрович, доктор философских наук, профессор Калмыцкого государственного университета имени Б. Б. Городовикова, Элиста (Россия).

Адрес для контактов: baazr@mail.ru.

Тюмидова Марина Егоровна, кандидат философских наук, доцент Калмыцкого государственного университета имени Б. Б. Городовикова, Элиста (Россия).

Адрес для контактов: mtyumidova@yandex.ru.

Bicheev Baazr Aleksandrovich, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Kalmuk State University named after B. B. Gorodovikov, Elista (Russia).

Contact address: baazr@mail.ru.

Tyumidova Marina Egorovna, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Kalmuk State University named after B. B. Gorodovikov, Elista (Russia).

Contact address: mtyumidova@yandex.ru.

Введение

Путь к конечной цели буддизма — достижению состояния просветления — начинается с принятия Прибежища (тиб. *skyabs su 'gro ba*; ойр. *ibēl yabuulxui*). Буддийское Прибежище — это осознанная, добровольная практика самодисциплины, которая дает возможность получения знаний, позволяющих отречься от обыденного восприятия сансары. Обретение подобного опыта связано с поэтапным духовным развитием личности, поэтому существуют разные уровни практики Прибежища.

Для простых мирян главной целью его принятия является обретение благополучной формы будущего рождения. Исходя из этого уровень их практики ограничен выполнением внешних ритуальных действий. Медитативная сторона не является преобладающей. При этом визуализируемые ими объекты почитания воспринимаются вершителями их будущей участи. Этот начальный уровень психопрактики известен в тантрическом буддизме как Крия-тантра (*üyiliyin ündüsüni*).

Для духовно развитой средней личности основной мотивацией выступает стремление прервать цепь рождений. Уровень такой практики основан на стабилизации внутреннего медитативного опыта и лишь отчасти связан с внешними ритуальными действиями. При этом уровень духовного развития позволяет воспринимать визуализируемые объекты Прибежища как то, что способствует получению знаний и дальнейшему духовному развитию. Это более высокий уровень тантрийской практики, известный как Чарья-тантра (ойр. *yabudaliyin ündüsüni*).

Для высокообразованной личности характерно стремление к обретению просветления. Такой уровень полностью основан на внутренней психотехнической практике Йога-тантры (ойр. *yoğayin ündüsüni*) и не приемлет внешних ритуалов. Используя сочетание

метода и мудрости системы Ануттара йога-тантры (ойр. *dēre ügei yoyayin ündüsüni*), личность стремится взрастить в сознании бодхичитту, что является определяющим признаком для бодхисаттвы, главная цель которого — спасение всех живых существ сансары.

Однако независимо от уровня мотивации, принятие Прибежища является обуславливающим фактором для определения личности как буддиста или не буддиста, т. е. вступившего или не вступившего на путь спасения, указанный Буддой Шакьямуни. Поэтому в тексте буддийского символа веры присутствуют все уровни принятия Прибежища.

Согласно традиции буддизма, лишь в органичном единстве вербальной и психотехнической практики достигается особое состояние сознания, при котором обретается возможность получения духовного опыта, позволяющего преодолеть двойственное восприятие реальной действительности. Считается, что простое произнесение молитвы не имеет практического смысла, поскольку личность не испытывает переживания особого состояния, вырабатывающего отрешенность от пребывания в обыденной действительности. Указания на необходимость практики погружения в особое состояние при совершении тех или иных буддийских практик содержатся в различных текстах, представляющих нераздельность религиозных, психотехнических и философских уровней буддизма. По мнению современных исследователей, в религиозной системе буддизма присутствуют разные уровни переживания психических состояний, формирующих своеобразную религиозную традицию [Торчинов, 2007: 30].

Символ буддийской веры

Установка на необходимость переживания особого медитативного состояния присутствует и в тексте символа буддийской веры, известного под кратким названием «Прибежище» (ойр. *itegel*). Содержание символа буддийской веры представляет собой своеобразный синтез обетов мирянина, обетов бодхисаттвы и моральных основ буддийского вероучения. А. М. Позднеев (1851–1920) подчеркивал, что Прибежище «заключает в себе перечисление всех основных догматов, на которых зиждется религиозная система буддизма» и представляет собой молитву, в которой «есть исповедание веры, есть хвала, есть прошение, есть благожелание» [Позднеев, 1887: 310–313].

Символ веры повсеместно используется в культовой практике буддизма. Его читают во время ежедневных служений в буддийских храмах. Каждый, кто принял обет Прибежища, обязан практиковать его трижды в светлое и трижды в темное время суток. В повседневной практике вместо полного текста символа веры часто произносят краткую формулу, представляющую Прибежище в Трех драгоценностях буддизма (ойр. *yurban erdeni*). Эта краткая формула является наиболее древней частью символа веры, и ее часто можно видеть в начале многих буддийских текстов [Минаев, 1887].

Непреодолимая значимость символа веры в буддизме заключена в использовании особой психотехники, позволяющей не просто визуализировать объекты поклонения, но и вступать с ними в непосредственный контакт. Методике погружения в особое медитативное состояние посвящены специальные тексты руководств к практике Прибежища. Есть они и на ойратском «ясном письме» [Сазыкин, 2001: № 3095–3096, 3100–3101; Gerelma, 2005: № 637 (46), 814 (86), 155, 637 (46)]. Некоторые из них представляют собой переводы с тибетского языка, но в основном это оригинальные тексты, состав-

ленные ойратскими монахами. Один из таких текстов под названием «Дверь, ведущая в Учение, руководство к практике Прибежища, под названием «Исполнитель просьб обладающих благой участью»» («*Itegeliyin kütölböriyin sedkilge sayin xubitani erel xangyaqçi kemëkü orošibo*») был ксилографирован в 1744 г. в Джунгарском ханстве и имел широкое распространение в рукописном виде [Лувсанбалдан, 1977: 120–121; Gerelmaa, 2005: № 637 (66), 637 (46)].

Тексты подобного содержания различаются по своему содержанию. Есть достаточно объемные тексты наставлений в практике Прибежища, но есть и краткие тексты руководств. Последние, как правило, сконцентрированы на одном из положений, понимание которого способствует раскрытию сути других восьми тематических разделов символа веры. Таким кратким руководством является ойратская рукопись, которая озаглавлена общим для таких сочинений названием «Руководство к практике Прибежища».

«Руководство к практике Прибежища»

Рукопись «Руководство к практике Прибежища» («*Itegeliyin kütölbör orošibo*») хранится в коллекции ойратских рукописей Института языка и литературы АН Монголии под шифром № 155 [Gerelmaa, 2005: № 155]. Текст написан четким почерком черной и красной тушью на 4 листах русской бумаги. На титульном листе (1r) указано название рукописи — «*Itegeliyin kütölbör orošibo*». На первом (1v) и последнем (4r) листах текст обрамлен в двойную рамку красного цвета. Колофона нет (рис. 1). Среди особенностей написания текста следует выделить двойное написание слова *kilence / kelence* и форму множественного числа слова *blama* как *labnar*.

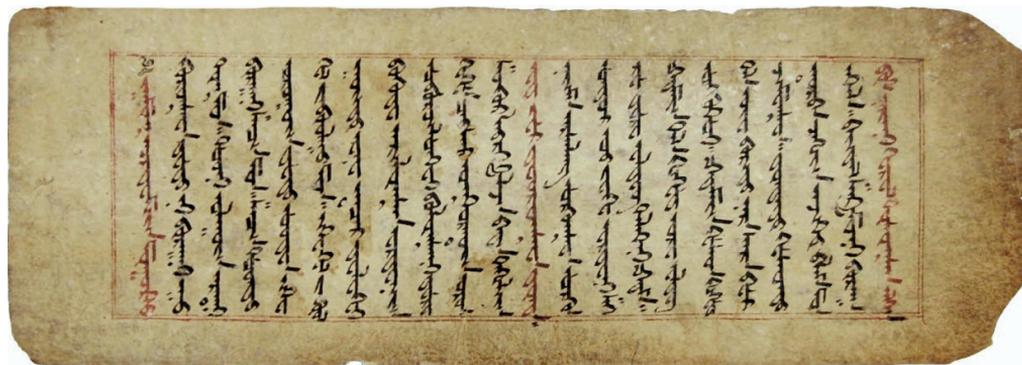


Рис. 1. Лист 1v рукописи № 155 «Руководство к практике Прибежища» («*Itegeliyin kütölbör orošibo*») из фонда ойратских рукописей Института языка и литературы АН Монголии
Fig. 1. Sheet 1v of the manuscript № 155 “A Guide to Refuge Practice” (“*Itegeliyin kütölbör orošibo*”) from the fund of Oirat manuscripts of the Institute of Language and Literature of the Academy of Sciences of Mongolia

В отличие от других текстов рукопись этого руководства не содержит формулы поклонения и непосредственно начинается с указания на конечную цель практики Прибежища, ценность буддийской Дхармы и значимость Прибежища как необходимого условия для вступления на путь буддийского спасения.

«Высший предел достижения всех знаний — состояние будды. Средство его обретения — это Дхарма Будды. Высшие врата, ведущие в Дхарму — это практика Прибежища».

«Хамуq erdemiyin muxurtu kürüqsen dēdü-ni burxani xutuq mön: töüni olxuyin aryani burxani šajin mön: šajin töündü oroxoyin dēdü öüden itegel yabuulxu mön».

[Itegeliiyin kötölbör orošibo, л. 1v]

Затем в тексте руководства даются наставления по детальной визуализации сонма Прибежища. Вначале визуализируется само пространство, в котором в определенном порядке располагаются многочисленные объекты поклонения. В середине сияющего пространства между небом и землей, украшенного подношениями зонтов-чхатр, балдахин-лаври, цилиндрических джалцанов, лент-баданов⁵, визуализируется величественный драгоценный престол, покоящийся на восьми львах. На этом престоле находится лотос с многочисленными лепестками (*eldeb talatai padma*). Лепестки и семена плода лотоса переливаются разными цветами. Каждый лепесток и тычинку лотоса украшают солнце и луна. В центре лотоса восседает почитаемый в трех периодах Учитель-наставник, неразличимый с Буддой Шакьямуни (*yurban caqiyin açitu blama mön atala: bayidal šakyamuni burxan*). Индра (*xurmusta*) и Брахма (*esürün*) держат над ним чхатры, лаври и другие украшения. Справа от него — Шарипутра, слева — Молон-гойн, с монашеским посохом и патрой в руках.

Таким образом, вначале визуализируется само пространство для объектов Прибежища. Точнее, его ментально выстраивает сам практикующий, наполняя его очистительным сиянием и украшая многочисленными подношениями. Затем визуализируется центральная часть Прибежища — лотос на львином престоле, в центре которого восседает Будда Шакьямуни неразличимый с Учителем-наставником практикующего. Здесь присутствует явный акцент на медитацию одного из важнейших положений буддизма Махаяны — почитание Учителя-наставника.

Каждый из визуализируемых объектов (лотос, львиный престол, чхатры, лаври, джалцаны, банданы, гора Сумеру, солнце и луна) наполнен определенным символическим содержанием. Техника детальной визуализации сонма Прибежища требует от практикующего предельной концентрации сознания и глубокое знание значения всех визуализируемых символов.

Далее в тексте руководства следуют наставления по визуализации ближнего окружения Будды Шакьямуни (неразличимого с Учителем-наставником). Слева и справа от него ближайшие ученики — Шарипутра и Молон-гойн с посохом и монашеской патрой в руках. Этот этап визуализации связан с принятием Прибежища в Трех драгоценностях. В тексте символа веры (рис. 2), как уже было отмечено выше, эта формула является наиболее древней частью и известна в виде устойчивой строфы:

<i>blama-du itegemüi:</i>	Верую в Учителя-наставника,
<i>burxan-du itegemüi:</i>	Верую в Будду,
<i>nomdu itegemüi:</i>	Верую в Дхарму,
<i>bursang xuvaraqtu itegemüi:</i>	Верую в Общину!

[Itegel oroboi, л. 1v]

⁵ Описание этих ритуальных украшений дает в своей работе А. М. Позднеев [Позднеев, 1887: 100].



Рис. 2. Лист 1r рукописи С 159 «Прибежища» («Itegel oroboï») из фонда ойратских рукописей Института восточных рукописей РАН

Fig. 2. Sheet 1r of the manuscript C 159 "Refuge" ("Itegel oroboï") from the fund of Oirat manuscripts of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

Первые две строки соотносятся с визуализацией Будды Шакьямуни (неразличимого с Учителем-наставником) в соответствии с учением о трёх телах Будды. Последующие строки соотносятся с пониманием Дхармы как истинного закона, раскрывающего природу сансары и Сангхи как монашеской общины, транслирующей традицию учения во времени. Так в сознании практикующего закрепляется традиция почитания Трёх драгоценностей буддизма на начальном уровне психотехнической практики.

Далее следуют наставления в визуализации объектов ближнего и дальнего окружения Будды. Первый круг составляют тантрические божества (ойр. *niguuca xurāngγuyin burxad*) — Ямантаки, Хеваджры (ойр. *bayasxulang oçir*), Чакрасамвары (ойр. *demçoq*) и других будд Йога-тантры. Во втором окружении — идамы йога-тантры. В третьем — идамы Крия-тантры. В четвертом круге — Белозонтичная Тара и будды Праджняпарамиты (ойр. *biliq baramidiyin burxad*) — Авалокитешвара, Манджушри, Ваджрапани и множество других будд и идамов.

По внешней стороне сонма Прибежища — круг Дхармапал (ойр. *nomiyin sakuusud*), готовых к защите Дхармы и живых существ. Справа от Будды — Майтрея и круг Учителей-наставников Крия-тантры. В верхней части — Ваджрадхара и круг Учителей-наставников Крия-тантры. В восточной стороне — Манджушри и круг Учителей-наставников глубокого воззрения Аннутара йога-тантры. В южной стороне — круг Учителей, принявших обет наставничества в этой жизни (ойр. *ene nasuni zarligiyin açi abıqsan labnar*). При этом детализируется, что правая рука каждого объекта Прибежища запечатана в мудре дарования учения всем живым существам, а в левой руке находится книга-ботхи.

В тексте руководства также присутствует указание на цветовую гамму объектов Прибежища. Будды восточной стороны белого цвета, западной стороны — желтого, южной стороны — красного, будды северной стороны — зеленые, будды верхней стороны — синего цвета.

Рекомендуемая в данном руководстве сложная структура визуализации объектов Прибежища несколько отличается от традиционной структуры Цокшина (тиб. *tsog*

zhin), или Древа Собрания. Цокшин состоит из следующего расположения объектов Прибежища:

1. Учитель (Цонкапа).
2. Идам.
3. Будда.
4. Учителя-философы и Учителя-проповедники.
5. Архаты и монахи.
6. Гневные защитники (даки и дакини).
7. Хранители Учения.

[Джанжа Ролби, 1997: 9]

Структура объектов Прибежища в тексте «Руководство к практике Прибежища» состоит из следующей последовательности:

1. Учитель-наставник (неразличимый с Буддой Шакьямуни).
2. Защитники и Хранители Учения.
3. Идамы и будды.
4. Тара, будды Праджняпарамиты, Дхармапалы,
5. Майтрея, Ваджрадхара, Манджушри и Учителя-наставники.
6. Учителя-наставники этого времени, бодхисаттвы и шраваки.

Как видно из приведенной последовательности объектов Прибежища, в данном руководстве преобладают тантрические объекты поклонения. Структура, рекомендуемая текстом «Руководства к практике Прибежища», идентична структуре буддийского символа веры, состоящего из восьми разделов и представляющего тантрическое Прибежище:

1. Поклонение сонму Прибежища.
2. Поклонение Трем драгоценностям.
3. Поклонение шести защитникам Учения.
4. Принятие обета бодхичитты.
5. Сотворение семичленной молитвы.
6. Сотворение четырех безмерных,
7. Медитация практики очищения.
8. Медитация практики подношения.

[Бичеев, 2004: 27]

В заключительной части руководства даны рекомендации по утверждению в сознании практикующего необходимости обретения Прибежища в Трех драгоценностях.

«Молитвенно сложив ладони рук, ради себя, всех людей и всех живых существ, испытывая страх перед сансарой и, в особенности, страх перед страданием трех форм благополучного рождения, мысленно вознеси молитву Трем драгоценностям»

Tedeni ömönö öbör kigēd xamiq amitan kümüni bayidal-yēr xoyor alixa-bēn xabsurun yerü orçilong kigēd ilangyuuya mou zayātani zobo/long-ēce ayouryād yurban erdenidü zalbiraqsani sanañi.

[Itegeliyin kötölbör orošibo, л. 3r]

Произнося формулы поклонения Учителю-наставнику, Будде, Дхарме, Сангхе, Идам, Защитникам и Хранителям Учения, в тексте руководства рекомендуется визуа-

лизировать потоки благодатного сияния, исходящие от этих объектов почитания. Эти потоки омывают практикующего и смывают все негативные накопления как его самого, так и всех живых существ. Совершив подобным образом психотехнику омовения и представив себя подобно чистому, прозрачному стеклу (*tungyalaq ariluqsan šel metü*), практикующий визуализирует, как из тела Будды Шакьямуни выделяется другой Будда Шакьямуни и сливается с ним. В этот момент постигается осознание того, что истинная природа практикующего и природа Будды неразличимыми (*šakyamuni-ēce xoyoduyār šakyamuni salji öbörtü šinggeqsen-yēr mön öbör šakyamuni xoyor yilyal ügei bolbo geji sanaxu*).

Текст руководства завершается указанием на необходимость медитации Четырех безмерных (ойр. *dörbön caqlaši ügei*), без чего невозможно достижение особого состояния, при котором в сознании практикующего зарождается бодхичитта.

«Следует думать, что все живые существа избавились от корней страдания, утвердились в корне счастья и благополучия, и медитировать Четыре безмерных»

«*Xatuiq amitan zobolong kigēd zobolonggiyin ündüsün-ēce хаҗасан җирьаланг кигēд җирьаланггиyin üндүсүне төгүсбе кемән санаҗи дөрбөн сақлаши үгеyиги бишілаху*».

[Itegeliyin kötölbör orošibo, л. 4r]

Таким образом, в кратком тексте «Руководство к практике Прибежища» основной акцент направлен на методику детальной визуализации сонма Прибежища в целом и каждого объекта в отдельности. Последующий уровень визуализации связан с психотехникой ритуала омовения или очищения от негативных накоплений не только самого себя, но и всех остальных людей и всех живых существ сансары. Наиболее глубокая стадия медитативного сосредоточения связана с порождением в своем сознании бодхичитты как особого состояния сознания, направленного на спасение всех живых существ сансары.

Заключение

Таким образом, начальный уровень практики Прибежища связан с освоением первичного психотехнического опыта. Более глубокие уровни практики связаны с приобретением новых знаний и накоплением определенного психотехнического опыта, которые способствуют духовному развитию личности и меняют мотивацию практикующего от личного спасения к спасению всех живых существ сансары.

Текст символа буддийской веры представляет собой особую тантрическую практику, в которой наряду с Тремя драгоценностями присутствуют и другие объекты Прибежища. Содержание краткого ойратского текста «Руководство к практике Прибежища» свидетельствует о том, что своеобразная религиозная традиция буддизма может быть раскрыта лишь при понимании того, что в его ритуальной практике неизменно присутствуют разноуровневые переживания особых психических состояний. При этом глубина такого медитативного погружения должна способствовать не просто визуализации тех или иных объектов Прибежища, а непременно накоплению новых знаний, приобретению психотехнического опыта, позволяющего осознать истинную природу сансары и отречься от привычного пребывания в обыденной действительности.

Главная идея Прибежища заключена в положении, которое обосновывает необходимость порождения в себе бодхичитты как особого состояния сознания, неизменно направленного на благо всех живых существ сансары.

ИСТОЧНИКИ

Itegel oroboi — Рукописный фонд Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН), ойратская рукопись, 3 л., 32×10, 22 стк., русская бумага, красные и черные чернила [Сазыкин, 2001: № 3731].

Itegeliiyin kötölbör orošibo — Рукописный фонд Института языка и литературы АН Монголии (ИЯЛ АНМ), ойратская рукопись, 4 л., 17×7.5, 22–24 стк., русская бумага, красная и черная тушь [Gerelmaa, 2005: № 155].

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–28–00803, <https://rscf.ru/project/23-28-00803/>.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Бичеев Б. А. «Иткл» — обет Прибежища в буддизме. Традиционалистский ресурс психотехники в этническом сознании калмыков. Элиста : Калмыцкий гос. ун-т, 2004. 78 с.

Джанжа Ролби Дорже. Древо Собрания Трехсот Изображений. СПб. : Алга-Фонд, 1997. 130 с.

Минаев И. П. Буддийский символ веры // Записки восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Т. 1. СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1887. С. 203–207.

Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1887. 492 с.

Сазыкин А. Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения Академии Наук СССР. Т. II. М. : Восточная литература, 2001. 411 с.

Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2007. 544 с.

Gerelmaa G. Brief catalogue of Oirat manuscripts kept by Institute of Language and Literature. Ulaanbaatar: «Soembo printing» 2005. 270 p.

Лувсанбалдан Х. Тод үсэг түүний дурсгалууд [Памятники «ясного письма»]. Улаанбаатар : Шинжлэх Ухааны Академийн хэвлэх, 1975. 356 с.

SOURCES

Itegel oroboi — Manuscript Fund of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (IOM RAS), the Oirat manuscript, 3 f., 32×10, 22 lines, Russian paper, red and black ink [Sazykin, 2001: № 3731].

Itegeliiyin kötölbör orošibo — Manuscript Fund of the Institute of Language and Literature of the Academy of Sciences of Mongolia (ИЯЛ АНМ), the Oirat manuscript, 4 f., 17×7.5, 22–24 lines, Russian paper, red and black mascara [Gerelmaa, 2005: № 155].

REFERENCES

Bicheev B. A. *Itkl'* — *obet Pribezhišcha v buddizme. Traditsionalistskii resurs psikhotehnikii v etnicheskom soznanii kalmykov* [“Itkl” is a vow of Refuge in Buddhism. A traditionalist

resource of psychotechnics in the ethnic consciousness of the Kalmyks]. Elista: Kalmyk State University Publ., 2004. 78 p. (in Russian).

Dzhanzha Rolbi Dorzhe. *Drevo Sobraniia Trekhstot Izobrazhenii* [Tree of the Collection of Three Hundred Images]. St. Petersburg: “Alga-Fund” Publ., 1997. 130 p. (in Russian).

Minaev I. P. *Buddiiskii simvol very* [The Buddhist Creed]. Notes of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society. Vol. 1. St. Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences Publ., 1887, pp. 203–207 (in Russian).

Pozdneev A. M. *Ocherki byta buddiiskikh monastyrei i buddiiskogo dukhovenstva v Mongolii v sviazi s otnosheniiem sego poslednego k narodu* [Essays on the past of Buddhist monasteries and Buddhist clergy in Mongolia in connection with the attitude of this latter to the people]. St. Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences Publ., 1887, 492 p. (in Russian).

Sazykin A. G. *Katalog mongol'skikh rukopisei i ksilografov Instituta Vostokovedeniia Akademii Nauk SSSR* [Catalogue of Mongolian manuscripts and woodcuts of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences]. Vol. 2. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2001. 415 p. (in Russian).

Torchinov E. A. *Religii mira: Opyt zapredel'nogo: Psikhotehnika i transpersonal'nye sostoiianiia* [Religions of the world: The Experience of the Beyond: Psychotechnics and transpersonal states]. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society Publ., 2007. 544 p. (in Russian).

Gerelmaa G. Brief catalogue of Oirat manuscripts kept by Institute of Language and Literature. Ulaanbaatar: “Soembo printing” Publ., 2005. 270 p. (in Mongolian).

Luvsanbaldan X. *Tod useg tuunii dursgaluud* [“Clear Letter” and its monuments]. Ulaanbaatar: Publishing House of the Academy of Sciences, 1975. 356 p.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Транслитерация

В транслитерации использованы следующие условные знаки: в квадратные скобки [] заключена нумерация листов; в круглые скобки () заключены межстрочные вставки в тексте рукописи; слова, написанные в рукописи красной тушью, выделены подчеркиванием; косой линией / обозначен конец строки в тексте рукописи.

[1r] *Itegeliiin kütölbör orošibo:*

[1v] xamuq erdemiin muxurtu / kürüqsen dēdü-ni burxani xu/туq mön: töüni olxuyin arγani / burxani šajin mön: šajin töündü / oroxoyin dēdü öüden ite/gel yabuulxu mön: itegel yabuul/xuyidu ene γazar delekei / bügüde ariluqsan erdeniin / öbörčilöntei boluqsani dēre / gegēn zabsar oqtorγuyin oron: / šükür labri gyalcan badan takiliin / ed-yēr döürüqsen dunda: / nayiman arsalang örgüqsen örgün / öndür ou yeke erdeni ši/rē dēre eldeb talatai padma: / padmayin tala kigēd üre eldeb / önggütöi: padmayin kēsün kigēd / tala üye бүридү naran sara-bēr / čimeqsen: dundadu kēsündü / γurban cagiyin açitu blama mön / atala: bayidal šakyamuni burxan / bum narani gerel tusuqsan altan [2r] sümer oulayigi ulubur / šara öülēn-yēr orōqson me/tü: γučin xoyor belge nayan / sayin yanzu-bēr čimeqsen: beye/dü γurban nomtu debel zōq/loqson: esürün xurmusta / terigüüten dēgüür šükür la/bari

terigüüten eldeb či/meq bariqsan: baroundu šariyin / küböün zöündü moloni toyin / duldui kigēd badir ayiḡa / bariqsan: burxan baqšiyin emüne/-dü zügiyin padmayin uridu ü/yedü niguuca xurāngyuyin / burxad: baroundu yamandaya šing/geküyidü bayasxulang oçir / zöündü demçoq terigüüten / dēre ügei yoḡayin ündüsü/ni burxad caqlaši ügei kürē/leqsen: padmayin xoyoduḡār / üyedü yoḡayin ündüsünü / burxad caqlaši ügei kürēleq/sen: ḡutayār üyedü yabuda/liyin ündüsünü burxad caqlaši [2v] ügei kürēleqsen: dötögör / üyeyin ömönö züqtü cayān / šükürtü dāra eke biliq bara/midiyin burxad nidübēr ü/zeqçi mañjuširi oçir / pāni terigüüten idam burxad / caqlaši ügei dousun kürēleq/sen: tedeni ḡadouḡār nomiyin / sakuusud šajin amitani saki/xuyin bayidal-yēr kürēleqsen: / basa burxan baqšiyin baroun zü/giyin gegen zabsartu mayidari / terigüüten ayui yeke / yabudal ündü [sü] lüqsen labnar / kürēleqsen: dēḡüüršiq aru / züqtü oçiro dara terigüü/ten adistid ündüsülüq/sen labnar kürēleqsen: zöün / zügiyin gegēn zabsartu mañju/širi terigüüten gün üzel ün/düsü (lü) qsen labnar kürēleqsen: / ömönö züqtü ene nasuni zar/ligiyin açi abuqsan labnar kü/releqsen: dēdü oqtorḡuyin [3r] oron bügüdedü urḡuxui / zügiyin burxād cayān:: baroun zü/giyin burxad šara: šinggeküi zügi/yin burxad ulān: zöün zügiyin / burxād noḡön: dēdü zügiyin / burxad kükü önggütöi: oqtur/ḡui döürüqsen tedeni ḡadā/ḡour bodhi sadvayin xuvaraḡ / kigēd šarvagiyn xuvaraḡ kigēd / cayān zügiyin sakuusun caqlaši / ügei züq zabsartu döürüq/sen: çuulḡani tarālang tede bu/ḡüdeyin baroun mutur öbör ki/gēd xamuḡ anitandu nom nomlo/xu bayidaltai: zöün muturtu / boti bariqsan: tedeni ömönö / öbör kigēd xamuḡ amitan kümünü / bayidal-yēr xoyor alixa-bēn xab/surun yerü orçilong kigēd / ilangḡuyya mou zayātani zobo/long-ēce ayouḡād ḡurban er/denidü zalbiraqsani sanaḡi blamadu / itegemüi kemēn dolō terigüüten / ungšixui caqtu çuulḡani tarālang [3v] yerü kigēd ilangḡuyya blama noḡou/diyin zürken-ēce gerel aršān ḡa/run öbör kigēd amitandu tusuḡ/san-yēr xamuḡ kilence tüyidker / arilun: ilangḡuyya blama noḡoudiyin / zuq-ēce boluqsan gem kelence ari/lun: töröl töröldü buyani sadun-yēr / daxan bariqdan ibēldü orobo ke/mēn sedkikü bui:: burxandu itege/müi kemēn dolō terigüüteni öḡüü/leküi caqtu burxani züq-ēce gerel / aršān ḡarun öbör kigēd xamuḡ ami/tandu tusuqsan-yēr xamuḡ kilence / tüyidker arilun: yilayaxudu burxan/ni züq-ēce boluqsan gem bügüde ari/lun:: nom-du itegemüi kemēn dolō / terigüüteni öḡüüleküi caqtu / nomiyin züq-ēce gerel aršān / ḡarun öbör kigēd xamuḡ amitandu / tusuqsan-yēr xamuḡ kilence tüyid/ker arilun: ilayaxudu nomiyin züq/-ēce boluqsan gem bügüde arilun:: / xuvaraqtu itegemüi kemēn dolō / terigüüteni öḡüüleküi caqtu: / xuvaragiyn züq-ēce gerel aršān [4r] ḡarun öbör kigēd xamuḡ amitandu tusuqsan-yēr / xamuḡ kilence tüyidker arilun: ilayaxudu xuva/ragiyn züq-ēce boluqsan gem bügüde arilun:: i/dam mandaliyin burxandu itegemüi kemēn dolō / terigüüteni öḡüüleküi caqtu tangḡariḡ kigēd / sanvar buuraqsan terigüüten gem arilun:: nomiyin / sakuusudtu zalbarixui caqtu ödögē-ēce / burxani (xu) tuḡ oltolo xamuḡ zedkeri bida / sakiya geḡi ama aba geḡi sanaxu:: burxan / nom kemēkü terigüüteni ḡurba dakiji / ungšixui caqtu çuulḡani tarālang bügüde-ē/ce gerel aršān ḡarun öbör kigēd xamuḡ amitan/-du tusuqsan-yēr: kilence tüyidker bügüde / arilun: todorxoi tungḡalaḡ ariluqsan šel metü / bolon: nasun buyan kišiq erdem öḡḡüjin: ila/ḡaxudu šakyamuni-ēce xoyoduḡār šakyamuni / salji öbörtü šinggeqsan-yēr mön öbör šakyamu/ni xoyor yilḡal ügei bolbo geḡi sanaxu:: / tegēd xamuḡ amitani zobolong yeke kücte sa/naḡi çuulḡani tarālang-du zalbariqsan-yēr çuulḡani / tarālang-ēce gerel aršān ḡarun xamuḡ amitandu / tusuqsan-yēr: xamuḡ amitan zobolong kigēd zobo/longgiyin ündüsün-

ēce xayacan jiryalang / kigēd jiryalanggiyin ündüsüne tögüsbe kemēn / sanaji dörbön caqlaşi ügeyigi bişilyaxu:::

Перевод

[1r] *Руководство к практике «Прибежища»*

[1v] Высший предел достижения всех знаний — это состояние будды. Средство его обретения — это Дхарма Будды. Высшие врата, ведущие в Дхарму — это практика Прибежища.

Практикуя Прибежище [визуализируй так]:

Над всей этой землей с чистой драгоценной поверхностью, в середине сияющего пространства небосвода, заполненного подношениями зонтов-чхатр, балдахинов-лаври, цилиндров-джалцанов и лент-баданов, находится многолепестковый лотос на просторном, высоком, широком драгоценном престоле, покоящемся на восьми львах. Лепестки и семена плода лотоса разнообразных цветов. Каждый лепесток и тычинку лотоса украшают солнце и луна. В центре венчика [восседает] высокочтимый в трех временах Учитель-наставник, неразличимый с Буддой Шакьямуни. Освященная столысячами лучей солнца золотая [2r] гора Сумеру укутана желто-розовыми облаками.

Отмеченные тридцатью двумя признаками, восемьдесятю прекрасными свойствами, украсившие себя тремя монашескими одеяниями Индра и Брахма держат над его головой чхатры, лаври и другие разнообразные украшения.

Справа от него — Шарипутра, слева — Молон тойн, с посохом и чашей-патрой в руках.

Перед Буддой, в первом кругу окружения лотоса будды Гухьясамджи. На западе — Ямантака, на юге — Хеваджра, на востоке — Чакрасамвара и круг бесчисленного множества других будд Аннутара йога-тантры.

Во втором кругу окружения лотоса — бесчисленное множество будд Аннутара йога-тантры, в третьем круге — бесчисленное множество [2v] будд Чарья-тантры, в четвертом круге с южной стороны — Белозонтичная Тара, будды Праджняпарамиты — Авалокитешвара, Манджушри, Ваджрапани и бесчисленное множество других идамов и будд.

По внешней стороне от них — круг Дхармапал, готовых защитить Дхарму и всех живых существ. В сиянии, исходящем с правой стороны Будды — Майтрея и круг других великих Учителей-наставников Чарья-тантры. В верхней части северной стороны — Ваджрадхара и круг других Учителей-наставников Крия-тантры.

В сиянии восточной стороны — Манджушри и круг других Учителей Аннутара йога-тантры. В южной стороне — круг Учителей, принявших обет наставления в этой жизни.

Расположившиеся в высоте небесной [3r] сферы будды восточной стороны — белые, будды западной стороны — желтые, будды юга — красные, будды северной стороны — зеленые, будды верхней стороны — синие.

С внешней стороны окружения лотоса, пространство небесной сферы заполнено бесчисленным множеством общин бодхисаттв, шраваков и дхармапал белой стороны. Правая рука каждого объекта Прибежища запечатана в мудре дарования учения практикующему и всем живым существам, в левой руке — книга-ботхи.

Молитвенно соединив ладони рук перед этим сонмом Прибежища, ради себя, ради всех людей и всех живых существ, испытывая страх перед сансарой, особенно страх перед страданием трех форм неблагоприятного рождения, мысленно вознеси молитву Трем драгоценностям.

Когда будешь произносить семь раз «Преклоняюсь Гуру!» — визуализируй, что от сонма Прибежища и, особенно, из сердца Учителя-наставника исходит благодатное сияние, которое омывает тебя и всех живых существ. Следует медитировать так: «Исчезли все прегрешения и препятствия. В особенности прегрешения и проступки, совершенные перед Учителем-наставником. Отныне и во всех рождениях буду следовать за Учителем-наставником для обретения Прибежища!».

Когда будешь произносить семь раз «Преклоняюсь Будде!», то из сонма будд прольется благодатное сияние, которое омоет тебя и всех живых существ [Медитируй так]: «Исчезли все прегрешения и препятствия. В особенности все проступки, совершенные перед буддами!».

Когда будешь произносить семь раз «Преклоняюсь Дхарме!», то со стороны Дхармы прольется благодатное сияние, которое омоет тебя и всех живых существ [Медитируй так]: «Исчезли все прегрешения и препятствия. В особенности все проступки, совершенные перед Дхармой!».

Когда будешь произносить семь раз «Преклоняюсь Общине!», то со стороны Общины прольется благодатное сияние [4r], которое падет на тебя и на всех живых существ [Медитируй так]: «Исчезли все прегрешения и препятствия. Исчезли все проступки, совершенные перед Общиной!».

Когда будешь произносить семь раз «Преклоняюсь буддам и идамам мандалы!», медитируй так: «Исчезли все прегрешения вследствие нарушения обетов и клятв!».

Когда будешь обращаться к Дхармапалам, медитируй так: «Отныне и вплоть до обретения святости будды будем защищены от опасностей!».

Когда будешь трижды произносить: «Будда, Дхарма, [Сангха]!», представьте, что из сонма Прибежища исходит благодатное сияние, которое омывает тебя и всех живых существ. Медитируй так: «Исчезли все прегрешения и препятствия. Я стал подобен ясному, чистому, прозрачному стеклу. Увеличился срок моей жизни, возросли благие деяния, счастье и знания».

Отдельно визуализируй так: Из тела Будды Шакьямуни выделяется другой Будда Шакьямуни и входит в тебя. При этом медитируй так: «Нет разницы между мной и Шакьямуни».

Помня о невыразимых страданиях живых существ и молитвенно обращаясь к сонму Прибежища, представь, что благодатное сияние, исходящее из сонма Прибежища, омывает тебя и всех живых существ. Медитируй о Четырех безмерных так: «Все живые существа избавились от корней страданий, утвердились в корне счастья и благополучия!».

Статья поступила в редакцию: 13.05.2023

Принята к публикации: 20.10.2023

Дата публикации: 12.12.2023

УДК 903.27

DOI 10.14258/nreur(2023)4–05

С. Ш. Кубаев

Национальный центр археологии АН РУз, Ташкент (Узбекистан)

ПОЯВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ОТОПИТЕЛЬНЫХ СИСТЕМ НА ТЕРРИТОРИИ УЗБЕКИСТАНА

Когда в современном мире во многих странах обостряется энергетическая проблема, эффективное использование тепловой энергии в жилищах становится одним из актуальных вопросов. Как показывают археологические исследования, проблема существовала с древнейших времен, и ее решение заставило людей обратить внимание на строительство жилищ: планировку строений, их дверей, систему циркуляции воздуха и формирование некоторых деталей. В данной статье уделяется внимание вопросам возникновения отопительных систем жилищ на территории современного Узбекистана и их постепенное развитие с древнейших времен. Обобщая полученные данные, можно сказать, что большинство бытовых отопительных систем, обнаруженных в ходе археологических исследований в Узбекистане, имеют местные корни, некоторые из них оказались здесь в результате торговых связей и миграций. В частности, централизованная система отопления типа «кан» известна во всех регионах Узбекистана как одна из древнейших. Однако древние памятники Кофиркала и Хантепа также имели централизованную систему отопления, созданную с учетом местных традиций.

Ключевые слова: сандал, супа, кан, ондол, гипокауст, очаг-камин.

Цитирование статьи:

Кубаев С. Ш. Появление и развитие отопительных систем на территории Узбекистана // Народы и религии Евразии. 2023. Т. 28, № 4. С. 73–83.

DOI: 10.14258/nreur(2023)4–05.

S. Sh. Kubaev

National Center of Archaeology Academy of Sciences, Tashkent (Uzbekistan)

EMERGENCE AND DEVELOPMENT OF HEATING SYSTEMS ON THE TERRITORY OF UZBEKISTAN

Today, in the modern world, when the energy problem is exacerbated in many countries, efficient use of thermal energy in homes is becoming one of the pressing

issues. As archaeological research shows, the problem did not arise today, and its solution made people pay attention to the construction of dwellings with deep observation since ancient times. This process is reflected in the layout of the dwellings, their doors, the air circulation system, and the formation of some details. This article focuses on the emergence of residential heating systems in the territories of modern Uzbekistan and their gradual development in the construction of dwellings since ancient times. In summarizing the data obtained, it can be said that most of the heating systems discovered during archaeological research in Uzbekistan have local roots and also some of them came as a result of trade relations and migrations. In particular, the centralized heating system of type is observed in all regions of Uzbekistan as one of the oldest heating systems. However, in ancient times, the Kofirkala and Khantepa also had a centralized heating system, created taking into account local traditions.

Keywords: sandal, Supa, Kan, ondol, hypocaust, ochag-fireplace

For citation:

Kubaev S. Sh. Emergence and development of heating systems on the territory of Uzbekistan. *Nations and religions of Eurasia*. 2023. Vol. 28, No 4. P. 73–83.
DOI 10.14258/nreur(2023)4–05.

Кубаев Суръат Шавкатович — доктор философии, старший научный сотрудник Национального центра археологии Академии наук Республики Узбекистан, Ташкент (Узбекистан). **Адрес для контактов:** kubaev.surat@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-9761-8613>.

Kubaev Surat Shavkatovich — Ph. D., Senior Researcher, National Center of Archeology of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Tashkent (Uzbekistan).

Contact address: kubaev.surat@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-9761-8613>.

Введение

Резкоконтинентальный климат Средней Азии, в том числе Узбекистана, поражает своими контрастами. Лето очень жаркое, а зима холодная. В январе температура от -6°C на севере и до $+2^{\circ}$ — на юге, минимумы (-26°C). Такие сложные условия вынудили людей с древнейших времен приспособиться к природе. Об этом свидетельствует история жилищного строительства в регионе. На сегодняшний день анализ данных, полученных в ходе археологических раскопок, показывает, что на территории Средней Азии издревне создавались источники тепла для обеспечения благоприятной температуры жилища в холодные зимние дни.

Отмечено, что система отопления изучаемых жилых домов на территории Узбекистана формировалась поэтапно. В пещерах, которые были первыми жилищами людей, костер для приготовления пищи выполнял еще и функцию обогрева. Величайшим толчком к созданию и широкому развитию системы отопления, безусловно, послужило создание человеком строительного искусства. Начало и развитие строитель-

ства жилых домов заставило задуматься об обеспечении их теплом исходя из климатических условий.

Основная часть

В эпоху неолита увеличение поселений на открытых равнинах на территории Узбекистана потребовало непосредственного их обогрева с помощью системы отопления. В этот период в «больших семейных» жилищах шалашного типа было замечено появление отдельных отопительных очагов, предназначенных для определенной группы людей или небольшой семьи. Например, в жилищах поселений Джонбос-4, Дарбозакир-1, Кокча-7 также имелись отопительные очаги внутри помещения, в отличие от хозяйственных очагов, расположенных вне дома [Толстов, 1948: 61; Толстов, Жданко, Итина, 1963: 4–5].

В эпоху бронзы на территории Южного Узбекистана возникли крупные городские центры, был достигнут большой прогресс в строительстве жилых домов и их отопительной системы. В этот период строения представляли собой «большие дома», предназначенные для проживания определенной родовой общины, которые формировались из индивидуальных домов с 1–3 комнатами. Такие жилища строились в виде смежных жилых комнат, или «внутренностей», имели отдельные входы только в подсобные помещения [Аскаров, 1977: 18–27]. В некоторых однокомнатных домах жилая и хозяйственная зоны находились в одном помещении [Аскаров, 1977: 150]. В доме, состоящем из нескольких комнат, к стене был пристроен очаг-камин, а специальный дымоход расположен на стене (рис. 1) [Аскаров, 1977: 33].

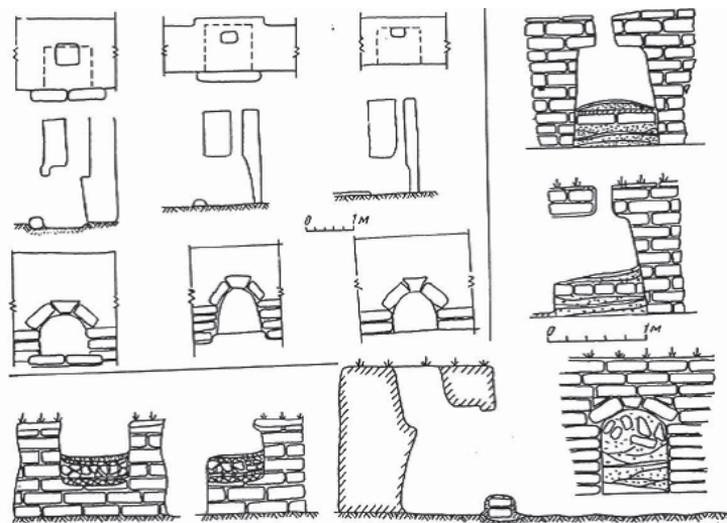


Рис. 1. Камин-очаг Джаркутана [Аскаров, Ширинов, 1977]
Fig. 1. Hearth-fireplaces from Jarkutan [Askarov, Shirinov, 1977]

А. Аскаров разделил этот тип печей на два типа по строению дымохода. Первый тип печей — это встроенные в стену каминны, а второй — простые печи, встроенные в стену. Отмечается, что размещенные на стене каминны использовались не только для при-

готовления пищи, но и для обогрева [Рахимов, 2008: 259]. Передняя открытая часть их очага имела форму купола, а внутренняя часть сужалась кверху и переходила в дымоход. Печи второго типа в основном предназначены для приготовления пищи и размещаются на специальных кухнях и во дворах.

В древности система отопления жилища в памятниках Древнего Хорезма представляла собой зарытые в землю большие сосуды (хумы). В частности, в каждой комнате исследованных жилищ у памятника Аязкала 3 подобные хумы были закопаны в землю, а края укреплены обломками битой керамики [Толстов, 1948: 108]. Такие тандыроподобные печи бывают «сандалового» типа, а внутрь хума помещаются уголь от костра, который разжигали во дворе, на открытом месте. В результате система отопления нагревала не только воздух комнаты, но и пол вокруг сандала. Таким образом можно было долго хранить тепло и экономить топливо.

В последующий период эта система получила дальнейшее развитие. В частности, в раннем Средневековье первый централизованный тип системы отопления был создан в памятниках Кофиркала и Хантепа [Кубаев, Омонов, 2019: 137–148]. В этой системе отопления источник тепла располагался в определенном строении вне жилого здания. Тепло из него передавалось внутрь жилого помещения через специально проделанные отверстия в стенах [Лебедева, 1999: 158–160]. Это позволяло одновременно отапливать большинство жилых помещений.

В раннем Средневековье, кроме отмеченных выше систем, также существовала система отопления через специальные продух-коридоры под полом или внутри суфы, своего рода воздухопроводы. Этот прием, называемый специалистами «системой кан», зафиксирован в памятнике Кайрагоч (IV–V вв.) в Ферганской долине, в памятнике Хайдартепа в Хорезме (начало V–VI вв.) (рис. 2) [Неразик, 2013: 147–48].



Рис. 2. Отопительная система кан памятника Хайдартепе [Неразик, 2013]
Fig. 2. Heating system of the kan of the Haydartepe monument [Nerazik, 2013]

«Кан» памятника Хайдартеп состоял из специальных продух-коридоров, проложенных вдоль суфы помещения. В эти коридоры шел горячий воздух из печи, расположенной в начале суфы, превращая ее в источник тепла для людей. К развитому Средневековью (X–XIII вв.) такая система отопления канского типа была широко распространена в Согде, Чаче и Хорезме. К примеру, суфы зала дворца, открытые в цитадели памятника Канка, также отапливались по системе «кан», а тепло исходило от очага, сложенного из жженого кирпича рядом со суфой [Буряков, Набоков, 1989: 36]. В Хорезме, в древнем городе Миздахкан, тоже большинство жилищ отапливалось по системе «кан» [Кидырниязов и др., 2006: 130–133].



Рис. 3. Двухступенчатый сандал памятника Канка. X–XI вв.

Fig. 3. Two-story sandals made in the center of the room opened at the Kanka monument

Кроме этих систем отопления, в X–XI вв. система «санда́л» также широко использовалась для отопления жилых домов почти во всех районах древнего Узбекистана (рис. 3). В распространении системы «санда́л» большую роль сыграло применение жженных кирпичей в строительстве. Санда́лы этого периода, в отличие от сандал античного Хорезма, были построены над полом. Помимо сандалов, выполненных в центре помещения, существуют также их виды, выполненные на стенах помещения. Есть также мнения, что такие приспособления, выявленные из слоев Самарканда IX–XII вв., могли быть изготовлены для размещения переносных очагов [Кубаев, 2022: 151–152].

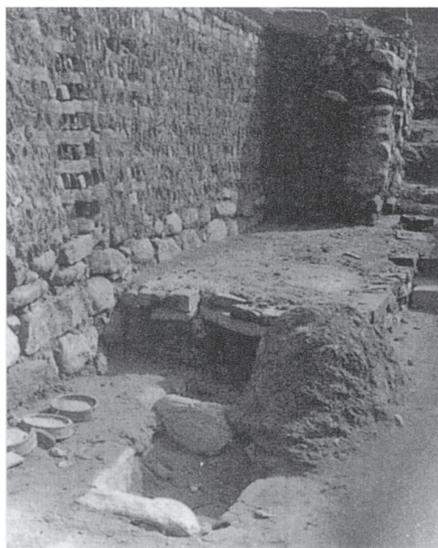


Рис. 4. Отопительная система кан Древнего Китая [Qinghua Guo, 2002]

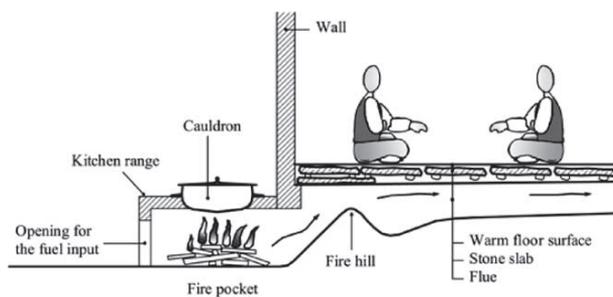
Fig. 4. Heating system of kan in ancient China [Qinghua Guo, 2002]

Выводы

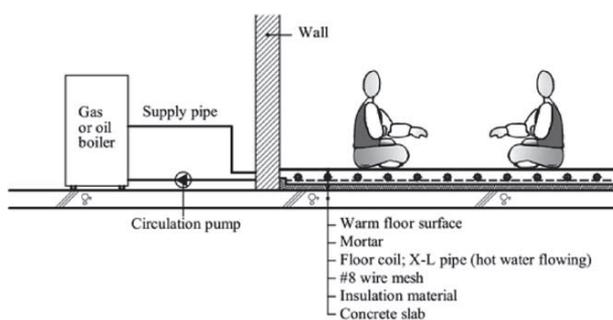
Как мы видели выше, в каждую эпоху люди старались получить больше тепла, затрачивая меньше топлива на обогрев своего дома. Попутно были изобретены новые системы отопления. В этом плане централизованная система теплых полов является одной из самых совершенных и эффективных.

По данным специалистов, данная система отопления имеет древние корни, считается, что ее строительство зародилось на Востоке ещё в эпоху неолита. В древнем Китае было обнаружено, что система подогрева пола использовалась в памятнике Баньпо провинции Сиань и памятнике Шэньян провинции Ляонин периода неолита (рис. 4) [Qinghua Guo, 2002: 33–36]. По некоторым данным, система «кан» начала использоваться в XI в. [Bean and oth., 2010: 41]. Что касается происхождения слова «кан», то оно китайское: kàng; пиньинь; кан; этот термин встречается в словарях династий Шань (XVI–XI вв. до н. э.) и Чжоу (XI в. до н. э. — 771 г. до н. э.) [Qinghua Guo, 2002: 35; Guangyu Cao et al., 2011: 189]. Китайская система отопления «кан» предусматривала подогрев полов «супа» или «танча», размещаемых в определенной части жилища.

Есть сведения, что практически одновременно с древнекитайской системой «кан» на Корейском полуострове была создана еще одна система подземного отопления. Этот метод обогрева, называемый системой «ондоль», был обнаружен в памятнике Унги в провинции Хамгёнбук-до. Известно, что он был создан в 5000 лет назад (рис. 5) [Bean and oth., 2010: 41]. Среди исследователей существуют разные мнения о происхождении системы ондоль, которая, по некоторым источникам, появилась в IV в. до н. э. [Gook-Sup Song, 2005: 65]. Эта централизованная система напольного отопления по-корейски называется «гудул», «гуун-дол», «нандол», «ёндоль», а с XIX в. стала именоваться «он-дол» [<https://en.wikipedia.org/wiki/Ондоль>].



(1) Before the 1950s



(2) At present

Рис. 5. Корейская отопительная система ондол [Gook-Sup Song, 2005]
 Fig. 5. Korean heating system ondol [Gook-Sup Song, 2005]



Рис. 6. Гипокауст Древнего Рима
 Fig. 6. Hypocaust of Ancient Rome

Существуют разные аспекты систем кан и ондоль: в системе кан огонь разжигается непосредственно в самой комнате, а в системе ондоль камин или очаг находится за пределами жилища. В системе кан определенный суфа или танча в комнате нагревается снизу, а система ондоль охватывает всю комнату. Благодаря своей эффективности системы кан и ондоль в более поздний период распространились по разным регионам. Согласно новым этнографическим данным и в настоящее время в Китае больше 43 млн семей в своих домах используют систему кан для обогрева своих домов [Li YuGuo, Zhuang Zhi, Liu Jia Ping, 2009: 992].

На Западе появление и распространение системы теплого пола началось относительно поздно. В частности, по мнению некоторых исследователей, подобная система центрального отопления использовалась во времена крито-микенской культуры (2700–1400 гг. до н. э.), а в некоторых источниках говорится, что она появилась несколько позже [Bean and oth., 2010: 41]. Но известно, что храм в Эфесе, построенный в 350 г. до н. э., имел аналогичную систему отопления [Mitchel, 2008: 3]. Имеются также сведения о подземной централизованной системе отопления, построенной в 80 г. до н. э. для поддержания температуры воды в бассейне [Forbes, 1966: 54].

В период расцвета древнеримской культуры эта централизованная система отопления, получившая латинское название «*hypocaustum*» — «поджигающий», применялась по всей империи в банях и крытых плавательных бассейнах, а затем и в резиденциях богатой аристократии (рис. 6). Эта система была усовершенствованной версией систем кан и ондоль.

Обобщая полученные данные, можно сказать, анализ отопительных систем древних жилищ, изученных на территории Узбекистана, показывает, что часть из них создавалась в связи с местными традициями, а часть была заимствована из других регионов. Например, централизованная система отопления типа кан наблюдается во всех регионах Узбекистана как одна из древнейших систем отопления. Однако в древности памятники Кофиркала и Хантепа также имели централизованную систему отопления, созданную с учетом местных традиций. Но какой бы удобной ни была эта система, она не могла вытеснить местные традиции. Наряду с централизованной системой, такой, как кан, в жилищах продолжала одновременно применяться сандалная система. К X–XI вв. по тем или иным причинам система отопления сандалного типа стала широко использоваться во всех регионах. Это можно объяснить тем, что в древнейшие времена погода в климате Средней Азии была относительно умеренной, а количество топлива, используемого для отопления в городах и селах с относительно большим населением, было ограниченным.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Аскаров А. Древнеземледельческая культура эпохи бронзы юга Узбекистана. Ташкент : Фан, 1977. 232 с.

Артемьева Н. Г. Происхождение и эволюция традиционной системы отопления (кан и ондоль) народов Дальнего Востока // Ойкумена. 2008. Вып. 1. С. 38–45.

Гулямов Я. Г., Исламов Ё., Аскаров А. Первобытная культура и возникновение орошаемого земледелия в низовьях Зарафшана // Труды Махандарьинского отряда Узбе-

кистанской археологической экспедиции Академии наук Узбекской ССР. Ташкент : Фан, 1966. Кн. I. 267 с.

Кубаев С., Омонов Ш. Хантепа — новый религиозный комплекс Южного Согда // История материальной культуры Узбекистана. Самарканд : Институт Археологии, 2019. Вып. 40. С. 137–148.

Кубаев С. Ш. История культуры: строительство жилых помещений на территории Узбекистана // Узбекистан — часть мировой цивилизации. Ташкент : Бактрия пресс, 2022. С. 117–172.

Лебедева Т. И. Здание близ Кафыркалы под Самаркандом — замок или дахма? // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 30. Ташкент, 1999. С. 152–165.

Неразик Е. Е. Формирование раннесредневекового общества в низовьях Амударьи. М. : Гриф и К^о, 2013. 374 с.

Рахимов К. А. Сополли маданиятининг иситиш ва ошхона ўчоқлари (Жарқўтон архиматериаллари асосида) // История материальной культуры Узбекистана. Ташкент : Фан. 2008. С. 256–261.

Толстов С. П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. М. : МГУ, 1948. 352 с.

Толстов С. П., Итина М. А., Жданко А. Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1958–1960 гг. // Материалы Хорезмской экспедиции / под общ. ред. С. П. Толстова. Вып. 6. М. : Наука, 1963. С. 3–90.

Bean R., Olesen B. W, Kim K. W., Arch D., History of Radiant Heating & Cooling systems // Ashrae Journal. 2010, pp. 50–55.

Guangyu Cao, Juha Jokisalo, Guohui Feng, Lin Duanmu, Mika Vuolle, Jarek Kurnitski, Simulation of the heating performance of the Kang system in one Chinese detached house using biomass // Energy and Buildings. 43 (2011), pp. 189–199.

Forbes R. J., Studies in ancient technology. Volume VI. Heat and heating refrigeration light. Leiden: E. J. Brill. 1966. 204 p.

Gook-Sup Song, Buttock responses to contact with finishing materials over the ONDOL floor heating system in Korea // Energy and Buildings. 2005, no. 37, pp. 65–75.

Mitchel P., Central heating Installation, Maintenance, and Repair. Brailsford press. 2008. 208 p.

Qinghua Guo, The Chinese Domestic Architectural Heating System [Kang]: Origins, Applications, and techniques // Architectural History. 2002. vol. 45, pp. 32–48.

Li YuGuo, Zhuang Zhi, Liu Jia Ping, Chinese kang and building energy consumption // Chinese Science Bulletin. March 2009. Vol. 54. no. 6, pp. 992–1002.

REFERENCES

Askarov A. *Drevnezemledel'cheskaya kul'tura epoxi bronzi yuga Uzbekistana* [Ancient agricultural culture of the Bronze Age of the south of Uzbekistan]. Tashkent: Fan. 1977, 232 p. (in Russian).

Artem'eva N. G. Proisxojdenie i evolyusiya tradisionnoy sistemi otopleniya (kan i ondol') narodov Dal'nego Vostoka [Origin and evolution of the traditional heating system (kan

and ondol) of the peoples of the Far East]. *Oykumena* [Oykumena]. 2008. Vyp. 1, pp. 38–45 (in Russian).

Gulyamov Ya. G., Islamov O', Askarov A. Pervobitnaya kul'turai vozniknovenie oroshaemogo zemledeliya v nizov'yax Zarafshana [Primitive culture and the emergence of irrigated agriculture in the lower reaches of the Zarafshan]. *Trudi Maxandar'inskogo otryada Uzbekistanskoy arxeologicheskoy ekspeditsii Akademii nauk uzbekskoy SSR* [Proceedings of the Makhandarya Detachment of the Uzbekistan Archaeological Expedition of the Academy of Sciences of the Uzbek SSR]. Tashkent: Fan. 1966, book 1, 267 p. (in Russian).

Kubaev S., Omonov Sh. Xantepa-noviy religiozniy kompleks Yujnogo Sogda [Khantepa — a new religious complex of Southern Sogd]. *Istoriya material'noy kul'turi Uzbekistana* [History of material culture of Uzbekistan]. Samarkand: Izd. Ins. Arxeologii. 2019, vyp. 40, pp. 137–148 (in Russian).

Kubaev S. Istoriya kulturi stroitelstva jilix pomesheniy na territorii Uzbekistana [History of housing construction culture in Uzbekistan]. *Uzbekistan — chast mirovoy tsivilizatsiy* [Uzbekistan is a part of the world civilization]. Tashkent. Baktria press. 2022. Pp. 117–172 (in Uzbek, Russian and English).

Lebedeva T. I. Zdanie bliz Kafirkali pod Samarkandom — zamok ili daxma? [Is the building near Kafirkali near Samarkand a castle or a dakhma?]. *Istoriya material'noy kul'turi Uzbekistana* [History of material culture of Uzbekistan]. Tashkent, 1999, vyp. 30, pp. 152–165 (in Russian).

Nerazik Ye. E. *Formirovanie rannesrednevekovogo obshestva v nizov'yax Amudar'i* [Formation of the early medieval society in the lower reaches of the Amu Darya]. Moskva: Grif i K, 2013, 374 p. (in Russian).

Rahimov K. A. Sopolli madaniyatining isitish va oshxona o'choqlari (Jarqo'ton arkimateriallari asosida) [Kang]. *Istoriya material'noy kul'turi Uzbekistana* [History of material culture of Uzbekistan]. Tashkent: Fan. 2008, pp. 256–261 (in Russian).

Tolstov S. P. *Drevniy Xorezm. Opit istoriko-arxeologicheskogo issledovaniya* [Ancient Khorezm. Experience of historical and archaeological research]. Moscow: MGU, 1948. 352 p. (in Russian)

Tolstov S. P. Itina M. A., Jdanko A. Raboti Xorezmskoy arxeologo-etnograficheskoy ekspeditsii AN SSSR v 1958–1960 g [Works of the Khorezm Archaeological and Ethnographic Expedition of the USSR Academy of Sciences in 1958–1960]. *Materiali Xorezmskoy Ekspeditsii* [Materials of the Khorezm Expedition]. Moscow: Nauka, 1963, vyp. 6, pp. 3–90 (in Russian).

Bean R., Olesen B. W, Kim K. W., Arch D., History of Radiant Heating & Cooling systems. *Ashrae Journal*. 2010, pp. 51–55 (in English).

Guangyu Cao, Juha Jokisalo, Guohui Feng, Lin Duanmu, Mika Vuolle, Jarek Kurnitski Simulation of the heating performance of the Kang system in one Chinese detached house using biomass. *Energy and Buildings*. 43 (2011), pp. 189–199.

Forbes R. J., *Studies in ancient technology. Heat and heating refrigeration light*. Leiden. E. J. Brill. 1966, vol. VI, 204 p. (in English).

Gook-Sup Song, Buttock responses to contact with finishing materials over the ONDOL floor heating system in Korea. *Energy and Buildings* 37 (2005). Pp. 65–75 (in English).

Mitchel P. Central heating Installation, Maintenance, and Repair. Brailsford press. 2008, 208 p. (in English)

Qinghua Guo, The Chinese Domestic Architectural Heating System [Kang]: Origins, Applications, and techniques. *Architectural History*. 2002, vol. 4, pp. 32–48 (in English).

Li YuGuo, Zhuang Zhi, Liu Jia Ping, Chinese kangs and building energy consumption. *Chinese Science Bulletin*. 2009, Vol. 54, no. 6, pp. 992–1002 (in Chinese).

Статья поступила в редакцию: 17.05.2023

Принята к публикации: 21.10.2023

Дата публикации: 12.12.2023

УДК39 (571.651)

DOI: 10.14258/nreur(2023)4–06

Ю. И. Ожередов, А. А. Ярзуткина

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

«ДЕРЖАТЕЛЬ СИЛЫ». МУХОМОР В ЧУКОТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Работа посвящена исследованию одного из важнейших аспектов сакральной жизни малых народов Сибири — традиции употребления в пищу красных мухоморов. По результатам современных исследований обрядовое употребление мухоморов имеет очень долгую историю. Наиболее ранние упоминания относятся к ведийским временам, туда же уводят археологические источники. Арийские, а затем индоиранские племена стали носителями божественного напитка сома, главным ингредиентом которого, предположительно, являлся галлюциногенный гриб мухомор. По ведийским преданиям, напиток наделял людей невероятной силой и могуществом. На территории России в пределах Чукотского полуострова до наших дней существует уникальный археолого-этнографический комплекс, включающий наскальный изобразительный памятник Пегтымель, действующий со II тыс. до н. э., фольклорный мотив, повествующий о людях-мухоморах и действующей практике употребления грибов. На локальной территории замкнулся круг источников, подтверждающих достижение посредством употребления мухоморов или напитков, его содержащих, невероятных физических и психических возможностей. Примеры подобного рода выявлены в литературных и полевых источниках, неоспоримо подтверждающих достоверность древних преданий.

Ключевые слова: Чукотка, чукчи, наскальный изобразительный памятник Пегтымель, люди-мухоморы.

Цитирование статьи:

Ожередов Ю. И., Ярзуткина А. А. «Держатель силы». Мухомор в чукотской культуре // Народы и религии Евразии. 2023. Т. 28, № 4. С. 84–109. DOI: 10.14258/nreur(2023)4–06.

Y. I. Ozheredov, A. A. Yarzutkina

Head of the Scientific and Educational Center of the Chukotka Branch of the NorthEastern Federal University M. K. Ammosov, Anadyr (Russia)

“HOLDER OF STRENGTH”. MUSKRAT IN CHUKOTKA CULTURE

The study focuses on one of the most important aspects of sacral life native to Siberia, which involves consumption of agaric fly. On the basis of a number of recent studies ceremonial consumption of fly agaric has a very long history. The first mention of such practices can be traced back to Vedic texts, and is also confirmed by modern archaeological materials. Aryan and later Indo-Aryan groups used *the drink of Gods, soma*, which supposedly had fly agaric as its main ingredient. According to Vedic legends the drink bestowed incredible powers and strength on practitioners. There is a unique archaeological ethnographic complex on the territory of the Chukotka Peninsula in Russia. It includes rock art monument Pegtyimel, rock art at ancient villages, mythopoetic motive that narrates the story of “fly agaric people”, and it is related to the modern practice of consuming mushrooms. Within a limited territory survived a circle of materials confirming theories about acquiring astonishing physical and psychological abilities by means of consuming fly agaric and drinks containing it. Examples of such experiences were mentioned in written materials and field research, confirming ancient legends.

Keywords: Chukotka, the Chukchi, the rock art monument Pegtyimel', fly agaric people.

For citation:

Ozheredov Y. I., Yarzutkina A. A. “Holder of strength”. Muskrat in Chukotka culture. *Nations and religions of Eurasia*. 2023. Vol. 28, No 4. P. 84–109. DOI: 10.14258/nreur(2023)4–06.

Ожередов Юрий Иванович, кандидат исторических наук, научный сотрудник Чукотского филиала Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Анадырь (Россия). **Адрес для контактов:** nohoister@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-4849-0745>.

Ярзуткина Анастасия Алексеевна, кандидат исторических наук, начальник научно-образовательного центра Чукотского филиала Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Анадырь (Россия). **Адрес для контактов:** jarzut@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0001-5157-7166>.

Ozheredov Yuri Ivanovich, candidate of historical sciences, researcher at the Chukotka Branch of the North-Eastern Federal University of M. K. Ammosov, Anadyr (Russia). **Contact address:** nohoister@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-4849-0745>
Yarzutkina Anastasia Alekseevna, candidate of historical sciences, Head of the Scientific and Educational Center of the Chukotka Branch North-Eastern Federal University of M. K. Ammosov, Anadyr (Russia). **Contact address:** jarzut@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0001-5157-7166>.

Введение

Проблема употребления наркотических и галлюциногенных веществ в древних и традиционных обществах не однажды за последние десятилетия поднималась в отечественной науке. Диапазон исследований затронул представителей естественных, медицинских, социальных и гуманитарных дисциплин. Спектр поднятых вопросов варьировался от испития древними ариями легендарного напитка *сома* и воскурения стгоравших зерен конопли у скифов до поедания мухоморов народами Сибири. Перечень источников распространился от ведийских и античных нарративов до наблюдений российских научных экспедиций, отправленных на восточные окраины империи в XVIII в. Примечательно, что информационная копилка затронутой темы пополняется вплоть до наших дней.

В советское время данная тема фактически находилась под запретом, лишь археологи в силу специфики их источников были более свободны в этом вопросе. Со снятием ограничений «мухоморный» вопрос получил в постсоветский период новое «дыхание», в том числе в этнологии. Со временем археологи и этнографы объединили усилия в обобщении и анализе старых и сборе новых источников. Усилия первых сосредоточились преимущественно на исследовании наскальных памятников, несущих изображения «грибовидных» антропоморфов, открытых в Центральной Азии, Южной и Северо-Восточной Сибири, а также в ряде зарубежных регионов земного шара. Ближайшим к нашим границам регионом — носителем «мухоморной» тематики — является Монголия, на скалах которой зафиксировано большое число антропоморфов с грибовидными головами [Дэвлет, 2009: 139–149; Кубарев, 2005: 172–175]. Привлекательными в этой части оказались районы Северной Африки и Мезоамерики [Бонгард-Левин, Грантовский, 2001: 1; Бутьян, 2003: 56–58; Диков, 1971; Дэвлет, 1975: 238–248; 1976: 115–123; 2009: 139–149; 2011: 269–282; 2013: 469–480; 2014: 20–27; Дэвлет Е. Г., Дэвлет М. А., 2005: 186–20; Кирьяк (Дикова), 2012: 70–72]. Одновременно по нарастающей пошла исследования в этнографии, особенно заметно это стало с начала нулевых [Андреева, 2010: 90–92; Батянова, Бронштейн, 2016: 48; Вишневецкий, 2021: 143–160; Головнев, 2000: 43; Горбачева, 2004: 45–46, 51, 62, 93; Гурвич, 2004: 157; Диксон, 2005; «Грибные» люди Севера...].

Предваряя основную часть исследования, упомянем, что дискуссия, развернувшаяся по «мухоморному» вопросу в отечественной литературе, опирается преимущественно на сибирские материалы¹ и в меньшей доле на зарубежные, представленные каменной пластикой [Кирьяк (Дикова), 2012: 70–73]. Впервые зарубежные образцы в качестве аналогий сибирским изображениям использовал Н. Н. Диков в своем монографическом исследовании, посвященном петроглифам Петгымеля, где автором упоминается тридцать четыре грибовидных антропоморфа, названные «пляшущие мухоморы». Ученый использовал каменные фигурки древней культуры майя (500–200 лет до н. э.) [Диков, 1971: 23–27, рис. 19–23]. Позже к зарубежным аналогиям обратилась М. А. Кирьяк (Дикова), добавившая к известному ряду петроглифы из североафриканского Тассили-

¹ Пространную справку о грибовидных изображениях на территории Сибири дают, например, М. А. Кирьяк (Дикова) [2012: 69–73] и коллектив авторов [Дэвлет Е. Г., Дэвлет М. А., 2005].

Аджера [Кирияк (Дикова), 2003: 231, рис 106; 2012: 70–73, рис. 55, 56]. Несколько позже, но очень активно данную тему начала разрабатывать Е. Г. Дэвлет [2014].



Рис. 1. Композиция с людьми-мухоморами на скалах реки Пегтымель.
Женские образы. Чукотка

Fig. 1. Composition with fly agaric people on the rocks of the Pegtymel river.
Female images. Chukotka

Не вдаваясь в детали диспута, упомянем отдельные его аспекты, в той или иной мере касающиеся настоящего исследования. Письменные и фольклорные источники XVIII–XIX вв. донесли до европейского читателя известия с восточных и северных окраин Российской империи об употреблении в пищу мухоморов, дающих реакцию, внешне напоминающую алкогольную. Минуло почти два столетия, прежде чем к этим сведениям добавилось научное открытие, ставшее иллюстрацией к предшествующим наблюдениям.

В 1971 г. магаданский археолог Н. Н. Диков опубликовал петроглифы реки Пегтымель (Чукотский полуостров), среди которых присутствовали изображения «антропоморфов с грибовидными» головами и мифологическими персонажами, «людьми-мухоморами» из чукотских преданий [Диков 1971: 23, 34, 24, 42–44, рис. 19–21].

Параллельно с чукотской линией развития мухоморная тема приобрела информационный срез в изобразительном искусстве Средней и Южной Сибири и прилегающих территорий Центральной Азии (Казахстан, Киргизия, Монголия) [Бутьян, 2003: 56–58; Дэвлет, 2009: 139–149; Кубарев, 2005: 172–175]. К примеру, наскальная фигурка лучника — охотника на горных козлов — была зафиксирована Ю. И. Ожередовым в Западной Монголии на вершине знаменитой скалы Хар-Хад, несущей изображения ранне-средневековых катафрактариев [Ожередов, Мунхбаяр, Ожередова, 20011: 104; Ожередов, 2014: 64].



Рис. 2. Сцена охоты «гриболового» лучника на горных козлов. Гора Хар-Хад, Эрдэнэ Бурэн сумон Ховдского аймака Западной Монголии.

Фото Ю. И. Ожередова. 2008

Fig. 2. The scene of the "mushroom-headed" archer hunting mountain goats. Mount Har-Had. Erdene Buren sumon of the Khovda aimag of Western Mongolia.

Photo by Yu. I. Ozheredova. 2008



Рис. 3. Миколентная копия сцены охоты «грибоголового» лучника на горных козлов. Гора Хар-Хад. Эрдэнэ Бурэн сумон Ховдского аймака Западной Монголии. Выполнена Ю. И. Ожередовым. 2008

Fig. 3 A micro-tape copy of the hunting scene of the "mushroom-headed" archer on mountain goats. Mount Har-Had. Erdene Buren sumon of the Khovda aimag of Western Mongolia. Performed by Yu. I. Ozheredovym. 2008

Другой образец культа гриба изучен тем же автором в одной из долин Монгольского Алтая. Здесь находится огромный каменный гриб природного происхождения, ставший предметом религиозного поклонения монгольских урянхайцев, населяющих данную территорию.



Рис. 4. Каменный гриб. Дут сумон Ховдского аймака Западной Монголии.
Фото Ю. И. Ожередова. 2001

Fig. 4. Stone mushroom. Dut sumon of Khovd aimag of Western Mongolia.
Photo by Yu. I. Ozheredova. 2001.

Изображения воинов с грибообразными головами стало одним из актуальных аспектов первобытного искусства, демонстрирующих образы антропоморфов с головами, живо напоминающими шляпки грибов. В спектре новых вопросов проявилась тема легендарного индоарийского «напитка бессмертия», именуемого в ведийских источниках «сома» и наделенного особыми чудодейственными свойствами, одно из которых относится к сфере нашего интереса.

Древние индийцы и иранцы верили, что этот напиток давал богам и людям «необъятную силу и могущество» [Бонгард-Левин, Грантовский, 2001: 118–119]. Попытки раскрытия рецепта сомы ведутся уже несколько столетий и не достигли успеха. В литературе рассматривается несколько вариантов приготовления сомы, в каждом из которых решающий ингредиент преподносятся эфедра, вереск, молочай, конопля и, наконец, красный мухомор, произрастающий на всех континентах земного шара, исключая Антарктиду. Однако ряд известных исследователей аргументированно доказывают несостоятельность идеи, возводящей мухомор в разряд основополагающего ингредиента легендарного напитка сома, поэтому оставим эту тему за пределами нашего исследования, нацеленного на другие задачи. Кроме того, никто не отменял и не опровергал роль мухомора в истории народов, употреблявших его в пищу в прошлом и настоящем.

Наиболее ярким тому свидетельством считается употребление мухоморов неустрашимыми и яростными нормандскими воинами берсерками. Довольно обширный круг старых и современных исследователей сходится во мнении, что бойцы, «теряющие» в бою голову, перед схваткой принимали мухоморы. Глухие упоминания о северных разбойниках, которые едят мухоморы перед нападениями, имеются в русском фольклоре. В этнографически фиксируемые времена мухоморы употребляли хантыйские

и мансийские воины-маргиналы, русские казаки. В стремлении набраться сил и придушить совесть они перед очередным разбоем наедались «веселящих» грибов. Наряду с отрицательными героями, мухомор употребляли былинные богатыри — люди, которые и без того отличались силой и отвагой. Предания рассказывают, как за счет ферментов, содержащихся в грибах, люди уподоблялись богам или духам. Воины обрели одержимость, не чувствовали боли от ран и не ведали страха и усталости в многочасовой рубке. Угры считали, что мухомор придает храбрости до безрассудства. И особенно любопытно, что источник подчеркивал, когда битва была выиграна, воины падали без сил и погружались в глубокий сон. То же самое происходит с современными потребителями мухоморов [Берсерк <https://ru.wikipedia.org/wiki/>; Симченко, 1993: 60; Howard D. Fabing, 1952: 232]. По данным А. К. Нефёдкина, не пренебрегали мухоморами и легендарные чукотские воины, запроважившиеся энергией грибов перед изнуряющими сражениями [Нефёдкин, 2003: 206–207].

По мнению А. В. Шаповалова, сославшегося на материалы В. М. Кулемзина, употребление мухоморов на севере Западной Сибири обусловлено шаманской лечебной практикой, где все участники употребляют грибы². К. Н. Андреева, видимо, опираясь на данные К. Доннера, замысловато написала: «На Кети шаман перед камланием не съедает пару мухоморов, в отличие от других мест... Иногда аборигены применяли данный способ, чтобы напиться в отсутствии алкоголя» [Андреева, 2010: 91]. Последнее замечание согласуется с выводом А. В. Шаповалова, отметившего, что в Северо-Восточной Сибири, в отличие от Западной Сибири, мухомороядение носит бытовой характер, обусловленный тягой к мухоморному «опьянению» [Шаповалов, 2003: 139–144]. В данном ключе прозвучала информация Н. Г. Тучковой, по сведениям которой «селькупы отлично знали галлюциногенное свойство мухомора...; известно изготовление настойки мухомора на спирту (одеколоне), иногда с добавлением можжевельника» [Тучкова, 2005: 349].

Относительно позиции в адрес западносибирских шаманов следует привести мнение крупнейшего специалиста в области сибирского шаманства Ю. Б. Симченко, изучившего данный вопрос непосредственно в этнической среде ряда северных народов и знакомого с «мухоморной» темой не понаслышке [Симченко, 1993: 53–64]. В главе под названием «Шаманский народ — мухоморы»³ автор пишет: «Мухомор никогда не был средством для шаманов. Он никогда не был шаманским средством для общения с духами. И хантыйские шаманы, и самоедские шаманы, и юкагирские шаманы, и чукотские шаманы, и корякские шаманы, с которыми мне довелось дружить, в один голос утверждали, что мухомор — средство для того, чтобы простой человек, не шаман получил шанс пообщаться с иным миром через посредника — мухомора, который, якобы, гриб, а не совсем гриб, и вроде бы человек, хотя не человек. Если человек-шаман — это заботящийся о своих близких кровниках, то мухомор — шаман для всех. Мухомор —

² Необходимо заметить, что у В. М. Кулемзина рассказ о хантыйском «*исылта-ку* (фокусник и лекарь)», не обладавшем компетенцией и возможностями «большого» шамана. Подобные «недошаманы», словами Ю. Б. Симченко, встречались ему и в других местах, например, у чукчей [Симченко, 1993: 88–90].

³ В тексте, очевидно, опечатка, так как в оригинале слово народ в множественном числе — «Шаманский народы — мухоморы», что ни в коем виде не меняет смысла исследования.

это шаман для всех». Здесь не лишне привести глубокомысленную фразу из чукотского лексикона: «Собаки мухоморы не едят, они без него шаманы...». Специалисты определенно знают, что настоящему шаману достает собственных внутренних сил для общения с потусторонними мирами и их обитателями [Симченко, 1993: 64, 145, 175]. Помощь в проникновении в иные миры требуется обычным людям. В подтверждение ученый показывает примеры того, как рядовые чукчи навещают родственников «на том свете» с помощью людей-мухоморов, являющихся после употребления грибов [Симченко, 1993: 150–151]. Современные полевые материалы позволяют уточнить данную информацию, о чем будет сказано ниже.

На территории России зона традиционного употребления мухоморов растянулась полосой по приполярной тундре и северной тайге от Западной Сибири до мыса Дежнева. Однако лидирующее число свидетельств употребления мухоморов приходится, как прежде, так и в особенности теперь, на Северо-Восточный регион. Сегодня это Чукотка и север Камчатки, населенные оленеводами и охотниками на морского зверя, преимущественно коряками и чукчами [Бонгард-Левин, Грантовский, 2001: 120; Симченко, 1993: 61–63]. Именно у последних здесь обнаруживается комплекс источников, синкретически связанных в единую повествовательную канву, протянувшуюся от эпохи неолита до современности. На данном пространстве на протяжении нескольких тысячелетий археологические, фольклорно-этнографические и лингвистические материалы образовали комплекс источников, способный дать ответы на многие вопросы, связанные с употреблением мухоморов. Определяющим фактором его глубины и достоверности является историко-этнокультурная преемственность нескольких палеоазиатских этносов, длительное время проживающих в условиях локальной территории, довольно плотно изолированной от внешней среды и ее воздействий.

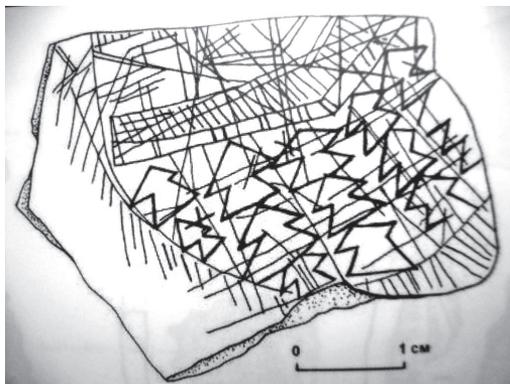


Рис. 5. Граффити с грибным орнаментом. Стоянка. Раучувагытгын I. Чукотка [Кирьяк (Дикова), 2012: рис. 24]

Fig. 5. Graffiti with a modest ornament. Parking lot. Rauchuvagytgyn I. Chukot. Kiryakova (Dikova). 2012: fig. 24

Ранний период истории «чукотского мухомора» освещают археологические памятники Чукотки второго тысячелетия до новой эры, сохранившиеся в виде наскальных

изображений (петроглифы) на реке Пегтымель и резных граффити на камнях со стоянок Раучувагыттын I и Тытыль V [Диков, 1971: 23–24; Кирьяк (Дикова), 2012: 69; 2003: 173, рис. 52, 53, 95].

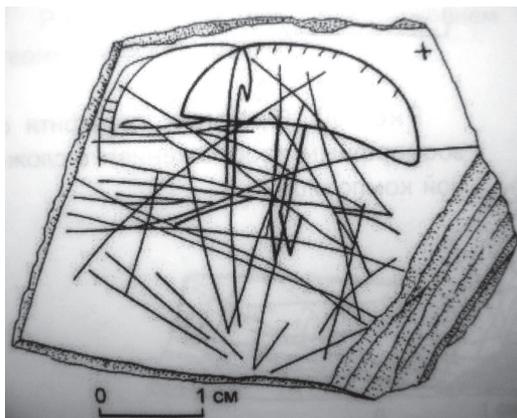


Рис. 6. Резное изображение гриба на камне.

Стоянка Тытыль V [Кирьяк (Дикова), 2012: рис. 53]

Fig. 6. Carved image of a mushroom on a stone. Parking Tytyl V [Kiryak (Dikova). 2012: fig. 53]

В этнографическое время «мухоморядение» особенно явственно открылось науке в среде северных оленеводов. При этом увлечение грибами одинаково сильно обнаружилось как у людей, так и у оленей. Последние не просто любят грибы [Богораз, 2016: 14], «олени от грибов дуреют». По словам оленевода-информанта: «Олень от гриба буквально теряет голову и несется за ним, ничего не замечая вокруг». Поэтому при перекочевке в «грибную пору» пастухи со стадами вынуждены далеко обходить грибные места. Иначе, отведав мухоморов, одуревшие олени разобьют стадо и разбредутся по тундре. Собрать их вместе будет уже непросто. Олени «коллективные» животные, поэтому в обычной обстановке, пользуясь стадным инстинктом, даже несколько пастухов могут управлять многотысячным табуном. Отведав мухоморов, олени теряют природное чувство и разбредаются по сторонам. В лучшем случае они прибиваются к диким собратьям, в худшем, как говорят пастухи, — «их будут пасти волки» пока не порежут на пропитание [Богораз, 2016: 19, 20; Симченко, 1993: 41–43, 53–64].

Как показывает практика, мясо «омухоморенных» оленей желают не только волки, но и люди. Также они вожделяют омухоморенной мочи соплеменников. Еще в XVIII в., описывая культуру коряков, Я. И. Линденау отметил: «Мухомор у коряков — угощение богачей, бедные же довольствуются мочой последних; когда такой опьяневший от мухомора мочится, то к нему сбегаются многие и, выпив его мочи, пьянеют еще больше, чем сам наевшийся мухоморов [Линденау, 1983: 105]. Магаданский нарколог Е. А. Брюн писал: «Я видел людей, употреблявших мухоморы — местные жители... Они едят их в порошке, толкут сушеные, а затем добавляют в пищу. Потом еще едят мясо оленей, которые наелись мухоморов, пьют мочу жен, сначала жены едят, а потом муж пьет их мочу» [Диксон, 2005: 99].



Рис. 7. «Грибное место» в чукотской тундре. Фото А. А. Ярзуткиной. 2012

Fig. 7. "Mushroom place" in the Chukchi tundra. Chukotka. Photo by A. A. Yartzutkina. 2012

Зарегистрированы и прямо противоположные сведения, когда жена понуждала мужа принимать мухоморы, а затем напивалась его мочой [Симченко, 1993: 123–124]. В свою очередь Я. И. Линденау отметил: «Так, чукчи точно так же сжигают своих покойников, едят мухомор и пьют испускаемую после его употребления мочу» [Гордеева, 2017: 159]. Следует отметить, что олени тоже любят пить человеческую мочу, а люди зная это, используют данное пристрастие для приручения животных [Богораз, 1991: 26].

Обсуждение проблемы исследования

В литературе много внимания уделяется необыкновенным качествам и свойствам мухоморов. По представлениям чукчей, грибы, персонифицированные в людей-мухоморов, очень сильны, и когда растут, то прорывают своими крепкими головами корни деревьев и рассекают их надвое. Они прорастают сквозь камни и раздробляют их на мелкие куски [Симченко, 1993: 50; Шаповалов, 2003: 143]. Соответственно, употребляя мухомор, люди символически уподобляются им самим, приобретая их магическую силу и энергию. Рассказывают, что чукчи умеют «собирать» сон по кусочкам, запасая энергией и рационально ее используя [Головнёв, Куканов, Первалова, 2018: 66]. При этом на протяжении долгой истории чукчи научились искусно заряжаться энергией (силой), аккумулированной в мухоморах⁴. В зависимости от потребности и инди-

⁴ Ключевыми источниками данной работы являются полевые этнографические материалы, полученные путем включенного наблюдения и опросов коренных жителей Чукотки. Исследования проводились в восьми селах Чукотского автономного округа в 2011–2020 гг. Тема мухоморов и представления о традициях его употребления обсуждалась в 42-х интервью с мужчинами и женщинами в возрасте 34–72 лет. Были проведены беседы с тремя непосредственными потребителями мухомора и коренными жителями (8 человек), пробовавшими в своей жизни мухоморы. Остальные информанты рассказывали об опыте употребления мухоморов родственниками или делились своими знаниями о традициях и поверьях чукчей, связанных с мухоморами. Необходимо отметить, что не все люди, употребляющие мухоморы, раскрывали этот факт. Некоторые сетовали, что информация об употреблении чукчами мухоморов может быть искажена, и неохотно говорили на эту тему. В отдельных случаях применялись чувствительные методы сбора информации, переключением на вопросы связи человека с природой, представлениях о внутреннем состоянии человека или традиционном врачевании. Особую ценность представляет собой информация Владимира Михайловича Етынкеу, жителя села Алькатвама Чукотского АО [ПМА. Ярзуткина].

видуальных свойств организма они выделяют несколько разновидностей употребления мухоморов. При этом для разных типов воздействия использовали разные части гриба и применяли свои способы его приготовления и применения. В основу рецептуры был положен древнейший принцип медитативной магии «подобное подобно», основанный на ассоциативной идентичности тела человека и человека-мухомора, персонифицирующего гриб в антропоморфную форму-состояние. Шляпка мухомора отождествляется с головой, а далее все в антропологическом порядке, но прежде всего семиотически уравниваются ноги человека и ножки грибов. Туловище присутствует в неявной имплицитной форме, как некий переходный элемент уравнивания между головой и ногами. Через данные отождествления открываются представления чукчей о единстве тела в эмоционально-психологической и духовной составляющей человека.

На фоне массы актуальных аспектов, существующих в обозначенной теме, настоящее исследование затрагивает лишь один немаловажный вопрос, открывающий, на наш взгляд, путь для понимания, может быть, одной из главных причин многовекового пристрастия аборигенов Сибири к употреблению мухоморов.

Чукотская мифопоэтическая традиция сохранила сведения об истоках знаний, открытых в ходе тысячелетних наблюдениях людей за живой природой. Фольклорный нарратив повествует, что первопродки, приручившие оленей, в свое время заметили как «старые и больные дикие олени стремительно бегут, чтобы отвесть мухоморы. Спустя некоторое время после трапезы они..., словно хотят догнать ветер, успевая на бегу отвесть другие белые грибы, подберезовики, белый гриб. Старые олени не отстают от молодых, после обильного грибного дня олени крепко спят. А пока стоит лето, олени стараются поесть побольше коричневых мухоморов...». Но на оленях история не заканчивается, далее предание повествует следующее: «А старые больные медведи тоже едят коричневые маленькие мухоморы. Им тоже нужна энергия двигаться, чтобы прокормиться, а если имеется рана, то он тоже ищет мухоморы». Таким образом, фаунистическая мухоморная традиция имела пояснение, согласно которому животные ели грибы не для удовольствия, а для восстановления здоровья и поддержания энергетического тонуса организма на функциональном уровне. Согласно рассказу, для того чтобы убедиться в правильности наблюдений, люди решили на себе испытать действие гриба, и по истечению нескольких лет опытов был найден действенный способ применения мухомора [Годовых и др., 2005: 136].

При изучении форм воздействия красного мухомора на психику человека исследователь О. В. Гордеева собрала представительный корпус информации, в том числе и касающийся темы настоящей статьи. По ее данным, первые сведения о «мухомороядении» в Сибири были собраны участниками академической экспедиции в XVIII в. К примеру С. П. Крашенинников писал, что русские казаки, «перенявшие от ительменов обычай употребления мухоморов», применяли их «умеренно, когда... в дальний путь идти надлежало», что позволяло проходить «знатное расстояние без всякого устатку» [Гордеева, 2017: 159].

Столетием позже аналогичные сведения собрал В. Г. Богораз, отметивший, что «некоторые охотники на оленей по Среднему Анадырю перед началом охоты употребляют мухомор для приобретения большей ловкости и проворства». Мухомор красный применялся

«при преследовании животных на каноэ, работе во время сенокоса, перемещению лодок на веревках и тяжелых грузов на дальние расстояния, долгий путь. При этом информанты считали, что осуществляемая в данном состоянии работа не причиняет вреда здоровью: «В сборе урожая сена я могу делать работу трех человек с утра до сумерек без каких-либо проблем»; «Старуха пробегает 30 км и не умирает»; «Под влиянием гриба пустяк пройти пешком 50 км». Сходные примеры физической выносливости у хантов приводили С. К. Патканов, И. Г. Георги, М. Саар и другие исследователи и наблюдатели [Гордеева, 2017: 159].

Полновесным дополнением к существующим литературным источникам стали полевые сборы А. А. Ярзуткиной, проведенные в 2011–2020 гг. и уверенно коррелирующие с вышеприведенными материалами, позволяя тем самым вывести изучаемую проблему на уровень современного состояния «мухоморного» вопроса в культуре чукотского этноса.

О мотивации употребления мухоморов и об отношении к ним

Одну из мотиваций употребления мухоморов в чукотской бытовой практике объясняет слово *гыткатык*, буквально «поставить себе ноги»⁵. Достигнуть состояния *гыткатык*, обрести легкую походку и избежать усталости в пути можно употребив перед дальней дорогой ножки мухомора. Количестве долек (частей), необходимое, чтобы «не чувствовать ног», варьируется, единственно сохраняя связь ног человека и ножек мухоморов. «Перед дальней дорогой путник употреблял нечётное количество ножек мухомора, одну или три, но не более. Ели не всю ножку. Срезали комлевую, срединную, а также верхнюю часть ножки, которая крепится к шляпке гриба» [ПМА, Етынкеу].

При объяснении сути проблемы информанты подчеркивают несколько существенных деталей. Характер взятой от грибов энергии различается в зависимости от целого набора обстоятельств: 1) кто именно собирал грибы (энергия и тело гриба и человека, который его собрал, всегда взаимосвязаны между собой). Мухомор давал ту энергию, которая была свойственна собирателю, человеку-посреднику. В момент обречения гриба последний перенимал определенные свойства характера человека. Поэтому покупка мухомора или прием его от постороннего несли в себе некоторую неосознанную опасность; 2) имело значение, как происходил сбор грибов и какие особенности его сопровождали. Важным являлось знание собственного организма и интуитивная связь тела человека и тела мухомора. Из этого выстраивалась некая система примет, по которым предсказывались эффекты от употребления. По вопросу особенностей сбора мухоморов Ю. Б. Симченко дает красочное описание процедуры, выполненной его чукотским спутником и информантом молодым оленеводом Ракаквыргыном. Во время одного из чукотских маршрутов, словами последнего его «позвал» «*хвапак*», точнее, целая семья из пяти грибов. «Еттык, хвапак! Здорово мухомор... Это ты меня позвал со своей родней!». Почтительное отношение к мухомору издревле было неукоснительным правилом, распространявшимся на этикет общения и процедуру изъятия из земли. При раскопке нельзя испортить не только корешки, но даже ни одного волоска. «Нельзя стряхивать землю, хвапак сердиться будет и сделает неприятность тому

⁵ Информация Етынкеу Владимира Михайловича, жителя села Аькатваам Чукотского АО.

кто его съест, нельзя прерываться, не закончив раскопку, хватак убежит. Тело в руках останется, а душа убежит, а может быть тело убежит» [Симченко, 1993: 39–45].

Симпатическая магия очень плотно вплетена в мировоззрение чукчей. Принцип «подобное производит подобное» очень силен и проявляется не только в бытовых обычаях, но и в ритуальной сфере, заметно превосходящей в этой части утилитарную повседневность.

Понятие *vitality* по-чукотски

Вполне очевидно, что состояния активности и энергичности сложно измерить: индивидуальные особенности человека и условия, в которых он эти состояния испытывает, не позволяют дать какого-то универсального определения. Наличие у человека физической и умственной энергии, энтузиазма и живости в определенный момент, в зарубежной психологии определяется очень содержательным, но при этом многозначным понятием *vitality* [Ryan., Weinstein, Bernstein J...2010: 159–168; Ryan, Deci, 2008: 702–717].

При этом наличие активности и жизнеспособности (*vitality*) связывается с показателями физического и психического здоровья⁶ [Маслов, <https://youtu.be/pM2uH7rly68>], так как часто вполне здоровые люди чувствуют усталость. Как справедливо отмечено медиками, продажа и потребление огромного количества кофе свидетельствует, что люди не чувствуют себя настолько энергичными, как им хотелось бы. Поэтому для обретения бодрости они массово употребляют тонизирующие вещества. Такие, к примеру, как кофеин [Lambert, Gwinn, Fincham, 307–314].

В приполярной реальности таким энергетиком стал мухомор. Е. П. Батьянова, опираясь на полевые материалы, собранные на Чукотке в 1999 г., писала, что коренные жители употребляют мухомор в пищу для поднятия жизненного тонуса, отправляясь в длительный пеший переход, «перед тем, как идти в тундру за ягодой или дрова собирать», «чтобы легче было работать», а пастухи-оленоводы употребляют мухомор для того, «чтобы быстрее бегать за оленями» [Батьянов, Бранштейн, 2016: 48]. К примеру, Андрей Головнев писал в своем эссе: «Как-то провожая меня в тяжелый пеший переход по горам, один из стариков советовал: «Найдешь вапак, проглоти — не заметишь, как дойдешь». В подтверждение этих слов ему рассказывали об анадырских чукчах, глотавших *вапак* перед началом охоты на оленей [Головнев, 2000: 43, 47]. Его слова подтверждают свидетельства информантов, сообщавших о том, что употребление мухомора имело, наряду с прочим, утилитарно-прагматическое назначение в виде получения дополнительной энергии, необходимой для работы, требующей существенно физического усилия.

Ю. Б. Симченко на основе собственных натуральных наблюдений отметил, что «мухомор придает необычные силы людям совсем не сильным». Ученый рассказал такой случай: «старушка Тненеут узнала в больнице, что у нее родился внук»... По чукотским правилам, она должна была известить мужа и сына, которые «находились в оле-

⁶ В восточной медицине залогом здоровья и активности является гармония «ци» — обычно переводится как «энергия» — универсальное начало (осмысляется квазиматериальной субстанцией, которая формирует целый мир: и человека, и все, что его окружает); «цзин», человеческое начало, букв. «семья», питывает и порождает индивида; «шень» — тело, телесная оболочка, то, что исчезнет после физической смерти человека.

неводческой бригаде километрах в сорока от поселка». Отважная женщина, которой было уже за шестьдесят, переделалась в поношенную нежаркую одежду, «приняла мухоморчик» и ударилась бежать по прямой, сквозь ледяные переправы, кочкарные равнины и глубокие снега. Когда через несколько часов автор рассказа транспортом прибыл в ту же бригаду, «то застал ее в отличной форме». Как говорят чукчи, «в сухой одежде... Мухомор притащил — заявила старушка лукаво». В другом случае молодой парень Яша Чейвилькут, вкусив впервые мухомора, нарубил и притащил огромные вязанки тальника, бегом утащил санки с непосильным для обычного состояния грузом, перетащил тяжеленный камень, которые поднимали лишь легендарные силачи» [Симченко, 1993: 57–58].

Существительное *тэткэюн* в чукотском языке имеет основу *тэм* (*taet*), от которой также образован глагол *taetyrkyn* — быстро что-нибудь делает, постоянно что-нибудь делает [Венстен; Богораз, 2011: 145]. Этот термин характеризует не жизненность в глобальном смысле, а именно активность, энергию, ресурсы и силы, необходимые для выполнения какого-то определенного действия⁷ [Ранаврольтын, 2005: 80, 124].

В этнографии понятие «жизненная энергия», «жизненная сила» как стабильные характеристики человека получили намного большее внимание исследователей, чем ситуативное включение у человека энергии и бодрости⁸.

На самом деле мухоморы употребляли чаще всего старики, т. е. люди, у которых физическая активность в силу возраста была понижена, а с помощью психотропного вещества энергия для полноценной жизнедеятельности эффективно восполнялась. Информант рассказывал следующее:

Информант: А старики... сухие [мухоморы], жуют, жуют. И могут целый день идти без отдыха. Это сильный стимулятор, энерго...

Автор: Везде пишут, что мухоморы вызывают галлюцинации.

Информант: Для энергии едят. Чтобы восполнять затрачиваемую энергию.

Автор: А как по-чукотски эта «энергия»?

Информант: Тэткэюн [ПМА, ж-1955, Антонина, чукчанка (2018)].

Также мы имеем свидетельства употребления мухоморов мужчинами — охотниками и оленеводами, которым требовалась дополнительная энергия для выполнения сверхсложной работы. В. Г. Богораз писал, что некоторые охотники на оленей по Среднему Анадырю перед началом охоты употребляли мухомор для приобретения большей ловкости и проворства [Богораз, 2011: 139–140]. По словам А. Головнева, его собеседник чукча Наталько с гордостью вспоминал о сверхъестественной силе «погруженных» (употребивших мухоморы) пастухов, «о легкости, с которой они ловили оленей короткими арканами или просто руками» [Головнев, 2000: 45].

⁷ В чукотском языке есть понятие *увирит* (сущ.) в значении душа, а также *к'элелвы-н* (сущ.) — душа; внутреннее состояние человека; внутренность [Ранаврольтын, 2005: 124], а также понятие *вагыргын* (сущ.) — жизнь, бытие, образ жизни, обычай, мир.

⁸ В основном жизненную энергию связывали с наличием «души». По словам Анны Сириной, в отечественном сибиреведении сложилась тенденция не применять термин «душа», а употреблять понятия «жизнь», «жизненность», «жизненные силы» и др. [Сирина, 2012: 155].

В последнее время у чукчей перестали быть значимыми гендерные ограничения, которые, вероятно, существовали в прошлом. Григорий Тынанкергав написал, что мухоморы употребляли всегда только мужчины, и он никогда не видел, чтобы это делали женщины [Тынанкергав, 2017: 51–52]. И это становится понятным в условиях, когда иное распределение хозяйственной нагрузки, случившееся в последние десятилетия в стационарных поселениях, уравнило чукотских мужчин и женщин. Например, в одном из сел, где природные условия позволяют культивирование корнеплодов в открытом грунте, многие бывшие оленеводы занялись выращиванием картофеля и других овощей. Этот новый для них вид деятельности потребовал больших энергозатрат, что, в свою очередь, инициировало ocasionальное употребление мухоморов при посадке, прополке и выкапывании картофеля и стало обычной практикой в этом селе. Там говорят: «Я очень редко [ем мухоморы] ... ну, вот бывает вскопать надо. В прошлом году пропалывать, а у меня сил нет, и так не хотелось... ну, я съела [мухоморы] ... потом даже не заметила, чистые кустики [картофеля] стояли» [ПМА, ж-1953, Галина, чукчанка (2019)]. Другая женщина рассказывает: «Моя мама ела мухоморы перед уборкой картошки, чтобы энергии хватило на целый день уборки. И не уставала» [ПМА, ж-1979, Ирина, чукчанка (2019)]. Привлечение новых адептов к числу потребителей мухоморов, спровоцированное новой формой хозяйственной деятельности, указывает на появление свежего контингента вольных или невольных приверженцев. Это неожиданное явление социокультурной жизни, требующее особого внимания и изучения.

Некоторые способы употребления мухоморов и их энергетика

Чукчам известно несколько разных, даже в каком-то смысле несхожих технологий приготовления мухоморов (*хванак*). Самые распространенные из них ограничиваются двумя вариантами. Согласно первому рецепту требуется заранее подготовить три мухомора: большой (старый), средний и совсем маленький (еще не раскрывшийся — *цацакыт*). По силе воздействия — самый маленький обладал наибольшей силой, поэтому начинали с большого, затем переходили к среднему, а в завершение употребляли маленький. Все грибы нарезали мелкими кусочками и постепенно съедали. При этом можно было перейти к среднему, не съев полностью самый большой экземпляр. Грибы употребляли последовательно в течение дня, предшествующего дате намеченного события (мероприятия), требовавшего дополнительной энергии.

Второй рецепт предполагал приготовление мухомора в отваре голубики. Около одного литра ягод ставили на огонь и нагревали до состояния компота. После закипания бросали в полученный раствор маленький мухомор (*цацакыт*) или половинку большого и снимали с огня. Далее давали напитку настояться и остыть. Затем выпивали стакан готовой жидкости. Обычно такой напиток употребляют перед перегоним оленей, когда пастухам требуется без усталости бежать за табунами весь световой день.

Вместе с тем осмысление чукчами внутренней энергии-силы-бодрости не сводилось только к физической активности. Вернее, последняя не рассматривалась сама по себе в отрыве от психической и духовной составляющей. Это единство сравнимо с понятием «продуктивной (спонтанной) активности», которое Э. Фромм определил как творческое действие, особое состояние внутренней активности, «которая может проявлять-

ся в эмоциональной, интеллектуальной и чувственной жизни человека, а также и в его воле» [Фромм, 1990: 262].

Согласно выводам О. В. Гордеевой, сославшейся на наблюдения В. И. Иохельсона, психическое состояние человека, получившего энергетический всплеск после принятия мухомора, соответствует второму уровню активации, характеризуемому на фазе возбуждения вспышками вдохновения и стимуляцией организма. Этот период отличается «поднятием жизненного тонуса, предупреждением или снятием утомления, повышением физической выносливости и силы, улучшение координации движений. Исполнители народного эпоса в этой фазе отмечают красноречием и неутомимостью, а простые люди, как уже говорилось, необыкновенными физическими качествами» [Гордеева, 2019: 159].

И здесь мы вновь должны вернуться к чукотским шаманам, которые, как было сказано выше, не нуждаются в мухоморах, так как их внутренний ресурс и без того достаточно высок. Однако, по полевым данным А. А. Ярзуткиной, в отдельных случаях шаману (чук. *эн'эн'ыльын*) для совершения исцеления или других действий требовалась энергия, превосходящая объем, заложенный в него от природы. Вопреки обычной «безмухоморной практике», употребление мухомора в определенный момент способствовало аккумуляции энергии для повышения функциональных возможностей. Взаимодействие с духами и распознавание болезни являлось повседневной работой шамана, с которой он справлялся в обычном режиме. Но в особых обстоятельствах употребление мухоморов способствовало не столько вхождению в транс, сколько служило дополнительной энергетической зарядкой, необходимой для совершения сложного и многокомпонентного процесса камлания/исцеления. В таком случае мухоморы предоставляли дополнительную внутреннюю энергию, обусловленную дополнительными физическими, психическими, духовными затратами, т. е. служили средством для поднятия дополнительной активности.

Быть *vitality* в чукотском обществе — обычное состояние жизни, при котором энергия всячески бережется и сохраняется. У людей существует понимание, что она иссякаема, а ее недостаток в существующих природно-климатических условиях может в определенный момент стать угрозой для человеческой жизни. Отсутствие энергии не рассматривается чукчами в виде болезни, но оно мешает выполнению повседневных задач, мешает ведению хозяйства. В условиях Чукотки это может представлять опасность для жизни. Поэтому мухомор служит в ситуациях, когда энергии нужно больше, чем дает организм. Отсюда и шаман употреблял его только в критических случаях, когда ресурсозатратный процесс камлания требовал дополнительных сил.

Способы и дозы пополнения и сохранения энергии — это индивидуальные траектории, которые человек сам выбирает в зависимости от того, чего он хотел достичь. И это вполне осознанное поведение, не связанное с опьянением как таковым. Побудительная цель в этом случае — не опьянеть, а получить дополнительную энергию, расслабиться психологически. Будь это иначе, сейчас бы «мухоморили» точно также, как пьют спиртное. Вместо этого формы употребления и воззрение, касающиеся «мухомороядения», демонстрируют идейные установки, характеризующие представления о телесности и функциональной связи с природой. Мировоззренческая структура, где

мы находим сегодня место мухомора, напрямую связана с представлением о единстве в осознании — человек-природа-духи.

Обращаясь к чукотской современности, следует отметить еще один феномен традиционных воззрений. Выше мы говорили о мухоморе, выступающем в качестве стимулятора творческой энергии. При этом упоминалось лишь народное сказительство. Но как оказалось, здесь же существует другой, не менее значимый, пласт искусства — изобразительного. Начало, положенное в древности на «каменных полотнах», не осталось без продолжения. Пластическое искусство нашло выражение в малой скульптурной форме и гравировке по кости. С особенной силой оно развилось в советское время, которое долго диктовало мастерам сюжетную канву, не допускавшую в искусство мотивы, «порочащие» национальную культуру, прежде всего «мухомороядение», приравненное к наркомании. Однако пришло время, и образ мухомора появился в национальной графике. Как легендарный трикстер гриб прорвался сквозь преграды и заиграл разноцветьем форм и красок в творчестве чукотской художницы Лидии Теютиной, создавшей композицию под названием «Из жизни мухоморных людей». Следуя мифологическому нарративу, люди-грибы здесь показаны в женской ипостаси. Андрей Гурин писал в комментарии к работе: «Полуобнаженные женщины-грибы с могучей грудью и красными шляпками вместо голов, крылатые оскаленные черепа и недоброе лиловое сияние в просвете низких облаков — особо впечатлительных это зрелище выводит из строя надолго». Безусловно, автором созданы образы потустороннего мира, населенного мистическими человеко-грибами.



Рис. 8. Фрагмент композиции «Из жизни мухоморных людей». Резьба по кости.
Автор Л. Теютина. Чукотка

Fig. 8. Fragment of the composition "From the life of fly agaric people". Bone carving.
Author L. Teyutina. Chukotka

Но, к удивлению, это не все. Примечательно, что проявления культа мухоморов дошли до нас не только через языческие культуры, но и от вполне цивилизованных европейцев. Красочные иллюстрации смутных архетипов, осевших в генетической памяти людей, предстали в совершенно неожиданных сценах, приуроченных к праздничным, т. е. к сакральным, событиям. В 1908 г. одним из европейских издательств, скрывшим имя под аббревиатурой В. К. W. I. вышла в свет новогодняя поздравительная открытка (с Новым 1909 г.), на которой изображены человечки-мухоморы, занятые беседой.



Рис. 9. Новогодняя почтовая открытка «Мухоморы». В. К. W. I. 1908 г.

Fig. 9. New Year's postcard "Fly agaric". В. К. W. I. 1908

Не менее интересно, что в 1950–1960-е гг. в СССР появилась кустарная первомайская поздравительная фотооткрытка с изображением девочки на фоне мощной ножки мухомора и текстом «Привет с 1-м маем!» (рис. 10). Любопытно, что точно так же, как и на традиционной графике, здесь присутствует женский образ, вписанный в мухомор. Как будто бы автор был знаком с мифологическим толкованием сюжета.

Ничем другим как генетической памятью древнего культа эти новейшие артефакты пока объяснить не удастся. А если это так, то древняя география культа действительно расширяется на западную часть Евразии.

Заключение

Натурфилософское мировоззрение основано на осмыслении главенствующей роли природных и сверхъестественных сил, проявляющихся во всех сферах жизни. У чукчей существует два понятия, определяющие мировое пространство со всеми его обитателями, живым и неживым предметным миром. *Н. аргынэн* — «вся окружающая землю среда», «наружное пространство», «вселенная», «дух вселенной», «природа», воспринимается как божественная сила, ведающая всеми явлениями природы, стихиями и тем, от чего зависели промыслы, оленеводство, благополучие людей. *Вагыргын* — «бытие, жизнь, божество (сверхъестественная сила)», «образ жизни, обычай» — пони-

малось как сверхъестественная сила, влияющая на социальные условия жизни людей. Гибкость религиозных представлений чукчей состояла именно в том, что они воспринимали мир и все новое именно через эти два понятия [Богораз, 2011: 217–253]. Их универсальность, многообразие и разнохарактерность сделали представления о *нарғынэн* и *вагыргын* устойчивыми, и этот мировоззренческий каркас не смогли трансформировать ни христианство, ни советская идеология. Соответственно, поведение и действия чукчей в различных сферах жизни должны восприниматься в контексте влияния на их жизнь и окружающее их пространство природных и сверхъестественных сил.



Рис. 10. Первомайская поздравительная открытка. СССР. 1950–1960-е гг.

Fig. 10. May Day greeting card. USSR. 1950–1960

Настоящая работа положила начало комплексному исследованию «мухоморной» проблемы преимущественно на современных материалах, хорошо коррелируемых со старыми источниками. Предварительный анализ показывает, что привлеченные к работе новые данные не только серьезно дополняют корпус ранее известных сведений, но и открывают еще не изученные аспекты темы. Полевые материалы, собранные А. А. Ярзуткиной в 2011–2020 гг. в чукотских селениях, содержат тонкости традиционного осмысления и использования красного мухомора, позволяющие иначе взглянуть даже на некоторые ранее изученные источники.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 19–09–00268, «Этноэнциклопедия чукотской культуры».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Андреева К. Н. Селькупский шаманизм в освещении Кая Доннера // Культура как система в историческом контексте: Опыт Западно-Сибирских археолого-этнографических совещаний. Томск : Аграф-Пресс, 2010. С. 90–92.

Батьянова Е. П., Бронштейн М. М. Мухомор в быту, верованиях, обрядах, искусстве народов Севера // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 46–58.

Берсерк. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>.

Богораз В. Г. Луораветланско-русский (чукотско-русский) словарь: с приложениями краткого очерка грамматики. М. : ЛИБРОКОМ, 2011. 164 с.

Богораз В. Г. Материальная культура чукчей. М. : Наука, 1991. 224 с.

Богораз В. Г. Чукчи: Религия. М. : ЛИБРОКОМ, 2011. 208 с.;

Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. СПб. : Алетей, 2001. 224 с.

Бутьян В. А. Антропоморфные изображения в грибовидных головных уборах Северной, Средней и Центральной Азии // Археология Южной Сибири. Новосибирск : Изд-во ИАЭ СО РАН, 2003. С. 56–58.

Венстен Ш. Чукотский язык. URL: <http://charles.weinstein.free.fr/chukches/LEX/LxR.html/>

Вишневецкий М. В. Его Величество мухомор. М. : РГ-Пресс, 2021. 192 с.

Вдовин И. С. Природа и человек в религиозных воззрениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) / отв. ред. И. С. Вдовин. Л. : Наука, 1976. С. 217–253.

Годовых Т. В., Дохнова Л. И., Тынены Т. И. Растения в этномедицине Чукотки. Магадан : ЧФ СВКНИИ ДВО РАН, 2005. 217 с.

Головнев А. В. Пегтымель // Северные Просторы. 2000. № 2–3. С. 43.

Головнёв А. В., Куканов Д. А., Перевалова Е. В. Арктика: атлас кочевых технологий. СПб. : МАЭ РАН, 2018. 352 с.

Горбачева В. В. Обряды и праздники коряков. СПб. : Наука, 2004. 152 с.

Гордеева О. В. Психологические эффекты мухомора красного (*Amanita muscaria*) // Сибирские исторические исследования. 2017. № 2. С. 152–183.

«Грибные» люди Севера. URL: <https://zen.yandex.ru/media/id/59390e1a7ddde8524b45d650/gribnye-liudi-severa-594a839377d0e6ce45ae7b76>

Гурвич И. С. Информация о жизни и быте коряков Корякского национального округа Камчатской области. 1957 г. // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1956–1958 годы. М. : Изд-во ИЭА РАН, 2004. С. 140–169.

Диксон О. Мистерии мухомора. Применение галлюциногенного гриба в шаманской практике. М. : Велигор, 2005. 83 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. Аналогии из западного полушария антропоморфным изображениям Пегтымеля // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда в Казани. Казань : Отечество, 2014. С. 20–27.

Дэвлет Е. Г., Дэвлет М. А. Мифы в камне: Мир наскального искусства России. М. : Алетей, 2005. 472 с.

Дэвлет М. А. Об изображениях человечков в грибовидных головных уборах в наскальном искусстве Центральной Азии // Центральная Азия и Южная Сибирь : альманах I. М. : Пробел-2000, 2009. С. 139–149.

Кирьяк (Дикова) М. А. Древнее искусство севера Дальнего Востока как исторический источник (каменный век). Магадан : СВКНИИ ДВО РАН, 2003. 278 с.

Кирьяк (Дикова) М. А. Загадочный мир древних граффити: по материалам поздне-неолитической стоянки Раучувагытгын I (Чукотка). Магадан : Кордис, 2012. 167 с.

Кубарев В. Д. Об одном традиционном сюжете в петроглифах Центральной Азии // Археология Южной Сибири: идеи, методы, открытия. Красноярск : РИО КГПУ им. В. П. Астафьева, 2005. С. 172–175.

Кулемзин В. Н., Лукина Н. В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск : Наука, 1992. 136 с.

Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983. 176 с.

Маслов А. Концепция здоровья в Китае // Постнаука. URL: <https://youtu.be/rM2uH7rly68>.

Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. М. : Восточная лит-ра, 1979. 229 с.

Нефёдкин А. К. Военное дело чукчей (середина XVII — начало XX в.). СПб. : Петербургское Востоковедение, 2003. 352 с.

Ожередов Ю. И. К вопросу интерпретации сцены с катафрактариями наскального памятника Хар-Хад в Западной Монголии // Religion and Infotech of Northeast Asian Nomadic People. Сеул, 2014. С. 63–70

Ожередов Ю. И., Мунхбаяр Б. Ч., Ожередова А. Ю. Граффити с воинами комплекса Хар-Хад // Эрдэм шинжилгээний бичиг № 4 (16). Улаанбаатар, 2011. С. 103–110.

Симченко Ю. Б. Обычная шаманская жизнь. Этнографические очерки // Российский этнограф: этнологический альманах. Вып. 7. М., 1993. 316 с.

Сирина А. А. Эвенки и эвены в современном мире: самосознание, природопользование, мировоззрение. М. : Восточная литература, 2012. 604 с.

Тучкова Н. А. Материальная культура // Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Эңцы. Нганасаны. Кеты. М., 2005. С. 329–350.

Тынанкергав Г. А. Весна на Олое. СПб. : Лема, 2017. С. 51–52.

Фромм Э. Бегство от свободы. М. : Прогресс, 1990. 262 с.

Шаповалов А. В. К вопросу об использовании галлюциногенов в шаманской практике народов Северной Азии // Археология, этнография и антропология Евразии. 2003. № 2 (14). С. 139–147.

Howard D. Fabing. On Going Berserk: A Neurochemical Inquiry // *Scientific Monthly*. — 83 [Nov. 1956]. 212–236.

Lambert N. M., Gwinn A. M., Fincham F. D., & Stillman T. F. (2011). Feeling tired? How sharing positive experiences can boost vitality. *International Journal of Wellbeing*, 1 (3), 307–314.

Ryan R. M., Weinstein N., Bernstein J., Brown K. W., Mistretta L., & Gagne M. (2010). Vitalizing effects of being outdoors and in nature. *Journal of Environmental Psychology*, 30, 159–168.

Ryan R. M., Deci E. L. From Ego Depletion to Vitality: Theory and Findings Concerning the Facilitation of Energy Available to the Self // *Social and Personality Psychology Compass* / 2008 2 (2): 702–717.

REFERENCES

Andreeva K. N. Sel'kupskij shamanizm v osveshhenii Kaya Donnera [Selkup Shamanism in the Light of Kaya Donner]. *Kul'tura kak sistema v istoricheskom kontekste: Opyt Zapadno-Sibirskix arxeologo-e'tnograficheskix soveshhanij* [Culture as a System in Historical Context: Experience of Western Siberian Archaeological and Ethnographic Conferences]. Tomsk: Agraf-Press, 2010, pp. 90–92 (in Russian).

Batyanova E. P., Bronshtein M. M. Muxomor v by'tu, verovaniyax, obryadax, iskusstve narodov Severa [Fly Agaric in the Everyday Life, Beliefs, Rituals, and Art of the Northern Peoples]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* [Siberian Historical Studies]. 2016, no. 1, pp. 46–58 (in Russian).

Bogoraz V. G. *Chukchi: Religiya* [Chukchi: Religion]. M.: LENAND, 2016, 208 p. (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] M.: Knizhnyi dom "LIBROKOM", 2011, 164 p. (in Russian)

Bogoraz V. G. *Material'naya kul'tura chukchej* [Material Culture of the Chukchi]. M.: Nauka, 1991, 214 p. (in Russian).

Bongard-Levin G. M., Grantovsky E. A. *Ot Skifii do Indii Drevnie arii: mify' i istoriya* [From Scythia to India: Ancient Aryans — Myths and History]. St. Petersburg: Aleteya, 2001, 224 p. (in Russian).

Butyan V. A. *Antropomorfny'e izobrazheniya v gribovidny'x golovny'x uborax Severnoj, Srednej i Central'noj Azii* [Anthropomorphic Images in Fungus-Shaped Headgear of Northern, Central, and Central Asia]. *Arxeologiya Yuzhnoj Sibiri* [Archaeology of Southern Siberia]. Novosibirsk: Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2003, pp. 56–58 (in Russian).

Vdovin I. S. Priroda i chelovek v religioznyh predstavleniyah chukchej // Priroda i chelovek v religioznyh predstavleniyah narodov Sibiri i Severa (vtoraya polovina XIX — nachala XX v.). L.: Nauka, 1976. pp. 217–253 (in Russian).

Vishnevsky M. V. *Ego Velichestvo muxomor* [His Majesty the Fly Agaric]. Moscow: RG-Press, 2021, 192 p. (in Russian).

Devlet E. G. Analogii iz zapadnogo polushariya antropomorfny'm izobrazheniyam Pegty'melya [Analogies from the Western Hemisphere to Anthropomorphic Images of Pegtymel]. *Trudy' IV (XX) Vserossijskogo arxeologicheskogo s'ezda v Kazani* [Proceedings of the IV (XX) All-Russian Archaeological Congress in Kazan]. Kazan: Otechestvo, 2014, pp. 20–27 (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, pp. 469–480 (in Russian).

Devlet M. A. Ob izobrazheniyax chelovechkov v gribovidny'x golovny'x uborax v naskal'nom iskusstve Central'noj Azii [On the Images of Little Men in Fungus-Shaped Headgear in Rock Art of Central Asia]. *Central'naya Aziya i Yuzhnaya Sibir'. Al'manax I* [Central Asia and Southern Siberia. Almanac I]. Moscow: M. M. Probel-2000, 2009, pp. 139–149 (in Russian).

Devlet E. G., Devlet M. A. *Mify' v kamne: Mir naskal'nogo iskusstva Rossii* [Myths in Stone: The World of Rock Art in Russia]. Moscow: Aleteya, 2005, 472 p. (in Russian).

Dixon O. *Misterii muxomora. Primenenie galyucinogenного гриба v shamanskoj praktike* [Mysteries of the Fly Agaric. The Use of the Hallucinogenic Mushroom in Shamanic Practice]. Moscow: Veligor, 2005, 83 p. (in Russian).

Godovykh T. V., Dokhnova L. I., Tynenen T. I. *Rasteniya v e'tnomedicine Chukotki* [Plants in Chukotka Ethnomedicine]. Magadan: Chukotka Field Station of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2005, 217 p. (in Russian).

Golovnev A. V. Pegtymel [Pegtymel]. *Severny'e Prostory* [Northern Spaces], 2000, no. 2–3, p. 43 (in Russian).

Golovnyov A. V., Kukanov D. A., Perevalova E. V. *Arktika: atlas kochevy'x texnologij* [Arctic: Atlas of Nomadic Technologies]. St. Petersburg: Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, 2018, 352 p. (in Russian).

Gorbacheva V. V. *Obryady' i prazdniki koryakov* [Rituals and Holidays of the Koryaks]. St. Petersburg: Nauka, 2004, 152 p. (in Russian).

Gordeeva O. V. *Psixologicheskie e'ffekty' muxomora krasnogo (Amanita muscaria)* [Psychological Effects of the Fly Agaric (*Amanita muscaria*)]. *Siberian Historical Studies*. 2017, no. 2, pp. 152–183 (in Russian).

Gurvich I. S. Informaciya o zhizni i by'te koryakov Koryakskogo nacional'nogo okruga Kamchatskoj oblasti. 1957 g [Information about the Life and Customs of the Koryaks of the Koryak National District of the Kamchatka Region. 1957]. *E'tnologicheskaya e'kspertiza: Narody' Severa Rossii. 1956–1958 gody* [Ethnological Expertise: Peoples of the North of Russia. 1956–1958]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, 2004, pp. 140–169 (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 p. (in Russian).

Kir'iak (Dikova) M. A. *Zagadochnyi mir drevnikh graffiti: po materialam pozdneneoliticheskoi stoianki 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 p. (in Russian).

Kubarev V. D. Ob odnom tradicionnom syuzhete v petroglifax Central'noj Azii [On a Traditional Plot in Petroglyphs of Central Asia]. *Arxeologiya Yuzhnoj Sibiri: idei, metody, otkry'tiya* [Archaeology of Southern Siberia: Ideas, Methods, Discoveries]. Krasnoyarsk: RIO Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astafyev, 2005, pp. 172–175 (in Russian).

Kulemzin V. N., Lukina N. V. *Znakom'tes': xanty* [Meet the Khanty People]. Novosibirsk: Nauka, 1992, 136 p. (in Russian).

Lindenau Ia. I. *Opisanie narodov Sibiri (pervaia polovina XVIII veka): Istorikoetnograficheskie materialy o narodakh Sibiri i Severo-Vostoka* [Description of the peoples of Siberia (first half of the 18th century): Historical and ethnographic materials on the peoples of Siberia and the North-East]. Magadan, 1983, 176 p. (in Russian).

Maslov A. *Koncepciya zdorov'ya v Kitae* [The Concept of Health in China]. *Postnauka* [Postnauka]. Available at: <https://youtu.be/pM2uH7rly68> (in Russian).

Meletinsky E. M. *Paleoaziatskij mifologicheskij e'pos. Cikl vorona* [Paleo-Asian Mythological Epic. The Raven Cycle]. Moscow: Eastern Literature, 1979, 229 p. (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 p. (in Russian).

Ozheredov Y. I. K voprosu interpretacii sceny' s katafraktariyami naskal'nogo pamyatnika Xar-Xad v Zapadnoj Mongolii [On the Interpretation of the Scene with Cataphracts on the Rock Monument of Kharkhad in Western Mongolia]. *Religion and Infotech of Northeast Asian Nomadic People* [Religion and Infotech of Northeast Asian Nomadic People]. Seoul, 2014, pp. 63–70 (in Russian).

Ozheredov Y. I., Munkhbayar B. Ch., Ozheredova A. Yu. Graffiti s voinami kompleksa Xar-Xad [Graffiti with Warriors of the Kharkhad Complex]. *E'rde'm shinzhilge'e'nij bichig* [Erdem Shinjilgeenii Bichig]. 2011, no. 4 (16), pp. 103–110. (in Russian).

Ranavrolytn G. I. *Chukotsko-russkij slovar': tematicheskij* [Chukotka-Russian Dictionary: Thematic]. Anadyr: SVKNII DVO RAN, 2005. 312 p. (in Russian).

Simchenko Y. B. Oby'chnaya shamanskaya zhizn'. E'tnograficheskie ocherki [Ordinary Shamanic Life: Ethnographic Essays]. *E'tnologicheskij al'manax “Rossijskij e'tnograf”* [Ethnological Almanac “Russian Ethnography.”] Moscow: 1993, is 7, 316 p. (in Russian).

Sirina A. A. *E'venki i e'veny' v sovremennom mire: samosoznanie, prirodopol'zovanie, mirovozzrenie* [Evenki and Evens in the Modern World: Self-Consciousness, Nature Use, Worldview]. Moscow: Vost. Lit., 2012, 155 p. (in Russian).

Tuchkova N. A. Material'naya kul'tura [Material Culture]. *Narody' Zapadnoj Sibiri: Xanty'. Mansi. Sel'kupy'. Nency. E'ncy. Nganasany'. Kety'* [Peoples of Western Siberia: Khanty, Mansi, Selkup, Nenets, Enets, Nganasans, Ket. Moscow, 2005, pp. 329–350 (in Russian).

Tytankergav G. A. *Vesna na Oloe* [Spring on Oloy]. St. Petersburg: Lema, 2017, pp. 51–52 (in Russian).

Fromm E. *Escape from Freedom*. Moscow: Progress, 1990. 262 p. (in Russian).

Shapovalov A. V. On the Use of Hallucinogens in the Shamanic Practice of the Peoples of Northern Asia // *Archaeology, Ethnography, and Anthropology of Eurasia*. 2003, No. 2 (14). pp. 139–147 (in Russian).

Wensten Sh. Chukotka Language. URL: <http://charles.weinstein.free.fr/chukches/LEX/LxR.html>

Berserk. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>.

“Mushroom” People of the North. URL: <https://zen.yandex.ru/media/id/59390e1a7ddde8524b45d650/gribnye-liudi-severa-594a839377d0e6ce45ae7b76>.

E'ncy. Nganasany'. Kety'. M., 2005. pp. 329–350 (in Russian).

Ty'nankergav G. A. Vesna na Oloe. SPb.: Lema, 2017. pp. 51–52.

Shapovalov A. V. K voprosu ob ispol'zovanii gallyucinogenov v shamanskoj praktike narodov Severnoj Azii // *Arxeologiya, e'tnografiya i antropologiya Evrazii*. 2003, № 2 (14), pp. 139–147 (in Russian).

Howard D. Fabing. On Going Berserk: A Neurochemical Inquiry. *Scientific Monthly*. 83 [Nov. 1956]. pp. 212–236 (in English).

Lambert N. M., Gwinn A. M., Fincham F. D., & Stillman T. F. (2011). Feeling tired? How sharing positive experiences can boost vitality. *International Journal of Wellbeing*, 2011, 1 (3). pp. 307–314 (in English).

Ryan R. M., Weinstein N., Bernstein J., Brown K. W., Mistretta L. & Gagne M. Vitalizing effects of being outdoors and in nature. *Journal of Environmental Psychology*. 2010, 30. pp. 159–168 (in English).

Ryan, R. M., Deci E. L. From Ego Depletion to Vitality: Theory and Findings Concerning the Facilitation of Energy Available to the Self. *Social and Personality Psychology Compass*. 2008 2 (2). pp. 702–717 (in English).

Статья поступила в редакцию: 16.08.2023

Принята к публикации: 01.11.2023

Дата публикации: 12.12.2023

УДК 947.1: 397.7(575.2)(043.3)
DOI 10.14258/nreur(2023)4–07.

Т. М. Аюпов

Алтайский государственный медицинский университет, Барнаул (Россия)

ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ — ЦЕННЫЙ ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ КЫРГЫЗСКО-БАШКИРСКИХ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ

Статья посвящена генеалогическим преданиям, распространенным среди многих тюркских народов под схожими названиями как важному историческому источнику. В прежние времена они бытовали как в устной, так и письменной форме. В таких произведениях, передававшихся из поколения в поколение, отражены их история, быт, нравы, обычаи и взаимосвязи друг с другом. В данной работе рассматривается история развития генеалогии в нашей стране, отдельно отмечаются заслуги таких выдающихся ученых-этнографов, как С. М. Абрамзон и Р. Г. Кузеев. Путем анализа и сравнительного сопоставления ряда записанных преданий предпринята попытка выявить новые примеры существования длительных этнокультурных связей между кыргызами и башкирами, ныне живущими на значительном удалении друг от друга. Обнаруженные в них схожие сюжеты, общие этнонимы, антропонимы и топонимы указывают на чрезвычайную сложность и общие истоки этногенеза кыргызского и башкирского народов, что является немаловажным фактором при изучении их истории. Сохранившееся название небольшого кыргызского рода «башкир», по мнению автора, является этнонимическим выражением тех прямых контактов, а их потомки — одни из самых ранних примеров расселения на юге Кыргызстана представителей четвертого по численности коренного этноса России.

Ключевые слова: генеалогия, кыргызы, башкиры, племя, шежере, санжыра, генетическое родство, историко-культурные связи.

Для цитирования:

Аюпов Т. М. Генеалогические предания — ценный источник изучения кыргызско-башкирских историко-культурных связей // Народы и религии Евразии. 2023. Т. 28. № 4. С. 110–121. DOI 10.14258/nreur(2023)4–07.

T. M. Ayupov

Altai State Medical University, Barnaul (Russia)

GENEALOGICAL LEGENDS ARE A VALUABLE SOURCE FOR STUDYING THE HISTORICAL AND CULTURAL TIES OF KYRGYZ — BASHKIR

The article is devoted to genealogical legends, common among many Turkic peoples under similar names, as an important historical source. In the old days, they existed both orally and in writing. Such works, passed down from generation to generation, reflect their history, way of life, customs, and relationships with each other. This work examines the history of the development of genealogy in our country and the merits of such outstanding ethnographers as S. M. Abramzon and R. G. Kuzeev are separately noted. By analyzing and comparing a number of recorded legends, an attempt is made to identify new examples of the existence of long-term ethnocultural ties between the Kyrgyz and Bashkirs, who now live at a considerable distance from each other. The similar plots, common ethnonyms, anthroponyms, and toponyms found in them indicate the extreme complexity and common origins of the ethnogenesis of the Kyrgyz and Bashkir peoples, which is an important factor in the study of their history. The preserved name of a small Kyrgyz clan, “Bashkir”, according to the author, is an ethnonymic expression of those direct contacts, and their descendants are one of the earliest examples of the settlement in the south of Kyrgyzstan of representatives of the fourth largest indigenous ethnic group of Russia.

Keywords: genealogy, Kyrgyz people, Bashkirs, tribe, shezhere, sanzhyra, genetic kinship, historical and cultural ties.

For citation:

Ayupov T. M. Genealogical legends are a valuable source for studying the historical and cultural ties of Kyrgyz-Bashkir. *Nations and religions of Eurasia*. 2023. Vol. 28. No 4. P. 110–121. DOI 10.14258/nreur(2023)4–07.

Аюпов Тимур Маратович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, доцент кафедры социально-гуманитарных наук Алтайского государственного медицинского университета, Барнаул (Россия). **Адрес для контактов:** aiuptegin@mail.ru. **Ayupov Timur Maratovich**, candidate of historical sciences, senior researcher, associate professor of the Department of Social sciences and Humanities of the Altai State Medical University, Barnaul (Russia). **Contact address:** aiuptegin@mail.ru

Введение

Генеалогия представляет собой одну из древнейших и чрезвычайно информативных отраслей исторического знания, целью которой является изучение истории ро-

дов и социальных групп, родственных отношений людей, происхождения отдельных личностей. В странах Западной Европы и США давно уже созданы специальные научно-исследовательские центры, где накапливают информацию и исследуют генеалогии различных этнических, социальных и конфессиональных групп населения. В до-революционной России генеалогия была одной из наиболее развитых отраслей исторического знания. Исследование истории царских династий, сложные проблемы престолонаследия, вопросы дворянского вотчинного и поместного землевладения опирались на скрупулёзные исследования громоздких генеалогий, уходящих корнями в древность и Средневековье.

Однако после октября 1917 г. генеалогия, как и ряд других наук, отнесенных к категории «классово-чуждых», в России надолго исчезла. Это обстоятельство, по мнению известного советского этнографа Р. Г. Кузеева, «способствовало превращению истории России и ее народов в безликую и безлюдную социологическую схему, в которой борьба кланов, революции, «закономерная» смена формаций вытеснили живую историю» [Кузеев, 1995].

Именно Раиль Гумерович Кузеев (1929–2005) впервые в СССР доказал важнейшее значение генеалогических летописей «шежере» для разработки многих проблем истории и этнографии. В 1960 г. в Уфе вышла его книга «Башкирские шежере», в которой были опубликованы 25 шежере (*шәжәрә*) наиболее крупных родоплеменных организаций Юго-Восточной Башкирии — айле, бурзян, кыпчак, мин, табын, тамьян, усерган, юрматы и других. Это придало мощный импульс изучению генеалогических преданий тюркоязычных народов Южной Сибири, Казахстана и Средней Азии.

Дальнейшие исследования азербайджанских, казахских, киргизских, алтайских и других ученых показали обоснованность выводов Р. Г. Кузеева о том, что генеалогические летописи и устные предания являются важными по значению историко-этнографическими источниками, достоверность которых следует подтверждать соответствующим сравнительным материалом и данными других источников различной хронологии [Артыкбаев, 2017; Мустафаев, 2021; Абысова, 2022].

У киргизов составление родословных является отдельным видом устного народного творчества — санжыра (от арабского «шаджара» — «дерево»). Среди других тюркских народов это понятие также хорошо известно под сходными названиями: *шежіре* — у казахов, *шажара* — у узбеков, *şecere* — у туркмен. Зародившись еще в древнем обществе, этот жанр в особенности развился в эпоху патриархата и со временем не потерял своего значения именно у кочевых народов. Каждый человек, помня о том, кем были его предки, должен был передавать из поколения в поколение эти знания. Это когда-то было закреплено общественным строем и далее превращено в обычай. Мальчики к семи годам должны были знать наизусть имена семи своих прадедов. Тех, кто не знал своих предков, презрительно называли рабами (*кул*).

В таких произведениях вместе с легендарными личностями перемешаны реальные события и люди. При изучении санжыры киргизского народа нужно непременно учитывать, что он сложился в результате совместного проживания и длительного взаимодействия с различными окружавшими их этническими группами. Санжыра рассказывает нам и о давних связях киргизов с башкирами.

Обсуждение проблемы

Одним из первых в отечественной историографии вопрос об этнических связях кыргызов с башкирами подробно рассмотрел Саул Матвеевич Абрамзон (1905–1977) в своей монографии «Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи». Книга вышла в свет в Ленинграде в 1971 г. и стала венцом его многолетних исследований по истории и этнографии кыргызского народа. Р. Г. Кузеев в своем отзыве на эту работу отмечал: «По широте охвата темы, тщательной разработанности огромного круга этнографических источников, оригинальности и доказательности выводов книга С. М. Абрамзона, безусловно, принадлежит к числу ценнейших тюркологических работ» [Абрамзон, 1990: 3].

Для выяснения этнической истории двух народов большой интерес представляет приведенное в указанном труде генеалогическое предание — шежере башкир племени кыргыз. Впервые оно было опубликовано бугульминским учителем А. Халимовым под названием «*Иске шажэрэлэр*» («Старинные шежере») в журнале «Шура» в 1913 г. Абрамзон посчитал, что этот источник заслуживает особого внимания, вследствие чего он включил его полный текст в переводе на русский язык, любезно предоставленный Р. Г. Кузеевым.

«Согласно родословной, сохранившейся от времен наших дедов, — говорилось в шежере, — родоначальника башкир племени киргиз, живущих в деревне Ташлы Александровской волости Бугульминского уезда, называли Коркут-Ата, (происходящего) из киргизского юрта из потомков Саида (из рода Магомета); (он жил) на Бухарской дороге, у моря Сыр. Его (Коркут-Ата) сын Ахмед-бий, от него Мухамет-бий, от него Янба-бий, от него Кушык-бий. Кушык-бий жил в деревне Старокиргизово (Иске кыргыз) в долине реки Белой у озера Татыш и бил челом Белому бию. У Кушык-бия были два сына: первый по имени Аккуш-бий, второй — Куккуз-бий. У Аккуш-бия был сын по имени Бутамыш-бий, от последнего Буралмыш-бий. У Куккуз-бия были два сына: по имени Кылчан (теперь название одной маленькой деревни) и по имени Тыныч; пишут, что эти два рода (зат) получили грамоту на нашу землю от Великого царя Алексея Михайловича. У Кылчана был сын Уразкилде, от него Ыдай, затем Модок, от него Бикмухамед. Славный Бикмухамед со своими сородичами пришли из деревни Старокиргизово и стали жить в деревне Катай. У Бикмухамеда был сын по имени Хусаин, который в 1755 г. со своими сородичами основал деревню Ташлы Александровской волости Бугульминского уезда» [Абрамзон, 1990: 73–74].

Легендарным родоначальником племени кыргыз у башкир называется Коркут-Ата, а Хусаин в тексте предстает его потомком в одиннадцатом поколении. Таким образом, даже по самым минимальным подсчетам появление кыргызов среди башкир следует отнести не позднее чем к концу XV в.

Коркут, или Горкут-Ата является эпическим героем у ряда тюркских народов. В фольклорных произведениях он часто упоминается в связи с историей огузов на Сырдарье, где изображается композитором, мудрым наставником, покровителем поэтов и музыкантов. Можно заключить, что данное шежере описывает тот период истории, когда предки племени кыргыз находились в составе конфедерации огузских пле-

мен на Сырдарье и в Приарале. Собственно, в источнике имеется прямое указание на их расселение «у моря Сыр».

Академик Р. Г. Кузеев в своей монографии об этногенезе башкирского народа, развивая идеи Абрамзона, пишет: «Захваченные общей волной кочевнических передвижений, они первоначально переселились на Сырдарью, где в VIII–X вв. проживали в огузской этносреде. В дальнейшем в составе кыпчакских племен предки башкирских киргизов проникли в район западной Волги, а в золотоордынскую эпоху — на Бугульминскую возвышенность» [Кузеев, 2010: 340].

В свете изложенного, а также с учетом иных сведений о «сибирской» прародине племени, автор приходит к выводу, что башкирские кыргызы являются потомками древних кыргызов Центральной Азии. Этому же мнению придерживаются современные башкирские ученые, такие как С. И. Хамидулин, Ю. М. Юсупов, Ш. Н. Исянгулов [История башкирских родов, 2015: 29–32; Исянгулов, 2015: 28–29].

В то же время некоторые татарские исследователи, анализируя данное шежере, по ряду причин (в основном субъективного характера) исключают башкирскую принадлежность этих кыргызов. М. И. Ахметзянову, в частности, не позволяет отнести данный памятник к родовым шежере башкир отсутствие в нем атрибутов родового уклада: боевого клича — орана, тамги, дерева и тотемной птицы [Мамытов, 1999: 19]. Хотя сохранились и другие варианты шежере этого рода, к примеру, одно из них было обнаружено в д. Куктау Илишевского района Башкирии. Родовыми символами башкир-кыргызцев в нем значатся: оран — «Арнау», тамга — ковш, дерево — сандал, птица — голубь [История башкирских родов, 2015: 31]. Вопрос же совпадения многих тамг башкирских и кыргызских племен требует отдельного изучения.

В определенной мере этногенетическая связь кыргызов и башкир подтверждается записанной в 1954 г. самим С. М. Абрамзоном еще одной родословной. Согласно преданию, «у Бурута были сыновья Кабыран и Усун; у Кабырана — Эштек и Нуркунан. От Усуна произошли все казахи, от Нуркунана — ойгуты, киргизы и джедигеры, а от Эштека — башкиры». При этом информатор, житель с. Быстровка С. Джумаев определенно подчеркивал, что «по происхождению башкиры ближе к киргизам, чем казахи» [Абрамзон, 1990: 74].

В советское время устные источники были объектом изучения в основном филологов, историки и этнографы с большой осторожностью использовали их, так как «устная история» противоречила партийным принципам исторической науки. И только в последние три десятилетия на постсоветском пространстве наблюдается растущий интерес к «Oral History».

Интерес к устным родословным преданиям кыргызов очень сильно возрос во второй половине 1980-х гг., что объясняется повышением их национального самосознания и углублением демократизации общества в целом. В 1990 г. в Джети-Огузском районе Иссык-Кульской области состоялся конкурс лучших рассказчиков санжыра, для участия в котором собрались около 150 знатоков родословных со всех регионов республики. Их выступления передавало местное телевидение [Асанканов, 1997: 89]. Для удовлетворения духовных потребностей населения в познании истоков своего народа был издан трехтомник «Кыргыздар» («Кыргызы»), где имеются материалы об их этногене-

зе согласно санжыре. Активно публиковал различные генеалогические предания художественно-литературный ежемесячный журнал «Ала-Тоо». Вместе с тем, к сожалению, это иногда приводило к возрождению трайбализма — разделению и вражде по родовым признакам.

С другой стороны, привлечение более широкого круга источников способствовало дальнейшему исследованию проблем этнической истории кыргызов как одного из древнейших народов Центральной Азии. Так, успешную попытку выявления этнокультурных параллелей у кыргызов и башкир на основании изучения генеалогических преданий предпринял видный общественный деятель А. Омуралиев, издавший несколько брошюр на эту тему.

В этом плане весьма ценным источником для нас является родословная кыргызов в переложении одного из первых сказителей эпоса «Манас» Балыкооза (Бекмурат Кумар уулу), обнаруженная исследователем в рукописном фонде Института языка и литературы им. Ч. Айтматова Национальной академии наук Кыргызской Республики.

Результаты исследования

Балыкооз исполнял эпос с большим подъемом, при этом изображая самого себя одним из акторов описываемых событий. От его сына Найманбая фольклористами были записаны лишь отдельные отрывки эпоса [История Киргизской ССР, 1984: 621–622]. В его варианте эпос делится на три части, первая из которых — «Сказ об Оторхане», основываясь на генеалогических преданиях, повествует о становлении, надломе и распаде Кыргызского каганата [Омуралиев, 1995: 9–27]. Несмотря на явный анахронизм датировок, в нем имеются немало интересных этнических сюжетов.

Манасчи Балыкооз, как и другие знатоки кыргызской родословной, начинает свою историю от пророка Нуха (Ноя). Здесь предание Балыкооза перекликается со сведениями других санжырачи, согласно которым Хам стал родоначальником египтян, ассирийцев, евреев, арабов, армян, грузин, осетин и чеченцев; Харья дал начало индийцам, иранцам, афганцам, итальянцам, французам, немцам и русским, а от Тураны произошли современные китайцы, японцы, финны, татары, казахи, кыргызы, дунгане, уйгуры, калмыки, кумыки, каракалпаки, азербайджанцы, турки, туркмены, карачаевцы, башкиры и чувашы [Жаныбай уулу, 1993: 9–10].

Данные генеалогические предания в некоторой степени коррелируются фактами этногенеза и политической истории тюркоязычных народов. В них рассматриваются многие важные исторические события, в том числе причины миграции башкир на территорию их современного обитания. Санжыра, к примеру, коснулась темы арабского вторжения в Среднюю Азию. Во второй половине VII в. арабы захватили Мервский оазис, а позднее, форсировав Амударью, их армия вторглась в Бухару. На борьбу с агрессорами выступило объединенное войско согдийцев и тюрков. Известный лингвист Дж. Кикбаев, ссылаясь на хроники восточных авторов, также сообщает, что в VII в. крупное башкирское племя бурзян в союзе с Хорезмом участвовало в отражении агрессии арабов [Алдар и Зухра, 1986: 7].

Очень любопытны в них сведения о Желден-батыре — предводителе конгломерата 7 генетически родственных племен: башкир, ногайцев, эштеков, чувашей, канглы, кыятов и мунапысов. Балыкооз, в частности, о нем говорит следующее:

...Если дрогнет земля, тьма врагов надвинется,
Не дрогнет «семиголовый» Желден —
С тысячами сразится он один, храбрый берен... [Омуралиев, 1995: 12].

В данной связи следует сказать о небольшом родовом подразделении «башкир», численностью не более пятисот человек, входящем в состав южнокыргызского племени баргы отдела адигине, расселенном в пределах двух районов Ошской области — Узгенского (село Жалпакташ) и Кара-Кульджинского (Торгой). Согласно санжыре их рода, в числе прямых предков значится как раз некий Желден.

Их родословная, по варианту санжырачи Ыдырыса, берёт свое начало от легендарного «родоначальника» кыргызов на Тянь-Шане Долон-бия, у которого было два сына: Ак-уул и Ку-уул (сопоставим с именами сыновей родоначальника башкир племени кыргыз Кушук-бия — Аккуш-бия и Куккуз-бия). От Ак-уула родился сын Адигине. Адигине породил Баргы, от Баргы рожден Сатыке, от Сатыке — Кудайберди, от Кудайберди — Апалтай, от Апалтая — Калкамат, от Калкамата — Тазбаргы (или просто Таз), от Тазбаргы — Шалтак, от Шалтака — Желден [Жусупбеков, 2008: 285].

В исторической поэме Камалдина Жусупбекова приводятся данные о том, что у Желдена было пятеро сыновей: Жамантай, Коколой, Башкир, Сарыбек и Мамбет. От третьего сына Желдена — Башкира родился сын Менсейит [Жусупбеков, 2008: 75]. Всего, пересказывая историю рода таз, акын перечисляет 23 колена, доводя родословную до наших дней. Если брать каждое поколение за 25 лет, то выясняется, что двенадцатый предок рода таз по имени Башкир жил примерно в конце XVII — начале XVIII в.

В варианте санжыры племени адигине, записанной этнографом Сабыром Аттокуровым, даётся несколько иной, но не менее интересный порядок генеалогической цепочки: «Долон-бий, от него Ак уул, от него Адигине, затем Баргы, от него Сатыке, от него Кудайберди, от него Миң, от него Тазбаргы, от него Шалтак, от него Жилден, от него Башкар» [Аттокуров, 1995: 71–73].

Параллели здесь наблюдаются в том, что в составе башкир племени мин (*мең*) тоже имелось родовое подразделение таз, либо дословно «плешивые». По поводу семантики этнонима «таз» можно вспомнить древний народ «аргиппеев», проживавших у отрогов Рифейских гор. По данным древнегреческого историка Геродота, «...все они, как мужчины, так и женщины, лысые от рождения, плосконосые и с широкими подбородками. Говорят они на особом языке, одеваются по-скифски, а питаются древесными плодами... Скота у них немного, потому что пастбища там плохие. Каждый живёт под деревом. На зиму дерево всякий раз покрывают плотным белым войлоком, а летом оставляют без покрывки» [Геродот, 1999: 242–243]. Знаток древности, профессор С. Я. Лурье определенно заключал, что «лысые люди» — это предшественники современных башкир [Лурье, 1993: 100]. Что касается внешнего облика этого «степенного дружелюбного народа», то, видимо, «отцу истории» было неизвестно, что многие древние турки брили головы, в том числе младенцам.

Кыргызские племена, расселенные на Тянь-Шане и Памиро-Алае, делились на три группы: *оң канат* («правое крыло»), *сол канат* («левое крыло») и *ичкилик* («внутренняя орда»). Такой опыт военно-политического управления кыргызы переняли у хуннов еще в раннем Средневековье. В устной же традиции происхождение правого и левого

«крыл» носит легендарный характер и связывается с личностями Долон-бия и двух его сыновей — Ак-уула и Ку-уула. Правое крыло состояло из двух отделов: адигине и тагай [Абрамзон, 1990: 37–38]. Племена, в свою очередь, разделялись на роды, подроды и еще более мелкие подразделения.

Родовые подразделения делились на так называемые *бир атанын балдары* — своеобразные «большие семьи», состоявшие из 7–15 юрт (40–50 человек). Мелкие родовые подразделения у башкир также назывались «*бер ата балалары*», что означает «дети одного отца».

Названия кыргызских родов и родовых подразделений относительно недавнего происхождения были случайны и непостоянны. Часто название рода восходило к имени родоначальника данного поколения или же к именам отдельных храбрецов-батыров, родоправителей, получивших тем или иным путем преимущества перед другими членами рода и пользовавшихся известностью. Г. Загряжский отмечал: «Появление многих новых родов очень недавнее — одно — два поколения; даже теперь формируются новые роды» (цит. по: [Джамгерчинов, 1959: 27]).

По поводу отношения кыргызского родового подразделения башкир к коренным жителям Южного Урала в народе бытуют различные толкования. Одни полагают, что предок первых был женат на башкирке [ПМА, 2011: 14]. При этом в качестве обоснования напрашивается пример уже упомянутого выше родового подразделения «сарт» в составе племени адигине, у первопредка которых, согласно легенде, одна из жен была дочерью узбекского хана [Төрөкан уулу, 1995: 200]. Задуматься об этом заставляет и список имен других предков рода адигине, носящих явно этнический характер: Татар, Тажик, Турк и Арап [Жаныбай уулу, 1993: 33, 40–43]. На историческую родину кыргызских башкир, их российское подданство или более европеоидную внешность косвенно может указывать также имя Орус, приводимое в списке предков пятнадцатым по счету [Жусупбеков, 2008: 286].

Обмениваться невестами могли в целях укрепления торговых связей. К примеру, в кыргызской легенде об охотнике Коджожаше есть эпизод, когда из Кашгара приехали купцы сватать сестру родоправителя артыков Мундузбая — Жаркын [Байджиев, 1987: 29–30]. А татарские и башкирские купцы вели торг со Средней Азии еще задолго до присоединения региона к Российской империи.

В родоплеменной структуре кыргызского народа нет ни одного племени, или рода, в состав которого не входили бы элементы иноэтнического происхождения. Согласно генеалогическим преданиям они ведут свое начало либо от военнопленных, либо от отдельных представителей других родов, либо от целых родов, примкнувших к кыргызам на разных этапах их этнической истории и сохранивших свое прежнее самоназвание.

Предложенный нами вариант трактовки зафиксированного на юге Кыргызстана этнонима весьма спорный, особенно, если учесть, что территории расселения современных кыргызов и башкир разделяет расстояние, исчисляемое двумя с половиной тысячами километров. Но сам факт наличия у тех и других одинаковых этнонимов приобретает особый смысл. Его можно рассматривать как прямое свидетельство давних этнокультурных связей между двумя народами.

В то же время о существовании предка Башкира и его почитании до сих пор говорят название родового кладбища «Башкир-Бейит», расположенного вблизи селения Ак-Терек [Жусупбеков, 2008: 11], а также изредка встречающееся среди мужчин рода таз имя Башкир или Башкур. Один из его обладателей уроженец с. Жалпакташ Узгенского района Башкур Абдыкалыков — полковник милиции, ныне работающий начальником Кара-Суйского РОВД.

К слову, подобная этнонимия и топонимика в Средней Азии не единичная. Так, небольшие роды под названием «бошкирд» некогда входили в состав узбекских племен кипчок и жалоир, а селения с таким же названием до сих пор имеются в Ферганской и Сурхандарьинской областях Республики Узбекистан [ЎСЭ, 1973: 402]. В одном из таких кишлаков, расположенных к северо-западу от Коканда, в годы Гражданской войны находилась ставка курбаши Иргаша, крупнейшего из басмаческих главарей Ферганской долины [Шамагдиев, 1961: 62].

Заключение

Таким образом, кочевавшие в прошлом на огромных горно-степных просторах Евразии, кыргызы и башкиры в своих культурных традициях сохранили заметные следы генетического родства и былых исторических контактов со многими народами Южной Сибири, Казахстана и Средней Азии, в том числе друг с другом. Очевидно, что часть древних кыргызов, переселившись на территорию современной Башкирии, участвовала в формировании башкирского народа, в то время как небольшие группы башкир инфильтрировались в состав тянь-шаньских кыргызов. Об этом хорошо свидетельствуют сохранившиеся в народной памяти старинные родословные предания — санжыра или шежере. Они, будучи подвергнуты научной критике и сопоставлению с другими источниками, ложатся в основу исторического синтеза. Такой метод исследования особенно эффективен при написании истории народов ранее бесписьменных либо со слабо развитыми письменными традициями.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе : Кыргызстан, 1990. 480 с.

Абысова С. В. Сюжеты генеалогических преданий алтайцев // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. 2022. № 4. С. 56–66.

Алдар и Зухра. Башкирский народный эпос / сост., ред. и коммент. М. Сагитова. Уфа : Башкирское кн. изд-во, 1986. 256 с.

Артыкбаев Ж. О. Казахские исторические предания об Алтай (Елтай, Елата) батыре: этногенеалогические сюжеты как источник по этногенезу казахов и саха // Арктика XXI век. Гуманитарные науки 2017. № 1. С. 38–49.

Асанканов А. Кыргызы: рост национального самосознания. Бишкек : Мурас, 1997. 228 с.

Байджиев М. Т. Потомок белого барса: повесть. Фрунзе : Мектеп, 1987. 64 с.

Геродот. История: в 9 кн. / пер. Г. А. Стратановского. М. : АСТ, 1999. 752 с.

Джамгерчинов Б. Присоединение Киргизии к России. М. : Изд. соц.-экон. лит., 1959. 436 с.

История башкирских родов: кыргыз. Уфа : АНО «ЦИИНБ «Шежере», 2015. Т. 10. 808 с.

История Кыргызской ССР: с древнейших времен до наших дней. Фрунзе : Кыргызстан, 1984. Т. 1. 800 с.

Исянгулов Ш. Н. Башкиро-кыргызские этногенетические связи // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 16. История. Вып. 65. С. 26–31.

Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. Уфа : Дизайн Полиграф Сервис, 2010. 560 с.

Кузеев Р. Г. Отзыв на рукопись книги Саид мурзы князя Еникеева «Очерк истории татарского дворянства» // Дворянский вестник. 1995. № 7.

Лурье С. Я. История Греции. СПб. : СПбГУ, 1993. 674 с.

Мамытов С. А. Кыргызско-татарские литературные связи второй половины XIX–XX веков. Бишкек : Мурас, 1999. 184 с.

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

Омуралиев А. Эпос «Манас» есть история кыргызов или тюркоязычных народов. Бишкек : Картпредприятие, 1995. 88 с.

Полевые материалы автора (ПМА). Киргизия, Ошская область, Узгенский район, с/у Жалпакташ, октябрь 2011 г. (информант: Насирдинов Абдивали, 81 год, киргиз, пенсионер).

Шамагдиев Ш. А. Очерки истории Гражданской войны в Ферганской долине. Ташкент : Изд-во Академии наук Узбекской ССР, 1961. 388 с.

Аттокуров С. Кыргыз санжырасы. Бишкек : Кыргызстан, 1995. 216 б. (на кирг. яз.).

Бошқирд // Ўзбек совет энциклопедияси (ЎСЭ). Том 2. Тошкент : ЎзСЭ бош редакцияси, 1973. 640 б. (на узб. яз.).

Жаныбай уулу С. Кыргыз санжырасы. Ош : Ош дубандык басмаканасы, 1993. 62 б. (на кирг. яз.).

Жусупбеков К. Санжыра таздар баяны: тарыхый баяндар жана ырлар. Ош : Ош обл. басмакана, 2008. 404 б. (на кирг. яз.).

Төрөкан уулу Э. Кыргыздын кыскача санжырасы. Том 2. Бишкек : Учкун мамконцерн, 1995. 224 б. (на кирг. яз.).

REFERENCES

Abramzon S. M. *Kirgizy i ih etnogeneticheskie i istoriko-kul'turnye svyazi* [Kirghiz people and their ethnogenetic, historical and cultural ties]. Frunze: Kyrgyzstan, 1990, 480 s. (in Russian).

Abysova S. V. *Sjuzhety genealogicheskikh predanij* [Plots of genealogical legends of the Altaians]. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova* [Bulletin of the Northeastern Federal University named after M. K. Ammosov]. 2022, no. 4, pp. 56–66 (in Russian).

Aldar i Zuhra. *Bashkirskij narodnyj jepos* [Aldar and Zuhra. Bashkir folk epic]. Ufa: Bashkirskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1986, 256 p. (in Russian).

Artykbaev Zh. O. *Kazahskie istoricheskie predanija ob Altaj (Eltaj, Elata) batyre: jetnogenealogicheskie sjuzhety kak istochnik po jetnogenezu kazahov i saha* [Kazakh historical

legends about the Altai (Yeltay, Elata) batyr: ethnogenealogical plots as a source on the ethnogenesis of the Kazakhs and Sakha]. *Arktika. XXI vek. Gumanitarnye nauki* [Arctic XXI century. Humanities]. 2017, no. 1, pp. 38–49 (in Russian).

Asankanov A. *Kyrgyzy: rost nacional'nogo samosoznaniya* [Kyrgyz people: the growth of national identity]. Bishkek: Muras, 1997, 228 p. (in Russian).

Bajdzhiiev M. T. *Potomok belogo barsa. Povest'* [Descendant of the white leopard. Tale]. Frunze: Mektep, 1987, 64 p. (in Russian).

Gerodot. *Istorija. V 9-ti kn* [History. In 9 books]. Per. G. A. Stratanovskogo. M.: Izd. AST, 1999, 752 p. (in Russian).

Dzhamgerchinov B. *Prisoedinenie Kirgizii k Rossii* [Accession of Kyrgyzstan to Russia]. M.: Izd. soc.-ekon. lit., 1959, 436 p. (in Russian).

Istorija bashkirskih rodov: Kyrgyz [History of the Bashkir clans: Kyrgyz]. Ufa: ANO CIINB “Shezhere”, 2015, vol. 10, 808 p. (in Russian).

Istorija Kirgizskoj SSR: s drevnejshih vremen do nashih dnei [History of the Kirghiz SSR: from ancient times to the present day]. Frunze: Kyrgyzstan, 1984, vol. 1, 800 p. (in Russian).

Isjangulov Sh. N. Bashkiro-kyrgyzskie jetnogeneticheskie svjazi [Bashkir-Kyrgyz ethnogenetic ties]. *Vestnik Cheljabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University]. 2015, no. 16. *Istorija*, vyp. 65, pp. 26–31 (in Russian).

Kuzeev R. G. *Proishozhdenie bashkirskogo naroda. Jetnicheskij sostav, istorija rasselenija* [The origin of the Bashkir people. Ethnic composition, history of settlement]. Ufa: Dizajn Poligraf Servis, 2010, 560 p. (in Russian).

Kuzeev R. G. Otzyv na rukopis' knigi Said murzy knjazja Enikeeva “Ocherk istorii tatarskogo dvorjanstva” [Feedback on the manuscript of the book Said Murza Prince Enikeev “Essay on the history of the Tatar nobility”]. *Dvorjanskij vestnik* [Noble Bulletin]. 1995, no 7 (in Russian).

Lur'e S. Ja. *Istorija Grecii* [History of Greece]. SPb.: SPbGU, 1993, 674 p. (in Russian).

Mamytov S. A. *Kyrgyzsko-tatarskie literaturnye svjazi vtoroj poloviny XIX–XX vekov* [Kyrgyz-Tatar Literary Relations of the Second Half of the 19th–20th Centuries]. Bishkek: Muras, 1999, 184 p. (in Russian).

Mustafaev Sh. M. *Genealogicheskie predanija kak otrazhenie istoricheskoi pamjati drevnih oguzov* [Genealogical Traditions as a Reflection of the Historical Memory of the Ancient Oghuz]. *Narody i religii Evrazii* [Nation and religion of Eurasia]. 2021, vol. 26, no. 1, pp. 82–96 (in Russian).

Omuraliev A. Jepos “*Manas' est*” *istorija kyrgyzov ili tjurkojazychnyh narodov* [The epic “Manas” is the history of the Kyrgyz or Turkic-speaking peoples]. Bishkek: Kartpredpriyatje, 1995, 88 p. (in Russian).

Polevyje materialy avtora (FMA) [Field materials of the author. Kyrgyzstan, Osh region, Uzgen district, Zhalspaktash village, 2011, October (informant: Nasirdinov Abdivali, 81 years old, Kyrgyz, pensioner)] (in Russian).

Shamagdiev Sh. A. *Ocherki istorii Grazhdanskoj vojny v Ferganskoj doline* [Essays on the history of the Civil War in the Ferghana Valley]. Tashkent: Izdatel'stvo Akademii nauk Uzbekskoj SSR, 1961, 388 p. (in Russian).

Attokurov S. *Kyrgyz genealogy*. Bishkek: Kyrgyzstan, 1995, 216 p. (in Kyrgyz).

Bashkirs. Uzbek Soviet Encyclopedia. Tashkent: The main edition of the Uzbek Soviet Encyclopedia, 1973, vol. 2, 640 p. (in Uzbek).

Zhanybay uulu S. Kyrgyz genealogy. Osh: regional printing house, 1993, 62 p. (in Kyrgyz).

Zhusupbekov K. Narration of the genealogy of the clan Taz: historical stories and poems. Osh: Osh region printing house, 2008, 404 p. (in Kyrgyz).

Torokan uulu E. Brief genealogy of the Kyrgyz. Bishkek: Uchkun state concern, 1995, vol. 2, 224 p. (in Kyrgyz).

Статья поступила в редакцию: 23.06.2023

Принята к публикации: 30.10.2023

Дата публикации: 12.12.2023

Раздел III

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

УДК 279.17

DOI 10.14258/nneur(2023)4-08

Г. А. Головнев

*Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского
(Приволжского) Федерального университета, Казань (Россия)*

АМБИВАЛЕНТНОЕ ОТНОШЕНИЕ К «ВНЕШНЕМУ» МИРУ НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО ДВИЖЕНИЯ «СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ»

В статье рассматривается духовная сфера в контексте распространения разнообразных религиозных движений, которые вынуждены постоянно конкурировать друг с другом в ловле человеческих душ. Показывается, что одной из стратегий на этом поприще является продвижение тезиса об исключительности собственного вероучения вкупе со стремлением противопоставить себя всему остальному миру, как это отражается в деятельности движения «Свидетели Иеговы». Подобная мировоззренческая установка может принимать радикальные формы и повышать общий уровень конфликтности. Выявлено, что новое религиозное движение (НРД) «Свидетели Иеговы», которые проявляют амбивалентность в своём отношении к миру, характеризуются, с одной стороны, тенденциями к эскапизму и отрешению от «внешней среды», а с другой стороны, необходимостью оставаться в обществе для миссионерского служения. В данной статье анализируются догматические причины подобного отношения к миру, исторические примеры колебаний в позициях организации по этому вопросу, а также методы создания, поддержания и корректировки мировоззренческих установок последователей.

Ключевые слова: «Свидетели Иеговы», эсхатология, Армагеддон, миссионерская активность, прозелитизм, социум, религиозная мотивация, психоэмоциональное состояние, конфликтность.

Цитирование статьи:

Головнев Г. А. Амбивалентное отношение к «внешнему» миру в новом религиозном движении «Свидетели Иеговы» // Народы и религии Евразии. 2023. Т. 28, № 4. С. 122–133. DOI 10.14258/nreur(2023)4–08.

G. A. Golovnev

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russian Federation

**AMBIVALENT ATTITUDE TO “THE WORLD”
IN THE ORGANIZATION JEHOVAH'S WITNESSES**

At present time in the religious sphere we can see an abundance of religious movements. They compete with each other to attract new members. Some of them use an exclusivity strategy and oppose themselves to the “uninitiated” society. Such a worldview prism can take radical forms and increase the overall level of conflictogenicity. A good example are the Jehovah Witnesses. On the one hand, they are characterized by tendencies toward escapism. On the other hand, they are forced to remain in society for missionary service. In this article, the author analyzes the dogmatic reasons for the attitude towards the world, historical examples of ideological fluctuation, the social concept of Jehovah's Witnesses, and methods of correcting the worldview. Presumably, the main cause of tension with society is the eschatological views of the organization. This is why the leadership of Jehovah's Witnesses pays close attention to the topic of Armageddon.

Keywords: Jehovah's Witnesses, eschatology, Armageddon, missionary service, proselytism, society, psychoemotional condition, conflictogenicity.

For citation:

Golovnev G. A. Ambivalent attitude to “the world” in the organization Jehovah's Witnesses. *Nations and religions of Eurasia*. 2023. Vol. 28, No 4. P. 122–133. DOI 10.14258/nreur(2023)4–08.

Головнев Георгий Андреевич, аспирант кафедры религиоведения Казанского (Приволжского) Федерального университета, Казань (Россия). **Адрес для контактов:** georgij.golovnev@yandex.ru.

Golovnev Georgiy Andreevich, Postgraduate, Department of Religious Studies Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan (Russia). Contact address: georgij.golovnev@yandex.ru.

Введение

«Свидетелей Иеговы» можно назвать эсхатологически ориентированной организацией, так как центральное место в мировоззренческой системе адептов занимает ожидание Армагеддона. К теме скорого наступления конца света так или иначе сводятся практически все статьи в журналах «Сторожевая башня» и «Пробудись!», что, конечно же, задаёт определенный ракурс восприятия реальности. Вера в то, что «эта система вещей» в ближайшем будущем будет уничтожена, определяет отношение к земной жизни как к чему-то временному и преходящему, что сопровождается отрешением от мира, зачастую перерастающим в негатив. Согласно учению организации, до Армагеддона власть в падшем мире принадлежит дьяволу, которому сознательно или нет подчинены все светские правительства и религиозные институты. Единственными людьми, оставшимися верными своему творцу и богу, являются «Свидетели Иеговы».

Вместе с этим «Свидетели Иеговы» характеризуются как организация, которая рассматривает взаимодействие с миром только в формате монолога, не предполагающего каких-либо споров или несогласия. Представители данного религиозного движения считают недопустимым межрелигиозный диалог с иными конфессиями, а также участие в «мирских делах», начиная с неучастия в выборах органов всех уровней власти и заканчивая отсутствием какой-либо благотворительной деятельности [Горюнов, 2004: 54–55]. В связи с этим мир отчетливо окрашивается в черно-белые, гностические тона, разделяясь на тех, кто познал истину и потому имеет надежду на спасение, и тех, кто остаётся во тьме. Иными словами, каждый «свидетель» ощущает своё превосходство над «внешними». С другой стороны, главной задачей каждого адепта организации является проповедь, направленная на привлечение новых членов. Зачастую миссионерскую активность «Свидетелей Иеговы» рассматривают с позиций альтруистического желания спасти как можно больше людей за счёт их обращения к Иегове, однако при желании можно увидеть и эгоистическую мотивацию, ведь своей проповедью адепт доказывает и собственное право на спасение.

Догматические истоки мировоззренческой призмы

Стоит отметить, что с точки зрения организации в день Армагеддона все грешные и злые люди будут физически уничтожены. При этом к грешникам будут отнесены все люди в мире, за исключением «Свидетелей Иеговы». Именно поэтому адепты вынуждены каждый день доказывать свою принадлежность к «лагерю» Иеговы, что невозможно без соблюдения определенных правил поведения, проводящих демаркационную линию между «Свидетелями Иеговы» и внешним миром. Наиболее яркими примерами являются запреты на переливание крови, участие в выборах, отмечание дней рождения, нового года и иных праздников, классифицируемых организацией в качестве «языческих», работу, связанную с насилием и ношением оружия. Кроме того, «Свидетели Иеговы» порицают курение, злоупотребление алкоголем, сквернословие и подобное, а также считают большую часть продуктов светской культуры недопустимыми для христиан. Зарубежные исследователи отмечают, что несмотря на необходимость миссионерской активности, «Свидетели Иеговы» воспринимают контакты с миром как осквернение и загрязнение [Sprague, 1946: 109–140]. Тесное взаимодействие или дружба с «внешними» не одобряется, а в случаях, если «иноверец» ведёт аморальный с точки зрения ор-

ганизации образ жизни, что с учётом нравственной строгости «Свидетелей Иеговы» можно сказать о большинстве людей, на подобные отношения налагается прямой запрет. В сущности, единственной формой допустимого контакта с миром для адептов, за исключением социальной или профессиональной необходимости, является проповедь, но только в том случае, если есть надежда на обращение собеседника. Если же беседы на протяжении долгого времени не приносят результата, человек попадает в категорию «бесплодной почвы», после чего все контакты с ним обрываются.

Ограничения во взаимоотношениях с «внешними», которые во внутренних разговорах адептов организации могут пренебрежительно называться «мирскими» и «язычниками» [Щеткин, 2010: 417–426], обычно не вызывают у «Свидетелей Иеговы» сильного дискомфорта и сопротивления, так как массовая категория «грешников» несколько обезличена в сравнении с «братьями по вере», чей коллективный образ наделяется исключительно положительными чертами и получает позитивное подкрепление через литературу и совместную деятельность на собраниях. Гораздо сложнее обстоят дела с отношением к вероотступникам, т. е. бывшим членам организации. В категорию «отступников» попадают «Свидетели Иеговы», нарушившие правила движения. С ними другие, «верные» адепты не имеют права ни общаться, ни здороваться, даже если они связаны между собой семейными узами, ведь в противном случае они сами рискуют попасть под санкции руководства. В тех случаях, если исключенный человек не раскаивается в своём поступке и не пытается вернуть расположение старейшин, он становится в глазах бывших братьев первым в очереди на уничтожение в Армагеддоне. Примечательно, что «отступниками» в истории организации нередко назывались те адепты, которые были не согласны с очередной вероучительной перестановкой и придерживались первоначального учения. В этой связи стоит отметить высокий конформизм адептов и высочайшую степень их доверия руководству. Рядовые адепты в богословских вопросах всецело доверяют авторитету своих духовных лидеров, принимая их меняющуюся в зависимости от обстоятельств интерпретацию. Данная особенность группового мышления «Свидетелей Иеговы» позволяет руководству организации контролировать психоэмоциональное состояние адептов, то обостряя, то, наоборот, снижая градус эсхатологических ожиданий за счет новых открытий в исследовании Священного Писания. Как следствие, меняется степень напряжения между «Свидетелями Иеговы» и внешним миром.

Изменения в позиции «Свидетелей Иеговы» по отношению к миру

Наиболее показательной иллюстрацией колебаний в отношениях «Свидетелей Иеговы» и внешнего мира является трансформация их толкования понятия «высшая власть». Первоначально, в период первого президента общества Сторожевой башни Чарльза Рассела, понятие «высшая власть» относилось к мирским правительствам. В этот же период последователи организации довольно лояльно относились к другим религиям и считали, что светские законы соблюдать необходимо, как об этом писал апостол Павел. Однако в период приемника Рассела — Джозефа Рутерфорда, понимание данного библейского стиха меняется. В период Второй мировой войны Рутерфорд утверждал, что «высшей властью» является только Иегова и лишь его закон необходимо соблюдать верующим, в то время как светские правила и нормы не имеют никакой реальной

силы. Более того, Рутерфорд писал, что «свидетели» имеют моральное право ответить насилием на попытки мирской власти принудить их к нарушению воли Иеговы [Penton, 1979: 55–72]. Также именно Рутерфорду принадлежат наиболее резкие высказывания в адрес иноверцев, главным образом христиан-католиков. Позднее, в период Натана Норра, «Свидетели Иеговы» вновь изменили свою позицию, вернув светской власти право называться «высшей». Как мы можем заметить, легитимное в глазах последователей организации право руководства менять вероучение позволяет лидерам «Свидетелей Иеговы» управлять конфликтогенностью своих адептов, задавая необходимую в определенных условиях модель взаимодействия с внешним социумом.

Различия в отношениях к внешнему миру можно наблюдать не только в разных исторических, но и в разных территориально-государственных условиях. К примеру, даже в период наиболее откровенного в высказываниях лидера организации Джозефа Рутерфорда, после череды судебных разбирательств отношение к светской власти США стало максимально лояльным. Англо-американская система в литературе «Свидетелей Иеговы» называется величайшей из когда-либо существовавших. С одной стороны, Америке отводится роль библейского «южного царя», который всё-таки является отрицательным. С другой стороны, с «южным царём», в отличие от «царя северного», можно ужиться по крайней мере до Армагеддона. Иными словами, Америка хоть и погибнет в огне конца света во время праведного суда Иеговы, всё же является лучшей страной для жизни, с точки зрения «Свидетелей Иеговы», в связи с чем законы США являются обязательными к исполнению для адептов. Те государственные требования, которые, по мнению организации, нарушают волю Иеговы, к примеру, необходимость салютовать национальному флагу, «Свидетели Иеговы» пытались оспорить исключительно правовым путём, заработав репутацию наиболее юридически-подкованного религиозного движения.

Диаметрально противоположную ситуацию мы видим в отношении «Свидетелей Иеговы» к Советскому Союзу и современной России. Во-первых, каждое из названных государств ассоциируется в литературе организации с абсолютно отрицательным библейским образом «северного царя», который считается главным слугой сатаны. Как следствие, установленные «северным царём» законы априори порочны и не должны иметь никакого авторитета в глазах верующих. Результаты подобного мировоззренческого ракурса можно заметить в законспирированной подпольной деятельности в условиях запрета, фактически нарушающей закон, как в советский исторический период, так и в рамках сегодняшней Российской Федерации. Иными словами, руководство «Свидетелей Иеговы» в одно и то же время обосновывает легитимность власти и необходимость подчинения её законам в одном государстве и подрывает авторитет правительства и его законных требований в другом. Всё это показывает способность лидеров организации управлять степенью социального напряжения между своими последователями и окружающим их социумом.

Особенности мироощущения адептов организации

В контексте изучения социальной концепции «Свидетелей Иеговы» примечательны результаты исследования временной перспективы личности, характерной для адептов обозначенной организации [Орлов, Николаев, 2013: 213–216]. Опрос представителей

данного религиозного течения показал, что для «Свидетелей Иеговы» характерна ориентация на будущее и позитивное прошлое. Оба этих пункта перекликаются с эсхатологическими ожиданиями организации. По всей видимости, будущее вызывает у адептов оптимистичные образы в связи с догматическими представлениями об Армагеддоне, в ходе которого Иегова освободит свой народ от страдания и угнетения, физически уничтожив злых людей. Иными словами, в будущем «Свидетелей Иеговы» ожидает блаженная и радостная жизнь в тысячелетнем царстве, в противовес актуальному бытию в падшей и испорченной Сатаной системе вещей. В свою очередь образ позитивного прошлого может относиться к периоду проповеди Иисуса, а также к светлым страницам ветхозаветной истории, когда еврейский народ исполнял волю Иеговы и получал от него блага. В целом, положительные нарративы как в адрес прошлого, так и в адрес будущего подчеркивают деградировавшее и запущенное состояние настоящего, пребывание в котором невозможно без страданий для верующего человека. Таким образом, отношение к актуальной действительности, т. е. настоящему, можно охарактеризовать как фатализм.

Подобная установка сопровождается негативным восприятием окружающих, т. е. людей вне организации, носителей ценностей мира сего. В рамках исследования временной перспективы личности «Свидетелей Иеговы» было выявлено, что адепты организации видят «внешних» как холодных и равнодушных людей, от которых не стоит ждать помощи. Более того, в восприятии «Свидетелей Иеговы» «неверные» постоянно стремятся продемонстрировать собственное превосходство и унижить других. Иными словами, образ человека вне спасительной организации «Свидетелей Иеговы» для последователя движения по определению отрицательный, наполненный негативными чертами. Понятие «внешний» отождествляется с понятием «грешный», «порочный». В связи с этим для адептов организации в общении с иноверцами характерно стремление к соблюдению дистанции, избегание зарождения дружеских отношений и тем более какой-либо привязанности. С другой стороны, морально-этические нормы «Свидетелей Иеговы», а также необходимость вести проповедь не допускают полного эскапизма и отрешения от социума. Напротив, «свидетель» старается поддерживать со своим окружением приветливые, добрососедские отношения.

Примечательно, что по результатам исследования «Свидетели Иеговы» также понимают, что окружающие предъявляют им высокие требования. «Свидетели Иеговы» ощущают, что другие, в первую очередь братья по вере, многого от них ждут, в связи с чем ориентируются на самосовершенствование, устранение ошибок и повышение эффективности собственной деятельности. Данная особенность соотносится с постоянными призывами духовных лидеров организации усилить миссионерскую активность последователей. Миссионерская деятельность считается обязательной составляющей праведности. Несмотря на то, что всячески подчеркивается ее добровольный характер, на собраниях периодически отмечается, что проповедование — это своего рода вклад в «небесный банк заслуг», а отчеты о количестве часов, проведенных в проповеди, должны регулярно сдаваться руководству общины. Можно предположить, что рядовой «Свидетель Иеговы» периодически испытывает чувство вины за то, что вносит недостаточный вклад в возвешание царства Иеговы. Кроме того, неудовлетворен-

ность собственными миссионерскими результатами может сопровождаться тревогой и страхом за своё будущее, ведь лишь «качественные» проповедники могут рассчитывать на то, что Иегова признает их своими свидетелями и пощадит в день Армагеддона. Некоторые исследователи подчеркивают, что религиозно-мотивированная практическая деятельность «Свидетелей Иеговы» воспринимается большинством адептов как соревнования, в котором всегда есть более и менее успешные. Руководство, в свою очередь, подкрепляет данный взгляд публичным одобрением и похвалой в адрес наиболее продуктивных и трудолюбивых проповедников, а также эмоциональной холодностью по отношению к тем адептам, чья активность не удовлетворяет интересы общины.

Стратегии поддержания идеологически выверенного мировосприятия

«Свидетели Иеговы» сознательно занимают аполитичную, асоциальную и внегосударственную позицию, чтобы подчеркнуть — их организация «не от мира сего». Подобное мировоззрение позволяет руководству организации сакрализировать в глазах последователей статус духовных иерархов движения, а также мистифицировать модель будущего — постапокалиптический период «нового мирового сообщества» и «небесного правительства». «Новый мир» противопоставляется актуальной реальности, подробное и наглядное описание которого сопровождается критикой светских и духовных институтов. Однако, как было отмечено ранее, при всей неприязни к внешнему миру и восприятием его в качестве царства дьявола, «свидетель» считает проповедь своей прямой духовной обязанностью, в связи с чем не имеет права изолироваться от социума. Такое положение дел порождает необходимость в проведении четкой границы между «свидетелями» и «внешними», дабы минимизировать «духовное загрязнение» от контакта с миром.

Первый шаг в этом направлении достигается за счет внушения адептам идеи об их элитарном статусе, исключительности и превосходстве над остальными людьми в мире, ведь только «Свидетели Иеговы» на собраниях общины способны узнать сокрытые от непосвященных тайны и пророчества. Руководство организации прямо утверждает, что правильно истолковать и понять Библию можно только опираясь на комментарии «Свидетелей Иеговы» [Попкова, 2011: 92–95]. В противном случае человек неминуемо ошибётся, что и произошло, с их точки зрения, со всеми иными религиями в мире.

С этим связан второй шаг, который базируется на продвижении нарратива о том, что есть только одна истинная религия. Противопоставление себя в первую очередь другим христианским конфессиям наблюдается в речевом построении всех текстов организации по смежным темам. При этом иные религиозные течения не просто заблуждаются, а служат дьяволу, развращают народ и уводят от истинного Бога Иеговы, тем самым лишая себя даже надежды на спасение в день Армагеддона.

Следствием второго шага является третий, заключающийся в противопоставлении истинных и неистинных христиан. В своих текстах «Свидетели Иеговы» раскрывают эту тему путём собственного толкования основных заповедей, изложенных в Священных писаниях, и последующего указания на то, что большая часть христианского мира их не соблюдает. Таким образом, создается возможность для демонстрации морально-нравственного превосходства Свидетелей Иеговы над другими христианами,

которая без сопротивления принимается адептами, жаждущими подтверждения своего элитарного статуса.

У Свидетелей Иеговы существуют также ритуалы перехода, инициации, в первую очередь крещение, которое осуществляется в специальных бассейнах во время областных конгрессов, которые проходят один раз в год. Допущенный до данного обряда последователь получает подтверждение своего исключительного статуса даже в среде братьев по вере.

Параллельно с подкреплением мыслей о собственной исключительности и превосходстве над «мирскими» людьми, адептам организации постоянно напоминают о страшной участи, уготованной «грешникам». Исследователи, изучавшие литературу «Свидетелей Иеговы», пришли к выводу, что практически в каждом тексте используется коммуникативная стратегия запугивания. Лингвистический анализ журналов «Сторожевая башня» и «Пробудись!» позволил выявить применение данной стратегии по трём основным направлениям [Веснина, 2012: 66–70]. Во-первых, внушение страха перед грядущим Армагеддоном. Во-вторых, убеждение в абсолютной безысходности, ужасе и жестокости жизни вне организации. В-третьих, необходимость качественного исполнения требований, предъявляемых руководством организации. В качестве общей целью применения стратегии запугивания можно предположительно назвать увеличение количества адептов организации. Иными словами, с помощью стратегий запугивания запускается и поддерживается цикл с привлечением неофитов и их подготовкой для дальнейшей самостоятельной миссионерской деятельности.

Для достижения указанной цели применяются следующие тактики:

1. Апелляция к Библии как наиболее авторитетному источнику, однако в своём собственном толковании.

2. Апелляция к скорому концу света, в котором спасутся только избранные, члены организации. Идея об Армагеддоне, с одной стороны, вселяет чувство страха в адептов, а с другой — придает им уверенность в правоте и правдивости учения, в которое они верят, возвышает их над всеми остальными людьми.

3. Тактика угрозы, необходимости подчинения руководству. Как правило, она адресована тем последователям организации, поведение которых идёт вразрез с нормами «Свидетелей Иеговы». Стоит отметить, что зачастую последователи организации начинают считать некоторые свои действия (социально-приемлемые или даже социально-одобряемые с точки зрения внешнего мира) недопустимыми и начинают бояться наказания за их совершение.

4. Тактика косвенного создания образа врага: другие религии — ложные, правительства бессильны перед злом, а в целом все они служат дьяволу.

Иными словами, проведении границы между грешным миром и спасительной организацией «Свидетелей Иеговы» эмоционально базируется на балансе между ощущением собственного превосходства над «внешними», сопровождаемого определенной надменностью и брезгливостью к непосвященным, и страхом перед наказанием Иеговы в виде физического уничтожения, уготованного «неверным». Руководство организации постоянно подкрепляет обозначенное психоэмоциональное состояние последователей за счет воздействия на различные зоны.

Во-первых, поведение. Отмеченная ранее склонность всецело доверять старейшинам принятие решений позволяет лидерам общин регламентировать распорядок дня своих последователей. Зная о том, кто, когда и чем занят, руководители могут влиять на деятельность адептов путём публичного поощрения или осуждения. Вместе с этим старейшина может регулировать социальное окружение своих адептов под предлогом «неблагонадёжности» и «аморальности» нежелательных лиц. Кроме того, ряд исследователей отмечает практику доноительства в общинах «Свидетелей Иеговы», при которой каждый адепт следит за поведением братьев по вере и своевременно информирует духовного лидера, если замечает какие-либо нарушения или подозрительные действия.

Во-вторых, информация. Руководство имеет возможность контроля над доступом к информации. Лидеры предоставляют к ознакомлению паствы только идеологически-выверенную литературу и только в обозначенном руководящим органом объёме. Известны случаи, когда адептов отлучали за попытки самостоятельного изучения Библии, вне собраний организации. Кроме того, выводы по прочитанному материалу, как и объявление цели занятия, являются прерогативой старейшины. Рядовой адепт может лишь согласиться со сказанным и поблагодарить наставника.

В-третьих, мировосприятие. Руководство «Свидетелей Иеговы» в своей литературе интерпретирует практически каждое значимое событие в мире (от политического решения до природного катаклизма) в идеологически выгодном ключе, объясняя происходящее приближением Армагеддона, за счет чего конструируется групповая схема реальности. На этом фоне подчеркивается важность совместной (посещение собраний) и индивидуальной (миссионерское служение) деятельности каждого адепта. При этом стандарты поведения, набор ценностей и даже понятийный аппарат «Свидетелей Иеговы» делает последователей отличными от большинства «мирских» людей, что облегчает задачу по противопоставлению «своих» и «внешних». Ощущение своей непохожести на остальных объясняется уже описанной ранее избранностью и дополняется обещанием божественного вознаграждения.

Всё это сводит к минимуму возможность появления оппозиционных мнений и какого-либо несогласия с курсом руководства. Более того, адепты организации, находясь в постоянном взаимодействии друг с другом, постоянно подкрепляют свою картину мира и одновременно с этим изолируются от противоположных точек зрения [Хазимуллин, Дмитриева, 2020: 64–70]. Постепенно у них вырабатывается своеобразный иммунитет к критике со стороны «внешних» людей, так как они воспринимаются «Свидетелями Иеговы» как лицемеры, служащие сатане, а значит недостойные доверия.

Заключение

Таким образом, «Свидетели Иеговы» отличаются амбивалентным отношением к «внешнему» миру, балансируя между изоляционизмом и необходимостью вести проповедь. Теологические причины данной социальной парадигмы кроются в эсхатологической ориентированности организации. В рамках гностического мировосприятия «свидетелей» люди вне организации априори наделяются негативными чертами и фактически отождествляются с категорией «грешников». Литература организации подкрепляет сложившийся образ постоянной критикой и демонизацией других религий, светских институтов и в особенности вероотступников. Однако при всём осуждении

«внешнего» мира «Свидетели Иеговы» остаются абсолютно пассивными в отношении к общественной жизни, стараясь игнорировать политическую, образовательную и культурную сторону социума, так как в рамках вероучения организации, «порочную систему вещей» может исправить только Иегова путём Армагеддона. В сущности, Армагеддон, в понимании адептов организации, является лекарством от всех проблем современного мира. При этом «Свидетели Иеговы» не могут избрать путь полного эскапизма от греховного социума, так как считают миссионерскую деятельность своей прямой духовной обязанностью. Руководство непрестанно мотивирует всех своих членов на постоянную проповедь, без отвлечения на какие-либо посторонние вопросы, ведь от миссионерской активности зависит их собственное выживание в день Армагеддона. Вместе с этим содержание проповеди неоднократно менялось вслед за сменой курса организации. В связи с этим уровень конфликтности «Свидетелей Иеговы» с социумом разнится в зависимости от территориального расположения и исторического периода. Иными словами, «Свидетели Иеговы» являются организацией, способной в любой момент радикализовать и дерадикализовать своих адептов, что объясняет необходимость пристального внимания за данным религиозным движением в особенности в условиях запрета.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Астахова А. С. Деятельность общины в новом религиозном движении (на примере Свидетелей Иеговы, Общества Сознания Кришны и Церкви Христа в Казани) // Ученые записки Казанского государственного университета. 2009. Т. 151. Кн. 5. Ч. 2. С. 36–42.

Веснина Л. Е. Коммуникативная стратегия запугивания в текстах религиозной организации «Свидетели Иеговы» // Политическая лингвистика. 2012. № 2. С. 66–70.

Горюнов Д. В. К социальному учению «Свидетелей Иеговы» // Светско-религиозное взаимодействие в изменяющейся России: Всероссийская научная конференция, Белгород, 2004. С. 54–55.

Жуков А. В., Кондакова Н. С. Образ «вероотступника» в религиозной организации «Свидетели Иеговы» (на примере Забайкалья) // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2012. № 2 (9), ч. 1. С. 190–195.

Орлов Д. К., Николаев Е. Л. Психологические взаимосвязи временной перспективы личности у свидетелей Иеговы // Вестник Чувашского университета. 2013. № 4. С. 213–216.

Попкова Л. М. Речевая манипуляция с использованием авторитетного источника // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2011. № 15. С. 92–95.

Рутерфорд Д. Враги. Brooklyn, New York, U. S. A: Watchtower Bible and Tract Society, Inc. International Bible Students Association, 1937. 402 с.

Рутерфорд Д. Религия. Brooklyn, New York, U. S. A: Watchtower Bible and Tract Society, Inc. International Bible Students Association, 1940. 402 с.

Хазимуллин О. М., Дмитриева Л. Г. Психологические особенности методов вовлечения новых адептов в деструктивные группы // Высшее образование сегодня. 2020. № 8. С. 64–70.

Щеткин Ю. Ю. Социально-психологическая характеристика конфессии свидетелей Иеговы // Вестник Таганрогского института имени А. П. Чехова. 2010. № 2. С. 417–426.

Miller J. K. Damned If You Do, Damned If You Don't: Religious Shunning and the Free Exercise Clause // University of Pennsylvania Law Review, 1988. Vol. 137. No. 1, pp. 271–302 (на англ. яз.).

Sprague. T. D. The “World” Concept among Jehovah's Witnesses // The Harvard Theological Review, 1946. Vol. 39. No. 2, pp. 109–140 (на англ. яз.).

Penton M. J. Jehovah's Witnesses and the Secular State: A Historical Analysis of Doctrine // Journal of Church and State, 1979. Vol. 21. No. 1, pp. 55–72 (на англ. яз.).

REFERENCES

Astahova A. S. Deyatel'nost' obshchiny v novom religioznom dvizhenii [Community activities in new religious movements]. *Uchenye zapiski kazanskogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific notes of Kazan State University]. 2009, vol. 151, book 5, part 2, pp. 3–642 (in Russian).

Goryunov D. V. K social'nomu ucheniyu “Svidetelej Iegovy” [Towards the social teaching of Jehovah's Witnesses]. *Vserossiyskaya nauchnaya konferenciya “Svetsko-religioznoe vzaimodejstvie v izmenyayushchejsya Rossii”* [All-Russian Scientific Conference “Secular-Religious Interaction in a Changing Russia”]. Belgorod. 2004, pp. 5–455 (in Russian).

Hazimullin O. M., Dmitrieva L. G. Psihologicheskie osobennosti metodov вовлечения novyh adeptov v destruktivnye gruppy [Psychological features of methods of involving new adherents in destructive groups]. *Vyssee obrazovanie segodnya*. Publ. 2020. no. 8, pp. 64–70 (in Russian).

Orlov D. K., Nikolaev E. L. Psihologicheskie vzaimosvyazi vremennoj perspektivy lichnosti u svidetelej iegovy [Psychological interrelations of the time perspective of the personality of Jehovah's Witnesses]. *Vestnik Chuvashskogo universiteta* [Bulletin of the Chuvash University]. 2013, no. 4, pp. 213–216 (in Russian).

Popkova L. M. Rechevaya manipulyaciya s ispol'zovaniem avtoritetnogo istochnika [Speech manipulation using an authoritative source]. *Vestnik Pskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Social'no-gumanitarnye nauki* [Bulletin of Pskov State University. Series: Social and Humanitarian Sciences]. 2011, no. 15, pp. 92–95 (in Russian).

Ruterford D. *Religiya* [Religion]. Brooklyn, New York, U. S. A: Watchtower Bible and Tract Society, Inc. International Bible Students Association, 1940, 402 p. (in Russian).

Ruterford D. *Vragi* [The enemies]. Brooklyn, New York, U. S. A: Watchtower Bible and Tract Society, Inc. International Bible Students Association, 1937, 402 p. (in Russian).

Shchetkin Yu. Yu. Social'no-psihologicheskaya harakteristika konfessii svidetelej iegovy [Socio-psychological characteristics of the denomination of Jehovah's Witnesses]. *Vestnik Taganrogskogo instituta imeni A. P. Chekhova* [Bulletin of the A. P. Chekhov Taganrog Institute]. 2010, no. 2, pp. 417–426 (in Russian).

Vesnina L. E. Kommunikativnaya strategiya zapugivaniya v tekstah religioznoj organizacii “svidetelej iegovy” [Communicative strategy of intimidation in the texts of the religious organization Jehovah's Witnesses]. *Politicheskaya lingvistika* [Political linguistics]. 2012. no. 2, pp. 66–70 (in Russian).

Zhukov A. V, Kondakova N. S. Obraz “verootstupnika” v religioznoj organizacii “Svideteli Iegovy” [The image of an apostate in the religious organization of Jehovah's Witnesses]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: “Politologiya. Religiovedenie”* [News of Irkutsk State University. Seriya: “Politologiya. Religiovedenie”]. 2012, no. 2 (9), pp. 190–195 (in Russian).

Miller J. K. Damned If You Do, Damned If You Don't: Religious Shunning and the Free Exercise Clause. *University of Pennsylvania Law Review*, 1988, vol. 137, no. 1, pp. 271–302 (in English).

Sprague. T. D. The “World” Concept among Jehovah's Witnesses // *The Harvard Theological Review*, 1946, vol. 39, no. 2, pp. 109–140 (in English).

Penton M. J. Jehovah's Witnesses and the Secular State: A Historical Analysis of Doctrine. *Journal of Church and State*, 1979, vol. 21, no. 1, pp. 55–72 (in English).

Статья поступила в редакцию: 31.05.2023

Принята к публикации: 28.10.2023

Дата публикации: 12.12.2023

УДК 291.5

DOI 10.14258/nreur(2023)4–09

Р. А. Набиев, М. И. Ибрагимов

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань (Россия)

ПОНЯТИЕ БЛАГА В АВРААМИЧЕСКИХ РЕЛИГИЯХ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ

В статье рассматривается одно из фундаментальных положений авраамических религиозных систем, относящихся к морально-этическим вопросам во взаимоотношениях между верующими и реализуемых ими в соответствии с установками сакральных текстов религий откровения.

Представлены особенности интерпретации понятия «благо» в исламе, христианстве и иудаизме. В рамках их социальных доктрин показывается его содержание и социально-общественная значимость через призму социального служения. Рассматриваются священные тексты ислама, христианства и иудаизма. Анализируются различные контексты упоминания блага. Приводятся комментарии богословов, предметом интереса которых является понятие блага в качестве фундаментальной основы концепции социального служения в авраамических религиях.

Продемонстрированы теологические основы для благотворительной деятельности социальных институций ислама, христианства и иудаизма, раскрыты возможности их межконфессионального сотрудничества на социальной площадке. Изучается процесс трансформации понятия блага в контексте социального служения в связи с цифровизацией и переходом общества на информационную стадию развития. Выделяются предпосылки возникновения различных смыслов и дополнительных контекстов, которые присущи благу как термину в системе философии благотворительности.

Ключевые слова. социальное служение, благо, благотворительность, ислам, христианство, иудаизм, религиозная мораль.

Цитирование статьи:

Набиев Р. А., Ибрагимов М. И. Понятие блага в авраамических религиях в контексте социального служения // Народы и религии Евразии. 2023. Т. 28, № 4. С. 134–146.
DOI 10.14258/nreur(2023)4–09.

R. A. Nabiev, M. I. Ibragimov

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan (Russia)

THE CONCEPT OF GOOD IN THE ABRAHAMIC RELIGIONS IN THE CONTEXT OF SOCIAL SERVICE

The article discusses one of the fundamental provisions of the Abrahamic religious systems related to moral and ethical issues in the relationship between believers and implemented by them in accordance with the settings of the sacred texts of the religions of revelation. The features of the interpretation of the concept of “good” in Islam, Christianity, and Judaism are presented. Within the framework of their social doctrines, its content and social significance are shown through the prism of social service.

The sacred texts of Islam, Christianity, and Judaism are considered. Various contexts of mentioning the good are analyzed. The comments of theologians, whose subject of interest is the concept of good as a fundamental basis for the concept of social service in the Abrahamic religions, are given.

The theological foundations for the charitable activities of the social institutions of Islam, Christianity, and Judaism are demonstrated, the possibilities of their interfaith cooperation on the social platform are revealed. The process of transformation of the concept of good in the context of social service in connection with digitalization and the transition of society to the information stage of development is being studied. The prerequisites for the emergence of various meanings and additional contexts that are inherent in good as a term in the philosophy of charity are highlighted.

Keywords: social service, welfare, charity, Islam, Christianity, Judaism, religious morality.

For citation:

Nabiev R. A., Ibragimov M. I. The concept of good in the abrahamic religions in the context of social service. *Nations and religions of Eurasia*. 2023. Vol. 28, No 4. P. 134–146
DOI 10.14258/nreur(2023)4–09.

Набиев Ринат Ахматгалиевич, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань (Россия).
Адрес для контактов: professor.nabiev@yandex.ru.

Ибрагимов Марсель Ирекович, аспирант кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, преподаватель общенационального благотворительного фонда «Ярдам — Помощь», Казань (Россия). **Адрес для контактов:** marselibragim@yandex.ru.

Nabiev Rinat Akhmatgalievich, Doctor of Historical Sciences, Professor, Professor of the Department of Religious Studies, Institute of Social Philosophical Science and Mass

Communications, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan (Russia).

Contact address: professor.nabiev@yandex.ru.

Ibragimov Marcel Irekovich, post-graduate student of the Department of Religious Studies of the Institute of Social and Philosophical Science and Mass Communications of the Kazan (Volga Region) Federal University, teacher at the National charitable foundation “Yardam — Help”, Kazan (Russia). **Contact address:** marselibragim@yandex.ru.

Введение

Понятие блага является одним из центральных в концепции социального служения. Зачастую под благом в авраамических религиях понимается довольно широкий спектр морально-этических категорий, таких как честь, вера, нрав. Экономическое благо как понятие также зачастую применяется в общем ряду значений данной категории. В подобных условиях необходимым является выделение блага как важной категории при осмыслении феномена религиозного социального служения. Для выявления наиболее точного и полного определения термина «благо» относительно термина «благотворительность», которое включает в себя важность оказания взаимопомощи, необходимо рассмотреть благо в контексте социального служения.

Авраамические религии являются самыми распространёнными в России. Принимая во внимание данный факт, необходимо выделить ряд определений блага в контексте социального служения, который присущ священным текстам ислама, христианства и иудаизма. Подобный подход позволит выявить общие черты, присущие значению понятия «благо» в подобном контексте для различных авраамических религий, а также структурировать знания и наметить пространство для межрелигиозного диалога. Необходимо отметить, что социальное служение, в свою очередь, является методом реализации концепции общественного блага в авраамических религиях. В основе своей в священных текстах благо является морально-этической категорией.

Понятие блага в исламе

В ходе анализа понятия «благо в исламе» необходимо учитывать, что с точки зрения мусульманской догматики источником блага для человека является бог. Об этом свидетельствует следующий аят священного Корана: «Более благого, лучшего удела, чем тот, что предоставляется Господом, не сыскать». Сура аль-Хадж, аят 58 [Коран, 1990: 496].

Важным аспектом для понимания блага в исламе является утверждение о важности стремления к благу в нынешней жизни и после смерти. Социальное служение в исламе позволяет достигать баланса между выделением имущества на нужды бедных и приобретением награды в контексте веры. Приведённый ниже аят подтверждает данный тезис: «Сделали Мы жертвенное животное (верблюда и верблюдицу) [а также быка и корову, заклание каждого из которых производится от семи человек, в отличие от баранов и овец, которые лишь от одного] обрядом, в котором благо для вас [мирское и вечное]». Сура аль-Хадж, аят 36 [Коран, 1990: 495].

Для каждого мусульманина крайне важным является задача помощи ближним. Закят — один из пяти столпов веры. В случае, если человек не имеет экономических ресурсов для осуществления благотворительной деятельности, он имеет возможность со-

вершать благие поступки именно в контексте социального служения, призывая делать добро. Следовательно, даже члены мусульманской уммы, которые с точки зрения большинства определений являются нуждающимися, сами способны совершать благие поступки, призывая делать добро и пропагандируя постулаты взаимопомощи. На данный факт указывает следующий аят: «Пусть среди вас будет группа людей, которые будут призывать к благу, повелевать одобряемое и запрещать предосудительное. Именно они окажутся преуспевшими». Сура Али Имран, аят 104 [Коран, 1990: 271].

Благотворительности также посвящено большое количество хадисов (изречений пророка Муххамеда): «Абу Муса сказал: «однажды пророк сказал: «Каждый мусульманин должен подавать милостыню». Люди спросили: «О пророк Аллаха, а что делать тому, кто ничего не имеет?» Он ответил: «Он должен зарабатывать своим трудом, принося пользу самому себе и подавая милостыню из заработанного». Люди спросили: «А если он окажется не в состоянии подавать милостыню и в этом случае?» Он ответил: «Тогда ему следует помочь нуждающемуся, который оказался в беде». Люди снова спросили: «А если он окажется не в состоянии сделать и этого?» Он ответил: «Тогда пусть совершает одобряемое шариатом и воздерживается от всего дурного, и это зачтётся ему как садака»; Укба ибн «Амир рассказывал, что слышал, как Посланник Аллаха сказал: «Каждый человек будет находиться в сени своих пожертвований, пока не закончится суд над людьми» [Аз-Зубайди, 2013]. «Абу Хурейра рассказывал, что Посланник Аллаха сказал: «Кто просит и выпрашивает у людей богатство ради собственного обогащения, тот просит горящие угли» [Аз-Зубайди, 2013]. «Совершайте намаз и выплачивайте закят. Все то благое, что вы предварите для себя, вы найдете у Аллаха. Воистину, Аллах видит то, что вы совершаете». Сура аль Бакара, аят 110 [Коран, 1990: 152]. Данный аят позволяет убедиться в важности выплаты милостыни в контексте блага. В данном случае речь идёт о том, что Господь как источник блага для всего земного открывает для подающего путь к получению блага в жизни и после смерти.

А. В. Смирнов считает важнейшей чертой определения блага в исламе, указывая на важность сочетания мирской и вечной жизни. При подобных условиях верующий не отрекается от материального мира с целью конвертировать собственную бедность и аскетичный образ жизни в богатство и блага после смерти [Смирнов, 2008: 155–156].

«А если кто осознанно совершает доброе дело, то это более благое для него самого». Сура аль Бакара, аят 184 [Коран, 1990: 169]. В контексте данных строк Корана особую важность приобретает категория осознанности. Вовлечённость в совершение благих поступков и степень их осознанности является крайне важной при оценке искренности поступка, поскольку лицемерие является одним из самых больших грехов в исламе. В приведённом выше аяте, помимо совершения доброго дела, под благом понимается осознанность, включённость и вовлечённость.

По мнению А. Сальваторе, при выполнении общественно-полезных действий, практикующие верующие руководствуются принципами гуманности и этики, совершая ряд действий в качестве субъектов определённых поведенческих моделей [Salvatore, Dale, 2004: 134].

«Любое добро, которое вы раздаёте, должно достаться родителям, близким родственникам, сиротам, беднякам, путникам. Что бы вы ни сделали благого, Аллах зна-

ет об этом». Сура аль Бакара, аят 21 [Коран, 1990: 54]. Легитимность благополучателей в системе исламского социального служения является важным аспектом. Попрошайничество и иждивенчество крайне порицаемы с точки зрения исламской философии. Поддержка подобных категорий людей, даже если мусульманин знает об их нечестности, с формальной точки зрения представляется благим поступком.

Р.М. Даудов в своей работе указывает на ещё одну важную установку. При оценке благого деяния с точки зрения исламской морали, адресность пожертвования играет одну из ключевых ролей для получения награды от Господа [Даудов, 2014: 4–6].

«Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества, повелевая совершать одобряемое, удерживая от предосудительного и веруя в Аллаха». Сура Али Имран, аят 110 [Коран, 1990: 328]. Согласно данному отрывку, миссия мусульманской уммы в рамках человечества заключается в реализации концепции блага для каждого человека, поскольку мусульманин является наместником Бога на земле. Миссией мусульман как общности является творить добро, поэтому по утверждению имама Аль-Кардави, следует обращать в ислам как можно больше людей. Под совершением богоугодных деяний понимается совместное совершение благих поступков в масштабе государства или города. Мусульманская община должна стремиться играть важную роль в улучшении жизни окружающих.

Т.Э. Кафаров обращает внимание на следующую особенность аятов священного Корана, посвящённых благу: ряд формулировок включает в себя определение блага как осознанного и осмысленного поступка. Под благом понимается сохранение заботы о мирском и посмертном. При распределении ресурсов для помощи необходимо помнить о том, что в исламе существует чёткое разграничение помощи [Кафаров, 2010: 72–74].

При совершении поступков, направленных на улучшение благосостояния нуждающихся, мусульманин приумножает состояние адресата помощи, тем самым увеличивая своё благосостояние в метафизическом смысле. Однако необходимо помнить, что осознанность в данном случае является важнейшей категорией взаимодействия с нуждающимися, осмысленность действий позволит передать дополнительный символический смысл каждому пожертвованию, укрепляя веру мусульманина и выстраивая у людей, не придерживающихся постулатов ислама, позитивный образ данной религии.

В.В. Липов в своей работе указывает на важность блага как общественно-значимой категории. Мусульмане, совершая благие поступки, должны выстраивать позитивную коммуникацию с представителями других религий, привлекая их к процессу исламского социального служения. Отсутствие указаний на то, что объектами помощи должны быть только мусульмане, позволяет исламу, наряду с другими авраамическими религиями, расширять понятие хорошего поступка и помощи на представителей всех конфессий. Данное положение дел позволяет расширять деятельность мусульманских благотворительных организаций вне пространства мечети и исламских учебных заведений [Липов, 2005: 68–69].

Сунна пророка, которая является вторым после Корана источником знаний для каждого правоверного мусульманина, также, в свою очередь, содержит информацию о различных аспектах блага при пожертвованиях. «Если женщина раздаёт еду, хранящуюся

в ее доме, и не расточительствует при этом, то она получит вознаграждение за свое пожертвование. Ее супруг получит вознаграждение за то, что заработал, и такое же вознаграждение получит слуга, отвечающий за кладовую. При этом ничья награда не станет меньше из-за того, что вознаграждение получит и другой». (Этот хадис передали аль-Бухари и Муслим). Данный хадис указывает на важность грамотного распределения имущества при осуществлении пожертвований. Если мусульманин будет пренебрегать интересами своей семьи, стремясь за счёт систематического совершения подаяний заработать благо, то он будет порицаем. Благом является умение не только давать милостыню, но и распределять имущество таким образом, чтобы при социальном служении не были ущемлены интересы семьи.

Понятие блага в христианстве

Целью христианского социального учения, включая его социально-этические, социально-педагогические и общественно-политические аспекты, является установление социального строя, при котором человек может выполнять волю Бога и вести христианский образ жизни. «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» [Библия, Мк. 10: 45].

«Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы бремени, чтоб освободить угнетенных, и сломать всякое ярмо; Не в том ли он, чтобы ты поделился едой с голодным и дал пристанище бедному скитальцу, видя нагого, одень его, и не отворачивайся от родственников. Тогда воссияет твой свет, как заря, и быстро придет твоё исцеление, Твоя праведность пойдёт пред тобою, и слава Господня защитит тебя с тыла. Тогда воззовешь ты — и Господь отзовется, позовешь на помощь — и Он ответит „Я здесь”. Если покончишь с ярмом угнетения, прекратишь показывать пальцем и оскорблять, предложишь свою пищу голодному и насытишь страдальца, тогда воссияет во тьме твой свет и мрак твой станет как полдень; И Господь всегда будет вести тебя; Он насытит тебя в безводных местах и укрепит твои кости» [Библия, Ис. 58]. Исходя из этой главы книги пророка Исаии можно сделать вывод, что в христианстве также важным благодеянием является помощь нуждающимся. В данном фрагменте также не делается акцент на вероисповедании нуждающегося.

Р.А. Фатхуллин видит в данном случае определение блага в рамках христианской морали как освобождение от пороков. Забота о ближних и родственниках выделяется особо, данный постулат при определении блага идентичен с повелениями из священного Корана, которые призывают не забывать о родственниках, но вместе с этим помогать и незнакомым людям [Фатхуллин, 2022: 121–122].

«Он говорит нам, что поскольку это так, то, оказывая им внимание, мы служим Самому Господу — «Говорю вам истину: то, что вы сделали одному из наименьших Моих братьев, вы сделали Мне» [Библия, Мф. 25: 40]. В данном случае речь идёт о том, что благое дело в христианстве, направленное нуждающемуся, является и благим делом по отношению к Богу.

Д. Холленбач считает важным, что в священном писании упоминается, что любое потраченное на благое дело имущество многократно вернётся человеку после смерти. В данном контексте под благом понимается несоизмеримость награды даже за самый малый добрый поступок [Hollenbach, 2002: 66–67].

Л. В. Баева считает, что в Библии зачастую подчёркивается важность искренности при совершении благих деяний. Проявляя смирение во время подачи милостыни, верующий должен бороться не только с жадностью, но и с гордыней. Искренность поступка позволяет сделать процесс социального служения очищающим [Баева, 2007: 78–80].

Е. В. Бобырева и О. А. Дмитриева выдвигают гипотезу, согласно которой порицание попрошайничества и чёткое разграничение групп, на которые необходимо направлять помощь, характерно для основных направлений христианства и должно способствовать максимальному вовлечению каждого человека в процесс, поскольку тенденция цифровизации экономики сделала возможным отправлять пожертвования на механическом уровне, не задумываясь о совершаемом действии [Бобырева, Дмитриева, 2021: 577].

Понятие блага в иудаизме

В Торе благотворительности уделено важное внимание. Существует ряд чётко обозначенных категорий людей, которым необходима помощь в первую очередь. К ним относятся малоимущие, сироты, рабы на выкуп, на которых можно потратить средства, старики и др.

Благотворительность в иудаизме охватывает все стороны жизни, от сбора приданого для невест до помощи в организации похорон. Для благотворителя в иудаизме важно оставаться незамеченным.

А. В. Коркина делает акцент на некоем намеренном отчуждении еврейских благотворительных организаций от своих подопечных. Делаящие пожертвования зачастую не видят человека или людей, которым помогают. Подобная система призвана исключить из отношений между людьми излишнюю гордость и подобострастие [Коркина, 2016: 47–48].

С точки зрения концепции социального служения, в иудаизме важным является не только процесс помощи человеку, но и конечный результат. Иудейская благотворительность зачастую носит систематически направленный характер на конкретного человека или семью, её цель — помочь накопить определенную сумму для улучшения финансового положения и социального статуса нуждающегося. С точки зрения помогающего, благом становится не сам процесс передачи имущества, а поиск для малоимущих работы, налаживание их социальных связей и даже психологическая поддержка.

Для верующего иудея творение добрых дел должно быть сопряжено с некой системностью, которая позволит вместе с оказанием помощи мотивировать нуждающегося к самостоятельному изменению своего положения в обществе.

И. А. Абдулаев обращает внимание на важность для иудейской общины высокой степени вовлечённости в процессе оказания помощи. Данные мероприятия, по мнению автора, сплачивают общины внутри иудейского общества [Абдулаева, 2011: 89–90].

В иудаизме как благо воспринимается не только богатство или имущество, дарованное конкретному человеку, но и как имущество, которым в целом должна распоряжаться община, поэтому благотворительные организации в иудаизме называются братствами. Каждый участник должен выделить определённую часть собственного имущества или благосостояния и нести ответственность за то, чтобы его богатство было распределено наиболее эффективно. Такой подход позволяет, с одной стороны, сплачивать общину вокруг социального служения, а с другой — создавать

определённую категорию людей, для которых благотворительность является постоянной практикой.

Зачастую благо как понятие, относящееся к концепции социального служения, трактуется с позиции помощи и искренности. При таком подходе упускается аксиологический аспект взаимопомощи. Е. Н. Дорф пишет о важности системной поддержки нуждающихся для религиозных сообществ с точки зрения влияния на общественное сознание. В обществах, где религиозные организации оказывают помощь незащищённым слоям населения, благодеяние постепенно из религиозной практики постепенно смещается в сферу этики [Dorf, 2004: 200–203].

В своей работе В. Н. Мунгалов так описывает общие черты понятия блага с точки зрения взаимопомощи в авраамических религиях. Для ислама, христианства и иудаизма характерны следующие общие дефиниции при осмыслении блага наряду с понятием социального служения: богатство, отданное в качестве милостыни, вернётся в многократном размере в мирской жизни или в вечности; благо должно распределяться разумно; даже незначительное дело, направленное на улучшение окружающего мира, является благом с точки зрения социального служения [Мунгалов, 2014: 146].

Каждая благотворительная инициатива становится частью общей миссии каждой религиозной конфессии по реализации концепции всеобщего блага на земле. Т. В. Бирюлина считает, что общая направленность морально-этических установок и ориентиров позволяет представителям авраамической религии выстраивать позитивную коммуникацию в сфере благотворительности, создавая предпосылки для межрелигиозного диалога [Бирюлина, 2011: 14–15].

Современные тенденции об интерпретации блага в авраамических религиях

При осмыслении понятия блага как важной части социальной доктрины в любой авраамической религии богословы заостряют своё внимание на развитие современных технологий в сфере массовых коммуникаций. Для ислама, христианства и иудаизма общим является утверждение о том, что не имеющий имущества человек, проповедующий или рассказывающий о занятии благотворительностью, а также призывающий делать добро, совершает благой поступок. Консенсус касательно данного положения позволяет прийти к важности интернета как площадки для формирования определённого социального капитала путём распространения информации о благе, заключающемся в социальном служении. Человек, не имеющий имущества для помощи окружающим, но использующий информационные ресурсы, например, собственную страницу в социальной сети, либо иные возможности информационно-коммуникационных технологий для распространения информации о благотворительных инициативах в целом и нуждах конкретных некоммерческих организаций и благотворительных фондов, в частности, тем самым призывает совершать добро [Moussa, 2017: 100–104].

Мультимедиаизация и конвергентность позволяют доносить информацию о религиозном активизме и социальном служении, используя различные каналы восприятия. По мнению А. С. Дудоровой, для социального служения представителей различных конфессий информационная поддержка крайне важна. Исходя из этого человек, убедившийся в прозрачности работы благотворительных фондов и инициатив, распространяющий информацию о них в масштабе глобальной сети, с точки зрения религиозной

морали, совершает определённое благо, также становясь агентом социального служения [Дудорова, 2020: 341–343].

Существует несколько иной взгляд на трансформацию понятия блага в условиях развития современных технологий, таких как цифровизация экономических операций. Совершая пожертвования на постоянной основе, верующий пользуется всевозможными интерфейсами для осуществления определённых экономических операций, таких как переводы и оплата. Зачастую в подобных условиях человек отчуждается от процесса совершения благого дела. Механизация и рутинизация приводят к практически полному отсутствию рефлексии и осмыслению процесса совершения благого поступка, таких как помощь ближним или поддержка благотворительных инициатив. При подобном положении дел благим будет возвращение к традиционным практикам социального служения. Восстановление межличностного характера взаимодействий при социальном служении позволит отрефлексировать и оценить уровень искренности каждого поступка [Ванюкова, 2015: 27–29].

Поскольку при совершении благих дел в доктрине авраамических религий крайне важна осмысленность, то во многом подобные практики должны способствовать возрастанию уровня сопереживания и реагирования. Одной из проблем является возможность автоматического списания средств с личного счёта адресанта помощи. Подобная практика фактически полностью отчуждает человека от благополучателя, которому он оказывает помощь. При автоматическом списании средств, процесс пожертвования становится абсолютно механическим и лишённым всякой сакральности [Чеснова, 2022: 33].

Осмысление положительных и отрицательных черт современных технологий при совершении блага до сих пор занимает важное место в богословском дискурсе авраамических религий. Процессы глобализации актуализировали на современном этапе проблему всеобщего или мирового блага. Некоторые учёные, занимающиеся разработкой понятий взаимопомощи и социальной справедливости, считают важным апеллировать к категориям блага в масштабе всей планеты. При подобной постановке проблемы задачей религиозного благотворительного фонда становится расширение зоны своей деятельности за пределы своего города либо страны. Н. И. Тимохина считает, что забота о благе должна охватывать всё человечество. При подобном подходе в идеале образуется определённый тип взаимодействия между благотворительными организациями, позволяющий устранить проблемы, которые принято называть общемировыми. В данной интерпретации благо представляется как стремление через социальное служение достичь общественной справедливости не только в масштабах общины, города, страны, но и всего мира [Тимохина, 2019: 241–244].

Схожесть интерпретаций понятия благо, общность духовных ориентиров и морально-этических установок, а также ценностных систем позволяет представителям различных религий налаживать устойчивую долгосрочную коммуникацию в сфере социального служения. С точки зрения С. В. Мельника, тип межрелигиозного диалога в сфере благотворительности имеет название «партнёрский» [Мельник, 2022: 81–82].

На круглом столе, прошедшем в 2021 г., обсуждалась тема социального служения как инструмента установления общественного блага. В данном конкретном случае дис-

куссия о благе как о центральном понятии в рамках концепции религиозного активизма и социального служения стала своего рода фактором формирования партнёрского межрелигиозного диалога между представителями двух авраамических религий, в данном конкретном случае ислама и христианства.

Общие интерпретации категории блага в рамках социального служения обуславливает ряд сфер, в которых с наибольшей частотностью происходит межконфессиональное сотрудничество. К таким категориям относятся: строительство и восстановление религиозных сооружений, совместное кормление нуждающихся, оказание помощи пострадавшим от природных катаклизмов. В других сферах межрелигиозный диалог выстраивается скорее из общности традиций и не имеет столь устойчивого характера. Принимая во внимание изложенное, можно сделать вывод, что общее понимание блага как базового понятия социального служения является важным фактором при формировании межконфессионального сотрудничества [Kearney, 2018: 40–47].

Заключение

Анализируя категорию блага в контексте социального служения в авраамических религиях, можно отметить ряд общих черт и понятий категорий блага и благодеяний. К ним относятся: помощь ближним, осуществляемая искренне и осознанно; общие постулаты, касающиеся наиболее приоритетных групп благополучателей; улучшение жизни окружающих; социальное служение, осуществляемое совместно с единоверцами.

Определения блага в различных авраамических религиях в основе своей схожи, однако наблюдается ряд различий. В исламе и иудаизме Бог является источником блага, тогда как в христианстве Бог также наравне с нуждающимися является своего рода объектом помощи. Общие понятия, связанные с благом, воспринимаемые в контексте социального служения, позволяют представителям авраамических религий создавать общие благотворительные инициативы, совместно реализуя таким образом миссию каждой конфессии по установлению на земле всеобщего блага.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Абдулаева И. А. Моральная система ценностей в авраамических религиях на примере традиционных черт иудаизма в Дагестане // Наука и современность. 2011. № 8–3. С. 89–90.

Аз-Зубайди, Мухтасар Сахих аль-Бухари. Алматы : ТКэусар-саяхат, 2013. 609 с.

Баева Л. В. Классические христианские ценности с позиции современной экзистенциальной антропологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2007. № 3. С. 78–80.

Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в русском переводе с параллельными местами. М. : Библейское общество, 1995. 1376 с.

Бирюлина Т. В. Вера Авраама как тема диалога авраамических религий // Исламоведение. 2011. № 3. С. 14–15.

Бобырева Е. В., Дмитриева О. А. Сравнительная характеристика ценностных ориентиров христианства и буддизма // СИСП. 2021. № 4. С. 568–583.

Ванюкова И. А. Влияние религиозных ценностей на экономику и её развитие // Современные научные исследования и инновации. 2015. № 6, ч. 4. С. 27–29.

Верующие разных религий — вместе в деле благотворительности // Институт религии и политики. URL: <https://irp.news/verujushhie-raznyh-religij-vmeste-v-dele-blagotvoritelnosti/> (дата обращения: 18.04.2023).

Даудов Р.Х. Специфика исламской философии // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. № 12–1. С. 4–6.

Дудорова А.С. Отражение феномена киберрелигиозности в практике мировых религий // Молодой ученый. 2020. № 4 (294). С. 341–343.

Кафаров Т.Э. Принципы этики ислама: нравственный ориентир для мусульманина // Исламоведение. 2010. № 2. С. 72–74.

Коран / перевод И. Ю. Крачковского. М. : Наука, 1990. 831 с.

Коркина А.В. Проявление благодати в еврейской библии: аспект заветов // World science. 2016. № 6 (10). С. 47–48.

Липов В.В. Религиозные ценности как фактор зависимости от предшествующего развития и формирования социально-экономических моделей // Пространство экономики. 2005. № 3. С. 68–69.

Мельник С.В. Межрелигиозный диалог: типологизация, методология, формы реализации. М. : ИНИОН РАН, 2022. 398 с.

Мунгалов В.Н. Мировоззренческие различия буддизма и авраамических религий // Психология в экономике и управлении. 2014. № 1. С. 144–148.

Смирнов А.В. «Благо» и «Зло» в исламской традиции и философии (к постановке вопроса) // Этическая мысль. 2008. № 8. С. 155–156.

Тимохина Н.И. Особенности коммуникации благотворительных организаций в социальных сетях // Молодой ученый. 2019. № 12 (250). С. 241–244.

Фатхуллин Р.А. Единый вектор социальной направленности христианства и ислама // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2022. Т. 40. С. 121–122.

Чеснова Е.Н. Специфика цифровизации ислама и it-халяль // Исламоведение. 2022. № 3 (53). С. 26–41.

Armando Salvatore, Dale F. Eickelman Public islam and the common good. 2004. P. 134 (на англ. яз).

David Hollenbach, S.J. The common good and christian ethics. 2002, pp. 66–67 (на англ. яз).

Eliot N. Dorf To Do the Right and the Good, a jewish approach to modern socail ethics. 2004, pp. 200–203 (на англ. яз).

Kearney J. From Intra-Religious to Interreligious Dialogue. 2018. P. 40–47 (на англ. яз).

Moussa M. The Use of the Internet by Islamic Social Movements in Collective Action: The Case of Justice and Charity. 2017, pp. 100–104 (на англ. яз).

REFERENCES

Abdulaeva I. A. Moral'naya sistema cennostej v avraamisticheskikh religiyah na primere tradicionnyh chert iudaizma v Dagestane [Moral system of values in Abrahamic religions on the example of traditional features of Judaism in Dagestan]. *Nauka i sovremennost'* [Science and modernity]. 2011, no. 8–3, pp. 89–90 (in Russian).

Az-Zubajdi *Muhtasar Sahih al' — Buhari*. Almaty: TOO “Kəusar-sayahat”, 2013, 609 p. (in Russian).

Baeva L. V. Klassicheskie hristianskie cennosti s pozicii sovremennoj ekzistencial'noj antropologii [Classical Christian values from the standpoint of modern existential anthropology]. *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. 2007, no. 3, pp. 78–80 (in Russian).

Bibliya: Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta: v russkom perevode s parallel'nymi mestami [Bible: Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament: in Russian translation with parallel passages]. Moscow: Biblejskoe obshchestvo, 1995, 1376 p. (in Russian).

Biryulina T. V. Vera Avraama kak tema dialoga avraamicheskikh religij [Faith of Abraham as a topic of dialogue among Abrahamic religions]. *Islamovedenie* [Study of Islam]. 2011, no. 3, pp. 14–15 (in Russian).

Bobyreva E. V., Dmitrieva O. A. Sravnitel'naya karakteristika cennostnykh orientirov hristianstva i buddizma [comparative characteristics of value guidelines of christianity and buddhism]. *SISP* [SISP]. 2021, no. 4, pp. 568–583 (in Russian).

Chesnova E. N. Specifika cifrovizacii islama i it-halyal' [the specificity of the digitalization of islam and it-halal]. *Islamovedenie* [Study of Islam]. 2022, no. 3 (53), pp. 26–41 (in Russian).

Daudov R. H. Specifika islamskoj filosofii [Specifics of Islamic Philosophy]. *Gumanitarnye, social'no-ekonomicheskie i obshchestvennye nauki* [Humanitarian, socio-economic and social sciences]. 2014, no. 12–1, pp. 4–6 (in Russian).

Dudorova, A. S. Otrazhenie fenomena kiberreligioznosti v praktike mirovykh religij [Reflection of the Phenomenon of Cyberreligiosity in the Practice of World Religions]. *Molodoj uchenyj* [Young scientist]. 2020, no. 4 (294), pp. 341–343 (in Russian).

Fathullin R. A. Edinyj vektor social'noj napravlenosti hristianstva i islama [A single vector of the social orientation of Christianity and Islam]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Politologiya. Religiovedenie* [Proceedings of the Irkutsk State University. Political science series. religious studies]. 2022, vol. 40, pp. 121–122. (in Russian).

Kafarov T. E. Principy etiki islama: nrvstvennyj orientir dlya musul'manina [Principles of Islamic Ethics: A Moral Guideline for a Muslim]. *Islamovedenie* [Study of Islam]. 2010, no. 2, pp. 72–74 (in Russian).

Koran, perevod I. Y. Krachkovskogo [Koran, I. Y. Krachkovsky translation]. Moscow: Nauka, 1990, 831 p. (in Russian).

Korkina A. V. Proyavlenie blagodati v evrejskoj biblii: aspekt zavetov [the manifestation of grace in the hebe bible: a covenant aspect]. *World science* [World science]. 2016, no. 6 (10), pp. 47–48 (in Russian).

Lipov V. V. Religioznye cennosti kak faktor zavisimosti ot predshestvuyushchego razvitiya i formirovaniya social'no-ekonomicheskikh modelej [Religious values as a factor of dependence on the previous development and the formation of socio-economic models]. *Prostranstvo ekonomiki* [Space of Economics]. 2005, no. 3, pp. 68–69 (in Russian).

Mel'nik S. V. *Mezhreligioznyj dialog: tipologizaciya, metodologiya, formy realizacii* [Interreligious Dialogue: Typology, Methodology, Forms of Implementation]. Moscow: INION RAN, 2022, 398 p. (in Russian).

Mungalov V. N. Mirovozzrencheskie razlichiya buddizma i avraamicheskikh religij [Worldview differences between Buddhism and Abrahamic religions]. *Psihologiya v ekonomike i upravlenii* [Psychology in Economics and Management]. 2014, no. 1, pp. 145–148 (in Russian).

Smirnov A. V. “Blago” i “Zlo” v islamskoj tradicii i filosofii (k postanovke voprosa) [“Good” and “Evil” in the Islamic tradition and philosophy (to the formulation of the question)]. *Eticheskaya mysl'* [Ethical thought]. 2008, no. 8, pp. 155–156 (in Russian)

Timohina, N. I. Osobennosti kommunikacii blagotvoritel'nyh organizacij v social'nyh setyah [Features of communication of charitable organizations in social networks]. *Molodoj uchenyj* [Young scientist]. 2019, no. 12 (250), pp. 241–244 (in Russian).

Vanyukova I. A. Vliyanie religioznyh cennostej na ekonomiku i eyo razvitie [The influence of religious values on the economy and its development] *Sovremennye nauchnye issledovaniya i innovacii* [Modern scientific research and innovation]. 2015, no. 6, part 4, pp. 27–29 (in Russian).

Veruyushchie raznyh religij — vmeste v dele blagotvoritel'nosti [believers of different religions — together in the cause of charity] (in Russian).

Armando Salvatore, Dale F. Eickelman *Public islam and the common good*. 2004, 134 p. (in English).

David Hollenbach, S. J. *The common good and christian ethics*. 2002, pp. 66–67 (in English).

Eliot N. Dorf *To Do the Right and the Good, a jewish approach to modern socail ethics*. 2004, pp. 200–203 (in English).

Kearney J. *From Intra-Religious to Interreligious Dialogue*. 2018, pp. 40–47 (in English).

Moussa M. *The Use of the Internet by Islamic Social Movements in Collective Action: The Case of Justice and Charity*. 2017, pp. 100–104 (in English).

Статья поступила в редакцию: 09.05.2023

Принята к публикации: 12.10.2023

Дата публикации: 12.12.2023

УДК: 94 (47).084.3/.5:27–1
DOI 10.14258/nreur(2023)4–10

А. А. Слезин

Тамбовский государственный технический университет, Тамбов (Россия)

ВНЕДРЕНИЕ НОВЫХ ОБРЯДОВ В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ 1920-Х ГГ. КАК ФАКТОР ЭВОЛЮЦИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ КРЕСТЬЯНСКИХ ПОКОЛЕНИЙ

В статье на основе архивных документов и публикаций 1920-х гг., многие из которых долгое время находились на специальном хранении, рассматриваются изменения обрядовой культуры в деревне времени нэпа и их влияние на взаимоотношения крестьянских поколений. Главное внимание уделено разнице в восприятии новых обрядов «детьми революции» (их детство и юность пришлось на первое советское пятидесятилетие) и крестьян «революционного перелома» (большинство из них родились в 1890-е гг.). Борьба с религией, ставшая с начала 1920-х гг. одним из приоритетных направлений в деятельности комсомола, рассматривалась коммунистическими идеологами в том числе и как метод преодоления культурной отсталости масс. В связи с этим ее составной частью провозгласили борьбу с «пережитками прошлого» в быту, которая включала в себя замену старых обрядов новыми. В первую очередь обращается внимание на инновационные подходы к обрядам, связанным с рождением детей, браками, похоронами. Автор пришел к выводу, что внедрение новой обрядности не отличалось на селе крайней конфликтностью, тем не менее существенно повлияло на осложнение взаимоотношений крестьянских поколений.

Ключевые слова: поколения, революционный перелом, религия, обряды, крестьянство, молодежь, похороны, брак, свадьба, октябрины, имянаречение.

Цитирование статьи:

Слезин А. А. Внедрение новых обрядов в русской деревне 1920-х гг. как фактор эволюции взаимоотношений крестьянских поколений // Народы и религии Евразии. 2023. Т. 28, № 4. С. 147–162. DOI: 10.14258/nreur(2023)4–10.

A. A. Slezin

Tambov State Technical University, Tambov (Russia)

INTRODUCING NEW RITUALS IN THE RUSSIAN VILLAGE OF THE 1920S AS A FACTOR IN THE EVOLUTION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN PEASANT GENERATIONS

The article examines the changes in the ritual culture of the NEP village and their influence on the relationship between peasant generations based on archival documents and publications of the 1920s, many of which have been in special storage for a long time. The main attention is paid to the difference in the perception of the new rituals by the “children of the revolution” (their childhood and youth occurred on the first anniversary of the 15th Soviet century) and peasants of the “revolutionary turning point” (most of them were born in the 1890s). The fight against religion, which became one of the priorities in the Komsomol activities since the early 1920s, was considered by communist ideologists as a method of overcoming cultural backwardness of the masses. In this sense, the fight against the “remnants of the past” in everyday life, which included the replacement of old rituals with new ones, was proclaimed an integral part of this ideology. First, attention is drawn to innovative approaches to rituals associated with the birth of children, marriages, and funerals. The author came to the conclusion that the introduction of new rituals in the village did not lead to extreme conflicts; however, it significantly affected the complication of relationship between peasant generations.

Keywords: generations, revolutionary change, religion, rituals, peasantry, youth, funerals, marriage, wedding, Oktyabris, naming.

For citation:

Slezin A. A. Introducing new rituals in the russian village of the 1920s as a factor in the evolution of the relationship between peasant generations. *Nations and religions of Eurasia*. 2023. Vol. 28. No 4. P. 147–162. DOI: 10.14258/nreur(2023)4–10.

Слезин Анатолий Анатольевич, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Тамбовского государственного технического университета, Тамбов (Россия). **Адрес для контактов:** anatoly.slezin@yandex.ru.

Slezin Anatoly Anatolyevich, Doctor of History, Professor, Chief Researcher, Tambov State Technical University, Tambov (Russia). **Contact address:** anatoly.slezin@yandex.ru. Orcid.org/0000-0002-9559-7553.

Введение

Солидаризируясь с позицией тех авторов, которые рассматривают исторический процесс прежде всего как историю смены поколений, автор данной статьи пытается внести свой вклад в изучение взаимоотношений крестьян поколения «револю-

ционного перелома» с активными представителями младшего поколения («детей революции»).

Предложивший понятие «революционный перелом» Ю. А. Левада подразумевает под ним исторический период («условно») 1905–1930 гг. С его позиции, активные участники (и жертвы) «перелома» родились «примерно» в 90-х гг. XIX в. [Левада, 2001]. Учитывая слово «примерно» в определении Ю. А. Левады, многие современные исследователи допускают расширение указанных хронологических границ «рождения поколения» [Безгин, Якимов, 2022; Вязинкин, 2022; Ипполитов, 2023]. Ведь в определении поколения важно обращать внимание не только на даты рождения, но и на те исторические события, которые «связывают» отдельные личности в целое поколение, или, по словам К. Мангейма, «определенные образцы опыта и мысли», «участие в общей судьбе данной исторической и социальной общности». Немецкий социолог утверждал, что в каждом поколении может быть много разных секций (даже антагонистических), но «совместно они составляют „реальное” поколение как раз потому, что ориентированы друг на друга, хотя бы даже в плоскости борьбы друг против друга» [Маннергейм, 2000: 26, 36, 40].

Обратим также внимание на выделение Ю. А. Левадой таких феноменов, как «ключевые» поколения, «разрывы» и конфликты между поколениями. В методологическом плане для нас важен и вывод М. Мид о «социальном бульдозировании» — расчистке молодежи почвы для будущего общества [Mead, 1970].

Цель статьи — выяснить, какое влияние на взаимоотношения поколений в сельской местности оказали в 1920-е гг. попытки коренным образом преобразовать крестьянский быт, внедряя новую обрядность. Учитываются достижения современной историографии, где получили свое отражение не только активная роль молодежи в антирелигиозной деятельности [Алексеев, 1992; Андиец, 2016; Билим, 2014; Яшина, 2011], некоторые аспекты молодежных преобразований быта [Асташов, 2022; Кулачков, 2022], но и их влияние на общественные настроения крестьянства [Козлов, 2010; Richard Stites Bolshevik Ritual Building in the 1920-s, 1991; Peris, 1998]. Прислушаемся к мнению Ф. Н. Козлова: «Юношеский максимализм приводил к радикальным реакциям на оказанное сверху „доверие” и провоцировал в социуме не только противостояние по классово-сословным признакам, но и по возрастным группам» [Козлов, 2014: 75].

Помня о вполне устоявшейся в науке позиции, согласно которой «каждое общество, находящееся в условиях трансформации и модернизации, сталкивается с расколом между „старым”, консервативным поколением и „новым”, новаторским» [Чистякова, 2016: 99], мы все-таки заметим, что постепенно полярные гиперболизации в понимании конфликта поколений преодолеваются [Гайлит, 2012; Лисовский, 2002; Сидоров, 2013]. Феномен конфликта поколений все в большей степени воспринимается как принимающий в зависимости от конкретно-исторических условий конструктивную или деструктивную форму.

В качестве основных источников исследования используются публикации 1920-х гг., многие из которых долгое время находились на специальном хранении.

Споры об отношении к обрядам

Являвшаяся с начала 1920-х гг. одним из главных направлений комсомольской работы борьба с религией пропагандировалась прежде всего как метод преодоления куль-

турной отсталости масс. Неслучайно ее составной частью называли борьбу с «пережитками прошлого» в быту. А поскольку старики в бытовом отношении слишком консервативны, а в молодежь старые бытовые черты не вкоренились еще глубоко, то революция в быту, как говорил М. И. Калинин, «успешнее всего должна развиваться среди молодежи» [Калинин, 1969: 67–68]. Партийные лидеры на местах и вовсе заявляли, что «над стариками мы должны поставить крест, так как их все равно никакими методами не привлечь» [ЦДНИРО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 4. Л. 102]. Крестьян поколения «революционного перелома» в это время можно назвать поколением среднего возраста, но и они вели себя более консервативно, чем молодежь, особенно комсомольская.

Среди коммунистической молодежи 1920-х гг. нашлось немало сторонников полного отказа от обрядовости. Данный подход ярко отражает частушка: «Если б не было нарядов, // Не было бы модников, /// Если б не было б обрядов, // Не было б угодников». В приверженности церковным обрядам комсомол однозначно осуждал антисанитарию, что также отразилось в песенном творчестве: «Вы напрасно, братие, // Лобзаете распятие: // От такой политики // Плодятся сифилитики». У некоторых крестьян если не сочувствие, то хотя бы сомнения вызывали призывы: «Если болел ты чахоткой, // Не гордись такой находкой, // А с микробом со своим // Не христосуйся с другим» [Арго, 1927].

Однако даже среди комсомольских активистов возобладала точка зрения, что без обрядов все же не обойтись. Иначе многие вынуждены будут просто выйти из комсомола, так как полный отказ от обрядовости в их семьях выглядел буквально катастрофой. Поэтому одной из основных составляющих «революции в быту» стали настойчивые попытки внедрения в сельский быт новых обрядов.

Сверхпопулярный в начале 1920-х гг. среди революционно настроенной молодежи Л. Д. Троцкий настаивал, что совсем без обрядов «новый мир» построить не удастся. Л. Д. Троцкий писал: «Поэтому кто говорит, что в бытовой работе никакой обрядности, понимая под обрядностью не церковные фокусы, а коллективные формы выражения своих чувств, настроений, — тот хватает через край. В борьбе со старым бытом он расшибет себе лоб, нос и другие необходимейшие органы» [Троцкий, 1924: 14].

По мнению писателя В. В. Вересаева, обряд не только «дает людям готовые, художественно-закрепленные русла для проявления теснящихся в душе чувств», но и «организует сами эти чувства, направляет, просветляет и углубляет их». В. В. Вересаев мечтал о замене разных для каждой религии обрядов унифицированными, характеризовал их как «светлые, утверждающие жизнь, полные веры в будущее» [Вересаев, 1926: 30].

Похороны по-новому

Мнения большинства крестьян и молодых безбожников по поводу проведения по-новому обрядов были, как правило, диаметрально противоположными. В частности, проведение похорон с участием церкви властью однозначно осуждалось. А многие крестьяне, наоборот, возмущались, недопущению священников на траурные церемонии. Стал расхожим вопрос-возмущение «Что же как собаку зароят в землю?». Частушка также запечатлела крестьянское недовольство: «Зарывали, хоронили, / И никто не плакал, / Потому что хоронили / По-советски с флагом» [Мурин, 1926: 33].

Когда все же сторонники новой власти поняли, что без почитания умерших не обойтись, похороны (как и свадьбы, псевдокрестины) стали напоминать митинги и собрания. Похоронная церемония, организуемая комсомольцами, как правило, представляла собой торжественное шествие за красным гробом с оркестром. На I съезде Союза безбожников один из выступающих приводил в пример похороны некоего комсомольца, после которых обыватели указывали, что в своей обрядности ВЛКСМ перещеголял православных [ГАРФ. Ф. 5407. Оп. 1. Д. 5. Л. 30]. Крестьян удивляли почетный караул, траурные речи, иногда напоминающие непонятные доклады, революционные песни. Как писал селькор, «Всё было для крестьян ново и ошеломляюще» [Алеко, 1924]. Нелучайно о гражданских похоронах даже «Безбожник у станка» писал: «Надо считаться с фактами: в деревне они, все-таки, редкость» [Еще о гражданских похоронах, 1923]. В селе Кульске поле похорон школьника с красными флагами и революционными песнями сельчане вопрошали: «...Примет ли его земля?» [Новый быт, 1925].

Власть не только сама агитировала за кремацию, но и настойчиво советовала делать это молодежи [Олещук, 1927; Цветков, 1926; Огненное погребение, 1927]. Крематорий позиционировался как часть индустриального советского проекта, торжество технического прогресса, атеизма, санитарии, экономии и эстетики. Журнал «Огонек», например, внушал: «Кремация — это гигиена и упрощение захоронения, это отвоевание земли от мертвых для живых...» [Малори, 1927: 14]. Был даже выдвинут лозунг: «Крематорий — кафедра безбожия». Для крестьян старших поколений все эти разговоры выглядели кощунственными, а чаще — просто непонятными.

Советский брак

Одним из любимых и наиболее значимых обрядов на селе традиционно считали свадьбу. Не только торжественная обстановка в церкви, но и песни, игры, пляски, обилие гостей позволяли чувствовать, что совершается что-то редко повторяющееся в жизни. Этнограф А. М. Большаков верно подметил: «Церковь одевает и рождение, и брак, и смерть в пышные одежды обрядности» [Большаков, 1927: 406–407].

А гражданские браки в большинстве своем были лишены торжественности, в соответствии со сложившимися традициями представителями старших крестьянских поколений вовсе браками и не считались. Равнодушие советских чиновников, проводивших брачную запись в некомфортной обстановке, и вовсе побуждало хотя бы в такой торжественный момент «поступиться принципами».

Чтобы сгладить недовольство в массах, коммунистические идеологи пытались сделать гражданский брак хотя бы более торжественным. В этих целях стали пропагандировать красные или комсомольские свадьбы.

Обычно на свадьбах комсомольцев произносились приветственные речи представителей партийных и советских органов, все вместе пели революционные песни. Положительно стоит оценить входившие в традицию обращения к новобрачным чувствовать ответственность перед детьми, начиная буквально с их здорового зачатия. Как правило, жених и невеста торжественно заявляли об отказе от религиозных традиций. Могли организовать сбор средств в помощь голодающим или зарубежным пролетариям. В качестве свадебных подарков использовались книги политического содержания, портреты вождей, красные банты и прочие революционные символы [Маслов, 1923]. От мно-

гих традиционных обрядовых действий отказывались демонстративно. В. В. Вересаев писал: «Не нужно колец на пальцы, они — звенья цепи, которою раньше сковывали мужа и жену» [Вересаев, 1926: 21]. В дальнейшем ношение обручальных колец связали с невежеством и мещанским семейным укладом [А. Р., 1930: 61].

Даже свадебные песни призваны были носить пропагандистский характер: «Сердце любит, сердце пляшет, // Сердце песенки поет, /// Брак церковный нас не свяжет, // Муж постылый не побьет. // Наши бабушки тужили // И страдали целый век/// Внучки крылья распустили, — // Стал свободным человек» [Волжский, 1927: 37].

Запись в загсе провозглашалась торжественным принятием крестьянским обществом «новой хозяйственной единицы, как члена созидательного союза трудящихся» [Марков, 1927: 33]. Этим обосновывалось обязательное исполнение в конце церемонии «Интернационала».

На «красной свадьбе» в селе Шумбут 7 января 1925 г. жених объявил, что пошел на проведение такой свадьбы против воли родителей. В докладе, входившем в праздничную программу, подчеркивалось, что «старое воспитание молодежи только способствовало к одурманиванию и затемнению» [Давыдов, 2011]. Любопытной деталью некоторых свадебных торжеств был показ сценок из реальной жизни. Нередко в них играли сами участники событий, показывая, как правило, «борьбу со старым», олицетворяемым приверженностью родителей религиозным обрядам [Табунщикова, 2015: 91]. Заметим также, что присутствие родителей и других близких родственников на «красных свадьбах» не считалось обязательным. Зафиксированы случаи, когда «почетными родителями» на свадьбах провозглашали известных революционеров. Порой почти дублировались церковные церемонии, но «венчал» молодых комсомольский вожак, а вместо икон красовались портреты советских вождей.

Слабые места старой свадьбы, по мнению многих коммунистических идеологов, были связаны со свадебными обрядами, указывающими в создаваемой семье на отношения подчиненности жены мужу, на подчинение молодоженов родителям. В комсомоле их старались искоренить.

В нарождавшейся традиции возвращающихся из загса новобрачных в принципе тоже планировалось встречать родителями. Но в избу сначала должны были войти новобрачные. А родители перед вручением ключей снохе «в знак полного доверия» должны были обсыпать новобрачных рожью в знак пожелания им довольства.

Среди комсомольцев популяризировали специально сочиненные частушки, оправдывающие брак без приданного. Например: «Капать слезы погодите // На мою на белу грудь, — // Комсомолку не стыдите, // Что «придано» не дают» [Марков, 1927: 47].

Крестьян же как раз раздражали отказы кланяться отцу и матери в ноги, показная демонстрация женского равноправия. Хозяйское мышление крестьян отказывалось понимать исключение из свадебной церемонии решений по приданому и прочим экономическим вопросам.

Красные крестины

Нельзя не заметить, что для привлечения к новой обрядности более широкого круга крестьян организаторы весьма широко использовали элементы обрядности старой. Те же красные свадьбы постепенно переходили из клубно-избаческой обстанов-

ки в частные дома. И наряду с чисто пропагандистскими элементами включали в себя модернизированные старые обряды. О старых традициях напоминали и коллективные имянаречения, замена крестных комсомольскими активистами или вожатыми. Даже красная звезда напоминала многим христианам о Вифлеемской звезде.

Название «октябрины» прижилось по отношению к обряду, заменившему процедуры приобщения младенца к религии, в большей степени, но применялись и другие: «крестины по-новому», «звездины», «краснины», «пролетарские именины», «красные крестины», «коммунистические крестины». Интересно, что на данной церемонии обычным было заявление матери: «Ребенок принадлежит мне только формально. Для духовного воспитания передаю его обществу» [Вересаев, 1926: 24]. Считалось, что октябрины стирают межнациональные грани.

Постепенно «новые крестины» приобретали характер «обряда посвящения в строителя коммунизма» с выбором имени для нового гражданина (часто — непривычного для крестьян: Атеист, Бастилий, Вилен, Вилорий, Вилорик, Виль, Владлен, Гертруд, Гудок, Декабрин, Декабрист, Идеи, Красноглав, Ким, Май, Маркс, Молот, Народосын, Новомир, Рэм, Серп, Spartak и др.) и молитвой на новый лад («Мы осеняем тебя не крестом и молитвой, наследием тьмы и рабства, а нашим красным знаменем борьбы и труда» [«Крестины» по новому, 1923]). Еще более непривычно звучали «революционные» женские имена: Алгебрина, Баррикада, Будена, Вилена, Вилора, Владилена, Даздраперма, Декабрина, Динэра, Идея, Ильина, Искра, Интерна, Красномира, Лена, Милиция, Нинель, Октябрина, Парижкомма, Рева, Ревмира, Роза, Свобода, Тракторина, Энгелина, Эра и др. Пропагандистские издания настойчиво объясняли смысл новых имен. Например, имя Серпина рекомендовалось «в напоминание о необходимости превращения селянки в равноправного члена крестьянской семьи, в действительную воспитательницу борцов за освобождение от всех видов эксплуатации человека человеком, о необходимости превращения селянки в сознательную строительницу бессловного, безгосударственного, безрелигиозного общества» [Сухоплюев, 1925: 25–26].

Подчас имена звучали более привычно, но имянаречение было посвящено «погибшим борцам за свободу», «героям революции» и др. Советская пропаганда подавала это как большое достижение: «Наречение новорожденным революционных имен, постоянно напоминающим и родителям и детям об Октябрьской Революции, об освобождении их от гнета и эксплуатации помещиков и капиталистов, о свержении царя земного и царя небесного, поддерживавших эксплуатацию во всех ее видах, — углубляет социалистическую революцию, распространяет ее на область быта, революционизирует быт» [Сухоплюев, 1925: 47–48].

Нередко использовался коллективный, при минимальном участии родителей, выбор имени путем голосования. Изданная в Туле брошюра рекомендовала: «При избрании имени новорожденного подлежит считаться с желанием обоих родителей, но руководящая и направляющая роль, дача разъяснений принадлежит комячейке (или профорганизации)» [Антирелигиозная пропаганда, 1926: 49].

Днем революционных именин по аналогии с христианством предлагалось сделать день смерти героя — наиболее известного носителя традиционного имени или персонажа события, в честь которого был назван новый «строитель коммунизма».

В то же время доходило и до присвоения «революционной», кардинально отличающейся от родительской, фамилии. Была даже придумана процедура «самооктябрение», в ходе которой осуществлялось коллективное изменение имен и фамилий [Данилевский, 1927: 4]. Правда, чаще всего новые имена как-то не приживались, через некоторое время про них забывали и вспоминали только с усмешками.

Многие свидетельства тех лет говорят о большом внимании крестьян к «новому крещению». Например, сообщалось о давке любопытных в воронежском селе Березово [Комсомол в деревне, 1926: 91]. На первых же октябринах в селе Тельменка Ново-николаевской губернии присутствовало более 200 человек (в основном — взрослых, из любопытства) [Голос народа, 1997: 172]. Наслушавшись бойких речей, многие выражали сомнение: действительно, не заразна ли купель при традиционном крещении?

Однако, проявляя внимание к подобным церемониям, крестьяне предпочитали, чтобы непосредственно в них члены их семей не участвовали. Если же все-таки присвоение новых имен состоялось внутри семьи, нередко это приводило к острым внутрисемейным конфликтам. Например, в селе Макуловке Свияжского района после того, как молодой отец назвал сына Пионером, дед долго плакал и умолял переименовать внука, а мать сходила к священнику и там дала ему имя Иван. В Больше-Шемякинской волости Буннского кантона на октябринах назвали мальчика Кимом, но вскоре мать окрестила его в церкви, где его назвали Михаилом [Маторин, 1929: 158]. В Орловской губернии с молодым отцом после «октябрин» полгода ругались все родственники, после чего он решил перекрестить ребенка, причем священник согласился после того, как парень в ногах у него повалился [Гончарова, 2010: 370]. На хуторе Островянском Орловской волости молодые родители назвали сына Марксом. Но после регистрации в исполкоме родные настояли окрестить ребенка в церкви. Священник же отказался крестить под таким именем, и по его предложению ребенка назвали Марком [Крещеный «Маркс», 1923]. В Воронежской губернии даже появилась поговорка: «Крестьянин октябрил, подарки получил, а потом у попа крестил» [РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 23. Д. 392. Л. 23]. Было немало случаев, когда комсомольцы и молодые коммунисты принародно обещали провести октябрины, а под влиянием семьи использовали традиционный обряд [Обещал Октябрины, 1924: 3].

Комсомольцев воодушевляло, а многих крестьян удивляло и возмущало, что подчас во время «октябрин» или «звездин» новорожденного зачисляли в пионеры или в комсомол, а иногда — сразу в несколько общественных организаций и устанавливали над ним их шефство. Для крестьян кощунством, например, выглядело прикрепление к пеленке комсомольского значка.

Заключение

С помощью коммунистической пропаганды обрядовая культура села постепенно трансформировалась. Но происходило это весьма медленно и специфически. В Ровенской слободе Воронежской губернии в 1919–1926 гг. только в 1,64% дворов были зафиксированы гражданские браки [Тарадин, 1926: 113]. За первый квартал 1927 г. в Тамбовской губернии зафиксировали 35 красных свадеб, 13 октябрин, 9 гражданских похорон [Безгин, 1998: 143]. В новых обрядах по-прежнему присутствовали элементы старых. Более того, даже сочувствующие власти крестьяне проявляли порой странное «двоеве-

рие». Доходило до того, что крестьяне интересовались у молодых безбожников, нельзя ли им достать крашенных яиц с портретами вождей и Пасху с буквами КИ (Коммунистический интернационал) [Соболева, 1961: 21].

В некоторых комсомольских организациях «октябрины» в сознании сельской молодежи прочно заменили крестины. Как раньше боялись смерти некрещеного младенца, так теперь старались быстрее новорожденного «прооктябрить». В. В. Вересаев рассказывал, что некоторые не видели большой разницы в «крестинах» и «октябринах». Логику обывателей он выразил следующим образом: «Тот ли, другой ли обряд, — все равно. Но дайте обряд!». С его точки зрения, в этом проявлялась «не беспринципность, тут в самом чистом, в самом наглядном виде обнаружилась великая потребность человека «припечатывать» обрядом торжественные моменты своей жизни» [Вересаев, 1926: 26]. М. Кольцов в фельетоне «Мое преступление» (1926 г.) рассказывал, как два брата-крестьянина из Вологодской губернии пришли «получить от него список безбожной советской литургии для умерших честных беспартийных крестьян. А также полный порядок красных октябрин и наименование революционных вождей для крестьянских младенцев на каждый день в году» [Кольцов, 1961: 305].

Но в целом говорить о внедрении новой обрядности в деревне было бы все-таки рано. Отчеты партийных и комсомольских организаций, как и документы Союза безбожников, чаще всего сообщали об отсутствии новых обрядов или их небольшом количестве. В комсомольских сводках больше говорилось не о комсомольских вечеринках, а об отрицательных сторонах комсомольского быта [ГАСПИТО Ф. П-1205. Оп. 1. Д. 842. Л. 46 об.; Д. 844. Л. 71–72; Д. 859. Л. 108; Д. 882. Л. 8]. ЦК ВЛКСМ в 1925 г. давал следующую оценку распространенности новых обрядов: «Среди комсомольцев они очень часты. Но среди взрослого населения принимают уродливые формы». Признавалось, что распространение новых обрядов среди беспартийной молодежи только усиливает антикомсомольские настроения крестьян [РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 23. Д. 392. Л. 23].

В печати было много дискуссий о целесообразности создания новой обрядности. Знаток русской деревни А. М. Большаков отмечал, что рождение, смерть и брак крестьяне хотели бы отметить некоторой торжественностью, поэтому у новых обрядов были бы все шансы утвердиться, «если бы была надлежащим образом продумана обстановка этих актов» [Большаков, 1925: 195–196]. Писатель В. В. Вересаев, отвечая на стремления некоторых коммунистических идеологов совершенно избавиться от обрядов, про современную жизнь говорил, что «она вся цветет обрядами», хотя совершенно чужда религии [Вересаев, 1926: 5]. Великое значение обрядов В. В. Вересаев видел в облегчении проявления чувств, направлении их в определенное русло. В. А. Мурин сделал вывод: «Сейчас кажется, больше следует говорить не только о влиянии церкви и религии на молодежь, сколько о влиянии молодежи на церковь» [Мурин, 1926: 33].

В целом, внедрение новой обрядности хотя и не имело решающих успехов, проходило сравнительно мирно по сравнению с противостоянием поколений на других участках духовной сферы [Slezin, 2023; Слезин, 2023]. Однако не приходится отрицать, что и оно внесло свой определенный вклад в межпоколенческий разлом российской деревни, становившийся все более очевидным к концу 1920-х гг.

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22–18–00132, <https://rscf.ru/project/22-18-00132/>.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- А. Р. Обручальные кольца // *Антирелигиозник*. 1930. № 7. С. 58–61.
- АЛЕКО. Комсомольские похороны // *Новь*. 1924. 11 апр.
- Алексеев В. А. «Штурм небес» отменяется?: Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР. М. : Россия молодая, 1992. 304 с.
- Андриец У. М. В авангарде атеистического воспитания: к вопросу антирелигиозной деятельности дальневосточного комсомола в 1920-е гг. // *Инновационные технологии в области общественных наук*. Хабаровск, 2016. С. 5–10.
- Антирелигиозная пропаганда (Материалы по организации и пропаганде безбожия). Тула, 1925. 68 с.
- Арго. Антиобрядные частушки // *Синяя блуза*. 1927. № 53–54. С. 58.
- Асташов А. Б. Крестьянско-молодежный мир в эпоху «великого перелома» // *Вестник Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ)*. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 9. С. 101–119.
- Безгин В. Б. Старый и новый быт в традиционной крестьянской культуре (советская доколхозная деревня) // *Тамбовское крестьянство: от капитализма к социализму (вторая половина XIX — начало XX в.)*. Вып. 2. Тамбов : Изд-во ТГУ им. Г. Р. Державина, 1998. С. 136–154.
- Безгин В. Б., Якимов К. А. «Приказчики революции»: еврейская молодежь провинции в событиях Гражданской войны (на материалах Тамбовской губернии) // *Научный диалог*. 2022. Т. 11. № 9. С. 301–319.
- Билим Н. Н. Комсомол и атеистическое воспитание молодежи в 1920-е годы (региональный аспект) // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2014. № 3–2. С. 33–36.
- Большаков А. М. Деревня. 1917–1927. М. : Работник просвещения, 1927. 471 с.
- Большаков А. М. Советская деревня (1917–1925 гг.): экономика и быт. 2-е изд., доп. Л. : Прибой, 1925. 264 с.
- Вересаев В. В. Об обрядах старых и новых (к художественному оформлению быта). М. : Новая Москва, 1926. 34 с.
- Волжский А. Свадебная вечеринка. М. ; Л. : Молодая гвардия, 1927. 56 с.
- Вязинкин А. Ю. Поколение «революционного перелома» в судьбе русской деревни первой трети XX в.: проблемы историографии // *Вопросы истории*. 2022. № 7–2. С. 153–165.
- Гайлит О. Религия в «молодом» обществе: заметки о становлении советской повседневности // *Антропологический форум*. 2012. № 16. С. 288–308.
- Голос народа. Письма и отклики рядовых советских граждан о событиях 1918–1932 гг. М. : РОССПЭН, 1997. 323 с.
- Гончарова И. В. Крестьянская повседневность Центрального Черноземья в 1920-х гг. // *Диалог со временем*. 2010. № 30. С. 362–371.

- Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 5407. Оп. 1. Д. 5. Л. 30.
- Государственный архив социально-политической истории Тамбовской области (ГАСПИТО). Ф. П-1205. Оп. 1. Д. 842. Л. 46 об.; Д. 844. Л. 71–72; Д. 859. Л. 108; Д. 882. Л. 8.
- Давыдов Д. Красная комсомольская свадьба 1920-х гг. // Эхо веков. 2011. № 1–2. С. 283–285.
- Данилевский М. Праздники общественного быта. Торжественное заседание, октябрины, годовщины // Организация, методика, практика. М. : Долой неграмотность, 1927. С. 3–12.
- Еще о гражданских похоронах // Безбожник у станка. 1923. № 6. С. 19.
- Ипполитов В. А. Влияние голода 1924–1925 годов на общественно-политические настроения крестьянства в Тамбовской губернии // Научный диалог. 2023. Т. 12, № 2. С. 336–362.
- Калинин М. И. О молодёжи. Избранные статьи и речи. М. : Молодая гвардия, 1969. 400 с.
- Козлов Ф. Н. Антирелигиозная пропаганда в Чувашии в начале 1920-х гг. // Эхо веков. 2010. № 3–4. С. 301–306.
- Козлов Ф. Н. Молодежные реакции на инновационный концепт советского безбожия: Историко-психологический аспект // PolitBook. 2014. № 3. С. 68–79.
- Кольцов М. Е. Фельетоны и очерки. М. : Гослитиздат, 1961. 407 с.
- Комсомол в деревне: очерки / под ред. В. Г. Тана-Богораза. М. ; Л. : Госиздат, 1926. 202 с.
- «Крестины» по новому // Советская Сибирь. 1923. 9 окт.
- Крещенный «Маркс» // Донской пахарь. 1923. 16 окт.
- Кулачков В. В. Социокультурные аспекты развития крестьянства в 1920-е гг.: на материалах западных губерний Европейской России. Брянск : Брянский государственный инженерно-технологический университет, 2022. 258 с.
- Левада Ю. А. Поколения XX века: Возможности исследования // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2001. № 5. С. 7–14.
- Лисовский В. Т. «Отцы» и «дети»: за диалог в отношениях // Социологические исследования. 2002. № 7. С. 111–116.
- Маллори Д. Огненные похороны // Огонек. 1927. № 50. С. 14.
- Мангейм К. Очерки социологии знания: Проблема поколений — состязательность — экономические амбиции. М. : ИНИОН РАН, 2000. 162 с.
- Марков В. Д. Красная свадьба в деревне. М. : Долой неграмотность, 1927. 48 с.
- Маслов А. Комсомольская свадьба // Призыв. 1923. 5 дек.
- Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество — ислам — православие — сектантство. М. : Безбожник, 1929. 174 с.
- Мурин В. А. Быт и нравы деревенской молодежи. М. : Новая Москва, 1926. 158 с.
- Новый быт // Бурят-Монгольская правда. 1925. 14 апр.
- Обещал Октябрины, а сделал крестины // Голос Молодежи. 1924. 8 окт.
- Огненное погребение // Пионерская правда. 1927. 22 июля.
- Олещук Ф. Огненное погребение // Безбожник. 1927. № 15. С. 2–4.
- Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. М-1. Оп. 23. Д. 392. Л. 23.

Сидоров Е. С. Конфликт поколений в контексте процесса развития культуры и общества // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 2. С. 175–178.

Слезин А. А. Межпоколенческий разлом российской деревни: влияние «антирелигиозного наступления» коммунистической молодежи на рубеже 1920–1930-х годов // Научный диалог. 2023. Т. 12, № 3. С. 446–477.

Соболева А. Н. «Осовечивание» религиозных праздников в 1920-е гг. // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования внутренней Азии. 2019. № 3. С. 19–25.

Сухопляев Ив. Октябрины. М. : Госиздат Украины, 1925. 50 с.

Табунщикова Л. В. «Красная обрядность» на территории Донобласти в 1923–1924 гг. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской православной церкви. 2015. № 6. С. 85–94.

Тарадин И. Слобода Ровеньки. Воронеж: Воронежское краевед. об-во, 1926. 171 с.

Троцкий Л. О задачах деревенской молодежи. О новом быте. М. : Новая Москва, 1924. 22 с.

Цветков В. С. Огненное погребение // Безбожник. 1926. № 6. С. 8–9.

Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф. 4. Оп. 1. Д. 4. Л. 102.

Чистякова Д. П. Типологизация поколений по Ю. Леваде: социолого-культурологический аспект // Социально-экономические исследования, гуманитарные науки и юриспруденция: теория и практика. 2016. № 9. С. 99–103.

Яшина М. А. Антирелигиозное образование и воспитание в СССР в 1920-е годы: уроки истории и современность // Вестник Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета. 2011. № 3. С. 201–208.

Mead M. Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap. N. Y., 1970.

Peris D. Storming the Heavens. Ithaca and London: Cornell university Press, 1998.

Stites R. Bolshevik Ritual Building in the 1920-s // Russia in the era of NEP. Explorations in the Soviet Society and Culture / Ed. by Sh. Fitzpatrick, A. Rabinovich, R. Stites. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

Slezin A. A. Opposition of Peasants and Komsomol Members in the Spiritual Sphere of the Russian Village in the Early 1920-s // Agrarian History. 2023. No. 13. P. 22–42

REFERENCES

A. R. Obruchal'nye kol'ca [Wedding rings]. *Antireligioznik* [Antireligious]. 1930, no. 7, pp. 58–61 (in Russian).

ALEKO. Komsomol'skie pohorony [Komsomol funeral]. *Nov'* [New]. April 11, 1924 (in Russian).

Alekseev V. A. "Shturm nebes" otmenyaetsya?: Kriticheskie ocherki po istorii bor'by s religiej v SSSR [Is Storming Heaven Canceled?: Critical Essays on the History of the Struggle against Religion in the USSR]. Moscow: Rossiya molodaya, 1992, 304 p. (in Russian)

Andriec U. M. V avangarde ateisticheskogo vospitaniya: k voprosu antireligioznoj deyatel'nosti dal'nevostochnogo komsomola v 1920-e gg [At the forefront of atheistic

education: on the issue of anti-religious activities of the Far Eastern Komsomol in the 1920s]. *Innovacionnyye tekhnologii v oblasti obshchestvennykh nauk* [Innovative technologies in the field of social sciences]. Khabarovsk, 2016, pp. 5–10 (in Russian).

Antireligioznaya propaganda (Materialy po organizacii i propagande bezbozhiya) [Anti-religious propaganda (Materials on the organization and propaganda of atheism)]. Tula, 1925, 68 p. (in Russian)

Argo. Antiobryadnye chastushki [Anti-ritual ditties]. *Sinyaya bluza* [Blue blouse]. 1927, no. 53–54, p. 58 (in Russian).

Astashov A. B. Krest'yansko-molodezhnyj mir v epohu “velikogo pereloma” [Peasant and youth world in the era of the “great turning point”]. *Vestnik RGGU. Seriya “Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya”* [Bulletin of the Russian State Humanitarian University. Series “Literary criticism. Linguistics. Culturology”]. 2022, no. 9, pp. 101–119 (in Russian).

Bezgin V. B. Staryj i novyj byt v tradicionnoj krest'yanskoj kul'ture (sovetskaya dokolhoznaya derevnya) [Old and new way of life in traditional peasant culture (Soviet pre-kolkhoz village)]. *Tambovskoe krest'yanstvo: ot kapitalizma k socializmu (vtoraya polovina XIX — nachalo HKH v.): sbornik nauchnykh statej* [Tambov peasantry: from capitalism to socialism (second half of the 19th — early 20th centuries): collection of scientific articles]. Tambov: Izd-vo TGU im. G. R. Derzhavina, 1998, no. 2, pp. 136–154 (in Russian).

Bezgin V. B., Yakimov K. A. “Prikazchiki revolyucii”: evrejskaya molodezh' provincii v sobytiyah Grazhdanskoj vojny (na materialah Tambovskoj gubernii) [“The clerks of the revolution”: the Jewish youth of the province in the events of the Civil War (based on the materials of the Tambov province)]. *Nauchnyj dialog* [Scientific dialogue]. 2022, Vol. 11 (9), pp. 301–319 (in Russian).

Bilim N. N. Komsomol i ateisticheskoe vospitanie molodezhi v 1920-e gody (regional'nyj aspekt) [Komsomol and atheistic education of youth in the 1920s (regional aspect)]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice]. 2014, no. 3–2, pp. 33–36 (in Russian).

Bol'shakov A. M. *Derevnya. 1917–1927* [Village. 1917–1927]. Moscow: Rabotnik prosveshcheniya, 1927, 471 p. (in Russian).

Bol'shakov A. M. *Sovetskaya derevnya (1917–1925 gg.): ekonomika i byt* [Soviet village (1917–1925): economy and life]. 2-nd ed., suppl. Leningrad: Priboj, 1925. 264 p. (in Russian).

Cvetkov V. S. Ognennoe pogrebenie [Fiery burial]. *Bezbozhnik* [Atheist]. 1926, no. 6, pp. 8–9 (in Russian).

Centr dokumentacii novejshej istorii Rostovskoj oblasti (CDNIRO) [Center for Documentation of Contemporary History of the Rostov Region]. F. 4. Op. 1. D. 4. L. 102 (in Russian).

CHistyakova D. P. Tipologizaciya pokolenij po Yu. Levade: sociologo-kul'turologicheskij aspekt [Typology of generations according to Yu. Levada: sociological and cultural aspect]. *Social'no-ekonomicheskie issledovaniya, gumanitarnye nauki i yurisprudenciya: teoriya i praktika* [Bulletin of the South Ural State Humanitarian and Pedagogical University]. 2016, no. 9, pp. 99–103 (in Russian).

Gajlit O. Religiya v “molodom” obshchestve: zametki o stanovlenii sovetskoj povsednevnosti [Religion in the “young” society: notes on the formation of Soviet everyday

life]. *Antropologicheskij forum* [Anthropological Forum]. 2012, no. 16, pp. 288–308 (in Russian).

Golos naroda. Pis'ma i otkliki ryadovyh sovetskikh grazhdan o sobytyyah 1918–1932 gg [The voice of the people. Letters and responses from ordinary Soviet citizens about the events of 1918–1932]. M.: ROSSPEN, 1997. 323 p. (in Russian)

Goncharova I. V. Krest'yanskaya povsednevnost' Central'nogo Chernozem'ya v 1920-h gg [Peasant everyday life of the Central Chernozem region in the 1920s]. *Dialog so vremenem* [Dialogue with time]. 2010, no. 30, pp. 362–371 (in Russian).

Gosudarstvennyj arhiv Rossijskoj Federacii (GARF) [State Archive of the Russian Federation]. F. 5407. Op. 1. D. 5. L. 30 (in Russian).

Gosudarstvennyj arhiv social'no-politicheskoj istorii Tambovskoj oblasti (GASPIITO) [State Archive of the Socio-Political History of the Tambov Region]. F. P-1205. Op. 1. D. 842. L. 46 ob.; D. 844. L. 71–72; D. 859. L. 108; D. 882. L. 8 (in Russian).

Davydov D. Krasnaya komsomol'skaya svad'ba 1920-h gg [Red Komsomol wedding of the 1920s]. *Ekho vekov* [Echo of centuries]. 2011, no. 1–2, pp. 283–285 (in Russian).

Danilevskij M. Prazdniki obshchestvennogo byta. Torzhestvennoe zasedanie, oktyabriny, godovshchiny [Holidays of public life. Solemn meeting, October, anniversaries]. *Organizaciya, metodika, praktika. "Doloi negramotnost'"* [Organization, methodology, practice. "Down with illiteracy"]. Moscow, 1927, pp. 3–12 (in Russian).

Eshche o grazhdanskih pohoronah [More about civil funeral]. *Bezbozhnik u stanka* [Atheist at the bench]. 1923, no. 6, pp. 19 (in Russian).

Ippolitov V. A. Vliyanie goloda 1924–1925 godov na obshchestvenno-politicheskie nastroyeniya krest'yanstva v Tambovskoj gubernii [The influence of the famine of 1924–1925 on the socio-political mood of the peasantry in the Tambov province]. *Nauchnyj dialog* [Scientific dialogue]. 2023, nol. 12, no. 2, pp. 336–362 (in Russian).

Kalinin M. I. *O molodyozhi. Izbrannye stat'i i rechi* [About youth. Selected articles and speeches]. Moscow: Molodaya gvardiya, 1969, 400 p. (in Russian)

Kozlov F. N. Antireligioznaya propaganda v Chuvashii v nachale 1920-h gg [Anti-religious propaganda in Chuvashia in the early 1920s]. *Ekho vekov* [Echo of centuries]. 2010, no. 3–4, pp. 301–306 (in Russian).

Kozlov F. N. Molodezhnye reakcii na innovacionnyj koncept sovetskogo bezbozhiya: Istoriko-psihologicheskij aspekt [Youth reactions to the innovative concept of Soviet godlessness: Historical and psychological aspect]. *PolitBook* [PolitBook]. 2014, no. 3, pp. 68–79 (in Russian).

Kol'cov M. E. *Fel'etony i ocherki* [Feuilletons and essays]. Moscow: Goslitizdat, 1961, 407 p. (in Russian)

Komsomol v derevne: Ocherki [Komsomol in the countryside: Essays]. Ed. V. G. Tana-Bogoraza. Moscow; Leningrad: Gosizdat, 1926, 202 p. (in Russian)

“Krestiny” po novomu [“Christening” in a new way]. *Sovetskaya Sibir'* [Soviet Siberia]. October 9, 1923 (in Russian).

Kreshchennyj “Marks” [Baptized “Marx”]. *Donskoj pahar'* [Donskoy plowman]. October 16, 1923 (in Russian).

Kulachkov V. V. *Sociokul'turnye aspekty razvitiya krest'yanstva v 1920-e gg.: na materialah zapadnyh gubernij Evropejskoj Rossii* [Sociocultural Aspects of the Development

of the Peasantry in the 1920s: Based on the Materials of the Western Provinces of European Russia]. Bryansk: Bryanskij gosudarstvennyj inzhenerno-tekhnologicheskij universitet, 2022, 258 p. (in Russian)

Levada Yu. A. Pokoleniya XX veka: Vozmozhnosti issledovaniya [Generations of the 20th century: Research opportunities]. *Monitoring obshchestvennogo mneniya: ekonomicheskie i social'nye peremeny* [Public opinion monitoring: economic and social changes]. 2001, no. 5, pp. 7–14 (in Russian).

Lisovskij V. T. “Otcy” i “deti”: za dialog v otnosheniyah [“Fathers” and “children”: for dialogue in relations]. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological research]. 2002, no. 7, pp. 111–116 (in Russian).

Mallori D. Ognennye pohorony [Fiery funeral]. *Ogonek* [Fier]. 1927, no. 50, p. 14 (in Russian).

Mangejm K. *Ocherki sociologii znaniya: Problema pokolenij — sostyazatel'nost' — ekonomicheskie ambicii* [Essays on the sociology of knowledge: The problem of generations — competitiveness — economic ambitions]. Moscow: INION RAN, 2000, 162 p. (in Russian)

Markov V. D. *Krasnaya svad'ba v derevne* [Red wedding in the village]. Moscow: Doloj negramotnost', 1927, 48 p. (in Russian)

Maslov A. Komsomol'skaya svad'ba [Komsomol wedding]. *Prizyv* [Appeal]. December 5, 1923 (in Russian).

Matorin N. M. *Religiya u narodov Volzhsko-Kamskogo kraya prezhde i teper': yazychestvo-islam-pravoslavie-sektantstvo* [Religion among the peoples of the Volga-Kama region before and now: paganism-Islam-Orthodoxy-sectarianism]. Moscow: Akc. izd. o-vo “Bezbozhnik”, 1929, 174 p. (in Russian)

Murin V. A. *Byt i nnavy derevenskoj molodezhi* [Life and customs of rural youth]. Moscow: Novaya Moskva, 1926, 158 p. (in Russian)

Novyj byt [New life]. *Buryat-Mongol'skaya Pravda* [Buryat-Mongolian truth]. April 14, 1925 (in Russian).

Obeshchal Oktyabriny, a sdela krestiny [Promised Oktyabrins, but made christenings]. *Golos Molodezhi* [Voice of Youth]. October 8, 1924 (in Russian).

Ognennoe pogrebenie [Fiery burial]. *Pionerskaya Pravda* [Pionerskaya Pravda]. July 22, 1927 (in Russian).

Oleshchuk F. Ognennoe pogrebenie [Fire burial]. *Bezbozhnik* [Atheist]. 1927, no. 15, pp. 2–4 (in Russian).

Rossijskij gosudarstvennyj arhiv social'no-politicheskoy istorii (RGASPI) [Russian State Archive of Socio-Political History]. F. M — 1. Op. 23. D. 392. L. 23 (in Russian).

Sidorov E. S. Konflikt pokolenij v kontekste processa razvitiya kul'tury i obshchestva [The conflict of generations in the context of the process of development of culture and society]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice]. 2013, no. 2, pp. 175–178 (in Russian).

Slezin A. A. Mezhpokolencheskij razlom rossijskoj derevni: vliyanie “antireligioznogo nastupleniya” kommunisticheskoy molodezhi na rubezhe 1920–1930-h godov [Intergenerational rupture in the Russian village: the impact of the “anti-religious offensive” of communist youth

at the turn of the 1920–1930s]. *Nauchnyj dialog* [Scientific dialogue]. 2023, vol. 12 (3), pp. 446–477 (in Russian).

Soboleva A. N. “Osovechivanie” religioznych prazdnikov v 1920-e gg [“Contemplation” of religious holidays in the 1920s]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniya vnutrennej Azii* [Bulletin of the Buryat State University. Humanitarian Studies of Inner Asia]. 2019, no. 3, pp. 19–25 (in Russian).

Suhoplyayev Iv. *Oktyabriny* [Oktyabrins]. Moscow: Gosizdat Ukrainy, 1925, 50 p. (in Russian)

Tabunshchikova L. V. “Krasnaya obryadnost” na territorii Donoblasti v 1923–1924 gg. [“Red ritualism” on the territory of Donoblast in 1923–1924]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 2: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Series 2: History. History of the Russian Orthodox Church]. 2015, no. 6, pp. 85–94 (in Russian).

Taradin I. *Sloboda Roven'ki* [Sloboda Rovenky]. Voronezh: Voronezhskoe kraeved. o-vo, 1926, 171 p. (in Russian)

Trockij L. *O zadachah derevenskoj molodezhi. O novom byte* [On the tasks of rural youth. About a new life]. Moscow: Novaya Moskva, 1924, 22 p. (in Russian)

Yashina M. A. Antireligioznye obrazovanie i vospitanie v SSSR v 1920-e gody: uroki istorii i sovremennost' [Anti-religious education and upbringing in the USSR in the 1920s: lessons of history and modernity]. *Vestnik Yuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo gumanitarno-pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of the South Ural State Humanitarian and Pedagogical University]. 2011, no. 3, pp. 201–208 (in Russian).

Veresaev V. V. *Ob obryadah staryh i novyh (k hudozhestvennomu oformleniyu byta)* [On rituals old and new (to the artistic design of everyday life)]. Moscow: Novaya Moskva, 1926, 34 p. (in Russian)

Volzhskij A. *Svadebnaya vecherinka* [Wedding party]. Moscow; Leningrad: Molodaya gvardiya, 1927, 56 s. (in Russian)

Vyazinkin A. Yu. Pokolenie “revolyucionnogo pereloma” v sud'be russkoj derevni pervoj treti XX v.: problemy istoriografii [Generation of “revolutionary break” in the fate of the Russian village in the first third of the XX century: problems of historiography]. *Voprosy istorii* [Questions of history]. 2022, no. 7–2, pp. 153–165 (in Russian).

Mead M. *Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap*. N. Y., 1970 (in English).

Peris D. *Storming the Heavens*. Ithaca and London: Cornell university Press, 1998 (in English).

Stites R. Bolshevik Ritual Building in the 1920-s. *Russia in the era of NEP. Explorations in the Soviet Society and Culture*. Ed. by Sh. Fitzpatrick, A. Rabinovich, R. Stites. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991 (in English).

Slezin A. A. Opposition of Peasants and Komsomol Members in the Spiritual Sphere of the Russian Village in the Early 1920-s. *Agrarian History*. 2023, no. 13, pp. 22–42 (in English).

Статья поступила в редакцию: 09.05.2023

Принята к публикации: 27.10.2023

Дата публикации: 12.12.2023

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
- 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). Стандартный объем статьи — 0,5–1 авт. л. (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). Рисунки (фотографии) предоставлять отдельными файлами с подписями на русском и английском языках. 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). Машинный (компьютерный) перевод не принимается. Аннотация к статье должна быть оригинальной, отражать основное содержание статьи и результаты исследований. Статья должна делиться на тематические блоки. Примерная структура статьи: введение, тематические блоки (от 1 до 5 блоков), 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 без пробелов)

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 без пробелов)

Ключевые слова (на английском языке до 15 слов)

ПРИМЕР ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ

УДК 903.2

И. И. Иванов

Институт востоковедения РАН, Москва (Россия)

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

Целью статьи является изучение восприятия природы в традиционном мировоззрении тюркских и монгольских народов Южной Сибири. Хронологические рамки работы охватывают конец XIX — середину XX 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 приспособ-

ленную 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.

Цитирование статьи:

Иванов И. И. Человек и природа в традиционных воззрениях тюрко-монгольских народов Южной Сибири // Народы и религии Евразии. 2022. Т. 27, № 1. С.

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

I. I. Ivanov

*Institute of archaeology and ethnography Siberian branch Russian academy
of Sciences, Novosibirsk (Russia)*

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

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

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

The indigenous inhabitants of Southern Siberia, in the process of prolonged interaction with the environment and result of adaptation to it, formed the culture most adapted to the given natural conditions. A significant place in it given to traditions associated with environmental views and norms. The basis of the ecological consciousness of the peoples of this region was the idea of an inseparable connection between man and his environment, the homeland, that is, with the place where he was born, lived and died. In fact, it was the space in which the entire life activity of man. In the thinking of believers, nature perceived as a

living and sentient being, which reflected in the corresponding practical relation to it. In the traditional worldview, man is not isolated from nature. There is no rigid boundary between it and the surrounding world, which, as already noted, in the mythological consciousness, had a partial or complete identification with man.

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

For citation:

Ivanov I. I. Man and nature in traditional views of tyurco-mongolian peoples of South Siberia. *Nations and religions of Eurasia*. 2022. Т. 27, № 1. P.

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 Текст

Тематические разделы (от 1 до 5)

Текст Текст

Заключение.

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 в алфавитном порядке, 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/> (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. 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 «Рус-

ский 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 статьёй.

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. filos. nauk* [Magic as Cultural and Religious Phenomenon. Ph. D. Thesis in Philosophy]. Oryol: OSU Publ., 2009, 155 p. (in Russian).

6. Материалы конференций:

Nesterova T. P. *Religiya i politika v 20 veke. Materialy vtorogo Kollokviuma rossiyskikh I italyanskikh 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 располо-

жены компактно, без неоправданно больших по размеру незаполненных мест. Каждый отдельный предмет (изображение) на каждом рисунке должен иметь порядковый номер. Этот номер, как и нивелировочные отметки, надписи, линии сечений, рамки, границы раскопов и т. п. должны быть выполнены не вручную, а машинописным образом. Все цифры и надписи на рисунках выполняются шрифтом Arial, не жирным, в размере, соответствующем масштабу рисунка. Номера для предметов следует располагать по их порядку слева-направо и сверху-вниз. Каждая первая ссылка в тексте статьи на рисунок и на предмет обязательно должны начинаться с номера 1, последующие 2, 3 и далее. Вторая и последующие ссылки на рисунок или предмет выполняются свободно. Следует стремиться к тому, чтобы большая часть пояснений с площади самой иллюстрации была убрана в подрисуночные подписи. Подписи к рисункам предоставляются на русском и английском языках.

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@fpm.asu.ru (с пометкой журнал «Народы и религии Евразии»).

Контактный телефон: (3852) 296-629

Сайт журнала: <http://journal.asu.ru/index.php/wv>

Научное издание

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ

2023. Том 28, № 4

Редактор Л. И. Базина
Подготовка оригинал-макета О. В. Майер
Дизайн обложки: П. К. Дашковский, Ю. В. Луценко

Журнал распространяется по подписке через каталог Урал Пресс
Подписной индекс ВН 017798. Цена свободная

Издательская лицензия ЛР 020261 от 14.01.1997.

Подписано в печать 12.12.2023.

Выход в свет 20.12.2023.

Формат 70x100/16. Бумага офсетная.

Усл.-печ. л. 13,8. Тираж 300 экз. Заказ 787.

Издательство Алтайского государственного университета
Адрес издателя: 656049, Алтайский край, г. Барнаул, пр. Ленина, 61

Типография Алтайского государственного университета
656049, Алтайский край, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66