

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

2025 Том 30, № 1

# НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ



Барнаул

---

Издательство  
Алтайского государственного  
университета  
2025

Издание основано в 2007 г.

**Учредитель:** ФГБОУ ВО

«Алтайский государственный университет»

**Главный редактор:** П. К. Дашковский, доктор исторических наук (Россия, Барнаул)

**Международный совет:**

Ш. Мустафеев, доктор исторических наук, академик АН Азербайджана (Азербайжан, Баку)

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

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

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

Н. Д. Ходжаева, доктор исторических наук (Таджикистан, Душанбе)

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

А. Х. Атаходжаев, кандидат исторических наук (Узбекистан, Самарканд)

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:**

Н. Н. Крадин, доктор исторических наук, академик РАН (Россия, Владивосток)

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

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

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

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

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

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. Шершневая (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. Юганова, доктор исторических наук (Россия, Москва)

*Журнал утвержден научно-техническим советом Алтайского государственного университета и зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. 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)

**2025 Vol. 30, №1**

# **NATIONS AND RELIGIONS OF EURASIA**



**Barnaul**

---

**Publishing house  
of Altai State University  
2025**

The journal was founded in 2007  
by the 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)

*N.D. Khodjaeva*, doctor of historical sciences  
(Republic of Tajikistan, Dushanbe)

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

*A.Kh. Atakhodjaev*, candidate of historical sciences  
(Republic of Uzbekistan, Samarkand)

*Z.S. Samashev*, 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:**

*N. N. Kradin*, doctor of Historical science,  
Academician of the RSA (Russia, Vladivostok).

*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.A. Tishkin*, doctor of historical sciences  
(Russia, Barnaul)

*N.A. Tomilov*, doctor of historical sciences  
(Russia, Omsk)

*A.V. Poyakov*, doctor of historical sciences  
(Russia, Saint-Petersburg)

*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. The magazine is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technologies and Mass Communications. Registration certificate PI No ΦC 77-78911. Registration date 07.08.2020.*

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

2025 Том 30, № 1

## Раздел I

### АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

Федорук О.А., Федорук А.С., Папин Д.В. Андроновский (федоровский) комплекс могильника Фирсово-14 (материалы раскопок 2020 г.) .....	7
Шишкина О.О., Советова О.С., Сирюкин И.В. «Поздние» изображения на курганных камнях тагарского могильника у горы Тепсей .....	29
Власкина Т.Ю. К изучению погребальной обрядности донских казаков: оформление могилы необработанными камнями и связанные с ними представления .....	47

## Раздел II

### ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

Содномпилова М.М. Огонь в информационном пространстве тюрко-монгольских народов Сибири .....	70
Степанова О.Б., <span style="border: 1px solid black; padding: 0 2px;">Караваяев Э.Ф.</span> Представления о времени в традиционном мировоззрении селькупов .....	86
Юша Ж.М. Защита жизни ребенка в обрядах и верованиях тувинцев России, Китая, Монголии: традиция и современность .....	100

## Раздел III

### РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

Моради М. Астральная и мистерическая символика в зороастризме .....	113
Актамов И.Г., Бадмацыренов Т.Б., Цэцэнбилэг Ц. Буддизм и постсекулярное общество: социорелигиозные процессы в Монголии конце XX — начале XXI в. ....	137
Дударенок С.М. Религиозный ландшафт Хабаровского края в 1990-е гг.: особенности формирования и тенденции развития .....	151
Маркова Н.М., Аринин Е.И., Кузнецова Л.Э. Компаенс, религионимы и конфессионимы до религий и конфессий: вызовы академическому религиоведению .....	170
Мусаев В.И. Польско-литовские противоречия в католических общинах в России в начале XX в. ....	193
Юганова И.И. О христианизации чукчей на страницах «Якутских епархиальных ведомостей» .....	210
Дашковский П.К., Траудт Е.А. Православные общины Бурятской АССР в условиях изменения советской вероисповедной политики во второй половине 1980-х — начале 1990-х гг. ....	227

ДЛЯ АВТОРОВ .....	256
-------------------	-----

# CONTENT

NATIONS AND RELIGIONS OF EURASIA

2025 Vol. 30, № 1

## Section I

### ARCHAEOLOGY AND ETNO-CULTURAL HISTORY

<i>Fedoruk O.A., Fedoruk A.S., Papin D.V.</i> Andronovo (fedorovo) complex of the Firsovo-XIV burial ground (materials of the 2020 excavations).....	7
<i>Shishkina O.O., Sovetova O.S., Siryukin I.V.</i> “Late” images on the burial stones of the Tagar burial ground near Mount Tepsey.....	29
<i>Vlaskina T.Yu.</i> The funeral rite of the Don Cossacks: raw headstones and related concepts .....	47

## Section II

### ETHNOLOGY AND NATIONAL POLICY

<i>Sodnompilova M.M.</i> Fire in the media scene of the Turkic and Mongolic peoples of Siberia .....	70
<i>Stepanova O.B., [Karavaev E.F.]</i> Ideas of time in the traditional worldview of the selkups .....	86
<i>Yusha Zh.M.</i> Child protection in the rituals and beliefs of Tuvans Russia, China, and Mongolia: tradition and modernity.....	100

## Section III

### RELIGIOUS STUDIES AND STATE-CONFESSIONAL RELATIONS

<i>Moradi M.</i> Celestial and mystical symbolism in zoroastrianism .....	113
<i>Aktamov I.G., Badmatsyrenov T.B., Tsetsenbileg Ts.</i> Buddhism and post-secular society: socio-religious processes in Mongolia in the late 20th and early 21st centuries ...	137
<i>Dudarenok S.M.</i> The Religious Landscape of the Khabarovsk Region in the 1990s: Features of Formation and Development Trends .....	151
<i>Markova N.M., Arinin E.I., Kuznetsova L.E.</i> Compliance, Religion names and Confessional names before Religions and Confessions: Challenges to Academic Religious Studies.....	170
<i>Musaev V.I.</i> Differences between the Poles and the Lithuanians in the Roman-Catholic Communities in Russia in the early Twentieth Century.....	193
<i>Yurganova I.I.</i> The Christianization of the Chukchi within the context of the <i>Yakut Diocese Gazette</i> .....	210
<i>Dashkovskiy P.K., Traudt E.A.</i> Orthodox communities of the Buryat ASSR in the context of changes in Soviet religious policy in the second half of the 1980s and early 1990s. ....	227

<b>FOR AUTHORS</b> .....	256
--------------------------	-----

Раздел I

# АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

---

УДК 903.59

DOI 10.14258/nneur(2025)1–01

**О. А. Федорук**

---

*Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия)*

**А. С. Федорук, Д. В. Папин**

---

*Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия);*

*Институт археологии и этнографии Сибирского отделения*

*Российской академии наук, Барнаул (Россия)*

## АНДРОНОВСКИЙ (ФЕДОРОВСКИЙ) КОМПЛЕКС МОГИЛЬНИКА ФИРСОВО-XIV (МАТЕРИАЛЫ РАСКОПОК 2020 Г.)

Статья посвящена введению в научный оборот и интерпретации материалов андроновской (федоровской) культуры, полученных в ходе раскопок 2020 г. могильника Фирсово-XIV, находящегося в Первомайском районе Алтайского края, недалеко от с. Фирсово. В результате полевых работ удалось изучить 10 захоронений эпохи развитой бронзы, содержащих останки 13 индивидов: три погребения были парными, остальные одиночные. Пять захоронений содержали останки детей, четыре погребения — взрослых индивидов, в одном погребении были захоронены женщина и ребенок. Кроме того, в межмогильном пространстве было обнаружено несколько отдельно стоящих сосудов, также относящихся к андроновскому комплексу.

Полученные материалы в целом демонстрируют однородность погребального обряда андроновского населения, оставившего данный памятник. Исследованные в 2020 г. могилы продолжают цепочки ранее изученных погребений. Способы погребения, позы умерших, а также погребальный инвентарь типичны для андроновской культуры.

Исследование новых захоронений позволило более детально изучить некоторые элементы и дополнить имеющиеся сведения о погребальном обряде андроновского населения Барнаульского Приобья. Дальнейшее полевое исследование памятника остается крайне перспективным для получения целостного представления о материальной

культуре и мировоззрении древнего населения, а также в связи с опасностью дальнейшего разрушения памятника вследствие активного хозяйственного освоения близлежащих территорий.

**Ключевые слова:** андроновская (федоровская) культура, украшения, костюм, погребальный обряд, степной и лесостепной Алтай.

---

**Для цитирования:**

Федорук О. А., Федорук А. С., Папин Д. В. Андроновский (федоровский) комплекс могильника Фирсово-XIV (материалы раскопок 2020 г.) // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 1. С. 7–28. DOI 10.14258/nreur(2025)1–01.

---

---

**O. A. Fedoruk**

*Altai State University, Barnaul (Russia)*

---

**A. S. Fedoruk, D. V. Papin**

*Altai State University, Barnaul (Russia); Institute of Archeology and Ethnography SB RAS, Barnaul, (Russia)*

---

## **ANDRONOVO (FEDOROVO) COMPLEX OF THE FIRSOVO-XIV BURIAL GROUND (MATERIALS OF THE 2020 EXCAVATIONS)**

The article presents a scholarly examination of the integration of materials from the Andronovo (Fedorovo) culture into academic discourse, particularly those uncovered during the 2020 excavations at the Firsovo-XIV burial ground in the Pervomaysky district of Altai krai, adjacent to the village of Firsovo. The fieldwork encompassed the analysis of 10 burials from the developed Bronze Age, revealing the remains of 13 individuals, which included three paired burials and seven single burials. Notably, five of these burials contained the remains of children, while four were of adults, and one burial featured both a woman and a child. Furthermore, several free-standing vessels associated with the Andronovo complex were identified in the inter-grave spaces.

The findings underscore a significant homogeneity in the burial practices of the Andronovo population represented at this site. The graves examined in 2020 contribute to the continuum of previously studied burials, demonstrating consistent burial methods, postures of the deceased, and burial inventories that are characteristic of the Andronovo culture. The analysis of these new burials facilitates a more nuanced understanding of specific elements, thereby enhancing the existing body of knowledge regarding the burial rites of the Andronovo population in the Barnaul Ob region. Ongoing field research at this site presents substantial

potential for achieving a comprehensive understanding of the material culture and worldview of the ancient inhabitants, particularly in light of the threats posed by ongoing economic development in the surrounding areas, which may result in further degradation of the site.

**Keywords:** Andronovo (Fedorovo) culture, jewelry, costume, funeral rite, steppe and forest-steppe Altai.

---

**For citation:**

*Fedoruk O. A., Fedoruk A. S., Papin D. V. Andronovo (fedorovo) complex of the Firsovo-XIV burial ground (materials of the 2020 excavations). Nations and religions of Eurasia. 2025. Vol. 30. No 1. P. 7–28 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)1–01.*

---

**Федорук Ольга Александровна**, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Лаборатории междисциплинарного изучения археологии Западной Сибири и Алтая, доцент кафедры регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия). **Адрес для контактов:** olunka.p@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0002-1861-6781>

**Федорук Александр Сергеевич**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Лаборатории междисциплинарного изучения археологии Западной Сибири и Алтая Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия); научный сотрудник Барнаульской лаборатории археологии и этнографии Южной Сибири Института археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук, Барнаул (Россия). **Адрес для контактов:** fedorukas@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9825-1822>

**Папин Дмитрий Валентинович**, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Лаборатории междисциплинарного изучения археологии Западной Сибири и Алтая Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия); заведующий Барнаульской лабораторией археологии и этнографии Южной Сибири Института археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук, Барнаул (Россия). **Адрес для контактов:** papin@mc.asu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-2010-9092>

**Olga Aleksandrovna Fedoruk**, Candidate of Historical Sciences, junior researcher of the Laboratory for interdisciplinary study of the Archeology of Western Siberia and Altai, dotsent kafedry regionovedeniya Rossii, natsional'nykh i gosudarstvenno-konfessional'nykh otnosheniy Altai State University, Barnaul (Russia). **Contact address:** olunka.p@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0002-1861-6781>

**Alexander Sergeevich Fedoruk**, Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Laboratory for interdisciplinary study of the Archeology of Western Siberia and Altai, Altai State University, Barnaul (Russia); Researcher, Barnaul Laboratory of Archeology and Ethnography of Southern Siberia, Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Barnaul (Russia). **Contact address:** fedorukas@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0002-9825-1822>

**Dmitry V. Papin**, Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Laboratory for interdisciplinary study of the Archeology of Western Siberia and Altai, Altai State University, Barnaul (Russia); Head of the Barnaul Laboratory of Archeology and Ethnography of Southern Siberia, Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Barnaul (Russia). Contact address: papin@mc.asu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-2010-909>

---

### Введение

Среди археологических памятников Западной Сибири грунтовый могильник Фирсово 14 является одним из наиболее полно исследованных некрополей андроновской культуры, но, к сожалению, большая часть материалов полноценно не опубликована, а часть полевой документации на сегодняшний день утеряна. Несмотря на это, полученные данные постоянно вводились в научный оборот, использовались при подготовке кандидатских диссертаций Ю. И. Михайлова [2001], И. В. Рудковского [2003], О. А. Федорук [2013], Я. В. Фролова [2004]. Антропологические материалы стали предметом самостоятельного рассмотрения, что позволило исследователям сделать ряд важных выводов относительно возможных источников миграции населения, а также образа жизни андроновцев Алтая [Солодовников, 1997; 2013; Тур, Рыкун, 2008; Тур, 2009; Кирюшин и др., 2015]. Ведутся работы по палеогенетическому изучению материалов андроновской культуры [Пилипенко, Папин, 2019; Трапезов и др., 2020], также в последние годы была получена серия радиоуглеродных дат [Папин, 2020].

Памятник был открыт в 1983 г. сотрудниками Лаборатории археологии Алтайского госуниверситета В. Б. Бородаевым и А. А. Кунгуровым в ходе обследования окрестностей с. Фирсово. С 1987 по 1996 г. он изучался Приобской археологической экспедицией АлтГУ под руководством А. Б. Шамшина. За указанный период было исследовано более 4500 кв. м площади аварийной части могильника, на которой удалось обнаружить и изучить более 340 погребений различных эпох [Шамшин, 1992; 1995; Шамшин, Ченских, 1994; Фролов, Шамшин, 1999; Шамшин, Цивцина, 2000; Фролов, 2008]. Большая часть изученных погребений относится к эпохам развитой бронзы — раннего железного века [Шамшин, 2007: 78].

В 2010–2011 гг. исследования памятника были продолжены экспедицией АлтГУ под руководством А. С. Федорука. За два года было исследовано 44 погребения, относящиеся к периодам развитого бронзового и раннего железного веков, а также ряд других объектов. Все полученные материалы были опубликованы в монографии [Кирюшин и др., 2015].

В 2020 г. совместной археологической экспедицией АлтГУ и Барнаульской лаборатории археологии и этнографии Южной Сибири ИАЭт СО РАН были продолжены исследования грунтового могильника Фирсово-XIV. Целью полевых исследований являлось продолжение изучения могильного поля в северо-восточном направлении, а также предотвращение дальнейшего разрушения участка памятника, пострадавшего от воздействия тяжелой техники. В ходе работ был раскопан участок площадью 178,25 кв. м, изучено 15 захоронений: 10 погребений датируется периодом развитого бронзово-

го века (андроновская археологическая культура), четыре — ранним этапом железного века (староалейская культура), датировка еще одного захоронения (№ 1) затруднительна (рис. 1). Кроме того, верхние слои участка содержали немногочисленные фрагменты керамики периода раннего железного века.

Целью данной работы является введение в научный оборот результатов изучения материалов андроновского комплекса.

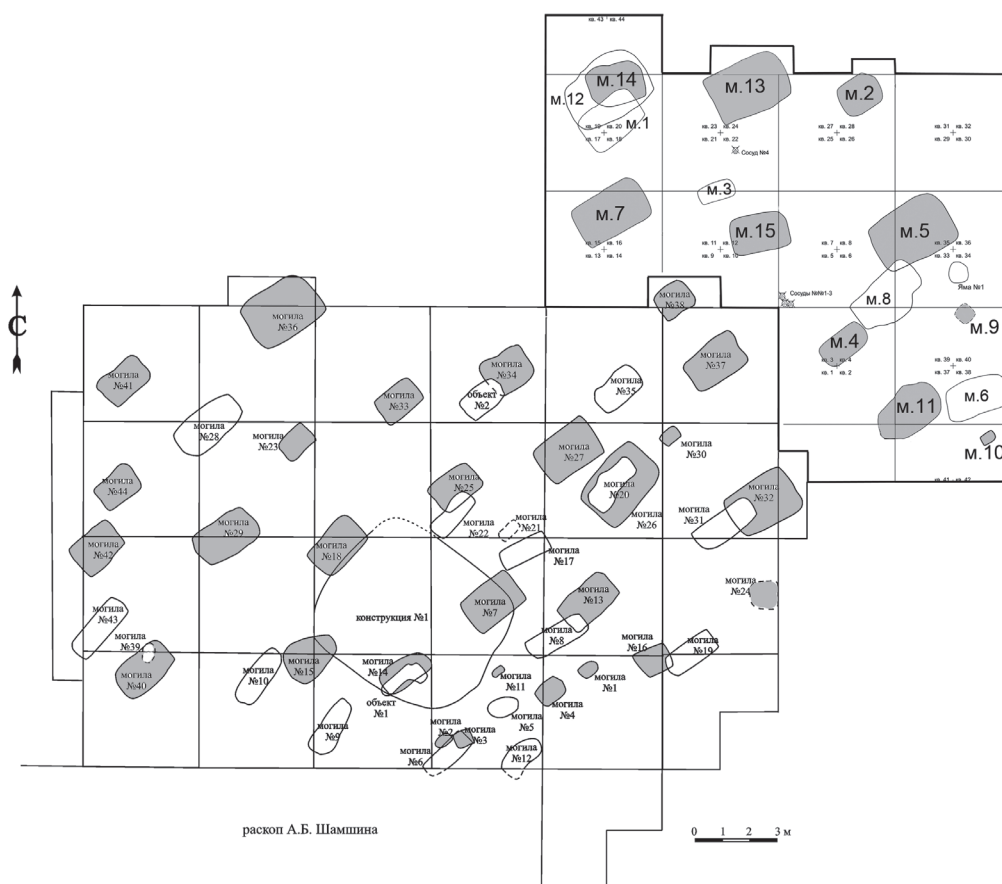


Рис. 1. Фирсово-XIV. Сводный план раскопа 2020 г и 2010–2011 гг.

Fig 1. Firsovo-XIV. Graves Grave grave graves Grave Grave 1. Consolidated excavation plan for 2020 and 2010–2011





Рис. 2. Захоронения взрослых индивидов (1 – могила № 7; 2- могила № 5;  
3 – могила № 13; 4 – могила № 11)

Fig. 2. Burials of adult individuals (1 – grave No. 7; 2- grave No5; 3 – grave No 13;  
4 – grave No11)

### Полученные материалы

К андроновской археологической культуре по особенностям погребального обряда и инвентарю отнесено 10 захоронений, а также несколько отдельно стоящих сосудов, обнаруженных в межмогильном пространстве.

**Могила № 2.** Могильная яма подпрямоугольной формы, со скругленными углами размерами 1,4х0,93 м (рис. 3.-3). Ориентирована длинной стороной по линии юго-запад-северо-восток. Пятно фиксировалось с глубины 0,88 м. Ранее, на глубине 0,85 м, обнаружен тлен от фрагментов деревянной обкладки. Дно могильной ямы зафиксировано на глубине одного метра. В могиле найдены остатки деревянного перекрытия и обкладки в виде древесного тлена. Размер обкладки 0,75х0,98, ширина плах — 0,15–0,2 м.



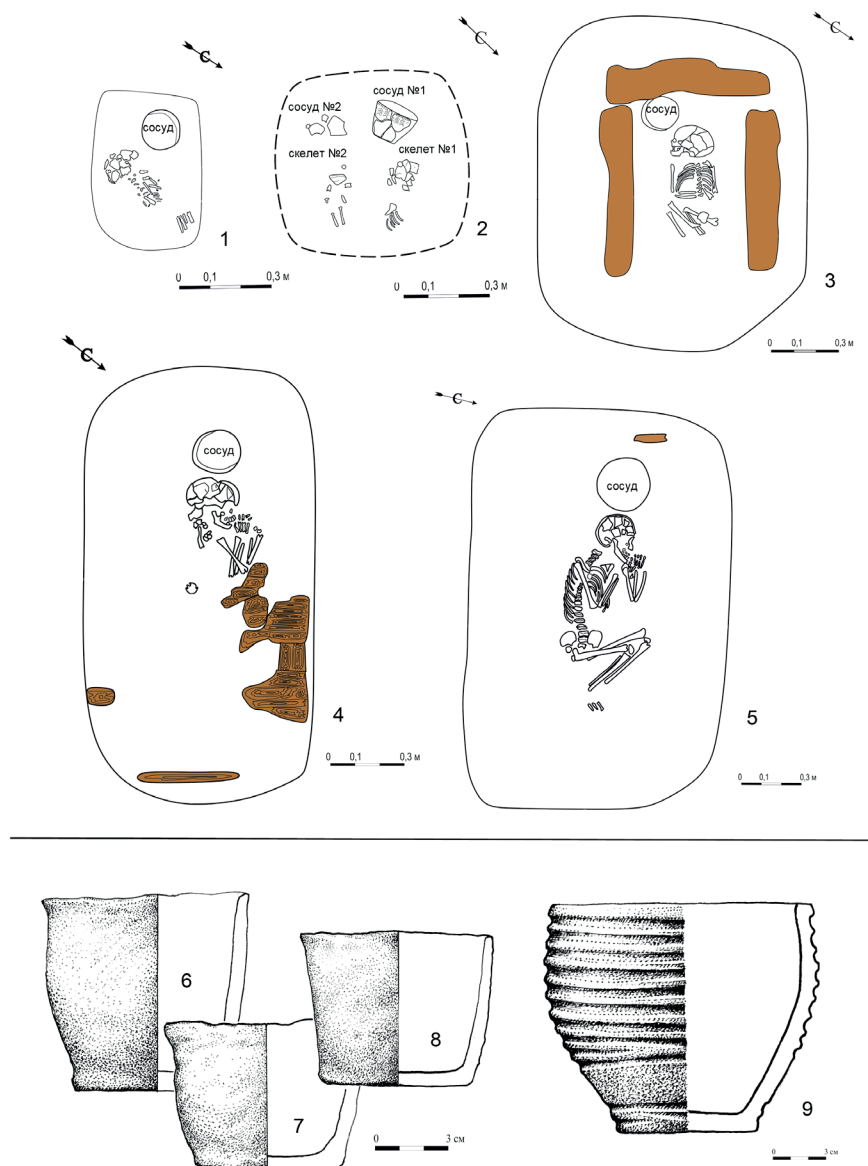


Рис. 3. Захоронения детей (11 – могила № 10; 2 – могила № 9; 3 – могила № 2; 4 – могила № 4; 5 – могила № 15) и сосуды из межмогильного пространства (6–8 – кв. № 5; 9 – кв. № 22)

Fig. 3. Burials of children (11 – grave No. 10; 2 – grave No. 9; 3 – grave No. 2; 4 – grave No. 4; 5 – grave No. 15) and vessels from the inter-grave space (6–8; square No. 5; 9 – square No. 22)

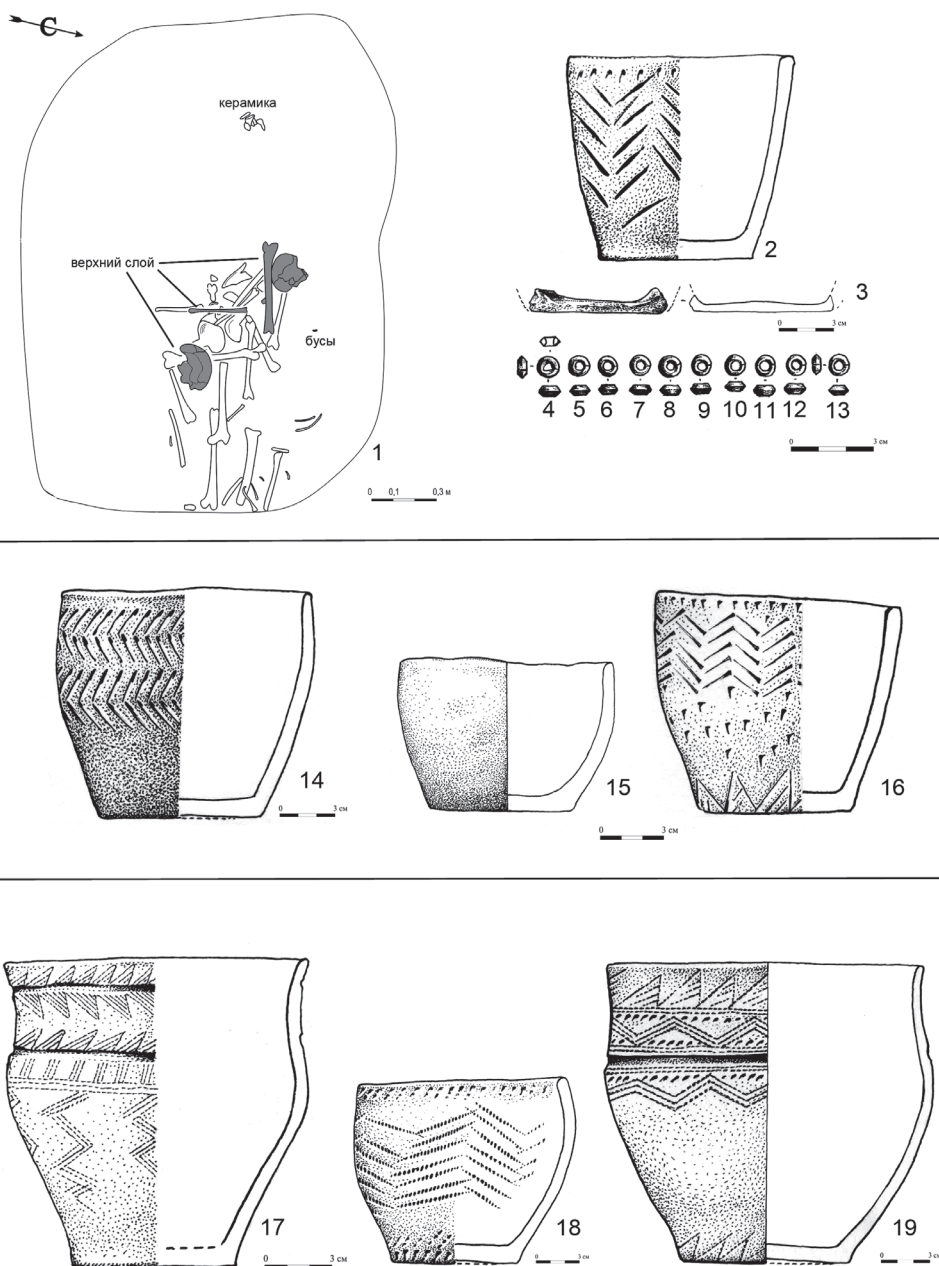


Рис. 4. Разрушенное парное захоронение взрослых индивидов (№ 14) и инвентарь из него (1–3), сосуды из детских захоронений (14 – могила № 2; 15–6 – могила № 9; 17 – могила № 10; 18 – могила № 4; 19 – могила № 15)

Fig. 4. The destroyed paired burial of adults (No. 14) and the inventory from it (1–3); grave grave grave graves (14 – grave No. 2, 15–6 – grave No. 9; 17 grave No. 10; 18 – grave No 4; 19 – grave No. 15)

Захоронение содержало останки одного погребенного — ребенка в возрасте одного-двух лет (все антропологические определения костных останков из изученных в 2020 г. могил выполнены к. и. н., зав. кабинетом антропологии Музея археологии и этнографии Алтая С. С. Тур). Скелет располагался в центральной части ямы. Положение — скорченно на правом боку, головой на юго-запад. В 0,05 м к югу от черепа был установлен сосуд баночной формы (рис. 4.-14).

**Могила № 4.** Могильная яма подпрямоугольной формы, размерами 1,76х0,95 м (рис. 3.-4). Ориентирована длинной стороной по линии юго-запад-северо-восток. Пятно фиксировалось с глубины 0,87 м. Дно могильной ямы достигало глубины 1,31 м. В заполнении могилы зафиксированы остатки деревянного перекрытия в виде тлена от поперечных плах, а также тлен от обкладки.

Захоронение содержало останки одного погребенного (ребенка 4,5–5,5 лет). Скелет располагался по центру могильной ямы, сохранность костей плохая. Кости позвоночника и ребра отсутствовали. От тазовых костей сохранился небольшой фрагмент. Судя по зафиксированным *in situ* костям рук и ног, а также положению черепа, умерший был уложен скорченно, на левом боку. Скелет ориентирован головой на юго-запад. В 0,05 м к юго-западу от черепа погребенного находился орнаментированный сосуд (рис. 4.-18).

**Могила № 5.** Могильная яма подпрямоугольной формы, размерами 2,8х2,02 м (рис. 2.-2). Ориентирована длинной стороной по линии юго-запад-северо-восток. Пятно фиксировалось с глубины 0,63 м. Южный угол на верхнем уровне частично перекрыт могилой раннего железного века (№ 8). Дно могильной ямы достигало глубины 1,8 м. По периметру могильной ямы зафиксированы остатки деревянного тлена от перекрытия в виде поперечных плах, а также обкладки.

Захоронение содержало останки одного погребенного (мужчина 30–40 лет). Скелет располагался ближе к северо-западной стенке. Положение — скорченно, на правом боку. Скелет ориентирован головой на юго-запад. Кости стоп отсутствовали. В северном углу могилы обнаружена кость лопатки скелета, у юго-западной стенки — фаланги пальцев. Ближе к южному углу могилы находилось два сосуда. Сосуд № 1 — орнаментированный горшок — был установлен вертикально. Сосуд № 2 (орнаментированная банка) обнаружен во фрагментированном состоянии (рис. 5.–13, 14).

**Могила № 7.** Могильная яма подпрямоугольной формы, размерами 2,8х2,02 м (рис. 2.-1). Ориентирована длинной стороной по линии юго-запад-северо-восток. Пятно фиксировалось с глубины одного метра. Дно могильной ямы достигало глубины 2,2 м. В заполнении могилы зафиксированы остатки деревянного перекрытия в виде небольших участков тлена от поперечных плах, а также истлевшие остатки деревянной рамы в виде фрагментов бревен шириной 10–20 см. Размер рамы — 2,65х0,8 м.

Захоронение содержало останки двух погребенных (женщина 35–45 лет и ребенок 0,5–1 года). Женский скелет располагался ближе к юго-восточной стенке рамы, скорченно, на левом боку. Сразу за спиной женщины вплотную к раме, скорченно, на левом боку, был уложен ребенок. Сохранность детского скелета плохая, кости ног отсутствовали. Оба скелета ориентированы головой на юго-запад. За головами погребенных, в 0,1 м от детского черепа и в 0,2 м от взрослого, стояли два орнаментированных баночных сосуда. Развал еще одного орнаментированного сосуда (№ 1) горшеч-

ной формы располагался на той же линии, ближе к западному углу могилы (рис. 5.-1–3). Под черепом скелета № 1 обнаружено шесть фрагментов от бронзовых подвесок в полтора оборота (рис. 5.-4–9).

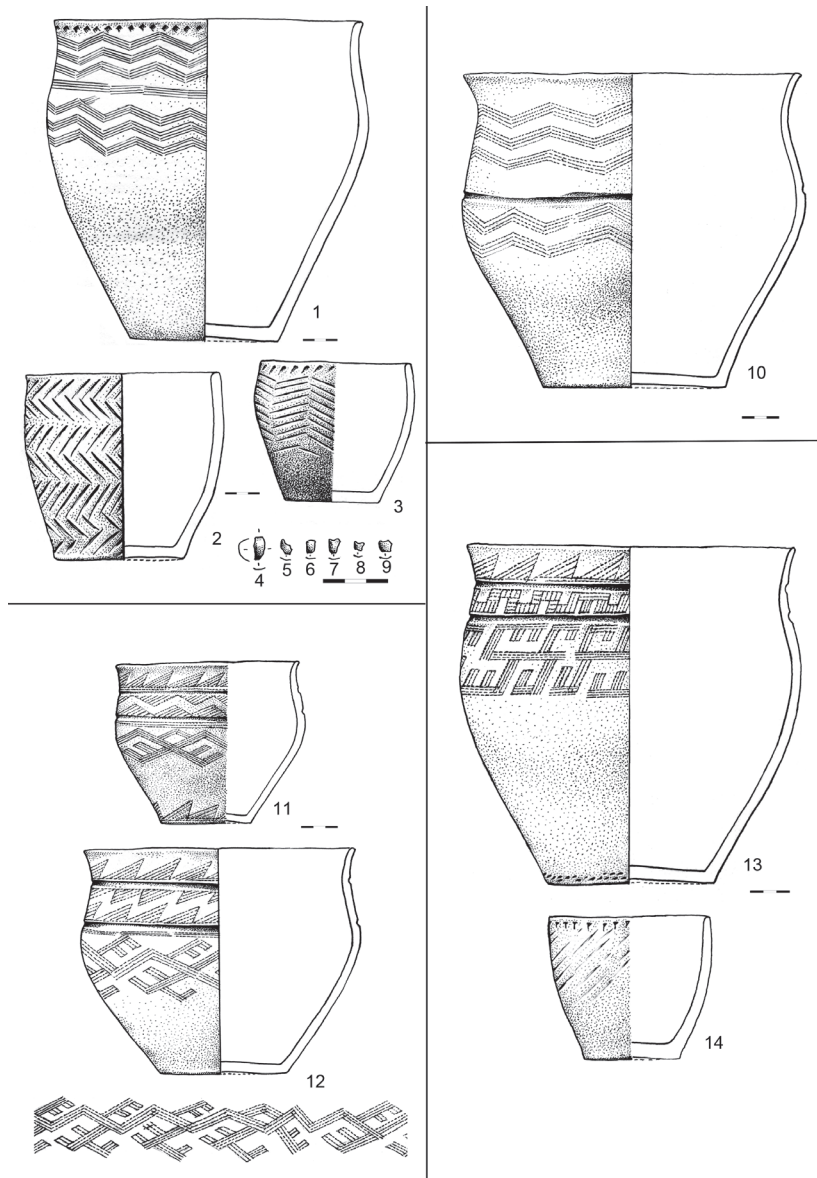


Рис. 5. Сосуды и инвентарь из захоронений взрослых индивидов (1–9 – могила № 7;  
10 – могила № 13; 11–12 – могила № 11; 13–14 – могила № 5)

Fig. 5. Graves Grave graves Graves 5. Vessels and equipment from the graves of adult individuals  
(1–9 – grave No. 7; 10 – grave No. 13; 11–12- grave No 11; 13–14 – grave No 5)

**Могила № 9.** Пятно могильной ямы не фиксировалось. Первоначально на глубине 0,74 м был обнаружен развал сосуда (сосуд № 2). Контур и глубина могильной ямы определены условно, исходя из глубины и зоны распространения костей скелетов и сосудов. Дно могилы зафиксировано на глубине 0,85 м (рис. 3.-2).

В 0,05 м к юго-востоку от сосуда № 2 на глубине 0,75 м стоял сосуд № 1 (орнаментированный, баночной формы) (рис. 4.-16). В 0,1 м к северо-востоку от сосуда № 1, на глубине 0,79 м, обнаружен скелет № 1 (новорожденный младенец). В 0,1 м к северо-востоку от развала сосуда № 2 (рис. 4.-15), на глубине 0,79 м, обнаружен скелет № 2 (новорожденный младенец). Сохранность костей обоих скелетов плохая. Судя по сохранившимся фрагментам черепов и костей грудного отдела, погребенные лежали скорченно, на левом боку, головой на юго-запад.

**Могила № 10.** На глубине 0,5 м был обнаружен вертикально установленный сосуд горшечной формы. Четко контур погребения определен на глубине 0,6 м. Могильное пятно имело подпрямоугольную в плане форму и размеры 0,5х0,4 м (рис. 3.-1). Могильная яма ориентирована длинной стороной по линии юго-запад-северо-восток. Дно погребения зафиксировано на глубине 0,66 м.

Погребение содержало останки одного погребенного (новорожденный младенец). Сохранность костей плохая. Умерший был уложен скорченно, на левом боку, головой на юг. Сосуд был установлен в 0,05 м к западу от черепа, перед лицом погребенного (рис. 4.-17).

**Могила № 11.** Могильная яма подовальной формы, размерами 2,5х1,6 м (рис. 2.-4). Ориентирована длинной стороной по линии юго-запад-северо-восток. Пятно фиксировалось с глубины 1,05 м. Дно могильной ямы достигало глубины 1,51 м.

Захоронение содержало останки одного погребенного (мужчина 40–50 лет). Скелет располагался ближе к юго-восточной стенке могильной ямы. Сохранность костей удовлетворительная. Положение погребенного — скорченно, на правом боку, головой на юго-запад. Малоберцовая кость левой ноги оказалась смещена к юго-восточной стенке могилы. Кости стоп были также частично смещены. В 0,35 м к западу от черепа было установлено два орнаментированных сосуда горшечных форм (рис. 5.-11, 12).

**Могила № 13.** Могильная яма подпрямоугольной формы, размерами 2,7х1,9 м (рис. 2.-3). Ориентирована длинной стороной по линии юго-запад-северо-восток. Пятно фиксировалось с глубины 1,08 м. Дно могильной ямы зафиксировано на глубине 2,02 м. В заполнении могильной ямы по ее периметру зафиксированы остатки обгоревшей деревянной рамы и поперечного перекрытия. Размер рамы — 2,3х1,55 м.

Захоронение содержало останки одного индивида (женщина 30–40 лет). Скелет располагался ближе к юго-восточной стенке рамы. Сохранность костей удовлетворительная. Положение погребенного — скорченно, на левом боку. Скелет ориентирован головой на юго-запад. Ближе к южному углу погребения, напротив черепа, под деревянной обкладкой был установлен орнаментированный сосуд горшечной формы (рис. 5.-10). В 0,3 м к северо-западу от сосуда, также под обкладкой, обнаружена кость (ребро) животного.

**Могила № 14.** Могильное пятно обнаружено после зачистки дна могилы № 12 (староалейской культуры), на глубине 1,1 м. Пятно неправильной в плане формы (ближе



к подпрямоугольной) достигало размеров 2,18х15,5 м (рис. 4.-1). Ориентирована могила длинной стороной по линии юго-запад-северо-восток. Заполнение могилы — серо-желтый суглинок. Дно могильной ямы зафиксировано на глубине 1,7 м.

Могила разрушена, вероятно, при сооружении расположенной над ней могилы раннего железного века. Погребение содержало останки двух индивидов (мужчина 20–25 лет, женщина 18–20 лет), кости которых были хаотично свалены в могильную яму. В заполнении могилы на разной глубине были обнаружены бедренная кость одного из погребенных, ребро, два черепа и малая берцовая кость. Ближе ко дну, на глубине 1,56–1,6 м у юго-западной стенки обнаружено скопление человеческих костей (в основном кости рук и ног). Рядом с костями, на дне могильной ямы найдено 10 бронзовых бусин, которые, вероятно, были нанизаны на нить. Бусины округлой формы, литые (в сечении биконические), диаметром по 0,6–0,7 см, шириной по 0,4 см с отверстием в центральной части диаметром по 0,4 см (рис. 4.-4–13). В западной части могилы, практически на дне могильной ямы, обнаружено скопление фрагментов керамики. В результате реставрации был восстановлен один керамический сосуд (рис. 4.-2). Кроме того, в скоплении обнаружено неорнаментированное днище еще одного сосуда (рис. 4.-3).

**Могила № 15.** Могильная яма подпрямоугольной формы, размерами 2х1,3 м (рис. 3.-5). Ориентирована длинной стороной по линии юго-запад-запад — северо-восток-восток. Пятно фиксировалось с глубины 0,9 м. Дно могильной ямы зафиксировано на глубине 1,5 м. В западной части могилы, практически на ее дне, выявлен участок древесного тлена, предположительно от рамы. Фрагмент древесного тлена также зафиксирован поверх установленного в могилу керамического сосуда, что позволяет предполагать наличие и поперечного перекрытия. Захоронение содержало останки одного погребенного (ребенок 8–10 лет). Скелет располагался по центру могильной ямы, скорченно, на левом боку, ориентирован головой на юго-запад-запад. За черепом был установлен орнаментированный сосуд (рис. 4.-19).

Помимо могил, на площади раскопа также было обнаружено несколько отдельно стоящих сосудов, с большой долей вероятности относящихся к андроновскому комплексу. В юго-западном углу квадрата № 5 на глубине 0,7–0,72 м обнаружены три неорнаментированных сосуда открытых баночных форм (рис. 3.-6–8). Два из них стояли рядом друг с другом, третий — в 20 см от них. Вокруг сосудов могильного пятна не выявлено, костей не обнаружено, что позволило зафиксировать данные сосуды как отдельно стоящие.

В центральной части квадрата № 22, недалеко от могилы № 13, на глубине 0,7 м (верхний край) обнаружен еще один вертикально стоящий орнаментированный сосуд закрытого баночного типа (рис. 3.-9). Могильного пятна не выявлено, костей не обнаружено.

### **Обсуждение результатов**

Таким образом, в 2020 г. было исследовано 10 захоронений эпохи развитой бронзы, содержащих останки 13 индивидов: три погребения (в том числе одно разрушенное) были парными, остальные одиночные. Пять захоронений содержали останки детей (в том числе одно парное детское захоронение), четыре погребения — взрослых

индивидов, в одном погребении были захоронены женщина и ребенок. В одном разрушенном захоронении взрослых обнаружены останки мужчины и женщины.

Могила была вытянута по линии юго-запад-северо-восток и в целом продолжала ряды уже исследованных ранее погребений, при этом они находились довольно близко друг к другу и не образовывали отдельных цепочек. Захоронения детей находились между захоронениями взрослых (см. рис. 1).

Могильные ямы в большинстве случаев имели подпрямоугольную форму, в одном случае могила имела подовальную форму, еще в одном случае контур зафиксировать не удалось. Размеры могил в целом соответствовали возрасту и количеству погребенных, детские погребения имели меньшие размеры, чем захоронения взрослых. Глубина могил варьировалась от 0,66 до 2,2 м. Детские захоронения имели глубину 0,66–1,5 м. Захоронения взрослых имели глубину от 1,5 до 2,2 м, при этом самым глубоким оказалось захоронение женщины с ребенком.

В шести погребениях зафиксированы остатки деревянных конструкций (представлены рамой/обкладкой и поперечным перекрытием): в трех могилах были погребены дети, в одном — женщина и ребенок, одно погребение было мужским, одно — женским. Каких-либо особенностей в конструкции деревянных обкладок и перекрытий не прослежено, однако при расчистке могилы № 13 было выявлено, что сосуд располагался частично под деревянной обкладкой, а частично выходил за ее пределы, что позволяет предположить, что бревна обкладки в данном случае укладывались после помещения сосуда в могилу. В этом месте юго-западная стенка могилы была несколько расширена книзу, вероятно, для того, чтобы свободно поместить туда бревна обкладки. Также в данном погребении деревянные конструкции были довольно сильно обуглены, а почва вокруг прокалена. Следовательно, после помещения в обкладки и перекрытия в могилу они были подожжены и засыпаны грунтом.

В большинстве погребений умершие были уложены традиционно для погребально-го обряда андроновского населения Алтая: скорченно, на левом боку, головой в юго-западный сектор. В одном погребении ребенок был уложен головой на юг. В двух могилах погребенные лежали скорченно на правом боку, в обоих случаях это были мужчины в возрасте 30–40 лет. Интересно также отметить, что в трех погребениях скелеты располагались не по центру могилы, а оказались сдвинуты к краю. В могиле № 11 скелет мужчины, лежащий на правом боку, находился ближе к юго-восточной стенке. В могиле № 13 скелет женщины, уложенный на левом боку, был расположен у юго-восточной стенки. Скелет мужчины, лежащего на правом боку, в погребении № 5 располагался ближе к северо-западной стенке. Случаи расположения умерших не по центру, а ближе к краю могилы были зафиксированы и в других погребениях памятника, изученных ранее [Киришин и др., 2015, с. 21]. Размеры данных могил близки к параметрам парных захоронений. Учитывая высокую концентрацию совместных захоронений в северо-восточной части некрополя, а также установленные случаи более поздних подхоронений во взрослые могилы, можно предположить, что подобные погребения изначально планировались как парные.

В нескольких случаях удалось проследить некоторые особенности позы погребенных: так, в могиле № 15 кисть правой руки ребенка была подложена под плечевую

часть левой руки (рис. 3.-5), а в могиле № 13 ноги женщины были переплетены, а пальцы рук, вероятнее всего, сложены в «замок» и придвинуты вплотную к лицу (рис. 2.-3).

Кроме того, в некоторых погребениях зафиксированы небольшие нарушения анатомического порядка скелета или отсутствие части костей. Данные случаи могли быть связаны как с плохой сохранностью костного материала и воздействием грызунов, так и с направленными ритуальными действиями, совершаемыми с телами по прошествии определенного времени. Поскольку в данном случае следов более позднего проникновения в могилу не зафиксировано, мы не можем утверждать что-либо определенное.

Все могилы содержали инвентарь. В одиночных захоронениях детей было установлено по одному сосуду. В одном одиночном взрослом погребении (женщина) был установлен один сосуд, в двух (погребения мужчин) — по два сосуда. В разрушенном парном погребении взрослых обнаружены фрагменты от двух сосудов, в парном погребении детей — также было установлено два сосуда. В погребении женщины и ребенка найдено три сосуда. Сосуды располагались у юго-западной стенки могилы, за головами погребенных. В погребении № 10 сосуд был расположен перед лицом младенца.

В двух случаях в погребениях детей находились сосуды горшечной формы, в трех — баночной. В погребениях взрослых были установлены горшки или горшки в сочетании с банками, в погребении женщины и ребенка — горшок и два сосуда баночной формы.

Банки имели небольшие размеры и были украшены простыми мотивами типа «елочка», а также вдавлениями/отпечатками штампа/палочки. Один сосуд был не орнаментирован. Сосуды горшечных форм имели более сложную орнаментацию, состоящую из трех и более мотивов, встречаются такие мотивы как «зигзаг», меандры, ряды треугольников. Шесть сосудов (банки) были орнаментированы гладким штампом, восемь — гребенчатым, в том числе один сосуд орнаментирован в технике «проташенная гребенка».

Сосуды, обнаруженные в межмогильном пространстве, имели баночную форму и небольшие размеры. Три сосуда из кв. № 5 были не орнаментированы, сосуд из кв. № 22 был украшен от венчика до придонной части канелюрами (рис. 3.-6–9). Подобные отдельно стоящие сосуды довольно часто встречаются на андроновских некрополях. Как правило, это небольшие сосуды баночных форм с простой орнаментацией [Кирюшин и др., 2004; Уманский, 1999]. Вероятно, данные сосуды относились к поминальникам, но также можно предположить (учитывая небольшую глубину, на которой они располагались), что они могли быть связаны с захоронениями детей, чьи кости по ряду причин не сохранились.

Формы и орнаментация обнаруженных в 2020 г. сосудов характерны как для данного памятника, так и для алтайских андроновских материалов в целом. Несколько выделяется из общей массы сосуд из кв. № 22: орнаментация в виде сплошных рядов канелюр не характерна для данного памятника и в принципе на федоровской керамике встречается довольно редко. Аналогичный сосуд был найден на могильнике Подтурино в захоронении ребенка [Кирюшин, Лузин, 1993].

Украшения найдены в двух погребениях: в захоронении женщины и ребенка под черепом женщины были обнаружены фрагменты бронзовых подвесок в полтора оборота. К сожалению, из-за плохой сохранности невозможно установить их первоначаль-



ное количество. В разрушенном захоронении № 14 были обнаружены бронзовые биконические бусы. Данные виды украшений имели широкий ареал распространения и известны среди как алакульского, так и федоровского населения. Прочий инвентарь представлен лишь костью (ребром) животного, обнаруженной в могиле № 13 рядом с сосудом, которая представляла собой остатки поминальной пищи.

Из всех исследованных в 2020 г. захоронениях особое внимание, на наш взгляд, привлекает погребение № 13. Оно выделялось из основной массы сразу по нескольким параметрам: особенности позы погребенного (перекрещенные ноги), наличие мясной пищи, сожжение погребальной конструкции.

В целом население, оставившее данный могильник, довольно редко использовало огонь в погребальной практике. За все годы было исследовано лишь несколько погребений, содержащих кремнированные останки, но также встречались и погребения со следами разведения огня непосредственно в могильной яме/на перекрытии.

Так, могила № 295 Фирсово-XIV содержала большое количество углей и обгоревшего дерева, почва была прокалена по всей площади могилы. В заполнении могилы № 305 были обнаружены скопления углей, почва по краям могилы была прокалена. Погребение содержало лишь развал сосуда и фрагменты костей животных, человеческие останки отсутствовали. По мнению автора раскопок, в могиле была сооружена деревянная конструкция, которая потом была сожжена. Еще в нескольких погребениях были обнаружены угли. Возможно, разведение огня на погребальной конструкции было упрощенным аналогом обряда сожжения останков умершего и выполняло схожие функции.

Возможно, женщина, захороненная в могиле № 13, отличалась каким-то особым положением в обществе, выраженном в элементах погребального обряда. Кроме того, скелет женщины находился не по центру, а у юго-восточной стенки обкладки, что позволяет предположить, что погребение планировалось как парное.

Также особый интерес представляют парные захоронения. В 2020 г. было исследовано три таких захоронения: двух детей (младенцев), женщины с ребенком и погребение мужчины и женщины, которое, к сожалению, оказалось разрушено. В целом парные и коллективные погребения, по сравнению с другими памятниками региона, на Фирсове встречаются довольно часто: 11 и 2,5% соответственно (от всех исследованных на памятнике андроновских захоронений). Наиболее распространены были детские парные и коллективные (тройные) погребения (18), захоронения разнополой взрослой пары встречены в шести случаях, захоронения взрослого и ребенка в трех (?) случаях.

По мнению некоторых исследователей, парные захоронения детей, так же, как и захоронения взрослого и ребенка, являлись аналогами взрослых парных погребений, которые олицетворяли собой идею «священного брака», символизирующего божественный близнецный союз. Тройные захоронения при этом могли символизировать широко распространенный в индоевропейской мифологии триединый образ богини и двух близнецов [Сотникова, 2013: 47–48; Кукушкин, 2018: 90–92].

На наш взгляд, в данном случае преждевременно проводить прямые параллели со взрослыми парными погребениями по нескольким причинам: во-первых, у нас нет информации о половой принадлежности детей; во-вторых, в большинстве могил все дети укладывались на один бок, за спиной друг друга/взрослого; в-третьих, в случае

взрослых парных разнополых погребений умершие находились в одной возрастной категории, что, вероятно, было важно для совершения подобных захоронений [Федорук, Федорук, Папин, 2013: 274; Сотникова, 2013: 45]. Создание парных и коллективных детских погребений могло быть связано с характером смерти (инфекционные заболевания) или сезонностью совершаемых погребений [Куприянова, 2004: 82], что, с другой стороны, не исключает возможность придания данным погребениям особого символизма.

### **Заключение**

Полученные в 2020 г. материалы андроновского комплекса демонстрируют однородность погребального обряда населения, оставившего данный памятник. Исследованные могилы продолжают цепочки ранее изученных погребений, способы погребения и позы умерших в целом стандартны. Погребальный инвентарь типичен для андроновской культуры.

В то же время исследование новых захоронений позволило более детально изучить некоторые элементы и дополнить имеющиеся сведения о погребальном обряде андроновского населения Барнаульского Приобья. Дальнейшее полевое исследование памятника остается крайне перспективным для получения целостного представления о материальной культуре и мировоззрении древнего населения. Кроме того, в настоящее время существует опасность дальнейшего разрушения памятника вследствие активного хозяйственного освоения близлежащих территорий.

### **Благодарности и финансирование**

Исследование выполнено в рамках проекта «Междисциплинарное изучение древних и средневековых обществ Алтая» (FZMW-2023–0009) государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации.

### **Acknowledgements and funding**

The study was carried out within the framework of the project “Interdisciplinary study of ancient and medieval societies of Altai” project No. (FZMW-2023–0009) of the State Order of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation.

### **БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК**

Кирюшин Ю. Ф., Лузин С. Ю. Андроновский могильник Подтурино // Культура народов Евразийских степей в древности. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 1993. С. 67–94.

Кирюшин Ю. Ф., Папин Д. В., Позднякова О. А., Шамшин А. Б. Погребальный обряд древнего населения Кулундинской степи в эпоху бронзы // Аридная зона юга Западной Сибири в эпоху бронзы. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2004. С. 62–85.

Кирюшин Ю. Ф., Папин Д. В., Тур С. С., Пилипенко А. С., Федорук А. С., Федорук О. А., Фролов Я. В. Погребальный обряд древнего населения Барнаульского Приобья (материалы из раскопок 2010–2011 гг. грунтового могильника Фирсово-XIV) : монография. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2015. 208 с.

Кукушкин И. А. Мировоззрение и традиции населения андроновской историко-культурной общности (по данным погребальной обрядности) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2018. Т. 17. № 5. С. 87–98.

Куприянова Е. В. К вопросу о причинах детских коллективных захоронений в некрополях бронзового века Южного Зауралья // Этнические взаимодействия на Южном Урале : материалы II региональной научно-практической конференции. Челябинск : Рифей, 2004. С. 82–84.

Михайлов Ю. И. Мировоззрение древних обществ юга Западной Сибири в эпоху бронзы. Кемерово : Кузбассвуиздат, 2001. 363 с.

Папин Д. В. Проблемы радиоуглеродной хронологии андроновской культуры Алтая // Радиоуглерод в археологии и палеоэкологии: прошлое, настоящее, будущее : материалы Международной конференции, посвященной 80-летию старшего научного сотрудника ИИМК РАН, кандидата химических наук Ганны Ивановны Зайцевой. СПб., 2020. С. 63–64.

Пилипенко А. С., Папин Д. В. Перспективы применения палеогенетического анализа в рамках биоархеологического исследования населения андроновской культуры // Теория и практика археологических исследований. 2019. № 4 (28). С. 122–128.

Позднякова О. А. Проблема интерпретации погребений женщин с головными уборами (по материалам андроновского комплекса могильника Фирсово-XIV) // Наследие древних и традиционных культур Северной и Центральной Азии. Новосибирск : Изд-во НГУ, 2000. Т. 3. С. 47–52.

Рудковский И. В. Системообразующие инварианты андроновской орнаментики : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2003. 21 с.

Солодовников К. Н. Антропологический состав андроновского населения Верхнего Приобья (по материалам могильника Фирсово XIV) // 275 лет сибирской археологии : материалы XXXVII региональной археолого-этнографической студенческой конференции вузов Сибири и Дальнего Востока. Красноярск : Универс, 1997. С. 49–50.

Солодовников К. Н. Локальные различия населения андроновской (федоровской) культуры лесостепного Алтая по антропологическим данным // Роль естественно-научных методов в археологических исследованиях : материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 125-летию С. И. Руденко. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2009. С. 236–243.

Сотникова С. В. О семантике парных погребений андроновской эпохи // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. 2013. № 6. С. 36–49.

Трапезов Р. О., Черданцев С. В., Томилин М. А., Папин Д. В., Пилипенко А. С. Новые данные о генетическом составе андроновского населения юга Сибири (Верхнее Приобье и Кулунда) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2020. Т. 26. С. 671–677.

Тур С. С. Биомеханический подход к изучению физической активности скотоводов лесостепного Алтая эпохи бронзы и раннего железного века // Современные решения актуальных проблем евразийской археологии. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2013. С. 110–114.

Тур С. С. Одонтологическая характеристика населения андроновской культуры Алтая // Известия Алтайского государственного университета. 2009. № 4–2 (64). С. 228–236.

Тур С. С., Рыкун М. П. Население андроновской культуры Алтая по данным биоархеологического исследования // Известия Алтайского государственного университета. 2008. № 4–2 (60). С. 191–198.

Уманский А. П. Раскопки в Нижней Суетке в 1964 г. // Краеведческие записки. Барнаул, 1999. Вып. 3. С. 83–99.

Федорук О. А. Погребальный обряд и социальная структура андроновского населения степного и лесостепного Алтая : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2013. 25 с.

Федорук О. А., Федорук А. С., Папин Д. В. К вопросу об особенностях парных захоронений разнополюх индивидов в андроновской культуре Верхнего Приобья (по материалам раскопок могильника Фирсово-XIV 2010–2011 гг.) // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края : материалы XVIII и XIX региональных научно-практических конференций. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2013. С. 272–279.

Фролов Я. В. Погребальный обряд населения Барнаульского Приобья в VI в. до н.э. — II в. н.э. (по данным грунтовых могильников) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2004. 24 с.

Фролов Я. В. Погребальный обряд населения Барнаульского Приобья в VI в. до н.э. — II в. н.э. (по данным грунтовых могильников). Барнаул : Азбука 2008. 479 с.

Фролов Я. В., Шамшин А. Б. Могильники раннего железного века Фирсовского археологического микрорайона (Фирсово III, XI, XIV) // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 1999. С. 219–226.

Шамшин А. Б. Богатое андроновское погребение из могильника Фирсово-XIV // Проблемы сохранения, использования и изучения памятников археологии Алтая. Горно-Алтайск : Изд-во Горно-Алт. гос. пед. ин-та, 1992. С. 44–45.

Шамшин А. Б. Комплексы развитой и поздней бронзы некрополя Фирсово XIV (Барнаульское Приобье) // Кадырбаевские чтения. Актобе : ПринтА, 2007. С. 78–81.

Шамшин А. Б. Памятники бронзового века Фирсовского археологического микрорайона (лесостепное Алтайское Приобье) // Сохранение и изучение памятников культурного наследия Алтайского края. Барнаул : Изд-во Алт. гос. ун-та, 1995. Вып. V. Ч. II. С. 75–77.

Шамшин А. Б., Цивцина О. А. Новые материалы эпохи поздней бронзы из могильника Фирсово XIV (предварительное сообщение) // Пятые исторические чтения памяти Михаила Петровича Грязнова. Омск : ОмГУ, 2000. С. 130–132.

Шамшин А. Б., Ченских О. А. К вопросу о социальной дифференциации андроновского общества лесостепного Алтая (по материалам могильника Фирсово-XIV) // Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири. Барнаул : Изд-во Алт. гос. ун-та, 1997. С. 52–56.

## REFERENCE

Kiryushin Yu. F., Papin D. V., Pozdnyakova O. A., Shamshin A. B. Pogrebal'nyi obryad drevnego naseleniya Kulundinskoi stepi v epokhu bronzy [Funeral rite of the ancient population of the Kulunda steppe in the Bronze Age] *Aridnaya zona yuga Zapadnoi Sibiri v epokhu bronzy* [Arid zone of the south of Western Siberia in the Bronze Age]. Barnaul: Izd-vo Alt. gos. un-ta, 2004. P. 62–85 (in Russian).

Kiryushin Yu. F., Luzin S. Yu. Andronovskij mogil'nik Podturino [Andronovo burial ground Podturino] *Kul'tura narodov Evrazijskih stepej v drevnosti* [Culture of the peoples of the Eurasian steppes in antiquity]. Barnaul: Izd-vo Alt un-ta, 1993. P. 67–94 (in Russian).

Kiryushin Yu. F., Papin D. V., Toor S. S., Pilipenko A. S., Fedoruk A. S., Fedoruk O. A., Frolov Ya. V. *Pogrebal'nyj obryad drevnego naseleniya Barnaul'skogo Priob'ya (materialy iz raskopok 2010–2011 gg. gruntovogo mogil'nika Firsovo-XIV)* [Funeral rite of the ancient population of the Barnaul Ob region (materials from excavations in 2010–2011 of the Firsovo-XIV ground burial ground)]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2015, 208 p. (in Russian).

Kukushkin I. A. Mirovozzrenie i traditsii naseleniya andronovskoi istoriko-kul'turnoi obshchnosti (po dannym pogrebal'noi obryadnosti) [World view and traditions of the population of the Andronovo historical and cultural community (according to the funeral rites)] *Vestnik NGU. Seriya: Istoriya, filologiya* [Vestnik NSU. Series: History and Philology]. 2018, vol. 17, no. 5. P. 87–98 (in Russian).

Kupriyanova E. V. K voprosu o prichinakh detskikh kollektivnykh zakhoronenii v nekropolakh bronzovogo veka Yuzhnogo Zaural'ya [On the question of the reasons for children's collective burials in Bronze Age necropolises of the Southern Trans-Urals] *Etnicheskie vzaimodeistviya na Yuzhnom Urale. Materialy II Regional'naya nauchno-prakticheskaya konferentsiya* [Ethnic interactions in the Southern Urals. Materials of the II Regional Scientific and Practical Conference]. Chelyabinsk, 2004. P. 82–84 (in Russian).

Mikhailov Yu. I. *Mirovozzrenie drevnikh obshchestv yuga Zapadnoi Sibiri v epokhu bronzy* [Worldview of ancient societies of the south of Western Siberia in the Bronze Age]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 2001, 363 p. (in Russian).

Papin D. V. Problemy radiouglerodnoi khronologii andronovskoi kul'tury Altaya [Problems of radio-carbon chronology of the Andronovsk culture of Altay] *Radiouglerod v arkheologii i paleoekologii: proshloe, nastoyashchee, budushchee. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii, posvyashchennoi 80-letiyu starshego nauchnogo sotrudnika IIMK RAN, kandidata khimicheskikh nauk Ganny Ivanovny Zaitsevoi* [Radiocarbon in archeology and paleoecology: past, present, future. Proceedings of the international conference dedicated to the 80th anniversary of senior researcher at IHMC RAS, candidate of chemical sciences Ganna Ivanovna Zaitseva]. Saint Petersburg: 2020. P. 63–64 (in Russian).

Pozdnyakova O. A. Problema interpretatsii pogrebenii zhenshchin s golovnymi uborami (po materialam andronovskogo kompleksa mogil'nika Firsovo-XIV) [The problem of interpreting the burials of women with headdresses (based on materials from the Andronovo complex of the Firsovo-XIV burial ground)] *Nasledie drevnikh i traditsionnykh kul'tur Severnoi i Tsentral'noi Azii* [Heritage of ancient and traditional cultures of Northern and Central Asia]. Novosibirsk: Izd-vo NGU, 2000, vol. 3. P. 47–52 (in Russian).

Pilipenko A. S., Papin D. V. Perspektivy primeneniya paleogeneticheskogo analiza v ramkakh bioarkheologicheskogo issledovaniya naseleniya andronovskoi kul'tury [Prospects for the application of paleogenetic analysis within the bioarcheological study of the population of the Andronovo culture] *Teoriya i praktika arkheologicheskikh issledovaniy*. [Theory and practice of archaeological research]. 2019, no. 4 (28). P. 122–128 (in Russian).



Rudkovskii I. V. *Sistemoobrazuyushchie invarianty andronovskoi ornamentiki. Avtoref. dis. kand. ist. nauk.* [System-forming invariants of Andronovo ornamentation. Ph.D. Thesis in History]. Omsk, 2003. 21 p. (in Russian).

Solodovnikov K. N. *Antropologicheskii sostav andronovskogo naseleniya Verkhnego Priob'ya (po materialam mogil'nika Firsovo XIV)* [Anthropological composition of the Andronovo population of the Upper Ob region (based on materials from the Firsovo XIV burial ground)] *275 let sibirskoi arkheologii. Materialy XXXVII Regional'noi arkheologo-etnograficheskoi studencheskoi konferentsii vuzov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [275 years of Siberian archeology. Materials of the XXXVII Regional Archaeological and Ethnographic Student Conference of Universities of Siberia and the Far East]. Krasnoyarsk: Univer, 1997. P. 49–50 (in Russian).

Solodovnikov K. N. *Lokal'nye razlichiya naseleniya andronovskoi (fedorovskoi) kul'tury lesostepnogo Altaya po antropologicheskim dannym* [Local differences in the population of the Andronovo (Fedorovskaya) culture of the forest-steppe Altai according to anthropological data] *Rol' estestvenno-nauchnykh metodov v arkheologicheskikh issledovaniyakh. materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi 125-letiyu S.I. Rudenko* [The role of natural scientific methods in archaeological research. materials of the All-Russian scientific conference dedicated to the 125th anniversary of S. I. Rudenko]. Barnaul: Izd-vo Alt. gos. un-ta, 2009. P. 236–243 (in Russian).

Sotnikova S. V. *O semantike parnykh pogrebenii andronovskoi epokhi* [On the semantics of paired burials of the Andronovo era] *Mirovozzrenie naseleniya Yuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive* [Worldview of the population of Southern Siberia and Central Asia in historical retrospect]. 2013, no. 6. P. 36–49 (in Russian).

Trapezov R. O., Cherdantsev S. V., Tomilin M. A., Papin D. V., Pilipenko A. S. *Novye dannye o geneticheskom sostave andronovskogo naseleniya yuga Sibiri (Verkhnee Priob'e i Kulunda)* [New data on the genetic composition of the Andronovo populations from southern siberia (the Upper Ob region and Kulunda steppe)] *Problemy arkheologii, jetnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii* [Problems of archeology, ethnography, anthropology of Siberia and adjacent territories]. 2020, vol. 26. P. 671–677 (in Russian).

Toor S. S. *Odontologicheskaya kharakteristika naseleniya andronovskoi kul'tury Altaya* [odontological analysis of population in a period of Andronovo archaeological culture in Altai] *Izvestiya Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta* [Izvestiya of Altai State University]. 2009, no. 4–2 (64). P. 228–236 (in Russian).

Toor S. S. *Biomekhanicheskii podkhod k izucheniyu fizicheskoi aktivnosti skotovodov lesostepnogo Altaya epokhi bronzy i rannego zheleznogo veka* [Biomechanical approach to the study of physical activity of pastoralists of the forest-steppe Altai of the Bronze and Early Iron Age]. *Sovremennye resheniya aktual'nykh problem evraziiskoi arkheologii* [Modern solutions to current problems of Eurasian archeology. Barnaul]. Barnaul: Izd-vo Alt. gos. un-ta, 2013. P. 110–114 (in Russian).

Toor S. S., Rykun M. P. *Naselenie andronovskoi kul'tury Altaya po dannym bioarkheologicheskogo issledovaniya* [Andronovo culture people from Altay: bioarchaeological research]. *Izvestiya Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta* [Izvestiya of Altai State University]. 2008, no. 4–2 (60). P. 191–198 (in Russian).

Umanskii A. P. Raskopki v Nizhnei Suetke v 1964 g. [Excavations in Nizhnyaya Suetka in 1964] *Kraevedcheskie zapiski* [Local history notes]. Barnaul, 1999, vol. no. 3. P. 83–99 (in Russian).

Fedoruk O. A. *Pogrebal'nyi obryad i sotsial'naya struktura andronovskogo naseleniya stepnogo i lesostepnogo Altaya*. Avtoref. dis. kand. ist. nauk [Funeral ritual and social structure of the Andronovo population of the steppe and forest-steppe Altai. Ph.D. Thesis in History]. Barnaul, 2013, 25 p. (in Russian).

Fedoruk O. A., Fedoruk A. S., Papin D. V. K voprosu ob osobennostyakh parnykh zakhoroneni raznopolykh individov v andronovskoi kul'ture Verkhnego Priob'ya (po materialam raskopok mogil'nika Firsovo-XIV 2010–2011 gg.) [On the question of the peculiarities of paired burials of opposite-sex individuals in the Andronovo culture of the Upper Ob region (based on materials from excavations of the Firsovo-XIV burial ground in 2010–2011)] *Sokhranenie i izuchenie kul'turnogo naslediya Altaiskogo kraya: materialy XVIII i XIX regional'nykh nauchno-prakticheskikh konferentsii* [Preservation and study of the cultural heritage of the Altai Territory]. Barnaul: Izd-vo Alt. gos. un-ta, 2013. P. 272–279 (in Russian).

Frolov Ya. V. *Pogrebal'nyi obryad naseleniya Barnaul'skogo Priob'ya v VI v. do n. e. — II v. n.e. (po dannym gruntovykh mogil'nikov)*. Avtoref. Dis. kand. ist. Nauk [Funeral rite of the population of the Barnaul Ob region in the 6th century. BC–II century AD (according to ground burial grounds). Ph.D. Thesis in History]. Barnaul, 2004, 24 p. (in Russian).

Frolov Ya. V. *Pogrebal'nyi obryad naseleniya Barnaul'skogo Priob'ya v VI v. do n. e. — II v. n.e. (po dannym gruntovykh mogil'nikov)* [Funeral rite of the population of the Barnaul Ob region in the 6th century. BC–II century AD (according to ground burial grounds)] Barnaul: Azbuka, 2008, 479 p. (in Russian).

Frolov Ya. V., Shamshin A. B. Mogil'niki rannego zheleznogo veka Firsovskogo arkhelogicheskogo mikroraiona (Firsovo III, XI, XIV) [Early Iron Age burial grounds of the Firsovsky archaeological microdistrict (Firsovo III, XI, XIV)] *Itogi izucheniya skifskoi epokhi Altaya i sopredel'nykh territorii* [Results of the study of the Scythian era of Altai and adjacent territories]. Barnaul: Izd-vo Alt. gos. un-ta, 1999. P. 219–226 (in Russian).

Shamshin A. B. Bogatoe andronovskoe pogrebenie iz mogil'nika Firsovo-XIV [Rich Andronovo burial from the Firsovo-XIV burial ground] *Problemy sokhraneniya, ispol'zovaniya i izucheniya pamyatnikov arkhologii Altaya* [Problems of preservation, use and study of Altai archeological monuments]. Gorno-Altaysk: Izd-vo. Gorno-Alt. gos. ped. in-ta, 1992. P. 44–45 (in Russian).

Shamshin A. B. Pamyatniki bronzovogo veka Firsovskogo arkhelogicheskogo mikroraiona (lesostepnoe Altaiskoe Priob'e) [Shamshin A. B. Monuments of the Bronze Age of the Firsovsky archaeological microdistrict (forest-steppe Altai Ob region)] *Sokhranenie i izuchenie pamyatnikov kul'turnogo naslediya Altaiskogo kraya* [Preservation and study of cultural heritage monuments of the Altai Territory]. Barnaul: Izd-vo Alt. gos. un-ta, 1995, pt. II, iss. 5. P. 75–77 (in Russian).

Shamshin A. B. Kompleksy razvitoi i pozdnei bronzy nekropolya Firsovo XIV (Barnaul'skoe Priob'e) [Complexes of the developed and late bronze necropolis of Firsovo XIV (Barnaul Ob region)] *Kadyrbaevskie chteniya* [Kadyrbaev readings]. Aktobe: PrintA, 2007. P. 78–81 (in Russian).

Shamshin A. B., Tsvitsina O. A. Novye materialy epokhi pozdnei bronzy iz mogil'nika Firsovo XIV (predvaritel'noe soobshchenie) [New materials of the Late Bronze Age from the Firsovo XIV burial ground (preliminary message)] *Pyatye istoricheskie chteniya pamyati Mikhaila Petrovicha Gryaznova* [Fifth historical readings in memory of Mikhail Petrovich Gryaznov]. Omsk: OmGU 2000. P. 130–132 (in Russian).

Shamshin A. B., Chenskikh O. A. K voprosu o sotsial'noi differentsiatsii anronovskogo obshchestva lesostepnogo Altaya (po materialam mogil'nika Firsovo-XIV) [On the issue of social differentiation of the Anronovo society of the forest-steppe Altai (based on materials from the Firsovo-XIV burial ground)] *Sotsial'no-ekonomicheskie struktury drevnikh obshchestv Zapadnoi Sibiri*. [Socio-economic structures of ancient societies of Western Siberia]. Barnaul: Izd-vo Alt. gos. un-ta, 1997. P. 52–56 (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 10.09.2024

Принята к публикации: 06.02.2025

Дата публикации: 31.03.2025



УДК 902/904/39

DOI 10.14258/ nneur(2025)1–02

**О. О. Шишкина, О. С. Советова, И. В. Сирюкин***Кемеровский государственный университет, Кемерово (Россия)*

## **«ПОЗДНИЕ» ИЗОБРАЖЕНИЯ НА КУРГАННЫХ КАМНЯХ ТАГАРСКОГО МОГИЛЬНИКА У ГОРЫ ТЕПСЕЙ**

В рамках данного исследования авторы статьи на основе оригинальных полевых материалов, полученных в результате документирования рисунков на курганных камнях могильника, расположенного у горы Тепсей (Краснотуранский район Красноярского края), рассматривают серию наиболее поздних изображений. Эти петроглифы относятся к так называемому этнографическому пласту, т. е. к Новому времени. Несмотря на то, что время сооружения курганов относится к раннему железному веку, известно, что петроглифы на плиты курганов могли наноситься намного позднее их создания, в том числе и в период «этнографической современности» местным населением, проживающим в близлежащих деревнях (с появлением Красноярского водохранилища они были затоплены). Среди рисунков на курганных камнях Тепсейского археологического микрорайона нередко встречаются изображения тамгообразных знаков, которые в результате проведенного анализа были отнесены к качинской группе хакасов. Проанализированы изображения деревьев, редко встречающиеся в наскальном искусстве, но широко распространенные в «народном» творчестве хакасов (изображены на бубнах, предметах быта и проч.). Выделены схематичные фигуры животных (коней, оленей), выполненных как пикетажем, так и тонкими, едва различимыми гравированными линиями. В научный оборот введены ранее неизвестные изобразительные материалы, относящиеся к Новому времени, в том числе новые стилистические группы рисунков; выявлены некоторые тамги, редко встречаемые в микрорайоне, но известные по другим памятникам наскального искусства Минусинской котловины; а также предложена интерпретация некоторых образов и сцен, зафиксированных на отдельных плоскостях курганных конструкций.

**Ключевые слова:** петроглифы, наскальное искусство, Тепсей, тагарские курганы, хакасы, новое время, тамги.

### **Для цитирования:**

*Шишкина О. О., Советова О. С., Сирюкин И. В. «Поздние» изображения на курганных камнях тагарского могильника у горы Тепсей // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 1. С. 29–46. DOI 10.14258/ nneur(2025)1–02.*

---

**O. O. Shishkina, O. S. Sovetova, I. V. Siryukin**

---

*Kemerovo State University, Kemerovo (Russia)*

## **“LATE” IMAGES ON THE BURIAL STONES OF THE TAGAR BURIAL GROUND NEAR MOUNT TEPSEY**

The authors of the article conduct a thorough examination of a series of rock carvings located on the burial mound stones within a burial ground near Mount Tepsey in the Krasnoturansky District of Krasnoyarsk Krai. Researchers have identified original field materials that showcase a collection of contemporary images. These petroglyphs are categorized within the “ethnographic” layer, indicating their association with modern times. Although the construction of the mounds dates back to the early Iron Age, it is acknowledged that the petroglyphs on the slabs may have been inscribed significantly later, potentially during the period of “ethnographic modernity.” The local population, residing in nearby villages that were subsequently submerged due to the creation of the Krasnoyarsk reservoir, utilized the steppes with mounds for both economic and religious purposes. Among the drawings found on the mound stones of the Tepsey archaeological microdistrict, numerous tamga-like signs have been identified, which, following analysis, have been attributed to the Kachin group of Khakass.

The study also includes an analysis of tree imagery, which, while infrequently depicted in rock art, is prevalent in the folk art of the Khakass, appearing on tambourines and various household items. Additionally, schematic representations of animals, such as horses and deer, were identified, created through both picketing and delicate, barely discernible engraved lines. As a result of this research, previously unknown pictorial materials have been introduced into scientific discourse. The petroglyphs are associated with a new era, encompassing novel stylistic groups of drawings. Some tamgas, which are seldom found within the microdistrict, have been recognized from other rock art monuments in the Minusinsk Basin. Furthermore, interpretations of certain images and scenes have been proposed, contributing to the understanding of this significant cultural heritage.

**Keywords:** petroglyphs, rock art, Tepsey, Tagar burial mounds, Khakass, modern times, tamgas.

---

### **For citation:**

*Shishkina O. O., Sovetova O. S., Siryukin I. V. “Late” images on the burial stones of the Tagar burial ground near Mount Tepsey. Nations and religions of Eurasia. 2025. Vol. 30. No. 1. P. 29–46 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)1–02.*

---

---

**Шишкина Ольга Олеговна**, кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории и международных отношений, Кемеровский государственный университет, Кемерово (Россия). **Адрес для контактов:** [olgashishkina145@gmail.com](mailto:olgashishkina145@gmail.com); <https://orcid.org/0000-0002-4956-1293>

---

**Советова Ольга Сергеевна**, доктор исторических наук, доцент, директор Института истории и международных отношений, заведующая кафедрой археологии, Кемеровский государственный университет, Кемерово (Россия). **Адрес для контактов:** [olgasonetova@yandex.ru](mailto:olgasonetova@yandex.ru); <https://orcid.org/0000-0002-0733-8245>

**Сирюкин Иван Витальевич**, ассистент кафедры археологии, Кемеровский государственный университет, Кемерово (Россия). **Адрес для контактов:** [ivansiryukin@mail.ru](mailto:ivansiryukin@mail.ru); <https://orcid.org/0000-0002-9620-6040>

**Shishkina Olga Olegovna**, PhD in History, Associate Professor, Department of General History and International Relations, Kemerovo State University, Kemerovo (Russia).

**Contact address:** [olgashishkina145@gmail.com](mailto:olgashishkina145@gmail.com); <https://orcid.org/0000-0002-4956-1293>

**Sovetova Olga Sergeevna**, Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Director of the Institute of History and International Relations, Head of the Department of Archaeology, Kemerovo State University, Kemerovo (Russia). **Contact address:** [olgasonetova@yandex.ru](mailto:olgasonetova@yandex.ru); <https://orcid.org/0000-0002-0733-8245>

**Siryukin Ivan Vitalievich**, Assistant, Department of Archaeology, Kemerovo State University, Kemerovo (Russia). **Contact address:** [ivansiryukin@mail.ru](mailto:ivansiryukin@mail.ru); <https://orcid.org/0000-0002-9620-6040>

## Введение

В Южной Сибири известно колоссальное количество тагарских курганов, камни от конструкций которых буквально усеивают степи. На многих из них встречаются выбитые, резные и шлифованные изображения. Интерес к этому виду изобразительных источников стал особенно устойчивым, пожалуй, лишь с 1980-х гг., когда они попали в сферу научных интересов многих археологов. К сожалению, публикации выявленных рисунков оставались крайне редкими. Пожалуй, наиболее полно в свое время данную группу изобразительных материалов проанализировала Т. В. Николаева, которая защитила кандидатскую диссертацию в 1983 г. по соответствующей теме, но, к сожалению, результаты ее трудов в научный оборот введены не были [Николаева, 1983]. Редким исключением публикации материалов по искусству на курганных камнях можно считать вышедшую в свет монографию коллектива санкт-петербургских исследователей «Изображения на плитах тагарских курганов (Шарыповский район Красноярского края)» [Семёнов, Килуновская, Красниенко, Субботин, 2003]. Порой фотографии и некоторые прорисовки отдельных камней с изображениями публикуются в альбомах и тематических статьях (Сафроновский, Салбыкский курганы [Ким Чжонг Бэ, Чжан Со Хо, Боковенко, Килуновская, 2007], Барсучий лог [Ковалева, 2013], Оглахты [Наскальные изображения Оглахты, 2017] и др.).

В последние годы исследователи начали рассматривать искусство на курганных камнях в совокупности с изображениями на близлежащих скальных выходах. Изучаются изображения на плитах тех могильников, которые расположены недалеко от местонахождений петроглифов, в том числе такие известные, как Оглахты, Суханиха, Бычиха, Абакано-Перевоз и др. Помимо выявления стилей и образов рисунков на плитах, одной из целей их изучения является сравнение с изображениями на скалах. Такое ис-

следование было проведено, например, Е. А. Миклашевич и Л. А. Бове с петроглифами на могильниках, расположенных у горы Бычиха в Краснотуранском районе Красноярского края и изображений на скальных выходах горы (Сыдинская писаница). После проведения стилистического анализа авторы определили, что изображения на курганных камнях и на скалах различаются [Миклашевич, Бове, 2015: 60]. Однако петроглифы на камнях тагарских курганов являются ценным источником, раскрывающим отдельные страницы истории населения Южной Сибири.

### **Исследования Тепсейского археологического микрорайона**

Наши полевые исследования последних лет на территории Тепсейского археологического микрорайона включают в себя сплошное документирование всех памятников наскального искусства: исследуются петроглифы на скалах, камнях тагарских курганов у горы, отдельных плитах [Советова, Шишкина, 2014; Советова, Шишкина, Аболонкова, 2021; Шишкина, 2023]. Несмотря на то, что эти курганы были созданы в тагарскую эпоху, большая часть рисунков была нанесена намного позднее сооружения самих курганов. Многие из этих изображений оригинальны и практически не перекликаются с рисунками на скалах, другие же являются «типичными». Сложилось так, что традиционно наименьший исследовательский интерес вызывают самые поздние рисунки, нанесенные в так называемое этнографическое время (XVII — начало XX в.), хотя они довольно хорошо атрибутируются стилистически и по относительной «свежести» нанесения их на поверхности камней.

Сама гора Тепсей и территория у ее подножия с древних времен была привлекательна для обитания. Здесь известны памятники афанасьевского, карасукского, тагарского, тесинского, таштыкского, кыргызского времени [Грязнов, Завитухина, Комарова, Миняев, Пшеницына, Худяков, 1979: 7]. Судя по материалам проведенных на Тепсее раскопок, на данной территории на протяжении многих веков, начиная с эпохи неолита и до кыргызского времени, присутствовало местное и пришлое население, которое оставляло после себя материальные свидетельства [Грязнов, Завитухина, Комарова, Миняев, Пшеницына, Худяков, 1979: 7]. Здесь известны погребальные памятники VI–XII вв., относящиеся к культуре енисейских кыргызов [Грязнов, Завитухина, Комарова, Миняев, Пшеницына, Худяков, 1979: 159], а на скалах Тепсея встречаются рунические надписи, в том числе и первые упоминания эпонима «Тепсей» [Кызласов, 1994: 187]. Известны и остатки крепостного сооружения «све» в центральной части горной гряды горы Тепсей [Готлиб, Подольский, 2008: 19]. В ходе археологических разведок в разные годы у горы Тепсей обнаруживались фрагменты керамики, отнесенные к кыргызскому времени [Боковенко, 1994], что не исключает наличия здесь средневекового поселения, разрушенного в настоящее время водохранилищем. По-прежнему в разные полевые сезоны на берегу Енисея при низком уровне воды нами обнаруживается подъемный материал — керамика, металлические изделия, которые могут быть отнесены к Средним векам.

В Новое время эти территории продолжали использоваться местным населением в бытовых и культовых целях. Известно, что даже в конце XIX в. на правом берегу Енисея проживало довольно разнообразное население: койбалы, качинцы, сагайцы, кызыльцы [Катанов, 1891: 135; Патачаков, 1958: 56], представляющие собой раз-

ные группы хакасов. Они жили в удусах, а также в русских деревнях. По статистике, в 1854 г. в правобережных волостях только Минусинского уезда проживало 1506 хакасов, а в 1875 г. оседлые хакасы в селе Листвягово — ближайшем населенном пункте к горе Тепсей, составляли примерно половину всего населения [Бутанаев, 1996: 23]. В 1875 г. в деревне Листвягово проживало 44 оседлых хакаса (Марьясовы и Павлушкины) и 83 русских крестьянина [Позади 240 лет...].

Еще один населенный пункт, который располагался в непосредственной близости от горы Тепсей, — это поселок Усть-Туба. В настоящее время он затоплен, в 1960-е гг. его жители были переселены в Листвягово. К сожалению, сведения об этом населенном пункте и об их жителях практически отсутствуют, но, скорее всего, население в нем тоже было смешанным. Очевидно, что жители близлежащих населённых пунктов использовали тепсейские степи в качестве пастбищ, о чем свидетельствуют в настоящее время архивные фотографии и следы от кошар во внутренних логах горы Тепсей (рис. 1). На вершинах горных гряд Тепсея встречаются каменные обо [Бутанаев, 1996: 211] (рис. 2). Сама гора у местного населения считалась священной. Народное творчество местных жителей ярко отражено в наскальном искусстве. Местные «художники» использовали не только скальные поверхности, но и курганные камни и отдельные большие и малые плиты.



Рис. 1. Вид на могильное поле с кошарами у горы Тепсей. Фото Я. А. Шера. 1960-е гг.

Fig. 1. View of the grave field with *koshars* near Tepsey Mountain. Photo by Ya. A. Shera. The 1960s.





Рис. 2. Обо на вершине отрога Тепсей  
Fig. 2. Obo at the top of the Tepseya spur

### ***Анализ изображений на камнях тагарских курганов у горы Тепсей***

Исследователи уже обращали внимание на особое отношение хакасов к курганам Минусинских степей. Жизнь, быт и повседневная хозяйственная деятельность местного населения Южной Сибири так или иначе была связана с древними курганами. Курганные каменные конструкции нередко попадали на территории их поселений и на окрестные пастбища [Бурнаков, Цыденова, 2014: 257]. Путешественники и исследователи Минусинских территорий периодически обращали внимание на «современные» изображения на древних курганных конструкциях. Например, С. В. Иванов отмечал, что хакасы выбивали фигуры на древних курганных памятниках и на новейших надгробиях [Иванов, 1954: 588]. И. П. Кузнецов-Красноярский упоминал о многочисленных и разнообразных «рисунках современных инородцев», которые часто покрывают курганные камни. Им, в частности, фиксировался и процесс создания таких изображений, когда хакасы-пастухи чертили на них тамги и другие изображения. Сами рисунки отличались от древних своей «свежестью» и четкими контурами [Кузнецов, 1889: 35, табл. XII]. В настоящее время, спустя столетия, некогда «современные» петроглифы теряют свой яркий цвет, выветриваются, поэтому определить их хронологическую принадлежность становится сложнее.

Изобразительные материалы, встречающиеся на камнях тагарских курганов у горы Тепсей, уже привлекали внимание некоторых исследователей, но в полном объеме изображения были выявлены и зафиксированы лишь в последние годы [Советова, Шишкина, 2014; Советова, Шишкина, Аболонкова, 2021]. В результате проведенных исследований стало понятно, что рисунки эти разновременны и соотносятся с тагарской эпохой, хунно-сяньбийским временем. Реалистичные сцены с животными и птицами относятся к таштыкской эпохе, часть рисунков может быть связана с поздним Средневековьем и этнографической современностью. Отдельные изображения появились в Новое и новейшее время (причем нередко это малопонятные или бессистемные линии, перекрывающие более ранние изображения). Для датировки петроглифов приме-

няются традиционные методы, включающие характеристику их стилистических особенностей, характерный для эпохи набор образов, анализ техники нанесения изображений и проч. [Аболонкова, 2019].

Рассмотрим некоторые из наиболее выразительных сцен с изображениями, которые могут являться «поздними». На одном из камней конструкции восьмикаменного кургана, расположенного в пункте Тепсей VIII (по М. П. Грязнову) [Грязнов, Завитухина, Комарова, Миняев, Пшеницына, Худяков, 1979: 15–17], сосредоточено большое количество разнообразных тамг, а также несколько схематичных фигур животных (коней), дерева (?) (рис. 3).



Рис. 3. Петроглифы на курганном камне. Тепсей VIII

Fig. 3. Petroglyphs on the mound stone. Tepsey VIII

Исследователи отмечают, что такие знаки являются изображениями реально бытовавших тамг. Такие знаки-тамги нередко применялись для клеймения скота, принадлежности территории, предметов быта и др. Термин *тамга* (хак. *танма*) использовался хакасами как юридический знак собственности вплоть до начала XX в. [Кыржинаков, 2022: 105]. Рассматриваемые тамги на тепсейском камне выполнены техникой выбивки на относительно ровной грани, верхняя часть которой к настоящему времени разрушена. На сохранившейся поверхности в верхней левой части расположен не полностью сохранившийся тамгообразный знак, вид которого определить не удастся, правее тамга в виде окружности, разделенной поперечной линией. Такие тамги встречаются довольно часто, еще по меньшей мере дважды выбиты на камнях этого же могильни-

ка и не менее восьми раз на скалах горы Тепсей. По мнению некоторых исследователей, они символизируют бубен [Кыржинаков, 2022: 107].

Подобные знаки встречаются на таких памятниках, как Малые Арбаты, Сосниха, у деревни Комаркова [Кызласов, Леонтьев, 1980: рис. 19; табл. 3, I, V], среди петроглифов Боярского хребта [Русакова, 2021: рис. 3] и на других памятниках. Тамга в виде окружности с отростком, также нанесенная на этой грани, находит аналогию среди рисунков Усть-Тубы III [Blednova, Francfort, Legchilo, Martin, Sacchi, Sher, Smirnov, Soleilhavoup, Vidal, 1995: pl. 46: 21.2]. Еще один знак напоминает горизонтально расположенную «восьмерку». Подобные «восьмеркообразные» тамги неоднократно встречаются на скалах Тепсея. Они известны у некоторых хакасских фамилий, например, Рудаковых, представителей Тубинского рода Качинской ст. думы [Бутанаев, Худяков, 2000: 270]. Несколько видоизмененный «восьмеркообразный» знак приводится Л. Р. Кызласовым и Н. В. Леонтьевым среди качинских тамг [Кызласов, Леонтьев, 1980: рис. 15.-30]. Одна из тамг рассматриваемой плоскости, напоминающая схематичную человеческую голову на плечах, находит аналогию на Шалаболинской писанице [Пяткин, Мартынов, 1985: рис. 25]. Другая тамга, названная исследователями «омегаобразной» [Рогожинский, Черемисин, 2019: 55, рис. 6, 13], также находит аналогию на Шалаболинской писанице [Пяткин, Мартынов, 1985: табл. 41, 18], на скалах Усть-Тубы IV [Blednova, Francfort, Legchilo, Martin, Sacchi, Sher, Smirnov, Soleilhavoup, Vidal, 1995: pl. 67 26.4]. Подобный знак зафиксирован на монете из Минусинского музея [Кызласов, 1984: рис. 3]. Правее фигуры коня и «дерева» есть еще несколько знаков, среди которых тамга в виде буквы русского алфавита «А».

Отметим, что буквенные тамги, в частности, буква «Н», зафиксированы нами на местонахождении Усть-Туба III. Буква «А» в сочетании с буквой «К», в том числе в зеркальном отражении и в сочетании с другими буквами, встречена среди рисунков Оглахты [Кызласов, Леонтьев, 1980: табл. 13, 30–32; табл. 47], Усть-Тубы и других памятников. Как отмечают специалисты, использование буквенных тамг указывает на время распространения среди хакасов русского алфавита, их происхождение можно связать с внедрением царской администрацией начиная с XVIII в. фамилий среди коренного населения Хакасско-Минусинского края. В конце XIX в. самобытные тамги у хакасов исчезают, их заменяют русскими буквами или знаками, сходными с ними [Катанов, 1897: 18]. Именные (фамильные) тамги — знаки собственности, обозначали имя и фамилию собственника скота [Кыржинаков, 2022: 107]. По сообщению Л. Р. Кызласова, русские буквы в качестве тамг употребляли в XIX — начале XX в. и казахи Горного Алтая [Кызласов, Леонтьев, 1980: 22, прим.]. Все перечисленные тамги по классификации Л. Р. Кызласова могут быть отнесены к качинцам [Кызласов, Леонтьев, 1980: рис. 15], а наиболее очевидным временем создания подобных рисунков может считаться, скорее, XIX или даже начало XX в.

Таким образом, на одной плоскости фиксируются как минимум шесть видов знаков, сопровождающихся единичными фигуративными изображениями животных. Возникает закономерный вопрос: почему на одном камне расположено такое количество разных тамг? Подобные случаи сосредоточения тамг на одной плоскости известны и по скальным изображениям многих памятников Минусинской котловины.



Уже А. В. Адрианов отмечал, что иногда тамги образуют ряды от 2–3 до 10 экземпляров [Адрианов, 1904: 56, 63, 66]. Такие случаи И. Л. Кызласов объясняет «совершенным поклонением горному божеству на издавна намоленном месте» [Кызласов, 2020: 316]. Вероятно, и тепсейский могильник был очень важен для многих поколений людей, которые не только захоранивали здесь своих сородичей, но и создавали поминны, о чем свидетельствуют археологические материалы, т. е. многократно посещали эти места на протяжении жизней ни одного поколения [Грязнов, Завитухина, Комарова, Миняев, Пшеницына, Худяков, 1979: 71, 128]. Возможно, что и тамги наносились не одновременно, а на протяжении многих лет.

Наряду с тамгами на этом камне выделяется фигура коня и расположенное рядом с ней «дерево». Конь изображен схематично, с наостренными ушами, длинной шеей, у него субтильное туловище, четыре ноги и непышный хвост. «Дерево» (?) необычное — оно изображено с опущенными «ветвями». Также на плоскости прослеживаются две фигуры схематичных животных с головами, обращенными вправо, остатки выбивки и бессистемные гравированные линии. Следует отметить сходство и коня, и дерева с рисунками на шаманских бубнах. Изображения деревьев на курганных плитах встречаются нечасто, хотя известны в сценах ряда писаниц Евразии начиная с эпохи энеолита [Чернецов, 1971: рис. 49; Пяткин, Мартынов, 1985: табл. 13, 11; Леонтьев, Панкова, 2012: рис. 6].

Деревья в представлениях тюркоязычных народов Сибири являются очень важным мировоззренческим компонентом, они связывают все сферы бытия по вертикали и по горизонтали, служат осью мира и его центром. Это точка отсчета координат, как временных, так и пространственных [Октябрьская, Сагалаев, 1988: 23]. Вообще у хакасов (как, впрочем, и у многих других народов) существовало особое отношение к дереву. В погребальной практике была распространена традиция в головной части могилы устанавливать деревянные предметы — палки, столбы, ветки березы, по поверьям выполняющие функцию временного обиталища души, вместе с тем олицетворяя образ мирового древа [Бурнаков, 2024: 146]. Дерево было гарантом возрождения не только людей, но и вообще всего живого на Земле. Стоит отметить, что культ дерева — и в языческих верованиях, и мировых религиях имеет единую семантическую основу. Деревья, главным образом береза, изображались у хакасов как на бубнах, так и в наскальных сценах: например, дерево показано на бубне бегущего шамана, изображенного на скалах Оглахты [Наскальные изображения Оглахты, 2017: 139]. Изображения деревьев Георгиевской писаницы опубликованы Н. В. Леонтьевым и С. В. Панковой и датированы XV–XVIII вв. [Леонтьев, Панкова, 2012: рис. 6].

Как мы уже отмечали выше, для наскального искусства более характерными являются деревья с поднятыми ветвями, а в тепсейской сцене ветви опущены. Судя по изображениям на бубнах, так могло быть показано дерево подземного мира, где все находилось в зеркальном отражении. Это одна из особенностей подземного мира — нарочитая «неправильность», зеркальность, перевернутость многих параметров. Там шерсть богатырского коня растет не наружу, а вовнутрь (*тискер туктиг*) и т. д. То же слово (*тискер* «наоборот») хакасы использовали для березы в руках изображенного на бубне шамана — *тискер хат* \ «береза, растущая корнями вверх» [Октябрьская, Сагала-

ев, 1988: 97]. В хакасских загадках, например, дерево с двенадцатью ветвями уподобляется году: «Перед дверью одна береза: // Пятнадцать ветвей приподняты кверху, // Пятнадцать наклонились вниз» (дни первой и второй половины месяца) [Октябрьская, Сагалаев, 1988: 22]. Известны и тамги в виде дерева с ветвями, опущенными вниз [Леонтьев, Кызласов, 1980: рис. 12.89]. Возможно, на тепсейском курганном камне запечатлена одна из вариаций известного сюжета «конь у коновязи», распространенного на протяжении тысячелетий с древности до современности [Шер, 1980: 269], где в данном случае в качестве коновязи и выступает дерево.

На другом камне из конструкции четырехкаменного тагарского кургана (пункт Тепсей VII) редкими округлыми выбоинами нанесена сцена, в которой запечатлены животное (олень), три антропоморфные фигуры и два тамгообразных знака (рис. 4).



Рис. 4. Петроглифы на курганном камне. Тепсей VII

Fig. 4. Petroglyphs on the mound stone. Tepsej VII

Один из этих знаков, возможно, может быть трактован как дерево или как тамга в виде дерева. Он представляет собой вертикальную линию с тремя отростками в верхней части и по два с каждой стороны «ствола» (боковыми «ветвями»). Это изображение напоминает изображение «дерева» с такой же макушкой с плиты древнего кургана у поселка Шира, а также «дерева», вырезанного на передней стенке старинного хакасского сундука из улуса Картоев на реке Б. Есь, «дерево» с раздвоенной верхней частью и шестью боковыми «ветвями» по три с каждой стороны из Оглахты [Кызласов, Леонтьев, 1980: рис. 20; табл. 22, 63]. Рядом нанесен другой тамгообразный знак в виде трех



дугобразных линий, расположенных друг над другом. Возможно, внизу был еще какой-то элемент, в настоящее время разрушенный. Подобный тамгообразный знак известен, к примеру, на Суханихе тоже в сочетании со схематичными антропоморфными персонажами, как и на тепсейском камне [Миклашевич, Мухарева, Бове, 2016: рис. 7.-3].

Техника создания и стиль выбитых изображений позволяют предположить, что эта сцена также относится к «народному» творчеству. Манера изображения животного очень напоминает стиль «народных» рисунков хакасов с горы Оглахты, когда туловище изображалось прямоугольным (П-образным) [Кызласов, Леонтьев, 1980: 40, 41]. Подобные изображения животных (олений, коней) встречается на скалах Тепсея в Широком логу и находят аналогии в декоративно-прикладном искусстве хакасов [Иванов, 1954: рис. 51]. Аналогичные изображения оленей известны на писанице Хызыл-Хая [Кызласов, Леонтьев, 1980: рис. 13], Оглахты [Наскальные изображения Оглахты, 2017: 120, 131, 142] и других памятниках.

Антропоморфные же фигуры не имеют каких-либо выразительных или датирующих элементов. Но следует отметить, что фигуры в виде перевернутых схематичных антропоморфных персонажей могли использоваться в качестве тамгообразных знаков. Подобные антропоморфные персонажи, изображенные взявшимися за руки, встречаются среди рисунков на шаманских бубнах и хакасских тесах. Сообщается, что так трактовались фигуры мужчины, женщины и ребенка [Иванов, 1955: 168–170].

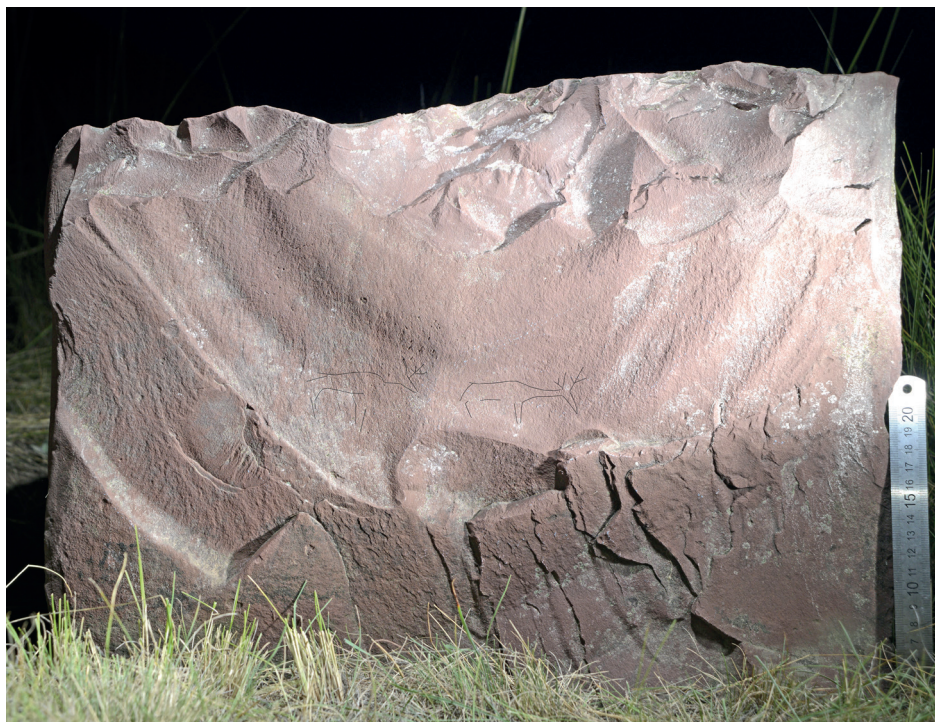


Рис. 5. Петроглифы на курганном камне. Тепсей IX. Прорисовка на фото

Fig. 5. Petroglyphs on a burial mound. Tepsey IX. Drawing on the photo

Помимо выбитых изображений, имеются и фигуры, выполненные тонкими гравированными линиями. Среди них — фигурки двух оленей с двумя ветвистыми рожками и заостренными мордами на курганном камне в пункте Тепсей IX (рис. 5). На другой горизонтально лежащей плите (Тепсей VII) прочерчены фигуры животных с орнаментированными корпусами. Среди этнографических рисунков орнамент встречается довольно часто, причем это могут быть просто прочерченные линии в виде вписанных углов, квадратов или штриховки из косых линий и т.д., так и орнаментированные корпуса животных. В качестве аналогии можно привести фигуру резного оленя с пересекающимися линиями на корпусе с горы Оглахты [Наскальные изображения Оглахты, 2017: 147].

### **Заключение**

Таким образом, изобразительные материалы, полученные в результате изучения рисунков на курганных конструкциях тагарских могильников, не ограничиваются только древними изображениями. Эти плиты активно использовались в качестве «холстов» на протяжении многих эпох, включая Новое время, местным населением — хакасами. Интерпретация этих образов и сюжетов может быть неоднозначной, несмотря на некоторую «заданность» тем. Хакасы могли использовать курганные камни в качестве разграничительных знаков и выбивать на них свои тамги, а могли создавать и более сложные сюжеты, отражающие реалии жизни и верования местного населения. Проще всего обстоит дело с интерпретацией простых незамысловатых сюжетов, когда в сценах представлены те или иные объекты повседневной жизни: пастух с собакой, преследование охотником зверя, кони и т.п. Хотя и кони могли различаться довольно сильно: от простых фигурок неказистых местных лошадок до реалистичных статных скакунов, при этом они могли быть орнаментированными или нет, вместе с всадником и без него. То же можно сказать и об антропоморфных изображениях.

Определенную пользу представляют аналогичные наскальным сценам изображения на шаманских бубнах или иных предметах, которыми пользовались хакасы, например, сундуках. Требуется специального исследования все еще не до конца разработанная тема хакасских тамг, их происхождения, заимствований, распространения и др. Большую сложность представляют гравированные рисунки, хронологическая принадлежность которых затруднена из-за отсутствия корректных аналогий. Тем не менее, «поздние» рисунки, представленные на камнях курганных конструкций, — это особый мир образов и сюжетов, дополняющий самобытную коллекцию народного творчества хакасов.

### **Благодарности и финансирование**

Работа подготовлена в рамках выполнения гранта РНФ по теме «Неизученные страницы истории и культуры населения Южной Сибири II тыс. н.э. по материалам петроглифов» (проект № 23–28–00974) <https://rscf.ru/project/23-28-00974/>.

### **Acknowledgements and funding**

The work was prepared within the framework of the Russian Science Foundation grant on the topic “Unexplored pages from the history and culture of the population of Southern Siberia in the 2nd millennium AD as revealed in petroglyphs” (project № 23–28–00974) <https://rscf.ru/project/23-28-00974/>.

**БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК**

Аболонкова И. В. Наскальные изображения Тепсейского археологического микро-района в аспекте развития методики исследования : дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 2019. 243 с.

Адрианов А. В. Писаницы Енисейской губернии (Отчет 1904 г.) // Научный архив ИА РАН. Ф. 12. № 151. 129 л.

Боковенко Н. А. Отчет об археологических разведках в зоне Красноярского водохранилища в 1994 году // Научный архив ИА РАН. Р. 1. № 18036. 93 л.

Бурнаков В. А., Цыденова Д. Ц. Образы камня и кургана в религиозно-мифологических воззрениях хакасов (конец XIX–XX век) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2014. Т. 13. Вып. 3. С. 256–267.

Бурнаков В. А. Дерево в традиционной похоронной обрядности хакасов (конец XIX — середина XX века) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23. № 5. С. 143–155. <https://orcid.org/10.25205/1818-7919-2024-23-5-143-155>

Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. Абакан : Хакаское книж. изд-во, 1996. 224 с.

Бутанаев В. Я., Худяков Ю. С. История енисейских кыргызов. Абакан : ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2000. 272 с.

Готлиб А. И., Подольский М. Л. Све — горные сооружения Минусинской котловины. СПб. : Элексис принт, 2008. 222 с.

Грязнов М. П., Комарова М. Н., Завитухина М. П., Пшеницына М. Н., Худяков Ю. С. Комплекс археологических памятников у горы Тепсей на Енисее. Новосибирск : Наука, 1979. 168 с.

Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. // Труды института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. М. ; Л. : Академия Наук, 1954. Т. XXII. 839 с.

Иванов С. В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сб. МАЭ. 1955. Т. XVI. С. 165–264.

Катанов Н. Ф. Поездка к карагасам в 1890 году // Записки Русского географического общества. СПб., 1891. Т. XVI. Вып. 2. С. 133–230.

Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая 1896 г. по 1 сентября 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии // Ученые записки Казанского университета. 1897. Кн. 3. С. 1–50.

Ким Чжонг Бэ, Чжан Со Хо, Боковенко Н. А., Килуновская М. Е. Наскальные изображения Центральной Азии. Сеул : Фонд истории Северо-Восточной Азии, 2007. 335 с.

Ковалева О. В. Рисунки на плитах и стелах кургана Барсучий лог // Научное обозрение Саяно-Алтая. 2013. Вып. 1. С. 91–112.

Кузнецов И. П. Древние могилы Минусинского округа. Томск : ТипоЛитография В. В. Михайлова и П. И. Макушина, 1889. 36 с.

Кызласов И. А. Монеты с тюркоязычными енисейскими надписями (к вопросу о денежном обращении в древнехакасском государстве) // Нумизматика и эпиграфика. М. : Наука, 1984. Т. XIV. С. 84–99.

Кызласов И.А. Рунические письменности Евразийских степей. М. : Восточная литература, 1994. 328 с.

Кызласов И.А. Особенности археологического изучения южносибирского средневековья // Краткие сообщения Института археологии. 2020. Вып. 261. С. 313–327.

Кызласов А.Р., Леонтьев Н.В. Народные рисунки хакасов. М. : Наука, 1980. 176 с.

Кыржинаков А.А. Типология тамг — знаков собственности хакасов // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2022. Т. 44. № 2. С. 105–110.

Леонтьев Н.В., Панкова С.В. Петроглифы горы Георгиевской (таштыкские резные рисунки) // Памятники наскального искусства Минусинской котловины: Георгиевская, Лънищенская, Улазы III, Сосниха. Труды САИПИ. Вып.Х. Кемерово : Кузбассвуиздат, 2012. С. 5–27.

Миклашевич Е.А., Бове А.А. Исследование изображений на курганных плитах могильников под горой Бычиха (Минусинская котловина) // Вестник Кемеровского государственного университета. 2015. Т. 1, № 3. С. 52–64.

Миклашевич Е.А., Мухарева А.Н., Бове А.А. Исследования петроглифической экспедиции музея-заповедника «Томская Писаница» в 2015 г. // Ученые записки музея-заповедника «Томская Писаница». 2016. № 3. С. 30–48.

Наскальные изображения Оглахты: альбом / сост. Ю.Н. Есин. Абакан : ХакНИИ-ЯЛИ, 2017. 160 с.

Николаева Т.В. Изображения на плитах оград тагарской культуры (методика и хронология) : дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 1983. 229 с.

Октябрьская И.В., Сагалаев М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск : Наука, 1988. 225 с.

Патачаков К.М. Культура и быт хакасов в свете исторических связей с русским народом (XVIII–XIX вв.). Абакан : Хакаское кн. изд-во, 1958. 316 с.

Петроглифы древней Сибири : альбом / под ред. Ю.В. Подпоренко. М. : Галарт, 2010. 191 с.

Пяткин Б.Н., Мартынов А.И. Шалаболинские петроглифы. Красноярск : КрГУ, 1985. 192 с.

Русакова И.Д. Тамги на скалах Боярского хребта // Ученые записки музея-заповедника «Томская Писаница». 2021. Вып. 14. С. 90–102.

Рогожинский А.Е., Черемисин Д.В. Тамги кочевников тюркской эпохи на Алтае и в Семиречье (опыт сопоставления и идентификации) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2019. Т. 47. № 2. С. 48–59.

Семенов В.А., Килуновская М.Е., Красниенко С.В., Суботин А.В. Изображения на плитах тагарских курганов (Шарыповский район Красноярского края). СПб. : Элик-Сис, 2003. 122 с.

Советова О.С., Шишкина О.О. Изображения на плитах оград тагарских курганов (Тепсейский археологический комплекс) // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. №. 59. Т. 3. С. 93–98.

Советова О.С., Шишкина О.О., Аболонкова И.В. Наскальное искусство Тепсейского археологического микрорайона. Кемерово : Вектор-Принт, 2021. 288 с.

Позади 240 лет... Страницы истории деревни Листвягово // Эхо Турана. URL: <http://journal.asu.ru/wv/about/submissions> (дата обращения: 30.08.2024).



Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала // Археология СССР. Свод археологических источников. М. : Наука, 1964. 52 с.

Шер Я. А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М. : Наука, 1980. 328 с.

Шишкина О. О. Некоторые результаты исследования рисунков на камнях тагарских курганов под горой Тепсей // Археология Евразийских степей. 2023. № 5. С. 8–100.

Blednova N., Francfort H.-P., Legchilo N., Martin L., Sacchi D., Sher J., Smirnov D., Soleilhavoup F., Vidal P. Répertoire des pétroglyphes d'Asie Centrale. Fascicule No. 2. Sibérie du Sud 2: Tepsej I–III, Ust-Tuba I–VI (Russie, Khakassie). Paris: Diffusion de Boccard, 1995. 153 p. (на фр. яз.).

## REFERENCES

Abolonkova I. V. *Naskal'nye izobrazheniia Tepseiskogo arkheologicheskogo mikroraiona v aspekte razvitiia metodiki issledovaniia*. Diss. kand. ist. nauk [Rock carvings of the Tepseye archaeological microdistrict in the aspect of the development of the research methodology. Ph.D. Thesis in History]. Kemerovo, 2019. 243 p. (in Russian).

Adrianov A. V. Pisanitsy Eniseiskoi gubernii (Otchet 1904 g.) [The writings of the Yenisei province (Report of 1904)] *Nauchnyi arkhiv IA RAN* [Scientific Archive of IA RAS.]. Fund 12. File 151, 129 fol (in Russian).

Bokovenko N. A. Otchet ob arkheologicheskikh razvedkakh v zone Krasnoarskogo vodokhranilishcha v 1994 godu. [Report on archaeological exploration in the area of the Krasnoyarsk reservoir in 1994] *Nauchnyi arkhiv IA RAN* [Scientific Archive of IA RAS.]. Fund 1. File 18036, 93 fol (in Russian).

Burnakov V. A. Derevo v traditsionnoi pokhoronnoi obriadnosti khakasov (konets XIX — seredina XX veka) [Tree in the traditional burial rite of the Khakass people (late 19th — mid 20th century)]. *Vestnik NGU. Seriya: Istorii, filologii*. [Vestnik NSU. Series: history and philology]. 2024, vol. 23, no. 5. P. 143–155. <https://doi.org/10.25205/1818-7919-2024-23-5-143-155> (in Russian).

Burnakov V. A., Tsydenova D. Ts. Obrazy kamnia i kurgana v religiozno-mifologicheskikh vozzreniiakh khakasov (konets XIX–XX vek) [Images of a stone and a Mound in the religious and mythological views of the Khakas (late XIX–XX century)]. *Vestnik NGU. Seriya: Istorii, filologii*. [Vestnik NSU. Series: history and philology]. 2014, vol. 13, iss. 3. P. 256–267 (in Russian).

Butanaev V. Ya. *Traditsionnaia kul'tura i byt khakasov* [Traditional culture and life of the Khakas]. Abakan: Khak. Knizh. Izd-vo, 1996, 224 p. (in Russian).

Butanaev V. Ya., Khudiakov Iu. S. *Istoriia eniseiskikh kyrgyzov* [The history of the Yenisei Kyrgyz.]. Abakan: KhGU im. N. F. Katanova, 2000, 272 p. (in Russian).

Chernetsov V. N. *Naskal'nye izobrazheniia Urala* [Rock paintings of the Urals]. *Arheologiya SSSR. Svod arheologicheskikh istochnikov* [Archeology of the USSR. A set of archaeological sources] 1964, 52 p. (in Russian).

Gotlib A. I., Podol'skii M. L. *Sve — gornye sooruzheniia Minusinskoi kotloviny* [Sve — mining structures of the Minusinsk basin]. Saint Petersburg: Eleksis print, 2008, 222 p. (in Russian).

Griaznov M. P., Komarova M. N., Zavitukhina M. P., Pshenitsyna M. N., Khudiakov Yu. S. *Kompleks arkheologicheskikh pamiatnikov u gory Tepsei na Enisee* [The complex of archaeological monuments near Tepsei Mountain on the Yenisei]. Novosibirsk: Nauka, 1979, 168 p. (in Russian).

Ivanov S. V. K voprosu o znachenii izobrazhenii na starinnykh predmetakh kul'ta u narodov Saiano-Altayskogo nagor'ia [On the question of the meaning of images on ancient objects of worship among the peoples of the Sayano-Altai Highlands.]. *Sbornik MAE* [Collection of MAE]. 1955, no. XVI. P. 165–264 (in Russian).

Ivanov S. V. Materialy po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX — nachala XX v. [Materials on the fine arts of the peoples of Siberia of the XIX — early XX century]. *Trudy instituta etnografii im. N. N. Miklukho-Maklaia. Novaia seriia* [Proceedings of the Institute of Ethnography named after N. N. Miklukho-Maklay. A new series]. 1954, vol. XXII. P. 839 (in Russian).

Katanov N. F. Otchet o poezdke, sovershennoi s 15 maia 1896 g. po 1 sentiabria 1896 g. v Minusinskii okrug Eniseiskoi gubernii [Report on a trip made from May 15, 1896 to September 1, 1896 to the Minusinsk district of the Yenisei province]. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta* [Scientific notes of the Kazan University]. 1897, no. 3. P. 1–50 (in Russian).

Katanov N. F. Poezdka k karagasam v 1890 godu [A trip to the Karagas in 1890]. *Zapiski russkogo geograficheskogo obshchestva* [Notes of the Russian Geographical Society]. 1891, vol. XVI, no. 2. P. 133–230 (in Russian).

Kim Jong Bae, Zhang So Ho, Bokovenko N. A., Kilunovskaya M. E. *Naskal'nye izobrazheniia Tsentral'noi Azii* [Rock paintings of Central Asia]. Seul: Fond istorii Severo-Vostochnoi Azii, 2007, 355 p. (in Korean and Russian).

Kovaleva O. V. Risunki na plitakh i stelakh kurgana Barsuchii log [Drawings on slabs and steles of the Barsuchy Log mound]. *Nauchnoe obozrenie Saiano-Altai* [Scientific Review of the Sayano-Altai]. 2013, no. 1. P. 91–112 (in Russian).

Kuznetsov I. P. *Drevnie mogily Minusinskogo okruga* [Ancient graves of the Minusinsk district]. Tomsk: TipoLitografiia V. V. Mikhailova i P. I. Makushina, 1889, 36 p. (in Russian).

Kyrzhinakov A. A. Tipologiia tamg — znakov sobstvennosti khakasov [Typology of tamg — marks of Khakass ownership]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific notes of Petrozavodsk State University]. 2022, vol. 44, no. 2. P. 105–110 (in Russian).

Kyzlasov I. L. Monety s tiurkoiazыchnymi eniseiskimi nadpisiami (k voprosu o denezhnom obrashchenii v drevnekhakasskom gosudarstve) [Coins with Turkic-speaking Yenisei inscriptions (on the question of monetary circulation in the ancient Khakass state)]. *Numizmatika i epigrafika* [Numismatics and epigraphy]. 1984, vol. XIV. P. 84–99 (in Russian).

Kyzlasov I. L. Osobennosti arkheologicheskogo izucheniia iuzhnosibirskogo srednevekov'ia [Features of the archaeological study of the South Siberian Middle Ages]. *Kratkie soobshcheniya Instituta arheologii* [Brief reports from the Institute of Archaeology]. 2020, no. 261. P. 313–327 (in Russian).

Kyzlasov L. R., Leont'ev N. V. *Narodnye risunki khakasov* [Folk drawings of Khakas]. Moscow: Nauka, 1980, 176 p. (in Russian).

Kyzlasov, I. L. *Runicheskie pis'mennosti Evraziiskikh stepei* [Runic writings of the Eurasian steppes]. Moscow: "Vostochnaia literature", 1994, 328 p (in Russian).

Leont'ev N. V., Pankova S. V. Petroglify gory Georgievskoi (tashtyckie reznye risunki) [Petroglyphs of Mount Georgievskaya (Tashtyk carvings)]. *Pamiatniki naskal'nogo iskusstva Minusinskoj kotloviny: Georgievskaja, Lnishchenskaja, Ulazy III, Sosnikha. Trudy SAIPI* [Rock art monuments of the Minusinsk basin: Georgievskaya, Linishchenskaya, Ulaza III, Sosnikha. The works of SAIPI]. 2012, no. X. P. 5–27 (in Russian).

Miklashevich E. A., Bove L. L. Issledovanie izobrazhenii na kurgannykh plitakh mogil'nikov pod goroi Bychikha (Minusinskaja kotlovina) [Investigation of images on burial mounds under Bychikha Mountain (Minusinskaya hollow)]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Kemerovo State University]. 2015, no. 1, no. 3. P. 52–64 (in Russian).

Miklashevich E. A., Mukhareva A. N., Bove L. L. Issledovaniia petroglificheskoi ekspeditsii muzeia-zapovednika "Tomskaja Pisanitsa" v 2015 g. [Studies of the petroglyphic expedition of the Tomsk Pisanitsa Museum-Reserve in 2015]. *Uchenye zapiski muzeia-zapovednika "Tomskaja Pisanitsa"* [Scientific notes of the Tomsk Pisanitsa Museum-Reserve.]. 2016, no. 3. P. 30–48 (in Russian).

*Naskal'nye izobrazheniia Oglakhty. Al'bom* [Rock carvings of Oglakhty. Album]. Iu. N. Esin (compl.). Abakan: KhakNIIaLI, 2017, 160 p. (in Russian).

Nikolaeva T. V. *Izobrazheniia na plitakh ograd tagarskoj kul'tury (metodika i khronologija)*. Diss. kand. ist. nauk [Images on slabs of fences of Tagarian culture (methodology and chronology). Ph. D. Thesis in History. Kemerovo, 1983, 229 p. (in Russian).

Oktiabr'skaia I. V., Sagalaev M. S. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Prostranstvo i vremia. Veshchnyi mir* [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and time. The material world]. Novosibirsk, Nauka, 1988, 225 p. (in Russian).

Patachakov K. M. *Kul'tura i byt khakasov v svete istoricheskikh sviazei s russkim narodom (XVIII–XIX vv.)* [Culture and life of the Khakass in the light of historical ties with the Russian people (XVIII–XIX centuries)]. Abakan, 1958, 316 p. (in Russian).

*Petroglify drevnei Sibiri. Al'bom* [Petroglyphs of ancient Siberia. Album]. Iu. V. Podporenko (ed.). Moscow: Galart, 2010, 191 p. (in Russian).

Piatkin B. N., Martynov A. I. *Shalabolinskie petroglify* [Shalabolinsky petroglyphs]. Krasnoarsk: KrGU, 1985, 192 p. (in Russian).

*Proshlo 240 let ... Stranitsy istorii derevni Listviagovo* [After 240 years... Pages of the history of the village of Listvyagovo]. URL: <http://journal.asu.ru/wv/about/submissions> (accessed August 30, 2024) (in Russian).

Rogozhinskii A. E., Cheremisin D. V. Tamgi kochevnikov tiurkskoj epokhi na Altae i v Semirech'e (opyt sopostavleniia i identifikatsii) [Tamgi of nomads of the Turkic epoch in Altai and Semirechye (experience of comparison and identification)]. *Arkheologija, etnografiia i antropologija Evrazii* [Archeology, ethnography and anthropology of Eurasia]. 2019, vol. 47, no. 2. P. 48–59 (in Russian).

Rusakova I. D. Tamgi na skalakh Bojarskogo khrebtu [Tamgi on the rocks of the Boyar ridge]. *Uchenye zapiski muzeia-zapovednika "Tomskaja pisanitsa"* [Scientific notes of the Tomsk Pisanitsa Museum-Reserve]. 2021, no. 14. P. 90–102 (in Russian).

Semenov V. A., Kilunovskaia M. E., Krasnienko S. V., Subotin A. V. *Izobrazheniia na plitakh tagarskikh kurganov (Sharypovskii raion Krasnoiarskogo kraia)* [Images on the slabs of Tagarsky mounds (Sharypovsky district of the Krasnoyarsk Territory)]. Saint Petersburg: ElikSis, 2003, 122 p. (in Russian).

Sher Ya. A. *Petroglify Srednei i Tsentral'noi Azii* [Petroglyphs of Central and Central Asia]. Moscow: Nauka, 1980, 328 p. (in Russian).

Shishkina O. O. Nekotorye rezul'taty issledovaniia risunkov na kamniakh tagarskikh kurganov pod goroi Tepsei [Some results of the study of drawings on the stones of Tagar mounds under Tepsey Mountain]. *Arkheologiya Evraziiskikh stepei* [Archeology of the Eurasian steppes]. 2023, no 5. P. 8–100 (in Russian).

Sovetova O. S., Shishkina O. O. Izobrazheniia na plitakh ograd tagarskikh kurganov (Tepseiskii arkheologicheskii kompleks) [Images on the slabs of the fences of Tagar mounds (Tepseisk archaeological complex)]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Kemerovo State University]. 2014, no. 59, vol. 3. P. 93–98 (in Russian).

Sovetova O. S., Shishkina O. O., Abolonkova I. V. *Naskal'noe iskusstvo Tepseiskogo arkheologicheskogo mikroraiona* [Rock art of the Tepsey archaeological microdistrict]. Kemerovo: Vektor-Print, 2021, 288 p. (in Russian).

Blednova N., Francfort H. -P., Legchilo N., Martin L., Sacchi D., Sher J., Smirnov D., Soleilhavoup F., Vidal P. *Répertoire des pétroglyphes d'Asie Centrale. Sibérie du Sud 2: Tepsej I–III, Ust' — Tuba I–VI (Russie, Khakassie)* [Handbook of Petroglyphs of Central Asia. Brochure No. 2. Southern Siberia 2: Tepsey I–III, Ust-Tuba I–VI (Russia, Khakasia)]. Paris: Diffusion de Boccard, 1995, Fascicule No. 2, 153 p. (in French).

Статья поступила в редакцию: 09.09.2024

Принята к публикации: 10.02.2025

Дата публикации: 31.03.2025

УДК 393

DOI 10.14258/nreur(2025)1–03

**Т. Ю. Власкина***Южный научный центр Российской академии наук, Ростов-на-Дону (Россия)*

## **К ИЗУЧЕНИЮ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ДОНСКИХ КАЗАКОВ: ОФОРМЛЕНИЕ МОГИЛЫ НЕОБРАБОТАННЫМИ КАМНЯМИ И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ**

В статье рассматривается зафиксированный на Нижнем Дону обычай помещения на могилы необработанных камней. Приводятся суждения местных жителей о смысле обрядовых действий с камнями и свидетельства о деталях исполнения ритуала. На основе обобщения результатов полевых этнолингвистических исследований ЮНЦ РАН — ЮФУ (РГУ) в 2002–2017 гг. выявляются ареалы вариантов оформления могил необработанными камнями на территории бывшей области Войска Донского. В краткой характеристике населения, соблюдающего данный обычай, акцент делается на конфессиональных особенностях, поскольку устойчивым на изучаемых территориях является соседство старообрядческих и православных общин. Проведенный анализ донской традиции, а также обзор публикаций, в которых отражена распространенность подобных обрядов в различных областях России, дает материал для сравнения и построения гипотез о миграционных потоках из Подмосковья, Рязанщины, Нижегородчины и других территорий на Дон, Хопер и Медведицу и о вкладе переселенцев в формирование донского казачества.

**Ключевые слова:** донские казаки, локальный вариант, намогильный камень, погребальный обряд, старообрядцы, традиционная культура.

---

### **Цитирование статьи:**

Власкина Т. Ю. К изучению погребальной обрядности донских казаков: оформление могилы необработанными камнями и связанные с ними представления // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30, № 1. С. 47–69. DOI 10.14258/nreur(2025)1–03.

---

---

**T. Yu. Vlaskina**

---

*The Southern Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, Rostov-on-Don (Russia)*

## THE FUNERAL RITE OF THE DON COSSACKS: RAW HEADSTONES AND RELATED CONCEPTS

The article examines the tradition of placing uncut stones on graves in the Lower Don region. It presents testimonies from local residents regarding the significance of the ritual actions associated with these stones, along with evidence of the ritual's execution. Findings from ethnolinguistic field studies conducted by the SSC RAS and SFU (RSU) between 2002 and 2017 enable the author to identify the locations of graves marked by uncut stones across the former Don Host Oblast. The discussion includes a concise overview of the population that practices this custom, highlighting confessional characteristics due to the stable coexistence of Old Believer and Orthodox communities in the examined areas. Furthermore, an analysis of Cossack funeral rites, coupled with a review of literature documenting similar rituals across various regions of Russia, provides a foundation for comparative research and supports a hypothesis regarding migration patterns from the Moscow, Ryazan, and Nizhny Novgorod regions, among others, to the Don, Khoper, and Medveditsa rivers, as well as the role of these settlers in shaping the Don Cossacks subethnic group.

**Keywords:** Don Cossacks, funeral rite, headstone, local variant, Old Believers, traditional culture.

---

### For citation:

*Vlaskina T. Yu.* The funeral rite of the Don Cossacks: raw headstones and related concepts. *Nations and religions of Eurasia*. 2025. Vol. 30, No. 1. P. 47–69 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)1–03.

---

**Власкина Татьяна Юрьевна**, старший научный сотрудник лаборатории филологии, Южный научный центр Российской академии наук, Ростов-на-Дону (Россия).

**Адрес для контактов:** vlaskiny@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0003-1371-7628>

**Vlaskina Tatiana Yurievna**, senior researcher of the Laboratory of Philology of the Federal State Budgetary Institution of Science «Federal Research Centre The Southern Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences» (SSC RAS), Rostov-on-Don (Russia).

**Contact address:** vlaskiny@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0003-1371-7628>

---

### Введение

Научная значимость исследования традиционной погребальной обрядности не нуждается в доказательствах: характерная для этой сферы консервативность делает ее бесценной источниковой базой для этнографических и культурологических построений.

---



Между тем систематическое изучение погребальных традиций донских казаков ведется сравнительно недавно, многое еще не выявлено или мало изучено. К подобным феноменам относятся намогильные памятники и каменные конструкции, в которых используются камни, не имеющие специальной скульптурной обработки. Это так называемые дикие камни произвольной формы без рельефных изображений и резных надписей, которые могут быть окрашены и иметь знаки, нанесенные краской. Для краткости мы будем называть их необработанными камнями.

Изучение намогильных камней вне казачьей проблематики и за пределами бывших земель области Войска Донского имело свою специфику. Положение камня на могилу на славянских территориях периодически становилось предметом археологических исследований памятников, датируемых XI–XVIII вв., при этом надгробия рассматривались в контексте комплексного описания некрополя (см., напр. [Чернов, 1990; 1991; Авдеев, 2015], а также историю публикации материалов белорусских некрополей, на которых встречались намогильные камни [Черевко, 2020]).

Этнографическое изучение этой стороны погребального обряда интенсифицировалось преимущественно в последнее десятилетие и часто в отрыве от данных, полученных археологами. Подробный обзор существующих работ по теме не так давно выполнил Д. В. Громов [Громов, 2023]. Выделим далее лишь некоторые выводы коллег. Важными для последующих исследователей обряда стали сделанные в первой половине XX в. наблюдения Д. К. Зеленина, упоминавшего о положении камня на могилу белорусами и использовании камня в других эпизодах погребального обряда у русских Нижегородского уезда и Калужской губернии [Зеленин, 1991: 349–351].

В 2007–2014 гг. В. А. Кляус и Д. Г. Чубукова, зная о размышлениях Д. К. Зеленина по поводу использования камней в погребальных обрядах русских, провели специальные исследования в Центральной России и в Восточной Сибири у православных потомков русско-китайских браков. В ходе полевых изысканий было установлено, что обычай положения камня на могилу в Коломенском и Раменском районах Московской области, Калужской, Рязанской, Липецкой и Нижегородской областях имеет много общего с явлениями, распространенными в Забайкалье и Приаргунье [Кляус, Чубукова, 2015]. Вслед за В. А. Кляусом и Д. Г. Чубуковой к ареальному распространению названного обычая обратился Д. В. Громов, выделив после обобщения результатов работ пять ареалов в пределах России: московский, калужский, рязанский, нижегородский и донской (последний — со ссылкой на наши материалы) [Громов, 2023: 212–213].

Также важной представляется одна из первых классификаций ритуальных действий с камнем в рамках погребального обряда, предложенная культурологом П. И. Кутенковым [Кутенков, 2013] (оговоримся, что в его рассуждениях прослеживаются неоязыческие (родноверческие) тенденции). Рассматривая среди прочих надгробия, выполненные из необработанного камня, широко бытующие, по словам автора, в Рязанском крае, и их символику, он предлагает термин «каменный обряд», под которым подразумевает «действия по подготовке камня, его хранению, порядку положения на могилу, времени положения, а также отношение к нему и его использование в последующее время» [Кутенков, 2013: 76]. По мнению П. И. Кутенкова, все выявленные в Рязанской

области формы обращения с камнями относятся к возникшему в эпоху Средневековья единому поминальному ритуалу, который исполнялся на протяжении трех лет после погребения, а затем в «родительские» дни.

Как В.А. Кляус и Д.Г. Чубукова, так и П.И. Кутенков рассматривают мотивацию действий с камнем. Первые, характеризуя восточносибирскую традицию, отмечают, что мотивы в принципе совпадают с мотивами, выявленными ранее в Центральной России, но имеют расхождения в обрядовых процедурах. Основное различие состоит в том, что в Восточной Сибири действия с камнем происходят в течение сорока дней после похорон: его заносят в дом, хранят в переднем углу, а на сороковины кладут на могилу к памятнику/кресту или закапывают и в дальнейшем никак не используют. В московско-калужско-рязанских землях камень на могилу могут положить в разное время от похорон до годовщины, и затем он, специально выделенный на могиле, активно используется в поминальной обрядности [Кляус, Чубукова, 2015].

На основании распространенности обычая как у старообрядцев, так и у приверженцев Русской православной церкви, В.А. Кляус и Д.Г. Чубукова делают вывод о его дораскольном (ранее XVII в.) возникновении. При этом В.А. Кляус, вслед за П.И. Кутенковым, предполагает, что «каменный обряд» некогда был единым. В силу чего обнаруженная в Центральной России зона его распространения есть регион исхода переселенцев в Восточную Сибирь, а выявленные различия связаны с более чем двухсотлетним раздельным развитием материнской региональной общности и ее сибирской колонии [Кляус, Чубукова 2015: 165]. Размышляя о символах и идеях, изоморфным выражением которых может быть обряд, авторы приходят к мысли, что камень представляется живым и одновременно вечным и соотносится с душой человека через такой признак, как бессмертие [Кляус, Чубукова, 2015: 168].

Иные трактовки символики камня в погребальной обрядности видим у других исследователей. По мнению Е.Е. Левкиевской и С.М. Толстой, на первом плане в данном контексте оказываются «останавливающие» свойства камня, а «обычай устанавливать надгробные камни также объясняется стремлением «связать» душу, «привязать» ее к могиле, дать ей обиталище, чтобы она не блуждала по свету» [Левкиевская, Толстая, 1999: 451]. А.А. Плотникова и В.Я. Петрухин указывают на тройственную символику надгробия, которое одновременно выступает и обителью души умершего, «и символом входа «на тот свет», и преградой, камнем, препятствующим выходу покойника из могилы» [Плотникова, Петрухин: 360]. Детализацию названных выше значений видим у Д.В. Громова, сравнивающего распространение фольклорных мотивов, встречающихся в нарративах о надгробных камнях, в различных ареалах бытования традиции [Громов, 2023: 228–231].

О камнях в современной похоронно-поминальной обрядности Восточного Подмосковья пишет С.С. Михайлов, особо останавливаясь на одном типе — «небольшие камни, с кулак величиной и больше» [Михайлов, 2021]. «Камушек» во многих местах лежит не один, «а два, три и даже более», сакральная нагрузка их всех очевидна, в частности, благодаря тому, что независимо от количества камни одинаково оформляют — красят в цвет надгробного креста. Подчеркивая факт выявления традиции как у старообрядцев, так и у новообрядцев региона, автор выделяет среди символических функций над-

гробного камня коммуникативную: в нескольких вариантах нарративов и ритуальных действий «камушек» выступает каналом для сообщения между живыми и мертвыми родственниками [Михайлов, 2021: 10–11].

В контексте проблемы взаимосвязи того и этого света дается анализ символики, семантики и функций двух надгробных атрибутов — камня и креста — в статье Т.А. Листовой [Листова, 2022]. В этом глубоком исследовании проблема использования камней в оформлении могил рассматривается в контексте метафизики смерти. Т.А. Листова приходит к выводу, что в разных вариантах похоронной практики использование камней могло иметь разное знаковое содержание, зависящее как от этапа похоронного ритуала, так и от того, о какой этнографической группе идет речь. Несмотря на корреляцию некоторых нарративов о смысле появления камней на могилах с христианскими сюжетами, исследовательница считает, что традиция может иметь древние корни, а в поисках аналогий указывает на археологические источники.

Очевидно, назрела необходимость в исследовании обширных территорий, обзоре имеющихся полевых материалов, их структурировании и научном обобщении. Подобный посыл как нельзя лучше совпадает с задачами по реализации очередного этапа изучения традиционной культуры донского казачества. Оформление донских сельских кладбищ весьма редко становилось объектом специального научного интереса. В лучшем случае материально-визуальная сторона устройства могил бегло упоминалась в описаниях обрядности или при оценке социального положения казачества [Матишов и др., 2009: 161–166; 2012: 182–184]. В публикациях, посвященных истории наиболее престижных областных некрополей — Таганрога, Старочеркасска, Новочеркасска, — облик памятника находится в тени биографических справок об упокоенных там лицах [Астапенко М. П., Астапенко Е. М., 2018], а наиболее выразительные надгробия, как правило, рассматриваются с искусствоведческих позиций [Алексеев, Юрченко, Сирота, 2021]. Поэтому не только основным, но и в ряде случаев единственным источником для изучения традиции помещения необработанных камней на могилы на кладбищах в Ростовской области (далее — РО) и Волгоградской области стали материалы обследования сельских кладбищ, которое систематически проводилось автором и ее коллегами из Южного федерального университета и Федерального исследовательского центра Южного научного центра Российской академии наук с 2002 по 2017 г.

### **Необработанные камни на донских сельских кладбищах**

Оформление современных кладбищ, находящихся на территориях Ростовской и Волгоградской областей, ранее входивших в состав области Войска Донского, продолжает традиции живущих здесь потомков донских казаков и крестьян. За сто лет, прошедших после юридического упразднения казачьего сословия, многое изменилось. Было бы ошибкой считать, что кладбища, возникшие возле станиц и хуторов двести и триста лет назад, выглядят сегодня так же, как и в пору расцвета донской субкультуры. Но религиозные основы представлений о смерти и переходе человека из жизни в мир иной продолжали явно или косвенно направлять действия семьи усопшего и близкого соседского круга даже в годы доминирования атеистических идей в обществе, а с изменением властной доктрины немедленно стали восстанавливаться в более или менее

полноценном виде. Судя по сохранившимся на надгробиях надписям, за редким исключением, видимый комплекс могил не старше середины XX в. В среднем всего 2–5% погребений, идентифицированных на сельских кладбищах, совершены в последние годы XIX — первой трети XX в., а на многих кладбищах старые могилы нельзя выявить во все. Поэтому без прямых доказательств иного выявленные в ходе исследования кладбищенские традиции придется рассматривать как продукт социальной практики XX в.

Сравнивая разновременный материал из различных источников, можно заметить, что с утверждением новых культурно-идеологических приоритетов советская погребальная эстетика первым делом стала старательно избавляться от религиозных знаков и символов. Казачьи монументальные надгробия с рельефными изображениями распятия и орудий страстей Господних, тяжелые могильные кресты из камня и кованого металла ушли в прошлое. На сельских и городских кладбищах одной из популярных форм намогильного памятника стала так называемая «пирамида» — квадратный в основании, сужающийся кверху узкий четырехгранник с немного уплощенным или крышевидным верхом, в центре которого закреплялась на отдельном стержне пятиконечная звезда, выкрашенная в красный цвет. К концу 1970-х гг. атеистический диктат начал ослабевать, и постепенно звезды стали соседствовать с крестами. А 1990-е гг. ознаменовались триумфальным возвращением христианской символики. И теперь уже памятники со звездами оказались в меньшинстве. И только одна разновидность могильной атрибутики никак не была вовлечена в продолжавшийся около 70 лет идеологический спор между крестами и звездами — это были камни, не несшие на себе никаких видимых или неустрашимых знаков.

***Аксайско-Багаевская локация: камни на могилах в устных свидетельствах и в пространстве кладбища***

Впервые необработанные камни были зафиксированы автором в ходе осмотра кладбищ станицы (далее — ст.) Манычской во время этнолингвистической экспедиции в Багаевском районе Ростовской области в 2002 г. До этого наблюдения таких камней в различных местах донского региона были единичными и не складывались в картину сколько-нибудь распространенной традиции. А в ст. Манычской почти на каждой могиле были видны камни, покрашенные зеленой или голубой краской в цвет ограды (рис. 1).

Камни в основном представляли собой крупную гальку, отдельные экземпляры имеют 25–30 см в поперечнике. Багаевский район — один из немногих, где удалось сопоставить наблюдение бытования «каменного обряда» и его характеристику носителями традиции. Поэтому материал по данному ареалу представлен в статье наиболее развернуто.

Обследование окрестных хуторов показало, что обычай распространен на значительной территории Багаевского района. Из устных сообщений местных жителей стало известно, что он бытует или бытовал раньше и в соседних станицах — Аксайской, Старочеркасской и Ольгинской с хуторами.

Население этой части бывшего Черкасского округа в основном казачье, имеющее крепкие традиции и, по донским меркам, древние корни: ст. Манычская (городок Маныч, ст. Маноцкая) основана в 1570-х гг., а ст. Старочеркасская (Черкасский городок) —



в 1580–1590-х гг. [Королёв, 2006: 119–120; 206]. Население издавна было смешанным в конфессиональном отношении. Численно преобладали приверженцы Русской православной церкви, но на протяжении 300 лет доля старообрядцев была постоянно очень заметной [Шадрина, 2021]. Старообрядцы жили в Черкасском городке с конца XVII в., в ст. Рыковской (части городка) действовала «раскольничья» часовня [Лаврский, 1917: 19]. До 300 человек составляли два старообрядческих прихода ст. Аксайской [Черняева, 2019]. Ст. Манычская до середины XX в. считалась видным центром старообрядчества на всем Нижнем Дону. По переписи 1897 г. в юрте станицы располагалось 13 хуторов, в 12 из которых проживал 2391 старообрядец [Список, 1905: 14–17]. В настоящее время здесь соседствуют православная и старообрядческая общины, каждая из которых имеет свои храмы и кладбища.



Рис. 1. Камень на могиле в ст. Манычской Багаевского района РО, 2002 г.

Фото Т. Ю. Власкиной

Fig. 1. Stone on the grave in the Manychskaya station of the Bagaevsky district of RO, 2002.

Photo by T. Y. Vlaskina

Даже в эпоху расцвета старообрядческих общин на рубеже XIX–XX вв. в Манычской явственно обозначился курс на духовное единение всех христиан, который проявлялся в призывах пастырей не чинить препон для общения, не чуждаться «никониан», не запрещать им входить в свои храмы [Артемьев, 1909]. С развенчанием религиозных канонов и смещением межконфессиональных барьеров внутрестаничные связи в семейных и бытовых отношениях стали, видимо, еще более прочными и открытыми. Во всяком случае, в 2002 г. среди информантов 1930–1940-х годов рождения, с которыми работали члены экспедиции, было немало таких, в чьих семьях разница в ве-

роисповедании не была препятствием для брака. Поэтому нам так и не удалось связать использование необработанных камней в оформлении могил с какой-то конкретной старожильческой группой — традицию соблюдают и православные, и старообрядцы. Камень на могиле считается отличительной чертой «своего», знаком принадлежности к местному, «коренному» казачеству. Причем этот знак может не только констатировать наличие статуса, но и сообщать его. Одна из наших респонденток проиллюстрировала данную идею примером из собственной жизни. Будучи родом из Ростова-на-Дону, с детства женщина жила и работала в Сибири, где встретила военнослужащим из ст. Манычской и приехала вместе с ним в станицу в качестве невесты. Сыграли свадьбу. Спустя какое-то время ее мать тоже переехала к молодым, а потом умерла. На похоронах, когда гроб выносили, свекровь при одобрении авторитетных местных старушек заставила невестку взять камень, принести и положить на могилу матери. На возражения, мотивированные тем, что мать приезжая, что «у них в Сибири» о таком не слышали, да пожалуй, еще и сказали бы, что класть камень нехорошо, что он тяжестью будет для покойницы, ей ответили: «Нинка, ты ж взамуж вышла, стала жена казака, казачка. Твоя мать стала казачья мать, с нашей семьей кровь и хлеб делила, значит, без камня ей нельзя прибираться, она теперь наша» (ст. Манычская Багаевского района РО)<sup>1</sup>.

Во время экспедиции в Багаевский район были зафиксированы подробности обрядовых действий с камнем, характерные для данной локации. Сразу следует оговориться, что все визуальные наблюдения проводились нами на новом кладбище, на котором сейчас хоронят и приверженцев Русской православной церкви, и старообрядцев. Об этом же кладбище шла речь в интервью, записанных от респондентов в ст. Манычской. Помимо нового, в Манычской существует старое кладбище, где хоронили только старообрядцев. Сейчас оно закрыто и окружено глухой оградой, через которую видно, что могилы не убирают. Камни кое-где удалось разглядеть, но без следов краски. Кресты деревянные и в основном в виде гнилых остатков, упавших, видимо, на могилы. Согласно устной информации, на кладбище уже не хоронят. Покойников тревожить нельзя, поэтому туда никто не ходит, могилы должны зарости и уйти в землю. Как в таком случае обстоит дело со всеми теми предписаниями, о которых речь пойдет ниже, выяснить не удалось.

Камень выбирают на подворье покойного. Если это мужчина, хорошо взять из фундамента дома, хлева или другой хозяйственной постройки, неплохо также вынуть из печи. В данной местности в строительстве традиционно используют дикий камень наряду с кирпичом. Если хоронят женщину, то берут гнет из кадушки с квашеной капустой или соленой рыбой, обычно это тоже дикий камень. В качестве таковых здесь обычно выступают голыши — довольно большие гладкие камни овальной формы. Вблизи ст. Манычской находятся естественные выходы древних голышей (крупной морской

---

<sup>1</sup> Здесь и далее источниками цитат выступают материалы объединенного собрания полевых материалов диалектологических и этнолингвистических экспедиций Федерального исследовательского центра Южного научного центра Российской академии наук и Южного федерального университета (Ростовского государственного университета) за 1974–2013 гг. После каждого текстового фрагмента указывается место его записи.



гальки) известные местным жителям [Савельев, 1930: 16]. По словам информантов, подобный выбор камня в настоящее время желателен, но не слишком обязателен. Можно взять любой «хорошенький» с *подворья* или *поместья*. *Подворье* — то же, что двор, точнее, в местной терминологии, *чистый двор*. *Поместье* же составляют *чистый двор* возле дома, включающий *летницу* — летнюю кухню и *погребку* — погреб во дворе, *баз* — скотный двор с хлевом и хозяйственными сараями, где могут быть и *кузня*, и *клуня*, и *закром*, амбар с *рундуком*. А дальше — *солила* с *сушильней* для рыбы и т. п. *Поместье* включает также *леваду* — участок земли с садом, огородом, виноградником, расположенный обычно за чистым двором или у реки.

Следовательно, могильный камень в Аксайско-Багаевской локации может происходить с любого места или строения этой довольно обширной и разнообразно устроенной территории. Стоит заметить, что поместье — это далеко не вся земля, связанная с жизнью и хозяйственной деятельностью семьи, а только та ее часть, которая находится в собственности, может быть продана и передаваться по наследству. Помимо этого, до советской власти и упразднения войсковой системы землепользования семья получала земельный пай на каждого казака за службу. На пaeвой земле находились поля, выпасы, сенокосы, участки для заготовки дров и рыбной ловли. Права на эти наделы были временными, хоть и довольно прочными: основная часть могла передаваться в долгосрочную аренду и даже по наследству, но они зависели от наличия/отсутствия в семье служилых казаков и периодического передела определенных категорий угодий внутри станицы по жребью. Согласно обычаю, могильный камень следует брать с территории, которая связана с женскими и мужскими хозяйственными занятиями, находится в собственности у покойного и его семьи и не подлежит переделу. В связи с этим кажется справедливым замечание Т. А. Листовой, что, возможно, подобный выбор надгробного камня символизирует выделение его доли имущества или является элементом, сохраняющим его связь с домом [Листова, 2022: 28]. Причем при выделении доли сохраняется ее гендерная маркировка.

После выбора камень моют и несут на кладбище. По одним сведениям, несут, завернув в платок, в день похорон за гробом после креста и крышки. Когда закончили оформление могильного холма, то кладут в ногах перед лицевой стороной у основания креста. Нести камень и класть его на могилу должен младший близкий родственник одного пола с покойным. Например, дочь за гробом матери или сын за гробом отца. Возможно, речь идет о передаче полоролевых функций в родовой иерархии, но сложно сказать определенно, поскольку подробные рекомендации были получены всего один раз в ст. Манычской. В остальных случаях с большей или меньшей полнотой сообщалось, что родственник в день похорон оставляет камень на могиле. Еще в одном случае на вопрос собирателя, кто должен нести камень, информант, имевший репутацию *знающего* (колдуна), хитро подмигнул и ответил: «Да кто любить, тот и несёт» (хутор Первомайский Багаевского района РО).

Параллельно в том же районе существует традиция относить камень на могилу не обязательно в день похорон, а в любой до истечения сорока дней: «Сорок дней, вот поминают сорок дней, да сорока камушек ложат» (хутор Арпачин Багаевского района РО).

После этого камень красят, как уже указывалось выше, и могут поверх зеленого или голубого поля белой краской нарисовать крест, но не всегда. О сроках, когда так оформляют, прямо сказано не было, но, поскольку современный памятник, гробничку и оградку из металла если ставят, то через год, а ежегодное *убранство на могилах* обычно *наводят* перед Пасхой, то логично предположить, что и камень красят в те же сроки. При установке памятника крест, как правило, оставляют позади него, а камень кладут перед памятником. Гробнички, которые мы видели в Манычской, имеют свободную середину, заполненную землей. Поэтому подобное, явно осовремененное, убранство нисколько не мешает соблюдению «каменного обряда».

Нами были зафиксировано, что в Багаевском районе намогильный камень называют *ключ*, *дверь*, *сторож*, что указывает на его коммуникативные и одновременно ограничительные, «запирающие» функции (ст. Манычская, хутор Усьман). Подобные многозначные термины предполагают нарративное сопровождение и/или обрядовые действия. Но соответствующие фиксации довольно скудны. «*Вроде он выходит когда*» (ст. Манычская Багаевского района РО). «*Родителям дверь, чтоб своих повидать сродников*» (хутор Усьман Багаевского района РО). «*Знаitia Рожество, потом Кицения? Родители, грять, приходять радоваться со своими, и Пасха — праздник большой... — Как-то приходять оттудова*» (ст. Манычская Багаевского района РО). «*Каменем придают, то сторож яму, чтоб не вылез, не ходил, где зря. — Сторож да и ключ*» (хутор Усьман Багаевского района РО).

Какие-либо действия в контексте данных значений нам не известны, однако они отмечены в связи с такой функцией камня, которая, напротив, не стала поводом для возникновения специального названия. Во время посещения кладбищ в пасхальные и родительские дни на камне оставляют поминальные угощения: конфеты, печенье, крашенные яйца. Округлая форма не слишком удобна для этого, поэтому подношения скатываются и лежат рядом. Потом их собирают дети и нищие. На Красную горку на камне могут накрыть стол для праздничной трапезы, что практически невозможно в силу малого размера и покатой поверхности. Так что «на камне» — это скорее условность: в действительности полотенцем, служащим скатертью, накрывают верх могильного холмика вместе с камнем, и он оказывается в основании (буквально) застольного ритуала самым естественным образом. «*Как ялтарь*», — проводит важное сравнение одна из женщин, тем самым подчеркивая жертвенную символику обрядовой трапезы (ст. Манычская Багаевского района РО).

Помимо уже обозначенных мотиваций помещения камня на могилу, установленных путем интерпретации обрядовых действий и терминов (маркирование «своих» покойников, выделение доли покойного, обеспечение контактов между живыми и мертвыми в особые дни, замыкание покойного в потустороннем мире) изучение интервью дает еще несколько вариантов. Так, распространенным объяснением обычая класть камень на могилу являются ссылки на традицию: «*Да, ложут. Такой обычай. И до нас ещё было*» (хутор Арпачин Багаевского района РО).

Еще одна прагматическая мотивация связана с прочностью и долговечностью камня как природного материала. В связи с этим его использование является идеальным способом обозначить место захоронения: «*Камушки это ложили чего, раньше же. Сейчас*

стали делать от эти вот гробницы, а тогда ж не было этого ничего, а тогда как могила, крест поставили, если ещё где-то железный достали, а если деревянный, он обветшал, сломался усё, а это ложила каждая хозяйка, хозяин, камушек ложит и красит у свой цвет, какой нравится, и крестик же на нём. Это просто штоб узнавать свою могилку. Это как... издавна так было заведено» (хутор Арпачин Багаевского района РО).

Смысл появления камня на могиле часто рассматривают как прямую аналогию евангельского сюжета о камне, которым закрывали пещеру со снятым с креста Иисусом Христом, но важны, как обычно, детали. В наиболее развернутом из записанных в Багаевском районе объяснении происхождения обычая памятью о воскресении Иисуса Христа этот эпизод священной истории обретает дополнительный драматизм, поскольку в представлениях информанта свершиться таинству пытались помешать представители демонических сил — *черты, нечистые*. Подчеркивается, что воскресение — это победа добра над злом не в метафизическом смысле, а в результате физического противостояния Михаила Архангела с представителями Сатаны. «Собира-тель (далее — С.): Здесь у вас по округе везде на могилы кладут камни. — Да. — С.: А за-чем? — Видишь, принято так. Ага. Раньше: камень, крест. Щас гробницы ишо. Вот. А камни вот... это же принято — камни. Как это, значит, нечистые натягали ка-мень на Сына... Божьего, да, ну а Бог послал Михаила Архангиля: „Пойди, — кри-ть, — и стяни камень“. А там стотонный камень-то! Стянул, ага. А они ж его караулять, нечистые, но они не слыхали, и враз земля раскрылась, и Сын Божий воскрес. И они как вдарятся в разные стороны! И запели: „Христос воскрес — истинно воскрес!“» (хутор Первомайский Багаевского района РО). Этот текст по содержанию совпадает с суждением, записанным в Калужской области от монахини, которое приводит Т.А. Листова [Листова, 2022: 35]. Исследователь обращает внимание на один нюанс: монахиня считает главным в сюжете сам факт наличия каменной сущности на моги-ле независимо от ее конкретной формы.

Вопрос о том, как давно существует в Аксайско-Багаевской локации описанный ва-риант обычая положения на могилу необработанного камня, пока остается без отве-та, как и то, какие черты этого обычая следует считать первичными, а какие развились позже. Ответы требуют привлечения дополнительных источников. О том, что такие ис-точники могут обнаружиться, свидетельствуют археологические материалы. В 2020 г. при раскопках курганного могильника «Алитуб-IV» в Аксайском районе Ростовской области было исследовано кладбище х. Алитуб XIX — середины XX в. [Деняева, 2021]. Этот хутор входит в Аксайско-Багаевскую локацию распространения «каменного об-ряда». Кладбище было уничтожено в результате сильного половодья в конце 1940-х — начале 1950-х гг., и уже в конце 1950-х гг. его поверхностные следы полностью исчез-ли. С территории заброшенного могильника делались выборки грунта, а в 1960-х гг. на кургане начала функционировать бытовая свалка [Деняев, Гудименко, 2022: 20].

В результате археологического исследования было установлено, что на уровне быв-шей поверхности хуторского кладбища находилось большое количество сырцовых кирпичей, которые по степени прокаленности определяют как печные. Первичное местоположение кирпичей установить невозможно, но это не мешает предположить, что они находились на поверхности могил на кладбище и были смещены в результате

половодья, оказавшись затем в условно мусорном слое. В нем смешалась земля древней насыпи, почва, дерн, ил и другие компоненты, поэтому четко дифференцировать разновременные включения в его состав довольно сложно. В ходе раскопок было исследовано 133 погребения XIX — первой половины XX в., часть из которых содержали инвентарь религиозного характера, имеющий старообрядческие эстетические и символические особенности. Были обнаружены также элементы погребального ритуала, требующие этнографического комментария, и среди них — кирпичи в двух погребениях. В одном случае была погребена женщина старше 55 лет, под стопы ее ног, обутых в кожаные тапочки, был подложен кирпич. В другом кирпич находился в ногах погребенного — младенца 9–12 месяцев [Деняева, 2021: 104, 117]. Здесь уместно вспомнить не только то, что на современных могилах соседней ст. Манычской и хутора Арпачина кирпичи используют наряду с дикими камнями, пусть и значительно реже, но и то, что в поисках истоков обряда исследователи уже находили подобное, поэтому связывают положение кирпича в могилу с монастырскими традициями, «модельным» выражением следования традиционным нормам аскезы [Беляев, 2011] (см. подробный этнографический комментарий к материалам казачьего некрополя в хуторе Алитуб в публикации Т. Ю. Власкиной [Власкина, 2023]).

### ***Константиновско-Семикаракорская локация***

Описанная выше локация пока лучше всего обеспечена устными источниками. Два других ареала распространения «каменного обряда» на Дону выявлены преимущественно в результате фотофиксации, которая производилась в основном в 2010–2011 гг. Первый из ареалов находится в самом сердце бывшего Первого Донского округа и имеет центр в хуторе Маломечетном Семикаракорского района, ст. Николаевской и хуторе Ведерникове Константиновского района РО. В конфессиональном отношении здесь представлены и старообрядцы, и приверженцы Русской православной церкви. Отличительной чертой этой локации является широкое использование в качестве надмогильного камня бутованного серо-зеленого песчаника, реже ракушечника и плитняка — здесь это пластованный песчаник. Кроме того, в этом старом казачьем регионе на кладбищах сохранилось довольно много дореволюционных памятников в виде резных плит, стоящих и лежащих, а также в форме жертвенников и т. п. Рассмотрим материалы Константиновско-Семикаракорской локации в порядке убывания количества могил с необработанными камнями.

Ст. Николаевская Константиновского района РО была образована путем объединения двух казачьих городков — Верхнего и Нижнего Михалёвых, впервые упоминавшихся в документах в 1593 г. [Королёв, 2006: 40]. Население до недавнего времени было преимущественно старообрядческое, беспоповцы. На действующем кладбище могилы, почти все без исключений, оформлены небольшими необработанными камнями. По природному материалу здесь плитняк сочетается с бутованным камнем, поэтому, как мы считаем, здесь на один локальный вариант накладывается другой, о котором речь пойдет ниже. Также на могильных холмиках было зафиксировано несколько красных кирпичей. Встречается окраска камней в цвет других могильных атрибутов, нанесение краской букв и крестов. В комплексах с необработанными камнями отмечены массивные каменные плиты с высеченными надписями, изображением креста. Обыч-



но такая плита лежит плашмя на могиле, а маленький необработанный камень положен сверху нее или рядом с ней.

В хуторе Маломечетном, до революции относившемся к юрту Константиновской станицы, а сейчас входящем в состав Семикаракорского района РО, на местном кладбище большинство могил оформлены необработанными камнями. Из природных пород представлен серо-зеленый песчаник в виде плитняка-пластушки и бута. Единично в качестве более современного воплощения «каменного обряда» встречается отделочная кафельная плитка с глазурью. Дикий камень часто целиком покрашен в цвет креста — синий или белый (рис. 2). На некоторых плоских камнях единично нанесены буквы — инициалы погребенного и/или кресты синим по белому.

На действующем кладбище хутора Ведерникова Константиновского района РО (впервые упоминается в 1669 г. [Королёв, 2006: 34]) более 3/4 могил оформлены необработанными камнями. В основном это крупный бутовый камень — серо-зеленый песчаник и ракушечник. Встречается замена намогильного камня белой мраморной плиткой. На многие камни синей или белой краской по некрашеной серой поверхности нанесены изображения креста.

На кладбище х. Вислого Семикаракорского района РО могил с одиночными необработанными камнями также подавляющее большинство. Могилы оформлены плитняком-пластушкой и серо-зеленым бутовым песчаником. Единично встречается отделочная плитка с глазурью. До половины камней окрашены целиком в цвет креста. В единичных случаях необработанные камни сочетаются со старыми памятниками и резными плитами.



Рис. 2. Камни на могиле в хуторе Маломечетном Семикаракорского района РО, 2010 г. (Пасха). Фото Т. Ю. Власкиной

Fig. 2. Stones on the grave in the village of Malomechetnoye, Semikarakorsky district, RO, 2010 (Easter), photo by T. Y. Vlaskina

За пределами основного ареала находится старообрядческий хутор Чекалов Мозовского района РО, который фиксируется в юрте станицы Есауловской в последней трети XIX в. [Список, 1875: 70]. Примерно пятая часть могил на местном кладбище с кусками необработанного бутового песчаника, которые в нескольких случаях соседствуют с дореволюционными резными каменными памятниками и массивными чугунными крестами.

### *Кундрюченская локация*

Еще один вариант «каменного обряда» образует ареал в Усть-Донецком районе с выходами в Тацинский район РО. Центр ареала образуют станицы Верхне- и Нижнекундрюченская с хуторами. Отличительной чертой, на основании которой можно выделить здесь традицию оформления могил одиночными необработанными камнями в особый вариант, является использование плитняка-пластушки как основного материала и полное отсутствие бутового песчаника. Это может быть связано с тем, что недалеко от ст. Верхнекундрюченской есть выходы плитняка, где местные жители его издавна добывают. Здесь плитняк-пластушка используется в оформлении не только надгробий, но и пространства подворья, а также в строительстве. Своеобразие центральной части ареала составляет сочетание в одном намогильном комплексе нескольких видов плитняка — обработанного и нет, в результате чего они образуют сложные конструкции.

Ст. Нижнекундрюченская Усть-Донецкого района РО была основана во второй половине XVII в. и имела название Кундрючий городок [Королёв, 2006: 111]. На действующем кладбище почти все могилы оформлены необработанными камнями. Иногда, когда на могиле установлена современная гробничка, камень находится за ее рамкой позади креста. Но достаточно часто камень кладут внутрь гробнички. В качестве дикого камня используют исключительно плитняк. По одному, иногда по несколько штук плитняк с нарисованными синей краской крестами лежит поверх песчаного или глинистого холма в сочетании со старыми (конца XIX — начала XX в.) резными надгробиями с изображениями Голгофы и надписями.

На кладбище ст. Верхнекундрюченской Усть-Донецкого района РО (основана в 1701 г. [Королёв, 2006: 112]) подавляющее большинство могил оформлены необработанными камнями в сочетании с другими конструкциями и без них. Основной материал — пластованный песчаник-плитняк трех видов. Это небольшие относительно тонкие серо-зеленые плитки с нанесенными на них белой, голубой и изумрудной краской буквами-инициалами и крестами. Такой камень на могиле обычно один, но встречаются и по несколько с разными инициалами, что означает, что в могилу совершались подзахоронения. Часть могил, помимо того, обложены плитняком разной толщины наподобие панциря. Панцирь может включать в себя старую массивную плиту с резными крестами и надписями в цельном или фрагментированном виде. Плитка с нарисованными краской буквами и крестами в таком случае лежит сверху панциря. Встречаются могилы, где основным каменным надгробием остается целая массивная плита с дореволюционной надписью или ее фрагмент.

Точная дата основания хутора Мостового (ранее — хутора Мостовского) ст. Верхнекундрюченской Усть-Донецкого района РО неизвестна, но во второй половине XIX в. он уже существовал [Список, 1875: 45]. На многих могилах обнаружены одиночные не-



обработанные камни бутового полевого шпата белого цвета. На могилках, оформленных по-современному, камень находится в рамке гробнички или за крестом. Иногда его может заменять фрагмент старой плиты с надписью. Но в большинстве случаев одиночные белые камни образуют комплексы с другими разновидностями камней, подобно тому, как это описано на станичном кладбище Верхнекундрюченской, но часто еще более сложные — в виде каменных панцирей или срубов. Такой многосоставной комплекс может состоять из каменного панциря, выполненного из крупного плитняка-пластушки с включением разбитых резных плит; плиты массивного песчаника (с вырезанной Голгофой и надписью), целой или в обломках, лежащей поверх могильного холма плашмя и частично перекрывающей панцирь; небольшого бутового камня белого полевого шпата, положенного сверху на плиту с надписью. Полевой шпат больше в подобном культурном контексте нами нигде не обнаружен (рис. 3, 4).

В хуторе Нижнекольцове Тацинского района РО, основанном в 1870-е гг. переселенными на пустующие земли малоземельными казаками [Историческая, 2014], сохранилось казачье кладбище конца XIX в. Здесь до половины могил отмечены необработанными плитками серого песчаника с вкраплениями слюды. На камнях единично встречаются нарисованные зеленой или синей краской кресты. На остальных могилах лежат плашмя или вкопаны вертикально плиты с высеченными надписями и/или крестами.



Рис. 3. Каменные панцири на кладбище хутора Мостового Усть-Донецкого района РО, 2010 г. (Пасха). Фото Т. Ю. Власкиной

Fig. 3. Stone shells in the cemetery of X. Mostovoy Ust-Donets district, RO, 2010 (Easter), photo by T. Y. Vlaskina

В хуторе Новороссошанском Тацинского района РО (основан в 1861 г. как хутор Сычев [Историческая, 2014]) до 4/5 намогильных памятников составляют необработанные пластины плитняка, несколько могил с резными надгробиями из мощных плит. Часто на необработанных камнях синей или зеленой краской в цвет креста нанесены инициалы покойных.



Рис. 4. Совмещение плиты песчаника с вырезанной Голгофой и надписью, а также дикого песчаника и белого полевого шпата в оформлении надгробия на кладбище хутора

Мостового Усть-Донецкого района РО, 2010 г. (Пасха). Фото Т. Ю. Власкиной

Fig. 4. The combination of a sandstone slab with a carved Calvary and an inscription, as well as wild sandstone and white feldspar in the design of the tombstone in the cemetery of X. Mostovoy Ust-Donets district, RO, 2010 (Easter), photo by T. Y. Vlaskina

### Заключение

В результате анализа комплекса материалов по традиционной культуре донских казаков выявлены кладбища с надгробными знаками в виде одиночных необработанных камней. Установлено, что большая часть погребений с камнями была совершена во временном диапазоне первой половины XX — начала XXI в. Зафиксировано разнообразие форм и качества каменного сырья, использовавшегося в обряде, коррелирующее с видом и формами горных пород, доступных для добычи близ станиц.

Выявлены ареалы распространения традиции с наибольшими количественными показателями от общего числа могил. Установлено, что в качестве центров бытования нескольких вариантов традиции, различающихся по сырью и форме надгробных камней, нанесению графических знаков, а также вариантам сочетания их с другими разновидностями памятников и каменных конструкций, выступают несколько нижнедонских населенных пунктов: станицы Манычская, Верхне- и Нижнекундрюченская, Николаевская, хутор Ведерников. Замечено, что объединяющими особенностями назван-

ных центров является их древность, укорененность и многочисленность старообрядческих общин, мирно сосуществовавших с православным населением.

Визуальное наблюдение позволяет выделить означающую функцию «каменного обряда», когда на надгробия наносят инициалы погребенных, чтобы могилы родных не затерялись. Той же задаче служит и стремление сохранить даже во фрагментах старые родовые плиты с резными надписями. Было замечено, что некоторые надгробия с резьбой конца XIX — начала XX в. лежат на сравнительно недавних погребениях. Не исключено, что это могилы с подзахоронениями, но, возможно, для распространения знаков родового некрополя на новые могилы используют обломки дореволюционных плит. И в этом последнем варианте содержится мотив выделения «своих» по признаку принадлежности к потомкам старого казачества.

Примечательно, что за пределами очерченных ареалов в старых юртах, также часто населенных не только православными, но и старообрядцами, необработанные камни на могилах выявляются редко. А там, где камни всё же обнаружены, количество могил с камнями по отношению к общему количеству могил на кладбищах заметно меньше, чем на Нижнем Дону. В связи с этим нельзя не отметить расхождение между двумя принципами отношения к оформлению могил, распространенными на Дону. Если в этой работе перед нами различные варианты помещения на могилы тяжелых атрибутов, вплоть до сооружения сложных каменных конструкций, то на других соседних территориях, также населенных старообрядцами и православными в разных пропорциях, это не приветствуется. Единственным атрибутом усопшего христианина может быть деревянный крест. Все остальное рассматривается как ненужный скарб, утяжеляющий участь умершего в его загробных странствиях [Власкина, 2004: 36].

До недавнего времени особенно убежденную в данных установках группу составляли *курманы* — старообрядцы-беспоповцы, выходцы из затопленных при строительстве Цимлянского водохранилища Верхне-Курмоярской и Нижне-Курмоярской станиц с хуторами. На их могилах, находящихся на кладбищах близ хуторов Потапова, Рябичёва и Холодного Волгодонского района РО, где обосновалось много переселенцев *из-под моря*, камней нет, а опрос показывает осознанное отрицательное отношение к «каменному обряду». Единственная могила местного казака с камнем на кладбище хутора Холодного вынесена за ограду и обнесена отдельным заборчиком.

Возникает впечатление, что на Дону существуют две ветви казачьих сообществ, которые не уступают друг другу в древности корней и сложном конфессиональном составе, но одна относится к «каменному обряду» как к важной части своей традиции, которая, помимо всего прочего, имеет маркирующую функцию отличать «своих» от «чужих», а другая резко его отторгает. При этом первая ветвь, укоренившаяся на границе Нижнего и Среднего Дона, отнюдь не однородна: она представлена, минимум, тремя вариантами, различающимися по видам предпочтительного природного сырья для надгробных камней и по способам сочетания их с другими видами кладбищенской атрибутики. Вместе с тем было доказано, что конфессиональная принадлежность не является ключевой в происхождении и поддержании существования традиции.

Для Аксайско-Багаевской локации показана возможная символическая трактовка каменных комплексов: в частности, декларативная связь приверженности к исполне-



нию обычая с казачьей самоидентификацией, проводимая на основании устных источников. В двух других ареалах обращение к семантике «каменного обряда» требует дополнительных исследований.

Сравнение материалов, полученных в результате анализа погребальных традиций донских казаков и выявленных исследователями в других регионах России, показывает определенное сходство в оформлении могил на Дону, в южнорусских, а также Московской и Нижегородской областях, что позволяет использовать данные погребальной обрядности при реконструкции путей миграции населения на Дон в период формирования и дальнейшего существования донского социума.

### **Благодарности и финансирование**

Публикация подготовлена в рамках реализации ГЗ ЮНЦ РАН, № гр. проекта 122020100347–2.

### **Acknowledgements and funding**

The article is prepared within the framework of the state assignment of the Federal State Budgetary Institution of Science “Federal Research Centre The Southern Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences”, project no. 122020100347–2.

### **БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК**

Авдеев А. Г. Валунные надгробия Верхневолжья (конец XV — вторая треть XVIII в.): вопросы генезиса, бытования и источниковедения. М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. 400 с.

Алексеев Е. А., Юрченко А. В., Сирота Е. В. Старое кладбище Таганрога: путеводитель. Таганрог : Лукоморье, 2021. 168 с.

Артемьев И. Освящение старообрядческого храма в станице Маньчской // Донские епархиальные ведомости. 1909. № 27. Неофициальный отдел. С. 726–730.

Астапенко М. П., Астапенко Е. М. История казачьих кладбищ и воинских захоронений города Черкаска — станицы Старочеркасской XVII–XXI веков. Ростов н/Д. : Мини Тайп, 2018. 369 с.

Беляев Л. А. Камень под головой и лестница в небо: археология, иконография, история // Вестник ПСТГУ. Серия V. Вопросы истории и теории христианского искусства. 2011. Вып. 2 (5). С. 72–84.

Власкина Т. Ю. Комплекс погребений XIX — середины XX вв. курганного могильника «Алитуб-IV»: этнографический комментарий // Проблемы ранней истории казачества : материалы межрегиональной научно-практической конференции, Ростов-на-Дону, 14–15 марта 2023 года : сборник научных статей. Ростов н/Д. : ОКН-проект, 2023. С. 23–43.

Власкина Т. Ю. Похоронно-поминальные обычаи и обряды донских казаков // Традиционная культура. 2004. № 4 (16). С. 35–47.

Громов Д. В. Намогильные камни и их мифо-ритуальное осмысление в Восточном Подмоскowie // Этнография. 2023. № 4 (22). С. 210–236.

Деняев М. А., Гудименко И. В. Погребения XIX — 40-х годов XX в. в курганном могильнике Алитуб-IV // Изучение и сохранение исторических некрополей : материалы

региональной научно-практической конференции. Таганрог, 27–28 мая 2022 г. Таганрог : Изд-во ЧОУ ВО ТИУиЭ, 2022. С. 15–31.

Деняева А. С. Отчет об аварийно-спасательных археологических раскопках кургана № 1 выявленного объекта археологического наследия курганного могильника «Алитуб IV» в Аксайском районе Ростовской области; курганов № 1, № 2 выявленного объекта археологического наследия курганного могильника «Самбек VIII» в Неклиновском районе Ростовской области в 2020 году. Т. I. Текст отчета. Рукопись. Ростов н/Д., 2021. 190 с.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 511 с.

Историческая справка Ермаковского сельского поселения // Ермаковское сельское поселение Тацинского района Ростовской области. 2014. 20 августа. URL: <https://ermakovskoesp.ru/istoricheskaya-spravka?ysclid=ltwmwvavmm985309672> (дата обращения: 18.03.2024).

Кляус В. А., Чубукова Д. Г. «Живые» камни на русских могилах // Живой камень: от природы к культуре / отв. ред. и сост. Л. О. Зайонц. М. : Буки Веди, 2015. С. 154–169.

Королёв В. Н. Донские казацкие городки. Ростов н/Д. : Дончак, 2006. 400 с.

Кутенков П. И. Древний обряд Рязанской земли. Три круга иносветной печали // Российский научный журнал. 2013. № 1 (32). С. 76–80.

Лаврский Н. Черкасск и его старина. М. : Искусство и жизнь, 1917. 38 с.

Левкиевская Е. Е., Толстая С. М. Камень // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. Т. 2: Д — К (Крошки) / под общ. ред. Н. И. Толстого. М. : Международные отношения, 1999. С. 448–453.

Листова Т. А. Сакральное оформление могил у русских (крест и камни) в контексте мифологии загробного мира // Некрополи Центральной России / сост. Д. В. Громов, С. С. Михайлов, М. А. Сафаров. М. : Институт этнологии и антропологии РАН, 2022. С. 17–60.

Матишов Г. Г., Власкина Т. Ю., Венков А. В., Власкина Н. А. Социально-исторический портрет дельты Дона: казачий хутор Донской. Ростов н/Д. : Изд-во ЮНЦ РАН, 2012. 216 с.

Матишов Г. Г., Кринко Е. Ф., Власкина Н. А., Бритвина Е. А. Социально-исторический портрет села Приазовья: Кагальник. Ростов н/Д. : Изд-во ЮНЦ РАН, 2009. 208 с.

Михайлов С. С. Похоронно-поминальная обрядность старообрядцев Восточного Подмосковья на рубеже 1990–2000-х годов // Локальные этноконфессиональные группы в Центральной России / сост. Д. В. Громов, С. С. Михайлов. М. : Институт этнологии и антропологии РАН, 2021. С. 6–21.

Плотникова А. А., Петрухин В. Я. Надгробие // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. Т. 3: К — П / под общ. ред. Н. И. Толстого. М. : Международные отношения, 2004. С. 360–362.

Савельев Е. Археологические очерки Дона: Лекции по краеведению. Вып. 1: Курганы, шляхи и река Маньч. Новочеркасск : Новочеркасская деткомиссия, 1930. 16 с.

Список населенных мест области Войска Донского по Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 года. Новочеркасск : Областная войска Донского типография, 1905. Ч. 1. 607 с.



Список населенных мест области Войска Донского по переписи 1873 года / под ред. А. Савельева. Новочеркасск : изд. области Войска Донского статистического комитета, 1875. 275 с.

Черевко В. В. Погребальный обряд памятников с каменными и надгробными конструкциями Белорусского Подвинья XIV–XVIII вв. // Новгород и Новгородская земля. История и археология : материалы XXXIII научной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения В. Л. Янина. Великий Новгород, 22–24 января 2019 г. / отв. ред. Е. А. Рыбина. Великий Новгород : Новгородский музей-заповедник, 2020. Вып. 33. С. 234–239.

Чернов С. З. Некрополь и селище у церкви Николы на Пружках по данным археологических исследований 1990 г. // Канонизация святых на Руси : материалы VI Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария (10–12 июня 1998 года). Можайск : Терра, 1998. Вып. VI. С. 316–349.

Чернов С. З. Сельские некрополи XIV–XVI вв. на Северо-Востоке Московского княжества // Московский некрополь. История. Археология. Искусство. Охрана : материалы научно-практической конференции / отв. ред. Э. А. Шулёпова. М. : НИИК, 1991. С. 73–97.

Черняева Л. Н. Мухины // Русская православная старообрядческая церковь. Община Покровского собора в Ростове-на-Дону. 2019. 21 августа. URL: [https://izdrevle.ru/kazaki\\_muhiny](https://izdrevle.ru/kazaki_muhiny) (дата обращения: 18.03.2024).

Шадрина А. В. Состояние старообрядческого раскола в области Войска Донского в начале XX в. // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков : материалы XX Международной научной конференции, Иваново, 31 марта — 1 апреля 2021 г. Иваново : Ивановский государственный университет, 2021. С. 806–810.

## REFERENCES

Alekseenko E. A., Yurchenko A. V., Sirota E. V. *Staroe kladbishche Taganroga. Putevoditel'* [Old Cemetery of Taganrog. Guide]. Taganrog: Izdatel'stvo "Lukomorye", 2021, 168 p. (in Russian).

Artemyev I. Osvyashchenie staroobryadcheskogo khrama v stanitse Manychskoy [Consecration of the Old Believer Church in the Village of Manychskaya]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti* [Don Diocesan Bulletin], 1909, no. 27. Neofitsial'nyy otдел. P. 726–730 (in Russian).

Astapenko M. P., Astapenko E. M. *Istoriya kazach'ikh kladbishch i voinskikh zakhoroneniyy goroda Cherkasska — stanitsy Starocherkasskoy XVII–XXI vekov* [The History of the Cossack Cemeteries and Military Graves of the City of Cherkassk — the Stanitsa of Starocherkasskaya in the 17<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries]. Rostov-on-Don: Mini Tayp, 2018, 369 p. (in Russian).

Avdeev A. G. *Valunnye nadgrobiia Verkhnevolzh'ia (konets XV — vtoraya tret' XVIII v.): voprosy genezisa, bytovaniia i istochnikovedeniia* [Boulder Tombstones of the Upper Volga Region (Late 15<sup>th</sup> — Second Third of the 18<sup>th</sup> Century): Genesis, Existence, and Source Study]. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2015, 400 p. (in Russian).

Beliaev L. A. *Kamen' pod golovoi i lestnitsa v nebo: arkheologiya, ikonografiia, istoriia* [A Stone Under One's Head and a Stairway to Heaven: Archaeology, Iconography, History].

*Vestnik PSTGU. Seriya V. Voprosy istorii i teorii khristianskogo iskusstva* [Herald of the Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities. Series V. Issues of Theory and History of the Christian Arts]. 2011, no. 2 (5). P. 72–84 (in Russian).

Cherevko V. V. Pogrebal'nyi obriad pamiatnikov s kamennymi i namogil'nymi konstruksiiami Belorusskogo Podvin'ia XIV–XVIII vv. [Funeral Rite of Memorials with Headstones and Grave Structures of the Belarusian Podvinie of the 14<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> Centuries]. *Novgorod i Novgorodskaya zemlia. Istoriya i arkheologiya. Materialy 33 nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 90-letiiu so dnia rozhdeniia V.L. Ianina. Velikii Novgorod, 22–24 ianvaria 2019 g.* [Novgorod and Novgorod Land. History and Archaeology. Proceedings of the 33<sup>th</sup> Scientific Conference Dedicated to the 90<sup>th</sup> Anniversary of V.L. Ianin. Veliky Novgorod, January 22–24, 2019]. Velikii Novgorod: Novgorodskii muzei-zapovednik, 2020, is. 33. P. 234–239 (in Russian).

Cherniaeva L. N. Mukhiny [Mukhiny]. *Russkaya pravoslavnaia staroobriadcheskaya tserkov'. Obshchina Pokrovskogo sobora v Rostove-na-Donu* [Russian Orthodox Old Believer Church. Community of the Cathedral of the Protecting Veil of the Mother of God in Rostov-on-Don]. August 21, 2019. URL: [https://izdrevle.ru/kazaki\\_muhiny](https://izdrevle.ru/kazaki_muhiny) (accessed March 18, 2024) (in Russian).

Chernov S. Z. Nekropol' i selishche u tserkvi Nikoly na Pruzhkakh po dannym arkheologicheskikh issledovaniy 1990 g. [Necropolis and Settlement Near the Church of St. Nicholas on Pruzhki According to Archaeological Research in 1990]. *Kanonizatsiya sviatykh na Rusi: materialy VI Rossiiskoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi Pamiati Sviatitelia Makarii (10–12 iyunia 1998 goda)* [Canonization of Saints in Rus': Proceedings of the VI Russian Scientific Conference Dedicated to the Memory of St. Macarius (June 10–12, 1998)]. Mzhaisk: Terra, 1998, is. VI. P. 316–349 (in Russian).

Chernov S. Z. Sel'skie nekropoli 14–16 vv. na Severo-Vostoke Moskovskogo kniazhestva [Rural Necropolises of the 14<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> Centuries in the North-East of the Moscow Principality]. *Moskovskii nekropol'. Istoriya. Arkheologiya. Iskusstvo. Okhrana: materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Moscow Necropolis. History. Archeology. Art. Security. Proceedings of the Scientific and Practical Conference]. Moscow: NIIK, 1991. P. 73–97 (in Russian).

Deniaev M. A., Gudimenko I. V. Pogrebeniya 19–40-kh godov 20 v. v kurgannom mogil'nike Alitub-IV [Burials of the 19<sup>th</sup> — 40s of the 20<sup>th</sup> Century in the Burial Mound Alitub-IV]. *Izuchenie i sokhranenie istoricheskikh nekropoley: materialy Regional'noy nauchno-prakticheskoy konferentsii. Taganrog, 27–28 maya 2022 g.* [Study and Preservation of Historical Necropolises: Proceedings of the Regional Scientific and Practical Conference. Taganrog, 27–28 May 2022]. Taganrog: Izd-vo ChOU VO TIUE, 2022. P. 15–31 (in Russian).

Deniaeva A. S. *Otchet ob avariyno-spasatel'nykh arkheologicheskikh raskopkakh kurgana № 1 vyyavlennogo obyektu arkheologicheskogo naslediya kurgannogo mogil'nika "Alitub IV" v Aksayskom rayone Rostovskoy oblasti; kurganov No. 1, No. 2 vyyavlennogo obyektu arkheologicheskogo naslediya kurgannogo mogil'nika "Sambek VIII" v Neklinovskom rayone Rostovskoy oblasti v 2020 godu. T.I. Tekst otcheta* [Report on the Rescue Archaeological Excavations of the Barrow No. 1 of the Identified Object of the Archaeological Heritage of the Burial Mound "Alitub IV" in the Aksai District of the Rostov Region; Barrows No. 1, No. 2 of the Identified Object of the Archaeological Heritage of the Burial Mound "Sambek VIII"]

in the Neklinovsky District of the Rostov Region in 2020. T. I. Text of the Report, Manuscript]. Rostov-on-Don, 2021 (in Russian).

Gromov D. V. Namogil'nye kamni i ikh mifo-ritual'noe osmyslenie v Vostochnom Podmoskov'e [Gravestones and Their Folklore Interpretations in the Eastern Moscow Region]. *Etnografiia* [Ethnography]. 2023, no. 4 (22). P. 210–236 (in Russian).

Istoricheskaia spravka Ermakovskogo sel'skogo poseleniia [Historical Background of the Ermakovsky Rural Settlement]. *Ermakovskoe sel'skoe poselenie Tatsinskogo raiona Rostovskoi oblasti*. [Ermakovskoe Rural Settlement, Tatsinsky District, Rostov Region]. August 20, 2014. URL: <https://ermakovskoesp.ru/istoricheskaya-spravka?ysclid=ltwmwvavmm985309672> (accessed March 18, 2024) (in Russian).

Kliaus V. L., Chubukova D. G. "Zhivye" kamni na russkikh mogilakh ["Live" Stones on Russian Graves]. Zaionts L. O. (ed.) *Zhivoy kamen': ot prirody k kul'ture*. [Living Stone: From Nature to Culture]. Moscow: Buki Vedi, 2015. P. 154–169 (in Russian).

Korolev V. N. *Donskie kazach'i gorodki* [Don Cossack Towns]. Rostov-on-Don: Donchak, 2006, 400 p. (in Russian).

Kutenkov P. I. Drevniy obriad Riazanskoy zemli. Tri kruga inosvetnoy pechali [Ancient Rite of the Ryazan Land. Three Rounds of Sadness of Another World]. *Rossiyskiy nauchnyy zhurnal* [Russian Scientific Journal], 2013, no. 1 (32). P. 76–80 (in Russian).

Lavrskii N. *Cherkask i ego starina* [Cherkask and Its Antiquity]. Moscow: Iskusstvo i zhizn', 1917, 38 p. (in Russian).

Levkievskaya E. E., Tolstaia S. M. Kamen' [Stone]. *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary]. In 5 vols. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 1999, vol. 2. P. 448–453 (in Russian).

Listova T. A. Sakral'noe oformlenie mogil u russkikh (krest i kamni) v kontekste mifologii zagrobnogo mira [Sacred Decoration of Russian Graves (Cross and Stones) in the Context of the Mythology of the Underworld]. Gromov D. V., Mikhaylov S. S., Safarov M. A. (comps.) *Nekropoli Tsentral'noy Rossii* [Necropolises of Central Russia]. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN, 2022. P. 17–60 (in Russian).

Matishov G. G., Krinko E. F., Vlaskina N. A., Britvina E. A. *Sotsial'no-istoricheskii portret sela Priazoviia: Kagal'nik* [A Social-Historical Portrait of a Village of the Azov Region: Kagal'nik]. Rostov-on-Don: Izd-vo YuNTs RAN, 2009, 208 p. (in Russian).

Matishov G. G., Vlaskina T. Iu., Venkov A. V., Vlaskina N. A. *Sotsial'no-istoricheskii portret del'ty Dona: kazachiiy khutor Donskoy* [A Social-Historical Portrait of the Don Delta: A Cossack Hamlet of Donskoi]. Rostov-on-Don: Izd-vo YuNTs RAN, 2012, 216 p. (in Russian).

Mikhaylov S. S. Pokhoronno-pominal'naya obryadnost' staroobryadtsev Vostochnogo Podmoskoviia na rubezhe 1990–2000-kh godov [Funeral and Memorial Rites of the Old Believers of the Eastern Moscow Region at the Turn of the 2000s]. Gromov D. V., Mikhaylov S. S. (comps.) *Lokal'nye etnokonfessional'nye gruppy v Tsentral'noy Rossii* [Local Ethno-Confessional Groups in Central Russia]. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN, 2021. P. 6–21 (in Russian).

Plotnikova A. A., Petrukhin V. Ia. Nadgrobie [Headstone]. *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary]. In 5 vols. Vol. 3. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2004. P. 360–362 (in Russian).

Saveliev E. *Arkheologicheskie ocherki Dona: Lektsii po kraevedeniiu. Vyp. 1. Kurgany, shliakhi i reka Manych* [Archaeological Essays of the Don Area: Lectures on Local History. Issue 1. Barrows, Roads and the Manych River]. Novocherkassk: Novocherkasskaya detkomissiya, 1930, 16 p. (in Russian).

Shadrina A. V. *Sostoianie staroobriadcheskogo raskola v Oblasti voiska Donskogo v nachale 20 v.* [The State of the Old Believer Schism in the Don Host Region in the Early 20<sup>th</sup> Century]. *Gosudarstvo, obshchestvo, tserkov' v istorii Rossii 20–21 vekov: materialy 20 Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, Ivanovo, 31 marta — 1 apreliia 2021 g.* [State, Society, Church in the History of Russia of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> Centuries: Proceedings of the 20<sup>th</sup> International Scientific Conference, Ivanovo, March 31 — April 1, 2021]. Ivanovo: Ivanovskii gosudarstvennyi universitet, 2021. P. 806–810 (in Russian).

*Spisok naselennykh mest oblasti Voiska Donskogo po perepisi 1873 goda* [List of Populated Places of the Don Host Region According to the 1873 Census]. Novocherkassk: Izdanie oblasti Voiska Donskogo statisticheskogo komiteta, 1875, 275 p. (in Russian).

*Spisok naselennykh mest oblasti Voiska Donskogo po pervoi vseobshchei perepisi naseleniia Rossiiskoi imperii 1897 goda* [List of Populated Places of the Don Host Region According to the First General Census of the Russian Empire in 1897]. Novocherkassk: Oblastnaia voiska Donskogo tipografiia, 1905, pt. 1, 607 p. (in Russian).

Vlaskina T. Iu. *Kompleks pogrebenii 19 — serediny 20 vv. kurgannogo mogil'nika "Alitub-IV": etnograficheskie kommentarii* [Complex of Burials of the 19<sup>th</sup> — Mid-20<sup>th</sup> Centuries. Burial Mound "Alitub-IV": Ethnographic Commentary]. *Problemy rannei istorii kazachestva. Materialy mezhhregional'noi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Rostov-na-Donu, 14–15 marta 2023 goda: sbornik nauchnykh statei* [Problems of the Early History of the Cossacks. Proceedings of the Interregional Scientific and Practical Conference, Rostov-on-Don, March 14–15, 2023: Collected Articles]. Rostov-on-Don: OOO "OKN-proekt", 2023. P. 23–43 (in Russian).

Vlaskina T. Iu. *Pokhoronno-pominal'nye obychai i obryady donskikh kazakov* [Funeral and Memorial Rites of the Don Cossacks]. *Traditsionnaia kul'tura* [Traditional Culture]. 2004, no. 4 (16). P. 35–47 (in Russian).

Zelenin D. K. *Vostochnoslavianskaia etnografiia* [East Slavic Ethnography]. Moscow: Nauka. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1991, 511 p. (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 27.04.2024

Принята к публикации: 15.12.2025

Дата публикации: 31.03.2025

Раздел II

## ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

---

УДК 392

DOI 10.14258/nneur(2025)1–04

**М. М. Содномпилова**

---

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ (Россия)*

### ОГОНЬ В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ

Огонь домашнего очага является многозначным и полифункциональным символом тюрко-монгольской культуры. Культ огня, широко распространенный в культуре тюрко-монгольских народов Сибири, определил особое отношение к нему как информационному пространству. Огонь обеспечивал взаимодействие человека с иным миром, социальное общение посредством особого «языка», изучению которого и посвящена статья. Огонь, будучи воплощением духов предков, передавал их волю потомкам, а также транслировал разнообразную информацию (желания, требования, предупреждения, угрозы), исходящую от божеств и духов. Способы сообщения информации многочисленны и разнообразны. Среди основных были визуальные знаки, когда «языком» огня выступали пламя, его интенсивность, языки пламени, которые передавали сообщение своей величиной, количеством, цветом. В эту же группу входят производные огня — угольки, искры. Визуальные сообщения дополняли акустические — треск, свист огня. Огонь «передавал» информацию и через предметы, являвшиеся частью его символического пространства — котел, треножник. Правильная интерпретация той информации, которая исходила от огня, обеспечивала благоприятную жизнь человека.

**Ключевые слова:** тюрко-монгольские народы, Сибирь, домашний очаг, огонь, информация, приметы, сон.

---

#### Для цитирования:

Содномпилова М. М. Огонь в информационном пространстве тюрко-монгольских народов Сибири // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 1. С. 70–85. DOI 10.14258/nneur(2025)1–04.

---



---

**M. M. Sodnompilova**

---

*Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS,  
Ulan-Ude (Russia)*

## **FIRE IN THE MEDIA SCENE OF THE TURKIC AND MONGOLIC PEOPLES OF SIBERIA**

The hearth fire serves as a multifaceted and polysemous symbol within the cultural frameworks of the Turkic and Mongolic peoples. The veneration of fire, prevalent among these groups in Siberia, fosters a unique perspective on it as a medium of communication. Fire facilitates human engagement with the metaphysical realm and enables social interaction through a distinct “language,” the exploration of which is the focus of this article. As a manifestation of ancestral spirits, fire conveys their intentions to future generations and transmits a spectrum of information — including desires, demands, warnings, and threats — emanating from deities and spirits. The methods of information transmission are diverse and intricate. Predominantly, visual indicators constitute the “language” of fire, encompassing the flame's characteristics such as intensity, size, and color, which collectively convey specific messages. This category also encompasses fire derivatives, including coals and sparks. Acoustic signals, such as the crackling and whistling of flames, further enhance the communicative experience. Additionally, fire communicates through objects integral to its symbolic context, such as cauldrons and tripods. Accurate interpretation of the information relayed by fire is crucial for ensuring a prosperous existence for individuals.

**Keywords:** Turkic and Mongolic peoples, Siberia, hearth, fire, information, signs, dream.

---

**For citation:**

*Sodnompilova M. M. Fire in the media scene of the Turkic and Mongolic peoples of Siberia. Nations and religions of Eurasia. 2025. Vol. 30. No. 1. P. 70–85 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)1–04.*

---

**Содномпилова Марина Михайловна**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ (Россия). **Адрес для контактов:** [sodnompilova@yandex.ru](mailto:sodnompilova@yandex.ru); <https://orcid.org/0000-0003-0741-0494>

**Marina Mikhailovna Sodnompilova**, Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher at the Institute of Mongolian Studies, Buddhology and Tibetology SB RAS, Ulan-Ude (Russia). **Contact address:** [sodnompilova@yandex.ru](mailto:sodnompilova@yandex.ru); <https://orcid.org/0000-0003-0741-0494>

---

**Введение**

Одним из важнейших символов традиционной культуры тюрко-монгольских народов считается огонь домашнего очага, культ которого являет собой яркий образец

«негенетической» памяти кочевой культуры. Велика вероятность того, что и сегодня можно найти в Монголии юрту, в которой горит огонь, возраст которого исчисляется сотнями лет. Тюрко-монгольские народы Сибири — часть кочевой культуры Великой степи, у которых в большей степени сохранились архаичные представления и обряды, связанные с огнем домашнего очага, что обосновывает фокус исследовательского интереса к данному региону.

Культ огня, широко распространенный в культуре тюрко-монгольских народов, определил особое отношение к нему как информационному пространству. Огонь вступает с человеком в коммуникативную связь, сообщая важную для него информацию посредством особого «языка». Исследование этого «языка» в разных традициях тюрко-монгольских народов Сибири, многообразия способов сообщения информации и ее интерпретации в традиционном мировоззрении является целью данной статьи.

Источниками данного исследования являются описания обрядов, являющихся частью повседневного быта тюрко-монгольских народов Сибири, обрядов жизненного цикла, промысловой деятельности, которые не обходились без почитания огня домашнего очага, малые жанры тюрко-монгольского фольклора, материалы личного фонда П. П. Баторова в Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ИМБТ СО РАН).

Хронологические рамки исследования: XIX — первая половина XX в., что обосновано наличием историографической базы этого периода. Они довольно условны, поскольку смысл и содержание обрядов, разных жанров фольклора отражают комплекс древних идеологических представлений, слабо поддающихся трансформации.

### ***Огонь — символ рода***

В культуре монгольских народов огонь выступал символом рода. «Каждый род имел свой собственный огонь, происшедший от родоначальника того или иного яса» [Вяткина, 1969: 53]. Значение огня как главного символа рода обусловило существование обычая поддерживать постоянное горение огня в очаге. В жилище тюрко-монголов огонь не угасал никогда. Погасший по недосмотру в очаге огонь рассматривался как знак угасания рода. В традиции бурят был хорошо известен обряд заливания огня очага водой как акт, символизирующий прерывание рода — такое действие совершалось в случае смерти человека, не оставившего потомков. Аналогичный обряд существовал у телеутов: «В прежние времена тушили огонь в последней юрте, так как жизнь в этом роде уже угасла» [Дьяконова, 1975: 66]. Традиция поддерживать неугасимый огонь в очаге сохранялась в XX в. и у кипчаков Казахстана. У них так же, как у монгольских народов, в очаге огонь горел и днем и ночью, чего не было в казахской юрте, подчеркивают исследователи. «Этот обычай (постоянный огонь в очаге) пришел от предков, но, видимо, у казахов был во многом утрачен, исчез культ постоянного огня, оставив почитание его только как оберега» [Традиционная культура жизнеобеспечения казахов, 1998: 168]. Этот кипчакский обычай, свидетельствует, вероятно, о наличии в этническом составе казахов-кипчаков архаичных монгольских элементов и о сильном влиянии монгольской культуры.

Родовым огнем не делились с чужеродцами. Чужеродцу не возбранялось прикурить от огня очага, но, собираясь покинуть дом, он обязан был выколотить пепел из трубки

в очаг, возвращая тем самым благодать рода. В культуре кочевников отсутствует понятие «нежеланный гость», однако у бурят в конце XIX — начале XX в. к таковым стали относить представителей власти, приходивших к людям с «плохими» намерениями. Так, в доме бурят не приветствовались те, кто приходил с обысками. Нежеланным гостям не подавалась белая пища *сага*, не подносился огонь из очага для раскуривания табака [Архив ЦВРК ИМБТ. Ф. 14. Оп. 1. Д. 14].

Если на очаге не готовили пищу, то тлеющие угли «укрывали» золой как одеялом, а когда было необходимо, пламя вновь раздували. При кочевках огонь не тушили, а собрав головни<sup>2</sup> в специальную посуду и присыпав их пеплом, переносили на новое место, где вновь разжигали пламя. Аналогичным образом от огня домашнего очага разводили огонь на семейных и родовых обрядах буряты.

### ***Магические свойства огня***

Главным свойством огня является его очищающая от любой скверны сила. «Он очищает не только физическую нечисть, но и даже духовную нечисть, дурные помыслы и желания — как божество правдивое и чистое». Обряды очищения с помощью огня проводились на всей территории Внутренней и Центральной Азии. Об этом свидетельствуют материалы средневековых источников. И до сих пор в культуре тюрко-монгольских народов нет ни одного религиозного обряда, где бы огонь ни фигурировал в качестве очищающего элемента. Силой огня шаманы выгоняют злых духов. Буряты, хакасы, тувинцы, алтайцы очищают свой дом, используя золу и горящие угли. Такое очищение проводится, если в доме побывал человек, за которым могли следовать злые духи, способные остаться в доме. Над огнем очищали охотничье снаряжение охотники перед отправкой в лес, очищали оскверненные порчей предметы. Построив новый дом или установив новую юрту, переезжая на новое кочевье, в первую очередь разводили огонь и приносили ему жертву.

Огня боялись злые духи, поэтому особенно опасно было остаться без огня в темное время суток, когда властвуют злые силы. Чтобы огонь не потух, якуты клали в огонь на ночь три толстых полена. Горение всех трех поленьев растягивается на всю ночь. «Хотя все три полена кладутся вместе, их сюр и кэб уходит в разное время. Эти сроки как раз те, когда ходят злые духи и поленья горят, превращаясь в огонь светлых божеств и не допускают к спящему злых духов» [Алексеев, 1975: 69]. От проникновения злых духов следовало защищать и свою одежду, которая была определенным образом связана с душой человека (в некоторых представлениях одежда и особенно ее воротник, как и многие другие личные вещи человека, служила вместилищем души). В этой связи якуты, ложась спать, снятую рубашку укладывали воротом в сторону огня, чтобы ночью абассы не смог найти душу спящего [Попов, 1949: 262].

Являясь чистым добрым божеством, огонь требует по отношению к себе соблюдения следующих правил: нельзя бросать в огонь мусор, плевать в очаг, ворошить дрова или угли острыми предметам. В пространстве юрты запрещалось ставить на виду огня

---

<sup>2</sup> Кочевники верили, что в головни временно вселяется дух-хозяин огня. Поэтому хакасы запрещали гасить головню, ударяя ее о землю — богиня огня может лишиться зрения и слуха [Бутанаев, Монгуш 2005: 85]. Чтобы не нанести увечья духу-хозяину огня, в культуре тюрко-монголов повсеместно запрещалось ворошить огонь острыми железными предметами.

очага нечистые предметы, например, коробки с грязной одеждой, запрещалось сидеть, вытянув ноги к очагу и показывать божеству огня подошвы своей обуви.

Огонь мог влиять на погоду — ряд специальных действий с такой целью был зафиксирован в якутской культуре. Родившийся во время метели человек, бросая в огонь шерсть зайца, мог изменить погоду (вызвать метель); погода могла испортиться, если бросить в огонь перья гагары, хвост зайца; чтобы остановить сильную грозу, бросали в огонь поскребки вещей, сделанных из мамонтовой кости [Попов, 1949: 288].

В бурятском жилище дух-хозяин огня выполнял и множество других функций — он «смотрел», чтобы духи-вредители не портили молоко, не прогоркла сметана, не испортилась одежда в сундуках, он охранял жизнь детей от козней злых духов [Петри, 1928: 26–27].

Огонь первым получал жертвенную долю пищи, чистую, никем не опробованную. Он же являлся проводником жертвенной пищи для других божеств и духов, поскольку все сверхъестественные существа питаются запахом сожженной пищи. Так, якуты, устраиваясь на ночлег в пустынной местности, жертвовали огню кусочки пищи, обращаясь к хозяйке земли с просьбой не делать ничего дурного [Попов, 1949: 273]. Через огонь в иные миры отправляли не только пищу, но и предметы. В традиции многих народов Сибири и Дальнего Востока огонь выполнял функцию своеобразной «почты», через которую люди отправляли своим умершим родственникам по их просьбе «посылки» в загробный мир [Батьянова, 2006: 59].

Как мы видим, огонь был главным домашним божеством, с которым человек вступал в контакт постоянно. Повседневное участие огня в жизни общества определило особую внимательность к тем знакам, которые способен был сообщать огонь людям. Информация, которую мог сообщить огонь, была разнообразной — огонь мог издавать разные звуки, которые многие люди умели интерпретировать. Информативным было и пламя огня — по величине языков и их интенсивности люди прогнозировали будущее. В информационное поле огня домашнего очага входили также угли — значение имели цвет и размеры углей, форма и позиция в очаге, угли могли выскакивать из очага, и в этом случае смотрели, как они упали и где упали.

В представлениях алтайцев божество огня виделось антропоморфным. Его лик, который в тексте призывания описывается как «исчезающее-возникающее лицо», просматривался в мерцающих языках пламени<sup>3</sup>. Язычки пламени интерпретировались как волосы богини, «ленточки на голове». У хакасов языки пламени вызывали ассоциации с зубами, что отразилось в имени богини огня — «тридцатизубая», «сороказубая» [Бутанаев, Монгуш 2005: 83]. Именно своеобразная игра языков пламени воспринималась в традиционном обществе как «речь» огня. В представлениях якутов негативным знамением было внезапно взметнувшееся пламя уже затухающего костра: «Внезапно взметнувшееся пламя — нехорошо» [Винокуров 2019: 72]. Аналогичные воззрения обнаруживаем в калмыцком рукописном обряднике «дурных предзнаменований» в записи И. И. Попова: «Если потухший огонь вспыхнет, как лампада загорится, то это плохо. Случится болезнь» [Убушиева 2022: 125]. В целом, в представлениях тюр-

<sup>3</sup> Якуты, в отличие от алтайцев, считали, что божествами огня была семейная пара с сыновьями и дочерьми. Кроме этих божеств, якуты почитали хозяина шестка, который не имел имени. Якуты могли видеть духа-хозяина огня только во сне [Алексеев, 1975: 69].

ко-монголов множащиеся языки пламени в разных ситуациях — в тех или иных ритуалах, в обыденные дни, воспринимались неоднозначно.

Одним из распространенных сигналов, которые посылал огонь хозяевам жилища, было потрескивание и посвистывание. Эти звуки, издаваемые огнем, были его главными «словами», которые подвергались осмыслению.

Треск и свист огня в традиции тюрко-монгольских народов понимался как необходимость угостить его — хакасы верили, что «если огонь в очаге станет гореть со свистом, значит богиня огня проголодалась и надо ее накормить» [Бутанаев, Монгуш, 2005: 85]. Монголы и буряты такие знаки понимали как необходимость совершить особый обряд *гал тахилга* — обряд почитания огня домашнего очага. Потрескивание огня было знаком проявления его радости после угощения. Буряты верили, что огонь «радуется», когда его «угощали» маслом, жиром, архи [Галданова, 1987: 23]. Он показывает свою радость потрескиванием, пощелкиванием, множащимися языками пламени.

Треск огня у тюрко-монголов воспринимался и как важное сообщение. По треску огня якуты гадали: «Они, как и долганы, воспринимали треск огня и фыркание лошади доброй приметой осуществления задуманного» [Васильев, 1997: 72]. По треску огня угадывали будущее алтайцы. Они верили, что хозяин огня предсказывает грядущие события, например, сообщает информацию о членах семьи, находящихся в отъезде, о скором их прибытии либо несчастье, постигшем их в пути, о прибытии гостей [Дыренкова 1927: 70]. Сильный треск огня у бурят воспринимался как плохая примета: «очень плохо, когда огонь горит с треском, издавая звуки „тас нис“» [Нацов, 1995: 114]. В интерпретации такой информации имело значение и время суток. Буряты считали, что если огонь «„говорил“ утром — к плохим вестям, вечером — к хорошим вестям и гостям» [Галданова, 1987: 23]. Тофалары оценивали звуки, издаваемые огнем, в зависимости от времени суток иначе: если огонь свистит утром — к приходу гостя, если свистит вечером — к злему духу [Алексеев, 1980: 57].

Богатый опыт интерпретации «языка» огня накоплен в традиции эвенков, проживающих по соседству с тюрко-монголами, который органично вошел и в повседневную культуру кочевников. Эвенки по треску огня догадывались о неприятностях, с которыми столкнулся охотник на промысле. У огня можно было спросить совета в сложной ситуации: «Охотник Чулан Кирилов из деревни Бугунда (Бурятия) утверждает, что „если человек не знает, прав ли он или нет, то огонь всегда подскажет. Он будет издавать особые звуки“». Прислушиваясь к огню, говорили, что «*Огонь шлет послание*» или же «*Огонь шаманит*»... «Если огонь стреляет искрами в человека, то это добрый знак — к удаче, охотничьему фарту. Охотники также наблюдают за огнем и стараются понять его знаки для установки лагеря в каком-либо месте. Дух говорит через огонь, он опровергает или подтверждает выбор людей остановиться в этом месте» [Давыдов, Симонова, Сем, 2016: 124].

Как уже отмечалось выше, в жилище многих народов тюрко-монгольского мира огонь практически не угасал. Горение огня в очаге поддерживали круглосуточно. Одной из актуальных причин этого обычая является защита дома от проникновения злых духов. Буряты утверждали: «Покуда он горит, ни один дух-вредитель не посмеет проникнуть ни через дымовое отверстие, ни через дверь: огонь забрасает их искрами, а это-



го духи очень бояться» [Петри, 1928: 27]. Таким образом, одно из объяснений внезапных потрескиваний и разбрызгиваний искр огнем очага — борьба со злыми духами.

Наибольшее количество интерпретаций связано с углями как производными огня. В фольклоре тюрко-монгольских народов Сибири хорошо известен сюжет, описывающий, как огонь сообщал информацию с помощью угольков. Рассмотрим бурятскую версию этого сюжета: женщина, сидящая перед очагом, увидела «севший» в очаге на почетной стороне жилища (хоймор-тала) уголь — согласно традиционным представлениям, такой уголь предвещал приезд гостя. Не желавшая видеть очередных гостей хозяйка дома схватила уголек щипцами и бросила в ведро с водой. На другой день она узнала, что к ней в гости ехала ее дочь, вышедшая замуж в другой улус, но, по дороге она утонула в реке [Хангалов, 1960: 56]. Аналогичная версия предания была записана Н. Ф. Катановым у алтайцев. Известны подобные предания хакасам, тувинцам.

Уголек — предвестник гостя в представлениях бурят и алтайцев — выглядел продолговатым/остроконечным, он остаётся в очаге после того, как прогорит огонь. При этом уголек должен занять особую позицию в очаге — «сесть». В представлениях якутов гостя предвещает уголь, торчащий поперек горящего полена. Трогать его запрещается — в противном случае умрет кто-либо из родственников [Попов, 1949: 294]. Такой необычный уголь алтайцы называют коначы — «предвестник гостей»<sup>4</sup> [Наследие российской тюркологии, 2017: 81], тувинцы и тофалары — «аалчы кози» (букв. «глаз гостей») [Бутанаев, Монгуш, 2005: 84]. Если якуты такой уголь не трогали, то у бурят, хакасов, алтайцев разыгрывалась сценка с углем, имитирующая прием гостя. С головней здоровались, «кормили», укладывали спать, делая постель из золы и присыпая уголь пеплом, как бы укрывая одеялом. В зависимости от того, в каком направлении от огня «садится» уголь в очаге, ждали уважаемых гостей — мужчин (если уголь «садился» напротив правой почетной стороны юрты *баруун-тала*), уважаемых женщин (если уголь «садился» напротив *хоймор-тала*), бедного гостя, если уголь «садился» в очаге напротив двери (*үүдэн-тала*) [Хангалов, 1960: 56; Бутанаев, Монгуш, 2005: 84]. Якуты по внешнему виду уголька судили о будущем госте, предполагая даже состояние его здоровья: «Если уголь, упавший из камина на пол, имел черную середину и красные края — значит, придет гость с больным животом» [Попов, 1949: 289].

В представлениях тюрков Сибири огонь домашнего очага выступал проводником и хранителем душ людей и домашних животных. Именно через огонь божества посылают людям души детей и скота *кут*. «По сведениям Э. К. Пекарского, душу новорожденного ребенка богиня Иэйэхсыт вручала на хранение духу-хозяину огня. Душа кут находилась там до 6–7 лет, и только после этого, она вселялась в ребенка» [Васильев, 1997: 143]. Хранителями душ детей и животных выступали угли, с которыми следовало обращаться очень осторожно. Якуты верили, «что нельзя разбивать угли в очаге,

<sup>4</sup> В алтайском языке это слово толкуется как «гость», будучи образованным от глагольной основы *к-нор* — «ночевать», ср. однокоренное существительное *к-нуш* «ночевка». В монгольских языках глагольная основа *хон(о)* — «ночевать; останавливаться на ночлег» также дала субстантивы с идентичным значением: п.-мо. *qопиҫа*, монг. *хоноц*, бур. *хоносо*, калм. *хонц*, ойр. *хонца* «путник, остающийся на ночлег; чужой человек, пущенный на ночь в дом; ночлежка». Монгольский словообразовательный формант — *са* в данном случае коррелирует с алтайским — *чы* [Дампилова, 2010: 30].

ибо в нем обитают души (кут и сюр) рождающихся детей, и их можно при этом разбить» [Алексеев, 1975: 7]. Душа кут младенца показывалась в очаге в виде дрожащей белой оболочки, окружавшей тлеющий уголь. Говорили, что так играет душа младенца. Её старались не беспокоить громкими разговорами, а сам уголь запрещалось трогать [Попов, 1949: 304].

Аналогичные представления существовали и у бурят, что выразилось в соблюдении ряда правил: буряты никогда не выбрасывали угли куда попало и не разрешали их топтать, считая это грешным. Символика угля как хранителя души наиболее ярко представлена в бурятском предании о сестрах-шаманках Асуйхан и Хусуйхан. К пожилым женщинам явились их родственники, чтобы погасить огонь очага и лишить их жизни, поскольку женщины были бездетны. Однако огонь в очаге Асуйхан не потух, «два уголька отскочили, потому что Асуйхан день и ночь просила Заяши послать ей счастье стать матерью. Заяши, вняв ее мольбам, послала ей двух детей. Здесь отскочившие угольки олицетворяли сульдэ — жизненную силу этих детей» [Галданова, 1987: 47]. В обряде почитания огня очага бездетными супругами хорошей приметой было падение на одежду супругов угольков — сколько угольков попало, столько и будет детей [Галданова, 1987: 44]. Именно такое восприятие углей просматривается и в бурятском обряде возвращения пропавших животных, в котором хозяйка использует угли из очага, обращаясь с просьбой к духу-хозяину огня сохранить потерявшийся скот [Содномпилова, 2008].

В якутской культуре зафиксировано множество знаков, связанных с угольками, и действий, которые совершались с ними, в соответствии с разными целями. «Если разгорались угли под котлом — к пище. Падает уголек с камина на стол — к деньгам» [Попов, 1949: 289]. Перед тем, как взять упавший уголь, следовало обвести его несколько раз указательным пальцем. Если уголек падал с камина на колени, подносили его к губам и чмокали, затем бросали за спину, спрашивая «Что это завтра желает дать дедушка?». Если на горящем полене торчит поперек уголь — не следует его трогать, иначе умрет кто-либо из родственников [Попов, 1949: 294].

Алтайские охотники считали хорошей приметой уголь, выскочивший из костра. Очевидно, это был знак хорошей охоты — «шорец или каларец подберет его и рядом положит — кастак пришел» [Потапов, 2001: 133].

За тем, как горит огонь, с большим вниманием следили во время проведения различных обрядов. В ритуалах огонь передавал важные сообщения, свидетельствовавшие о благосклонности или недовольстве духов. То, как «покажет» себя огонь в эти важные для людей моменты жизни, имело в некоторых случаях значение, которое принимали к сведению, в других случаях «высказывание» огня имело определяющее значение.

Так, информация, сообщаемая огнем, имела важное значение для больных, планировавших принять лечебные процедуры на целебном источнике. Все прибывшие на источник обычно в первую очередь совершают ритуал почитания духа-хозяина *аржаана* (тув.). Ритуал почитания духа-хозяина источника начинается с того, что его угощают первой порцией свежезваренного чая с молоком, потом чаем угощают духов местности. «В одной из двух жертвенных чаш зажигают огонь, который «кормят» лучшей и вкусной пищей, со словами благопожелания духу-хозяину. Традиционно считается, что духам-хозяевам аржаана нравится особая пища (тув. *далган*), представляющая

собой смесь из меда, топленого масла и молока. Если пища жертвенным огнем будет «съедена» без остатка, это хороший знак — лечение будет проходить успешно» [Айы-жы, 2024: 70].

Оценивалось как примета направление разлетающихся искр во время обрядов. Буряты считали хорошим предзнаменованием искры огня, выбрасывающиеся по направлению к хозяевам во время жертвоприношения [Михайлов, 1996: 92].

В свадебной обрядности практически всех тюрко-монголов ключевым ритуалом был обряд поклонения невестки огню очага в доме свекра. Совершая этот обряд, невеста переходила под покровительство домашнего божества мужа, которым считался родовой огонь, горевший в очаге отца жениха. С этого времени в обрядах почитания огня домашнего очага в доме своего отца женщина, вышедшая замуж, участия не принимала. Наиболее подробно обряды поклонения невестки огню очага были описаны у бурят, тувинцев, якутов. Полагаем, что у этих народов обряд почитания огня невестой сохранился в наиболее архаичной форме.

В бурятской традиции невеста трижды поклонялась домашнему очагу свекра, держа в руках чашу с маслом. Сделав чашей три круга над очагом по солнцу, лила масло в огонь. «Пламя огня поднималось до дымохода. Все присутствующие наблюдали за очагом. Если очаг горел хорошо, и пламя его шло прямо вверх и не расстиралось, то это считалось хорошим признаком. Если же пламя расстиралось и поднималось вверх многими языками, то это считалось плохим признаком. Затем невеста подкладывали поленья в очаг, по одному полену с трех его сторон. Если после этого очаг горел ярко, не треща и не разбрызгивая во все стороны искорки, то это считалось к счастью» [Балдаев, 1959: 133]. В этом обряде невеста с разных сторон подкладывала в огонь три полена. Этот обычай, вероятно, связан с тем, что поленья ассоциировались с новыми членами семьи — невесткой и ее будущими детьми. Действия невестки в данном обряде означали, что она обеспечит продолжение рода свекра: «Это значит, что как увеличивался огонь очага, так должно увеличиваться семейство ее мужа...» [Хангалов, 1959: 219].

Отражение подобных представлений, связанных с поленьями для огня домашнего очага, находим и у якутов: «У якутов нельзя класть в огонь одно полено — станешь вдовцом или вдовицей» [Попов, 1949: 291]. Таким образом, в свадебном обряде поклонения невестки огню домашнего очага свекра высокое и ровное горение пламени означает следующее: огонь «говорит», что принял в дом нового члена семьи, а невесте уготована счастливая безбедная жизнь.

У других тюрко-монгольских народов и сам ритуал, и его содержание подверглись сильной трансформации. У алтайцев обряд почитания от имени молодых совершают родственники жениха, в то время, когда невесте за ширмой расплетают косы — вероятно, невеста в обряде почитания огня не принимала участия. «Родные жениха льют конский жир в очаг так, что огонь огромным пламенем взлетает вверх жилища, и с пением молитвы ходят три раза вокруг огня. Считается, что чем выше в это время пламя огня, тем лучше будут жить молодые» [Посконная, 2016: 54].

У казахов похожий обряд адресован не огню, а очагу — и казахи, и узбеки почитали очаг, считая, что в домашнем очаге обитает дух предков. Главным адресатом, к которому обращены поклоны невесты, стал дух предков, который получает угощение в виде мас-

ла от невесты через огонь. «Невеста, вступая в новое семейство, должна войти в юрту отца (мужа), принести в жертву огню ложку масла, сделав *салем* (преклонение колена), бьет головой (падает навзничь), приговаривая: «*аруак, разы болсын*» — «*аруах* (дух предков), будь доволен» [Традиционная культура жизнеобеспечения казахов, 1998: 141].

У монголов в середине XX в. в значительно упрощившемся обряде почитания огня главным действием со стороны невестки стала установка котла на треножник: невесте «давали пустой котел, который она ставила на треножник. Если ставила ровно, то это считалось хорошей приметой» [Банчиков, 1964: 13]. Так же и у алтайцев невеста выходила к очагу, чтобы сварить свой первый чай: «если казан был поставлен ею ровно — новой семье должно было сопутствовать счастье, в противном случае предсказывали, что жизнь новобрачных будет неудачной» [Традиционное мировоззрение ..., 1988: 144].

Знакомят с огнем других новых членов семьи — детей. Следует отметить, что и сам процесс родов у тюрко-монголов происходил при «участии» огня — с началом родов в очаге поддерживалось интенсивное горение огня, некоторые начинали варить чай или бульон, якобы для ускорения родов. Впоследствии огонь поддерживали в очаге с целью защитить роженицу и ребенка от злых духов. Буряты поддерживали огонь в очаге в течение трех дней и ночей после родов [Басаева, 1980: 72]. У хакасов обряд знакомства духа огня с ребенком проводится с участием матери, отца или повитухи. Знакомство осуществляется через совместную трапезу ребенка и огня — «ребенку обмазывали лицо, губы и язык жиром, другую часть которого отдавали огню, прося при этом здоровья и счастье младенцу. После этого мать с ребенком на руках трижды совершала поклон огню» [Кустова, 2000: 92]. Так поступали в каждом доме, в который первый раз вносили новорожденного ребенка. Получив угощение, дух огня брал под свое покровительство нового человека. Хакасы вообще видели прямую связь между огнем и материнским молоком: «если не покормить огонь, то молоко в груди матери исчезнет или свернется» [Кустова, 2000: 45]. У бурят подобный ритуал К.Д. Басаева интерпретировала как обряд очищения роженицы. Мы полагаем, что очищение роженицы было только частью большого обряда знакомства нового члена семьи с огнем домашнего очага.

С защитой жизни ребенка был связан ритуал захоронения последа в традиции монгольских народов, в котором огонь занимал главное место. Существует мнение, что изначально послед закапывали под очагом, затем его стали погребать в иных местах, но с разжиганием огня над местом погребения [Галданова, 1987: 44]. В бурятском ритуале захоронения последа придавалось значение лучинкам (из которых строили ритуальное сооружение) и уголькам, которые падали по направлению к участницам обряда. Для агинских бурят «важным моментом обрядовых действий было определение будущей матери. Когда огонь затухал, присутствующие следили за тем, в сторону какой женщины упадут остатки лучин: это было знаком того, что она в будущем году может стать матерью» [Гомбожапов, 2006: 51].

К информационному полю огня относится также пепел, к которому обращались как к тексту только в особых случаях. Так, например, собираясь женить сына, буряты гадали разными способами, пытаясь узнать исполнится ли задуманное. Отец жениха гадал, используя уголь и пепел: он «брал доску, на ней делал крест углями и пеплом,

втыкал в ручку шила иголку с ниткой и держал в правой руке над пересечениями линий. Если шило качалось по пеплу, т.е. по белой линии, то желание считалось осуществимым» [Балдаев, 1959: 30].

В погребальной обрядности бурят на пепел предлагают ступить душе умершего, чтобы удостовериться в смерти своей телесной оболочки. Душа в представлениях бурят не оставляет следов на пепле. Эвенки, напротив, считают, что душа умершего оставляет след-знак на пепле, который родственники должны правильно понять. Эвенки полагают, что «только обладающий знаниями человек может предсказывать на пепле, поскольку не всем дано прочесть знаки пепла». Не каждое дерево годится для получения пепла — «В Тунгокочене для этого ритуала используется особое дерево определенного кустарника (о. *марил*), которое оставляют гореть всю ночь. Наутро родственники приходят посмотреть знаки на пепле. Люди верят, что душа умершего человека оставит на угле и пепле след определенного животного. Существуют множество способов интерпретировать эти следы. Общая идея заключается в том, что, если увидеть отпечаток лапы хищника, это означает, что родственник из рода умершего либо скоро умрет, либо тяжело заболит. Фигуры, имеющие угловую форму, считаются хорошим знаком» [Давыдов, Симонова, Сем, 2016: 124].

Неотъемлемой частью домашнего очага в традиции кочевников считаются котел и треножник *таган*. Алтайцы полагают, что таган является жилищем духа хозяйки огня [Посконная, 2016: 57]. Соответственно, относиться к этим предметам следовало с особым почтением. И котел, и таган выступают символами семьи, рода, поэтому любое неправильное отношение к этим предметам сулило негативные последствия для этих категорий социума. В бурятской культуре регламентированное традицией раскалывание родового котла символизировало разделение родов, и происходило это действие на общественном обряде жертвоприношения, посвященном верховным богам и предкам<sup>5</sup>.

И котел, и таган также могут выражать сообщения духа-хозяина огня, либо сообщения, которые посылают через огонь-посредник другие божества и духи. При перегонке молочной водки *тарасуна* буряты следят за звуками, которые издает котел. «Глухой звук означает, что нужно убавить огонь под котлом. Если хозяйка прозевает этот момент, то силой накопившегося пара конструкция может быть сброшена. Тогда из котла валит густой пар, а курунга бежит на огонь. В юрте бурята поднимается небывалая суматоха. Все приходят в ужас, потому что это дурной знак... По мнению бурят, котел недаром сбросил *тэбтэр* и сорго; он сделал это по воле заянов, которые рассержены на эту семью» [Хангалов, 1959: 243].

И буряты, и тюрки Южной Сибири считали, что выкипевшая из котла пища, особенно молочная, означала убытки, утрату счастья, поэтому следили за тем, чтобы котел не перекипал [Традиционное мировоззрение 1988: 144]. Верования теленгитов и ку-

---

<sup>5</sup> Так описывает обряд разделения родов у бурят К. В. Вяткина: «В назначенный день все старейшие представители рода съезжались, молились предкам и на границе родовых участков ломали надвое котел и лук, указывая при этом, что как две половины котла и две половины лука никогда не составят больше целого предмета, так и две ветви рода никогда больше не составят одного рода» [Вяткина, 1969: 41].



мандинцев свидетельствуют, что счастье или удача содержатся не в пище, а в котле. Когда пища выкипает, то с ней уплывает в огонь и удача [Потапов, 2001: 132]. При этом лопнувшая на огне при варке посуда калмыками трактовалась как хорошая примета: «Если лопнет посуда, в которой варят пищу, то прибавятся добродетели и счастье. Излечатся болезни. Хорошо» [Убушеева, 2022: 125]. Алтайцы по своеобразному звуку, издаваемому таганом, предполагают прибытие гостей — «таган начинает стучать, словно кто-то по нему ударяет» [Дьяконова, 1926: 70].

Очень важную информационную составляющую для тюрко-монголов имели сны, в которых присутствовал огонь и связанные с ним предметы. Универсальным значением пожара во сне является совокупность негативных толкований, начиная от склок, пересудов и скандалов до распространения эпидемий. Так, якуты верили, что видеть во сне огонь или пожар — к эпидемии [Попов, 1949: 296]. Это мнение разделяют буряты.

На «языке сновидений» якутов домашний очаг выступает в качестве символа женщины, а его состояние в мире сновидений может служить позитивным либо негативным знаком для женщины-хозяйки в реальности [Романова, 1997: 30]. В группу плохих снов входят сюжеты с разрушением печи, очага — объектами культуры, ассоциирующимися с образом женщины-хозяйки дома. «Если камелек падает — к смерти хозяйки» [Попов, 1949: 296]. И напротив, возведение очага, строительство печи, разведение дымокура во сне считались благоприятными знаками, сулившими богатую жизнь. Позитивным значением обладал сон, в котором печь топили: «топить печь — к женитьбе». Но, если поленья были тонкими, это предвещало бедную жизнь [Попов, 1949: 298].

### **Заключение**

Изложенный материал позволяет заключить, что огонь домашнего очага был важной частью информационной среды традиционного общества тюрко-монгольских народов Сибири, обеспечивая взаимодействие человека с иным миром, социальное общение. Способы сообщения информации многочисленны и разнообразны. Среди основных были визуальные знаки — «языком» огня выступали пламя, его интенсивность, языки пламени, которые передавали сообщение своей величиной, количеством, цветом. В эту же группу входят производные огня — угольки, искры. Визуальные сообщения дополняли акустические — треск, свист огня. Огонь «передавал» информацию и через предметы, являвшиеся частью его символического пространства — котел, треножник.

Огонь, будучи воплощением духов предков, передавал их волю потомкам, а также транслировал разнообразную информацию (желания, требования, предупреждения, угрозы), исходящую от божеств и духов. Огонь выступал как посредник в общении человека со сверхъестественным миром, «передавая» от людей в иной мир дары и принимая, в свою очередь, от божеств души детей и скота. Правильная интерпретация той информации, которая исходила от огня, обеспечивала благоприятную жизнь человека.

### **Благодарности и финансирование**

Публикация выполнена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования России: проект № 121031000243–5 «Россия и Внутренняя Азия: динамика геополитического, социально-экономического и межкультурного взаимодействия (XVII–XXI вв.)»

### Acknowledgements and funding

The reported study was funded by government assignment, project no. 121031000243–5 “Russia and Inner Asia: Dynamics of Geopolitical, Socioeconomic, and Cross-Cultural Interaction, 17th–21st Centuries”.

### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Айыжы Е. В. Обряды жизненного цикла тувинцев России, Монголии и Китая: традиции и инновации : дис. ... д-ра ист. наук. Казань, 2024. 344 с.

Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975. 198 с.

Архив ЦВРК ИМБТ. Личный архивный фонд П. П. Баторова № 14. Оп. 1. Д. 14.

Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ : Бурятское книжное изд-во, 1959. 179 с.

Банчиков Г. Г. Брак и семья у монголов. Улан-Удэ : Бурятское книжное изд-во, 1964. 57 с.

Басаева К. Д. Семья и брак у бурят (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск : Наука, 1980. 223 с.

Батьянова Е. П. О снах шаманистов (по материалам полевых исследований 1970–2000 годы) // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 54–61.

Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан : Изд-во Хакасского гос. ун-та, 2005. 200 с.

Васильев В. Е. Проводы богини Айыысыт // Банзаровские чтения-2: тезисы и доклады Международной научно-теоретической конференции, посвященной 175-летию со дня рождения Доржи Банзарова. Улан-Удэ, 1997. С. 142–145.

Винокуров В. В. Космологические представления в эпических произведениях долган, эвенков, якутов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия: Эпосоведение. 2019. № 4 (16). С. 69–79.

Вяткина К. В. Очерки культуры и быта бурят. Л. : Наука, 1969. 217 с.

Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск : Наука, 1987. 114 с.

Гомбожапов А. Г. Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX — начале XX в. Новосибирск : Наука, 2006. 184 с.

Давыдов В. Н., Симонова В. В., Сем Т. Ю., Брандишаускас Д. Огонь, вода, ветер и камень в эвенкийских ландшафтах. Отношения человека и природы в Байкальской Сибири. СПб. : МАЭ РАН, 2016. 196 с.

Дампилова А. С., Наева А. И. Символика огня в тюрко-монгольской фольклористике // Мир науки, культуры, образования. 2010. № 4 (23). С. 28–30.

Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сб. музея антропологии и этнографии. 1927. Т. VI. С. 63–78.

Кустова Ю. Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2000. 167 с.

Михайлов В. А. Религиозная мифология. Улан-Удэ : Соёл, 1996. 110 с.

Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. Ч. I. 156 с.

Петри Б.Э. Старая вера бурятского народа: научно-популярный очерк. Иркутск : Власть труда, 1928. 78 с.

Попов А.А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник МАЭ. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1949. Т. IX. С. 255–323.

Посконная Ж.В. Традиционная культура алтайцев: культ огня и феномен жизни // Вестник КемГУКИ. Т. 35. 2016. С. 49–58.

Потапов Л. П. Охотничий промысел алтайцев. СПб. : МАЭ РАН, 2001. 166 с.

Романова Е. Н. «Люди солнечных лучей с поводьями за спиной». Судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов. М. : Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1997. 200 с.

Содномпилова М.М. Современная бытовая обрядность бурят в традиционных хозяйственных практиках // Мир Центральной Азии-2. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. С. 56–61.

Традиционная культура жизнеобеспечения казахов. Очерки теории истории. Алматы : Гылым, 1998. 234 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск : Наука, 1988. 225 с.

Убушиева Д. В. Калмыцкий рукописный обрядник «дурных предзнаменований» в записи И. И. Попова // Бюллетень Калмыцкого научного центра Российской академии наук. 2022. № 1. С. 119–133.

Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ : Бурятское книжное изд-во, 1958. Т. I. 443 с.

Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ : Бурятское книжное изд-во, 1960. Т. III. 420 с.

## REFERENCES

Aiyzhy E. V. *Obriady zhiznennogo tsikla tuvintsev Rossii, Mongolii i Kitaya: traditsii i innovatsii. Diss. dok. ist. Nauk* [Life cycle rituals of Tuvans of Russia, Mongolia and China: traditions and innovations. Ph.D. Thesis in History]. Kazan', 2024, 344 p. (in Russian).

Alekseyev N. A. *Traditsionnyye religioznyye verovaniy ayakutov v 19 — nachale 20 v.* [Traditional religious beliefs of the Yakuts in the 19th — early 20th centuries]. Novosibirsk: Nauka, 1975, 198 p. (in Russian).

*Arxiv TsVRK IMBT. Lichnyi arkhivnyi fond P.P. Batorova* [Archive of Centre of oriental manuscripts and xylographs of IMBT SB RAS. P. P. Batorov's personal fund] No. 14. Inv. 1. File. 14.

Baldayev S. P. *Buryatskiye svadebnyye obryady* [Buryat wedding ceremonies]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1959, 179 p. (in Russian).

Banchikov G. G. *Brak i sem'ya u mongolov* [Marriage and family among the Mongols]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1964, 57 p. (in Russian).

Basayeva K. D. *Sem'ya i brak u buryat (vtorayapolovina 19 — nachalo 20 v.)* [Family and marriage among the Buryats (second half of the 19th — early 20th centuries)]. Novosibirsk: Nauka, 1980, 223 p. (in Russian).

Bat'yanova E. P. O snakh shamanistov (po materialam polevykh issledovaniy 1970–2000 gody) [On the dreams of shamanists (based on field research materials from 1970–2000)]. *Etnograficheskoye obozreniye* [Ethnographic review]. 2006, no. 6. P. 54–61 (in Russian).

Butanayev V. Ya., Mongush Ch. V. *Arkhaicheskiye obychai i obryady sayanskikh tyurkov* [Archaic customs and rites of the Sayan Turkic peoples]. Abakan: Khakassian St. Univ. Press. 2005. 200 p. (in Russian).

Dampilova L. S., Nayeve A. I. Simvolika ognya v tyurko-mongol'skoy fol'kloristike [Symbolism of fire in Turkic-Mongolian folklore studies]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya* [World of science, culture, education]. 2010, no. 4 (23). P. 28–30 (in Russian).

Davydov V. N., Simonova V. V., Sem T. Yu., Brandishauskas D. *Ogon», voda, veter i kamen» v evenkiyskikh landshaftakh. Otnosheniya cheloveka i prirody v Baykal'skoy Sibiri* [Fire, water, wind and stone in the Evenki landscapes. Relations between man and nature in Baikal Siberia]. Saint Petersburg: MAE RAN Publ., 2016, 196 p. (in Russian).

Dyrenkova N. P. Kul'tognya u altaytsev i teleut [The cult of fire among the Altai and Teleuts]. *Sbornik muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. 1927, vol. VI. P. 63–78 (in Russian).

Galdanova G. R. *Dolamaistskiye verovaniya buryat* [Pre-Lamaist Beliefs of the Buryats]. Novosibirsk: Nauka, 1987, 114 p. (in Russian).

Gombozhapov A. G. *Traditsionnyye semeyno-rodovyye obryady aginskikh buryat v kontse 19 — nachale 20 v.* [Traditional family and clan rites of the Agin Buryats in the late 19th — early 20th centuries]. Novosibirsk: Nauka, 2006, 184 p. (in Russian).

Khangalov M. N. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1958, vol. 1, 443 p. (in Russian).

Khangalov M. N. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1960, vol. III, 420 p. (in Russian).

Kustova Yu. G. *Rebenok i detstvo v traditsionnoy kul'ture khakasov* [Child and childhood in the traditional culture of the Khakassians]. Saint Petersburg: Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2000, 167 p. (in Russian).

L'vova E. L., Oktyabr'skaya I. V., Sagalayev A. M., Usmanova M. S. *Traditsionnoye mirovozzreniye tyurkov Yuzhnoy Sibiri. Prostranstvo i vremya. Veshchnyy mir* [Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and Time. The Material World]. Novosibirsk: Nauka, 1988, 225 p. (in Russian).

Mikhaylov V. A. *Religioznaya mifologiya* [Religious mythology]. Ulan-Ude: Soyol, 1996, 110 p. (in Russian).

Natsov G.-D. *Materialy po istorii i kul'ture buryat* [Materials on the history and culture of the Buryats]. Ulan-Ude: BNC SO RAN Publ., 1995, 156 p. (in Russian).

Petri B. E. *Staraya vera buryatskogo naroda. Nauchno-populyarnyy ocherk* [Old faith of the Buryat people. Popular science essay]. Irkutsk: Vlast' truda, 1928, 78 p. (in Russian).

Popov A. A. *Materialy po istorii religii yakutov byvshego Vilyuyskogo okruga* [Materials on the history of religion of the Yakuts of the former Viliui district]. *Sbornik muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow; Leningrad: AN SSSR Publ., 1949, vol. IX. P. 255–323 (in Russian).

Poskonnaia Zh. V. Traditsionnaya kul'tura altaytsev: kul't ognya i fenomen zhizni [Traditional culture of the Altaians: the cult of fire and the phenomenon of life]. *Vestnik KemGUKI* [Bulletin of Kemerovo State University of Culture and Arts]. 2016, vol. 35. P. 49–58 (in Russian).

Potapov L. P. *Okhotnichiy promysel altaytsev* [Hunting industry of the Altaians]. Saint Petersburg: MAE RAN Publ., 2001, 166 p. (in Russian).

Romanova E. N. “*Liudi solnechnykh luchey s povod'yami zaspinoy*”. *Sud'ba v kontekste miforitual'noy traditsii yakutov* [“People of the sun's rays with reins behind their backs”. Fate in the context of the myth-and-ritual tradition of the Yakuts]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology named after N. N. Miklukho-Maklai Publ., 1997, 200 p. (in Russian).

Sodnompilova M. M. Sovremennaya bytovaya obryadnost' buryat v traditsionnykh khoziaystvennykh praktikakh [Modern everyday rituals of the Buryats in traditional economic practices]. *Mir Tsentral'noy Azii-2* [The World of Central Asia-2]. Ulan-Ude: BNC SO RAN Publ., 2008. P. 56–61 (in Russian).

*Traditsionnaya kul'tura zhizneobespecheniya kazakhov. Ocherki teorii i istorii* [Traditional Life-Support Culture of the Kazakhs. Essays on the Theory of History]. Almaty: Gylym, 1998, 234 p. (in Russian).

Ubushiyeva D. V. Kalmytskiy rukopisnyy obryadnik “durnykh predznamenovaniy” vzapisil I. I. Popova [Kalmyk Handwritten Ritual of “Bad Omens” recorded by I. I. Popov]. *Biulleten' Kalmytskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk* [Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences]. 2022, no 1. P. 119–133 (in Russian).

Vasiliev V. E. Provody bogini Aiyysyt [Farewell to the goddess Aiyysyt]. *Tezisy i doklady Mezhdunarodno nauchno-teoreticheskoy konferentsii “Banzarovskiy chteniya-2”, posvyashchennoy 175-letiyu so dnya rozhdeniya Dorzhi Banzarova* [Abstracts and reports of the International scientific and theoretical conference “Banzarov readings-2”, dedicated to the 175th anniversary of the birth of Dorzhi Banzarov]. Ulan-Ude, 1997. P. 142–145 (in Russian).

Viatkina K. V. *Ocherki kul'tury i byta buryat* [Essays on the Culture and mode of Life of the Buryats]. Leningrad: Nauka, 1969, 217 p. (in Russian).

Vinokurov V. V. Kosmologicheskiye predstavleniya v epicheskikh proizvedeniyakh dolgan, evenkov, yakutov [Cosmological ideas in the epic works of the Dolgans, Evenks, Yakuts]. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedeniye* [Bulletin of the North-Eastern Federal University named after M. K. Ammosov: Epic Studies Series]. 2019, no, 4 (16). P. 69–79 (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 23.09.2024

Принята к публикации: 20.02.2025

Дата публикации: 31.03.2025



УДК 903.2

DOI 10.14258/nreur(2025)1–05

**О. Б. Степанова***Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург (Россия)***Э. Ф. Караваяев***Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета,  
Санкт-Петербург (Россия)*

## **ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВРЕМЕНИ В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ СЕЛЬКУПОВ**

С помощью семантического анализа и научно обоснованных понятий и терминов времени в традиционном мировоззрении селькупов были выявлены представления о временной категории древности. Эта древность отражается в сакральном «мифическом» времени, когда божеествами создавался современный мир, в генетизме духов, эпитете «древний», сопровождающем их словесные описания, старческом состоянии духов антропоморфного облика и зооморфных ипостасях божеств, предшествующих человеческим. Образы Солнца и Луны, Кандаьдука, Великой Лосихи Кыз-Анги, мифического Лося и Матери-земли передают селькупские взгляды на синодический месяц, сутки, вечер, утро и смену сезонов года. Название года на шаманском языке совпадало с названием дерева и соотносилось со священным деревом, которое ежегодно обновлялось на празднике встречи перелетных птиц. Представление о возможности влиять на ход времени отразилось в способностях селькупских духов к ясновидению, путешествиям во времени и предопределению судьбы человека. Еще одна временная категория, осмысленная селькупам мифологически, — человеческий возраст. Воззрения на возраст человека связаны с представлениями о вечной жизни и круговороте души в мироздании. Представления о времени у селькупов еще никем из ученых не рассматривались, в чем состоит актуальность и новизна исследования.

**Ключевые слова:** селькупы, традиционное мировоззрение, представление о времени, мифологические образы, семантический анализ, научные понятия и термины времени.

### **Для цитирования:**

Степанова О. Б., Караваяев Э. Ф. Представления о времени в традиционном мировоззрении селькупов // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. №. 1. С. 86–99.  
DOI 10.14258/nreur(2025)1–05.

---

**O. B. Stepanova***Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS, St. Petersburg (Russia)***E. F. Karavaev***Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg (Russia)*

---

## IDEAS OF TIME IN THE TRADITIONAL WORLDVIEW OF THE SELKUPS

Through a comprehensive semantic analysis grounded in scientifically validated concepts of time within the traditional Selkup worldview, this study elucidates the temporal category of antiquity. It highlights the significance of sacred “mythical” time, which encompasses the creation of the modern world by deities, the genetic lineage of spirits, and the use of the epithet “ancient” in their verbal portrayals. The anthropomorphic and zoomorphic manifestations of deities, which precede human forms, are also examined.

Furthermore, the representations of celestial bodies such as the Sun and the Moon, alongside figures like Kandalduk, the Great Moose Kyz-Anga, the mythical Elk, and Mother Earth, reflect Selkup perspectives on the synodic month, daily cycles, and seasonal changes. The nomenclature of the year in shamanic language is intricately linked to the sacred tree, symbolizing renewal each spring. Additionally, the Selkup belief in the capacity to influence the passage of time is embodied in the abilities attributed to their spirits, including clairvoyance, time travel, and the predetermination of human fate.

**Keywords:** Selkups, traditional worldview, idea of time, mythological images, semantic analysis, scientific concepts and terms of time.

---

### For citation:

Stepanova O. B., Karavaev E. F. Ideas of time in the traditional worldview of the selkups. *Nations and religions of Eurasia*. 2025. Vol. 30. No. 1, P. 86–99 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)1–05.

---

---

**Степанова Ольга Борисовна**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург (Россия). **Адрес для контактов:** stepanova67@mail.ru. <https://orcid.org/0000-0002-2130-2695>

**Караваяев Эдуард Федорович**, доктор философских наук, профессор, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург (Россия). Адрес для контактов: EK1549@ek1549.spb.edu. <https://orcid.org/0000-0001-6689-7752>

**Stepanova Olga Borisovna**, PhD in History, Senior Researcher at the Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences,

---

St. Petersburg (Russia). **Contact address:** stepanova67@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0002-2130-2695>

**Karavaev Eduard Fedorovich**, PhD, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg (Russia). **Contact address:** EK1549@ek1549.spb.edu.

### Введение

Статья посвящена представлениям о времени в традиционном мировоззрении селькупов — одного из коренных малочисленных народов Сибири. Традиционная система селькупских взглядов на устройство мира, как и всякое традиционное мировоззрение, является мифологической и архаической. Объектом данного исследования служат особенности восприятия времени на самом раннем этапе развития человеческого общества. Предполагается, что анализ этой сферы селькупских представлений внесет свой вклад в изучение истории познания человеком философской категории времени, дополнит базу данных по селькупской этнографии, а также поможет селькупам в сохранении своей культуры и обретении новой этничности [Степанова, 2018].

Исследование опиралось на материалы по мировоззрению селькупов, почерпнутые из трудов Н. П. Григоровского [1882], Е. Д. Прокофьевой [1949, 1952, 1961, 1976, 1977, 1981], Р. А. Ураева [1994], Г. И. Пелих [1964, 1972, 1980, 1995, 1998], А. В. Головнева [1995], А. А. Ким, Т. К. Кудряшовой, Д. А. Кудряшовой [1996], С. Ю. Колесниковой [2010], О. Б. Степановой [2008]. Работа координировалась с монографией Э. Ф. Караваева, освещающей проблемы времени в философии [1983] и книгой В. И. Сподиной о восприятии времени у финно-угорских народов [2014].

Методологической основой для изучения селькупских мифологических взглядов на время была современная система научно обоснованных понятий и терминов времени, включающая в первую очередь само понятие времени. Сегодня под временем понимается всеобщая форма бытия, выражающая длительность и последовательность событий мира, форма протекания всех механических, органических и психических процессов, условие возможности движения, изменения и развития. Для выработки данного определения философия — наука об общих характеристиках, понятиях и принципах реальности — проделала длинный путь и, пройдя через идеалистические и метафизические толкования времени, пришла к его материалистическому пониманию.

Согласно учению диалектического материализма, время существует объективно и неразрывно связано с движущейся материей. Процессы отличаются друг от друга не только тем, когда они начинаются, но и тем, как долго они длятся. Движение материи во времени идет только в одном направлении — от прошлого к будущему. Время необратимо и бесконечно. Оно определяет ход всех процессов в мире независимо от их сложности, но эти процессы не оказывают никакого влияния на ход времени.

Время является мерой существования и изменения вещей, явлений, событий и процессов. Его считают количественной, линейной характеристикой бытия и определяют при помощи единиц измерения времени — секунды, минуты, часа, суток, недели, месяца, года, века и тысячелетия. Единицы времени возникли исторически в связи с практическими потребностями человека и основывались на периодах вращения Земли во-

круг своей оси и обращения вокруг Солнца, а также обращения Луны вокруг Земли. С расширением технических возможностей науки эти единицы получили точные величины. Вследствие наблюдений за периодически повторяющимися процессами одинаковой длительности возникло также множество других определяющих время понятий: момент, мгновение, точка времени, отрезок, этап в развитии, период, продолжение и единство всех временных отрезков и т.д.

Исследование селькупских мифологических представлений о времени с применением научно обоснованных понятий и терминов, по сути, является сопоставительным анализом донаучных архаических и современных взглядов на время и показывает глубину изменений, произошедших в восприятии времени человеком.

Поскольку в фокусе изучения находится мифологическая система, другим методом исследования стал семантический анализ. Мифологическое мышление не оперирует абстрактными понятиями, оно одушевляет силы природы и персонифицирует их в художественных образах божеств, духов и героев. Семантический — символический — анализ необходим для прочтения закодированных в этих образах смыслов.

### **Результаты**

Традиционные представления селькупов о времени — часть селькупской мифологической системы, описывающей устройство окружающего мира через характеристики и действия множества созданных архаическим мышлением мифологических персонажей. Расшифровка языка образов позволяет выделить в традиционных взглядах селькупов на мир представления о целом ряде различных форм времени.

Первым среди них следует назвать представление о такой категории времени, как древность. Под древностью в мировоззрении селькупов понимается начальное сакральное время, «правремя», когда племенные первопредки и культурные герои создавали нынешний мир. Подобные представления характерны для всех мифологических систем мира. Селькупские мифы творения повествуют о создании божествами земли и Солнца, Луны и созвездий (космогонические мифы), раскрывают происхождение человека (антропогонические мифы) и объясняют появление различных природных и культурных особенностей и социальных объектов (этиологические мифы). Мифическое время в мировоззрении селькупов предшествует обычному, реальному, историческому — профанному времени.

Временная категория древности нашла отражение не только в описаниях актов первотворения, она передается также через портреты духов, которыми эти деяния совершаются. Словесные характеристики духов у селькупов обязательно содержат фразу «очень древний дух», определяющую возраст духа «бесконечно старым», не поддающимся исчислению. В фольклоре древность духа передается образным выражением «от старости на нем мох вырос» [Прокофьева, 1949: 159; 1976: 116]. Еще одно указание на архаичность селькупских духов исходит из генетизма мифа — объяснения сущности через происхождение: все «очень древние духи» являются предками или первопредками селькупов.

Селькупские духи-предки сочетают в себе антропоморфный и зооморфный образы. В антропоморфном облике они представлены персонажами почтенного возраста — бабушками/старухами или дедушками/стариками, чем тоже акцентируется древность.

Зооморфные ипостаси духов-прародителей — тотемы — древнее их антропоморфных воплощений, поскольку предшествуют им во времени. Это следует из мифа, в котором герой-селькуп борется с небесной матерью: в конце битвы небесная мать отрывает герою хвост, и герой, преображенный, падает в реку, при этом миф заканчивается фразой «прежде люди, как звери (птицы), все с хвостами были» [Прокофьева, 1952: 98], т. е. предком человека до того, как он избавился от хвоста, было подобное ему животное.

Исследователи зафиксировали длинный ряд животных-тотемов, от которых разные селькупские роды вели свое происхождение. Г. Н. и Е. Д. Прокофьевы обнаружили у селькупов роды Кедровки, Орла, Глухаря, Журавля, Ворона, Ястреба, Медведя, Лебедя и Филина [Прокофьева, 1952: 90, 102, 106], Г. И. Пелих — роды Окуня, Бобра, Лягушки [Пелих, 1972: 113–114, 350] и др. Широко известный среди селькупов зооморфный «очень древний дух-предок» изображался знаком туши на селькупских шаманских бубнах, колотушках и других сакральных предметах. Очертаниями он был похож на олицетворяющих его животных: ящерицу, змею, лягушку, мышь, соболя, орла и т. д. При этом знак трактовался также как мировое дерево и ось мифической Вселенной и соотносился с верховным божеством селькупов, матерью всего сущего, антропоморфным духом старухой *Илынтыль кота* [Степанова, 2008].

Среди зооморфных ипостасей духов-предков ярким воплощением древности служит мамонт. Мамонт имеет фантастический облик медведицы-мамонта, из головы которой выросло дерево/рога «с солнцем на вершине» [Пелих, 1995: 156–157], мамонта-рыбы, например, щуки, или мамонта-зверя, чаще медведя и выдры [Григоровский, 1882: 49; Прокофьева, 1949: 159; 1976, 116]. В мамонта-щуку, по представлениям селькупов, превращались старые лосихи, шаманы и женщины.

В портретах фольклорных зооморфных духов прямое указание на старость нередко дублируется соотнесением срока их жизни с каким-то событием, произошедшим в далекие, незапамятные времена. Например, говорится, что дух-птица *Минлей* «очень стар, он жил еще до всемирного потопа» [Пелих, 1998: 67]. С тем же событием сопоставляется и возраст «очень древнего духа» — лягушки: во время потопа она спасла людей от гибели, заткнув своим телом пробойину в их лодке [Прокофьева, 1976: 118].

Селькупское восприятие времени не ограничивается представлениями о древности. В мифологической способности духов к ясновидению отражаются традиционные взгляды селькупов на возможность управления временем и на такую временную категорию, как будущее. Виденьем будущего обладает дух *Минлей*, это качество связывается с его умением путешествовать во времени и пространстве: «*Минлей* вездесущий дух, он знает все, что было и что будет» [Пелих, 1998: 67]. Ту же характеристику имеет крылатая мать *Има-тэ́та-тукты́ге*, она обитает глубоко под землей и может летать сквозь любое вещество — землю, воду, металлы и камни, проходя через них бесшумно и незаметно и не оставляя следа. *Има-тэ́та тукты́ге* обладает даром ясновидения и предвидения и знает все, что было, есть и будет. С помощью этого духа шаман может пророчествовать, узнавать прошлое и предсказывать будущее [Пелих, 1998: 28–29].

Дух медведя, живущий в колотушке некоего шамана, обтянутой шкурой со лба медведя, предсказывал судьбу человека и искал потерявшееся имущество. Шаман бросал колотушку и обращался с вопросами к духу, а тот «отвечал», «укладывая» подброшен-



ную колотушку той или иной стороной к земле [Прокофьева, 1981: 48, 67]. Селькупы полагали, что медведь все видит, все слышит, все понимает и все знает. Такой же сеанс гадания, но с помощью отрезанной медвежьей лапы, всегда проводился после добычи медведя.

Знала судьбу человека и могла, подавая знаки, приоткрыть завесу над ней кукушка. Услышав кукушку, женщина должна была взять свои иголки, подойти к дереву, где сидит кукушка, и обойти это дерево семь раз, втыкая иголки в ствол. Если кукушка улетит — к несчастью, если нет — все будет хорошо [Головнев, 1995: 519].

Всей информацией о прошлом и будущем каждого человека владеет Старуха *Илынтель кота*: она лично определяет судьбу всех людей от рождения до смерти. Ее имя переводится как Жизненная Старуха — она посылает на кончике солнечного луча на землю душу человека, который должен в этот день родиться, предупреждает мать ребенка, родился он «с душой» или «без души», «выдает» новорожденному люльку, а умершему гроб [Прокофьева, 1961: 56]. При рождении она выделяет часть человеческих душ на «съедение» подземному духу *Кызы*, «записывая» их в «книгу смерти» [Прокофьева, 1961: 58].

В традиционном мировоззрении селькупов имеется ряд сюжетов, в которых отразились селькупские архаические представления о синодическом месяце — единице времени, определяемой циклической сменой фаз Луны. Мифологическая трактовка месяца содержится в фольклорном сюжете (космогоническом мифе), где действующими лицами выступают антропоморфные Солнце и Луна. Солнце представлено женщиной, а Месяц/Луна — земным мужчиной, которого она выбрала и позвала жить к себе на небо. Однако третий персонаж — Нижняя/Подземная Старуха (эквивалент Дьявола) не захотела, чтобы мужчина жил вместе с Солнцем, и схватила его. Солнце тоже вцепилась в своего избранника. Они тянули мужчину каждая к себе и, в конце концов, разорвали его на части. «Дьявол сердечную половину человека съел» (или «дьяволу попала сердцевая сторона»), а Солнцу досталась половина мужчины «без сердца — без души». Она вкладывала в него сердца разных светлых птиц, и он оживал, но потом снова умирал. Так появился на небе умирающий/растущий Месяц [Прокофьева, 1976: 107; Мифология, 2004: 126; Ураев, 1994: 77]. В одном из вариантов этого сюжета Месяц был разорван пополам двумя своими женами. Верхняя часть месяца с горлом, сердцем и легкими досталась Солнцу, а нижняя — Дьяволу. «С тех пор Солнце все время качает месяц, пытаясь вырастить его в полную луну. Однако это ей не удастся, и месяц периодически умирает и возрождается вновь» [Пелих, 1980: 14–15].

В других фольклорных текстах, где образным языком дается объяснение росту и умиранию Луны, Месяц предстает в образах старика *Кандальдука* и Собаки. Собака-Кандальдук каждый день гоняется за солнцами и проглатывает их, когда они заходят на западе. От проглоченных солнц у Месяца все больше раздувается живот. После тридцатого солнца живот лопается, отпадает нижняя половина туловища, и он из полной круглой Луны превращается в тонкий серп месяца [Пелих, 1998: 41–42].

Человеческий возраст — еще одна временная категория, осмысленная мифологически в мировоззрении селькупов. Согласно селькупским архаическим взглядам, время жизни человека имеет несколько градаций. Младенцы — дети, у которых еще не появи-

лись зубы, воспринимаются принадлежащими миру духов, в определенных ситуациях их боятся, а в случае смерти особым способом захоранивают. Считается, что дети постарше могут устанавливать связь с духами и транслировать в земной мир их сообщения. Мостом между детством и брачным возрастом человека служит период инициационных испытаний. Молодые люди «проверяются» божествами на пригодность к семейной жизни, особенно это касается девушек. В мифологических текстах их тестирует старуха *Илынтый кот* (или ее субститут Подземная старуха *Ылынта кот*); прошедшим испытание она «выдает» принадлежности для шитья и выделки шкур — корытце со скребком, желчью и жильными нитками [Прокофьева, 1961: 57]. Человеку, живущему в браке, запрещено находиться в священной части чума, где хранятся священные предметы семьи, и соответствующем ей месте позади чума. Стариков воспринимают как людей, готовящихся к переходу в иной мир, представляется, что они приобретают необходимую для этого перехода форму: у них уже нет зубов и волос, кожа сморщена, жизненные силы угасают и т. д.

Воззрения селькупов на человеческий возраст имеют непосредственную связь с мифологическими представлениями о вечной жизни и круговороте души в мироздании. Душа, жизненное начало человека, непрерывно циркулирует между мирами Вселенной: она приходит на землю из мира духов, проживает свою жизнь на земле и возвращается обратно в инобытие. При переходе границы миров душа изменяется, она приобретает форму, соответствующую инобытию, в которое попадает. В селькупском мировоззрении присутствует несколько вариантов мироустройства. По одному из них Вселенная имеет вид зверя, например, «древнего духа-предка» великой Лосихи *Кыз-Анги*, на спине которой живут люди. Мир духов и мертвых находится в лосиной утробе. Путь туда лежит через лосиную пасть, которая умерщвляет «путников», перед тем пережевывая их и превращая в «ущербных» по виду стариков. В мире духов и мертвых души людей трансформируются, приобретая облик его обитателей, проживают там еще одну жизнь, а потом умирают и опять посылаются на землю для рождения; чтобы попасть на землю, они вновь проходят через челюсти духа-предка [Степанова, 2008]. Представления о вечности перекликаются с взглядами селькупов на древность/бессмертие духов.

Идею вечности и бесконечности жизни воспроизводит фольклорный мотив, в котором старики, обычно бабушки, старухи, матери и свекрови, гибнут от рук своих же потомков. Сыновья, внуки и невестки, часто по просьбе самих стариков, убивают их. Нередко старики умирают сами от старости, но только в тот момент, когда их внуки женятся или у молодой пары рождается ребенок. В каких-то сюжетах женитьба молодых связывается со смертью-воскрешением-омоложением стариков [Мифология, 2004: 107–108, 121, 153; Пелих, 1972: 352, 348]. Так образным языком фольклор рассказывает об одном из законов селькупского мироустройства, по которому старость всегда сменяется молодостью, а старики, умирая, возрождаются в своих внуках, чем обеспечивается непрерывность бытия.

Образ матери-земли Лосихи *Кыз-Анги* позволяет выявить представления селькупов о сутках — форме периодического времени, отмечаемой сменой дня и ночи, света и тьмы. На рогах Лосиха носит Солнце и постоянно движется, за день она обходит весь мир с востока на запад: утром она выходит из-под земли и поднимается на небо,

а вечером снова спускается под землю, отдыхает у ствола мирового дерева и опять отправляется в путь [Пелих, 1998: 9, 57]. Когда Лосиха находится под землей, Солнце на ее рогах — тусклое и зеленое — освещает землю покойников. По другим представлениям, Лосихи было две, каждая из них носила на рогах свое Солнце: одна над землей, вторая — по подземелью. Изображениями двух солнц — верхнего и нижнего — считались медная и оловянная тарелки, обнаруженные Г. И. Пелих в культовой коллекции шамана Гаврилы Калина. Они трактовались как *пенге порыт* — «лосиха верхнего мира» и *пенге кассе* — «лосиха нижнего мира» [Пелих, 1980: 14].

Селькупы верили, что с наступлением темноты весь земной мир, лежащий за порогом человеческого жилища, превращается в мир духов, поэтому вечером и ночью строжайше запрещалось шуметь и выглядывать из окна, иначе духи появлялись и наказывали нарушителей правил. Видимо, этому взгляду соответствует представление, что по ночам мир освещается Луной, которую носит «на лопатке рогов» мифический Лось [Функ, 2000: 232]. Долгие темные вечера селькупы коротали, слушая «волшебные» сказки *чанта*, исполняемые сказителями — особой категорией людей; *чанта* разрешалось рассказывать только вечером. Также только вечерами у селькупов устраивались сеансы шаманских камланий.

Понятие «утро» селькупы связывали с временным отрезком восхода солнца. Недолгий «час» восхода ассоциировался у них с рождением новой жизни, которое происходило при непосредственном участии солнечных лучей: душу человека, который должен был в этот день родиться, на кончике солнечного луча посылали на землю Жизненная Старуха [Прокофьева, 1961: 57]. В селькупском фольклоре утренние лучи солнца воскрешают умершего: тело погибшего героя шаман кладет на белую оленью шкуру на солнечной стороне чума и утром, когда солнце поднимается над горизонтом на высоту «ушек» (кончиков) лука, и первые солнечные лучи падают на убитого, он оживает [Прокофьева, 1976: 107].

Посредством упомянутых выше мифологических образов Лося и Солнца селькупы объясняли еще одно временное событие — смену сезонов года. Существовала примета, что лето заканчивается тогда, когда лось мочится в воду и «студит» ее, т. е. «замораживает» [Ким, Кудряшова, Кудряшова, 1996: 206]. Говорили также, что Солнце с приходом холодов переселяется на «другое небо». Согласно фольклорному тексту о «двух девках-Солнцах, дочерях Матери-Земли, девушки «с огненными лицами» были, по одному его варианту, небесным и подземным Солнцами, а по другому варианту — летним и зимним Солнцами [Пелих, 1964: 134; 1980: 14; 1998: 29]. Эта вариативность отождествляет в представлениях селькупов приход зимы и холодов с наступлением ночи и темноты.

О смене зимы и лета в мировоззрении селькупов «рассказывает» еще одна пара дуальных (противоположных) мифологических образов — антропоморфные ипостаси Матери-земли — *Томэм* и *Тэгэм*. «Весной и летом *Томэм* — цветущая краса, полная жизненных сил (женщина. — О. С.). *Томэм* одаряет своих любимых детей — селькупов — всевозможными дарами и защищает от злого черта. Однажды *Томэм* погналась за чертом, но тот превратился в лягушку и уплыл вниз по Оби. В погоне *Томэм* попала в *теге* — холодные низовья Великой Оби и превратилась там в *Тэгэм* — суровую злую

старуху» [Пелих, 1998: 9, 39]. Не вызывает сомнений, что перемещение *Томэм* в низовья Оби и ее старение связано с приходом осени.

Мифологический календарь селькупов дополняет отмечаемый ими сезонный общественный праздник встречи перелетных птиц. Считалось, что дни природных перемен наиболее благоприятны для общеплеменных жертвоприношений духам, обращения к ним с просьбами, посвящения в шаманы неофитов и перехода на новую ступень роста действующих шаманов. Празднество, называемое *порый апсэ*, длилось неделю, оно было обусловлено пришедшим вслед за зимой обновлением природы, появившейся с возвращением птиц обильной пищей (перед началом праздника на них устраивалась коллективная охота) и началом летнего промыслового сезона, удачу в котором селькупы приписывали воле духов и умению человека их задобрить. Вероятно, что любые отрезки стыка/смены периодов, маркируемых в мифологических взглядах противоположными знаками, будь то зима и лето, ночь и день, селькупы относили к безопасному и благоприятному времени для полезных контактов с духами.

В селькупском (шаманском) языке присутствует термин «*но*», определяющий таковой временной период, как год [Пелих, 1972: 378], в обиходном языке это же слово обозначает дерево. Объяснить совпадение звучания этих отличных по смыслу слов можно лишь с помощью анализа семантического значения дерева. В представлениях селькупов береза, лиственница и кедр (а у южных селькупов еще и сосна) считались священными деревьями, обиталищем и воплощением древних духов-предков; изображения духов-предков, называемые *порге*, вырезались на стволах растущих деревьев этих пород. Аналогичное священное дерево — *кассыл по* или *мыраль мы* — имелось также у каждого шамана, но оно было «установленным», т. е. срубленным и воткнутым в землю рядом со своим пнем. Шаманские деревья олицетворяли главного духа-помощника шамана и охранителя его рода; на дерево подвешивались символы Солнца и Луны и изображение его духа-хозяина; шаманское дерево кому бы то ни было запрещалось обходить кругом под угрозой смерти [Прокофьева, 1977: 69]. Весной, на празднике *порый апсэ* установленные деревья обновляли, т. е. ставили новые, и всем без исключения духам — хозяевам промысловых угодий, чьи изображения вырезались на стволах деревьев, шаманским и домашним духам — приносили жертвы [Головнев, 1995: 245]. Духов кормили, пенатам надевали новые одежды, на священные деревья привязывали жертвенные приклады — шкурки пушных животных, платки и ленты из ситца. Праздник, когда обновлялись священные деревья, устраивался каждый год в одно и то же время и был важной вехой в селькупской жизни. Следовательно, год у селькупов связывался с деревом семантически, чем объясняется совпадение обозначений дерева и года.

Исследователи, изучающие традиционную селькупскую систему счета обычного, профанного времени, пришли к выводам, что изначально в обиходе селькупов не было понятий и терминов, определяющих абстрактные временные периоды григорианского времяисчисления — года, месяца, недели, суток. Они появились в результате контактов селькупов с русскими и полностью являются заимствованными [Колесникова, 2010: 42]. В традиционном селькупском календаре выделялись не месяцы, а микросезоны, которые соотносились с различными изменениями в природе и приходящими

ся на эти периоды селькупскими хозяйственными занятиями и в соответствии с ними обозначались.

Названия зимних микросезонов отражали приход сильных морозов, ожидание селькупам их окончания, короткий световой день (время «большого пальца рукавицы», «когда темно и можно успеть сшить лишь один палец рукавицы»), обильные снегопады, формирование на реках и озерах толстого льда, спад морозов и отъезд селькупов в тайгу на промысел пушного зверя. Отмечался период, когда день «прибывает на орлиный шаг». Конец зимы и начало весны во многих селькупских группах обозначались как время прилета орла и ворон. Март назывался последним месяцем белкования, а апрель — месяцем бурундука. В марте «начинал таять снег», а в апреле «на одной ноге была лыжа с шерстью, чтобы не скользила, на другой — голица, чтобы скользила». Селькупские названия мая и июня отображали прилет гусей и уток, приход большой воды, метание икры щукой, язем и «всей рыбой», ловлю рыбы «маленькими запорами». Для некоторых групп селькупов июнь был голодным месяцем, «когда большая вода и не добыть рыбы». Июль считался месяцем появления мальков, ловли рыбы большими запорами, заготовки (сушки) рыбы на зиму, месяцем нельмы и цветения ягод. В названиях июня и июля отображалось засилье комаров и мошки. Об августе говорилось, что это пора линьки утки, добычи большого количества рыбы, сбора поспевших ягод и шишкования, начала опадения листьев и ловли муксуна. Сентябрь был «месяцем осетра», «глухариним месяцем» и «месяцем листопада». В сентябре-октябре добывали сырца, в названиях этого времени года подчеркивались частые дожди, распутица, оголение деревьев, первый снег, отрастание у белки пушистой шерсти, а также состояние природы, «когда олени чистят рога». Ноябрь называли месяцем белкования и отпадения рогов у оленей-самцов. Обозначения микросезона, соответствующего октябрю-ноябрю, передавали наступление зимы и ее приметы: приход (маленьких) морозов, замерзание воды и земли, укорочение дня. К октябрю и ноябрю относились названия «месяц, съевший землю», «рукавицы готовят к зиме» и «сучий месяц», последнее из которых означало начало гона у собак, и т.д. [Колесникова, 2010].

Большая часть названий календаря свидетельствует о рациональном восприятии селькупам календарного времени. Однако некоторые названия выбиваются из общего ряда и указывают на мифологический характер осознания временного потока. Например, период наступления зимы связывается с образом некоего мифического существа, «съевшего землю» и олицетворяющего, вероятно, мороз. Вызывают вопросы названия «месяц орла» и «вороний месяц», поскольку хозяйственная деятельность селькупов никак не была связана с прилетом орлов и ворон, кроме того, популяция орлов в местах проживания селькупов совсем небольшая, и их возвращение обычно проходит незаметно. В селькупской мифологии орел и ворон выступают тотемными предками, поэтому, можно сказать, что обозначение периодов года по орлу и ворону имеет мифологические корни.

### **Заключение**

Итак, с помощью научно обоснованных понятий и терминов времени и семантического анализа мифологических образов в традиционном мировоззрении селькупов были выявлены архаические представления о ряде временных форм, единиц и катего-



рий времени. Первым в этом ряду стоит характерное для всех мифологических систем представление о древности — сакральном «мифическом» времени, эпохе первотворения, когда божествами создавался современный мир. Древность модерируется не только актами творения мира, но и характеристиками духов-творцов: она исходит из генетизма духов — все они являются предками и первопредками селькупов, обозначается эпитетом «древний» в их словесных описаниях, отражается в старческом состоянии духов антропоморфного облика и зооморфных ипостасях божеств, предшествующих человеческим.

Представление о возможности влиять на ход времени содержится в способностях селькупских духов к ясновидению, путешествиям во времени и предопределению судьбы человека. Антропоморфные образы Солнца и Луны, а также *Кандальдук* — мифологический персонаж, ассоциирующийся с собакой, передают селькупские представления о синодическом месяце. Традиционное селькупское видение суток, когда день сменяется ночью, а свет — тьмой, формируется образом великой Лосихи *Кыз-Анги*. Свои мифологические особенности имеют в селькупском мировоззрении вечер и утро.

Еще одна временная категория, осмысленная селькупами мифологически, — человеческий возраст. Воззрения на возраст человека имеют непосредственную связь с представлениями о вечной жизни и круговороте души в мироздании.

Посредством мифического Лося, студящего землю, образов двух девок-Солнц — летнего и зимнего — и образа Матери-земли, трансформирующегося из весны *Томэм* в зиму *Тэгэм*, селькупы объясняли смену сезонов года. С приходом весны и окончанием лета у них устраивались всенародные праздники, где проводились основанные на мифологическом тексте ритуалы. Обряд установки/обновления священного дерева связывает слово «*по*» — «дерево» с аналогичным названием года в шаманском языке. «*По*» — «год» — является единственным собственно селькупским термином времени.

В селькупском эмпирическом календаре выделялись не месяцы, а микросезоны, они соотносились с различными изменениями в природе и приходящимися на эти периоды хозяйственными занятиями. По названиям микросезонов можно судить, что восприятие селькупами природно-хозяйственного календаря было рациональным, но имело некоторые мифологические включения.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Головнев А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : УрО РАН, 1995. 605 с.

Григоровский Н. П. Очерки Нарымского края // Записки Западно-Сибирского Отдела ИРГО. Омск : Тип. окр. Штаба, 1882. Кн. IV. С. 2–60.

Караваев Э. Ф. Основания временной логики. Л. : Изд-во АГУ, 1983. 176. с.

Ким А. А., Кудряшова Т. К., Кудряшова Д. А. Селькупский праздник в Пиль эд и культ Лося // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск : Изд-во ТГУ, 1996. С. 205–212.

Колесникова С. Ю. Календарь в традиционной культуре селькупов. Томск : Изд-во Томского политехн. ун-та, 2010. 136 с.

Мифология селькупов. Томск : Изд-во ТГУ, 2004. 380 с. (Энциклопедия уральских мифологий).

Пелих Г. И. К истории селькупского шаманства (по материалам солярного культа) // Труды ТГУ. 1964. Т. 167. С. 132–144.

Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск : Изд-во ТГУ, 1972. 421 с.

Пелих Г. И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск : Наука, 1980. С. 5–70.

Пелих Г. И. К вопросу о нганасанском культе медведицы нгарка // Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 1995. С. 152–160.

Пелих Г. И. Селькупская мифология. Томск : Изд-во ТГУ, 1998. 79 с.

Прокофьева Е. Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. М. ; Л. : Изд-во Акад. Наук СССР, 1949. Т. 11. С. 335–375.

Прокофьева Е. Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Сибирский этнографический сборник. ТИЭ. Новая серия. М. ; Л. : Изд-во Акад. Наук СССР, 1952. Т. 18. С. 88–107.

Прокофьева Е. Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. М. ; Л., 1961. Т. 20. С. 54–74.

Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л. : Наука, 1976. С. 106–128.

Прокофьева Е. Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) // Сб. МАЭ. Т. 33. Л. : Наука, 1977. С. 66–79.

Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л. : Наука, 1981. С. 42–68.

Сподина В. И. Время как универсальная мировоззренческая категория традиционной культуры (на материале обско-угорских и самодийских народов). Ханты-Мансийск : Юграфика, 2014. 206 с.

Степанова О. Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2008. 303 с.

Степанова О. Б. Отношения государства и коренных малочисленных народов Севера в начале XXI в. в Красноселькупском районе ЯНАО // Вестник угроведения. 2018. № 2. С. 365–374.

Ураев Р. А. Материалы к шаманизму тымских селькупов (по данным экспедиции 1956 г.) // Труды Томского государственного областного историко-архитектурного музея. Томск : Изд-во ТГУ, 1994. Т. 7. С. 73–85.

Функ Д. А. Селькупский фольклор в самозаписи Т. К. Кудряшовой // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею д. и. н., профессора З. П. Соколовой. Сибирский этнографический сборник. М. : ИЭАРАН, 2000. Вып. 10. С. 223–237.

## REFERENCES

Golovnev A. V. *Govoryashchiye kul'tury: traditsii samodiytsev i ugrov* [Speaking cultures: traditions of the Samoyeds and Ugrians]. Yekaterinburg: UrO RAN, 1995, 606 p. (in Russian).

Grigorovskiy N. P. Ocherki Narymskogo kraya [Essays on the Narym region]. *Zapiski Zapadno-Sibirskogo Otdela IRGO* [Notes of the West Siberian Department of the IRGS]. Omsk: Tip. Okr. Shtaba, 1882, book 4. P. 2–60 (in Russian).

Karavaev E. F. *Osnovaniya vremennoy logiki* [Foundations of temporal logic]. Leningrad: LSU, 1983, 176 p. (in Russian).

Kim A. A., Kudryashova T. K., Kudryashova D. A. Sel'kupskiy prazdnik Pil' ed i kul't Losya [Selkup holiday in Pil' ed and the cult of the Elk]. *Materialy i issledovaniya kul'turno-istoricheskikh problem narodov Sibiri* [Materials and research of cultural and historical problems of the peoples of Siberia]. Tomsk: TSU, 1996. P. 205–212 (in Russian).

Kolesnikova S. Yu. *Kalendar' v traditsionnoy kul'ture sel'kupov* [Calendar in the traditional culture of the Selkups]. Tomsk: TPU, 2010, 136 p. (in Russian).

*Mifologiya sel'kupov. Seriya «Entsiklopediya ural'skikh mifologiy»* [Mythology of the Selkup. Series “Encyclopedia of Ural mythologies”]. Tomsk: TSU, 2004, 380 p. (in Russian).

Pelikh G. I. *Proiskhozhdeniye sel'kupov* [The origin of the Selkups]. Tomsk: TSU, 1972. 421 p. (in Russian).

Pelikh G. I. *Materialy po sel'kupskomu shamanstvu* [Materials on Selkup shamanism]. *Etnografiya Severnoy Azii* [Ethnography of Northern Asia]. Novosibirsk: Nauka, 1980. P. 5–70 (in Russian).

Pelikh G. I. K voprosu o nganasanskom kul'te medveditsy ngarka [On the issue of the Nganasan cult of the bear ngarka]. *Moya izbrannitsa nauka, nauka, bez kotoroy mne ne zhit'* [My chosen one is science, science, without which I cannot live]. Barnaul: ASU, 1995. P. 152–160 (in Russian).

Pelikh G. I. *Sel'kupskaya mifologiya* [Selkup mythology]. Tomsk: TSU, 1998, 79 p. (in Russian).

Pelikh, G. I. K istorii sel'kupskogo shamanstva (po materialam solyarnogo kul'ta) [To the history of Selkup shamanism (based on the materials of the solar cult)]. *Trudy TGU* [Proceedings TSU]. Tomsk: TSU, 1964, vol. 167. P. 132–144 (in Russian).

Prokofieva E. D. Kostyum sel'kupskogo (ostyako-samoyedskogo) shamana [Costume of the Selkup (Ostyako-Samoyed) Shaman]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow-Leningrad: Nauka, 1949, vol. 11. P. 335–375 (in Russian).

Prokofieva E. D. K voprosu o sotsial'noy organizatsii sel'kupov (rod i fratriya) [On the question of the social organization of the Selkups (gens and phratry)]. *Sibirskiy etnograficheskiy sbornik. Trudy Instituta Etnografii. Novaya seriya* [Siberian ethnographic collection. Proceedings of the Institute of Ethnography. New serie]. Moscow-Leningrad: Nauka, 1952, vol. 18. P. 88–107 (in Russian).

Prokofieva E. D. Predstavleniya sel'kupskikh shamanov o mire (po risunkam i akvarelyam sel'kupov) [Representations of the Selkup shamans about the world (based on the drawings and watercolors of the Selkup)]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of works of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow-Leningrad: Nauka, 1961, vol. 20. P. 54–74 (in Russian).

Prokofieva E. D. Staryye predstavleniya sel'kupov o mire [Old Selkup ideas about the world]. *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniyakh narodov Sibiri i Severa* [Nature and

Man in the Religious Ideas of the Peoples of Siberia and the North]. Leningrad: Nauka, 1976. P. 106–128 (in Russian).

Prokofieva E. D. Nekotoryye religioznyye kul'ty tazovskikh sel'kupov [Some religious cults of the Taz Selkups]. *Pamyatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa (vtoraya polovina XIX — nachalo XX v.). Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Cultural monuments of the peoples of Siberia and the North (second half of the 19th — early 20th century). Collection of works of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Leningrad: Nauka, 1977, vol. 33. P. 66–79 (in Russian).

Prokofieva E. D. Materialy po shamanstvu sel'kupov [Materials on the shamanism of the Selkups]. *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri* [Problems of the history of social consciousness of the natives of Siberia]. Leningrad: Nauka, 1981. P. 42–68 (in Russian).

Spodina V. I. *Vremya kak universal'naya mirovozzrencheskaya kategoriya traditsionnoy kul'tury (na materiale obsko-ugorskikh i samodiyskikh narodov)* [Time as a universal ideological category of traditional culture (based on the material of the Ob-Ugric and Samoyed peoples)]. Khanty-Mansiysk: Yugrafika, 2014, 206 p. (in Russian).

Stepanova O. B. Otnosheniya gosudarstva i korennykh malochislennykh narodov Severa v nachale XXI v. v Krasnosel'kupskom rayone YANAO [Relations between the state and the indigenous peoples of the North at the beginning of the 21st century in the Krasnoselkupsky District of the Yamalo-Nenets Autonomous District]. *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of ugric studies], 2018, no. 2. P. 365–374 (in Russian).

Stepanova O. B. *Traditsionnoye mirovozzreniye sel'kupov: predstavleniya o krugovorote zhizni i dushe* [The traditional worldview of the Selkups: ideas about the cycle of life and soul]. Saint-Petersburg: Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2008, 303 p. (in Russian).

Uraev R. A. Materialy k shamanizmu tymskikh sel'kupov (po dannym ekspeditsii 1956g.) [Materials on the shamanism of the Tym Selkups (according to the expedition of 1956)]. *Trudy Tomskogo gosudarstvennogo Oblastnogo Istoriko-arkhitekturnogo Muzeya* [Proceedings of the Tomsk State Regional Historical and Architectural Museum]. Tomsk: TSU, 1994, vol. 7. P. 73–85 (in Russian).

Funk D. A. Sel'kupskiy fol'klor v samozapisi T. K. Kudryashovoj [Selkup folklore in self-recording by T. K. Kudryashova]. *Etnografiya narodov Zapadnoj Sibiri. K yubileyu d. i. n., prof. Z. P. Sokolovoj. Sibirskij etnograficheskiy sbornik* [Ethnography of the peoples of Western Siberia. For the anniversary of Doctor of Historical Sciences, Professor Z. P. Sokolova. Siberian ethnographic collection]. Moscow: IEA RAN, 2000, vol. 10. P. 223–237 (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 04.02.2024

Принята к публикации: 14.10.2025

Дата публикации: 31.03.2025

УДК 39

DOI 10.14258/nreur(2025)1–06

**Ж. М. Юша***Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера),  
Санкт-Петербург (Россия)*

## **ЗАЩИТА ЖИЗНИ РЕБЕНКА В ОБРЯДАХ И ВЕРОВАНИЯХ ТУВИНЦЕВ РОССИИ, КИТАЯ, МОНГОЛИИ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

В статье проанализирована защита жизни ребенка в обрядах и верованиях тувинцев материнского поля и зарубежных анклавов в прошлом и современности. В зафиксированных обрядах, направленных на сохранение жизни ребенка, происходит имитация смерти ребенка с целью обмана злых духов. В них актуальным ритуальным пространством являются порог и дверь жилища, которые олицетворяют границу между «своим» и «чужим» мирами. Проведение данного обряда преследует цель убедить злых духов в смерти малыша, чтобы лишить нечистую силу возможности нанести вред ребенку и пустить ее по ложному следу. Установлено, что до настоящего времени особую роль выполняют поверья и запреты, призванные защищать детей от злых духов, от сглаза и порчи посторонних людей. Выявлено, что украшения матери ребенка выполняют функции оберегов, обладают способностью удерживать жизненную силу ребенка. Рассмотрены ограничения, связанные с одеждой и вещами детей, поскольку их излишки, в мифологических воззрениях тувинцев, могли привести к недостатке в будущем. Охарактеризованы общие и отличительные особенности защиты жизни ребенка в обрядах и верованиях, выявлена трансформация некоторых представлений и ритуалов. Источниками исследования стали опубликованные этнографические данные, а также новый полевой материал, зафиксированный автором в материнском поле и зарубежных анклавах. Хронологические рамки исследования — конец XX в. — начало XXI в.

**Ключевые слова:** тувинцы России, Китая, Монголии; этнография детства; защита жизни ребенка; обряд; верование; ритуально-мифологический контекст; материнское поле; анклавные и локальные традиции.

---

### **Цитирование статьи:**

Юша Ж. М. Защита жизни ребенка в обрядах и верованиях тувинцев России, Китая, Монголии: традиция и современность // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 1. С. 100–112. DOI 10.14258/nreur(2025)1–06.

---



---

**Zh. M. Yusha**

---

*Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera)  
of the Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg (Russia)*

## **CHILD PROTECTION IN THE RITUALS AND BELIEFS OF TUVANS RUSSIA, CHINA, AND MONGOLIA: TRADITION AND MODERNITY**

The article provides a comprehensive analysis of the protective measures surrounding child welfare within the rituals and beliefs of the Tuvan people, both in maternal contexts and foreign enclaves, across historical and contemporary settings. It highlights the practice of ritualistic death imitation as a means to mislead malevolent spirits, emphasizing the threshold and door of the home as significant ritual spaces that symbolize the division between familiar and foreign realms. The primary objective of these rituals is to persuade evil spirits of the child's demise, thereby mitigating potential harm and redirecting malevolent influences.

The study underscores the enduring significance of beliefs and prohibitions aimed at safeguarding children from malevolent forces, including the evil eye and harm from outsiders. It also notes the role of maternal jewelry as protective amulets, which are believed to preserve the child's vitality. Furthermore, the research examines the cultural restrictions surrounding children's clothing and possessions, positing that excess in these areas may lead to future deficiencies, according to Tuvan mythological perspectives.

The article delineates both the commonalities and unique aspects of child protection within Tuvan rituals and beliefs, while also documenting the evolution of certain concepts and practices. The research draws upon published ethnographic data and new fieldwork conducted by the author in maternal contexts and foreign enclaves, with a chronological focus spanning from the late 20th century to the early 21st century.

**Keywords:** Tuvinians of Russia, China, Mongolia; ethnography of childhood; protecting the life of a child; ritual; belief; ritual and mythological context; mother field; enclave and local traditions

---

### **For citation**

*Yusha Zh. M. Child protection in the rituals and beliefs of Tuvans Russia, China, and Mongolia: tradition and modernity. Nations and religions of Eurasia. 2025. Vol. 30. No. 1. P. 100–112 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)1–06.*

---

**Юша Жанна Монгеевна**, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Сибири, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург (Россия). **Адрес для контактов:** zhanna-yusha@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0002-4076-4553>

**Yusha Zhanna Mongeevna**, Doctor of Philology, Leading Research Associate, Department of Ethnography of Siberia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography

(Kunstkamera) Russian Academy of Science, Saint-Petersburg, Russia. **Contact address:** zhanna-yusha@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0002-4076-4553>

---

### **Введение**

В обрядах и верованиях тувинцев, как и раньше, огромное значение придается защите жизни и здоровья ребенка. Первые краткие упоминания о детской обрядности тувинцев появились в конце XIX — начале XX в. в трудах Г. Е. Грумм-Гржимайло [1926], Г. Н. Потанина [1883], Е. К. Яковлева [1900]. В настоящее время детской обрядности тувинцев посвящены работы С. И. Вайнштейна [1961, 2008], В. П. Дьяконовой [1988], А. Потапова [1969], С. Н. Соломатиной [1985], М. Б. Кенин-Лопсана [1994, 2002], Ж. М. Юша [2006, 2009, 2018], Ч. К. Ламажаа [2015] и других, в которых выявлены и описаны основные этапы родильных обрядов, изучена структура и семантика ритуальных текстов детского цикла. По обрядовой лексике имеются публикации А. С. Кара-оол [2019], С. С. Ооржак и М. В. Бавуу-Сюрюн [2020], где проанализирована лексико-тематическая группа родовспоможения и ритуальных действий, характерных для детской обрядности.

Актуальность настоящей работы определяется тем, что тема защиты жизни ребенка в обрядах и верованиях материнского поля и зарубежных анклавах до настоящего времени не изучена в сравнительно-сопоставительном плане, поэтому на основе опубликованных сведений и новых полевых материалов назрела необходимость проведения исследования данного пласта обрядовой культуры в тувинской традиции.

Цель статьи — описание и анализ семантической направленности обрядов и обычаев, направленных на защиту жизни ребенка; выявление общих и отличительных особенностей защиты жизни ребенка в обрядах и верованиях тувинцев России, Китая, Монголии; рассмотрение поверий и запретов, связанных с ограничениями в использовании одежды и обуви малыша, игрушек ребенка, причин обязательного ношения украшений матерью ребенка; характеристика отличительных особенностей имянаречения ребенка в материнском поле и зарубежных тувинских анклавах.

Новизна работы заключается в том, что защита жизни ребенка, проявляющаяся в обрядах и верованиях детского цикла, рассмотрена в рамках общетувинской традиции с учетом диахронии и синхронии, что дает возможность выявить устойчивость или трансформацию мифологических воззрений и обрядовых практик. Источниками для исследования послужили, во-первых, наблюдения и полевые материалы автора, собранные в течение ряда экспедиционных сезонов 2016–2023 гг. в Эрзинском, Овюрском, Сут-Хольском, Тес-Хемском кожуунах Республики Тыва, а также в местах проживания тувинского населения в Алтайском аймаке Или-Казахской области Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР, в местах расселения тувинцев в Баян-Ольгийском, Дарханском, Ховдинском, Сэлэнгинском, Тов аймаках Монголии; во-вторых, опубликованные материалы, посвященные традиционной культуре тувинцев.

### ***Обряды и обычаи, направленные на защиту жизни ребенка***

Рождение ребенка является огромной радостью и желанным событием в жизни семьи. В прошлом из-за высокой детской смертности тувинцы России, Китая, Монго-

лии проводили различные обряды, направленные на сохранение жизни и здоровья ребенка. Особенно это касалось тех семей, в которых часто умирали дети. Тувинцы таких людей называли *уруг-дарыы ызырттынмас улус* (букв. «люди, у которых не задерживаются дети»).

В наши дни, несмотря на современные условия жизни и медицинское обслуживание, тувинцы материнского поля и зарубежья, как и раньше, в качестве превентивных мер проводят ритуалы, направленные на защиту детей. В отличие от других ритуалов детского цикла, данные обряды скрыты от чужих глаз, о них не говорят посторонним, а ритуальные действия совершаются в узком кругу. Большое значение придается дате проведения ритуалов, при этом придерживаются благоприятных дат восточного лунного календаря.

В обрядовой практике популярным способом защиты детей у всех этнолокальных тувинских групп является имитация смерти ребенка. Как в прошлом, так и в наши дни, необходимость проведения ритуалов защиты ребенка преследует следующие цели: 1) убедить злых духов о смерти малыша с тем, чтобы лишить их возможности нанести вред ребенку; 2) сбить нечистую силу с толку, пустить ее по ложному следу.

В жилище ритуальным пространством является место рядом с порогом и дверью жилища, поскольку порог и дверь считаются пограничной зоной между «своим» и «чужим» мирами. Участниками подобных ритуалов, как правило, являются родители ребенка, в некоторых случаях к ним могут присоединиться другие взрослые члены семьи. В акциональных и предметных кодах ритуалов, направленных на защиту детей, в локальных и анклавных традициях наблюдается определенная вариативность.

Так, в анклавной традиции китайских тувинцев, если в семье часто болеют дети, чтобы спасти малыша, имитируют смерть ребенка. Обряд защиты китайские тувинцы деревни Ханас проводят следующим образом. Ребенка, завернув в войлок, проносят через яму, выкопанную под порогом юрты, и отдают на некоторое время многодетным родственникам, у которых имеются здоровые дети. На значение описанного ритуала может пролить свет обычай российских тувинцев оставлять у порога завернутый в овечью шкуру «труп умершего маленького ребенка, которого хоронили сразу после смерти в любое время суток» [Потапов, 1969: 156]. Примечательно, что дверь и порог жилища олицетворяли границу между освоенным и неосвоенным мирами, поэтому не случайно это было ритуальным пространством, подходящим для имитации смерти новорожденного. Считают, что после проведенных манипуляций опасный для младенцев период уже миновал, и последующие дети в их семье будут здоровыми.

Юго-восточные тувинцы, если в семье в младенческом возрасте болеют или умирают дети, проводят следующий защитный обряд. Находят «длинный» камень, напоминающий человека. Вместо настоящего ребенка на кровать помещают этот камень, накрывают его одеялом, создавая видимость спящего ребенка, а самого малыша кладут возле двери жилища [ПМА-2], тем самым показывая, что ребенок умер. В этом случае отправители обряда верят, что все невзгоды и болезни ребенка будут перенесены на предметный код обряда — каменного «младенца», лежащего на кровати, а настоящий малыш будет посчитан мертвым, вследствие чего его обойдут козни нечистой силы.

Зафиксировано проведение и другого варианта этого же обряда в материнском поле. Например, в некоторых случаях на полу возле двери ребенка оставляют в колыбели [ПМА-3]. Важным акциональным действием также является перешагивание колыбели участниками ритуала (родители ребенка, члены семьи), в которой лежит ребенок. Как видим, здесь имитируют смерть ребенка, сознательно уничижительно обращаются с его телом и колыбелью, чего в обычной жизни никогда не наблюдалось. Обращает на себя внимание и пространственное положение ребенка, находящегося возле двери и порога жилища, которые являются пограничной зоной юрты.

Проведение схожего обряда в несколько ином варианте в наши дни также практикуется у российских тувинцев. Возле двери жилища на полу оставляют младенца, участники ритуала — родители ребенка, члены семьи должны перешагивать этого ребенка, также показывая, что ребенок умер [ПМА-6]. После описанных ритуальных действий малыша уносят в дом родственников, там его оставляют на несколько дней, таким образом демонстрируя, что его нет в живых.

В прошлом во всех этнолокальных тувинских группах использовались и другие способы защиты новорожденных детей путем их увоза к родственникам. У монгольских тувинцев, в том случае, если новорожденный был слабым, на несколько месяцев отдавали родственникам, у которых были здоровые дети. В этом случае верили, что ребенок не только выживет в другой семье, но и притянет жизненную силу будущих детей в родную семью.

*Тот человек своего сына отдал в семью старшего брата, потом его дети перестали умирать, у них родился второй мальчик [ПМА-4].*

Схожие представления и способы защиты детей в прошлом соблюдались китайскими тувинцами, но в наши дни подобная практика уже не существует. У российских тувинцев это практика защиты жизни ребенка сохранилась в мифологических представлениях о близнецах.

Тувинцы особо относились к рождению разнополых близнецов. Бытуют воззрения о том, что близнецы от рождения имеют одну жизненную силу-*кут* на двоих, из-за чего они могут навредить друг другу, поскольку будут «давить» друг на друга (*бот-ботта-рын басчы бээр*). Поэтому в наши дни российские тувинцы разнополых близнецов стараются как можно скорее, после их рождения, отделить друг от друга. Обычно мальчика увозят к многодетным родственникам, живущим в другой местности, сроком до двух месяцев. Подобная практика отделения близнецов раньше встречалась у китайских и монгольских тувинцев.

*После рождения близнецов их разлучают, в разных местах их содержат, в одном месте (они) не могут быть. Раньше близнецов в одном месте не держали, сейчас это уже не имеет значения [ПМА-4].*

Как показывает полевая практика, временный увоз близнецов к родственникам в наши дни не практикуется в зарубежных анклавах, но в материнском поле все еще сохраняется.

В юго-восточной Туве имеются представления и о том, что для разнополых близнецов представляет определенную угрозу период полового созревания в подростковый период. В это время их также пытаются «отделить друг друга» сроком до двух меся-

цев. Обычно такое «отделение» проводят в летнее время, когда у детей школьные каникулы [ПМА-2].

В детском цикле широко используют соленую воду с добавлением топленого масла, можжевельника, зеленого чая. Соленая вода является не только средством очищения, она наделяется особой магической силой, которая может придать ребенку определенные положительные качества: крепкое здоровье, выносливость, силу духа, необходимые для последующей жизни. Если процесс «засаливания» детей у западных тувинцев раньше продолжался до девятилетнего возраста [Кенин-Лопсан, 2002: 35], то в наши дни «соление» в основном происходит только в первый месяц после рождения ребенка, также поступают и китайские тувинцы. В отличие от остальных групп, монгольские тувинцы детей обязательно купают в специально приготовленном мясном бульоне до трех лет вне зависимости от пола ребенка. Описанное купание детей происходит еженедельно в сельской местности и даже в городских тувинских семьях Уланбатора. Схожее купание детей в мясном бульоне в наши дни отмечено у монголов.

У всех этнолокальных тувинских групп в наши дни, как и раньше, колыбель является одной из сакральных вещей, которую запрещалось передавать чужим людям. По материалам В. П. Дьяконовой, зафиксированным в 1970-е гг. в Западной Туве, «изготовить колыбель мог только почтенного возраста мужчина, не родственник семье, что объяснялось тем, что за рубку дерева человек несет проклятие, а поэтому делать колыбель мог только чужой. В семье, когда привозилась колыбель, устраивали небольшое торжество и обряд ее обживания. В юрте старик, изготовивший колыбель, изображая ребенка, клал в нее свою голову и произносил благопожелание. После этого в колыбель укладывали щенка, ибо собака, по представлениям тувинцев, должна была отпугивать нечисть» [Дьяконова, 1988: 155–156].

В приведенном примере можем увидеть ритуально-мифологический подтекст, связанный с защитой жизни и здоровья ребенка. В первую очередь при изготовлении колыбели и укладывании новорожденного в колыбель большое значение имели возраст и пол участников этого действия. Обращает внимание и то, что старик-мастер, проживший большую часть своей жизни, одним из первых кладет свою голову в колыбель малыша, тем самым он символически «дарит» свой почтенный возраст ребенку, тем самым он желает ему прожить до преклонных лет. В данном ритуале важно и то, что колыбель обживается щенком, который является «заместителем» малыша. Поэтому щенок не только отпугивает возможную нечистую силу, но и в дальнейшем он может «забирать» себе все невзгоды и болезни ребенка. Однако в настоящее время схожие обряды изготовления колыбели и укладывания в нее малыша уже не проводятся, современное поколение не знает о существовании в прошлом этого ритуала.

Однако в детском цикле у всех этнолокальных тувинских групп живучими оказались следующие поверья о кровати младенца, которая в наши дни заменила колыбель новорожденного. Согласно нашему опросу, молодые матери детскую кроватку даже днем не оставляют пустой, в обязательном порядке на ней оставляют ножницы или нож — режущие предметы, которые должны защищать детское место. В противном случае считается, что злые духи могут занять пустующее место, что в дальнейшем может угрожать здоровью ребенка. До сих пор обереги животного происхождения: когти медве-



дя или клык волка, стараются подвешивать к кровати ребенка. По мнению тувинцев, они обладают охранной функцией.

Согласно мифологическим представлениям тувинцев, «ребенок, начавший рано, самостоятельно и быстро ходить, не будет иметь долгую жизнь» [Дьяконова, 1988: 157]. Поэтому малышам, начавшим самостоятельно делать первые шаги намного раньше, чем положено, всячески старались помешать — к детской обуви привязывали различные предметы, которые были призваны утяжелить ноги, чтобы ребенку было трудно ходить. Как отмечает В. П. Дьяконова, «раньше тувинцы привязывали к шубке начавшего ходить ребенка деревянную ступку (согааш)» [Дьяконова, 1988: 157]. Нежелание ранней ходьбы малыша связывали с представлениями о защите его жизни и пожеланиями ему долголетия. По нашим материалам, предметы, которые использовались для утяжеления ног ребенка, раньше обязательно очищали дымом можжевельника, после чего их можно было использовать без боязни навредить ребенку [ПМА-2]. Как показывается полевая практика последних лет, в зарубежных тувинских анклавах Китая и Монголии в прошлом также присутствовали схожие воззрения об опасности ранней ходьбы ребенка, о которых помнят пожилые люди. В наши дни в материнском поле и анклавных традициях эти представления потеряли свою актуальность, молодые родители зачастую не владеют этими мифологическими знаниями, поэтому раннюю ходьбу ребенка считают показателем физической развитости.

#### ***Поверья и запреты, связанные с защитой жизни детей***

В тувинской культуре для обеспечения защиты жизни детей до настоящего времени большую роль играют поверья и запреты, представления о том, что для защиты жизни ребенка важным являются соблюдение временного кода, ограничений в использовании одежды и обуви малыша, игрушек ребенка, обязательного ношения украшений матерью ребенка, особенностей имянаречения.

Во всех этнолокальных тувинских группах считали, что после захода солнца в вечернее время, когда по народным представлениям активизировалась нечистая сила, маленьких детей на улицу лучше не выводить. При необходимости лоб ребенка мажут сажей, веря, что тем самым, они передают его душу под защиту духа-хозяина родового огня и его не увидят злые духи. Китайские тувинцы полагают, что ребенок, вымазанный сажей, злым духам видится серым зайцем, поэтому взрослые приговаривают: «Ребенок не выходил — серый заяц вышел» [Юша, 2018: 198]. Судя по мифологическим рассказам российских тувинцев, «ребенка, на лбу, которого помазана сажа, злой дух не видит совсем» [Мифы, легенды, предания тувинцев, 2010: 165].

Идентичные представления у российских, китайских, монгольских тувинцев имеются по отношению к детской одежде и игрушкам. В пограничное время их также не оставляют на улице, что связано с верой в то, что злые духи могут поиграть с ними, а в итоге это может навредить здоровью ребенка. Придерживаются мнения о том, что в одежде и игрушках ребенка, если ими пользуются долгое время, остается жизненная сила ребенка, поскольку все еще сохраняются отголоски архаичных воззрений о нахождении и способе хранения жизненной силы в различных предметах. Поэтому в целях охраны здоровья и жизни малыша тувинцы избегали передачи детских вещей малознакомым людям.

С раннего детства родители заботились о будущем благополучии малыша. Считали, что некоторые ограничения в жизни ребенка, связанные с одеждой и вещами, необходимо соблюдать начиная с младенчества. В материнском поле и зарубежных тувинских анклавах существовали воззрения о том, что ребенок, имевший в детском возрасте много вещей и одежды, может исчерпать свой «баланс», быстро изживет свой жизненный век, или во взрослой жизни его ожидает бедная жизнь без возможности купить обновки [Юша, 2018: 205]. Некоторые молодые родители, насыщенные об этих народных представлениях, в наши дни стараются давать детям поношенную одежду и вещи родственников, бывшие в употреблении, чтобы в будущем несоблюдение этого предписания не привело к их недостатке.

В тувинской культуре с осторожностью относились ко всему новому, предназначенному для ребенка. В локальной традиции южных тувинцев новую обувь ребенка в первую очередь надевали на поварешку или пест для толчения чая, говорили благопожелания [ПМА-5]. В этом примере видно, что в охранных целях новую вещь, предназначенную ребенку, «тестируют» на другом предмете-жертве, который может «забирать» себе болезни и напасти, связанные с ребенком. В противном случае считается, что новые вещи могут пережить своего хозяина, т.е. «забрать его жизнь». В мифологических представлениях песту для толчения чая и поварешке также приписывают свойство оплодотворять или способствовать оплодотворению, поскольку ноги связывают с производительным телесным низом.

До настоящего времени нарынские тувинцы, проживающие вдоль границы с Монголией, в целях охраны здоровья ребенка перед жилищем вешают красную матерью, означающую, что вход в жилище запрещен. Судя по полевым материалам, подобные сигналы для посторонних имеют место в трех случаях: 1) в жилище недавно родился малыш; 2) в жилище имеется больной ребенок или он часто болеет; 3) младенец ведет себя плаксиво при виде чужих людей [ПМА-5]. Эти запреты, соблюдаемые в народе, носят рациональный характер, необходимый для защиты здоровья не только ребенка, но и его матери. Схожие запреты отмечены у монгольских народов [Басаева, 1991].

Во всех этнолокальных группах существуют воззрения о том, что женские украшения (кольца, серьги, браслеты) из любого материала, которые носит в повседневной жизни мать ребенка, выполняют функции оберегов, защищают ребенка от сглаза и порчи посторонних людей. Считали, что украшения матери обладают способностью удерживать жизненную силу-кут своего ребенка во время его болезни или несчастных случаев.

*Мама детей не должна быть без серег, у нее должны быть серьги. Жизненная сила всех ее детей цепляются за ее серьги, есть такая история, так говорят [ПМА-4].*

По этому случаю в устных нарративах имеется мотив предостережения молодых матерей, что им в обязательном порядке нужно носить украшения, поскольку их ношение обеспечивает жизнь и здоровье собственных детей. У цэнгэльских тувинцев на эту тему имеется следующий нарратив:

*После смерти сына, когда его мама была на приеме у ясновидящего человека или у ла-мы-шамана, то сунезин-жизненная сила того сына рассказала: «У матери, чтобы зацепиться, ничего у нее не было. Если у нее были кольцо, серьги, то за них зацепившись,*

*я остался бы живым». Тот ясновидящий человек сказал матери: «Вот так твой сын плачет, его жизненная сила так рассказала мне». После этого случая серьги и кольцо нужны для женщины [ПМА-7].*

Схожее предостережение в виде нарратива встречается и в материнском поле. В нем повествуется о женщине, которая игнорировала ношение любых украшений, из-за чего она потеряла ребенка, у которого *тын*-душа во время несчастного случая не смог «зацепиться» за мамино украшение, поскольку мать не носила украшений [ПМА-6]. Устный рассказ также состоит из следующих сюжетных линий: смерть ребенка — объяснение шамана о причине смерти в результате «разговора» с душой умершего — важность ношения украшений для матери.

В тувинской культуре наречение ребенка имеют как общие, так и отличительные признаки. К общему пласту мифологических представлений относится общетувинский обычай давать детям неблагозвучные прозвища, которые выполняли защитную функцию. Эта тема успешно показана во многих работах о тувинской культуре [Дьяконова, 1988; Потапов, 1969; Юша, 2006; 2009; Сувандии, 2019]. Кроме этого, если во всех этнолокальных группах прошлом в целях защиты жизни детей мальчиков нарекали женским именем, то в настоящее время эта традиция уже не практикуется.

В настоящее время у тувинцев материнского поля и анклавных традиций имеются отличительные особенности в имянаречении ребенка.

У российских тувинцев бытуют представления о том, что к выбору имени разнополых близнецов следует относиться с осторожностью, поэтому многие родители обращаются к уважаемым людям, буддийским ламам, шаманам, в котором отчетливо видно отражение религиозного синкретизма, существующего до настоящего времени. Считают, что имена разнополых близнецов должны соответствовать друг другу, они не должны быть взаимоисключающими. Например, в Туве из близнецов мальчику дали имя Аганак «степная птица», девочку специально нарекали мужским именем Ангыр — «таежная птица» [ПМА-2], чтобы ввести в заблуждение злых духов, лишить их возможности нанести вред ребенку.

Тувинцы Китая и Монголии живут в соседстве с преобладающим казахским населением. У них в обычаях наречения именем существует поверье о том, что ради спасения жизни новорожденного, если он родился слабым, нужно дать казахское имя, давая понять злым духам, что родившийся ребенок не принадлежит тувинцам. Монгольские тувинцы «ребенку дают казахское имя, показывая, что это не тувинец» [ПМА-4]. Китайские тувинцы говорят: «Ребенку дают казахское имя, чтобы он выжил» [ПМА-1]. Это поверье, распространенное у зарубежных тувинцев, отсутствует в материнском поле. Оно основано на суеверии тувинцев о том, что казахские дети, в отличие от тувинских, менее подвержены влиянию злых сил.

### **Заключение**

В условиях современной цивилизации, в обрядах и верованиях материнского поля и зарубежных анклавов в наши дни тема защиты детей не утратила свою актуальность, данная тема имеет общие корни с тюрко-монгольскими народами. В ритуалах, направленных на защиту жизни малыша, имитируется смерть ребенка с целью обмана злых духов, чтобы лишить их возможности нанести вред ребенку и пустить нечистую силу

по ложному следу. У всех этнолокальных тувинских групп в этих обрядах наблюдается одинаковое ритуальное пространство — пограничная зона возле двери жилища, ритуалы являются «закрытыми» для посторонних, они совершаются в узком кругу. Хотя ритуалы имеют одинаковые цели, единую структуру и ритуально-мифологический подтекст, в них наблюдается вариативность в использовании предметного кода, а также при выполнении акциональных действий.

У всех этнолокальных групп выявлены общие поверья и запреты, которые призваны защищать детей от нечистой силы, от сглаза и порчи посторонних людей, удерживать жизненную силу детей, контролировать «излишки» детской одежды и вещей. В связи с тем, что зарубежные тувинцы долгое время проживают в соседстве с преобладающим казахским населением, в традиции имянаречения детей наблюдается отличие, проявляющееся в обычае давать тувинскому ребенку казахское имя, якобы дающее возможность защитить его жизнь. В отличие от зарубежных анклавов, в имянаречении российских тувинцев существуют представления о том, что имена разнополых близнецов должны иметь синонимичную семантику.

Выявлено, что у тувинцев России, Китая, Монголии обряды и верования, связанные с защитой жизни ребенка, содержат общетувинский пласт, но в некоторых случаях отмечаются вариативные особенности между материнским полем и зарубежными анклавами, в которых имеет место влияние соседствующих народов — монголов и казахов. В обрядах первого купания ребенка у российских тувинцев наблюдается сокращение временного кода по сравнению с прошлым; обряды, посвященные колыбели малыша, уже не проводятся, хотя оказались живучими представления о том, что детское место нужно защищать магическими предметами. Если в прошлом в представлениях тувинцев ранняя ходьба ребенка символизировала недолгую жизнь, то современные родители раннюю ходьбу малыша считают показателем физической развитости, что показывает определенную трансформацию мифологического знания современных тувинцев.

### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск : Наука, 1980. 320 с.

Басаева К.Д. Брак и семья у бурят. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1991. 192 с.

Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы: историко-этнографические очерки. М. : Восточная литература, 1961. 218 с.

Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Антропологический и этнографический очерк этих стран. Л. : Гублит, 1926. 412 с.

Дьяконова В.П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири / отв. ред. И.С. Кон, Ч.М. Таксами. Л. : Наука, 1980. 251 с.

Кара-оол А.С. Лексика родильного обряда в тувинском языке // Oriental Studies. 2019. №6. С. 1145–1155.

Кенин-Лопсан М.Б. Мифы тувинских шаманов. Тыва хамнарнын торулгалары. Кызыл : Новости Тувы, 2002. 538 с.

Кон Ф.Я. За пятьдесят лет: Экспедиция в Сойотию. М. : Сов. писатель, 1936. 360 с.

Ламажаа Ч. К. Ребенок в тувинской культуре // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 79–89.

Мифы, легенды, предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 28. Новосибирск : Наука, 2010. 373 с.

Ооржак С. С., Бавуу-Сюрюн М. В. Лексика обрядов по защите жизни детей в тувинском языке // Новые исследования Тувы. 2020. № 1. С. 96–102.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб. : Тип. В. Киршбаума, 1883. Вып. 4. 944 с.

Потапов А. П. Очерки народного быта тувинцев. М. : Наука, 1969. 402 с.

Соломатина С. Н. Колыбель в обрядах и представлениях народов Саяно-Алтая // Этнические культуры Сибири: Проблемы эволюции и контактов. Новосибирск, 1986. С. 147–153.

Сувандии Н. Д. Официальные и «вторые» имена этнических тувинцев Монголии // Oriental Studies. 2019. № 4. С. 661–668.

Юша Ж. М. Мотивы благопожеланий в обрядах детского цикла тувинцев Китая, России и Монголии // Сюжетология и сюжетография. 2020. № 1. С. 23–37.

Юша Ж. М. Обрядовая поэзия тувинцев: структура, семантика. Новосибирск : Апельсин, 2009. 160 с.

Юша Ж. М. Обряды детского цикла у тувинцев: традиции и современность // Гуманитарные науки в Сибири. 2006. № 3. С. 111–115.

Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая: Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск : Наука, 2018. 400 с.

Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск : Изд-во В. А. Данилова, 1900. 212 с.

### **Полевые материалы автора (ПМА)**

ПМА — 1. Полевые записи 2018 г. в Синьцзян-Уйгурском автономном районе КНР. Инф. Казакбай, 1957 г. р. Личный архив автора.

ПМА — 2. Полевые записи 2020 г. в Тес-Хемском кожууне Республики Тыва. Инф. Маадыр С. К-Д., 1968 г. р. Личный архив автора.

ПМА — 3. Полевые записи 2020 г. в Тес-Хемском кожууне Республики Тыва. Инф. Ойдул С. Д., 1947 г. р. Личный архив автора.

ПМА — 4. Полевые записи 2023 г. в Батсумбэре Тов аймака Монголии. Инф. Торгобай, 1951 г. р. Личный архив автора.

ПМА- 5. Полевые записи 2020 г. в Эрзинском кожууне Республики Тыва. Инф. Тудуп С. А., 1951 г. р.

ПМА — 6. Полевые записи 2020 г. в г. Кызыл Республики Тыва. Инф. Шалык С. К-Д., 1973 г. р. Личный архив автора.

ПМА — 7. Полевые записи в Батсумбэре Тов аймака Монголии. Инф. Энхтайвайн Насанбуян, 1978 г. р. Личный архив автора.



## REFERENCES

- Alekseev N.A. *Rannie formy religii tiurkoiazыchnykh narodov Sibiri* [Early forms of religion of the Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka, 1980, 320 p. (in Russian).
- Basaeva K. D. *Brak i semya u buryat* [Marriage and family among the Buryats]. Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo, 1991, 192 p. (in Russian).
- Vainshtein, S. I. *Tuvinty-todzhinty: Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Tuvans-Todzha: Historical and ethnographic essays]. Moscow: Vost. lit., 1961, 218 p. (in Russian).
- Grumm-Grzhimailo G. E. *Zapadnaia Mongoliia i Uriankhaiskii krai. Antropologicheskii i etnograficheskii ocherk etikh stran* [Western Mongolia and Uriankhai region. Anthropological and ethnographic sketch of these countries]. Leningrad: Gublits. 1926, 412 p. (in Russian).
- D'iakonova V. P. *Detstvo v traditsionnoi kul'ture tuvintsev i telengitov* [Childhood in the traditional culture of Tuvans and Telengits]. *Traditsionnoe vospitanie detei u narodov Sibiri* [Traditional education of children among the peoples of Siberia]. Leningrad: Nauka, 1980. P. 152–185 (in Russian).
- Kara-ool L. S. *Leksika roditel'nogo obriada v tuvinskom iazyke* [Tuvan vocabulary of birth rites]. *Oriental Studies*. 2019, no 6. P. 1145–1155 (in Russian).
- Kenin-Lopsan M. B. *Mify tuvinskikh shamanov. Tyva khamnarnyn torulgalary* [Myths of Tuvan shamans]. Kyzyl: Novosti Tuvy. 2002, 538 p. (in Russian).
- Kon F. Ia. *Za piat' desiat let: Ekspeditsiia v Soiottiu* [For Fifty Years: Expedition to Soyotia]. Moscow: Sov. pisatel', 1936, 360 p. (in Russian).
- Lamazhaa Ch. K. *Rebenok v tuvinskoii kul'ture* [A child in the Tuvan culture]. *Novye issledovaniia Tuvy* [New Researchs of Tuvy]. 2015, no 1. P. 79–89 (in Russian).
- Mify, legendy, predaniia tuvintsev [Myths, legends, traditions of Tuvans]. ed. N. A. Alekseev, D. S. Kuular, Z. B. Samdan, Zh. M. Iusha. *Pamiatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka*. T. 28. [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East. Vol. 28]. Novosibirsk: Nauka, 2010, 373 p. (in Russian and Tuvan).
- Oorzhak S. S. and Bavuu-Siuriun M. V. *Leksika obriadov po zashchite zhizni detei v tuvinskom iazyke* [The vocabulary of protecting children's lives in Tuvan language]. *Novye issledovaniia Tuvy* [New Researchs of Tuvy]. 2020, no 1. P. 96–102 (in Russian).
- Potanin G. N. *Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii* [Essays of Northwestern Mongolia]. Saint Petersburg: Tip. V. Kirshbauma, 1993, vyp. 4, 944 p. (in Russian).
- Potapov L. P. *Ocherki narodnogo byta tuvintsev* [Essays on the folk life of Tuvans]. Moscow: Nauka, 1969, 402 p. (in Russian).
- Solomatina S. N. *Kolybel' v obriadakh i predstavleniiakh narodov Saiano-Altai* [The cradle in the rituals and ideas of the peoples of Sayano-Altai]. *Etnicheskie kul'tury Sibiri: Problemy evoliutsii i kontaktov* [Ethnic cultures of Siberia: Problems of evolution and contacts]. Novosibirsk, 1986. P. 147–153 (in Russian).
- Suvandii N. D. *Ofitsial'nye i "vtorye" imena etnicheskikh tuvintsev Mongolii* [Ethnic Tuvans of Mongolia: Official and "Second" Names]. *Oriental Studies* [Oriental Studies]. 2019, no 4. P. 661–668 (in Russian).
- Yusha Zh. M. *Motivy blagopozhelanii v obriadakh detskogo tsikla tuvintsev Kitaia, Rossii i Mongolii* [Motives of good wishes in the rites on the children's cycle of Tuvans of China, Russia and Mongolia].

Russia and Mongolia]. *Syuzhetologiya i syuzhetografiya* [Studies in theory of Literary plot and narratology]. 2020, no 1. P. 23–37 (in Russian).

Yusha Zh. M. *Obriadovaia poeziia tuvintsev: struktura, semantika* [Ritual poetry of the Tuvans: structure, semantics.]. Novosibirsk: Apel'sin, 2009, 160 p. (in Russian).

Yusha Zh. M. Obriady detskogo tsikla u tuvintsev: traditsii i sovremennost' [Rituals of the children's cycle among the Tuvans: traditions and modernity]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humanities in Siberia]. 2006, no 3. P. 111–115 (in Russian).

Yusha Zh. M. *Fol'klor i obriad tuvintsev Kitaia: Struktura, semantika, pragmatika* [Folklore and ritual of Tuvans at the beginning of the XXI-th century: Structure. Semantics. Pragmatics]. Novosibirsk: Nauka, 2018, 400 p. (in Russian).

Yakovlev E. K. *Etnograficheskii obzor inorodcheskogo naseleniia doliny Yuzhnogo Eniseia i ob'iasnitel'nyi katalog etnograficheskogo otdela muzeia* [Ethnographic overview of the non-native population of the Southern Yenisei valley and explanatory catalog of the ethnographic department of the museum]. Minusinsk: Izd-vo V. A. Danilova, 1900, 212 p. (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 08.05.2024

Принята к публикации: 17.11.2025

Дата публикации: 31.03.2025

УДК 993

DOI 10.14258/nneur(2025)1–07

**М. Моради**

---

*Университет им. Алламе Табатабаи, Тегеран (Иран)*

## АСТРАЛЬНАЯ И МИСТЕРИЧЕСКАЯ СИМВОЛИКА В ЗОРОАСТРИЗМЕ

В данной статье подробно рассматриваются астральная и мистическая символика в зороастризме, а также её влияние на современную иранскую культуру, главным образом архитектуру. В работе рассмотрены различные символы митраизма, закрепившиеся в культуре Ирана ещё в доисламский период. Автор подробно разбирает связь элементов современной иранской архитектуры с различными периодами иранской истории, изучает разработанные до наших дней теории происхождения тех или иных символов и изображений в иранской культуре, делая акцент на их автохтонности и неповторимости. Тезис данной работы заключается в тесной близости символов митраизма с исламскими нарративами и их влиянии на становление архитектуры после ислама.

Гипотеза работы состоит в том, что во времена культа Мехр и зороастрийской религии иранцы были знакомы с астрономией, ее использовали везде, в том числе в рельефах (лев с солнцем, солнце со звездами, мукарнасы и т. п.), в интерьере и архитектуре. Новизна настоящего исследования заключается в представлении классификации символов солнца в митраизме, особенно символов, оставшихся от эпохи митраизма и зороастризма, в наши дни. В данную классификацию входит широкий спектр рельефных мотивов, архитектурного искусства и связанных с ним элементов, географического направления «Восток» и т. п. Новаторство данного исследования заключается в изучении эволюции символа Солнца и его комбинировании с другими мотивами, такими как орел, человек, лев, звезды и бык. Влияние солнца настолько впечатляющее, что оно

даже сыграло решающую роль в уточнении направления Востока в строительстве храмов митраизма, храмов огня и даже в дворцах.

**Ключевые слова:** Анахита, бог солнца, восток, зороастризм, лотос, Митра, солнечная хронология, астральная символика, митреум.

---

**Для цитирования:**

Моради М. Астральная и мистерическая символика в зороастризме // Народы и религии Евразии. 2024. Т. 30. № 1. С. 113–136. DOI 10.14258/nreur(2025)1–07.

---

**M. Moradi**

*Allameh Tabataba'i University, Tehran (Iran)*

## CELESTIAL AND MYSTERICAL SYMBOLISM IN ZOROASTRIANISM

This article provides an in-depth analysis of the astral and mystical symbolism inherent in Zoroastrianism and its profound influence on contemporary Iranian culture, with a particular focus on architecture. It investigates the various symbols of Mithraism that are interwoven within Iranian culture during the pre-Islamic era. The author conducts a meticulous examination of the connections between modern Iranian architectural elements and distinct historical periods, critically analyzing existing theories regarding the origins of specific symbols and images in Iranian culture while emphasizing their indigenous characteristics and uniqueness. The central thesis posits a significant relationship between Mithraic symbols and Islamic narratives, as well as their impact on the evolution of architecture following the advent of Islam.

The study suggests that during the era of the cult of Mehr and the Zoroastrian faith, Iranians possessed a sophisticated understanding of astronomy, which was extensively utilized in various artistic forms, including reliefs featuring lions with the Sun, the Sun accompanied by stars, and muqarnas, as well as in interior design and architectural practices. A key innovation of this research is the classification of Sun symbols within Mithraism, particularly those that have endured from the periods of Mithraism and Zoroastrianism to the present day. This classification encompasses a wide array of relief motifs, architectural artistry, and associated elements, notably the geographical orientation towards the “East.” Furthermore, the study explores the evolution of the Sun symbol and its integration with other motifs, such as eagles, humans, lions, stars, and bulls. The significance of the Sun is underscored by its pivotal role in determining the orientation towards the East in the construction of Mithraic temples, fire temples, and palatial structures.

**Keywords:** Anahita, sun god, east, Zoroastrianism, lotus, Mithra, solar chronology, astral symbolism, Mithraeum.

---

**For citation:**

Moradi M. Celestial and mystical symbolism in zoroastrianism. *Nations and religions of Eurasia*. Vol. 30. No. 1. P. 113–136 (in Russian). DOI: 10.14258/nreur(2025)1–07.

---

**Моради Марьям**, кандидат филологических наук, доцент, Университет им. Алламе Табатабаи, Тегеран (Иран). **Адрес для контактов:** m.moradi@atu.ac.ir; <https://orcid.org/0000-0002-6652-227X>

**Moradi Maryam**, Associate Professor, Allameh Tabataba'i University, Tehran (Iran).

**Contact address:** m.moradi@atu.ac.ir; <https://orcid.org/0000-0002-6652-227X>

---

**Введение**

Отношение человека к религиозным обычаям и ритуалам, а также значение, которое он придает указанным предметам, ярко проявляется в архитектуре и искусстве того или иного определенного народа. Обращение к архитектурным произведениям митраизма ценимо, так как верования и символы данного культа при всей смысловой сложности и его мистерические знаки отражены в искусстве и архитектуре. Кроме того, митраизм оказал большое влияние на религию, что отразилось в религиозных обрядах христианства и исламских архитектурных сооружениях. Ежегодно 25 декабря отмечали день рождения Митры (позже — день рождения Христа). Почитавшие Митру имели обыкновение причащаться хлебом и вином, символизировавшими его тело и кровь.

Культовый «митраизм» охватывал всю территорию Персидской и Римской империй [Челнокова, 2019: 83], а также большую часть Европы, вплоть до северных регионов Англии [Джавади, 2019: 11]. Доказательством этого служат митреумы, построенные по всей Европе: Митраум в Дура Европосе; Валдбрук, Карраубург, Прокоридо, Рочестер в Англии; Митраум Бордо во Франции; Митраум Капуа-Ветер в Италии; Митраум Хеддерн-хайм в Германии; склеп Рок-кат в Сирии [Омрани и Моради, 2021: 121–125].

Согласно римским сказаниям, Митра, или Мехр рождается среди скал. При этом в одной руке он держал факел, а в другой — кинжал. Когда родился Митра, два пастуха приходят поклониться ему, держа в руках два факела. Один из них направляет свой факел в сторону неба в знак отправки душ чистых людей в рай, а другой направляет свой факел в сторону земли в знак отправки духов нечистых людей в ад. События, приписываемые Мехру, включают его рождение из камня и стрельбу по камню, чтобы освободить воду, а также сдерживание (нежелание) при жертвовании быка, его союз с Повелителем Солнца и его участие в пире вознесения [Резазаде З., Хасан-Огли Зарнак, 2014: 20].

**Астрология в культе митраизма, символы и понятия**

Одной из хорошо известных характеристик митреум является внимание к природным явлениям, таким как вода, огонь, астрономические объекты, растения и время. Бог «Мехр» / «Митра» родился из горы и умирает в горе, поэтому пещеру, через которую текла вода, называли *Митреум*. Первые Митреумы были созданы в форме скаль-



ных пещер [Алипур, Насирсалами и Фаламаки, 2018: 32]. На самом деле Мехр является защитником Солнца, и в некоторых научных источниках, из-за их сильного единства и взаимной поддержки, их ошибочно считают одним и тем же. Солнце сохраняет землю и всё, что находится на ней, в чистоте если бы не оно, то демоны загрязняли бы и разрушали мир. Кто хвалит его, тот хвалит Хормазду (Бога). Демоны появляются только тогда, когда Солнца нет (когда оно зашло).

Внимание к Солнцу уходит корнями в древние обряды иранского народа, особенно ариев, пришедших в Иран из северных областей и поклонявшихся Силам Природы, сформировавшиеся на основе двойственности Ормузда [бога] и Ангра-Майнью [демона]). Ормузд (Сила Света и Добра) вместе с Ариманом (Сила тьмы и зла) стали основой поклонения Солнцу (Митре). Митра выступает как посредник между двумя силами — добра и зла.

В митраистском культе выделено семь духовных стадий, шестая стадия принадлежит Солнцу. В Авесте, Священной книге, в 10-й Яште А Мехр и Солнце настолько близки, что солнечные лучи относят к Мехру.

Слово خورشید (солнце) использовано в Авесте в форме *hvarə. xšēta*, которое на среднеперсидском языке звучит *xaršēd*. Это слово в Авесте состоит из двух частей: *hvarə*, что означает *солнце*, и *xšēta*, что означает *сияющий, горящий*. Со временем эти две части слились в одно слово [Галё-хани, 2003: 170]. Шестой Яшт «Hvare-khshaeta» в Священной Авесте посвящен восхвалению Солнца. В данном Яште упоминается, что одна из главных функций Солнца — *очищение*. Солнце в Авесте — это *глаз Ахурамазды* (Авеста, Ясна 1, п. 11). Именно от лучей Солнца очищаются нечистоты, и в присутствии Солнца Ангра-Майнью (демон) не способен навредить творениям Ахурамазды (Бога) [Авеста, Яшт «Солнце», 1999: абз. 1–3]. Поэтому именно благодаря высокой функции Солнца в менталитете иранцев символы митраизма сохранились до сих пор и укрепились в иранской культуре и цивилизации. Возможно, современные иранцы забыли причину и значение символов митраизма в своей повседневной жизни, поэтому, следуя традициям своих предков, применяют их, не зная их смысла. В классификации тех фактов митраизма, которые сохранились в иранской культуре и традициях, можно перечислить следующее:

1. Солнечный год и солнечный календарь: В митраизме каждый день недели был связан с одной из звезд, что свидетельствует о знании древних иранцев в области астрономии. В зороастрийской хронологии, представляющей собой солнечный календарь, дни месяца посвящены Ахура Мазде и язатам (ангелам в зороастризме) и имеют отдельные астрономические названия, которые невозможно рассмотреть в рамках данной статьи [Сафипур и Шаабани, 2018: 157–159].

2. Мехраб и направление «Восток»: Мехрабом называют религиозное сооружение поклонников митраизма. Слово *Мехрабе* (مهرابه) состоит из двух частей: *Мехр* (Солнце) + *Абе* и его синонимическая форма *Хор* (Солнце) + *Абе*. *Абе* означает «место впадины», и в целом слово означает «Солнечная впадина», точнее, *купол Солнца*. Позже в результате фонетических изменений этого слова фонема -е- была удалена и осталось *Мехраб* (مهراب).

В митраизме мехраб представлял собой четырехстороннее пространственное архитектурное сооружение, имевшее основное направление на восток. Тем, кто ждал появления *Мехра* — ангела-освободителя, распространяющего справедливость, пришлось ждать его рождения от Анахиты — Покровителя вод — в пещере. В мифе данное рождение происходит падением солнечного света на поверхности воды. Крыша купола Мехраба была окрашена в синий цвет лазуритом, ее роговое отверстие располагалось в середине солнечного узора, а мотивы звезд были нарисованы на нем золотистыми красками. Мукарнасы продолжают играть важную роль в архитектуре Ирана в период после принятия ислама, особенно в сердцевине куполов. Каждый день на рассвете, в полдень и на закате в митреуме молились о появлении *Мехра*. Архитектурное отличие мехраба при исламе заключается в изменении его географического направления: вместо востока он теперь ориентирован на Каабу в Саудовской Аравии (т.е. на юго-запад в Иране).

Бог Мехр появлялся в мужском облике, и, согласно описаниям в Авесте, он был высоким, красивым молодым человеком, другом и покровителем воинов, защищающих Родину, а также у него было сильное тело [Джавади, 2019: 10]. Он — Бог заветов и воплощение божественного света. Мехр означает завет, и он является посредником между творцом и созданным. Он — защитник завета, и ничто не сокрыто от его глаз [Моин, 2007: 2056].

3. Эмблема «Солнце со звездами» / мукарнасы: В митраизме проявляли особый интерес к планетам и астрономическим объектам, движению созвездий и галактик. Поэтому изображение Солнца со звездами использовали как украшение в виде созвездий при оформлении мехрабов и зон отдыха новоприбывших паломников. Митреум стал напоминать присутствующим продолжение внешнего мира внутри [Алипур, Насир-салами, Фаламаки, 2018: 33].

После принятия ислама эмблему Солнце со звездами, известную как «мукарнасы», широко использовали в иранской и исламской архитектуре. Изначально их применяли в строительстве иранских домов, медресе, хаммамов (бань) и других сооружений (примерно до 100 лет назад). Сегодня мукарнасы украшают внешний вид и интерьер мечетей. Термин «мукарнасы» известен русскоязычным как «сталактиты» или «сотовый свод». Этот архитектурный элемент, ошибочно относимый к арабской архитектуре, имеет корни в истории Персии и культе митраизма.

4. Искусство «мукарнасы» как продолжение рисунка «Солнце со звездами»:

С XII в. искусство мукарнасы, являющееся продолжением рисунка «Солнце со звездами», использовалось как объединяющий элемент в исламском мире [Халилипур, Хеммати, Тавуси, 2013: 7]. Сегодня мукарнасы можно увидеть в украшении колонн, на фасадной стороне сводов айванов, ниш, мехрабов мечетей и других архитектурных элементов.



Рис. 1. Мукарнасы Мечети шейха Лотфаллы, Иран, Исфаган, площадь Накш-э Джахан, фото Мариюса Прусазык. Фото взято из сайта: [clck.ru/3Gcfyj](http://clck.ru/3Gcfyj)

Fig. 1. Muqarnas of Sheikh Lotfollah Mosque, Naqsh-i Jahan Square, Esfahan, Iran.

Photo by Mariusz Prusaczyk from this site: [clck.ru/3Gcfyj](http://clck.ru/3Gcfyj)

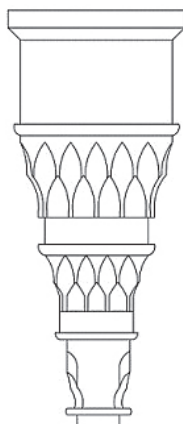


Рис. 2. Мукарнасы на верхней (и нижней) части колонны;

По: [Мадхушиян-неджад, Шишвани, 2017]

Fig. 2. Muqarnas on the upper (and lower) part of the column.

Image from the paper of [Madhushian Nejad, Shishvani, 2017]

Эпоху государства Сельджукидов (1037–1194 гг.) можно считать блестящей эпохой иранского и исламского искусства. В этот период, спустя четыре века после проникновения ислама в Иран, искусство мукарнас претерпело значительную эволюцию. В эпоху Сельджукидов мукарнасы стали использоваться как украшения мехраба и минарета [Халилиपुर, Хеммати, Тавуси, 2013: 14]. Одним из основных и важных приме-

нений мукарнас в декоративной архитектуре стало преобразование квадратного объема в круглый. Соединение квадратного объема с круглым символизировало в сознании древних иранцев связь земли и неба, так как квадратная геометрия символизирует землю, а круг — небо.

Мукарнасы бывают четырех основных разновидностей:

1. Мукарнасы на лоб: изготавливаются из кирпича и штукатурки, обладают высокой стойкостью.

2. Мукарнасы, установленные рядами, ставятся друг на друга рядами по 2, 5 и более.

3. Подвесные мукарнасы: похожи на известняковые призмы, висящие в пещерах, или сталактиты. Создаются путем наклеивания различных материалов, таких как штукатурка, керамика, плитка и т.д., на вогнутые поверхности внутри здания. Эти мукарнасы выглядят обвисшими и менее устойчивы по сравнению с другими типами.

4. Мукарнасы «сотовые своды»: как следует из названия, похожи на пчелиные соты. В русском языке мукарнасы как архитектурная форма нашли эквивалент только в последней группе — «пчелиные соты». Однако это название охватывает лишь один из четырех типов мукарнас.

Сегодня многие учёные сходятся во мнении, что мукарнасы являются результатом математических знаний и использования правильных геометрических фигур, основанных на астрономии. В исторический период мукарнасы можно увидеть в произведениях мидийцев, ахеменидов, парфян и сасанидов. Позже, с началом принятия ислама, они использовались в мавзолеях почтенных людей и мечетях [Халилиपुर, Хеммати, Тавуси, 2013: 7]. В России мукарнасы применялись в зодчестве средневекового Крыма [Кирилко, 2019: 737–866].

5. Кувшинка (лотос): Цветок кувшинки (лотоса) — один из символов Египта, который проник в месопотамские декоративные мотивы и таким образом попал в Иран. Этот цветок ранее наблюдался как символ власти в руках Ашурбанапала, а позже его можно увидеть в руке Дария Великого в Персеполе. Он также встречается в ассирийском и мидийском искусстве до периода Ахеменидов. В иранском искусстве данный цветок часто изображается рядом с Анахитой — покровительницей вод [Шахбази и др., 2017: 242–243].

Лотос (кувшинка) — цветок, который расцветает с восходом солнца и закрывается с его закатом. В Индии, Иране и Египте этот цветок символизирует четыре основные стихии: землю, воду, огонь и ветер. У него есть корни в земле, он растет с помощью ветра, его листья питаются водой, а цветы цветут благодаря солнцу. Лотос связан с понятиями *рождения, возрождения и чистоты*. В Индии он является символом *божественной чистоты, святости и истины*. Изображения лотоса с пятью, шестью, семью и двенадцатью лепестками встречаются на древнеиранских рельефах и изображениях. В древнем Иране лотос считался символом солнца, поскольку он открывается с восходом и закрывается с закатом [Фаргдан и Хушияр, 2019: 49].

Анахита — покровительница вод — едет на колеснице, запряженной четверкой лошадей: это *ветер, дождь, облако, град*. Чистота и связь с *водой* — общие черты Анахиты и лотоса. В древних иранских религиозных сказаниях лотос — это место, в котором зороастрийские спермы хранятся в воде. Некоторые считают, что эта легенда связана



с рождением Мехра (Митры) из лотоса. Роль лотоса в зороастрийской религии со временем становилась более важной [Фаргдан и Хушиар, 2019: 49; Шахбази и др., 2017: 244].

История присутствия богини Анахиты в Иране восходит к эпохе до зороастризма. С приходом Зороастра поклонение Анахите и другим богам устарело. Во времена Дария I поклонялись только Ахурамазде. Со временем, в период Ахеменидов, при Артаксерксе II, в надписях возрождается культ Анахиты, что открыло путь для возвращения других дозороастрийских богов. В период Сасанидов политические цели и интересы знати и шахов стали причиной некоторых преднамеренных изменений в зороастрийских традициях. В этот период стали представлять богов в человеческом облике, чтобы узаконить власть сасанидских шахов. Противостояние с дозороастрийскими богами было забыто и заменено их присутствием в качестве помощников шаха. В период правления Мехр Нарсе шах получает королевский шар от Анахиты, а не от Ахурамазды, как было принято ранее. Эта традиция продолжалась до исчезновения Сасанидской династии [Чехри, 2021: 200].

6. Восьмиконечная звезда: Восьмиконечная звезда издавна была символом планеты «Анахид / Венера» в произведениях искусства Востока и символом богини, которую привезли в Месопотамию касситы [Моради-гиясабади, 2007: 31–34].

7. Символ быка в митраизме: Митра связан с церемонией жертвоприношения быка, поэтому бык в митраизме является священным животным. Головы быков можно увидеть в капитальных сооружениях Персеполя, все они без исключения обращены лицом на восток и запад.



Рис. 3. Лотос, цветок — рельеф на ритуальной столице Ахеменидов, Персеполь, Фарс, Иран.

Фото с сайта: [clck.ru/3GcgH5](http://clck.ru/3GcgH5)

Fig. 3. Lotus, flower — relief on the ritual capital of the Achaemenids, Persepolis, Fars, Iran.

Photo from the site: [clck.ru/3GcgH5](http://clck.ru/3GcgH5)

8. Лев с Солнцем: Фигура льва никогда и нигде в мире не была так ценна и не использовалась так широко, как в Иране начиная с мифологических времен. Лев является символом Митры, солнца, лета, тепла, победы, силы и света. Лев также символизирует огонь и намекает на лето. В древности лев считался похитителем душ живых су-



ществ, таких как лошади и олени. Длинный хвост у льва — признак власти. В Вавилоне бога Шамаша (Солнце) изображали в виде льва, который иногда был крылатым. Солнце воспринимали как проявление Бога, а лев — символом королевской силы.



Рис. 4. Звездообразная плитка с изображением трёх монгольских всадников и стихами их «Шахнаме» на полях, единственный экземпляр, хранящийся в Музее Астаны в Куме, в Иране; ранний период Ильханидов, 661 г. по хиджре, местонахождение.

Фото Амирхусейна Миркейсари на сайте: [clck.ru/3GcgQx](http://clck.ru/3GcgQx)

Fig. 4. Pottery, star-shaped; Early Ilkhanid Period, 661 AH, Location: with the image of three Mongol horsemen and verses from the Shahnameh in the margins, kept in the Astana Museum of Qom, Iran. Photo by Amirhosein Mirgheysari in this site: [clck.ru/3GcgQx](http://clck.ru/3GcgQx)

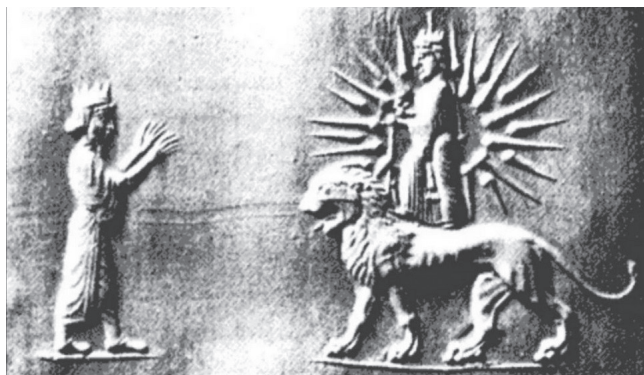


Рис. 5. Печать Ахеменидов<sup>6</sup> «льва и солнца» — принадлежавшая персидскому царю (Ксерксу I, Ардаширу II или Ардаширу III). Место хранения: Государственный Эрмитаж (Россия). Фото из сайта: [clck.ru/3GcgZb](http://clck.ru/3GcgZb)

Fig. 5. The Achaemenid seal of the "lion and sun", belonged to Persian kings (Xerxes I, Ardashir II or Ardashir III). Storage location: Hermitage Museum. Image from the site: [clck.ru/3GcgZb](http://clck.ru/3GcgZb)

<sup>6</sup> Изображение древней печати. Вероятно, принадлежит одному из персидских шахов: Ксерксу, Артаксерксу II или Артаксерксу III. Слева изображен сам шах, справа — Митра, стоящий на спине льва.

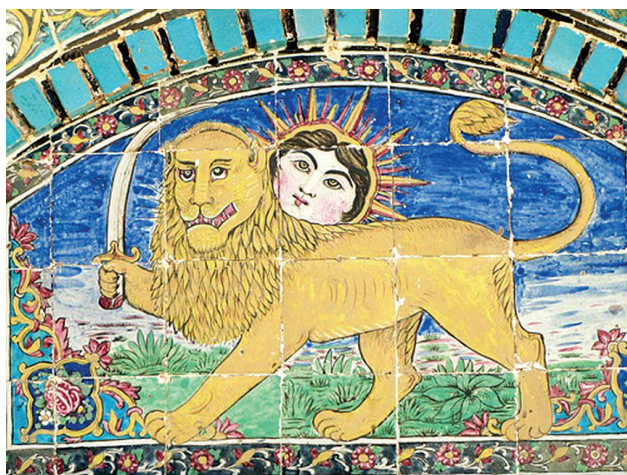


Рис. 6. Эмблема «Лев с Солнцем», период династии Сефевидов, изображение на стене дворца Голестан, единственного памятника ЮНЕСКО в Тегеране.

Фото из сайта: [clck.ru/3Gcgmj](http://clck.ru/3Gcgmj)

Fig. 6. "Lion and sun" emblem in Safavid era, an image on the wall of Golestan Palace, the only UNESCO monument in Tehran. Photo from the site: [clck.ru/3Gcgmj](http://clck.ru/3Gcgmj)

9. Лев, пожирающий быка. Ритуалы, связанные с молитвой солнцу, сопровождались жертвоприношениями. Весна — время возрождения природы. На этом основан в митраизме мотив церемонии принесения быка в жертву. После жертвы быка его кровь течет по земле, поэтому на ней растут растения и появляются животные. Жертвоприношение быка является символом возрождения в природе, а бык является символом зимы.



Рис. 7. Рельеф «Лев, убивающий быка», Персеполь, дворец Ападана, Шираз. Иран.

Фото из сайта: <https://wisgoon.com/p/PTMG5R5FOM/>

Fig. 7. Relief "Lion, Killing a Bull", Persepolis, Apadana Palace, Shiraz, Iran.

Photo from the site: <https://wisgoon.com/p/PTMG5R5FOM/>

10. Священная гора Мехр (Персеполь, город Шираз, Иран). Идея священной горы существовала с древнейших времен в шумерских верованиях. Священная и мифологическая гора Египта под названием Бен-Бен считалась центром мира. Именно на гору падают первые солнечные лучи. Следы эламских рельефов на горе Солнце (Митра) указывают на святость и значение этой горы даже в доахеменидский период.

11. Географическое направление «Восток»: Одно из наиболее важных воздействий Солнца и света в храмовом зодчестве можно увидеть в пространственной ориентации храмов и дворцов по отношению к положению Солнца, т.е. в сторону востока. В религии культа Митры михрабы имели направление на восток, откуда восходит Солнце. В христианской архитектуре направление церквей — восток-запад. Восточное направление является божественным, а западное направление символизирует человека.

Направление на восток соблюдалось при строительстве дворцов шахов династий Ахеменидов и Сасанидов. Эта традиция продолжала существовать и после принятия ислама. Дворцы, которые имели больше одного входа, в качестве главного входа ориентировались на восток, поскольку именно с востока входит человек, подобно восходу Солнца. Ярчайшим примером служит Персеполь. Все конструкции этого величественного сооружения обращены на восток, точнее, в сторону Священной Горы Мехр, а с западной стороны он разделен стеной. Дворец Великого Дария «Ападана» имеет три входа, но главный вход открывается на восток. Солнце поднимается с востока из-за горы Мехр. Поэтому главная лестница дворца Ападана открывается на восток, и именно поэтому восточные барельефы лестницы украшены с максимальным великолепием и мастерством. Именно поэтому до ислама гору Рахмат в Персеполе называли Мехр.

12. Хорус и Ахура Мазда: Персеполь — яркий пример великолепного сатрапического правления, основанного на уважении и содействии. Это произведение не только иранское, но и созданное художниками всех ахеменидских сатрапий, представляющее цивилизации Месопотамии, Ассирии, Вавилона и других. Сюда можно включить рельеф Хоруса — египетского бога Солнца, который позже получил имя Ахура Мазда в религии зороастризма. Хорус — это сочетание солнечного диска и крыльев сокола, или солнечный ястреб. Он является символом божественности, яркости, бессмертия и мощной силы природы. Крылатый диск — прямой символ солнечных богов Ашура у ассирийцев и Шамаша у вавилонян [Мобини и Хакими, 2014: 65]. Появление в Ассирии солнца с крыльями имеет египетское происхождение. В Египте бог Хорус проявлялся в виде орла и символизировался крылатым солнечным диском [Джавади, 2019: 8]. Крылатый солнечный диск появился на сирийских цилиндрических печатях в середине второго тысячелетия до нашей эры. Здесь этот символ имеет форму крыльев, удерживающих солнце, что первоначально означало небо.

В египетской мифологии Гор — бог с головой сокола. Сокол считается символом и знаком величия фараонов, причем правый глаз этого сокола — бог неба и солнца, а левый глаз — луна. Слава египетских фараонов была образцом для правителей Западной Азии, а ассирийцы считали Ашура, покровителя фараона, единым существом с Хорусом и стали его почитать [Мобини и Хакими, 2014: 65]. Его глаза известны как «глаз язата / око мира» [Саэди и др., 2022: 268–270].

Одним из старейших символов Солнца считается крест. Мы наблюдаем продолжение этого символа в христианстве [Нуржанов, Терновая, 2021: 11–16]. В исследовании эмблем Солнца в Месопотамии иранские ученые Махтаб Мобини и Роксана Хаками представили следующую классификацию:

1. Круг в шумерской цивилизации (3500 г. до н.э.): символизирует четыре географических направления и вызывающие дождь ветры. Это также символ Шамаша и Ану — бога неба.

2. Крест: обозначает Шамаша до середины второго тысячелетия до н.э. и встречается в ассирийском искусстве.

3. Круг Солнца: наблюдался в период от Аккада до Нововавилонского периода и является символом Шамаша (Ато).

4. Изображение человека аккадского периода (2220–2159 гг. до н.э.): встречается в вавилонском и ассирийском периодах и отражает естественные и сверхъестественные силы, которые становятся все более человеческими. Табличка с законами Хаммурапи является одним из примеров этой иллюстрации.

5. Вавилонский солнечный круг: использовался в XIX–XVIII вв. до н.э. (вавилонский период) как рисунок-украшение подвески и талисмана.

6. Крылатый солнечный диск: использовался в середине второго тысячелетия до н.э. во времена Ассирии. Это символ Ашуры у ассирийцев и Шамаша у вавилонян [Мобини и Хаками, 2014: 66].

В Древнем Египте изображение крылатой птицы в храмах олицетворяло победу добра над злом. Диски с лучами и без лучей, встречающиеся на печатях IV тыс. до н.э., имеют иранское происхождение и, безусловно, солярное значение [Куртик, 1998: 20]. Крылатый шар — символ солнца, сокола и Ахурамазды. Интересна эволюция этой космической роли на Востоке. Образ крылатого шара достиг своей окончательной формы в период Ахеменидов [Моради-гаясабади, 2007: 31–34].



Рис. 8. Крылатое солнце.

Фото с сайта: [http://ghiasabadi.com/winged\\_disk.html](http://ghiasabadi.com/winged_disk.html)

Fig. 8. Winged Sun. Photo from the site: [http://ghiasabadi.com/winged\\_disk.html](http://ghiasabadi.com/winged_disk.html)



Рис. 9. Изображение человека в крылатом солнце. Фото

с сайта: [http://ghiasabadi.com/winged\\_disk.html](http://ghiasabadi.com/winged_disk.html)

Fig. 9. Image of man in the winged sun. Photo from the site: [http://ghiasabadi.com/winged\\_disk.html](http://ghiasabadi.com/winged_disk.html)



Рис. 10. Изображение сокола — символ солнца.

Фото с сайта: [http://ghiasabadi.com/winged\\_disk.html](http://ghiasabadi.com/winged_disk.html)

Fig. 10. The image of a falcon — symbol of the sun. Photo from the site: [http://ghiasabadi.com/winged\\_disk.html](http://ghiasabadi.com/winged_disk.html)



*Шар* в центре эмблемы навеян *солнцем*, которое послужило источником религиозных верований многих древних восточных народов. Мотивы *крыльев* и *хвоста* взяты из знаменитого мотива *сокола/орла*. В представлении древних людей *сокол* и *солнце* считались единым целым: с одной стороны, *солнце* воспринималось как имеющее два крыла при восходе или закате; с другой стороны, *сокол* считался самым амбициозным и далеко летающим, самым близким к *Солнцу* земным существом. Поэтому роль *солнца* и *сокола* слилась воедино и появился образ *крылатого шара*. В Древнем Египте Хорус изображался с головой сокола [Моради-гаясабади, 2007: 31–34].

На этапе эволюции и формирования образа человекобога на голове человека можно увидеть корону или головной убор с узором «звезда». В одной руке он держит *кольцо* или *цветок*, а другую руку протягивает вперед в знак приветствия [Моради-гаясабади, 2007: 31–34].

Преобразование квадратного объема в круг «Чахартак / чахартаки» (кубическое сооружение с куполом): «Чахартак (перс. четыре арки) — конструкция из четырех арок, поддерживающих купольное перекрытие, использовавшаяся при строительстве зороастрийских храмов огня» [Конененко, 2020: 45]. Чахартаки является наиболее частым элементом иранской архитектуры, долгое время продолжал свое существование даже после принятия ислама. Это сооружение широко применялось в строительстве митреумов, храмов для Анахиты, а также в храмах огня. После ислама ирано-исламская архитектура адаптировала его для строительства мечетей и мавзолеев. Чахартаки состоит из четырех столбов или колонн, расположенных по четырем углам квадрата, причем каждая пара колонн поддерживается сверху серповидной аркой, а на этих колоннах помещен купол.

Чахартаки, повторяющаяся и оригинальная форма, на протяжении всей истории обрела символическое значение и стала образцом сакральной архитектуры [Дариуш и др., 2019: 65]. Сочетание купола и куба является символом соединения *Неба* и *Земли*, а конструкцию «чахартаки» (*chaḥar* + *taq*, означающее «4» + «арка») считают проявлением Творца, напоминающим *четыре стихии*, *четыре направления*, *четыре ветра* и *четыре времени года* [Ардалан и Бахтияр, 2000: 75]. Небо считается местом света, а гора всегда имела особое символическое значение, поскольку была ближайшей к небу точкой.

Согласно словам в книге «История Бухары» известного историка этого города, жившего в X в., на месте храма огня была построена мечеть, которая называлась «Магок», а «Магок» означает «глубокий», так как мечеть очень быстро была построена на месте храма огня, а ее территория значительно расширилась. В результате археологических раскопок под руководством В.А. Шишкина, когда был удален грунт на глубине семи метров с храма огня, тогда обнаружили сооружение чахартаки [Наршахи, 1993: 40–41; Кадыров и Гадоев, 2020: 25].

Д.А. Ахундов в своей монографии «Архитектура древнего и раннесредневекового Азербайджана» перечисляет исторические памятники, созданные до ислама, в том числе храм огня и храм Митры: «Возвращаясь к легенде о богине Зуммуриаде, построившей себе башню, отметим, что, видимо, имелась в виду предполагаемая нами башня и храм огня, на месте которых была построена в XIV в. Джума-мечеть. <...> Таким образом, можно высказать предположение, что в древнем священном городе Атеши-Ба-



гаван\* Хунзар имелись следующие храмы: главный семиалтарный восьмиэтажный башенный храм Великого Митры или древнего Мазды (Гюн-зер), древнейший храм Апам Напата\*\* (Аб — вода, Напат-нафт — нефть), бога огня в жидкости, воде, нефти (III–II тыс. до н.э.), башенный храм Изумрудной богини (Ванант-Вега), рядом с ним храм Арта-Вахишта — сына Ахуры, духа огня <...>, рядом с главным храмом имелся небольшой храм, который мог быть посвящен Вогу-Мана (добрая, благая мысль), пять храмов внутри города-крепости, из них два башенных» [Ахундов, 1986: 60].



Рис. 11. Чахартати Ниасарского храма огня, расположенного в 35 километрах к северо-западу от Кашана, города Исфахана в Иране, Фото с сайта: [clck.ru/3GcgvB](http://clck.ru/3GcgvB)

Fig. 11. Chahar Taq of Niasar Fire Temple, located 35 kilometers northwest of Kashan, the city of Isfahan, Iran. Photo from the site: [clck.ru/3GcgvB](http://clck.ru/3GcgvB)



Рис. 12. Чахартати Феррашбенда (Казерун, Иран), расположенного в 172 километрах к западу от Шираза. Фото с сайта: [clck.ru/3Gch5a](http://clck.ru/3Gch5a)

Fig. 12. Chahar Taq of Farashband (Kazerun, Iran), located 172 kilometers west of Shiraz. Photo from the site: [clck.ru/3Gch5a](http://clck.ru/3Gch5a)

Наши знания о чахартаки в Иране основаны на археологических находках мидийского периода в Нушиджане, на холме Малайер, с полукрестообразным планом и глиняными материалами [Хатамیان и др., 2012: 176]. Новообращенные иранцы, принявшие ислам, не видели проблемы в проведении молитв в храмах огня своих предков. Они быстро отремонтировали их и построили новые помещения для молитв. Примерами таких мечетей в Иране являются мечети Боруджерд, Яздахаст, Двенадцать Имамов в городе Йезде, мечеть Абарку и т. п. [Хатамیان и др., 2012: 182; Голдар, 2013: 8].

Ошибочно предполагать, что очаги храмов изначально имели закрытые проемы и не имели двери, защищающей огонь от ветра, дождя и загрязнений. Исторические и археологические данные показывают, что двери храмов огня чахартаки, вероятно, были сделаны из позолоченного дерева или толстой ткани, которая позже была разрушена или разложилась. Считалось, что лучи солнца не должны падать на огонь, так как непосредственная связь солнца с огнем является большим грехом.

Иранские дворцы не имели дверей в привычном нам понимании. Вместо этого на дверях висели занавески, а у них стояли охранники. Перед аркой дворца в Ктесифоне висела широкая завеса, сквозь отверстие которой проникали солнечные лучи. Придворные знали, что приближается шах для проведения церемонии, и готовились к приветствию [Дьёлафуа, 2006: 579].

Скульптура спящего богатыря/льва Бард-шир: Бард-шир является одним из символов культуры народа бахтиаров. Бахтиары обычно устанавливают каменного льва на могилах своих старейшин, воинов и юношей как символ их храбрости и отваги. Это народное искусство особенно характерно для Чахармахала, Бахтиари и Северного Хузестана в Иране [Моради, Шафаги, Сокаева и Дзапарова, 2024: 93–94].

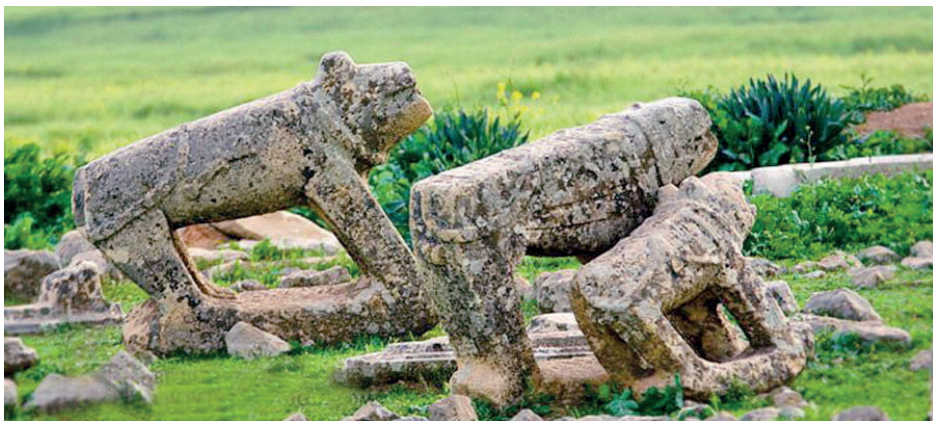


Рис. 13. Каменный лев, Бард-шир на историческом кладбище «Бозлар», Хефшеджан, (Шехре-корд, Иран). Фото с сайта: [clck.ru/3GchBZ](http://clck.ru/3GchBZ)

Fig. 13. Stone lion – Bard-shir in historic cemetery “Bozlar” (Hafshejan, a city in the Central District of Shahrekord County, Iran). Photo from the site: [clck.ru/3GchBZ](http://clck.ru/3GchBZ)

Кааба Зороастра: История использования неправильного термина «Кааба Зороастра» восходит к XIV в. Эта ошибка в названии ахеменидского сооружения обусловлена

его сходством с Каабой мусульман в Саудовской Аравии. Надпись Картира, зороастрийского священника при династии Сасанидов, на стене этого здания дает нам информацию о его названии в эпоху Сасанидов: *Бон Ханак* (фундаментный дом).

Среди археологов всегда существовали разногласия по поводу использования указанного ахеменидского сооружения. На основе представленных тезисов иранских и европейских археологов существует четыре гипотезы о роли и сфере использования здания Кааба Зороастра. Первая группа исследователей, в том числе Роман Гиршман, французский археолог, приняли его за храм огня (археологические исследования показывают, что отсутствие окон и отверстий в стенах здания, а также отсутствие подобных зданий в других местах ставят под сомнение, что это храм огня). Вторая группа археологов, в том числе Генри Роулинсон, считали его местом хранения сокровищ и религиозной книги Авесты (Шапур I представил на его стенах описание своих побед на персидском, парфянском и греческом языках). Третья группа предполагает, что это было здание обсерватории. Четвертая группа ученых воспринимала его как мавзолей [Акбари, 2017: 32–33].

Согласно мнению Р. Моради-гиясабади, Кааба Зороастра использовалась как инструмент для составления *солнечного календаря*. В своей монографии «Солнечная обсерватория Накше-Рустам» Реза Моради-гиясабади анализирует астрономическую роль Каабы Зороастра. В основе данной теории лежит образование различных теней в глухих окнах и создание теней в северо-восточном углу крыши на лестнице здания во время восхода солнца и истинного полудня. На трех страницах Марзие Танха и его сотрудники дают корректирующую критику своих расчетов, предлагая теорию астрономического применения данного здания, которая является ярким подтверждением теории Моради-гиясабади [Танха, Риязи и Караати, 2005: 1–3].

Все иранские археологи и ученые единогласны в том, что термин «Кааба Зороастра» является новым и ненаучным. Автор данной статьи согласна с сочетанием гипотез третьей и четвертой групп. Наше логическое объяснение таково:

1. Подобное здание построено в Пасаргадах, и мы знаем, что сыновья Кира Великого были близнецами. Камбис похоронен в Пасаргадах, на королевской площадке, рядом со своим отцом, а его брат-близнец Бардия — в городе мертвых «Некрополь», рядом с еще четырьмя шахами Ахеменидов (Ксеркс, Великий Дарий, Артаксеркс I, Дарий II). Мавзолеи обоих имеют единую конструкцию.

2. Мавзолей Бардии представляет собой сооружение, на котором со всех сторон видны календарные и астрологические знаки: четыре стены символизируют четыре времени года; 30 лестниц — тридцать дней месяца; 365 небольших отверстий, проделанных на его стенах, обозначают количество дней в году.

### **Заключение**

Подытоживая всё вышеизложенное, следует подчеркнуть, что жители Древнего Ирана были знакомы с солнечным календарем и солнечным годом задолго до появления календаря Яздгерди (был создан в 632 г. в при последнем шахе Сасанидов), а затем календаря Джалали, составленного группой иранских математиков, в том числе Омаром Хаййомом. Основа иранского года связана с Солнечной системой и Солнцем. Солнце ярко проявляется в истории и жизни древних иранцев. Оно представлено в обра-

зе Язата в культе митраизма; гора Мехр считалась святой благодаря близости к Солнцу. Среди всех птиц орел прозван птицей Солнца, так как он высоко летит в сторону Солнца. Крылатое кольцо олицетворяет Солнце и в сочетании с орлиными ногами, человеческой головой и телом образует символ Бога в первой в мире монотеистической религии — зороастризме. В этой стране кедр также может символизировать Солнце.

Знания астрономии в древнем Иране в митраизме раскрываются в виде таких символов, как «Лев с Солнцем», «Солнце со звездами», а также в архитектурном элементе мукаранасов, которые после принятия ислама продолжают своё присутствие как исконно иранский элемент интерьера в исламской архитектуре. В постзороастрийскую эпоху внимание к астрономии продолжается: на мавзолеях сыновей-близнецов Великого Кира появляются элементы солнечного года. Важность использования элементов иранского календаря в этих двух мавзолеях заставила археологов надолго сбиться с пути и уклониться от правильной функциональной диагностики этих двух мест, особенно Каабы Зороастра.

### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Ахундов Д. А. Архитектура древнего и раннесредневекового Азербайджана. Баку: Азернешр, 1986. 311 с.

Кадыров Д. Х., Гадов Д. Х. История мечети Магоки Агтар. Исторические науки // Вестник науки и образования. 2020. № 6 (84). Ч. 1. С. 25–27.

Кирилко В. П. Сталактитовые формы в архитектуре средневекового Крыма // Искусство Востока / под ред. С. В. Мальцева, Е. Ю. Станюкович-Денисова, А. В. Захарова. СПб.: НП-Принт, 2019. С. 737–866.

Конененко Е. И. Архитектура «Большой османской мечети»: истоки, формирование, эволюция : дис. ... д-ра искусствоведения. М.: Государственный институт искусствоведения, 2020. 468 с.

Куртик Г. Е. Астральная символика в Месопотамии III тыс. до н.э. // Вопросы истории естествознания и техники. 1998. № 2. С. 20–44.

Моради М., Шафаги М., Сокаева Д. В., Дзапарова Е. Б. Исследование персидского фольклора: генезис, семантика, индоевропейский и иранский контекст. Тегеран; Владикавказ, 2024. 375 с.

Нуржанов А. А., Терновая Г. А. Находка керамического сосуда с росписью на годище Кастек-1 в 2019 г. // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 27. № 2. С. 7–22.

Челнокова А. Ю. Митраистические памятники и иконография культа Митры в Римской империи. Всеобщая история // Вестник МГПУ. Серия: Исторические науки. 2019. № 3 (35). С. 83–89.

اوستا: گاتاها، یسنا، یشته ها، ویسپرد و خرده اوستا. نوشته و پژوهش هاشم رضی تهران: بهجت. 1378. [веста: Гаты, Ясны, Яшты, Виспарад и Маленькая Авеста. Исследователь: Хашем Рази].

اردلان، نادر. بختيار، لاله. حس وحدت؛ سنت عرفانی در معماری ایران. ترجمه حمید شاهرخ [Ардалан Н., Бахтияр Л. Чувство единства: Мистическая традиция в Иранской архитектуре. Перевод: Хамид Шарох]. تهران: نشر خاک. 1379. 175 с. (на перс. яз.).



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



ская конференция в области науки и технологий. Куала-Лумпур, Малайзия. 2014, 20 с. (на перс. яз.).]

ساعدي، امير. منصوري، سيما. پاكدل، مسعود. تطبيق بن مایه های اسطوره ای بینایی و دانایی در مصر و ایران با ساعدی، امیر. منصوری، سیما. پاکدل، مسعود. [Саэди А., Мансури С., Пакдел М. Сопоставление мифологических мотивов зрения и знаний в Египте и Иране на основании «Шахнаме» в Фонде Куркиана в Нью-Йорке]. شماره 46. صص. 254–273. [Журнал исследований исламского искусства. 2022. Вып. 19, № 46, С. 273–254 (на перс. яз.).].

شهبازی شیران، حبیب معروفی اقدم، اسماعیل. ستارنژاد، سعید. طهماسبی، فریبرز. مظاهر و کارکردهای آناهیتا، (الهه زن در ایران باستان (مطالعه نقش مایه های ظروف زرین و سیمین ساسانی حاوی نقش این الهه [Шахбази Ш., Хабибоб. Маруфи Агdam И., Сатранджад С., Тахмасаби Ф. Символы и функции Анахиты, женской богини в древнем Иране (с изучением сасанидских золотых и керамических сосудов, содержащих образы этой богини)]. شماره 2، 10. دوره 2، 2017. С. 262–237. [Женщины в культуре и искусстве, Вып. 10, № 2, 2017. С. 262–237 (на перс. яз.).].

تاریخ علم، دوره [Сафипур А., Шаабани Р. Классификация богов и дней месяца в зороастрийском календаре.]. شماره 17، 2018. С. 157–185 (на перс. яз.).].

عليپور، سارا. نصیرسلای، محمدرضا. فلاکی، محمدمنصور. تحلیل ساختار منظر ستایشگاههای مهری [Али-пур С., Насирсалами М. Р., Фаламаки М. М. Анализ ландшафтной структуры святилищ Мехри]. شماره 16 (74). مرداد 1398، صص 31–42. [Научный журнал «Баг Назар». 2018. С. 31–42. (на перс. яз.).].

مطالعات [Омрани Б., Моради А. Кри-тика сущности митраизма в храме Мараге. Археологические исследования]. شماره 13، 2021. С. 119–138. (на перс. яз.).].

فرقدان، عاطفه. هوشیار، مهران. بررسی تطبیقی مفاهیم گل نیلوفر آبی در ایران، هند و مصر [Фаргдан А., Хушиар М. Сравнительное исследование концепций цветка лотоса в Иране, Индии и Египте.]. شماره 3، 2019. С. 58–49 (на перс. яз.).].

مجله مطالعات ایرانی. مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان های ایرانی. [Гале-хани Г. Солнце в Авесте. В средневековых текстах и в Индии]. شماره 2، 2012. С. 169–194 (на перс. яз.).].

دوفصلنامه تخصصی دانش مرمت و میراث فرهنگی. ویژه نامه آتشکده و آتشگاه های ایران. [Голдар Ф. Чартаги: история употребления слов и выражений]. شماره 1392، صص 1–10. [Специализированный двухквартирный журнал по реставрации и знаниям о культурном наследии. Спецвыпуск о храме огня и костровых ямах Ирана. 2013. С. 1–10 (на перс. яз.).].

مبیین، مهتاب. حکیمی، رکسانا. بررسی نماد خورشید و مفاهیم مرتبط با آن در هنر و اساطیر بین النهرین [Мобини М., Хакими Р. Исследование символа солнца и связанных с ним концепций в ме-

сопотамском искусстве и мифологии]. دانشگاه شهید چمران اهواز. [Ежеквартальный журнал Шуштарского факультета искусств. Университет Шахида Чамрана в Ахвазе. Вып. 5, Весна и лето 2013. С. 57–68 (на перс. яз.).].

وفصلنامه علمی [Мадхушиян-неджад М., Шишвани Х — ترویجی پژوهش هنر. سال هفتم، شماره چهاردهم. 1396، صص. 19–33. [Научный журнал «Honar», Седьмой год, 14-й вып. 2017, С. 33–19 (на перс. яз.).]

مرادی غیاث آبادی. رضا. رصدخانه خورشیدی نقش رستم [Моради-Гиясабади Р. Солнечная обсерватория Накше Рустам-а.]. 96، 1378، ص. 96، [تهرآن: انتشارات پژوهنده. 1999. 96 с. (на перс. яз.).]

مرادی غیاث آبادی، رضا. گوی بالدار، انتشارات پژوهش های ایرانی [Моради-Гаясабади Р. Крылатый Шар, Иранские исследовательские публикации]. 34–31. صص. 94، 1386، [تهرآن: 2007. С. 31–34 (на перс. яз.).]

غ-غ) [Моин М. Словарь персидского языка. Т. 6. (-غ-غ) (معین، محمد. فرهنگ فارسی. ج 6. اعلام (-غ-غ) [تهرآن: امیر کبیر. 2007، 1132 с. (на перс. яз.).].

Абу Бакр Мухаммад ибн Жазфар Наршахий / Бухоро Тарихи. Тошканд: Шарқ баёзи, 1993. 122 б. (На Тадж. языке)

## REFERENCE

Ahundov D.A. *Arhitektura drevnego i rannesrednevekovogo Azerbajdzhana* [Architecture of ancient and early medieval Azerbaijan]. Baku: Azerneshr, 1986, 311 p. (in Russian).

Chelnokova A.Yu. *Mitraisticheskie pamyatniki i ikonografiya kul'ta Mitry v Rimskoi imperii. Vseobshchaya istoriya* [Mithraic monuments and iconography of the cult of Mithras in the Roman Empire. General history] *Vestnik MGPU, seriya "Istoricheskie nauki"* [Bulletin of MGPU, series "Historical sciences"], 2019. P. 83–89 (in Russian).

Kadyrov D.H., Gadoev D.H. *Istoriya mecheti Magoki Attar. Istoricheskie nauki* [History of the Magoki Attar Mosque. Historical Sciences]. *Vestnik nauki i obrazovaniya* [Bulletin of Science and Education]. 2020, no. 6 (84), pt. 1. P. 25–27 (in Russian).

Kirillo V.P. *Stalaktitovye formy v arkhitekture srednevekovogo Kryma* [The Stalactite forms in the Architecture of the Crimea in the Middle Ages]. A.V. Zakharova, S.V. Maltseva, E.Yu. Staniukovich-Denisova (ed.). *Iskusstvo Vostoka* [The Art of the East]. Saint Petersburg: NP-Print 2019, vol. 9., 2019. P. 737–866 (in Russian).

Konenenko E.I. *Arhitektura "Bol'shoi osmanskoj mecheti": istoki, formirovanie, evoliuciya. Diss. Dokt. iskustvovedeniya* [Architecture of the "Great Ottoman Mosque": origins, formation, evolution. Dissertation for the degree of Doctor of Art Studies]. Moscow: Gosudarstvennyj institut iskustvovedeniya [State Institute of Art Studies], 2020, 468 p. (in Russian).

Kurtik G.E. *Astral'naya simvolika v Mesopotamii III tys. do n. e.* [Astral symbolism in Mesopotamia in the 3rd millennium BC]. *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki* [Questions of the history of natural science and technology] 1998, no. 2. P. 20–44 (in Russian).

Moradi M., Shafagi M., Sokaeva D.V., Dzaparova E.B. *Issledovanie persidskogo fol'klora: genezis, semantika, indoevropskij i iranskij kontekst* [Study of Persian folklore: genesis, semantics, Indo-European and Iranian context]. Tegeran-Vladikavkaz [Tehran-Vladikavkaz]. 2024, 375 p. (in Russian).

Nurzhanov A. A., Ternovaja G. A. Nakhodka keramicheskogo sosuda s rospis'yu na godishche kastek-1 v 2019 g. [The discovery of a ceramic vessel with paintings on the site of Kastek-1 in 2019] *Narody i Relegii Evrazii* [Nations and Religions of Eurasia]. 2021, vol. 27, no. 2. P. 7–22 (in Russian).

*Avesta: Gathas, Yasna, Yasht, Visparad and small Avesta* [Avesta: Gataha, Yasna, Yashtha, Visparad va Khorde Avesta] Written and researched by Hashim Razi. Tehran: Bahjat. 1999, 668 p (in Persian).

Ardalan N., Bakhtiar L. *Sense of unity; Mystic Tradition in Iranian Architecture* [Sonnat-e Erfani dar Me'mari-e Iran]. Translated by Hamid Shahrugh. Tehran: Khak Publications, 2000 (in Persian).

Akbari. A. Kaaba of Zoroast and the Historical Importance of the Sasanid Shapur I Inscription [Ka'be-ye Zartosht va Ahammiyat-e Tarikhi-ye Katibe-ye Shapur-e Avvale Sasani]. *History Bulletin* [Pazhuhesh-nameye tarikhi], 2017, vol. 3, iss. 11. P. 29–70 (in Persian).

Bahar M. *A Research in Iranian Mythology (first and second part)* [Pazhuheshi dar Asatir-e Iran (Pareye Nokhost va Doyyom)]. Tehran: Aghah Publications, 1996, 560 p (in Persian).

Pourja'far M. R., Shahidi M. Sh. *Church Architecture* [Me'mari-ye Kelisa]. Tehran: Simaye Danesh, 2009, 168 p. (in Persian).

Tanha M., Riazi N., Ghara'ati A. Criticism of “Moradi Ghiyasabadi’s theory” about the astronomical use of Zoroaster's Kaaba [Naghd-e Nazariye-ye “Moradi Ghiasabadi” darbareye karborde nojumi-ye bana-ye “Ka'be-ye Zartosht”]. *Iran Physics Conference 29 Aug.–1 Sept. 2005* [Konferans-e Fizik-e Iran 29 Aug.–1 Sept. 2005]. Khorram Abad: Lorestan University, 2005 (in Persian).

Javadi Sh. How the World Views Solar Deities [Izadan-e Khorshid dar Bavar-e Mardoman-e Jahan]. *Jaco. Journal of Art and Civilization of the Orient* [Majalle-ye Honar va Tamaddon-e Shargh]. 2019, vol. 8, iss. 30. P. 5–14 (in Persian).

Chehri M. E. Archaeological Study of the Anahita Goddess Motifs on the Stucco of the Sassanid Period [Motale'e-ye Bastanshenakhti-ye Noghush-e Elahe Anahita bar ruye Gachbori-ye Dore-ye Sasani]. *Archaeological researches of Iran* [Pazhuheshhaye Bastanshenasie Iran]. 2021, vol. 11, iss. 30. P. 222–199 (in Persian).

Neyestani J, Hatamian M J, MousaviKooohpar S M, Hatam G A. Analysis of Continuity of Chahar — Taqi Architecture from Sassanid to Islamic Period in Iran with Emphasis on the Archetypal Method of Critic [Tahlil-e chegunegi-e estemrare chohar-taghi az doreye sasani be eslami dar Iran ba tekyeh bar ravesh-e naghd-e kohan-olguyi]. *JHS* [JHS] 2012, vol. 2, no. 4. P. 173–191 (in Persian).

Khalilipour A., Hemmati E., Tavousi M. The course of evolution of Iran's muqarnas works from the historical period to the beginning of Islam [Seyr-e Takamol-e Mogharnas-kari-e Iran az Dowran-e Tarikhi ta Sadr-e Eslam]. *Scientific research quarterly of visual arts, the role of Naqsh Mayeh* [Fasl-name-ye elmi-Pazhuheshi-ye honarha-ye tajassomi naghsh-mayeh]. 2013, vol. 8, iss. 21. P. 7–19 (in Persian).

Dariush B., Asgard A., Mansouri S. A. Chahar Taqi, a Continuity of the Mountain's Sanctity in Rituals, Architecture, and Landscape of Iran [Chahar Taqi, Tadavom-e Taghaddos-e Kuh dar Ayinha, Me'mari va Manzar-e Iran]. *Manzar Bulletin* [Majalle-ye Manzar]. 2019, vol. 12, iss. 53. P. 73–64 (in Persian).

Diolafova J. Iran. *Kalde and Shush* [Iran, Kalde va Shush] Translated by Ali Mohammad Farahvashi. By the effort of Bahram Farahvashi. Tehran: University of Tehran, 2006, 835 p. (in Persian).

Rezazadeh Z., Hasanoghli Zarnaq S. Investigation of animal motifs in Mithraism [Barresi-ye Noghush-e Janevari dar Ayin-e Mitraism]. *International research conference in science and technology* [Konfrans-e Beynol-melali-ye Pazhuhesh dar Olum va Teknolozi]. Kuala Lumpur, 2014, 20 p. (in Persian).

Saedi A., Mansoori S., Pakdel M. Matching the mythical themes of vision and wisdom in Egypt and Iran with emphasis on the Shahnameh preserved in the Korkian Foundation of New York [Tatbigh-e Bon-mayeha-ye Osturei-ye Binayi va Danayi dar Mesr va Iran ba Ta'kid bar Shahname-ye Mahfuz dar Bonyad-e Korkian-e Niyoyork]. *Journal of Islamic Art Studies* [Nashriye-ye motale'at-e Honar-e Eslami]. 2022, vol. 46, iss. 19. P. 273–254 (in Persian).

Shahbazi Shiran H., Maroufi Aghdam E., Sattarnezhad S., Tahmasabi F. Symbols and Functions of the Anahita, the Goddess of Woman in Ancient Iran (Study on the Motif of Sassanid Golden and Silver Vessels Containing the Role of Goddess) [Mazaher va Karkardha-ye Anahita, Elahe-ye Zan dar Iran-e Bastan (Motale'e-ye Naghsh-mayeha-ye Zoruf-e Zarrin va Simin-e Sasani-ye Havi-ye Naghsh-e in Elahe)]. *"Women in Culture and Art" Bulletin* [Zan dar Farhang va Honar]. 2017, vol. 10, iss. 2. P. 262–237 (in Persian).

Safipour A., Sha'bani R. Classification of Gods and Days of the Month in Zoroastrian Calendar [Daste-bandi-e Izadan va Ruzha-ye Mah dar Gahshomari-ye Zartoshti]. *History of Science Bulletin* [Tarikh-e Elm]. 2018, vol. 17. P. 157–185 (in Persian).

Alipour S., Nasiralam M., Falamaki M. An Analysis on Mithraic Temple Landscape Structure [Tahlil-e Sakhtar-e Manzar-e Setayeshgahha-ye Mehri]. *Bagh-e Nazar. The Scientific Journal in the Field of Theoretical Studies of Art and Architecture* [Bagh-e Nazar. Nashriye-ye Elmi dar Zamine-ye Pazhuheshha-ye Nazari-ye Honar, Me'mari va Shahrsazi], 2018, vol. 16, iss. 74. P. 31–42 (in Persian).

Omrani B., Moradi A. A Critical Review Towards the Mithraic Function of the So-Called Mihr-Temple at Maraghe [Naghdi bar Mahiyat-e Mitraism-e Ma'bad-e Maraghe] // *Archaeological studies* [Motale'at-e Bastanshenasi]. 2021, vol. 13, iss. 1. P. 119–138 (in Persian).

Farghdan A., Hoshidar M. A comparative study of lotus flower concepts in Iran, India and Egypt. *Naqsh Maye. Biannual Journal of Visual Arts* [Dofasname-ye Elmi-Pazhuheshi-ye Honarha-ye Tajassomi-ye Naghsh Maye]. 2019, vol. 3, iss. 6. P. 58–49 (in Persian).

Ghal-e Khani G. The Sun in Avesta, Middle Persian Texts and India [Khorshid dar Motun-e Dore-ye Miyane va dar Hend]. *Journal of The Iranian Studies. Iranian Culture and Languages Research Center. Shahid Bahonar University of Kerman* [Majalle-ye Motale'at-e Irani. Markaz-e Tahghighat-e Farhang va Zabanha-ye Irani. Daneshgah-e Bahonar-e Kerman], 2003, vol. 2, iss. 4 (in Persian).

Goldar F. Chahar-taq: The history of word and form [Chahar-taqi: Sabegheye karbord-e vazhe va soorat]. *Bi-annual Journal of Restoration Science and Cultural Heritage* [Danesh-e maremmat va miras-e farhangi, vizhenameh-ye atashkade-ha va va atashgah-haye Iran]. 2013. P. 1–10 (in Persian).

Madhushian Nejad M., Shishvani H. Study of wooden column Mogharnas in the mosque of Mullah Muazaldin Maragheh [Motale'eye sotun va sar-sotun-haye mogharnas-kari-ye

chubi-ye masjed-e Molla Mo'ezzoddin-e Maragheh]. *Bi-annual Journal of Pazhuhesh-e Honar* [Dofasl-name-ye Pazhuhesh-e Honar], 2017, vol. 7, iss. 17 (in Persian).

Mobini M., Hakimi A. The Sun Symbol and Its Associated Concepts in Mesopotamian Art and Myths [Barresi-ye Nomad-e Khoshid va Mafahim-e Marbut ba An dar Honar va Asatir-e Beynonnahreyn]. *Biannual Journal of Art Faculty. Shahid Chamran University of Ahvaz* [Dofaslname-ye Daneshkade-ye Honar-e Shushtar. Daneshgah-e Shahid Chamran-e Ahvaz]. 2014, vol. 5. P. 57–68 (in Persian).

Moradi Ghiyasabadi R. *Naqsh Rostam Solar Observatory* [Rasadkhane-ye Khorshidi-ye Naqsh-e Rostam]. Tehran: Pazhuhandeh Publications, 1999, 54 p (in Persian).

Moradi Ghiyasabadi R. *Winged Orb* [Guy-e Baldar], Tehran: Iranian Research Publications, 2007. P. 31–34 (in Persian).

Moin M., *Dictionary of Persian Language* [Farhamg-e Farsi-ye Moin]. Tehran: Amir Kabir Publications, 2007, 1132 p. (in Persian).

Abu Bakr *Muhammad ibn Zha'far Narshahij* / Buhoro Tarihi [History of Bukhara]. Tashkent: Sharq bajozi, 1993. 122 p. (in Tajik).

### Электронные ресурсы

[https://www.123rf.com/photo\\_68395517\\_details-of-sheikh-lotfollah-mosque-in-isfahan-iran.html](https://www.123rf.com/photo_68395517_details-of-sheikh-lotfollah-mosque-in-isfahan-iran.html) (Date of visit to the site: February 19, 2025).

<https://jamakparsy.ir/%D9%86%D9%85%D8%A7%D8%AF%D8%B4%D9%86%D8%A7%D8%B3%DB%8C-%DA%AF%D9%84-%D9%86%DB%8C%D9%84%D9%88%D9%81%D8%B1/> (Date of visit to the site: February 16, 2025).

<http://qompajoohi.ir/%F0%9F%92%A2-%DA%A9%D8%A7%D8%B4%DB%8C-%D9%87%D8%B4%D8%AA%D9%BE%D8%B1-%DB%8C%D8%A7-%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%87%D8%A7%DB%8C/> (Date of the visit to the site: February 19, 2025).

<https://handako.ir/%D8%B4%DB%8C%D8%B1-%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D8%B7%DB%8C%D8%B1-%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86/> (Date of visit to the site: February 16, 2025).

<https://parsjawaher.com/%D8%B1%DB%8C%D8%B4%D9%87-%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE%DB%8C-%D9%86%D8%B4%D8%A7%D9%86-%D8%B4%DB%8C%D8%B1-%D8%AE%D9%88%D8%B1%D8%B4%DB%8C%D8%AF-%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86/> (Date of visit to the site: February 16, 2025).

<https://wisgoon.com/p/PTMG5R5FOM/> (Date of visit to the site: February 16, 2025).

[http://ghiasabadi.com/winged\\_disk.html/](http://ghiasabadi.com/winged_disk.html/) (Date of visit to the site: February 16, 2025).

<https://www.eligasht.com/Blog/travelguide/%D8%A2%D8%AA%D8%B4%DA%A9%D8%AF%D9%87-%DB%8C-%DA%86%D9%87%D8%A7%D8%B1%D8%B7%D8%A7%D9%82%DB%8C-%D8%AF%D8%B1-%D9%86%DB%8C%D8%A7%D8%B3%D8%B1/> (Date of visit to the site: February 16, 2025).

<https://shahrmardomdaily.ir/%D9%81%D8%B1%D8%A7%D8%B4%D8%A8%D9%86%D8%AF%D8%9B-%D9%BE%D8%A7%DB%8C%D8%AA%D8%AE%D8%AA-%DA%86%D9%87%D8%A7%D8%B1%D8%B7%D8%A7%D9%82%DB%8C%D9%87%D->



8%A7%DB%8C-%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D8%A8/ (Date of visit to the site: February 16, 2025).

<https://akharinkhabar.ir/local/9839909/%D8%B9%DA%A9%D8%B3-%D8%A8%D8%B1%D8%AF%D8%B4%DB%8C%D8%B1-%D9%86%D9%85%D8%A7%D8%AF-%D8%AF%DB%8C%D8%B1%DB%8C%D9%86%D9%87-%D8%A8%D8%AE%D8%AA%DB%8C%D8%A7%D8%B1%DB%8C-%D9%87%D8%A7-%D8%A8%D8%B1-%D9%85%D8%B2%D8%A7%D8%B1-%DA%86%D9%87%D8%B1%D9%87-%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%B3%D8%B1%D8%B4%D9%86-%D8%A7%D8%B3-%D8%A7%DB%8C%D9%84> (Date of the visit to the site: February 19, 2025).

Статья поступила в редакцию: 31.08.2024

Принята к публикации: 15.03.2025

Дата публикации: 31.03.2025

УДК 94

DOI 10.14258/nreur(2025)1–08

**И. Г. Актамов***Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, Улан-Удэ (Россия);**Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова, Улан-Удэ (Россия)***Т. Б. Бадмацыренов***Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова, Улан-Удэ (Россия)***Ц. Цэцэнбилэг***Институт философии Академии наук Монголии, Улан-Батор (Монголия);**Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы, Москва (Россия)*

## **БУДДИЗМ И ПОСТСЕКУЛЯРНОЕ ОБЩЕСТВО: СОЦИОРЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ В МОНГОЛИИ КОНЦЕ XX — НАЧАЛЕ XXI В.**

Статья посвящена исследованию основных тенденций развития социорелигиозных процессов в Монголии в конце XX — начале XXI в. Дана историческая характеристика взаимоотношений государства и религии после распада Советского Союза и демократических преобразований 1990-х гг. в Монголии. В конце XX в. был отмечен бурный рост религиозности, где традиционно значимое место занимал буддизм. Вместе с тем под влиянием глобальных тенденций началось проникновение протестантизма и нетрадиционных религиозных течений. Определено, что современное монгольское общество характеризуется чертами постсекулярности, где политическая власть и буддийское духовенство находятся в активном взаимодействии. Это подтверждается публичными заявлениями высшего руководства страны. Можно констатировать, что монгольское общество является преимущественно религиозным, но отмечается тенденция роста атеизма в молодежной среде. В последние годы в монгольском обществе наблюдается запрос на формирование национальной идеи, способной консолидировать все общественные и политические силы. В качестве оптимального варианта предлагается буддизм как религия, объединяющая всех монголов.

**Ключевые слова:** Монголия, буддизм, социорелигиозные процессы, постсекулярность.

### **Цитирование статьи:**

Актамов И. Г., Бадмацыренов Т. Б., Цэцэнбилэг Ц. Буддизм и постсекулярное общество: социорелигиозные процессы в Монголии конце XX — начале XXI в. // Народы и религии Евразии. 2024. Т. 30, № 1 С. 137–150. DOI 10.14258/nreur(2025)1–08.

---

**I. G. Aktamov**

---

*Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of the Siberian branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude (Russia); Dorzhi Banzarov Buryat State University, Ulan-Ude (Russia)*

---

**T. B. Badmatsyrenov,**

---

*Dorzhi Banzarov Buryat State University (Ulan-Ude, Russia)*

---

**Ts. Tsetsenbileg**

---

*Mongolian Academy of Sciences; Institute of Foreign Languages, Ulan-Bator (Mongolia); People's Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow (Russia)*

---

## **BUDDHISM AND POST-SECULAR SOCIETY: SOCIO-RELIGIOUS PROCESSES IN MONGOLIA IN THE LATE 20TH AND EARLY 21ST CENTURIES**

---

The article examines the primary trends in the evolution of socio-religious dynamics in Mongolia during the late 20th and early 21st centuries. It offers a historical analysis of the interplay between the state and religious institutions following the dissolution of the Soviet Union and the democratic reforms of the 1990s. The conclusion of the 20th century marked a notable increase in religiosity, with Buddhism maintaining a prominent role. Concurrently, influenced by global developments, there was an emergence of Protestantism and other non-traditional religious movements. The findings indicate that contemporary Mongolian society exhibits characteristics of post-secularity, characterized by active engagement between political authorities and the Buddhist clergy, as evidenced by public declarations from the nation's leadership. While it can be asserted that Mongolian society remains largely religious, there is a discernible trend of rising atheism among the youth. Recently, there has been a growing demand within Mongolian society for the establishment of a national ideology that can unify diverse social and political factions, with Buddhism being proposed as the most suitable religion to achieve this cohesion among the Mongolian populace.

**Keywords:** Mongolia, Buddhism, socio-religious processes, post-secularity.

---

---

**For citation:**

*Aktamov I. G., Badmatsyrenov T. B., Tsetsenbileg Ts. Buddhism and post-secular society: socio-religious processes in Mongolia in the late 20th and early 21st centuries. Nations and religions of Eurasia. 2024. T. 30, № 1 P. 137–150 (in Russian). DOI 10.14258/nreuir(2025)1–08.*

---

---

**Актамов Иннокентий Галималаевич**, кандидат педагогических наук, доктор философии, заведующий лабораторией Центра переводов с восточных языков, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения

---

РАН, Улан-Удэ (Россия); доцент кафедры истории и регионоведения стран Азии, Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова, Улан-Удэ (Россия).

**Адрес для контактов:** [aktamov13@gmail.com](mailto:aktamov13@gmail.com); [orcid.org/0000-0002-8646-1048](https://orcid.org/0000-0002-8646-1048)

**Бадмацыренов Тимур Баторович**, доктор социологических наук, доцент, заведующий кафедрой политологии и социологии, директор Центра социально-политических исследований «Альтернатива», Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова, Улан-Удэ (Россия). **Адрес для контактов:** [badmatsyrenovtb@bsu.ru](mailto:badmatsyrenovtb@bsu.ru); [orcid.org/0000-0002-6363-9464](https://orcid.org/0000-0002-6363-9464)

**Цэцэнбилэг Цэвээн**, доктор философии (PhD), доцент, ведущий научный сотрудник, Институт философии Академии наук Монголии, Улан-Батор (Монголия); доцент Института иностранных языков, Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы, Москва (Россия). **Адрес для контактов:** [tsetsenbilegts@gmail.com](mailto:tsetsenbilegts@gmail.com); [orcid.org/0000-0001-5987-9310](https://orcid.org/0000-0001-5987-9310)

**Aktamov Innokentii Galimalaevich**, Candidate of Pedagogical Sciences, Doctor (PhD in History of science), Head of the Laboratory «Oriental Languages Translations Center», Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Siberian branch of the Russian Academy of Sciences; Associate professor of the Department of History and Regional studies of Dorzhi Banzarov Buryat State University, Ulan-Ude (Russia). **Contact address:** [aktamov13@gmail.com](mailto:aktamov13@gmail.com); [https:// orcid.org/0000-0002-8646-1048](https://orcid.org/0000-0002-8646-1048).

**Badmatsyrenov Timur Batorovich**, Doctor of Sociological Sciences, Associate Professor of the Department of Political Science and Sociology, Head of the Center for Social and Political Studies, Head of Center of Social and Political Studies, Dorzhi Banzarov Buryat State University, Ulan-Ude (Russia). **Contact address:** [badmatsyrenovtb@bsu.ru](mailto:badmatsyrenovtb@bsu.ru); [https:// orcid.org/0000-0002-6363-9464](https://orcid.org/0000-0002-6363-9464).

**Tsetsenbileg Tseveen**, Doctor (PhD in Sociology), Associate professor, Leading researcher of Department of Sociology, Institute of Philosophy, Mongolian Academy of Science, Ulaanbaatar (Mongolia); Associate professor of Institute of Foreign Languages, People's Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow (Russia), **Contact address:** [tsetsenbilegts@gmail.com](mailto:tsetsenbilegts@gmail.com); [https:// orcid.org/0000-0001-5987-9310](https://orcid.org/0000-0001-5987-9310).

---

## Введение

Религия как концепт за последнее столетие в научном видении прошла путь от секуляризации и маргинализации до десекуляризации и постсекулярности. Термин «постсекулярность» получил содержательное наполнение во второй половине XX в. и связан с пересмотром теоретической рамки секуляризации, в призме которой значимость религии в обществе сокращается. Напротив, как отмечает Б. Тернер, «религия играет важную роль в публичном пространстве и во многих обществах либеральная модель секуляризации, предполагающая разделение церкви и государства, больше не работает» [Тернер, 2012: 45]. Большое влияние на процесс формирования постсекулярного общества оказал крах социалистической системы и образовавшийся идеологический вакуум, которые способствовали созданию условий для усиления роли религии и проникновения ее во все сферы общества в постсоциалисти-

ческих странах. Государственные и религиозные сообщества в этих условиях стали выстраивать своё взаимодействие совершенно по-новому, что актуализирует анализ этих процессов для понимания и оценки религиозной и общественно-политической ситуации, а самое главное — для определения прогнозных перспектив развития отношений между государством и различными объединениями в конкретном обществе. Указанные тенденции повышают значимость изучения, осмысления феномена религии в современных условиях и понимания роли религиозного фактора в социально-политических процессах.

Ярким примером постсоциалистической трансформации является Монголия, в которой общественно-политические процессы в конце XX в. обрели крайне высокую динамику, проявившуюся в том числе в изменении роли религии. Прежде всего отмечают «возрождение» буддизма, которое, вместе с тем, не стало действительно восстановлением буддийской религии досоциалистического периода, поскольку современное монгольское общество не стало ни чисто «буддийским», ни однозначно секулярным. Скорее, оно обрело новую сложную социорелигиозную структуру, которая может быть описана через призму концепции постсекулярности. В фокусе исследования — выявление специфики развития буддизма в Монголии в конце XX — начале XXI в. в контексте формирования постсекулярного общества. Общественно-религиозное взаимодействие в Монголии в рамках теории постсекулярности ранее не становилось предметом специального исследования. В связи с этим мы можем говорить о высокой степени актуальности изучения указанного процесса. Результаты, представленные в данной статье, являются первой попыткой дать характеристику монгольского общества в контексте постсекулярности.

### **Материалы, методы, обзор**

Начало XX в. ознаменовалось революционными изменениями, которые привели к образованию новых суверенных государств, взявших за основу социалистический путь развития. Религиозная политика в Советском Союзе и Монгольской Народной Республике являлась практически идентичной — религия рассматривалась как идеологический соперник и была практически исключена из общественно-политических процессов. В ходе радикальной социалистической секуляризации 20–30-х гг. XX в. были демонтированы институционализированные формы религии, а реализация принципа свободы совести носила декларативный характер. Вместе с тем даже в период наиболее жестких репрессий религиозные группы сохранили свое присутствие в обществе, претерпев существенную трансформацию социальной организации, религиозных практик, идейного наполнения.

В конце XX в. во многих социалистических государствах, включая СССР и МНР, происходит смена политического устройства. Одним из составляющих этого процесса стала «реабилитация» и «возрождение» религии и религиозных институтов, которые стали играть весьма заметную роль в общественных процессах. Особое внимание в постсоциалистической Монголии уделялось поддержке «традиционной религии», в качестве которой признается буддизм. В 1990 г. был основан Союз верующих, одной из основных целей которого стало содействие в восстановлении и открытии монастырей в сельской местности (монг. *хөдөө*). В 1992 г. в Монголии было открыто порядка



100 буддийских храмов. В Конституции, принятой 13 января 1992 г., помимо прочих свобод, провозглашалась свобода вероисповедания (гл. II, ст. 16, п. 51), а также запрещалась дискриминация по религиозному признаку (гл. II, ст. 14, п. 2) [Родионов, 2018: 94]. «Возрождение» буддизма проявлялось и проявляется в виде воссоздания разрушенных монастырей, увеличения числа монахов и верующих, признания культурного и духовного значения буддийского учения в процессе демократизации монгольского общества. Вместе с тем, наряду с вновь начавшимся процессом институционализации буддизма в постсоциалистической Монголии, о своих правах заявили представители других верований, в первую очередь шаманизма и ислама. Шаманизм (тэнгрианство) и буддизм достаточно органично развиваются в монгольском обществе. По разным оценкам количество официально зарегистрированных шаманов в Монголии составляет порядка сорока тысяч человек. Кроме того, широкую популярность обретают христианские, преимущественно протестантские общины, окормляемые западными и южнокорейскими пасторами. Здесь можно говорить о влиянии «мягкой силы» государственных и негосударственных институтов из США и Республики Корея, которые основное внимание уделяют монгольской молодежи. Отдельно следует упомянуть о феномене «корейской волны», или «халлю», который оказывает существенное влияние на молодежное сознание.

Концепт «постсекулярность» утвердился в научном дискурсе в результате философской дискуссии о секулярном обществе, его характеристиках и качественных изменениях. Одним из видных теоретиков концепции постсекулярности считается Юрген Хабермас [2008], который рассматривал постсекулярность как результат развития высокоразвитых европейских обществ или таких стран, как Канада, Австралия и Новая Зеландия [Цыплаков, 2017: 244]. Этот подход выносит за рамки социорелигиозные процессы в странах Азии и Африки, а также Восточной Европы, в том числе и в России в силу специфики процессов, протекавших в этих странах. Различие в секулярности обуславливает и разницу в процессах постсекулярности. П. Бергер даже обозначил модель евросекулярности [Бергер, 2012: 10]. Подходы Ю. Хабермаса и П. Бергера заложили основу для анализа социорелигиозных процессов и получили свое развитие, в том числе и в нашей стране. В отечественной социогуманитарной науке данной проблематике посвящены исследования В. Карпова [2012], Е. В. Кныша [2015], А. И. Кырлежева [2013], Ю. Ю. Синелиной, Д. А. Узланера [2013], Е. В. Кузьминой, Р. Р. Фазлеевой [2017], Д. А. Цыплакова [2017] и др. В современных исследованиях существуют две линии рассмотрения новой социальной реальности религии — постсекуляризация и десекуляризация. На наш взгляд, парадигма постсекулярности имеет очевидные преимущества, поскольку рассматривает социорелигиозные процессы как следующий этап развития общества, тогда как десекуляризация предполагает «обращение секуляризации вспять» [Узланер, 2013]. Вопросы постсекулярности еще не являлись предметом специального изучения монгольских ученых. Исследованиям социорелигиозных процессов в Монголии посвящены труды М. Гантуяа, Г. Лхагвасурэн, Т. Булган, Д. Дагвадорж, А. Жамбал, С. Цэдэндамба, Б. Мунхцацралт и др. Особое значение имеют публикации М. Гантуяа, в том числе и на русском языке [Гантуяа, 2021; Дашковский, Гантуяа, Шершнева, Бүрэнэлзий, 2022].

Можно констатировать, что в российской науке пока не предпринималось отдельного исследования буддизма Монголии в контексте концепции постсекулярности.

### **Результаты и обсуждение**

#### ***Развитие буддизма после демократической революции Монголии***

Волна демократизации в Монголии в конце 1980-х гг. привела к существенному изменению характера общественных отношений. Религиозные организации и отдельные духовные деятели начали реализовывать планомерную работу по увеличению своих последователей. На этом этапе наибольшее количество верующих было у буддизма, несколько позже, в основном в молодежной среде, увеличилось количество протестантов. Объяснялось это несколькими факторами. Во-первых, буддийское учение имело исторические корни и достаточно прочно укоренилось в культуре монгольских народов. Во-вторых, буддизм, несмотря на проводившуюся в период социализма политику со стороны власти, сумел сохранить институциональную основу, что позволило достаточно быстро вернуть утраченные позиции в обществе. Объяснение росту популярности протестантизма в молодежной среде было дано выше — реализация политики «мягкой силы».

Демократизация общественной жизни, объявленная свобода совести и вероисповедания стали условием активизации религиозных инициатив со стороны граждан Монголии. Например, в 1990 г. была создана организация «Союз буддистов Монголии»<sup>1</sup>, основной целью которой являлось объединение и координация общественных инициатив по возрождению буддийских традиций в стране, реставрация старых и строительство новых дацанов, религиозных объектов и т.д. [Ванчикова, Цэдэндамба, 2014: 91]. На волне демократических преобразований 1990-х гг. наблюдался существенный рост числа верующих и количества религиозных организаций, началось активное проникновение религиозных идей и практик в повседневную культуру и публичное пространство.

Характерной тенденцией стало взаимодействие религиозной и политической сфер общества. Ярким примером является Демократическая партия верующих Монголии<sup>2</sup>, хотя она и потерпела поражение на первых же выборах в Великий Государственный Хурал [Гантөгс, 2024]. Тем не менее, многие политические партии с завидным постоянством стали использовать в своих программах религиозные идеи и лозунги, а буддийские деятели начали принимать активное участие в общественно-политической деятельности. На новом этапе развития государства правящая монгольская элита практически полностью состояла из людей, так или иначе принадлежавших буддийской традиции. По мнению исследователей, свои буддийские предпочтения наиболее ярко проявляли премьер-министр Монголии Намбырын Энхбаяр и отчасти президент Нацагийн Багабанди. Премьер-министр в некоторых публичных выступлениях объясняет реалии политической и экономической жизни современного мира с буддийской точки зрения [Саяна Намсараева, 2004].

Более того, высшая политическая власть стала практиковать религиозные ритуалы, которые впоследствии стали нормой политической жизни. В качестве примера мож-

<sup>1</sup> Монгол Бурханы шашинтан сүсэгтний холбоо. — прим. авт.

<sup>2</sup> Монголын шашинтны ардчилсан нам. — прим. авт.

но привести деятельность одного из президентов Монголии Цахиагийн Элбэгдоржа (2009–2017), который в своих политических целях начал использовать культовый историко-религиозный объект монголов — гору Бурхан халдун. Президент принимал непосредственное участие в религиозных обрядах на горе Бурхан-Халдун с привлечением начальника генерального штаба вооруженных сил, депутатов Великого Государственного Хурала, сотрудников администрации президента, Совета национальной безопасности, представителей духовенства в лице настоятеля монастыря Гандантэгчэнлин Эрдэнэхуу и других лиц [Бурхан Халдун уулын..., 2015]. В 2010 г. президент Монголии поручил правительству страны принять меры по включению горы Бурхан-Халдун и ее окрестностей в список объектов Всемирного наследия в силу ее уникальной природной и культурной ценности. 20 сентября 2010 г. был издан президентский указ «О горе Бурхан-Халдун» [Бурхан Халдуны тухай, 2010]. В декабре 2015 г. президенту Монголии в Париже было вручено свидетельство о включении горы Бурхан халдун в список Всемирного культурного наследия. Это стало событием в политической жизни страны, которому Элбэгдорж придавал особое значение [Элбэгдорж, 2016].

Данная тенденция сохраняется и в настоящее время. Например, действующий президент Монголии У. Хурэлсүх, на тот момент занимавший пост премьер-министра страны, посетил открытие Цогчен дугана «Батцагаан» в столичном монастыре Гандантэгчэнлин и в своем выступлении отметил, что «власть должна уважать религию, а религия относиться с уважением к власти» [У. Хурэлсүх, 2019]. Таким образом, можно констатировать, что религия обрела политическое значение и стала играть важную роль в социально-политических процессах, в том числе и во внешней политике Монголии.

Исследовательский интерес представляет выявление особенностей реинституционализации буддийской культуры в новых социальных, экономических и политических условиях преобладания городского населения, изменения образа жизни, формирования современной демократической системы и новых международно-политических условий [Бадамыренов, 2015: 98].

Одной из наиболее значимых описательных моделей стала концепция «двух буддизмов», в которой проводится дихотомичная дифференциация двух различающихся социальных аспектов буддийских сообществ. Первый охватывает буддистов азиатского происхождения, «рожденных в буддийском культурном наследии», а второй включает не-азиатских конвертитов [Numrich, 2003: 55]. Различия между этими типами сообществ обусловлены социокультурными практиками социализации индивидов в религиозном и культурном контексте. «Этнический» буддизм в большей степени связан с коммунитарными и семейными структурами, в то время как «конвертитский» имеет более индивидуалистический характер [Numrich, 2003: 65].

В Монголии проблему развития «двух буддизмов» исследовал Йохан Элверског, который отмечает, что «большинство монгольского населения не включено в продолжающуюся религиозную буддийскую традицию», а «обращаются» (converting) в нее, основным мотивом чего выступает этничность или стремление к этническому и национальному единству» [Elverskog, 2006: 29–46]. В результате этого оформились две группы, которые по-разному видят перспективы «возрождения» буддизма в Монголии.

«Для местного духовенства оно не должно основываться на модернистской потребности «понимания Дхармы», а всецело направлено на воссоздание традиционной монгольской сангхи, основной задачей которой выступает выполнение ритуалов для государства и мирян» [Elverskog, 2006: 33]. Другая группа, «западные модернисты», как называет их Элверског, стремятся к переводу буддийских практик с тибетского языка на современный монгольский язык на кириллице, с целью обеспечения доступности буддийского учения и повышения его привлекательности для верующих-мирян [Elverskog, 2006: 33].

Несмотря на то, что буддизм для монголов выступает одним из наиболее важных маркеров этничности, в общественном сознании также существует дискурс, в рамках которого буддизм позиционируется как один из основных инструментов подчинения монголов Цинской империи. Этот дискурс возник в начале XX в., когда приверженцы националистического течения и монгольские марксисты рассматривали буддизм в качестве главного препятствия модернизации Монголии. Таким образом, в отличие от многих других обществ буддийской Азии, где буддизм воображается через преимущественно позитивные составляющие истории и этничности, буддийская история Монголии, наоборот, связана с «национальным унижением» [Elverskog, 2006: 33].

По мнению ряда исследователей, одним из важных факторов, повлиявших на процесс постсекуляризации, стала глобализация, которая привела к потере национальной и этнической самобытности [Багаева, 2019: 46]. Поскольку вопросы этнического самосознания и идентичности имеют историко-политическое значение, феномен глобализации вызвал ответную реакцию, которая была окрашена, в том числе, в националистические и радикально религиозные оттенки.

В 2015–2017 гг. Институт философии Академии наук Монголии провел исследование на тему «Религиозная ситуация в Монголии». Выборка составила 2400 человек (из 20 районов страны и 6 микрорайонов столицы). По результатам социологического опроса были получены данные, характеризующие религиозность населения страны. Из общего количества опрошенных, 77,4% считают себя религиозными людьми, 22,6% относят себя к атеистам. По мере увеличения возраста растет количество религиозных последователей. Например, среди респондентов в возрасте от 16 до 30 лет количество верующих составляет 70,4%, среди 30–50-летних — 79,6%, свыше 50 лет — 84,6% соответственно.

Приверженность к различным религиозным течениям распределилась следующим образом:

- буддизм (различные течения и школы) — 70,3%;
- шаманизм (тэнгрианство) — 11,8%;
- христианство (различные течения) — 8,2%;
- ислам — 6,8%;
- нетрадиционные и новые религиозные течения — 3,1%.

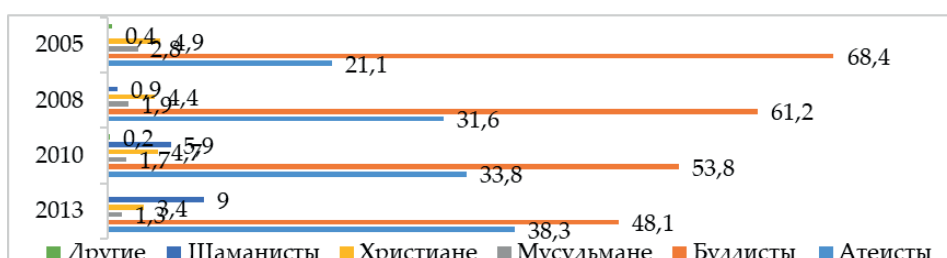
Вместе с тем, по сравнению с социологическим опросом, проведенным в 1994 году, число убежденных атеистов увеличилось в 1,6 раза [Монголд тууштай шашингүй үзэлтэй..., <https://ikon.mn/opinion/1fds>].

Другие данные приводит Национальное бюро статистики (табл.).

**Статистические данные количества верующих в 2010 и 2020 гг.**  
**Statistical data on the number of believers in 2010 and 2020**

Религии	2010		2020	
	Численность	%	Численность	%
Буддизм	1,459,983	53	1,704,480	51,7
Ислам	82,641	3	105,500	3,2
Шаманизм	79,886	2,9	82,422	2,5
Христианство	60,603	2,2	42,859	1,3
Другие	11,019	0,4	23,078	0,7
Атеизм	1,063,308	38,6	1,338,528	40,6
Общее количество	2,754,685	100	3,296,866	100

Несколько иные, но не принципиально отличающиеся результаты были получены в ходе проведенного опроса общественного мнения, посвященного состоянию и оценкам развития демократического управления в Монголии. Исследования проводились при поддержке ПРООН с 2005 по 2013 г. Результаты опроса представлены на рисунке.



*Статистические данные по количеству верующих в 2005, 2008, 2010 и 2013 гг.<sup>3</sup>*

*Statistical data on the number of believers in 2005, 2008, 2010 and 2013.<sup>4</sup>*

### Заключение

В целом анализ религиозной ситуации в Монголии позволяет сделать предварительный вывод, что буддизм как традиционная религия монголов занимает доминирующее положение с точки зрения количества последователей и характера взаимодействия с по-

<sup>3</sup> Сост. по: 5-я конференция ASBSTO. ПРООН. ФСЭХ, МАН. «Критерии демократического управления: состояние и оценка управления в Монголии» (УБ, 2006); Проект ЦРТ 9, ПРООН. ФСЭХ, МАН. «Изменения в состоянии демократического управления: 2007–2008 гг.» (УБ, 2008 г.); Проект ЦРТ 9, ПРООН. ФСЭХ, МАН. «Изменения в состоянии демократического управления: 2009–2010 гг.» (УБ, 2010); ТСХХ. ФСЭХ. ШУА. «Оценка демократии в Монголии, развитие и зрелость демократии». Отчет о социологическом исследовании. (УБ, 2013)]

<sup>4</sup> Comp. on: 5th ASBESTOS Conference. UNDP. ALL, MAN. «Criteria of democratic governance: the state and assessment of governance in Mongolia» (UB, 2006); MDG 9 project, UNDP. EVERYONE, MAN. «Changes in the state of democratic governance: 2007–2008» (UB, 2008); MDG 9 project, UNDP. EVERYONE, MAN. «Changes in the state of democratic governance: 2009–2010» (UB, 2010); TLC. FSEH. SHUA. «Assessment of democracy in Mongolia, development and maturity of democracy». Report on the sociological research. (UB, 2013).



литической властью. Интересные данные получены по количеству церквей, расположенных в столице страны. Если буддийских храмов в Улан-Баторе 80, то христианских (различных течений) насчитывается 189. Кроме того, насчитывается 52 храма других конфессий, что составляет почти 2/3 от количества буддийских храмов. Буддизм занимает особое место в политической системе страны, хотя согласно законодательству, государство предоставляет равные права всем конфессиям. Политические лидеры Монголии зачастую принимают участие в буддийских ритуалах, а иногда сами инициируют общественно-религиозную деятельность. По мнению экспертов, в обществе существует запрос на формирование государственной идеологии, которая способна сплотить монгольский народ. В качестве очевидного варианта рассматривается буддизм как объединяющий всех монголов базис, на основе которого возможна консолидация населения и разных политических сил [Монголчуудыг Бурханы шашин л нэгтгэж байна]. Примечательно, что после всплеска интереса к буддизму на волне демократических преобразований 1990-х гг. и роста количества последователей (около 80% населения страны), всего через десять-пятнадцать лет буддистами считают себя всего 48% граждан. В целом исследователи отмечают рост количества неверующих среди молодежи. Поскольку средний возраст населения Монголии не достигает 30 лет, то обозначенная тенденция будет сохраняться. Политическая элита понимает, что необходим взвешенный подход в религиозной политике в молодежной среде не только с точки зрения консолидации нации, но и превентивного решения вопросов экстремизма и терроризма.

### **Благодарности и финансирование**

Исследование проведено в рамках гранта РНФ «Традиционный буддизм, постсекулярность и современные общественно-политические процессы в России и Монголии», № 24–48–03022, <https://rscf.ru/project/24-48-03022/>.

### **Acknowledgments and funding**

The study was conducted within the framework of the RSF “Traditional Buddhism, Post-Secularity and Modern Socio-Political Processes in Russia and Mongolia”, № 24–48–03022, <https://rscf.ru/project/24-48-03022/>.

### **БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:**

Багаева К.А. Десекуляризация и тренд постсекулярного // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2019. Вып. 2. С. 43–48.

Бадмацыренов Т.Б. Социорелигиозные процессы развития буддизма в России и Монголии // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. Вып. 6А. С. 97–104.

Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 8–21.

Ванчикова Ц.П., Цэдэндамба С. Современные процессы в монгольском буддизме 1990–2007 гг. // Гуманитарный вектор. 2014. № 2 (38). Культурология. С. 89–96.

Гантуяа М. Некоторые методологические подходы исследования религиозности граждан приграничных с Россией территорий Монголии // Ермолаевские чте-

ния : материалы юбилейной V научно-практической конференции с международным участием, посвященной 100-летию образования Тувинской Народной Республики, Кызыл, 26–27 августа 2021 года. Кызыл : Издательский отдел Национальной библиотеки им. А. С. Пушкина Республики Тыва. 2021. С. 101–108. URL: <https://doi.org/10.24412/2686-9624-2021-101-108>.

Дашковский П. К., Гантуяа М., Шершнева Е. А., Бүрэнэлзий И. Религиозные процессы на территории Монголии (по результатам социологического исследования) // Народы и религии Евразии. 2022. Т. 27, No 1. С. 72–89. [https://doi.org/10.14258/nreur\(2022\)1-05](https://doi.org/10.14258/nreur(2022)1-05).

Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 114–164.

Кныш Е. В. Понятия секулярной и постсекулярной культуры: исторические трансформации // Вестник Гуманитарного университета. 2015. № 1 (8). С. 66–72.

Кузьмина Е. В., Фазлеева Р. Р. Постсекулярность: тенденции анализа феномена в современных религиоведческих исследованиях // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 8 (82). С. 106–112.

Кырлежев А. И. Эра постсекуляризма. 2013 // Правмир. URL: <http://www.pravmir.ru/era-postsekulyarizma/> (дата обращения: 13.09.2024).

Намсараева С. Кого не любят в толерантной Монголии // Независимая газета, 04.02.2024. URL: [https://www.ng.ru/people/2004-02-04/5\\_mongolia.html#:~:text=%D0%92%20%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%82%D1%83%D1%86%D0%B8%D0%B8%20%D0%9C%D0%BE%D0%BD%D0%B3%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D0%B8%201992%20%D0%B3,%D0%B1%D1%8B%D0%BB%20%D0%BF%D1%80%D0%B8%D0%BD%D1%8F%D1%82%20%D0%B2%201993%20%D0%B3](https://www.ng.ru/people/2004-02-04/5_mongolia.html#:~:text=%D0%92%20%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%82%D1%83%D1%86%D0%B8%D0%B8%20%D0%9C%D0%BE%D0%BD%D0%B3%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D0%B8%201992%20%D0%B3,%D0%B1%D1%8B%D0%BB%20%D0%BF%D1%80%D0%B8%D0%BD%D1%8F%D1%82%20%D0%B2%201993%20%D0%B3) (дата обращения: 08.09.2024).

Родионов В. А. Буддизм и постсоциалистическая трансформация в Монголии // Власть. 2018. № 2. С. 94–99.

Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 21–51.

Узланер Д. Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1. URL: <https://strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo> (дата обращения: 06.09.2024).

Цыплаков Д. А. Российская постсекулярность: специфика изучения // Российский гуманитарный журнал. 2017. Т. 6. № 3. С. 242–252.

Elverskov J. Two Buddhisms in Contemporary Mongolia // Contemporary Buddhism. 2006. Vol. 7. № 1. P. 29–46.

Habermas J. A “post-secular” society — what does that mean? (16 September 2008) // Reset Dialogues. URL: <https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean/> (08.09.2024).

Numrich P. Two Buddhisms Further Considered. // Contemporary Buddhism, 2003. № 4 (1). P. 55–78.

Бурхан Халдун уулын тэнгэрийг тайх ёслол боллоо // news. mn. URL: <https://news.mn/r/696351/>. (дата обращения: 08.09.2024) (на монг. яз.).

Бурхан халдуны тухай. Монгол Улсын ерөнхийлөгчийн зарлиг // legalinfo. mn. URL: <https://legalinfo.mn/mn/detail/11182>. (дата обращения: 08.09.2024) (на монг. яз.).

Гантөгс Л. Эвсүүд сонгуульд хэр амжилттай оролцдог вэ // iToim. mn. URL: <https://itoim.mn/a/2024/01/29/parliament/ysv>. (дата обращения: 09.09.2024) (на монг. яз.).

Монголд тууштай шашингүй үзэлтэй хүмүүс 1994 онтой харьцуулахад 1.6 дахин нэмэгджээ // ikon. mn. URL: <https://ikon.mn/opinion/1fds>. (дата обращения: 09.09.2024) (на монг. яз.).

Монголчуудыг Бурханы шашин л нэгтгэж байна // medee.mn. URL: <https://medee.mn/p/166064>. (дата обращения: 11.09.2024) (на монг. яз.).

Хүрэлсүх У.: Төр нь шашнаа хүндэтгэж, шашин нь төрөө дээдэлнэ // unuudur. mn URL: <https://www.unuudur.mn/a/117838> (дата обращения: 08.09.2024) (на монг. яз.).

Элбэгдорж Ц.: Бурхан халдуныг дэлхийд бүртгэлтэй болсонд их баяртай байгаа // ikon. mn. URL: <https://ikon.mn/n/ny2>. (дата обращения: 08.09.2024) (на монг. яз.).

## REFERENCES

Badmatsyrenov T.B. Sotsioreligioznye protsessy razvitiya buddizma v Rossii i Mongolii [Social and religious processes of the development of Buddhism in Russia and Mongolia]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Vestnik of the Buryat State University]. 2015, no. 6A. P. 97–104 (in Russian).

Bagaeva K.A. Desekulyarizatsiya i trend postsekulyarnogo [Desecularization and the trend of postsecular]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Vestnik of the Buryat State University]. 2019, no 2. P. 43–48 (in Russian).

Berger P. Falsifitsirovannaya sekulyarizatsiya [Secularization falsified]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church]. 2012, no 2 (30). P. 8–21 (in Russian).

Dashkovskiy P.K., Gantuya M., Shershneva E.A., Burenulzii I. Religioznye protsessy na territorii Mongolii (po rezultatam sotsiologicheskogo issledovaniya) [Religious processes on the territory of Mongolia (based on the results of sociological research)]. *Narody i religii Evrazii* [Nations and religions of Eurasia]. 2022, vol. 27, no 1. P. 72–89 (in Russian).

Gantuya M. Nekotorye metodologicheskiye podkhody issledovaniya religioznosti grazhdan prigranichnykh s Rossiyei territoriy Mongolii [Some methodological approaches to studying the religiosity of citizens of Mongolia's border territories with Russia]. *Yermolaevskiy chteniye: Materialy yubileinoi V nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem, posvyashennoi 100-letiyu obrazovaniya Tuvinskoi Narodnoi Respubliki*, Kyzyl, 26–27 avgusta 2021. — Kyzyl: Izdatel'skiy otdel Natsional'noi biblioteki im. A.S. Pushkina, Respublika Tyva [Ermolaev Readings: Proceedings of the V scientific and practical conference with international participation dedicated to the 100th anniversary of the formation of the Tuvan People's Republic, Kyzyl, August 26–27, 2021. — Kyzyl: Publishing Department of the A. S. Pushkin National Library, Republic of Tuva]. 2021. P. 101–108. <https://doi.org/10.24412/2686-9624-2021-101-108> (in Russian).

Karpov V. Kontseptual'nye osnovy teorii desekulyarizatsii [Conceptual foundations of the theory of desecularization]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church]. 2012, no 2. P. 114–164 (in Russian).

Knysh E. V. Ponyatia sekulyarnoi i postsekulyarnoi kul'tury: istoricheskiye transformatsii [Concepts of secular and postsecular culture: historical transformations] *Vestnik gumanitarnogo universiteta* [Bulletin of the Humanitarian University]. 2015, no. 1 (8). P. 66–72 (in Russian).

Kuzmina E. V., Fazleeva R. R. Postsekulyarnost': tendentsii analiza fenomena v sovremennykh religiovedcheskikh issledovaniyakh [Post-secularity: trends in the analysis of the phenomenon in modern religious studies]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*. [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art criticism. Theory and practice issues]. 2017, no. 8 (82). P. 106–112 (in Russian).

Kyrlezhev A. I. *Era postsekulyarizma* [The Era of Post-Secularism]. 2013. URL: <http://www.pravmir.ru/era-postsekulyarizma/> (Accessed September 13, 2024) (in Russian).

Namsaraeva Sayana. *Kogo ne lyubyat v tolerantnoi Mongolii* [Who is not liked in tolerant Mongolia]. URL: [https://www.ng.ru/people/2004-02-04/5\\_mongolia.html#:~:text=%D0%92%20%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%82%D1%83%D1%86%D0%B8%D0%B8%20%D0%9C%D0%BE%D0%BD%D0%B3%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D0%B8%201992%20%D0%B3,%D0%B1%D1%8B%D0%BB%20%D0%BF%D1%80%D0%B8%D0%BD%D1%8F%D1%82%20%D0%B2%201993%20%D0%B3](https://www.ng.ru/people/2004-02-04/5_mongolia.html#:~:text=%D0%92%20%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%82%D1%83%D1%86%D0%B8%D0%B8%20%D0%9C%D0%BE%D0%BD%D0%B3%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D0%B8%201992%20%D0%B3,%D0%B1%D1%8B%D0%BB%20%D0%BF%D1%80%D0%B8%D0%BD%D1%8F%D1%82%20%D0%B2%201993%20%D0%B3) (Accessed September 8, 2024) (in Russian).

Rodionov V. A. Buddizm i postsotsialisticheskaya transformatsiya v Mongolii [Buddhism and post-socialist transformation in Mongolia]. *Vlast* [Vlast']. 2018, no 2. P. 94–99 (in Russian).

Turner B. religiya v postsekulyarnom obshchestve [Religion in a Post-secular Society] *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church]. 2012, no 2. P. 21–51 (in Russian).

Tsyplakov D. A. Rossiiskaya postsekulyarnost: spetsifika izucheniya [The Russian post-secular situation: specific features] *Rossiiskii gumanitarnyi zhurnal* [Liberal Arts in Russia]. 2017, vol. 6, no 3. P. 242–252 (in Russian).

Uzlaner D. *Kartografiya postsekulyarnogo* [Cartography of post-secularity]. URL: <https://strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo> (Accessed September 6, 2024) (in Russian).

Vanchikova Ts. P., Tsedendamba S. Sovremennye protsessy v mongolskom buddizme 1990–2007 gg. [Modern processes in the Mongolian Buddhism 1990–2007]. *Gumanitarniy vector. Seriya: kulturologiya* [Humanities vector]. 2014, no 2 (38). P. 89–96 (in Russian).

Elverskog J. Two Buddhisms in Contemporary Mongolia. *Contemporary Buddhism*. 2006, vol. 7, no 1. P. 29–46 (in English).

Habermas J. A “post-secular” society — what does that mean? URL: <https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean/> (Accessed September 16, 2008) (in English).

Numrich P. *Two Buddhisms Further Considered*. *Contemporary Buddhism*. 2003, no 4 (1). P. 55–78 (in English).

Burkhan Khaldun uulyn tengeriig taikh yoslol bolloo. *A ceremony of worshipping the sky took place on Mount Burkhan Khaldun*. URL: <https://news.mn/r/696351/> (Accessed September 8, 2024) (in Mongolian).

Elbegdorzh Ts. Burkhan khaldunyg delkhiid burtgeltei bolsond ikh bayartai baigaa. *I am very happy that Burhan Khaldun has been registered in the world heritage*. URL: <https://ikon.mn/n/ny2>. (Accessed September 8, 2024) (in Mongolian).

Gantugs L. Evsluud songuuld kher amzhilttai oroltsdog ve. *How successful are coalitions in elections?* URL: <https://itoim.mn/a/2024/01/29/parliament/ysv>. (Accessed September 9, 2024) (in Mongolian).

Khurelsukh U. Tur n' shashnaa khundetgezh, shashin n' turuu deedlene. *The state respect religion, and religion respect the state*. URL: <https://www.unuudur.mn/a/117838> (Accessed September 8, 2024) (in Mongolian).

Mongold tuushtai shashingui uzeltai humuus 1994 ontoi khartsuulahad 1.6 dakhin nemegdezhee. *Compared to 1994, the number of committed atheists in Mongolia has increased by 1.6 times*. URL: <https://ikon.mn/opinion/1fds> (Accessed September 9, 2024) (in Mongolian).

Статья поступила в редакцию: 14.09.2024

Принята к публикации: 18.02.2025

Дата публикации: 31.03.2025



УДК 947:2 (571.62) «199»

DOI 10.14258/nreur(2025)1–09

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

## **РЕЛИГИОЗНЫЙ ЛАНДШАФТ ХАБАРОВСКОГО КРАЯ В 1990-Е ГГ.: ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ**

В статье анализируется процесс трансформации религиозного ландшафта Хабаровского края в 1990-е гг.; показана деятельность местных органов власти по реализации государственной вероисповедной политики и нормализации отношений с религиозными организациями и верующими; выявлены причины «религиозного бума» 1990-х гг., роста числа религиозных общин, групп и верующих; отмечена роль первого епископа Хабаровской епархии Гавриила (Стеблюченко) в возрождении православной религиозной традиции в крае. Показана роль иностранных миссионеров в возрождении протестантских религиозных организаций, возникновении и распространении на территории Хабаровского края различных нетрадиционных религий (новых религиозных движений). Отмечено, что в широком распространении протестантизма в крае значительную роль играла благотворительная и милосердная деятельность как хабаровских протестантских религиозных организаций и групп, так и их зарубежных единоверцев. Проанализирована количественная и качественная характеристика религиозной ситуации в Хабаровском крае в 1990-е гг.; отмечено следующее: несмотря на рост числа религиозных организаций и групп, увеличение количества людей, называющих себя верующими, качественного роста религиозности в 1990-е гг. практически не произошло, так как только около 3% населения края принадлежали к какой-либо религиозной традиции и вели активную религиозную жизнь.

**Ключевые слова:** вероисповедная политика, органы власти, религиозная ситуация, Хабаровский край, религиозные организации.

---

### **Цитирование статьи:**

*Дударенок С. М. Религиозный ландшафт Хабаровского края в 1990-е гг.: особенности формирования и тенденции развития // Народы и религии Евразии. Т. 30. № 1. С. 151–169. DOI 10.14258/nreur(2025)1–09.*

---

---

**S. M. Dudarenok**

---

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

## RELIGIOUS LANDSCAPE OF THE Khabarovsk Territory IN THE 1990S: FEATURES OF FORMATION AND DEVELOPMENT TRENDS

The article provides a comprehensive analysis of the transformation of the religious landscape in the Khabarovsk Territory during the 1990s. It examines the actions of local authorities in executing state religious policies and normalizing relations with religious organizations and adherents. The study highlights the factors contributing to the “religious boom” of the 1990s, including the increase in the number of religious communities, groups, and believers. It emphasizes the significant influence of the first bishop of the Khabarovsk diocese, Gabriel (Steblyuchenko), in revitalizing the Orthodox religious tradition in the region. Additionally, the role of foreign missionaries in the resurgence of Protestant religious organizations and the emergence of various non-traditional religions (new religious movements) in the Khabarovsk Territory is discussed. The article notes that the charitable initiatives of both local Protestant organizations and their foreign counterparts were instrumental in the proliferation of Protestantism in the area. Furthermore, it analyzes the quantitative and qualitative aspects of the religious situation in the Khabarovsk Territory during this period, concluding that despite the increase in the number of religious organizations and self-identified believers, there was minimal qualitative growth in religiosity, with only about 3% of the regional population actively participating in a religious tradition.

**Keywords:** religious policy, authorities, religious situation, Khabarovsk Territory, religious organizations.

---

**For citation:**

Dudarenok S. M. The Religious Landscape of the Khabarovsk Region in the 1990s: Features of Formation and Development Trends. *Nations and Religions of Eurasia*. Vol. 30. No. 1. P. 151–169 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)1–09.

---

---

**Дударенок Светлана Михайловна**, доктор исторических наук, кандидат философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Отдела социально-политических исследований, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток (Россия). **Адрес для контактов:** dudarenoksv@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-6644-2421>

**Svetlana M. Dudarenok**, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Philosophical Sciences, Professor, Leading Researcher, Department of Socio-Political Research, Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences, Vladivostok (Russia). **Contact address:** dudarenoksv@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-6644-2421>

---

## Введение

Тема религии и религиозности в российском обществе продолжает находиться в эпицентре внимания как общественности, так и представителей науки. Особо актуальным является анализ процесса возрождения религиозной жизни в российских регионах в период трансформации советского общества в постсоветское. В данном контексте интерес представляет исследование динамики религиозной жизни такого региона, как Хабаровский край, который в результате репрессивной политики советской власти по отношению к религии и верующим стал к концу 1980-х гг. и безрелигиозным, и безцерковным. Здесь процесс ревитализации религии протекал в особых условиях — при преобладании протестантских общин над общинами Русской православной церкви.

Целью данной статьи является анализ процесса трансформации религиозного ландшафта Хабаровского края, количественной и качественной составляющей религиозной ситуации в крае в 1990-е гг.

Историография проблемы. Процессы, происходившие в религиозной жизни России в первое постсоветское десятилетие, нашли отражение в ряде информационно-аналитических изданий [Атлас современной религиозной жизни России, 2005, 2006, 2009; Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания, 2003, 2004, 2005, 2006] и монографических исследований [Двадцать лет религиозной свободы в России, 2009; Религиозно-общественная жизнь российских регионов, 2022; Религия и российское многообразие, 2011]. В данных работах описана религиозно-общественная ситуация в субъектах Российской Федерации, дана краткая характеристика религиозных конфессий, политика местных властей по отношению к религиозным организациям и пр. В силу масштабности проекта, авторы не ставили перед собой задачу подробно рассмотреть изменения, произошедшие в религиозной жизни каждого региона России, отмечая лишь основные тенденции.

Некоторые проблемы трансформации религиозного ландшафта Хабаровского края в постсоветский период нашли отражение в ряде публикаций дальневосточных исследователей, посвященных общим проблемам религиозного возрождения на российском Дальнем Востоке [Аверина, 2017; Дударенок, 2005, 2015; Поспелова, Дударенок, Федирко, 2021; Федирко, 2019, 2020; Шульженко, Тарасов, 2016]. Возрождение Хабаровской епархии Русской православной церкви, этноконфессиональная ситуация и религиозный экстремизм в Хабаровском крае на рубеже советской и постсоветской эпох также нашли отражение в ряде научных статей [Дробница, Селезнёв, 2018, 2019; Завалишин, Костюрина, 2014; Ярулин, Свищёв, Слонский, Ярулин, 2015]. Наиболее последовательно попытались проанализировать процесс изменения религиозной ситуации в крае в 1990-х гг. заместитель начальника отдела по связям с партиями, общественными, политическими и религиозными объединениями администрации Хабаровского края В.А. Никульников и секретарь Комиссии администрации Хабаровского края по связям с религиозными организациями М.П. Свищёв [Никульников, Свищёв, 2001]. Однако до настоящего времени нет целостной картины трансформации религиозной сферы Хабаровского края в 1990-е гг., что делает данную проблему особо актуальной.

Основными источниками при проведении данного исследования являлись материалы фондов (Ф. Р-1359, Ф. Р-2061, Ф. Р-2039, Ф. Р-137, Ф. П-35) Государственного архи-

ва Хабаровского края (ГАХК) и публикации в хабаровских периодических изданиях — газетах «Хабаровские вести», «Молодой дальневосточник», «Тихоокеанская звезда», «Дальневосточные ведомости», «Приамурские ведомости» и пр. Методика исследования опирается на метод научного описания.

### Особенности религиозной ситуации в Хабаровском крае в конце 1980-х гг.

Характеристика религиозной ситуации в религиоведческой литературе осуществляется чаще всего на двух уровнях: институциональном и уровне массового сознания. На институциональном уровне её важнейшими характеристиками являются количество и конфессиональная принадлежность религиозных организаций и групп, сложившиеся межконфессиональные отношения. На втором уровне — показатели религиозности, конфессиональной идентификации, отношение людей к религии и религиозным организациям.

Динамику религиозной ситуации в Хабаровском крае с момента проведения единовременного учета (1960 г.) религиозных общин, групп и верующих можно представить в виде следующей таблицы.

Таблица 1

**Количество религиозных общин, групп и число верующих в Хабаровском крае в 1960–1989 гг.<sup>1</sup>**

Table 1

### The Number of Religious Communities, Groups and Believers in the Khabarovsk Territory in 1960–1989<sup>2</sup>

Наименование конфессий	1960 г.		1970 г.		1980 г.		1989 г.	
	общин/ верующих	групп/ верующих	общин/ верующих	групп/ верующих	общин/ верующих	групп/ верующих	общин/ верующих	групп/ верующих
РПЦ	2/685	5/160	2/700	5/100	3/900	4/100	3/900	4/1000
Старообрядцы	1/40	4/390	1/30	3/150	1/30	3/80	1/30	3/80
ЕХБ (ВСЕХБ)	6/1132	13/430	7/722	6/40	7/723	6/65	11/840	2/100
ЕХБ (СЦ ЕХБ)			2/38		2/68	3/23	2/50	3/30
Менониты	1/68		1/68		1/154		1/201	
ХВЕ	1/34	4/40	1/35	4/78	1/50	6/61	2/150	10/80
АСД	1/34		3/53		1/46	3/9	1/60	4/60
Св. Иеговы	1/20		1/7		1/70	3/84	1/270	4/60
Иудеи	1/46		1/40		1/25		1/20	
Итого:	14/2059	26/1020	19/1686	18/368	18/2066	28/422	23/2521	30/510
<b>Общин и групп:</b>	40		37		46		53	
<b>Число верующих:</b>	3079		2054		2488		3031	

<sup>1</sup> Таблица сост. по: [ГАХК. Ф. 1359. Оп. 3. Д. 20. Л. 2, 7, 12–13, 19–20; Д. 21. Л. 1–4, 9, 12, 14, 17, 31–37, 43, 47, 50; Д. 26. Л. 4–6; Д. 31. Л. 8, 11–14, 21, 23, 41–42; Д. 47. Л. 98–101; Д. 48. Л. 3–5, 8, 87; Д. 50. Л. 22–23; 154–155; Оп. 4. Д. 136. Л. 18, 21; Д. 137. Л. 195; Д. 157. Л. 68; Д. 165. Л. 35; Д. 177. Л. 2, 10–19; Ф. П-35. Оп. 117. Д. 454. Л. 22–29]

<sup>2</sup> Table comp. by: [ГАНК. Ф. 1359. Inv. 3. File 20. L. 2, 7, 12–13, 19–20; d. 21. L. 1–4, 9, 12, 14, 17, 31–37, 43, 47, 50; File 26. L. 4–6; File 31. L. 8, 11–14, 21, 23, 41–42; File 47. L. 98–101; File 48. L. 3–5, 8, 87; File 50. L. 22–23; 154–155; Inv. 4. L. 136. L. 18, 21; File 137. L. 195; L. 157. L. 68; File 165. L. 35; File 177. L. 2, 10–19; F. P-35. Inv. 117. File. 454. L. 22–29].

Данные таблицы показывают, что за период сталинских репрессий и в условиях господства атеистической идеологии православная религиозная традиция в Хабаровском крае была практически ликвидирована, край стал и бесцерковным и бесрелигиозным. До 1917 г. в крае насчитывалось более 80 православных церквей — 75 из них были разрушены [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 197. Л. 29], остальные использовались не по назначению.

В условиях репрессивной вероисповедной политики советского государства иные вероучения, в первую очередь протестантские, проявили определенную устойчивость в силу наличия значительного опыта адаптации их приверженцев к неблагоприятным условиям существования. Хотя большинство молитвенных домов протестантов также было закрыто, их последователи существенных проблем в сохранении традиции не испытывали, так как легко обходились без специально предназначенных для этого строений и профессиональных служителей культа.

Данные таблицы 1 показывают значительное количественное преобладание протестантских общин и групп над православными общинами и группами: в 1960 г. из 40 религиозных общин и групп 27 были протестантскими, в 1970 г. соответственно из 37–27, в 1980 г. из 46–34, а в 1989 г. из 53–41. Общины и группы Русской православной церкви составляли в 1960 г. 17,5% от общего количества, в 1970 г. — 18,9%, в 1980 — 15,21%, а в 1989 г. — 13,20%.

В целом же данные таблицы 1 показывают, что к концу 1980-х гг. XX в. проявления религиозности в Хабаровском крае были настолько незначительны, что даже с оптимистических позиций сегодняшнего дня можно с уверенностью говорить о тогдашней религиозной индифферентности подавляющего большинства населения<sup>3</sup>.

Принятие 25 октября 1990 г. Закона РСФСР «О свободе вероисповедания» и упразднения института уполномоченных Совета по делам религии при Совете Министров СССР поставило перед органами власти Хабаровского края задачу поиска новых форм работы с верующими и религиозными организациями.

В марте 1991 г. в крае был образован Совет по связям с религиозными объединениями, в задачи которого входила охрана законной деятельности юридических лиц и граждан в процессе выполнения законов СССР «О свободе совести и о религиозных организациях» (1990) и РСФСР «О свободе вероисповеданий». Предусматривалось, что в задачи Совета войдут: проведение его членам консультаций о порядке применения нового вероисповедного законодательства; содействие в рассмотрении жалоб и предложений, касающихся нарушений свободы совести; работа по укреплению взаимопонимания и терпимости между верующими и атеистами, благотворительной и милосердной деятельности религиозных организаций, в том числе зарубежных; оказание помощи религиозным организациям в достижении договоренности с государ-

<sup>3</sup> Исходя из того, что население Хабаровского края в 1989 г. составляло чуть больше 1 824 506 чел., а количество верующих — 3 031, следовательно, к началу 1990-х гг. количество верующих в Хабаровском крае составляло всего 0,16% от общего количества населения региона. Предполагая, что определенное количество жителей края скрывали свою веру в Бога, мы все-таки считаем, что данная цифра в целом отражает реальную ситуацию в религиозной сфере, так как количество верующих во всех пограничных дальневосточных регионах выявлялось «оперативным путем».



ственными органами по вопросам строительства, ремонта и реставрации культовых зданий и других сооружений; создание и постоянное пополнение банка данных о религиозных объединениях, зарегистрированных в крае; предоставление в необходимых случаях сведений по этим вопросам государственным органам; оказание помощи в подготовке документов на регистрацию религиозных организаций [ГАХК. Ф. Р-2039. Оп. 1. Д. 34. Л. 112–113]. Следовательно, функции Совета по связям с религиозными объединениями практически совпадали с теми функциями, которые выполнял уполномоченный по делам религий при Совете Министров СССР в каждом регионе. Вероятно, именно поэтому первым председателем Совета был назначен бывший уполномоченный по делам религий при Совете Министров СССР по Хабаровскому краю В.А. Никульников.

В состав Совета вошли: сотрудник отдела юстиции крайисполкома Т.И. Брыкина, заместитель председателя горисполкома С.И. Шевченко, заместитель председателя Совета народных депутатов Железнодорожного района г. Хабаровска И.П. Штепа, благочинный Русской православной церкви по Хабаровскому краю игумен Тихон (П.П. Романов) и ведущий специалист сектора трудоустройства инвалидов и пенсионеров А.Д. Петрова [ГАХК. Ф. Р-2039. Оп. 1. Д. 34. Л. 112–114]. Однако отсутствие законодательной базы для его деятельности и единого общероссийского центра по работе с религиозными организациями явились причиной упразднения данного Совета в феврале 1992 г.

Чтобы иметь представление о религиозных процессах, протекающих в крае, и предотвращать возникновение конфликтных ситуаций на религиозной почве в 1993 г. крайвым Советом народных депутатов была образована на правах отдела Комиссия по контролю за соблюдением Закона «О свободе вероисповеданий» [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 197. Л. 27]. Возможность создания таких комиссий предусматривалась статьей 11 ФЗ «О свободе вероисповеданий». В Комиссию на общественных началах вошли: депутат краевого совета, представители юстиции и администрации края, несколько верующих. Комиссию также возглавил В.А. Никульников [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 197. Л. 31].

Руководство религиозных объединений отнеслось к созданию и деятельности Комиссии в целом положительно, понимая, что в решении своих наболевших вопросов лучше заручиться поддержкой компетентного представителя государственной власти, чем иметь дело с огромным количеством чиновников, плохо представляющих себе религиозную сферу жизни, не понимающих или не принимающих новое вероисповедное законодательство.

С принятием Закона «О свободе вероисповедания» верующие, слабо подготовленные в юридическом отношении, находились в не до конца заполненном правовом пространстве, оказались предоставленными сами себе. Более уверенно себя чувствовали лишь те религиозные объединения, которые имели уставы, входили в республиканские или региональные центры. Это в первую очередь верующие Русской православной церкви.

Поэтому с начала своей деятельности Комиссия часто выполняла функции других, действующих менее эффективно, институтов государства. Так, члены Комиссии про-

водили консультации по вопросам регистрации религиозных объединений, разъяснению положений российского законодательства относительно учреждения образовательных заведений, имущественных прав, хозяйственной деятельности, отвода земель для строительства культовых зданий, исчисления налогов, положения миссионеров — граждан иностранных государств. Ими были подготовлены и опубликованы в краевых сборниках данные относительно ряда конфессий, действующих в крае [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 197. Л. 27–29].

По инициативе Комиссии, придавая особую значимость вопросу размещения культовых сооружений на территории городов и других населенных пунктов края, в 1994 г. главой администрации Хабаровского края было принято Постановление «О введении Временного порядка согласования на проектирование или открытие культовых зданий». Постановление позволило более взвешенно решать вопросы по отводу участков земли для строительства церквей и молитвенных домов [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 488. Л. 16–17].

Следующим шагом в поисках оптимальных форм работы с верующими и религиозными организациями стало принятие Законодательной Думой Хабаровского края в июле 1995 г. Закона «О религиозной деятельности на территории Хабаровского края». В соответствии с Законом религиозные организации обязаны были предоставлять в органы местной власти данные о руководителях церкви, указать свой юридический адрес; появилась возможность на законных основаниях подвергать малознакомое вероучение экспертизе; была определена территория деятельности поместной церкви; введена система аккредитации иностранных миссионеров; был дан перечень случаев, когда запрещались создание и деятельность религиозных организаций [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 488. Л. 17–18]. Не все статьи Закона работали в равной степени, однако их наличие позволяло более последовательно реализовывать государственно-церковную политику.

В июне 1998 г. Законодательная Дума Хабаровского края была вынуждена отменить данный Закон в связи с несоответствием его статей статьям Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», принятого в сентябре 1997 г. Государственной Думой Российской Федерации.

В соответствии с Постановлением главы администрации Хабаровского края в целях обеспечения более эффективного контроля за соблюдением прав граждан на свободу вероисповеданий и в связи с возросшей деятельностью религиозных объединений в июле 1998 г. была создана краевая Комиссия по связям с религиозными организациями. В нее вошли представители науки, средств массовой информации, лечебных учреждений, сотрудники администрации. Комиссию возглавил один из заместителей главы администрации края [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 819. Л. 151]. С этого времени реализация вероисповедной политики находилась в ведении данной Комиссии, действующей в структуре отдела по связям с партиями, общественными, политическими и религиозными организациями администрации Хабаровского края.

Возрождение религиозной жизни в Хабаровском крае, как и во всей стране, началось с 1990-х гг. Динамику роста количества религиозных объединений и групп в крае в последнее десятилетие XX в. можно представить в виде таблицы 2.

Таблица 2

**Динамика формирования религиозных объединений и групп  
в Хабаровском крае (1990–1999 гг.)<sup>4</sup>**

Table 2

**Dynamics of the Formation of Religious Associations and Groups  
in the Khabarovsk Territory (1990–1999)<sup>5</sup>**

<b>Наименование конфессий</b>	1990	1991	1992	1993	1995	1996	1997	1999
Русская православная церковь	7	15	24	23	25	27	27	41
Старообрядцы	5	6	6	6	6	7	6	8
Римско-католическая церковь				1	1	1	1	6
Протестанты (в т. ч. Св. Иеговы)	28	39	49	82	104	119	153	242
Буддизм			1	1	1	1	1	2
Иудаизм	1	1	1	1	1	1	1	1
Ислам						1	1	3
Другие верования		4	8	11	9	13	12	31
<b>Итого:</b>	<b>41</b>	<b>65</b>	<b>89</b>	<b>125</b>	<b>147</b>	<b>170</b>	<b>202</b>	<b>334</b>

Из данных таблицы 2 видно, что за 10 лет количество православных религиозных организаций и групп выросло 5,8 раза.

Интерес к православной религиозной традиции у населения Хабаровского края начал проявляться с момента возрождение 19 июля 1988 г. самостоятельной Хабаровской и Владивостокской епархии и назначению на новую епископскую кафедру бывшего наместника Псково-Печерского монастыря епископа Гавриила (в миру — Стебляченко Юрия Григорьевича) [Журнал Московской патриархии, 1989: 8–12]. Через два года, в ноябре 1990 г., Священным Синодом РПЦ МП были созданы новые епархии: Владивостокская и Приморская, Магаданская и Камчатская, Хабаровская и Благовещенская [Журнал Московской патриархии, 1991: 10]. После создания Хабаровской и Благовещенской епархии епархиальным архиереем продолжал оставаться епископ Гавриил.

Приступив к несению обязанностей епархиального архиерея, епископ Гавриил, возглавлявший Хабаровскую кафедру до 1991 г., столкнулся с многочисленными проблемами. В епархии отсутствовал церковно-административный орган управления приходами, не было необходимых денежных средств и банковского счета, не хватало священнослужителей, богослужебной утвари, священнических облачений, духовной литературы для мирян [ГАХК. Ф. Р-1359. Оп. 4. Д. 159. Л. 10–17]. Епископу пришлось практически с нуля создавать материальную базу, подбирать кадры для епархиального управления и кандидатов в священнослужители, изыскивать денежные средства, открывать новые приходы и устанавливать деловые отношения с представителями советских и партийных органов [ГАХК. Ф. Р-1359. Оп. 4. Д. 167. Л. 7–14].

<sup>4</sup> Таблица составлена по: [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 197. Л. 27–32; Д. 488. Л. 15–16; Никульников, Свищев, 2001: 49].

<sup>5</sup> Table comp. by: [GAHK. F. P-2061. Inv. 1. File 197. Fol. 27–32; File. 488. Fol. 15–16; Nikulnikov, Svishchev, 2001: 49].

С 31 января по 27 декабря 1991 г. Хабаровская и Благовещенская епархия<sup>6</sup> находилась под временным управлением Иркутского епископа Вадима (в миру — Владимир Анатольевич Лазебный), в 1993–1995 гг. во главе епархии стоял епископ Иннокентий (в миру — Валерий Федорович Васильев), а в сентябре 1995 г. на Хабаровскую кафедру был назначен епископ Марк (в миру — Алексей Викторович Тужиков), который возглавлял епархию до марта 2011 г.

Наиболее активно рост православных приходов происходил при епископах Вадиме (Лазебном) и Марке (Тужикове). За 1991 г. количество православных приходов увеличилось на 9 (с 15 до 24); в 1992–1995 гг. их количество практически не менялось, а с 1995 по 1999 г. выросло с 25 до 41.

В справке о религиозной обстановке в крае за 1992–1993 гг., составленной В.А. Никольниковым, относительно отсутствия дальнейшего роста количества православных приходов отмечалось, что «верующие Русской православной церкви не могут реализовать свое право на свободу вероисповедания в полном объеме — как это могут протестанты и представители других религий — нет необходимого количества церковных зданий, священников, недостаточно православной литературы, икон и других предметов культа, приходы бедны» [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 197. Л. 29].

В ряде документов подчеркивалось, что «какой-либо системы в подборе кадров нет, и епископ вынужден принимать, рукополагать людей не проверенных, порой с низкими моральными качествами, душевнобольных». Например, прибывший из Прибалтики священник Георгий (Ю.П. Токмаков) просил епископа «благословить его на конфронтацию с властями». Епископ «такого благословения не дал и он, как и другие, далекие от церкви, покинули епархию» [ГАХК. Ф. П-35. Оп. 117. Д. 454. Л. 24].

В начале 1990-х гг. краевыми и районными властями была оказана Хабаровской епархии значительная помощь: переданы несколько помещений, в том числе возвращено бывшее здание церкви в Хабаровске, строительный материал, отведены участки земли под строительство молитвенных зданий и пр. [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 197. Л. 29]. В 1996 г. из краевого бюджета даже было выделено 320 млн рублей на реставрацию и восстановление памятника истории и культуры — Иннокентьевской церкви [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 488. Л. 18].

В 1993 г. от епархиального управления и краевой администрации на имя патриарха Московского и всея Руси Алексия II было направлено письмо, в котором предлагались первоочередные меры по усилению позиций Русской православной церкви. В частности, в нем говорилось о «желательном учреждении в крае ставропигиального монастыря, об образовании епархиального управления в границах края, о создании в Хабаровске духовно-миссионерского центра и расширения деятельности пасторских курсов». Предлагалось также, учитывая особое положение Русской православной церкви, разработать программу «по возрождению православия на всем Дальнем Востоке и принять меры к установлению паритета между конфессиями в более широком масштабе» [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 197. Л. 29].

<sup>6</sup> Решением Синода РПЦ от 31 января 1991 г. из состава Хабаровской и Благовещенской епархии были выделены Владивостокская и Магаданская епархии, от 23 февраля 1993 г. — Южно-Сахалинская, от 28 декабря 1993 г. — Благовещенская.

В отличие от Русской православной церкви протестантские церкви развивались в 1990-е гг. более динамично, происходил ежегодный прирост количества общин и групп. За 10 лет их количество увеличилось в 8,6 раза (с 28 до 242). В евангелизации населения края протестантам материально и морально помогали единоверцы из-за рубежа.

Уже в 1993 г., помимо существующих еще с советского времени протестантских общин (баптисты, адвентисты, христиане веры евангельской (пятидесятники)), Свидетели Иеговы в крае появились общины лютеран, методистов, пресвитериан, новые направления пятидесятничества (харизматические церкви), ученики Иисуса Христа, общины Новоапостольской церкви и пр. [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 488. Л. 16].

С участием иностранных миссионеров хабаровские протестанты образовали четыре ассоциации, четыре миссии, отдел Российско-Германско-Американской миссии СЕО (Славянское Евангельское общество), отделение миссии «Интеракт Министрис ИНК» (США) (для работы среди малочисленных народов Севера и Приамурья), братство независимых христианских миссионеров «Семья», редакцию Христианского радиовещания, организовали деятельность международной внеконфессиональной благотворительной организации «Гедеоновы Братья», открыли ряд миссий из Ровно и других городов СНГ.

Евангелизации во многом способствовала благотворительная и милосердная деятельность протестантских церквей. Социальное служение протестантских религиозных организаций принимало различные формы: от организации поездок за рубеж верующих до оказания конкретной материальной помощи. Так, дирекция Дальневосточного агентства христианского вещания совместно с верующими Республики Корея в 1992 г. организовала ввоз в Хабаровский край 600 тонн риса, 150 тонн продуктов и семян; в 1993 г. из США передала трем больницам медикаменты и оборудование на один миллион долларов [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 197. Л. 30].

Хабаровская харизматическая церковь «Слово жизни» явилась учредителем Международного Христианского фонда возрождения малочисленных народов с центром в Хабаровске, приобрела книги и другую печатную продукцию для библиотеки (Найский район, Хабаровский край) на 8 млн рублей, передала национальным мастерам Приамурья бисера на 15 млн рублей, внесла 40 млн рублей в Международную лигу малочисленных народов для проведения в России съезда, раздала перед учебным годом 10 млн рублей многодетным семьям для приобретения вещей школьникам. Церкви пресвитериан и методистов осуществляли помощь двум домам ребенка, организовали поездки детей верующих в Республику Корея и пр. [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 197. Л. 30–31]. Все благотворительные акции сопровождались активной работой по распространению своего вероучения.

Протестантские церкви Хабаровского края в 1990-е гг. создали ряд образовательных учреждений, выпускники которых активно работали с населением. Так, баптистский Библейский колледж, зарегистрированный в Хабаровске и получивший в 1998 г. лицензию на образовательную деятельность, ежегодно выпускал около 30 профессионально подготовленных служителей церкви. Церковь Полного Евангелия через пасторские курсы подготовила 15 профессиональных миссионеров для работы с населением,



а харизматическая Церковь Иисуса Христа организовала «постоянно действующий семинар», приглашая для преподавания богословских дисциплин на непродолжительный срок иностранных граждан по гостевой визе [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 693. Л. 18].

Общее количество иностранцев, побывавших в протестантских церквях края за непродолжительное время в качестве гостей, помогающих в создании религиозных общин и групп, строительстве молитвенных зданий было достаточно велико. Только в 1997 г. общины Объединения Церквей ЕХБ посетило более 200 иностранцев. Подавляющее большинство из них были представителями американской миссии «Сенд Интернейшл». В целом в 1990-е гг. около 60% протестантских общин Хабаровского края были созданы по инициативе и при участии зарубежных религиозных организаций из Республики Корея, США, Канады, Австралии, Японии и Германии [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 601. Л. 36].

Еще одной чертой религиозного ландшафта Хабаровского края в 1990-е гг. становится появление, в основном в городах, различных нетрадиционных религий (новых религиозных движений). По мнению представителей органов власти, интерес хабаровчан к вероучению таких нетрадиционных религий, как «Семья», «Ананда Марг», Шри Чинмоя, Церковь Объединения, Общество Сознания Кришны, Вера Бахаи и многих других явилась деятельностью иностранных миссионеров, которые, создавая на территории края группы последователей, опирались на общепризнанные нравственные ценности и предлагали свои решения отдельных социальных проблем: «Последователи Шри Чинмоя все мероприятия проводят со словом «мир» — пробег мира, граница мира, река мира и пр. Муновцы предлагают свои варианты воспитания детей, создают молодежные, женские и другие организации, создание семейных пар. Ананда Марга предлагает «третий путь» развития общества. Многие организуют поездки жителей края за рубеж и проводят благотворительные акции. Новизна впечатлений, возможность проявить себя, оказаться в коллективе и в нем найти защиту — все это чаще всего привлекает молодежь» [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 488. Л. 17].

В большинстве своем последователи подобных нетрадиционных религий пришли в нетрадиционные общины после неудачной попытки присоединиться к Русской православной церкви.

Отсутствие в Хабаровской епархии РПЦ в начале 1990-х гг. профессиональных миссионеров, опыта работы с молодежью, каких-либо социальных программ и прочего приводило к тому, что для части молодых верующих религиозная самоидентификация стала проходить в нетрадиционных общинах и группах, которые организовывали для жителей края различные выставки (например, выставка картин Шри Чинмоя), концерты (например, выступление Табернального хора мормонов), семинары (например, семинары Рейки) и лекции, в частности, по нетрадиционным видам лечения, организовывали детские лагеря в летний период [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 819. Л. 150], бесплатно преподавали иностранные языки [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 698. Л. 55]. Все это способствовало появлению интереса к новым учениям.

Однако количество последователей нетрадиционных религиозных учений было невелико. В общинах насчитывалось от 5–7 до 60–70 человек, как правило, студентов и представителей интеллигенции.

Часть новых религиозных движений пытались приобрести статус юридического лица в качестве общественной организации. Это последователи учений Шри Чинмойя, Махариши Махеш Йоги, Хаббарда, Рериха, Порфирия Иванова, клуба Сиддхи и ряда других [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 488. Л. 17].

В результате критических публикаций в СМИ [Хабаровские вести. 1998. 20 авг., 1999. 13 фев., 1999. 19 авг.; Молодой дальневосточник. 1999. 20–27 мая, 2000. 27 янв. — 3 фев.; Тихоокеанская звезда. 2000. 21 июля; Дальневосточные ведомости. 2000. 26 июля — 2 авг.; Приамурские ведомости. 2000. 4 мая], деятельность нетрадиционных общин и групп в Хабаровском крае в конце 1990-х гг. стала менее заметной и начала «носить скрытый или завуалированный характер» [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 601. Л. 37].

В ноябре 1997 г. в Хабаровском крае был проведен социологический опрос с целью выявить уровень религиозности его жителей. По результатам данного исследования религиозно ориентированных жителей в крае стало около 35%. Терпимость и уважение к ним проявляли более 50% респондентов. Столько же считало, что государство должно поддерживать деятельность религиозных объединений. Высказались за нейтралитет государства в вопросах религии 30%, только для 3% респондентов была характерна религиозная нетерпимость [ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 601. Л. 36].

Большинство опрошенных верующих (38,6%) ассоциировали себя с православием. При этом процент «воцерковленных» (верующих, которые систематически посещают церкви и молитвенные дома, соблюдают все обряды и предписания своего вероучения) составляло всего 3,33%.

Помимо социологического опроса, интерес представляют результаты мониторинга религиозной ситуации в крае (посещение религиозных служб, беседы с руководителями религиозных центров, общин и групп и пр.), проведенный членами Комиссии по связям с общественными и религиозными организациями администрации Хабаровского края. По данным Комиссии в 1999 г. на территории Хабаровского края действовало 348 религиозных объединений и групп, объединяющих 39150 верующих [Никольников, Свищёв, 2001: 43–44].

Таблица 3

**Количество религиозных общин, групп и верующих  
по результатам мониторинга в 1999 г.<sup>7</sup>**

Table 3

**Number of Religious Communities, Groups and Believers Based  
on the Results of Monitoring in 1999<sup>8</sup>**

Наименование конфессии	Всего/зарегист.	Верующ.
Русская православная церковь	44/ <b>42</b>	20 000
Старообрядцы	9/ <b>1</b>	500
Римско-католическая церковь	48/ <b>21</b>	2 000
Евангельские христиане баптисты	48/ <b>21</b>	2 000

<sup>7</sup> Таблица сост. по: [Никольников, Свищёв, 2001: 43–44].

<sup>8</sup> Table comp. by: [Nikulnikov, Svishchev, 2001: 43–44].

Окончание таблицы 3

Наименование конфессии	Всего/зарегист.	Верующ.
Христиане веры евангельской-пятидесятники	79/ <b>38</b>	4 500
Лютеране	3/ <b>3</b>	100
Пресвитерианская церковь	19/ <b>11</b>	400
Методистская церковь	5/ <b>2</b>	200
Новоапостольская церковь	9/ <b>2</b>	300
Адвентисты седьмого дня	17/ <b>13</b>	500
Церковь Христа	1/ <b>1</b>	40
Международная Церковь Христа (Бостонское движение)	1/ <b>0</b>	490
Церковь Иисуса Христа	3/ <b>0</b>	100
Ученики Иисуса Христа	2/ <b>0</b>	40
Свидетели Иеговы	63/ <b>2</b>	6 000
Илия	1/ <b>0</b>	10
Иудаизм	1/ <b>1</b>	1 500
Буддизм	2/ <b>1</b>	50
Ислам	3/ <b>1</b>	200
Вера Бахаи	2/ <b>1</b>	30
Общество Сознания Кришны	11/ <b>1</b>	100
Ананда Марга	3/ <b>0</b>	20
Церковь Последнего Завета (последователи Виссариона)	2/ <b>0</b>	20
Церковь Объединения (муниты)	1/ <b>0</b>	20
Движение Шри Чинмоя	1/ <b>0</b>	10
ТМ, Ведический университет Махариши	1/ <b>0</b>	50
Сахаджа Йога	1/ <b>0</b>	10
Институт знания о тождественности — миссия Чайтаньи	1/ <b>0</b>	10
Агни Йога, Живая Этика	4/ <b>0</b>	50
Саентологическая церковь	1/ <b>0</b>	30
Церковь Иисуса Христа Святых последних дней	1/ <b>1</b>	20
Иные верования (Семья, Чаша Грааля, Рейки)	3/ <b>0</b>	50
Итого:	348/ <b>145</b>	<b>39 150</b>

Исходя из данных, приведенных в таблице 3, можно сделать вывод, что за последние 10 лет XX в. религиозность населения Хабаровского края возросла незначительно: в Хабаровском крае в 1999 г. проживал 1493881 житель. Из них только 39150 человек принадлежали к какой-либо религиозной традиции, составляя всего 2,62% от общего количества населения региона.

Среди верующих 51,08% (20 тыс. чел.) было православных, 37,49% (14680 чел.) представителей различных направлений протестантизма, 5,10% (2 тыс. чел.) — католиков,

3,83% (1 500 чел.) иудеев, 1,27% (500 чел.) — старообрядцев, 0,12% (50 чел.) — буддистов; общины различных нетрадиционных религий объединяли всего 420 чел. (1,07%).

### **Заключение**

Подводя итог нашим рассуждениям, можно сделать вывод, что данные религиозной самоидентификации (1997 г.) и данные мониторинга религиозной ситуации населения Хабаровского края (1999 г.) противоречат друг другу. По результатам социологического опроса верующими себя определили около 35% населения края, а по данным мониторинга только 2,62% жителей края принимали реальное, непосредственное участие в религиозной жизни общин различных конфессий. Данное противоречие кажущееся. В 1990-е гг., с одной стороны, активно шел индивидуальный религиозный поиск, что вело к увеличению количества религиозных общин, групп и верующих, с другой — индивидуальный религиозный поиск или принимал форму культурно-национально-религиозной самоидентификации (та или иная религия воспринималась населением как часть национальной культуры, к которой человек принадлежит по праву рождения) или был транзитным (в 1990-е гг. многие хабаровчане в процессе поиска своей религиозной идентичности мигрировали из общин одной конфессии в общины других конфессий, часто посещение ими той или иной религиозной организации было временным и не оказывало влияния на их повседневную жизнь).

### **БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК**

Аверина О. Р. Протестантизм на Дальнем Востоке России: история, современное состояние и проблемы // Власть и управление на Дальнем Востоке. 2017. № 4 (81). С. 142–150.

Атлас современной религиозной жизни России / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М. ; СПб. : Летний сад, 2005. Т. 1. 621 с.

Атлас современной религиозной жизни России / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М. ; СПб. : Летний сад, 2006. Т. 2. 687 с.

Атлас современной религиозной жизни России / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М. ; СПб. : Летний сад, 2009. Т. 3. 864 с.

Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. 1359. Оп. 3. Д. 20.

ГАХК. Ф. 1359. Оп. 3. Д. 26.

ГАХК. Ф. 1359. Оп. 3. Д. 47.

ГАХК. Ф. 1359. Оп. 3. Д. 48.

ГАХК. Ф. 1359. Оп. 3. Д. 50.

ГАХК. Ф. 1359. Оп. 4. Д. 136.

ГАХК. Ф. 1359. Оп. 4. Д. 137.

ГАХК. Ф. 1359. Оп. 4. Д. 157.

ГАХК. Ф. 1359. Оп. 4. Д. 159.

ГАХК. Ф. 1359. Оп. 4. Д. 165.

ГАХК. Ф. 1359. Оп. 4. Д. 167.

ГАХК. Ф. 1359. Оп. 4. Д. 177.

ГАХК. Ф. П-35. Оп. 117. Д. 454.

ГАХК. Ф. Р-2039. Оп. 1. Д. 34.

ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 197.

ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 488.

ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 601.

ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 693.

ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 698.

ГАХК. Ф. Р-2061. Оп. 1. Д. 819.

Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 399 с.

Дробница А. В., Селезнёв О. В. Хабаровская епархия Русской Православной Церкви в 1988–2011 годах: создание и трансформация // Научный диалог. 2018. № 10. С. 257–271.

Дробница А. В., Селезнёв О. В. Миссионерское служение православных священнослужителей в Хабаровском крае в 1988–2012 годах // Преподаватель XXI век. 2019. № 2–2. С. 293–302.

Дударенок С. М. Нетрадиционные религии на российском Дальнем Востоке: история и современность : дис. ... д-ра ист. наук. Владивосток, 2005. 543 с.

Дударенок С. М. Особенности формирования и тенденции развития религиозного пространства Дальнего Востока в постсоветских период // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2015. Вып. 52. С. 323–345.

Еськов П. Опять Пирамида. «Дианетика» вербует агентов влияния // Хабаровские вести. 1999. 19 августа

Журнал Московской патриархии. 1989. № 12. С. 8–12

Журнал Московской патриархии. 1991. № 5. С. 10.

Завалишин А. Ю., Костюрина Н. Ю. Этноконфессиональная ситуация и религиозный экстремизм в Хабаровском крае: конец советской эпохи // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2014. Т. 2. № 4 (20). С. 65–70.

Машнова И. Муравейник Хаббарда // Хабаровские вести. 1998. 20 авг.

Молотов М. Сектопатология // Молодой дальневосточник. 2000. 27 января — 3 февраля.

Никонова Н. Старик Рон Хаббард нас приметил... // Молодой дальневосточник. 1999. 20–27 мая.

Никульников В. А., Свищев М. П. Конфессиональная ситуация в Хабаровском крае. История и современность // Общественно-политическая и религиозная ситуация в Хабаровском крае. Методика. Информация. Практика. Хабаровск, 2001. № 1 (35). С. 42–106.

Новак О. Дианетики, «решая» чужие проблемы, обрели свои // Тихоокеанская звезда. 2000. 21 июля.

Поспелова А. И., Дударенок С. М., Федирко О. П. От «религиозного ренессанса» к стагнации и «новой» религиозности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2021. № 1. С. 139–150.

Прокофьев И. Заговор против человечества // Дальневосточные ведомости. 2000. 26 июля — 2 августа.



Религиозно-общественная жизнь российских регионов / научный редактор С. Б. Филатов. М.; СПб. : Летний сад, 2022. Т. V. 412 с.

Религия и российское многообразие / науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М. ; СПб. : Летний сад, 2011. 688 с.

Савченко А. «Счастье» стоит всего 60 у. е. Последователи Хаббарда продолжают собирать дань с хабаровчан // Хабаровские вести. 1999. 13 февраля.

Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания / отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. М. : Логос, 2004. Т. I. 328 с.

Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания / отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. М. : Логос, 2003. Т. 2. 480 с.

Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания / отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. М. : Логос, 2005. Т. 3. 464 с.

Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания / отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. М. : Логос, 2006. Т. 4. 366 с.

Федирко О. П. Влияние процессов глобализации на изменение конфессионального ландшафта российского Дальнего Востока в период с 1980-х до 2019 г. // Общество: философия, история, культура. 2019. № 11 (67). С. 50–55.

Федирко О. П. Ревитализация религии на российском Дальнем Востоке в 1980–2000 гг. // Россия и АТР. 2020. № 2 (108). С. 118–131.

Шульженко Н. В., Тарасов О. Ю. Современные особенности и проблемы мусульманского возрождения на Дальнем Востоке Российской Федерации (конец XX — начало XXI века) // История и культура Приамурья. 2016. № 1 (19). С. 23–30.

Эльканович В. Суд — дело тонкое // Приамурские ведомости. 2000. 4 мая.

Ярулин И. Ф., Свищёв М. П., Слонский Е. С., Ярулин К. И. Динамика межэтнических и межконфессиональных отношений в Хабаровском крае // Регионалистика. 2015. Т. 2. № 2. С. 37–55.

## REFERENCES

*Atlas sovremennoj religioznoj zhizni Rossii* [Atlas of Modern Religious Life in Russia]. M. Burdo, S. Filatov (ed.). Moscow; Saint Petersburg: Letnii sad, 2005, vol. 1, 621 p. (in Russian).

*Atlas sovremennoj religioznoj zhizni Rossii* [Atlas of Modern Religious Life in Russia]. M. Burdo, S. Filatov (ed.). Moscow; Saint Petersburg: Letnii sad, 2006., vol. 2, 687 p. (in Russian).

*Atlas sovremennoj religioznoj zhizni Rossii* [Atlas of Modern Religious Life in Russia]. M. Burdo, S. Filatov (ed.). Moscow; Saint Petersburg: Letnii sad, 2009, vol. 3, 864 p. (in Russian).

Averina, O. R. Protestantizm na Dalnem Vostoke Rossii: istoriya, sovremennoe sostoyanie i problemy [Protestantism in the Far East of Russia: History, Current State and Problems]. *Vlast i upravlenie na Dalnem Vostoke* [Power and Management in the Far East]. 2017, no. 4 (81). P. 142–150 (in Russian)

Drobnica A. V., Seleznyov, O. V. Missionerskoe sluzhenie pravoslavnykh svyashennosluzhitelei v Khabarovskom krae v 1988–2012 godakh [Missionary Service of Orthodox Priests in the Khabarovsk Territory in 1988–2012]. *Prepodavatel XXI vek* [Teacher XXI Century]. 2019, no. 2–2. P. 293–302 (in Russian).

Drobnica, A. V., Seleznyov, O. V. Habarovska eparhiya Russkoi Pravoslavnoi Cerkvi v 1988–2011 godakh: sozдание i transformaciya [The Khabarovsk Diocese of the Russian Orthodox Church in 1988–2011: Creation and Transformation]. *Nauchnyi dialog* [Scientific Dialogue]. 2018, no. 10. P. 257–271 (in Russian).

Dudarenok S. M. *Netradicionnye religii na rossiiskom Dalnem Vostoke: istoriya i sovremennost'. Diss....d-ra istoricheskikh nauk* [Non-traditional religions in the Russian Far East: history and modernity. Diss. ... Doctor of Historical Sciences]. Vladivostok, 2005, 543 p. (in Russian).

Dudarenok S. M. Osobennosti formirovaniya i tendencii razvitiya religioznogo prostranstva Dalnego Vostoka v postsovetskikh period [Features of the formation and trends in the development of the religious space of the Far East in the post-Soviet period]. *Dialog so vremenem. Almanakh intellektualnoi istorii* [Dialogue with time. Almanac of intellectual history]. 2015, iss. 52. P. 323–345 (in Russian).

*Dvadcat let religioznoi svobody v Rossii* [Twenty Years of Religious Freedom in Russia]. A. Malashenko, S. Filatov (ed.); Moscow: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 2009, 399 p. (in Russian).

Elkanovich, V. Sud — delo tonkoe [The Court is a Delicate Matter]. *Priamurskie vedomosti* [Priamurskie Vedomosti]. 2000, 4 maya (in Russian).

Eskov P. Opyat' Piramida. “Dianetika” verbuet agentov vliyaniya [Pyramid again. “Dianetics” recruits agents of influence]. *Khabarovskie vesti* [Khabarovskie vesti]. 1999. 19 avgusta (in Russian).

Fedirko O. P. Revitalizaciya religii na rossiiskom Dalnem Vostoke v 1980–2000 gg. [Revitalization of Religion in the Russian Far East in 1980–2000]. *Rossiya i ATR* [Russia and the Asia-Pacific Region]. 2020, no. 2 (108). P. 118–131 (in Russian).

Fedirko O. P. Vliyanie processov globalizacii na izmenenie konfessionalnogo landshafta rossiiskogo Dalnego Vostoka v period s 1980-kh do 2019 g. [The Influence of Globalization Processes on the Change of the Confessional Landscape of the Russian Far East in the Period from the 1980s to 2019]. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kultura* [Society: Philosophy, History, Culture]. 2019, no. 11 (67). P. 50–55 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Khabarovskogo kraia (GAKhK) [The State Archive of the Khabarovsk Territory (GAHK)]. Fund 1359. Inventory 3. File 20 (in Russian).

GAKhK [GAHK]. Fund 1359. Inventory 3. File 26.

GAKhK [GAHK]. Fund R-2039. Inventory 1. File 34.

GAKhK [GAHK]. Fund 1359. Inventory 3. File 47.

GAKhK [GAHK]. Fund 1359. Inventory 3. File 48.

GAKhK [GAHK]. Fund 1359. Inventory 3. File 50.

GAKhK [GAHK]. Fund 1359. Inventory 4. File 136.

GAKhK [GAHK]. Fund 1359. Inventory 4. File 137.

GAKhK [GAHK]. Fund 1359. Inventory 4. File 157.

GAKhK [GAHK]. Fund 1359. Inventory 4. File 159.

GAKhK [GAHK]. Fund 1359. Inventory 4. File 165.

GAKhK [GAHK]. Fund 1359. Inventory 4. File 167.

GAKhK [GAHK]. Fund 1359. Inventory 4. File 177.

GAKhK [GAHK]. Fund P-35. Inventory 117. File 454.

GAKhK [GAHK]. Fund R-2061. Inventory 1. File 197.

GAKhK [GAHK]. Fund R-2061. Inventory 1. File 488.

GAKhK [GAHK]. Fund R-2061. Inventory 1. File 601.

GAKhK [GAHK]. Fund R-2061. Inventory 1. File 693.

GAKhK [GAHK]. Fund R-2061. Inventory 1. File 698.

GAKhK [GAHK]. Fund R-2061. Inventory 1. File 819.

Mashnova I. Muraveinik Habbarda [Hubbard's anthill]. *Khabarovskie vesti* [Khabarovskie vesti]. 1998, 20 avgusta (in Russian).

Molotov M. Sektopatologiya [Sectopathology]. *Molodoi dalnevostochnik* [Young Far Easterner]. 2000, 27 yanvarya — 3 fevralya (in Russian).

Nikonova N. Starik Ron Khabbard nas primetil... [Old man Ron Hubbard noticed us...]. *Molodoi dalnevostochnik* [Young Far Easterner]. 1999, 20–27 maya (in Russian).

Nikulnikov V.A., Svishev M. P. Konfessionalnaya situatsiya v Khabarovskom krae. Istoriya i sovremennost' [Confessional situation in the Khabarovsk Territory. History and modernity]. *Obshestvenno-politicheskaya i religioznaya situatsiya v Khabarovskom krae. Metodika. Informatsiya. Praktika* [Socio-political and religious situation in the Khabarovsk Territory. Methodology. Information. Practice]. Khabarovsk, 2001, no. 1 (35). P. 42–106 (in Russian).

Novak O. Dianetiki, “reshaya” chuzhie problemy, obreli svoi [Dianetics, “solving” other people's problems, found their own]. *Tihookeanskaya Zvezda* [Pacific Star]. 2000, 21 iyulya (in Russian).

Pospelova A. I., Dudarenok S. M., Fedirko O. P. Ot “religioznogo renessansa” k stagnatsii i “novoï” religioznosti [From “religious renaissance” to stagnation and “new” religiosity]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina* [Bulletin of the Leningrad State University named after A. S. Pushkin]. 2021, no. 1. P. 139–150 (in Russian).

Prokofev I. Zagovor protiv chelovechestva [Conspiracy against Mankind]. *Dalnevostochnye vedomosti* [Far Eastern Gazette]. 2000, 26 iyulya — 2 avgusta (in Russian)

*Religiozno-obshestvennaya zhizn rossijskih regionov* [Religious and social life of Russian regions]. S. B. Filatov (ed.). Moscow; Saint Petersburg: Letnii sad, 2022, vol. V, 412 p. (in Russian).

*Religiya i rossijskoe mnogoobrazie* [Religion and Russian Diversity]. S. B. Filatov (ed. and comp.). Moscow; Saint Petesburg: Letnii sad, 2011, 688 p. (in Russian).

Savchenko A. “Schast'e” stoit vsego 60 u. e. Posledovateli Khabbarda prodolzhayut sobirat dan s khabarovchan [“Happiness” costs only 60 c. u. Followers of Hubbard continue to collect tribute from Khabarovsk residents]. *Khabarovskie vesti* [Khabarovskie vesti]. 1999, 13 fevralya (in Russian).

Shulzhenko N. V., Tarasov O. Yu. Sovremennye osobennosti i problemy musulmanskogo vrozozhdeniya na Dalnem Vostoke Rossijskoj Federatsii (konec XX — nachalo XXI veka) [Modern Features and Problems of Muslim Revival in the Far East of the Russian Federation (Late XX — Early XXI Century)]. *Istoriya i kultura Priamurya* [History and Culture of the Amur Region]. 2016, no. 1 (19). P. 23–30 (in Russian).

*Sovremennaya religioznaya zhizn Rossii. Opyt sistematicheskogo opisaniya* [Contemporary religious life in Russia. An Attempt at Systematic Description]. M. Burdo, S. B. Filatov (ed.). Moscow: Logos, 2004, vol. 1, 328 p. (in Russian).

*Sovremennaya religioznaya zhizn Rossii. Opyt sistematicheskogo opisaniya* [Contemporary religious life in Russia. An Attempt at Systematic Description]. M. Burdo, S. B. Filatov (ed.). Moscow: Logos, 2003, vol. 2, 480 p. (in Russian).

*Sovremennaya religioznaya zhizn Rossii. Opyt sistematicheskogo opisaniya* [Contemporary religious life in Russia. An Attempt at Systematic Description]. M. Burdo, S. B. Filatov (ed.). Moscow: Logos, 2005, vol. 3, 464 p. (in Russian).

*Sovremennaya religioznaya zhizn Rossii. Opyt sistematicheskogo opisaniya* [Contemporary religious life in Russia. An Attempt at Systematic Description]. M. Burdo, S. B. Filatov (ed.). Moscow: Logos, 2006, vol. 4, 366 p. (in Russian).

Yarulin I. F., Svishyov M. P., Slonskij E. S., Yarulin K. I. Dinamika mezhetnicheskikh i mezkhkonfessionalnykh otnoshenii v Khabarovskom krae [Dynamics of interethnic and interconfessional relations in the Khabarovsk Territory]. *Regionalistika* [Regionalism]. 2015, vol. 2, no. 2. P. 37–55 (in Russian).

Zavalishin A. Yu., Kostyurina N. Yu. Etnokonfessionalnaya situatsiya i religiozniy ekstremizm v Khabarovskom krae: konets sovetskoi epokhi [Ethnoconfessional Situation and Religious Extremism in the Khabarovsk Territory: the End of the Soviet Era]. *Uchenye zapiski Komsomolskogo-na-Amure gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta* [Uchenye zapiski Komsomolskogo-on-Amur gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta]. 2014, vol. 2, no. 4 (20). P. 65–70 (in Russian).

*Zhurnal Moskovskoi patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate]. 1989, no. 12. P. 8–12 (in Russian).

*Zhurnal Moskovskoi patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate]. 1991, no. 5, P. 10 (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 31.07.2024

Принята к публикации: 19.02.2025

Дата публикации: 31.03.2025

УДК 215

DOI 10.14258/nreur(2025)1–10

**Н. М. Маркова, Е. И. Аринин, Л. Э. Кузнецова***Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, Владимир (Россия)*

## **КОМПЛАЕНС, РЕЛИГИОНИМЫ И КОНФЕССИОНИМЫ ДО РЕЛИГИЙ И КОНФЕССИЙ: ВЫЗОВЫ АКАДЕМИЧЕСКОМУ РЕЛИГИОВЕДЕНИЮ**

В XX в. академические издания начинают активно использовать понятие «комплаенс», преимущественно в публикациях по медицинской и финансово-экономической тематике, в последние годы распространившееся на педагогику, психологию и филологию. Это понятие имеет два основных содержательных аспекта, первый из которых состоит в разработке требований подчиняться установленным нормам и стандартам, тогда как второй — в согласии искренне и добросовестно исполнять такие требования. Сегодня появляются первые публикации социологических исследований согласия некоторых приверженцев конфессий платить налоги, требующие осмысления таких практик с позиций теоретического описания в терминах академического религиоведения.

Исторически слово «compliance» (согласие, снисхождение, добровольная уступка, самоограничение) формировалось в английском языке из латинской церковной лексики, отражая определенные нормы межрелигиозных и межконфессиональных отношений, сложившихся в рамках христианской культуры, ставших остроконфликтными в эпоху Реформации. Необходимость достижения согласия с инакомыслящими и инаковерующими ради общего гражданского блага потребовала разработки новых правовых и литературных норм, соответствующих возникшим вызовам, включая изменение ряда «религионимов» и «конфессионимов», когда их пейоративные значения заменялись на нейтральные или подчеркнуто уважительные. Исследование проведено при использовании материалов словарей и энциклопедий, лингвистической базы данных «Национальный корпус русского языка» и ряда других источников.

**Ключевые слова:** религия, академическое религиоведение, религионимы, конфессионимы, комплаенс.

### **Для цитирования:**

Маркова Н. М., Аринин Е. И., Кузнецова Л. Э. Комплаенс, религионимы и конфессионимы до религий и конфессий: вызовы академическому религиоведению // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 1. С. 170–192. DOI 10.14258/nreur(2025)1–10.



---

**N. M. Markova, E. I. Arinin, L. E. Kuznetsova**

---

*Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich Stoletovs, Vladimir (Russia)*

## **COMPLIANCE, RELIGION NAMES AND CONFESSIONAL NAMES BEFORE RELIGIONS AND CONFESSIONS: CHALLENGES TO ACADEMIC RELIGIOUS STUDIES**

In the 20th century, the concept of “compliance” gained prominence in academic publications, particularly within the realms of medical and financial-economic discourse. Recently, its application has extended to fields such as pedagogy, psychology, and philology. This concept encompasses two primary substantive dimensions: the first involves the establishment of requirements aligned with existing norms and standards, while the second pertains to the genuine and conscientious adherence to these stipulations. Contemporary sociological studies are beginning to explore the willingness of certain religious adherents to fulfill tax obligations, necessitating a theoretical framework for understanding these practices within the context of academic religious studies.

Historically, the term “compliance” — denoting agreement, indulgence, voluntary concession, and self-restraint — originated in English from Latin ecclesiastical terminology. It encapsulated specific norms governing interreligious and interfaith relations that evolved within Christian culture, particularly during the Reformation, a period marked by significant conflict. The imperative to achieve consensus with dissenters for the collective civil good prompted the formulation of new legal and literary standards, addressing challenges such as the transformation of various “religion names” and “confessional names,” wherein derogatory connotations were supplanted by neutral or respectfully affirming alternatives. This analysis draws upon resources from dictionaries, encyclopedias, the linguistic database “National Corpus of the Russian Language,” and additional scholarly sources.

**Keywords:** religion, academic religious studies, religion names, confessional names, compliance.

---

**For citation:**

*Markova N. M., Arinin E. I., Kuznetsova L. E. Compliance, Religion names and Confessional names before Religions and Confessions: Challenges to Academic Religious Studies. Nations and religions of Eurasia. 2025. Vol. 30. No. 1. P. 170–192 (in Russian). DOI 10.14258/nneur(2025)1–10.*

---

---

**Наталья Михайловна Маркова**, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и религиоведения, Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, Владимир (Россия). **Адрес для контактов:** natmarkova@list.ru; <https://orcid.org/0000-0003-0862-1410>

---

**Евгений Игоревич Аринин**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения, Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, Владимир (Россия). **Адрес для контактов:** [eiarinin@mail.ru](mailto:eiarinin@mail.ru); <https://orcid.org/0000-0002-6206-8452>

**Лилия Эдуардовна Кузнецова**, научный сотрудник кафедры философии и религиоведения, Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, Владимир (Россия). **Адрес для контактов:** [lika.smidt@mail.ru](mailto:lika.smidt@mail.ru); <https://orcid.org/0009-0005-0060-1310>

**Markova Natalia Mikhailovna**, Ph. D. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich Stoletovs, Vladimir (Russia).

**Contact address:** [natmarkova@list.ru](mailto:natmarkova@list.ru); <https://orcid.org/0000-0003-0862-1410>

**Arinin Evgeni Igorevich**, doctor of philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich Stoletovs, Vladimir (Russia).

**Contact address:** [eiarinin@mail.ru](mailto:eiarinin@mail.ru); <https://orcid.org/0000-0002-6206-8452>

**Kuznetsova Liliya Eduardovna**, Researcher of the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich Stoletovs, Vladimir (Russia). **Contact address:** [lika.smidt@mail.ru](mailto:lika.smidt@mail.ru); <https://orcid.org/0009-0005-0060-1310>

---

## Введение

Религиоведение как особое направление изучения тех социальных и психологических феноменов, которые так или иначе в том или ином социуме принято относить к категориальным общностям «религии» и «религиозного», уже более 200 лет в отечественной академической культуре опирается на разработку специализированного языка, пригодного для их корректного научного описания, дистанцируясь от принятых ранее «конфессиональных» форм, в которых принято различать «институциональные» и «вернакулярные» (простонародные) формы коммуникации «верующих» между собой и с «неверующими». В данном тексте мы обратимся к некоторым относительно новым аспектам религиоведческих исследований, обозначаемым терминами «комплаенс религий», «религиозный комплаенс» и подобными, которые филологи относят к «религионимам», «конфессионалистам», «теонимам» и ряду сходных с ними особым экспертным понятиям. Академические религиоведческие исследования, призванные нести универсальное понимание тех или иных феноменов, мы будем отличать от «конфессионалистского» их понимания, отражающего их эксклюзивную трактовку с позиций только одного религиозного объединения, а точнее, в интерпретации элиты этого сообщества.

Религия соавторами данного текста понимается как живой, многообразный и динамично развивающийся феномен социальной реальности, который в самом общем значении иногда определяют как «надзор за неизвестным» [Аринин, Лютаева, Маркова, 2022: 74]. В таком контексте важное значение приобретает различение семиоти-

ческих аспектов принятых названий и общих категорий, когда, к примеру, упомянутое выше слово «конфессия», выступая как лексема современного языка повседневного общения, может собирательно обозначать интуитивно близкие явления, смешивая на уровне СМИ и обыденной коммуникации между собой такие разные по степени общности реалии, как, к примеру, православие и христианство в целом, тогда как в религиоведении, истории религии и других специализированных областях современного знания его же могут использовать для обозначения только относительно однородных сообществ (православных, католических и других «евхаристических общин») в христианстве, которое, в свою очередь, квалифицируется как собственно «религия» [Аринин, Даведьянов, Медведева, 2019: 14].

Ниже мы рассмотрим соотношение, которое складывается в трактовке ряда основных религиоведческих терминов на трех уровнях:

- 1) популярных массмедиа, включая Википедию (Wikimedia Foundation, далее — «WF») и ряд избранных публикаций в интернете;
- 2) материалы информационно-справочной системы «Национальный корпус русского языка» (далее — НКРЯ), некоторых других профильных научных изданий;
- 3) ряда исследований, стремящихся дать свою версию предельно универсального синтеза специальных знаний.

В статье в качестве примеров представлен анализ таких разноплановых терминов, как «магия» и «католичество». Специальное внимание направлено на феномен, получивший название «комплаенс», под которым, согласно «WF», сегодня понимается «соответствие каким-либо ... требованиям, или нормам», так и согласие подчиниться им.

Понятие «комплаенс» с начала XX в. получило распространение в литературе, имеющей преимущественно прикладной характер для целого ряда финансовых, правовых и медицинских практик, о которых кратко будет сказано далее. Наряду с такими разработками в последние годы начинают ставиться и теоретические вопросы, к примеру, «о принципах юридического комплаенса», при этом отмечается, что такие исследования страдают «слабой доктринальной проработкой» [Манохин, 2024]. Только в текущем столетии стали описываться некоторые религиоведческие аспекты феномена комплаенса, если брать его в целом, как «согласия подчиниться», тоже имеющие практический характер, когда, к примеру, социологи изучают отношения между религиозностью населения и его согласием платить налоги [Muliati, 2023: 907]. Из отечественной истории хорошо известен феномен старообрядческих «согласий» и «толков», формировавших собственные трактовки подчинения нормам «согласиецентричного» понимания подлинного «правоверия», хотя и до настоящего времени эта терминология еще не утвердилась в научной литературе. Так, к примеру, во второй половине XVIII столетия архиепископ Платон (Левшин) отмечал «три знатнейшия в Христианстве секты или толки, Папскую, Лютеранскую и Кальвинскую» (НКРЯ, архиепископ Платон. Православное учение или сокращенная христианская богословия, 1765). За прошедшие столетия католичество в отечественных изданиях перестали квалифицировать как христианский «толк». Другие коннотации этого слова приводил В. Н. Татищев, когда писал о «звере мамонте», про обнаруживаемые кости которого «сказание обывателей и последующих их баснях суеверные толки отрешаются», т. е. «суеверные толки обывате-

лей» он противопоставлял тому, что «доказуется истинно» в профессиональных научных изданиях (НКРЯ, В. Н. Татищев. Сказание о звере мамонте, 1730). Это различие обывательского и истинного сохраняется и в современной культуре.

Сегодня СМИ практически каждый день сообщают о конфликтах по всему миру различных социальных «акторов», нередко аргументирующих свою деятельность с позиций представления о собственном «религиозном эксклюзивизме», когда некоторые «ревнители вѣры» поддерживают солидарность и согласие своей общины «истинно верующих» («вѣрных», «твердых в вѣре»), уповая на то, что именно они являются уникальным коллективным носителем единственной «спасительной истины» и соответствующих норм жизни. Мы сознательно используем старую версию написания лексемы «вѣра», которая более 1000 лет, начиная с княжеств Рюриковичей, разделительно коннотировала с обозначением «спасительной истины» для элиты и народа, противопоставляясь как «невѣрию» («безбожию»), так и «суевѣриям», только в XX в. трансформировавшись в современную лексику «вера», коннотирующую уже не с «твердостью в вѣре своей конфессии», но прежде всего с альтернативой «знанию», т. е. отличаясь от того, что собственно «доказуется истинно».

В таком контексте очевидно, что недостижим в принципе комплаенс между эксклюзивными «ревнителями вѣры», от которых ожидается бескомпромиссная «твердость в вѣре» как беззаветное следование нормам именно своего исповедания как определенной «омологии», к примеру, «Orthodoxa Confessio Fidei», «Ортодокс омологія сирѣчь Православное исповѣданіє католическія и апостолскія церкви восточныя новопереведеся с еллиногреческого языка» Петра Могилы.

В то же время история свидетельствует, что можно говорить о становлении в российском обществе религиозоведческого комплаенса, выступающего как согласие части элит и читающей публики подчиниться академическим нормам описания явлений «религиозного» характера, эксплицитно формировавшимся как «наука о религии» («наука о вѣрованиях») с XIX столетия, но имплицитно восходящим к истокам глобальной урбанистической цивилизации. Данная область современного знания формировалась как признание известного парадоксального факта, что вообще никто не может исчерпывающе знать «свою вѣру», поскольку она всегда признается «тайной» на уровне как «простых верующих», так и экспертов (теологов, богословов, философов, юристов), согласных в том, что Бог «неведом, но хорошо известен» (2 Кор. 6:9). В таком контексте именно религиозоведение, принимая и уважая религиозное многообразие в особом статусе просвещенческой традиции «ревнителей совести и логики», принимает и развивает известный афоризм М. Мюллера, гласящий: «кто знает одну только религию, тот не знает ни одной» [Мюллер, 1887: 11]. В таком контексте для академического религиозоведения очевидно, что только изучение всех религий может позволить согласованно описать и понять свою собственную.

### ***Термин комплаенс в современной литературе***

Несколько последних десятилетий научный процесс осуществляется в условиях глобализации, что во многом позволяет сохранить относительную целостность предметного научного знания как такового, существующую наряду с постоянными изменениями в политических, экономических и социокультурных отношениях. Исполь-

зование новых для научного сообщества терминов значительно ускоряет академическую коммуникацию, поддерживая и развивая свой особый дискурс. Одним из сравнительно недавних подобных приобретений стал термин «комплаенс» (compliance), происходящий, согласно «WF», от английского глагола to comply — соответствовать. Это понятие в русскоязычных научных публикациях стали использовать прежде всего для обозначения особого направления деятельности как в медицине, обозначая согласие больного подчиняться указаниям врача, так и в финансово-банковской сфере, призванного противостоять коррупции. Наряду с этим, оно стало интегрироваться и в другие отрасли научного знания.

По данным российской научной библиотеки КиберЛенинка на текущий момент (25.06.2024) там размещено 4103 научных статьи, в которых использовано понятие «комплаенс» (далее — «кс»). При идентификации по коду международной классификации OECD эти тексты делятся следующим образом: 1692 статьи по клинической медицине, 1028 по экономике и бизнесу, 592 по наукам о здоровье; 449 по праву; 156 по фундаментальной медицине; 76 по психологическим наукам; 47 по наукам об образовании; 25 по компьютерным и информационным наукам, 19 по языкознанию и литературоведению и 19 по прочим медицинским наукам. Таким образом, термин «кс» в русскоязычных публикациях наиболее активно используется сейчас преимущественно в медицинских и экономических изданиях. Для определения значений, в которых используется этот термин в изданиях на русском языке, следует обратиться к практикам его применения в различных отраслях наук.

В ряде статей авторы сами дают определение применяемого в тексте термина, когда, к примеру, в медицинских изданиях встречаются следующие дефиниции, где «кс» выступает как «осознанное сотрудничество между врачом, больным и членами его семьи» [Борохова, 2009: 11]. Другие уточняют, что это понятие обозначает «соответствие поведения пациента в отношении применения лекарства, выполнения рекомендаций врача по питанию или изменению образа жизни» [Олейчик, Шишковская, Баранов, 2021: 4]. Еще одна группа авторов утверждает, что «сотрудничество с врачом (комплаенс) — высокоиндивидуальный феномен» [Хрянин, Кнорринг, 2019: 98].

В публикациях финансово-экономического содержания встречаются трактовки, где «кс» понимается как «обеспечение соответствия нормам и правилам, соблюдение ... этических норм» [Лазарев, 2021: 78]. Другие обращают внимание на то, что «кс» должен пониматься и как «создание в организации механизмов анализа, выявления и оценки рисков коррупционно опасных сфер деятельности и обеспечение комплексной защиты организации» [Методические рекомендации, 2014: 4]. В статьях по компьютерным и информационным наукам термин «кс» чаще всего используется в близком значении, так как современные информационные технологии предлагают решения задач по организации управления комплаенс-проектами, совершенствованию комплаенс-менеджмента, предотвращению комплаенс-рисков, применению комплаенс-контроля и т.д. В информатике также присутствуют такие выражения, как «антивирусный комплаенс», а порой это слово упоминается как норма «обращаться к лучшим в своем классе сертифицированным продуктам, процессам и специалистам, чтобы обеспечить должный уровень управления рисками» [Артамонов, Артамонова, 2022: 783].



В связи с тем, что частое применение одного термина в разных отраслях науки свидетельствует о его универсализации, выходе за пределы только одной определенной сферы исследования, в том числе в комплексных исследованиях на стыке наук, например, педагогических, психологических и медицинских, соответственно в таких случаях и определение подбирается наиболее широкое, когда «кс» описывается как «феномен ... взаимодействия врача и больного в кабинете врача, ... что больше соответствует понятию „приверженность”» [Бузина, Абдуллаева, 2024: 49]. В науках об образовании использование этого термина осуществляется весьма разнообразно: одни берут за основу юридическое значение и применяют его в качестве обозначения инструмента решения проблем учреждений, когда «кс» характеризуется как «новое направление в образовании», которое «рассматривается как система противодействия угрозам и управления рисками», обеспечивая «грамотное взаимодействие организации с государственными органами» [Уткин, 2019: 10]. Другие подразумевают под «кс» определенную компетенцию работника, который стремится «все делать правильно» [Орлова, 2015: 229]. Кроме того, в работах по педагогике высшей школы встречаются такие выражения, как «формирование комплаенса между преподавателем и студентом» [Вишневский, Мироненко, 2018: 262].

Избранные нами примеры свидетельствуют, что термин «кс», с одной стороны, выражает денотаты, специфичные для, если следовать идеям В. Дильтея, «наук о природе» (Naturwissenschaften), т. е. естественных, математических и технических наук, отличающихся от «наук о духе» (Geisteswissenschaft). В первом случае возникают коннотации с безличными и объективными отношениями «необходимого подчинения нормам», как, к примеру, обращению с цианистым калием, нарушение которых ведет к неизбежным рискам не только утраты безопасности, но самой жизни, сопровождаясь прямым принуждением под угрозой неотвратимого наказания. Во втором случае (в гуманитарных, социальных, педагогических и медицинских науках) он фокусируется на личностных аспектах «должного», «достойного» и «справедливого», т. е. на этике в широком смысле (включая нормы конфессиональных традиций), сознании и совести индивида, принимаясь как «подлинная норма» в стремлении «все делать правильно», приобретая универсальные коннотации, важные и для религиозных изданий. Таким образом, с экспертных позиций, в целом «комплаенсом» могут быть названы как практики, специфичные для ряда естественных наук (1), включая принудительные формы контроля ради уменьшения рисков, в том числе коррупционных, так и гуманитарные практики (2), соответствующие этическим и конфессиональным требованиям. Тем самым это понятие позволяет объединять феномены практического и теоретического уровня ради достижения их согласия, которое И. Кант в свое время разделил на «патологическое» (из страха, по принуждению) и «моральное» (в духе категорического императива, по совести, в радости). Впечатляюще эта тема была визуализирована в мультипликационном фильме «Тигрёнок в чайнике» (1972, режиссер А.А. Грачёва).

#### ***Омонимы, этнонимы и религионимы как лингвистические феномены***

Вся история формирования научного знания как такового неразрывно связана прежде всего с согласием в достижении комплаенса при понимании общих норм дистанцирования «истины» («правды») как от намеренной «лжи» («кривды»), так и от наивного

«заблуждения» или технической «ошибки». Существует множество подходов и определений того, что, собственно, можно считать наукой и религией, при этом в религиозном контексте важно отметить концепции двух классиков современной антропологии Дж. Фрэзера и Б. Малиновского. Первый в своем фундаментальном исследовании «Золотая ветвь» (1890), обобщив множество этнографических описаний, обобщил вывод, что магия, религия и наука сменяют друг друга в истории человечества, выступая как существенно разные феномены [Фрэзер, 1983: 53–55]. Б. Малиновский, опираясь на собственные полевые наблюдения, был убежден, что магия, религия и наука сосуществуют на протяжении всего антропогенеза (1925), выступая как «прагматические установки, построенные в равной мере на здравом смысле, чувстве и воле» [Малиновский, 1998: 26]. В таком глобальном контексте очевидно, что человечество всегда создавало особые критерии «нормы и патологии» в отношении к действительности («правды и кривды», «лѣпоты» и «нелѣпости», «истины и заблуждения», «религии и суеверия» и т.п.), при этом культурная память сохраняет некоторые формы сложившихся представлений о должной норме, терпимых маргиналиях и нетерпимых деликтах (преступлениях) в социальной жизни, включая религию.

Согласно «WF», феномены «магия», «религия» и «наука», которые там представлены, соответственно, на 95, 228 и 337 языках, наглядно демонстрируя, что первая на порядок менее влиятельна в современном глобальном сообществе, хотя, согласно тому же ресурсу, этимологически только слово «магия» восходит к праиндоевропейскому лексикону (ок. 8000–5000 лет до н.э.), тогда как лексема «религия» (religio) получает распространение в латинской культуре эпохи Цицерона, а предельно влиятельное сегодня слово «наука» пришло из древнерусского языка XI столетия, обозначая концепт «навык, научение», прежде всего, в контексте той эпохи, усвоения «страха божия» [Словарь русского языка XI–XVII, 1983: 291]. Сходно по частоте встречаемости слова «магия», «религия» и «наука» представлены, согласно данным НКРЯ (основной корпус), в российской литературе, занимая, соответственно, третье (1121 текст, начиная с 1722 г.) (НКРЯ, митрополит Стефан (Яворский). Проповеди...), второе (5102 текста, с 1721 г.) (НКРЯ, А. М. Макаров (ред.). Гистория Свейской войны...) и первое (18880 текстов) места, возможно, отражая тот факт, что в 1724 г. впервые в нашей истории была учреждена новая институция — Академия наук и художеств в Санкт-Петербурге.

Таким образом, эти три слова и понятия входят в российские издания с начала XVIII в., сохраняя дистанцирование и, одновременно, постоянно сообщаясь в поисках комплаенса между собой, при этом «религия» выступала тогда как институт «первенствующей и господствующей вѣры», статус каковой с 1721 г. (Духовный регламент) и вплоть до начала XX в. имела только вера «Всероссийской церкви». Обе они противопоставляли себя «магии» как «суевериям» и практикам «чародейства», занятия которыми, согласно Уставу воинскому (1716), могло почти до конца этого столетия караться смертной казнью. Таким образом, термины «магия», «религия» и «наука» сложились в разных социально-политических контекстах как на глобальном, так и национальном российском уровнях для дистанцирования практик «колдовства», «благочестия» и «беспристрастного исследования», складывавшихся до «теологических», «философских», «академических» и «медийных» сообществ и институтов, при этом уни-

версального согласия в их понимании и сегодня пока не достигнуто, хотя теперь всегда можно выбрать для себя определенную концепцию их интерпретации.

Сложность современной ситуации обусловлена различием в понимании «нормативного» между СМИ, сообществами религиоведов и теологов (богословов, представителей конфессий). В медиа принятой и поддерживаемой нормой является в целом уважительное отношение к представителям всех конфессий (религий, исповеданий), которые, однако, сами исходят из требования «ревностно» следовать «кредо» (омологии, символу веры, догматике) только своего «вероисповедания» («конфессии», «вѣры» и т. п.). Для религиоведения, как это отмечал еще один из «отцов» этой науки П. Д. Шантепи-де-ля-Соссей, нормой является аналитический подход, стремящийся непредвзято сравнивать феномены, которые рассматриваются «уже не исключительно в своих уже высших слоях и литературных произведениях, но и в своих народных проявлениях: нравах, обычаях и суевериях», при этом «сопоставление и группировка различных религиозных явлений (религиозная феноменология) образует переход от истории религии к философии религии» [Иллюстрированная история религий, 1899: 4–5]. Тем самым важной задачей религиоведения, всегда тесно связанного с теологией в качестве особого рода сравнительной «метатеологии», является изучение особенностей конкретных этнических групп, позволив создавать первые академические описания религий народов нашей страны и включить «историю России в общий контекст мировой истории» [Шахнович, 2006: 26].

В этом контексте формируется «ономастика», которая изучает соотношения между реальностью и обозначающими ее терминами («именами», «омонимами», «онимами»), при этом согласно Н. В. Подольской, филологи выделяют, к примеру, категорию «экклезионим», обозначающую «собственное имя места совершения обряда, места поклонения любой религии; в том числе название церкви, часовни, креста» и др. [Подольская, 1978: 164]. Данный термин отражает определенную «конфессиоцентричность» и «христоцентричность» данного описания социальных феноменов, поскольку слово «экклезия» (ἐκκλησία) первоначально обозначало не специальные «места совершения обряда», а народное собрание (законодательный орган) в древних Афинах, что, однако, имело и известные религиоведческие аспекты, поскольку происходило именно в определенном «месте», где «перед открытием собрания совершалось жертвоприношение и молитва» [Экклезия, народное собрание, 1885: 448–451]. Только позднее оно стало использоваться как самоназвание собственно христианского сообщества, создавшего собственную «экклезиологию» как специальное «учение о Церкви». В таком контексте корректнее с религиоведческой точкой зрения заменить слово «экклезионим» на термин «религионим» как более общий и объективный, поскольку феномен религии не сводится только к христианскому сообществу.

В целом наблюдается дистанцирование наименований этнических групп (этнонимов) и обозначений религиозных сообществ (религионимов), в том числе в трудах первых академических исследователей, которые заложили новый язык описания народов нашей страны и их «верований», отличный от языка теологии, особенно «обличительного богословия», резко и бескомпромиссно отделяющего «свое правоверие» от множества «иноверных лжеучений». В последние десятилетия появились публика-

ции о «теолингвистике», которая понимается как «наука, возникшая на стыке языка и религии и исследующая проявления религии, которые закрепились и отразились в языке» [Гадомский, 2018: 18]. Важно отметить, что собственно этнонимы имеют коннотации с имплицитным религиозным содержанием, поскольку все культуры выступают как эксплицитно «религиозные», поскольку даже в атеистическом СССР мы встречаемся с «почитанием» того, что было незримым («беззаветная вера в построение коммунизма»), т.е. в широком смысле коннотируя с тем, что с Античности считалось «высшим порядком природы» и «божественным» (Цицерон). Исследователи полагают, что «термин «религионим» не является устоявшимся в лингвистике, иногда он употребляется для определения онимической лексики в качестве неполного синонима терминов «мифоним», «теоним» и «культоним», обозначающих культовые имена и отражающие духовные понятия в монотеистических религиях» [Алексеева, 2009: 112]. Иногда категория «религионимов» включала в себя не только «теонимы» (имена бога/богов), но и «агионимы» (имена святых, лиц или объектов, на которых почивает благодать Божия или святость через чин прославления или освящения») [Зыбина, 2016: 114]. Другие разделяют «теонимы» (названия «высших сил») и «демонимы» (названия «низших сил») [Иванова, Хазиева-Демирбаш, Артемьев, 2018: 238]. Ряд исследователей выделяют не только «экклезионимы» (имена мест совершения обряда и поклонения, включая храмы), но еще и «иеронимы» (имена святых, жрецов, практиков), сами практики и соответствующие «культонимы» (наименования отдельных культов, форм почитания), «конфессионимы» (обозначение однородных в доктринальном смысле исповеданий) и собственно «этноконфессионимы» (наименования сообществ, эксклюзивно ориентированных на однородность «национальных» практик почитания).

Термины «этноним» и «религионим» в рамках «WF» не получили большого распространения (40+2 статьи), тогда как в базе «eLibrary. Ru» подобная терминология встречается почти в 500 текстах, а обращение к НКРЯ показывает, что только слово «этноним» эксплицитно встречается в 22 документах с середины XX в., при отсутствии других лексем, различно в этой базе представлены и сами науки, такие как «антропология» (144 документа с 1793 г.) и «этнография» (120 документов с 1828 г.), тогда как «этнология» представлена только 25 документами с 1911 г.

Религия и «магия» («шаманизм», «колдовство» и т.п.)

Можно выделить несколько эксплицитно известных сегодня этапов развития представлений о том, что обозначало слово «магия», начиная с генезиса праиндоевропейского «magh» («мочь, быть в состоянии», «ritual specialist», «shaman»). Древнейшим его денотатом, как это указывал еще Геродот, является мидийское племя (1), выходцы из которого в империи Ахеменидов становятся жрецами государственного зороастризма как возвышенного «благоверия» придворной элиты (2), отношение к которым как «мудрецам с Востока» входит в Библию и философию Платона, предлагавшего отправлять афинских юношей изучать «*μᾶγείᾱ ἢ Ζωροάστρου*» («магию Заратустры») (3). Наряду с этим формируются негативные коннотации магии с колдовством (чародейством) как шарлатанством, идущим от «чужаков» (персов, мидян), приобщение к которым может быть расценено греками как «измена Афинам» и «предательство традиций отцов» (4). При этом очевидно, что сегодня зороастризм никто «магией/кол-

довством» в значении Устава воинского или модели Дж. Фрэзера не считает, поскольку в экспертных энциклопедиях отмечается, что это именно «религия», близкая к «монотеизму авраамических традиций», включая христианство [Огудин, 2006: 366–367].

Этот этап связан с именем Аристотеля, который писал про «ἡ γοητικὴ μαγεία», т. е. «обман магии», что, возможно, было связано с победой его ученика Александра Великого (Битва при Гавгамелах, Μάχητων Γαυγαμήλων, 331 г. до н.э.) над персами, поскольку в миропонимании той эпохи это было прямым свидетельством того, что проигравшая сторона и покровительствующие им божества слабее покровителей победившей стороны, что и позволяло «благоверие персов» перекалфицировать как «суеверие» и «обман». Эта победа превращает слово «μαγεία», с одной стороны, в пейоратив, сохраняющийся в современной культуре, в том числе, коннотирующий с евангельским образом «Симона Волхва» (Симон маг, Σίμων ὁ μάγος, Деян. 8:4–24) и практиками любых других «шарлатанов» с присущими им «обманами». Одновременно в культурной памяти сохраняется и возвышенная семантика «мудрецов» и «тайнознатцев», как, к примеру, в известном евангельском предании о «мудрецах с Востока» (Матф. 2:1, 7, 16). Эта семантика соответствует семантике греческой лексемы «μαῖοι» Платона и, как в английских переводах, выражению «wise men from the east». В русском переводе Библии использована кириллическая лексема «волхвы», наделяемая теми же противоположными коннотациями [Лопухин, 1872: 107]. В целом важно отметить и то, что амбивалентны и два других базовых антропологических термина, так как религия всегда соседствует и борется с суеверием (псевдорелигией), а наука — с псевдонаукой (лженаукой, паранаукой), тогда как магия не имеет универсальной альтернативы (псевдомагии), имея их только в религии и науке.

Исторически отнюдь не все феномены, часто относимые к области религии, могут быть подведены под категорию «учения», формирующейся в письменных и книжных культурах, в отличие от шаманизма или магии (колдовства, чародейства и т. п.), обычно рассматриваемых как «практики». Так, термин «шаман» и его производные известны с XVII столетия, где денотатом выступали экзотичные практики «иностранцев» Сибири [Хаккарайнен, 2007: 161]. Эта лексема встречается в записках одного из ярких участников придворного «кружка ревнителей благочестия», позднее сосланного в Сибирь, Аввакума Петровича, там встретившегося с искусством «шаманить, сирѣчь гадать», практиковавшимся неким «Волхвом», что в его трактовке выступило как обращение к «бѣсам» [Житие протопопа, 1904: 13].

В следующем столетии в мире и России прекращается «охота на ведьм», отношение к колдовству изменяется, с одной стороны, осуждаясь церковными и придворными субкультурами как «бѣсовство» и «суевѣрия», но при этом, с другой стороны, входя в культуру как элемент театральных постановок, когда, к примеру, это сделала Екатерина II, написавшая совместно А. В. Храповицким пьесу «Шаман сибирский» (1786), поставленную в том же году на сцене Эрмитажного придворного театра в качестве сатиры на набравшие в «светских кругах» популярность «таинственные науки» (графа Калиостро и других акторов). В те же годы такого рода явления начинают описывать в первых академических изданиях, к примеру, у И. Георги, который сконструировал неологизм «языческой законъ по Шаманскому толкованию» [Георги, 1777: 55, 74]. Тем са-



мым в научном плане шаманизм отождествлялся с христианством как один из «законов» народов империи, что можно считать одним из первых шагов к поиску комплаенса личной христианской идентичности исследователя, безличной терминологии науки и уважения к культурной традиции этнического «язычества», в которую был включен и шаманизм (5). Сегодня конфессиональные публикации могут «шаманизм» вполне нейтрально представлять как одно из «религиозных верований» [Корытко, 2016: 540].

В. Даль в своем словаре фиксирует описание магии, которая выступала как «знание и употребление на деле тайных сил природы, ... вообще не признанных естественными науками» [Толковый словарь, 1865: 887]. Близкие и более развернутые описания, при этом с очевидно негативными коннотациями, содержал «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона», где магия была описана как «мнимое тайное искусство вызывать ... явления, идущие вразрез с современными представлениями о законах и силах природы», которое «обыкновенные люди считают сверхъестественными» [Магия, 1896: 307]. Магия как «мнимое тайное искусство», принимаемое «обыкновенными людьми» за «сверхъестественное», противопоставляется научному знанию о «естественных» и подлинных «силах природы» (6).

В советских изданиях акцент стали делать на том, что «маги» — это «каста жрецов-прорицателей древней Мидии» [Маги, 1938: 610]. Соответственно, сама «магия» описана как «мнимое «колдовское» воздействие на окружающий мир с целью добиться желаемых результатов. Магия ... является существенным элементом всех религий, в том числе и современных (христианство, ислам, ламаизм и т.д.)». При этом подчеркивалось, что «эпоха загнивания капитализма ... вызвала появление теософов, хиромантов, астрологов и других шарлатанов», особенно проявившись в Германии, где «фашизм использует всякую магию, религию в качестве орудия своей реакционнейшей политики» [Магия, 1938: 612, 614]. Магия здесь представлена как «существенный элемент всех религий» и «орудие реакционнейшей политики» в «эпоху загнивания капитализма» (7).

Сходные оценки сохраняются и во втором издании БСЭ, где детально описаны «маги» как «жрецы в раннерабовладельческом государстве Мидия, образовавшие замкнутую касту», ставшие позднее «жрецами в персидском государстве Ахеменидов» [Маги, 1954: 605]. Феномен «магии» представлен как «колдовство, чародейство, волшебство, обряды, связанные с верой в способность человека сверхъестественным путем воздействовать на людей, животных, явления природы, а также на воображаемых духов и богов. ... Буржуазные ученые пытаются отделить магию от религии, противопоставить их друг другу. На самом деле магия неотделима от религии. Вред магии, пережитки которой сохраняются и в наши дни, очень велик» [Магия, 1954. Т. 25: 606].

Третье издание БСЭ утверждало, что «магами» являются «жрецы и члены жреческой касты в древнем Западном Иране», упоминаемых Геродотом в качестве названия одного из «мидийских племён», которые позднее выступили как «жрецы, признававшие Заратустру своим пророком», а «в эллинистический период и позднее слово «маг» стало означать волшебников, чародеев, астрологов и т.п.» [Маги, 1974. Т. 15: 151]. Собственно «магия» в таком контексте была представлена как «колдовство, чародейство, волшебство, обряды, связанные с верой в способность человека сверхъестественным путём воздействовать» на различные объекты, добавляя, что «магическое восприятие

мира ... легло в основу древнейших натурфилософских учений и разнообразных „тайных наук”, преодолеть которые стало возможно только «с дальнейшим развитием науки» [Магия, 1974. Т. 15: 152].

Постсоветские издания определяют шаманизм как «культ особых людей (шаманов), выступающих посредниками между человеческим коллективом и духами (божествами) Неба и Земли, широко распространенный у различных народов с древнейших времен вплоть до современности» [Огудин, 2008: 1425]. Здесь же магия определяется как «действия, принадлежащие к древнейшему типу сакральной деятельности, зародившейся в форме табуирования и обращения за помощью к фетишам», которые направлены «либо на достижение конечного практического результата, либо на обеспечение предпосылок мистической и религиозной обрядности» [Балагушкин, 2008: 761].

Таким образом, с экспертных позиций, магией могут называть следующее:

- 1) древнейшие практики членов праиндоевропейских сообществ, включая одно из мидийских племен;
- 2) государственную религию империи Ахеменидов, основанную на учении «зороастрийских мудрецов с Востока»;
- 3) негативно оцениваемые «мидийские практики» персов, проигравших в битве с Александром Великим;
- 4) народные практики гадания, целительства и колдовства (шаманизма, чародейства, волшебства), порой запрещаемые и уголовно преследуемые вплоть до настоящего времени (современный кейс Алены Полынь);
- 5) уважительно изучаемые как локальный «закон» некоторых народов;
- 6) осмеиваемые «фокусы» разнообразных «шарлатанов», порой обманывающих «простецов» ради корысти (яркий образ графа Калиостро в фильме Марка Захарова «Формула любви», 1975);
- 7) советский концепт «элемента каждой религии», «орудия реакционнейшей политики» и «врага науки»;
- 8) формы древнейшей «сакральной деятельности» и т. п.

**Феномен «католичество» как «омология/учение», «религия» и «конфессия»**

Согласно данным НКРЯ (панхронический корпус) древнейшими религионимами в отечественных текстах являются кириллическая лексема «христианская» («хр(с)тіанська», «кръстьньска» и т. п.), сочетаемая с лексемами «вѣра» («вѣра хр(с)тіанська»), «црѣвь» («церковь», «едину сѣоую съборнѣю и ап(с)льскую црѣвь», «единую святую, соборную и апостольскую церковь» и т. п.) и «вѣрный», входя в русский язык с XI столетия, противопоставляясь многообразным «невѣрным» и «иновѣрнымъ» («поганымъ», «еврее», «агарянамъ» и др.) и их «капищамъ» (храмам, местам поклонения) (НКРЯ, Иларион Киевский. Слово о законе и благодати, 1037–1050). Позднее появляется лексема «кафолический» («каѡолический»), при этом ее денотатом первоначально была «вѣра Кафалический святой восточной церкви» (НКРЯ, Хворостинин И. А. Словеса дней, и царей, и святителей московских... XVII в.). В те же годы формируется и лексема «католик», которую начинают сопровождать негативные коннотации, как в сообщении, что «по[с]ле драки называл поп его, Костентина, коталиком и некрещеными, и впрѣд(ь) де вам умира(ь) без причаст(ь)я и без покояния»

(НКРЯ, Расспросные речи крестьян с. Отолова... 1670). Нейтральные коннотации представлены в тексте П. А. Толстого, сообщающего про село, где сосуществуют «жители разных вер: есть благочестивые греческого закона, есть католики, есть немало и жидов» (НКРЯ, Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе... 1699).

С конца XVIII столетия используется лексема «католицизм», когда Н. М. Карамзин отмечал, как «с иезуитизмом слили в одно католицизм; доказывали, что тот и тот из известных протестантских ученых тайно приняли католическую религию; что они опасные люди...» (НКРЯ, Н. М. Карамзин. Письма русского путешественника, 1793). Только с первой половины XIX в. начинает встречаться лексема «католичество», как у В. Г. Белинского, писавшего, как «народную вражду он смешал с личной ненавистью, и когда к этому присоединился дикий фанатизм отвлеченной религиозности, то мысль о поганом католичестве, как называл он поляков, представлялась ему в форме дымящейся крови, предсмертных стонов и зарева пылающих городов, сел, монастырей и костелов...» (НКРЯ, В. Г. Белинский. «Горе от ума»..., 1839).

Таким образом, эпоха Реформации превращает ранее универсальный и возвышенный эпитет «каѳолический» («Вселенский», «всеобщий»), характеризовавший все сообщество последователей Иисуса из Назарета как «Ecclesia Catholica»/«Καθολικὴ Ἐκκλησία», стал переосмысливаться как конфессионим, относящийся только к «Ecclesia Catholica Romana», переносясь на типологически сходные общины («confessio»), нередко ранее квалифицировавшиеся как «ереси», «сатанизм» и т. п. [Аринин, Даведьянов, Медведева, 2019: 15]. С конца XIX столетия фиксируется термин «конфессиональный», часто с негативными коннотациями, как у М. А. Антоновича, который писал, что «ослепленные конфессиональным фанатизмом, славянофилы сузили свой умственный кругозор, притупили свое зрение и не замечают тех светлых элементов на Западе, в которых выражается ход и развитие истории...» (НКРЯ, М. А. Антонович. Суемудрие «Дня»..., 1886). В начале XX в. появляется лексема «конфессия» («исповедание», «вероисповедание»), начиная с Фаддея Францевича Зелинского, который отмечал, что «конфессионализм не есть вероисповедание или конфессия, он отличается от нее именно тем элементом исключительности, который выражается суффиксом „изм”» (НКРЯ, Ф. Ф. Зелинский. Религия эллинизма, 1922).

Эти идеи и сегодня тиражируются некоторыми массмедиа, где можно встретить отказ от признания равенства религиозных сообществ, требуемого действующей Конституцией РФ и соответствующим «конституционным комплаенсом», как, к примеру, в утверждениях, что «существует Церковь и отпавшие от неё еретические сообщества» [Конфессия]. Слово «Церковь» в данном контексте означает только собственное вероисповедание, с позиций которого утверждается, что «католицизм (Римско-католическая церковь, католичество, папизм) — еретическое направление в христианстве» [Католицизм]. Такой подход игнорирует всю сложность становления христианства, в котором, согласно Евангелиям, «нет ни эллина, ни иудея» (Кол 3:11), где, однако, позднее начинают складываться и другие нормы описания многообразия сообществ приверженцев Иисуса из Назарета, в том числе «греческая вера/религия» и «римская вера/религия» («Апокрисис», 1597, 1598), именуя так прежних последователей «церквей-сестер» (Sorores Ecclesiae), образы которых восходят к евангельским нормам должных от-

ношений между считающими себя «родственными» и «солидарными» объединениями единого «евхаристического братства» [Sorores Ecclesiae].

В таком контексте российские локальные сообщества «христиан» («крестиан», «правоверных», «православных» и подобных последователей «сияющего благочестия Москвы») могли дистанцироваться от таких групп, как «латины» («папежа», «фрязи» и другие «приверженцы Папы»), «бесермены» (приверженцы пророка Мухаммеда, которых иногда могли пейоративно именовать сторонниками «мухоеданской вѣры» [Фасмер, 2009: 556]), «жидовины» (приверженцы иудаизма как «жидовской ереси») и «язычники» (приверженцы древних верований, включая «чародеев», «волшебников», «шаманов» и др.). Все они маркировались соответствующими «конфессионимами» и «религионимами», как, к примеру, «люторы» (приверженцы учения Лютера), «кальвины» (приверженцы учения Кальвина) и подобные «еретики» («расколщики», «протестанты», «диссентарии» и др.), которые, однако, после Вестфальского мира (1648) могли быть признаны легальными «исповеданиями» и, соответственно, местными «religio», что трансформировало разделительный около 10 столетий термин «христианство», в собирательный, общий для нескольких конфессий, подчеркивая особый новый статус «religio» («вѣра»), ставшего обозначением регионального «государственного исповѣдания» как местного «закона» [Такахаси, Аринин, 2021: 161].

Таким образом, кириллическая лексема «католичество» могла обозначать:

- 1) «вселенскость» древнего евхаристического братства последователей «Назарянина» и надэтнических сообществ «церквей-сестер»;
- 2) легализованное императором Константином «каѳолическое» сообщество «Назорейской ереси» (христианства, церкви Христовой) как «religio/θρησκεία»;
- 3) сообщество «латинян» («католиков»), противопоставляемых «грекам» («православным») и «сияющему благочестию Москвы»;
- 4) «государственное исповѣдание» в ряде стран;
- 5) «ветвь христианства»;
- 6) одну из конфессий христиан («Ecclesia Catholica Romana»);
- 7) «подлинное правоверие»;
- 8) единственно истинную религию и т. п.

К глубокой древности и самим истокам культуры восходят не только этнонимы, но и «теонимы» («мифонимы»), т. е. особые «имена богов», обладающие двойственной семантикой. Так, этнонимы дают название определенной группе феноменов окружающей нас действительности, к примеру, слова «эллины» (Ἕλληνες) и «греки» (Graeci), способные именовать как определенный народ, так и отдельного индивида, при этом, как ни парадоксально, россияне, принадлежа по церковно-конфессиональной культуре к традиции «греческой веры», тем не менее, используют преимущественно не «грецизм» («эллины»), а «латинизм» («греки»), что наглядно заметно в НКРЯ, где лексема «греки» встречается в 1512 текстах с 1699 г. (НКРЯ, И.А. Желябужский. Дневные записки), а «эллины» — в 125 текстах с 1828 г. (НКРЯ, архиепископ Иннокентий... Жизнь святого апостола Павла), что требует своего дальнейшего детального исследования. Используя этноним, можно не только маркировать конкретного индивида, но и позвать его. Фундаментальной особенностью «теонимов» является то, что они не столько без-

лично именуют (маркируют) некоторые элементы действительности, сколько являются формой их личного «призыва», поскольку назвать бога/духа — значит позвать (призвать) его. Собственно слова, которыми принято именовать «актеров» из «мира незримого» («Бог», «Господь» и др.), присутствующие в Библии, являются не их «подлинным именем», но метафорами, эпитетами и эвфемизмами, символически обозначающими различные атрибуты (признаки) того аспекта бытия, который признается принципиально «непостижимым», «неименуемым», «страшным», но «призываем», его невозможно «использовать» для принуждения этих «актеров», и им нельзя «манипулировать».

Аналогичное понимание фиксируется и в фольклоре, где, к примеру, в отечественной традиции представлен такой хорошо известный персонаж как «Медведь». Согласно М. Фасмеру, это слово имеет общеславянское значение «поедатель меда», представляя собой «табуистическую замену» утраченного слова, восходящего к индоевропейскому лексикону [Фасмер, 2009: 589]. В советских изданиях этнографы отмечали амбивалентность образа медведя, о котором традиционно считалось, что он «прежде был человеком», порой проявляя «рыцарские качества», хотя его боялись и старались умиловить [Токарев, 1957: 49]. Подлинное имя «поедателя меда» было непронизуемым, ибо если его назовешь, то значит и призовешь, что могло иметь самые трагические последствия, наглядно представленные в так называемых страшных сказках.

### Заключение

Современные исследователи обычно уже не делают, подобно кабинетному исследованию Дж. Фрезера, историю человечества на три этапа (магия — религия — наука), полагая, вслед за полевыми наблюдениями Б. Малиновского, что эти термины обозначают три сосуществующих аспекта отношения личности, всегда ощущающей себя частью соответствующего коллектива (глобальной «Республики писателей», «сияющего благочестия Москвы» и иного солидарного братства), переживая реальность своего присутствия в вечности таинственного бытия в метафорических образах «Я» и «Оно». Исторически компаенс как «согласие подчиняться» десятки тысяч лет формировался как локальные практики «надзирания за неизвестным» в формах праиндоевропейского феномена, зафиксированного лексемой «магия». В урбанистических культурах формируются компаенс по вопросу дистанцирования возвышенной «религии» (почитания «божественного», согласно Цицерону) от унижительных «суеверий», включая переосмысленный как маргинальный феномен «магию» (чародейство, колдовство и т. п.), существующий и сегодня. Для религиоведения, оформившегося в XIX столетии, религия и магия выступают как формы «надзирания за неизвестным», при этом слово «маги» оказывается многозначным, переходя от этнонима, обозначавшего одно из древнеиранских племен, к религиониму, маркирующему учение зороастрийских жрецов («мудрецов») империи Ахеменидов, т. е. «государственную религию» самой могущественной страны той поры, доказывая свое «правоверие» («благоверие») военными и политическими успехами. Аналогично и латиноязычная «Ecclesia Catholica Romana» как церковь-сестра грекоязычной «ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία» (Великой церкви Христовой), около тысячи лет пребывавших в относительном согласии и глобальном евхаристическом братстве «Ecclesia Catholica»/«Καθολικὴ Ἐκκλησία», проти-



вопоставляясь язычеству и ересям, переосмысливается в эпохи «нестроений» и расколов, не достигнув до наших дней комплаенса в истолковании таких знакомым по летописям пейоративов и конфессионимов, как «немцы от Рима», «Папская знатнейшая в Христианстве секта или толк», «ересь» и подобные, которые и сегодня воспроизводятся в СМИ.

Для академического религиоведения очевидно, что человечество всегда создавало особые критерии различения «космоса» и «хаоса» в отношении к действительности («правды и кривды», «истины и заблуждения», «религии и суеверия», «правовѣрия» и «лжевѣрия» и т.д.), при этом память в социальных субкультурах сохраняет некоторые формы сложившихся представлений о должной норме, терпимых маргиналиях и нетерпимых деликтах (преступлениях) в социальной жизни, где религия (конфессии) может играть порой определяющую роль как в достижении согласия, так и радикального противостояния. СМИ постоянно сообщают о скандалах, связанных с конфликтами «вѣрующих» как в своих братствах, так и с приверженцами других юрисдикций и конфессий, что, кроме того, еще сочетается с их противостоянием «невѣрующим», «секуляризму» и иным формам идентичности.

Обществу, очевидно, необходимы практические и теоретические исследования истории и перспектив достижения подлинного согласия, которое имеет как формальные (рационально-принудительные), связанные с переживанием страха перед наказанием, так и гуманистические (сердечные), связанные с переживанием радости от того, что все «делается правильно», т.е. «справедливо» и «по совести». Этому способствуют и ряд выдающихся произведений отечественного и мирового кинематографа, к примеру, знаменитой ленты «Страсти по Андрею» (А. Тарковский, 1966), где трагические конфликты «единоверцев» впечатляюще показаны в контрасте с перспективами достижения согласия не только между своими, но и с «иноземцами», как в сюжете «Колокол», где «иноверцев» приглашают на торжественную церемонию освящения этого произведения литейного искусства и соответствующего «тайнознания».

#### **Благодарности и финансирование**

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 24–28–01105, <https://rscf.ru/project/24–28–01105/>

#### **Acknowledgement and funding**

The study was supported by a grant of Russian Science Foundation № 24–28–01105, <https://rscf.ru/project/24–28–01105/>

#### **БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК**

Алексеева М. О. Своеобразие пространства смыслов в терминологии русского православия // Вестник Московского университета. Серия 22: Теория перевода. 2009. № 3. С. 111–122.

Аринин Е. И., Даведьянов А. В., Медведева В. А. Концептуальный аппарат религиоведения: термины «Вероисповедание», «Конфессия», «Деноминация» // Гуманитарные ведомости Тульского государственного педагогического университета им. А. Н. Толстого. 2019. Вып. 1 (29). С. 13–29.

Аринин Е. И., Лютаева М. С., Маркова Н. М. Аутопойезис религии как социальной субсистемы: рецепция идей Н. Лумана российскими исследователями религии // Религиоведение. 2022. № 1. С. 72–81.

Артамонов В. А., Артамонова Е. В. Кибербезопасность в условиях цифровой трансформации социума // Большая Евразия: развитие, безопасность, сотрудничество. 2022. № 5–1. С. 777–784.

Балагушкин Е. Г. Магия // Энциклопедия религий. М. : Академический Проект : Гаудеамус, 2008. С. 761–762.

Борохова И. А. «Оглушенный» мозг — «Оглушенный» миокард — комплаенс // Вестник Смоленской государственной медицинской академии. 2009. № 1. С. 10–12.

Бузина Т. С., Абдуллаева А. С. Теоретический анализ роли психологических факторов приверженности к лечению больных гипертонической болезнью // Личность в меняющемся мире: здоровье, адаптация, развитие. 2024. № 1 (44). С. 46–58.

Вишневский В. И., Мироненко И. И. Инновационные педагогические технологии обучения в подготовке студентов-медиков // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2018. № 4 (81). С. 262–265.

Гадомский А. К. Лексикографическое описание терминологии теолингвистики (на примере русского и польского языков) // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2: Языкознание. 2018. Т. 17, № 1. С. 17–28.

Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежда и прочих достопамятностей. СПб. : Вольная типография Вейтбрехта и Шнора, 1777. Ч. 3. 178 с.

Житие протопопы Аввакума, написанное им самим. СПб. : Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1904. 28 с.

Зыбина Т. М. Лингвометодические основы обучения агнионам // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2016. № 2. С. 114–119.

Иванова А. М., Хазиева-Демирбаш Г. С., Артемьев Ю. М. Демонимы в мифоритуальной традиции татар // Вестник Чувашского государственного университета. 2018. № 4. С. 237–243.

Католицизм // Азбука веры. URL: <http://azbyka.ru/katolicizm> (дата обращения: 28.07.2024).

Конфессия // Азбука веры. URL: <http://azbyka.ru/konfessiya> (дата обращения: 28.07.2024).

Корытко О. В. Шаманизм // История религий. М. : Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2016. 776 с.

Лазарев Я. О. IP-комплаенс для бизнеса // Имущественные отношения в РФ. 2021. № 4 (235). С. 78–83

Лопухин А. Волхвы // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. VII (13). Волапук — Выговские. СПб. : Типо-Литография А. И. Ефрона, 1872. 494 с.

Маги // Большая советская энциклопедия. М. : Большая советская энциклопедия, 1954. Т. 25. 632 с.

Маги // Большая советская энциклопедия. М. : Советская энциклопедия, 1938. Т. 37. 439 с.

Магия // Большая советская энциклопедия. М. : Большая советская энциклопедия, 1954. Т. 25. 632 с.

Магия // Большая советская энциклопедия. М. : Советская энциклопедия, 1974. Т. 15. 632 с.

Магия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XVIII (35). СПб. : Семеновская Типолитография (И.А. Ефрона), 1896. 500 с.

Малиновский Б. Магия, наука и религия. М. : Рефл-бук, 1998. 304 с.

Манохин В.С. К вопросу о принципах юридического комплаенса // Международный научно-исследовательский журнал. 2024. № 5 (143). С. 1–4.

Методические рекомендации по разработке и принятию организациями мер по предупреждению и противодействию коррупции. М., 2014. 47 с.

Мюллер Ф.М. Религия как предмет сравнительного изучения. Харьков : изд. переводчика, 1887. 138 с.

Огудин В.А. Зороастризм // Энциклопедический словарь. Религиоведение. М. : Академический Проект, 2006. 1256 с.

Огудин В.А. Шаманство // Энциклопедия религий. М. : Академический Проект : Гаудеамус, 2008. С. 1425–1426.

Олейчик И. В., Шишковская Т. И., Баранов П. А. Причины несоблюдения режима терапии пациентами с психическими расстройствами и современные возможности повышения комплаенса // Современная терапия в психиатрии и неврологии. 2021. № 1–2. С. 4–10

Орлова М. Г. Концепция образовательного комплаенса вуза // Обучение и воспитание: методики и практика. 2015. № 22. С. 229–232.

Подольская Н. В. Словарь русской ономастической терминологии. М. : Наука, 1978. 200 с.

Словарь русского языка XI–XVII вв. М. : Наука, 1980. Вып. 7. 403 с.

Словарь русского языка XI–XVII вв. М. : Наука, 1983. Вып. 10. 3277 с.

Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX–XX вв. М. ; Л. : АН СССР, 1957. 164 с.

Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Часть вторая. М. : Типография Лазаревского университета восточных языков, 1865. 1351 с.

Уткин А. В. Стенограмма VII национального форума российских историков педагогики // Историко-педагогический журнал. 2019. № 2. С. 6–21.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М. : Артель АСТ, 2009. 671 с.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М. : Издательство политической литературы, 1983. 703 с.

Хаккарайнен М. В. Шаманизм как колониальный проект // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 156–190.

Хрянин А. А., Кнорринг Г. Ю. Остроконечные кондиломы: современные возможности терапии и проблема комплаенса пациентов // Русский медицинский журнал. Мать и дитя. 2019. № 2. С. 96–101.

Шантепи-де-ля-Соссей П.Д. Иллюстрированная история религий, составленная в сотрудничестве д-ра Э. Буклей в Чикаго, библиотекаря Г. О. Ланге в Копенгагене. М. : Книжное дело, 1899. Т. 1. 436 с.

Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006. 290 с.

Экклесия, народное собрание // Реальный словарь классических древностей по Любкеру. СПб. : Издание Общества классической филологии и педагогики, 1885. 1552 с.

Muliati. Investigate the religiosity on individual taxpayer compliance behavior in parepare city // Russian Law Journal, 2023 Vol. 11 No. 3. P. 907–915 (на англ. яз.).

Sorores Ecclesiae // Sisters of the Church. URL: [https://www.biblicalencyclopedia.com/S/sorores-ecclesiae-\(sisters-of-the-church\).html](https://www.biblicalencyclopedia.com/S/sorores-ecclesiae-(sisters-of-the-church).html). (на англ. яз.).

## REFERENCES

Alekseeva M. O. Svoeobrazie prostranstva smyslov v terminologii russkogo pravoslaviya [The originality of the space of meanings in the terminology of Russian Orthodoxy]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 22. Teoriya perevoda* [Bulletin of Moscow University. Episode 22. Translation theory]. 2009, no. 3. P. 111–122 (in Russian).

Arinin E. I., Davedyanov A. V., Medvedeva V. A. Konceptualnyi apparat religiovedeniya: terminy “Veroispovedanie”, “Konfessiya”, “Denominaciya” [Conceptual apparatus of religious studies: terms “Religion”, “Confession”, “Denomination”]. *Gumanitarnye vedomosti TGPU im. L. N. Tolstogo* [Humanitarian Gazette of the TSPU. L. N. Tolstoy]. 2019, no. 1 (29). P. 13–29 (in Russian).

Arinin E. I., Lyutaeva M. S., Markova N. M. Autopoiezis religiikaksocialnoj subsystemy: recepciya idei N. Lumana rossijskimi issledovatelyami religii [Autopoiesis of religion as a social subsystem: reception of N. Luhmann's ideas by Russian researchers of religion]. *Religiovedenie* [Study of Religions]. 2022, no. 1. P. 72–81 (in Russian).

Artamonov V. A., Artamonova E. V. Kiberbezopasnost v usloviyakh cifrovoi transformacii sociuma [Cybersecurity in the context of digital transformation of society]. *Bolshaya Evraziya: razvitie, bezopasnost', sotrudnichestvo* [Greater Eurasia: development, security, cooperation]. 2022, no. 5–1. P. 777–784 (in Russian).

Balagushkin E. G. Magiya [Magic]. *Enciklopediya religij* [Encyclopedia of religions]. Moscow: Akademicheskii Proekt; Gaudeamus, 2008. P. 761–762 (in Russian).

Borohova I. A. “Oglushennyj” mozg — “Oglushennyj” miokard-komplaens [“Stunned” brain — “Stunned” myocardium — compliance]. *Vestnik Smolenskoj gosudarstvennoj medicinskoj akademii* [Bulletin of the Smolensk State Medical Academy]. 2009, no. 1. P. 10–12 (in Russian).

Buzina T. S., Abdullaeva A. S. Teoreticheskii analiz roli psihologicheskikh faktorov priverzhennosti k lecheniyu bolnyh gipertonicheskoi boleznju [Theoretical analysis of the role of psychological factors of adherence to treatment of patients with essential hypertension]. *Lichnost v menyayushemsya mire: zdorove, adaptaciya, razvitie* [Personality in a changing world: health, adaptation, development]. 2024, no. 1 (44). P. 46–58 (in Russian).

Chantepi-de-lya-Sossei P. D. *Illyustrirovannaya istoriya religij, sostavlenaya v sotrudnichestve d-ra E. Buklej v Chikago, bibliotekarya G. O. Lange v Kopengageneyu.*

[An illustrated history of religions, compiled in collaboration with Dr. E. Boucle in Chicago, Librarian G. O. Lange in Copenhagen] Moscow: “Knizhnoedelo”, 1899, vol. 1, 436 p. (in Russian).

Ekklesiya, narodnoesobranie [Ecclesia, national assembly]. *Realnyi slovar klassicheskikh drevnostei po Lyubkeru* [Real Dictionary of Classical Antiquities according to Lubker.] Saint Petersburg: Izdanie Obshestva klassicheskoi filologii i pedagogiki, 1885, 1552 p. (in Russian).

Fasmer M. *Etimologicheskii slovar russkogo yazyka* [Etymological dictionary of the Russian language]. Moscow: ASTREL AST, 2009, vol. 2, 671 p. (in Russian).

Frazer J. G. *Zolotaya vetv'* [The golden bough]. Moscow: Izdatelstvo politicheskoi literatury, 1983, 703 p. (in Russian).

Gadomskij A. K. Leksikograficheskoe opisanie terminologii teolingvistiki (na primere russkogo i polskogo yazykov) [Lexicographic description of theolinguistic terminology (using the example of Russian and Polish languages)]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2. Yazykoznanie* [Bulletin of Volgograd State University. Series 2. Linguistics]. 2018, vol. 17, no. 1. P. 17–28 (in Russian).

Georgi I. G. *Opisaniyevseh v Rossijskom gosudarstve obitayushih narodov, takzhe ih zhiteiskih obryadov, ver, obyknovenij, zhilish, odezhd i prochikh dostopamyatnostei* [A description of all the peoples living in the Russian state, as well as their everyday rituals, beliefs, customs, dwellings, clothes and other monuments.] Saint Petersburg: Volnaya tipografiya Vejtbrehta i Shnora, 1777, pt. III, 178 p. (in Russian).

Hakkarajnen M. V. Shamanizmkakkolonialnyjproekt [Shamanism as a colonial project]. *Antropologicheskij forum* [Anthropological Forum]. 2007, no. 7. P. 156–190 (in Russian).

Hryanin A. A., Knorring G. Yu. Ostrokonechnye kondilomy: sovremennye vozmozhnosti terapii i problema komplensa pacientov [Genital condylomas: modern treatment options and the problem of patient compliance]. *RMZh. Mat iditya* [Breast Cancer. Mother and child] 2019, no. 2. P. 96–101 (in Russian).

Ivanova A. M., Hазieva-Demirbash G. S, Artemev Yu. M. Demonimy v miforitualnoi tradicii tatar [Demonyms in the Tatar mythological tradition]. *Vestnik ChGU* [Bulletin of ChSU]. 2018, no. 4. P. 237–243 (in Russian).

*Katolicizm* [Catholicism]. URL: <http://azbyka.ru/katolicizm> (accessed July 28, 2024) (in Russian).

*Konfessiya* [Confession]. URL: <http://azbyka.ru/konfessiya> (accessed July 28, 2024) (in Russian).

Korytko O. V. Shamanizm [Shamanism] // *Istoriya religij* [History of religions] Moscow: Obshechekovnaya aspirantura i doktorantura im. svyatykh ravnoapostolnykh Kirilla i Mefodiya, 2016, 776 p. (in Russian).

Lazarev Ya. O. IP-komplaens dlya biznesa [IP compliance for business] // *Imushchestvennyye otnosheniya v RF* [Property relations in the Russian Federation] 2021, no. 4 (235). P. 78–83 (in Russian).

Lopuhin A. Volhvy [Magi]. *Enciklopedicheskii slovar Brokgauza i Efrona* [Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron.]. Saint Petersburg: Tipo-Litografiya A. I. Efrona, 1872, vol. VII (13), 494 p. (in Russian).



Magi [Magicians]. *Bolshaya sovetskaya enciklopediya* [Great Soviet Encyclopedia] Moscow: Gosudarstvennoe slovarno-enciklopedicheskoe izdatelstvo “Sovetskaya enciklopediya”, 1938, vol. 37, 439 p. (in Russian).

Magi [Magicians]. *Bolshaya sovetskaya enciklopediya* [Great Soviet Encyclopedia]. Moscow: Gosudarstvennoe slovarno-enciklopedicheskoe izdatelstvo “Sovetskaya enciklopediya”, 1954, vol. 25, 632 p. (in Russian).

Magiya [Magic]. *Bolshaya sovetskaya enciklopediya* [Great Soviet Encyclopedia]. Moscow: Gosudarstvennoe slovarno-enciklopedicheskoe izdatelstvo “Sovetskaya enciklopediya”, 1954, vol. 25, 632 p. (in Russian).

Magiya [Magic]. *Bolshaya sovetskaya enciklopediya* [Great Soviet Encyclopedia] Moscow: Sovetskaya enciklopediya, 1974, vol. 15, 632 p. (in Russian).

Magiya [Magic]. *Bolshayasovetskayaenciklopediya* [Great Soviet Encyclopedia] M.: Gosudarstvennoe slovarno-enciklopedicheskoe izdatelstvo “Sovetskayaenciklopediya”, 1938, vol. 37, 439 p. (in Russian).

Magiya [Magic]. *Enciklopedicheskii slovar Brokgauza I Efrona* [Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron.]. Saint Petersburg: Semenovskaya Tipolitografiya (I.A. Efron), 1896, vol. XVIII (35), 500 p. (in Russian).

Malinovskij B. *Magiya, nauka I religiya* [Magic, science and religion] Moscow: “Refl-buk”, 1998, 304 p. (in Russian).

Manohin V. S. K voprosu o principakh yuridicheskogo komplainsa [On the issue of the principles of legal compliance]. *Mezhdunarodnyi nauchno-issledovatel'skii zhurnal* [International scientific research journal]. 2024, no. 5 (143). P. 1–4 (in Russian).

*Metodicheskie rekomendacii po razrabotke I prinyatiyu organizatsiyami mer po preduprezhdeniyu I protivodeystviyu korrupcii* [Methodological recommendations for the development and adoption by organizations of measures to prevent and combat corruption]. Moscow, 2014, 47 p. (in Russian).

Muller F. M. *Religiya kak predmet sravnitel'nogo izucheniya* [Religion as an object of comparative study]. London: Longmans, Green and Co. 1882, 341 p. (in English).

Ogudin V. L. Shamanstvo [Shamanism]. *Enciklopediya religij* [Encyclopedia of Religions]. Moscow: Akademicheskii Proekt; Gaudeamus, 2008. P. 1425–1426 (in Russian).

Ogudin V. L. Zoroastrizm [Zoroastrianism]. *Religiovedenie, Enciklopedicheskii slovar* [Study of Religions, Religious Studies, Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2006, 1256 p. (in Russian).

Olejchik I. V., Shishkovskaya T. I., Baranov P. A. Prichiny nesoblyudeniya rezhima terapii pacientami s psicheskimi rasstroistvami i sovremennye vozmozhnosti povysheniya komplainsa [Reasons for non-compliance with therapy in patients with mental disorders and modern opportunities for increasing compliance]. *STPN* [STPN], 2021, no. 1–2. P. 4–10 (in Russian).

Orlova M. G. Konceptiya obrazovatel'nogo komplainsa VUZa [The concept of educational compliance of a university]. *Obuchenie I vospitanie: metodiki i praktika*. [Training and education: methods and practice]. 2015, no. 22. P. 229–232 (in Russian).

Podolskaya N. V. *Slovar russkoi onomasticheskoi terminologii* [Dictionary of Russian onomastic terminology]. Moscow: Nauka, 1978, 200 p. (in Russian).

Shahnovich M. M. *Ocherki po istorii religiovedeniya* [Essays on the history of religious studies.]. Saint Petersburg: Izdatelstvo Sankt-peterburgskogo universiteta, 2006, 290 p. (in Russian).

*Slovar russkogo yazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of the Russian language XI–XVII centuries] Moscow: Nauka, 1980, iss. 7, 403 p. (in Russian).

*Slovar russkogo yazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of the Russian language XI–XVII centuries]. Moscow: Nauka, iss. 10, 1983, 3277 p. (in Russian).

Tokarev S. A. *Religioznye verovaniya vostochnoslavjanskikh narodov XIX–XX vv.* [Religious beliefs of the East Slavic peoples of the XIX–XX centuries.] Moscow; Leningrad: AN SSSR, 1957, 164 p. (in Russian).

*Tolkovyi slovar zhivago velikoruskago yazyka Vladimira Dalja. Chast vtoraya* [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language by Vladimir Dahl. Part two] Moscow: Tipografiya Lazarevskogo universiteta vostochnykh yazykov, 1865, 1351 p. (in Russian).

Utkin A. V. Stenogramma VII nacionalnogo foruma rossiiskikh istorikov pedagogiki [Transcript of the VII National Forum of Russian Historians of Pedagogy]. *Istoriko-pedagogicheskii zhurnal* [Historical and Pedagogical Journal]. 2019, no 2. P. 6–21 (in Russian).

Vishnevskii V. I., Mironenko I. I. Innovacionnye pedagogicheskie tehnologii obucheniya v podgotovke studentov-medikov [Innovative pedagogical teaching technologies in the preparation of medical students]. *Uchenye zapiski OGU. Seriya: Gumanitarnye i socialnye nauki.* [Scientific notes of OSU. Series: Humanities and social sciences]. 2018, no. 4 (81). P. 262–265 (in Russian).

*Zhitie protopopa Avvakuma napisannoe im samim* [The life of Archpriest Avvakum written by himself] Saint Petersburg: Tip. F. Vajsberga i P. Gershunina, 1904, 28 p. (in Russian).

Zybina T. M. Lingvometodicheskie osnovy obucheniya agionimam [Linguistic and methodological foundations for teaching agionims]. *Teologicheskii vestnik Smolenskoj Pravoslavnoi Duhovnoi Seminarii* [Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary]. 2016, no. 2. P. 114–119 (in Russian).

Muliati. Investigate the religiosity on individual taxpayer compliance behavior in parepare city. *Russian Law Journal*, 2023, vol. 11, no. 3. P. 907–915 (in English).

Sorores Ecclesiae. *Sisters of the Church*. URL: [https://www.biblicalencyclopedia.com/S/sorores-ecclesiae-\(sisters-of-the-church\).html](https://www.biblicalencyclopedia.com/S/sorores-ecclesiae-(sisters-of-the-church).html) (in English).

Статья поступила в редакцию: 06.09.2024

Принята к публикации: 10.02.2025

Дата публикации: 31.03.2025

УДК 272/273

DOI 10.14258/nreur(2025)1–11

**В. И. Мусаев***Санкт-Петербургский институт истории РАН, Санкт-Петербург (Россия)*

## **ПОЛЬСКО-ЛИТОВСКИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ В КАТОЛИЧЕСКИХ ОБЩИНАХ В РОССИИ В НАЧАЛЕ XX В.**

В статье рассматриваются взаимоотношения внутри католических общин Российской империи, преимущественно в Северо-Западном крае — в Виленской, Ковенской и Сувалкской губерниях, а также в Санкт-Петербурге. Традиционное польское доминирование в жизни российских католических приходов, которое выражалось, в частности, в преобладании польских ксёндзов среди духовенства, господстве польского языка в дополнительном богослужении, церковном делопроизводстве и деятельности приходских школ, с рубежа веков начало вызывать недовольство представителей других национальностей. Прежде всего это касалось литовцев, второй по численности национальной группы среди прихожан католических церквей. С конца XIX в. происходила активизация литовского национального движения, включая развитие литовского литературного языка. В этой связи в католических приходах, главным образом в Северо-Западном крае, участились разногласия и конфликты между поляками и литовцами, в основном из-за языка церковных песнопений, дополнительного богослужения и языка преподавания в приходских школах.

**Ключевые слова:** Российская империя, католические общины, поляки, литовцы, национальное движение, межэтнические противоречия

---

### **Цитирование статьи:**

*Мусаев В. И. Польско-литовские противоречия в католических общинах в России в начале XX в. // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 1. С. 193–209.  
DOI 10.14258/nreur(2025)1–11.*

---

**V. I. Musaev***St. Petersburg Institute of History, Russian Academy of Science, Saint-Petersburg (Russia)*

## **DIFFERENCES BETWEEN THE POLES AND THE LITHUANIANS IN THE ROMAN-CATHOLIC COMMUNITIES IN RUSSIA IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY**

The article examines the dynamics within Roman-Catholic communities in the Russian Empire, particularly in the provinces of Wilno, Kowno, and Suwałki, as well as in St. Petersburg. It highlights the traditional Polish influence in the Russian Catholic parishes, characterized by the predominance of Polish clergy, the use of the Polish language in supplementary divine services, administrative tasks, and the operation of parish schools. As the century turned, this Polish dominance began to generate discontent among other ethnic groups, notably the Lithuanians, who constituted the second largest group of Catholic parishioners. The late 19th century witnessed a surge in the Lithuanian national movement, including the advancement of the Lithuanian literary language. Consequently, conflicts between Poles and Lithuanians in Catholic parishes became more frequent, particularly in the North-Western region, centering around issues such as the language of psalms, additional services, and the medium of instruction in parish schools.

**Keywords:** Russian Empire, Roman-Catholic Communities, Poles, Lithuanians, National Movement, Interethnic Differences.

---

**For citation:**

*Musaev V.I.* Differences between the Poles and the Lithuanians in the Roman-Catholic Communities in Russia in the early Twentieth Century. *Nations and Religions of Eurasia*. 2025. Vol. 23. No 1. P. 193–209 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)1–11.

---

**Мусаев Вадим Ибрагимович**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Санкт-Петербургский институт истории РАН, Санкт-Петербург (Россия).

**Адрес для контактов:** vmusaev62@mail.ru; <https://orcid.org/000-003-2641-5231>

**Musaev Vadim Ibragimovich**, doctor of historical Sciences, leading researcher, St. Petersburg Institute of History of RAS, St. Petersburg (Russia). Contact address: vmusaev62@mail.ru; <https://orcid.org/000-003-2641-5231>

---

**Введение**

Последователи римско-католической церкви в XIX–XX вв. на территории Российской империи занимали по численности первое место среди членов «инославных», т.е. неправославных христианских общин. Такая ситуация сложилась благодаря разделам Речи Посполитой в конце XVIII в., в результате которых к империи были присоединены территории Литвы, Восточной Латвии (Латгале), Западной и Юго-Западной Руси с многочисленным католическим населением, на которых размещались четыре римско-католические епархии: Виленская, Жмудская (Самогитская), Луцкая и Каменец-Подольская. Кроме того, католическое население России увеличивалось за счёт переселенцев из европейских стран, среди которых встречались католики. Католицизм исповедовала часть немецких колонистов, переселение которых в Россию активно поощрялось со времени правления Екатерины II. Исход эмигрантов-роялистов из Франции во время революции конца XVIII в. затронул также и Россию, и некоторые из этих эмигрантов осели в империи. После присоединения к Российской импе-

рии центральной части Польши в 1815 г. и образования Царства Польского имели место также переезды поляков на территорию коронной России. Общая численность католиков в России к концу XIX в. (помимо российской части Польши) достигала приблизительно пяти миллионов человек. Из них большинство проживали в Северо-Западном крае, который включал в себя Виленскую, Ковенскую, Гродненскую, Минскую, Витебскую и Могилевскую губернии. Специалист по истории Западной Руси Г.Я. Киприанович в 1895 г. определял численность католиков на этой территории в 3 987 008 человек [Киприанович, 1895: 222].

Этнический состав католических общин в России был весьма разнообразным. Заметное большинство — до 75% — составляли поляки, которые за пределами Царства Польского проживали в губерниях Северо-Западного и Юго-Западного краёв, польские общины имелись и в ряде крупных городов Европейской России, включая Санкт-Петербург и Москву. Второй по численности этнической группой были литовцы, проживавшие в Ковенской, Виленской, некоторых частях Курляндской и Гродненской губерний, а также в северной части Сувальской губернии, входившей в состав Царства Польского (Привислинского края). Кроме того, к католическим общинам принадлежали латгальцы (восточные латыши), западные белорусы, часть немецких и швейцарских колонистов, австрийцы, французы, итальянцы, немногочисленные представители некоторых других европейских народов [Мусаев, 2022: 57–58].

Отношения учреждений и последователей римско-католической церкви на территории России с центральными и местными властями традиционно складывались не просто. Сказывалось многовековое соперничество между католической и православной церквями, к чему добавлялись также сложности в отношениях империи со Святым Престолом (конкордат с Римом, подписанный российским правительством в 1847 г., в 1860-е гг. фактически перестал действовать в связи с антикатолическими мерами в России, последовавшими за подавлением польского восстания 1863–1864 гг.).

Предубеждение властей и православных архиереев по отношению к структурам католической церкви было связано также с тем, что в них зачастую усматривали орудие продвижения польского сепаратизма и полонизации представителей других национальностей. В документах и публицистике поднимался вопрос о «располячивании» западнорусского костёла, т.е. о необходимости устранения польского влияния из среды католиков непольского происхождения [Владимиров, 1896]. В материалах Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД, в ежегодных отчетах о состоянии западных православных епархий — Литовской, Варшавской, Холмской — значительное место постоянно уделялось вопросам противостояния католической и польской пропаганде. Даже при либерализации церковно-религиозной политики правительства после издания указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. [Бердников, 1913: 1295] деятельность римско-католических общин в России продолжала подвергаться стеснениям. На это обращали внимание даже в Ватикане, из которого в 1912 и 1913 гг. в Петербург было направлено два меморандума с критикой притеснений католической церкви в России [Католическая церковь накануне революции..., 2003: 447–452, 453–490]. В ответ российское правительство отрицало какие-либо проявления нетерпимости по отношению к католикам и, в свою очередь, предъявляло ка-



толическому духовенству обвинения в нарушении государственных законов [Бендин, 2010: 391].

Внешние сложности, с которыми сталкивались учреждения католической церкви в России, усугублялись из-за внутренних проблем. Связано это было в первую очередь с ростом национального самосознания среди непольских католических народностей, прежде всего литовцев, второй по численности группы прихожан католических приходов. На рубеже столетий наметился подъем литовского национального движения. Развитие литовской национальной культуры сказывалось, помимо прочего, в стремлении к более активному использованию собственного языка и преодолению традиционного польского культурно-языкового влияния. Это стремление стало проявляться и в церковных делах. С начала XX в. в католических приходах Северо-Западного края начали обостряться польско-литовские противоречия: по мере развития литовского национального движения священники и прихожане-литовцы принялись оспаривать доминирование польского клира в духовных делах, польского языка в дополнительном (нелатинском) богослужении, в церковном делопроизводстве и в приходских школах [Мусаев, 2021: 40–42].

Данная проблематика не нашла ещё должного отражения в историографии. Целью данной статьи является, помимо прочего, введение в научный оборот ранее неиспользованных документальных материалов Российского государственного исторического архива, в которых отражены соответствующие проблемы, в первую очередь фондов Департамента духовных дел иностранных исповеданий и других учреждений Министерства внутренних дел.

### *Сувалкская губерния*

Противоречия и конфликты наблюдались, в частности, в населенных преимущественно литовцами частях Сувалкской губернии Привислинского края. Сувалкский губернатор в отчете о состоянии губернии за 1898 г. отмечал, что литовцы составляют более половины всего населения губернии (52%). Далее он писал, что формы протестов литовцев далеко не исчерпывались проявлением недовольства против распоряжений русского правительства, они в одинаковой мере сказывались в отношении всякого рода установившихся в прошлом влияний польского воздействия и не останавливались даже перед отречением от установившихся издавна в католическом церковном обиходе обыкновений, устранявших употребление литовского языка в песнопениях молящихся в костелах [РГИА. Ф. 1282. Оп. 3. Д. 308. Л. 6]. О подобных явлениях шла речь в отчете о состоянии той же губернии за 1901 г.: «В прежнее время римско-католический костел, находящийся под исключительно польским влиянием, не допускал в церковном обиходе иного языка, кроме польского... Но с возрождением литовского народного самосознания, ксёндзы из литовцев охотно стали обучать своих прихожан церковным молитвам на литовском языке и начали вводить эти песнопения в употребление». В смешанных приходах, отмечал далее губернатор, в которых, наряду с литовцами имелись прихожане поляки, это нововведение вызвало самый энергичный протест со стороны последних, и происходившие из сего ссоры между литовцами и поляками стали принимать настолько резкие формы, что в некоторых случаях дело доходило до драк в стенах самого костела [РГИА. Ф. 1284. Оп. 194. 1902 г. Д. 152. Л. 24 об.].

Развитие литовского национального движения привлекало к себе внимание российских властей. Отмечалось, что это движение активизировалось с середины 1890-х гг., а помимо церковных дел, литовские активисты стремились добиться исключения польского языка в населенных ими уездах из делопроизводства в земских и городских учреждениях. В Сувальской губернии местные литовцы начали выдвигать требования об отсоединении населенной ими части губернии от Царства Польского и передачи её в состав Северо-Западного края. Как констатировалось в одном из годовых отчетов по Сувальской губернии, подобные взгляды литовского населения губернии и опасения подпасть вновь под влияние польской культуры свидетельствовала о той розни, которая создавалась между поляками и литовцами и из года в год усиливалась. Вызвано это было стремлением литовцев к самоопределению, созданию литературного литовского языка и культурных учреждений, взамен таких же польских и навязываемого им польского языка [РГИА. Ф. 1284. Оп. 194. 1907 г. Д. 49. Л. 4–5].

Местные российские власти к развитию литовского движения относились настоятельно, так как подчас усматривали в нём не только антипольские, но и антирусские проявления. В частности, начальник Сувальского губернского жандармского управления полковник Роменский в своём отношении в Департамент полиции от 15 ноября 1899 г. сообщал о приглашении епископом Сейнской католической епархии Барановским в Кальварийский уезд из г. Ломжа ксёндза Александровича, который имел репутацию яркого «литвомана» и был известен тем, что в своей пропагандистской деятельности боролся как против польского, так и против русского языка: «Из дел за 1892 г. видно, что ксёндз Александрович, состоя законоучителем в Вейверской учительской семинарии, отказался преподавать Закон Божий на русском языке и старался вселить в воспитанниках убеждение, что русские и поляки только пришельцы в литовский край и поэтому литовцы должны крепко стоять за свой язык и веру, в то же время он запрещал ученикам говорить по-русски... По заявлению тогда всех учителей семинарии, до назначения туда ксёндза Александровича все воспитанники говорили исключительно на русском языке. За эту неблаговидную деятельность Александрович и был удален из семинарии» [РГИА. Ф. 821. Оп. 2. Д. 73. Л. 16].

В середине 1900-х гг. именно в приходе Кальварийского костёла Сейнской епархии сложилось особенно напряжённое положение. Значительное большинство в приходе составляли литовцы: по утверждению администратора епархии прелата Антоновича, на которого тогда было возложено управление ею (епископ Барановский к тому времени скончался), из 11 875 прихожан насчитывалось лишь около 400 поляков (по другим данным, около 500). Как утверждал прелат Антонович, в апреле 1906 г. к нему явилась депутация прихожан-литовцев с критикой установившегося в костёле порядка совершать песнопения на польском языке. В ответ администратор предложил настоятелю костёла объявить с амвона, что все совершаемые народом песнопения должны производиться исключительно на литовском языке, полякам же, как проживавшим вблизи церкви, предоставляется право совершать польские песнопения только после вечерней службы, когда литовцы отправляются домой. Это, опять же по утверждению прелата Антоновича, вызвало недовольство поляков, которые направили к нему свою депутацию с требованием оставить всё в прежнем порядке. Администратор согласился

на определённые уступки, которые, однако, не привели к компромиссу [РГИА. Ф. 821. Оп. 2. Д. 73. Л. 74–74 об.].

В результате в костёле стали возникать беспорядки, о которых сообщалось несколько раз. Впервые они были зафиксированы 27 августа (9 сентября) 1906 г. Конфликт повторился 30 сентября (12 октября) 1907 г., о чём начальник жандармского управления Мариампольского и Кальварийского уездов Сувалкской губернии ротмистр Кислинский доносил в Департамент полиции: «30 сентября во время вечернего молебствия в Кальварийском костеле между молящимися прихожанами поляками и литовцами из-за пения Божественных песен произошла ссора, поляки стали петь по-польски, а литовцы по-литовски, о происходящей ссоре тотчас же был осведомлен начальник уезда, по прибытии его в костел с земскими стражниками ссора прекратилась. Крестьяне литовцы требуют, чтобы пение совершалось по-литовски, а прихожане мешают гор. Кальварии поляки хотят, чтобы пение было по-польски, вследствие чего и происходят постоянные недоразумения. Ксёндзы в местностях, населенных литовцами, состоят исключительно литовцы, которые всегда поддерживают сторону литовцев, прихожане поляки негодуют на это, таким образом, в костёле всегда из-за пения возникают ссоры. Ссора эта, начавшаяся в костёле, вскоре продолжалась за оградой и, наконец, чуть не перешла в уличную драку, почему начальник военного района высылал даже патруль пехоты для принятия мер к успокоению. Так как вражда эта происходит без прерыва второй год, причём с каждым разом страсти всё больше разгораются, возможно, что, если не будут приняты меры влияния на духовенство, которое, собственно, является попустителями подобных происшествий в стенах храма, до тех пор эти безобразия не прекратятся» [РГИА. Ф. 821. Оп. 2. Д. 73. Л. 119, 146].

Маловероятно, что власти намеренно пытались «вбить клин» между поляками и литовцами, однако проявления подобного рода противоречий если и вызывали у них беспокойство, то только в тех случаях, когда это приводило к серьёзному нарушению общественного порядка: они рассчитывали, что такие разногласия помешают объединению представителей двух этносов, традиционно исповедовавших католичество и имевших давние сложности в отношениях с Россией, и их выступлению единым фронтом против имперского центра. Характерно в этой связи замечание, высказанное в очередном годовом отчете по Сувалкской губернии: «Сравнительно скорое успокоение (после событий 1905–1906 гг. — В. М.), независимо причин общего характера, находит объяснение и в разнородном этнографическом составе населения. Ядро его — литовское крестьянство относится с недоверием и даже враждой к полякам, сосредоточенным в городах и владеющим крупной земельной собственностью, а потому между обеими сторонами, при подобном положении вещей, недостижимо объединение на почве противодействия видам Правительства, что могло бы произойти при отсутствии между ними вражды» [РГИА. Ф. 1284. Оп. 194. 1908 г. Д. 51. Л. 2 об.].

### ***Северо-Западный край***

Подъём литовского национального движения, с определённым антипольским оттенком, отмечался и в губерниях Северо-Западного края: Ковенской и Виленской. Ковенский губернатор А. П. Рогович в отчёте о состоянии губернии за 1899 г. отмечал: «Весьма важным признаком того, насколько, в ущерб польскому культурному влиянию,

усилилось литовское движение, является состав нынешнего сельского духовенства Ковенской губернии. Во время мятежа (1863–1864 гг. — В. М.) духовенство было польское и явилось деятельным участником мятежного движения. В настоящее время ксёндзы из поляков по происхождению составляют незначительное, вымирающее меньшинство, всё же сельское духовенство, управляющее совестью народа, дети литовских крестьян. Они все, конечно, говорят по-польски, но крепко держатся за свою национальность, и где в одном приходе служат вместе ксёндз поляк и ксёндз литвин, они чаще всего плохо уживаются между собою главным образом из-за вопроса о языке... Если ныне обсуждать меры для сближения местного крестьянского населения с русской государственностью, то надо считаться в Ковенской губернии вовсе не столько со старым, не имеющим будущности вопросом ополячения массы, сколько с более новым, но живучим и имеющим будущность вопросом литовского движения, то есть, самостоятельного племенного и духовного обособления этой массы, которая, по мере своего развития, все с большей сознательностью будет стремиться к развитию родного языка и своей письменности» [РГИА. Ф. 1282. Оп. 3. Д. 376. Л. 6 об.-7].

А. П. Рогович высказывал также суждения о национальном вопросе во вверенной его управлению губернии в отчёте о её состоянии за 1900 и 1901 гг. Он отмечал, что литовцы, составлявшие всё коренное крестьянское население губернии, представлялись сплоченной массой, сохранившей в чистоте свой язык и самобытность и только в своих верхах (горожане, духовенство) полонизированную. Масса же населения к русской народности не была враждебна, но совершенно равнодушна, и название «русский» для неё было равносильно понятию «чужой». Поляки, т. е. всё поземельное дворянство, горожане и мелкая земельная шляхта, Россию и всё русское не любили, но привыкли подчиняться русской власти и сознавали, что под русским владычеством им живется лучше, чем полякам — германским подданным. За исключением мелкой шляхты, местные поляки хорошо говорили по-русски, но в своём домашнем быту ревниво оберегали свой язык и склад жизни. Губернатор далее писал: «Верить в возможность русско-польского сближения, которое иногда в русской печати выставляется возможным и даже будто бы начавшимся, мне кажется, не следует; русская и польская народности, разобщённые на почве вековой вероисповедной розни, едва ли соединимы. Отдельные проявления таких попыток со стороны поляков должны быть оцениваемы по достоинству, как доказательство их благоразумия и правильного сознания собственной пользы, но я думаю, что русская правительственная власть не может пока еще соразмерить свои действия и мероприятия с мыслью о возможности такого сближения» [РГИА. Ф. 1282. Оп. 3. Д. 545. Л. 163 об.-164].

В отчёте виленского губернатора Д. Н. Любимова за 1907 г. утверждалось: «Обращаясь к литовской национальности, следует также отметить прежде всего его молодую энергию в деле становления своей национальности против полонизирующих влияний. В сложной и трудной задаче разобщения католицизма и полонизма, от удачного разрешения коей зависит многое в деле соединения интересов северо-западной окраины с общеимперскими, эта польско-литовская борьба... должна сыграть выдающуюся, если не решающую роль» [РГИА. Ф. 1284. Оп. 194. 1908 г. Д. 66. Л. 6 об.]. Любимов при этом предостерегал против попыток заигрывания перед национальными устрем-

лениями одного этноконфессионального меньшинства в пику другому: «Печальный опыт 1905–1906 годов в Прибалтийском крае наглядно показал, к чему может привести излишняя поддержка одного инородческого племени предпочтительно перед другими» [РГИА. Ф. 821. Оп. 2. Д. 79. Л. 26].

В некоторых приходах Виленской губернии факты польско-литовских столкновений вокруг языка дополнительного богослужения и песнопений даже отмечались в прессе. Например, «Биржевые ведомости» сообщали о беспорядках в некоторых виленских костёлах, имевших место 26 октября (8 ноября) 1908 г. и вызванных введением богослужения на литовском языке [Биржевые ведомости. 1908. 6 (19) ноября]. Виленский губернатор Д. Н. Любимов, впрочем, в своём отношении в Департамент полиции характеризовал сообщения газеты о беспорядках как преувеличенные. По его словам, в большинстве костёлов служение на литовском языке прошло без всяких инцидентов, в некоторых же хотя и были единичные выступления в этом роде, но незначительные. «Только в Виленском костеле Всех Святых порядок был более или менее нарушен. А именно: 26 октября во время проповеди на литовском языке находившиеся в костеле поляки, особенно женщины, стали громко петь молитвы на польском языке, с целью заглушить слова проповедника, который вследствие этого вынужден был прервать проповедь, не закончив таковой. В следующее воскресенье, 2 ноября, беспорядок этот повторился, и ксёндз, произносивший проповедь на литовском языке, вторично должен был прекратить её». Однако в обоих случаях, по словам губернатора, до столкновений между молящимися обеих национальностей не доходило и серьезных беспорядков не возникало [РГИА. Ф. 821. Оп. 2. Д. 73. Л. 187].

Подобного рода инциденты были отмечены на страницах газет «Московские Ведомости» (за 6 ноября 1908 г.), «Санкт-Петербургские Ведомости» (за 7 ноября 1908 г.), «Новое Время» (за 7 января 1909 г.). Последней из упомянутых публикаций была статья известного историка и общественного деятеля профессора И. П. Филевича «На русском Западе», в которой шла речь о польско-литовских разногласиях преимущественно в костёлах Трокского уезда Виленской губернии. Губернатор Д. Н. Любимов, комментируя статью в письме директору Департамента духовных дел А. Н. Харузину, выражал согласие с профессором И. П. Филевичем в том смысле, что господство польского языка в костёлах Виленской губернии «в настоящее время не оправдывается существующим положением народностей Северо-Западного края», выражая при этом мнение, что «господство это должно перейти не к литовскому языку, а к тому, на котором говорит преобладающая по численности коренная часть местного населения, т. е. к русскому» [РГИА. Ф. 821. Оп. 2. Д. 79. Л. 25] (к Виленской губернии тогда относились несколько уездов с преобладавшим белорусским населением).

Виленский католический епископ Э. Ю. фон дер Ропп, возглавлявший епархию в 1903–1907 гг., хотя и не был этническим поляком (он был родом из Вестфалии и имел немецкое происхождение), но, по мнению властей и православных архиереев, слишком явно покровительствовал польским интересам, в том числе политическим. Виленский, Ковенский и Гродненский генерал-губернатор К. Ф. Кршвицкий упоминал об акциях протеста литовцев против полонизаторской политики виленского епископа [Бендин, 2010: 358].



Пропольские пристрастия Роппа явились поводом к его отстранению от должности в октябре 1907 г. [РГИА. Ф. 1284. Оп. 194. 1908 г. Д. 66. Л. 7–9] (позднее Ропп в сане архиепископа руководил Могилёвской архиепархией). После его отстранения епархией временно руководил ксёндз Казимир Михалькевич, который считал недовольство и претензии литовцев необоснованными, особенно в самом Вильно, где они составляли незначительное меньшинство среди католиков. Губернатор Любимов получил от администратора Михалькевича информацию, что в Вильно лишь чуть больше двух тысяч человек изъявили желание отправлять духовные требы на литовском языке. Михалькевич также обращал внимание на то, что в целом в Виленской католической епархии, которая охватывала территорию Виленской и Гродненской губерний, по переписи населения 1897 г. литовцев среди католиков насчитывалось 283 447 человек, тогда как остальные 1 322 368 составляли поляки и белорусы [РГИА. Ф. 821. Оп. 2. Д. 79. Л. 8–9, 12, 26].

В то же время К. Михалькевич счёл возможным предпринять определённые шаги для достижения компромисса в языковом вопросе. 18 февраля (3 марта) в Вильно по его инициативе было проведено собрание духовенства епархии. Администратор предложил на собрании, чтобы в каждом приходе с этнически смешанным составом прихожан состоял священник, владевший обоими языками. Проповеди и катехизис в воскресные и праздничные дни должны были читаться на обоих языках, песнопения и дополнительные богослужения предполагалось проводить таким образом, чтобы меньшинство не было лишено возможности слушать их на родном языке. Соблюдение этих условий подлежало контролю со стороны постоянной комиссии в составе четырёх священников, по двое от каждой группы, и председателя, назначаемого епархиальным руководством [Kurjer Litewski. 1909. 22 lutego (7 marca)].

Сообщения о конфликтах в костёлах Виленской епархии появлялись, однако, и в последующее время. В частности, в смешанных приходах Троцкого уезда хотя и была установлена очередь для совершения богослужений на том или другом языке (одну неделю на польском, другую на литовском), но к успокоению это не привело. Во время богослужений на литовском языке прихожане-поляки старались мешать ведению богослужения, начиная громко петь молитвы на польском языке и, наоборот, литовцы таким же способом мешали отправлять богослужения на польском языке, при этом имели место случаи, когда такие недоразумения заканчивались дракой [РГИА. Ф. 821. Оп. 2. Д. 79. Л. 38].

Вице-директор Департамента духовных дел Смирнов в июне 1909 г. сообщал Д. Н. Любимову об имевшихся сведениях о том, что распоряжения администратора К. Михалькевича, направленные на уравнивание прав литовцев и поляков, игнорировались большинством ксёндзов епархии, «которые не могут отрешиться от полонизаторской политики б. Виленского епископа барона Роппа». К. Михалькевич, впрочем, уверял Д. Н. Любимова (о чём виленский губернатор в июле того же года сообщал в Департамент духовных дел), что активных выступлений со стороны римско-католического духовенства с целью противодействия распоряжениям епархиального начальства в деле уравнивания прав прихожан поляков и литовцев в Виленской губернии не наблюдалось, а упоминаемый в отзыве департамента случай обращения к управляющему

епархией депутации с требованием не вводить в костелах богослужения на литовском языке «совершенно не имел места» [РГИА. Ф. 821. Оп. 2. Д. 79. Л. 95, 103].

Характерное дело разбиралось в Виленской судебной палате в апреле 1912 г. — дело о беспорядках в костёле в фольварке Янишки. В этом костёле, большинство прихожан которого составляли литовцы, добавочное богослужение совершалось попеременно на польском и литовском языках. Местный польский помещик Л. Зайончковский стал вести пропаганду среди местного населения против употребления при богослужении литовского языка. В марте 1912 г. поляки, проникшиеся влиянием его пропаганды, устроили в костёле беспорядки во время произнесения двумя ксёндзами-литовцами проповеди на литовском языке. В результате разбирательства Л. Зайончковский был приговорён к тюремному заключению на год, его единомышленник, арендатор И. Ивановский — на восемь месяцев [Окраины России. 1912. 14 апреля. № 15. С. 224.].

В Ковенской губернии губернатор Н.Д. Грязев сообщал (в отчёте о состоянии губернии за 1913 г.), что за последние годы стала замечаться довольно резко выраженная вражда между литовцами и поляками, «в особенности проявляемая первыми». Губернатор, впрочем, делал оговорку, что не знает, насколько эта вражда действительна и не проявляется ли она так открыто для отвода глаз властей: «некоторые малозначительные, еле уловимые факты заставляют сомневаться в искренности этой вражды» [РГИА. Ф. 1276. Оп. 17. Д. 427. Л. 134 об.-14]. В 1912 г. польско-литовские противоречия вылились в полемику в прессе. Газета «Литва», выходившая в Вильно, хотя и издавалась на польском языке, но отстаивала литовские интересы. С польской стороны выступали «Dziennik Petersburgski», варшавская «Dwugroszówka» и виленский «Kurier Litewski». Polemika была так остра, что дело дошло до судебного разбирательства о клевете между «Литвой» и «Петербургской газетой» [Spustek, 1966: 48].

### ***Отзвуки в Санкт-Петербурге***

Польско-литовские конфликты в приходах Северо-Западного края и Сувальской губернии отразились на отношениях между поляками и литовцами в петербургских католических приходах, прежде всего в крупнейшем католическом храме российской столицы — соборе св. Екатерины Александрийской на Невском проспекте. Возникавшие споры касались таких вопросов, как управление приходом, замещение священнических должностей, язык проповедей и религиозных песнопений, а также вопроса о приходских школах. Литовцы неоднократно адресовали властям, в основном органам МВД, жалобы на польскую администрацию. Споры во многом были связаны с процедурой выборов попечителей прихода. Настоятель прихода св. Екатерины прелат Константы (Константин) Будкевич установил имущественный ценз для выборщиков, которыми могли быть избиратели в Думу или владельцы домов, ссылаясь при этом на регламент, данный костёлу св. Екатерины императрицей Екатериной II в 1769 г., а затем распространённый на все католические приходы империи. При такой системе преимущество получали более зажиточные прихожане, среди которых были в основном поляки [Spustek, 1966: 49].

Польско-литовские споры вызвали реакцию Ватикана. В 1911 г. была оглашена папская энциклика для России «Motu proprio», которая, под угрозой церковных наказаний, запрещала вынесение вопросов, связанных с церковными делами, на рассмотре-

ние светских судов. Это вызвало недовольство литовцев. Последние даже пытались передать через Департамент духовных дел иностранных исповеданий жалобу на доминирование поляков в духовных делах Папской курии. Департамент, однако, не счёл отправку жалобы в Ватикан целесообразной и рекомендовал решить спорные вопросы управляющему Могилевской католической архиепархией (в ведении которой находились все католические приходы европейской части России) епископу Яну Цепляку. На К. Будкевича в 1910 г., по инициативе Департамента духовных дел, было заведено агентурное дело по обвинению в том, что он превратил храм св. Екатерины в «оплот польского национализма». Это произошло не без влияния доносов со стороны литовцев, которые жаловались, что в учебных заведениях при церкви занимаются колонизацией. Одним из обвинений против настоятеля было пренебрежение «к национальным запросам других национальностей», что выражалось в том, что по его инициативе в храме проповеди читались только по-польски, который был плохо понятен или вообще непонятен прихожанам другого этнического происхождения [Чаплицкий, 2004: 64–66].

Жалобы приходили не только от литовцев: в феврале 1910 г. в МВД поступило заявление от французского священника Ж. Боннэ, что Будкевич будто бы обращает церковь в «цитадель польского национализма» [РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 324. Л. 1 об.]. Прелат К. Будкевич вынужден был реагировать на предъявленные ему претензии. 3 июня 1911 г. он направил письмо на имя директора Департамента духовных дел. В этом письме он, в частности, писал: «Я никогда не имел с литовцами — прихожанами своими никаких недоразумений, и ни разу никто из них не жаловался мне на какие-либо злоупотребления в школе. Напротив, до сих пор я от литовцев слышал, что они довольны, так как в школах церковных преподаётся литовский язык, а в церкви произносится проповедь на литовском языке. Только в прошлом году несколько литовцев обращались ко мне с просьбой об увеличении числа священников литовцев при церкви. Так как удовлетворение просьбы не от меня зависело, то я направил просителей к Митрополиту, а потом, с разрешения Митрополита, пригласил ксёндза литовца». Прелат далее утверждал, что литовский вопрос в приходе был кем-то вызван искусственно. На собрании прихожан, состоявшемся 1 мая, только двое литовцев из более чем 40 присутствовавших заявляли о якобы колонизации. Польский язык в школе при церкви, по его словам, принудительно никому не навязывался и преподавался только желающим [РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 153. Л. 35–36]. Чиновник департамента, расследовавший положение в приходе, в справке от 20 апреля того же года сообщал, что определённые преимущества у поляков перед прихожанами других национальностей всё же имелись. В частности, хотя проповеди произносились на разных языках, только поляки имели возможность слушать их на своём языке при главном богослужении. «Так как польская проповедь произносится в середине богослужения, то лица других национальностей вынуждаются её слушать». В гимназиях при приходе лишь меньшая часть из русских, белорусских, литовских и латышских учеников и учениц имели возможность изучать Закон Божий на своих языках [РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 153. Л. 37–40].

В 1912 г. положение в учебных заведениях при приходе св. Екатерины стало предметом переписки между министрами внутренних дел и народного просвещения. Речь

шла в том числе о ходатайстве прихода о разрешении проводить воскресные и праздничные богослужения в помещении гимназии при церкви. Министр внутренних дел А.А. Макаров в письме от 5 мая обращал внимание на то, что хотя в мужской гимназии обучались 45 русскоязычных учеников (38 из них относили себя к белорусам), Закон Божий преподавался по-русски только троим воспитанникам. «Хотя в этой гимназии имеется до 40% не поляков, проповеди в гимназической часовне произносились только по-польски. В гимназии этой было обнаружено употребление руководства по польскому языку, проникнутое польскими национально-политическими идеями, а план преподавания польского языка не соответствовал плану, утверждённому С.-Петербургским учебным округом, причём выяснилось, что без разрешения учебного округа преподавание польского языка было распространено на 5, 6 и 7 классы гимназии. Вместе с тем, было установлено стремление заведующего гимназией Статского Советника Цыбульского к чрезвычайной клерикализации воспитания учащихся» [РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 153. Л. 110].

Таким образом, в позиции МВД сказывалось опасение перед польскими политическими устремлениями, якобы продвигавшимися через церковные структуры. Министр народного просвещения Л.А. Кассо не вполне разделял алармистские настроения коллеги и считал возможным, вопреки мнению А.А. Макарова, всё же допустить воскресные и праздничные богослужения в гимназии при церкви св. Екатерины. Н.А. Маклаков, сменивший А.А. Макарова на посту министра внутренних дел, продолжал, однако, настаивать на точке зрения своего ведомства. В письме Л.А. Кассо от 11 июля 1914 г. он утверждал, что, по имевшимся в МВД сведениям, «полонизаторская деятельность в учебных заведениях при церкви св. Екатерины не прекращается и донныне» [РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 153. Л. 115–117]. Сам заведующий гимназией С.О. Цыбульский, упоминавшийся в письме А.А. Макарова, ещё раньше в своих письмах в редакции петербургских газет (опубликованных в номерах «Нового Времени» от 8 апреля 1911 г. и «С.-Петербургских Ведомостей» от 9 апреля 1911 г.) отрицал предъявленные ему обвинения. Он подчёркивал, что сам является светским лицом, что «пропаганды полонизма в гимназии никогда при мне не было», «дети воспитываются у нас в строгой нравственности, в духе государственности и в повиновении законам», преподавание в гимназии ведётся на русском языке, польский, литовский и латышский языки преподаются факультативно, Закон Божий преподаётся на пяти языках, а из двух законоучителей при гимназии один белорус, другой латыш. Наконец, Цыбульский отрицал, что в гимназию принимаются ученики православного исповедания, которых затем пытаются полонизировать и окатоличивать.

Директор департамента полиции в декабре 1913 г., однако, утверждал, что в женскую гимназию при приходе православные ученицы всё же принимались, где они подвергались «сворачиванию в католицизм», а польский язык навязывался как обязательный литовкам и латышкам даже в частной жизни [РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 153. Л. 165]. Это вызвало принятие определённых мер. В сентябре 1914 г. директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий Е.В. Менкин получил уведомление, что «тенденционные учебники» в женской гимназии при церкви св. Екатерины более не употребляются [РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 153. Л. 170].

### ***Влияние обстоятельств военного времени***

После 1914 г., в условиях военного времени и притока в тыловые губернии беженцев из западных областей империи, оказавшихся в немецкой оккупации или находившихся в прифронтовой зоне, польско-литовские противоречия внутри католических церковных структур в России, наметившиеся в предвоенные годы, ещё больше обострились. В документах Могилёвской архиепархии и Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД отложилось немало взаимных жалоб. Споры возникали, в частности, вокруг национальной принадлежности настоятеля прихода или капеллана (священнослужителя, специально назначенного для духовного окормления беженцев). Жалобы на капелланов-литовцев были особенно частыми в тех приходах, где настоятелем был ксёндз-поляк. Нередко конфликты выходили за рамки церковных дел и касались деятельности польских организаций, занимавшихся помощью беженцам. Существовавшие литовские и латышские организации подобного рода не были так широко распространены, как польские, поэтому часть литовских беженцев оказывалась под опекой польских организаций. Больше всего конфликтов было между священниками-литовцами и польскими организациями помощи беженцам — «Центральным гражданским комитетом» (Centralny Komitet Obywatelski) и «Обществом помощи жертвам войны» (Towarzystwo Pomocy Ofiarom Wojny). Нередко они возникали, когда литовские священники противились использованию костёлов для патриотических польских собраний. Литовцы жаловались на дефицит литовских священников и соответственно слабую работу среди литовских беженцев. Подчас также возникали трения, независимо от национального фактора, между капелланами и ксёндзами-настоятелями, которые считали, что капелланы покушаются на их права полноправных хозяев в приходе. Наконец, не обходилось без противоречий между священнослужителями и представителями упомянутых выше организаций «Центральный гражданский комитет» и «Общество помощи жертвам войны» [Spustek, 1966: 207–211, 236–237]. В приходе церкви св. Екатерины некоторые литовские прихожане продолжали предъявлять жалобы на настоятеля прелата К. Будкевича, который был вынужден давать объяснения по их поводу руководству Могилёвской архиепархии [РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 153. Л. 180–182].

### **Заключение**

Таким образом, подъем и развитие национального движения на окраинах Российской империи создавали проблемы не только в отношениях этнических групп, проживавших на этих окраинах, с центральными властями, но и между представителями разных этносов внутри этих окраин. Взаимоотношения между литовцами и поляками в Северо-Западном крае в данном случае являются наглядной иллюстрацией подобных явлений. Специфика польско-литовских отношений восходит ещё ко временам Речи Посполитой, в период существования которой Литва подверглась значительному польскому культурному влиянию. Развитие литовского национального движения, по ряду причин, несколько задержалось по сравнению со схожими процессами в соседних областях — Латвии, Эстонии, Финляндии, но происходило примерно в том же ключе. Если для латышей и эстонцев были характерны антинемецкие тенденции (в известной степени и антилютеранские), литовское движение было в значительной сте-



пени направлено против польского духовного и языкового доминирования. Местной особенностью для Литвы было то, что здесь тенденции к отходу от католичества наблюдались (подобно тому, как часть латышей и эстонцев переходила из лютеранства — «немецкой веры» — в православие), но противоречия внутри самого костёла формировались на этноязыковой основе.

Для реакции российских властей на указанные противоречия были характерны сдержанность и осмотрительность. С одной стороны, в «полонизме» имперским центром традиционно усматривалась угроза сепаратизма (небезосновательно, если вспомнить о восстании 1863–1864 гг.). В то же время развивавшееся литовское движение также воспринималось властями с заметной настороженностью, поскольку и в нём выделялись сепаратистские и антирусские тенденции, что как раз явствует из цитированных выше отчётов и реляций. Тем более, что это было новым явлением по сравнению с более-менее знакомым польским партикуляризмом и сепаратизмом, и было не вполне ясно, каких осложнений можно было от него ожидать. В то время как ранее развитие финского, эстонского и латышского национального движения на первоначальном этапе имело пусть неявную, но всё же некоторую поддержку со стороны центра, в пик шведскому либо немецкому культурному и политическому доминированию, в данном случае центральные и местные власти старались стоять «над схваткой» и по возможности сдерживать обе конфликтующие стороны.

### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Бендин А. Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863–1914). Минск : БГУ, 2010. 439 с.

Бендин А. Ю. Указ о веротерпимости и его реализация в Северо-Западном крае Российской империи // Вестник РГГУ. 2009. № 17. С. 44–57.

Бердников И. С. Краткий курс церковного права Православной Церкви. Казань : типо-лит. Имп. ун-та, 1913. 1445 с.

Бердников И. С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести. М. : печатня А. И. Снегиревой, 1914. 246 с.

Биржевые ведомости. 1908. 6 ноября.

Буткевич Т. И. Устройство и управление римско-католической церкви вообще и в России в частности. Харьков : Епарх. тип., 1916. 623 с.

Владимиров А. П. История располичивания западно-русского костела. М. : отд. из «Русского обозрения», 1896. 168 с.

Дякин В. С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX — начало XX в.). СПб. : ЛИСС, 1998. 1039 с.

Католическая церковь накануне революции 1917 года: сборник документов / под ред. М. Радван. Люблин : Научное общество Католического университета в Люблине, 2003. 671 с.

Киприанович Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени. Вильна : тип. И. Блюмовича, 1895. 236 с.

Лиценбергер О.А. Римско-католическая церковь в России. История и правовое положение. Саратов : ПАГС, 2001. 382 с.

Московские Ведомости. 1908. 6 ноября.

Мусаев В.И. Инославные христианские общины на Северо-Западе России в 1900–1930-е гг. СПб. : ПОЛИТЕХ-ПРЕСС, 2022. 514 с.

Мусаев В.И. Особенности социально-политической и этноконфессиональной ситуации в Литве во второй половине XIX — начале XX в. // Вестник Института мировых цивилизаций. 2021. Т. 12. № 2 (31). С. 39–45.

Новое Время. 1906. 3 июня.

Новое Время. 1909. 7 января.

Новое Время. 1911. 8 апреля.

Окраины России. 1912. 14 апреля. № 15.

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 2. Д. 73.

РГИА. Ф. 821. Оп. 2. Д. 79

РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 153.

РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 324.

РГИА. Ф. 1276. Оп. 17. Д. 427.

РГИА. Ф. 1282. Оп. 3. Д. 308.

РГИА. Ф. 1282. Оп. 3. Д. 545.

РГИА. Ф. 1284. Оп. 194. 1902 г. Д. 152.

РГИА. Ф. 1284. Оп. 194. 1907 г. Д. 49.

РГИА. Ф. 1284. Оп. 194. 1908 г. Д. 51.

РГИА. Ф. 1284. Оп. 194. 1908 г. Д. 66.

Санкт-Петербургские Ведомости. 1908. 7 ноября.

Санкт-Петербургские Ведомости. 1911. 9 апреля.

Чаплицкий Б., прелат. Константин Будкевич (1867–1923). Жизнь и деятельность. СПб. : Речь, 2004. 243 с.

Kurjer Litewski. 1909. 22 lutego (7 marca). (на польск. яз.).

Spustek J. Polacy w Piotrogradzie 1914–1917. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1966. 466 s. (на польск. яз.).

## REFERENCES

Bendin A. Yu. *Problemy veroterpimosti v Severo-Zapadnom krae Rossijskoi imperii (1863–1914)* [Issues of Religious Toleration in the North-Western Region of the Russian Empire]. Minsk: BGU Publ., 2010, 439 p. (in Russian).

Berdnikov I. S. *Kratkij kurs tcerkovnogo prava Pravoslavnoi Tcerkvi* [Brief Review of the Canon Law of the Orthodox Church]. Kazan': tipo-lit. Imp. un-ta, 1913, 1445 p (in Russian).

Berdnikov I. S. *Nashi novye zakony i zakonoproekty o svobode sovesti* [Our New Laws and Bills on the Freedom of Conscience]. Moscow: pechatnya A. I. Snegirevoi, 1914, 246 p. (in Russian).

*Birzhevyje vedomosti* [Stock Exchange Bulletin]. 1908, November 6 (in Russian).

Butkevich T.I. *Ustrojstvo i upravlenie rimsko-katolicheskoi tcerkvi voobshhe i v Rossii v chastnosti* [Structure and Management of the Roman Catholic Church in General and in Russia in Particular]. Charkov: Eparch. tip., 1916, 623 p. (in Russian).

Czaplicki B., prelate. *Konstantin Budkiewicz (1867–1923). Zhizn' i deyatel'nost'* [Konstantin Budkiewicz. Life and Activities]. Saint Petersburg: Rech' Publ., 2004, 243 p. (in Russian).

*Katolicheskaya tcerkov' nakanune revolyutcii 1917 goda. Sbornik dokumentov* [Catholic Church on the Eve of the Revolution of 1917. Documentary Collection]. Lublin: Scientific Association of the Catholic University in Lublin, 2003, 671 p. (in Russian).

Kiprianovich G.Ya. *Istoricheskii ocherk pravoslaviya, katolichestva i unii v Belorussii i Litve s drevnejshego do nastoyashhego vremeni* [Historical Review of Orthodoxy, Catholicism and Union in Belarus and Lithuania from the Ancient Time until Nowadays]. Wilno: tip. I. Blyumovicha, 1895, 236 p. (in Russian).

Litzenberger O.A. *Rimsko-katolicheskaya cerkov' v Rossii. Istoriya i pravovoe polozhenie* [The Roman Catholic Church in Russia. History and Legal Position]. Saratov: PAGS Publ., 2001, 382 p. (in Russian).

*Moskovskie Vedomosti* [Moscow Bulletin]. 1908. November 6 (in Russian).

Musaev V.I. *Inoslavnye christianskie obshchiny na Severo-Zapade Rossii v 1900–1930-e gg.* [Non-Orthodox Christian Communities in the North-West of Russia]. Saint Petersburg: POLITECH-PRESS Publ., 2022, 514 p. (in Russian).

Musaev V.I. *Osobennosti sotcialno-politicheskoy i etnokonfessional'noy situacii v Litve vo vtoroy polovine XIX — nachale XX vv.* [Special Traits of Social-Political and Ethnic-Confessional Situation in Lithuania in the second Half of 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> Centuries]. *Vestnik Instituta mirovykh tcivilizaciy* [Bulletin of the Institute for the World Civilizations]. 2021, vol. 12, no. 2 (31). P. 39–45 (in Russian).

*Novoe Vremya* [New Time]. 1909. January 7 (in Russian).

*Novoe Vremya* [New Time]. 1911. April 8 (in Russian).

*Okrainy' Rossii* [Peripheries of Russia]. 1912. April 14. № 15 (in Russian)

Rossiiskij gosudarstvennyi istoricheskii archiv (RGIA) [Russian State Historical Archive (RGIA)]. Fund 821. Inventory 2. File 73 (in Russian).

RGIA. Fund 821. Inventory 2. File 79 (in Russian).

RGIA. Fund 821. Inventory 128. File 153 (in Russian).

RGIA. Fund 821. Inventory 128. File 324 (in Russian).

RGIA. Fund 1276. Inventory 17. File 427 (in Russian).

RGIA. Fund 1282. Inventory 3. File 308 (in Russian).

RGIA. Fund 1282. Inventory 3. File 545 (in Russian).

RGIA. Fund 1284. Inventory 194. 1902. File 152 (in Russian).

RGIA. Fund 1284. Inventory 194. 1907. File 49 (in Russian).

RGIA. Fund 1284. Inventory 194. 1908. File 51 (in Russian).

RGIA. Fund 1284. Inventory 194. 1908. File 66 (in Russian).

*Sankt-Peterburgskie Vedomosti* [St. Petersburg Bulletin]. 1908. November 7 (in Russian).

*Sankt-Peterburgskie Vedomosti* [St. Petersburg Bulletin]. 1911. April 9 (in Russian).

---

Vladimirov A. P. *Istoriya raspolyachivaniya zapadno-russkogo kostela* [History of Depolonization of the Western Russian Kościół]. Moscow: an offprint from “Russkoye obozrenie”, 1896, 168 p. (in Russian).

*Lithuanian Courier* [Kurjer Litewski]. 1909. 22 lutego (7 marca) (in Polish).

Spustek J. *Poles in Petrograd 1914–1917* [Polacy w Piotrogradzie 1914–1917]. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1966. 466 s. (in Polish).

Статья поступила в редакцию: 09.05.2024

Принята к публикации: 22.02.2025

Дата публикации: 31.03.2025

УДК 27 (=551)

DOI 10.14258/nreur(2025)1–12

**И. И. Юрганова***Институт российской истории РАН, Москва (Россия);**Институт гуманитарных исследований и проблем и малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск (Россия)*

## **О ХРИСТИАНИЗАЦИИ ЧУКЧЕЙ НА СТРАНИЦАХ «ЯКУТСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ»**

Исследование посвящено изучению деятельности Чукотской духовной миссии по христианизации чукчей во второй половине XIX — начале XX столетия на основе материалов, опубликованных в газете «Якутские епархиальные ведомости». Целью исследования стала реконструкция деятельности миссии как исторического объекта локальной истории с выявлением социокультурных локусов христианизации. Отмечено, что включение Чукотского полуострова в состав российской государственности имело длительный характер, сопровождалось военными конфликтами, обусловившими, наряду с природно-климатическими и ментальными особенностями проживания, перманентность христианизации. Вместе с тем публикации епархиальной прессы отдаленной имперской окраины свидетельствуют о подвижническом служении миссионеров, включавшем, помимо долговременных поездок к кочующей пастве, научную, учебно-просветительскую и медицинскую деятельность. Газетные материалы формируют мнение о деятельности регионального отделения Православного миссионерского общества, позволяют разрешить дискуссионный вопрос церковно-административной принадлежности Чукотской миссии в начале XX в., подтверждают востребованность сведений епархиального издания для современных научных исследований.

**Ключевые слова:** Чукотский полуостров, чукчи, христианизация, «Якутские епархиальные ведомости», Чукотский миссионерский стан, миссионерство.

---

### **Для цитирования:**

Юрганова И. И. О христианизации чукчей на страницах «Якутских епархиальных ведомостей» // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30, № 1. С. 210–226. DOI 10.14258/nreur(2025)1–12.

---



---

**I. I. Yurganova**

---

*The Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia)  
Institute for Humanitarian Research and North Indigenous People Problems of Siberian  
Branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk (Russia)*

## THE CHRISTIANIZATION OF THE CHUKCHI WITHIN THE CONTEXT OF THE YAKUT DIOCESE GAZETTE

The research focuses on the Chukchi Ecclesiastical Mission's efforts to Christianize the Chukchi people during the late 19th and early 20th centuries, utilizing materials from the Yakut Diocesan Gazette. The objective is to reconstruct the mission's activities as a significant historical entity within local history, highlighting the socio-cultural aspects of Christianization. It has been determined that the integration of the Chukchi Peninsula into Russian governance was a protracted process, marked by military conflicts and influenced by the region's natural, climatic, and cultural characteristics, which contributed to the enduring nature of Christianization. Furthermore, the diocesan press from this remote imperial region reflects the missionaries' ascetic commitment, encompassing extensive journeys to serve nomadic communities, as well as engaging in scientific, educational, and medical initiatives. The newspaper materials provide insights into the operations of the regional Orthodox Missionary Society and clarify the contentious issue of the Chukchi mission's church-administrative affiliation in the early 20th century, thereby underscoring the significance of diocesan publications for contemporary scholarly inquiry.

**Keywords:** Chukchi Peninsula, Chukchi, Christianization, “Yakut Diocesan Gazette”, Chukchi missionary camp, missionary work.

---

### For citation:

*Yurganova I. I. The Christianization of the Chukchi within the context of the Yakut Diocese Gazette. Nations and religions of Eurasia. 2025. Vol. 30. No. 1. P. 210–226 (in Russia). DOI 10.14258/nneur(2025)1–12.*

---

---

**Юрганова Инна Игоревна**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра истории религии и Церкви Института российской истории РАН, Москва (Россия); ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск (Россия). **Адрес**

**для контактов:** inna.yurganova@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0002-7751-8540>

**Yurganova Inna Igorevna**, Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher at the Center for the History of Religion and the Church the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences and Institute for Humanitarian Research and North Indigenous People Problems of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russia,

**Contact address:** inna.yurganova@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0002-7751-8540>

---

## Введение

Время Великих реформ середины XIX столетия предоставило широкие возможности для российской периодики, в том числе и изданий Русской православной церкви. Наиболее распространенной стала газета «Епархиальные ведомости», издававшаяся в 1860–1922 гг. во всех церковно-административных округах. Инициатором её создания выступил свт. Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский и Таврический<sup>1</sup>, видевший главную цель газеты в расширении коммуникаций Церкви с паствой и популяризацию деятельности епархиальных структур. Проект епархиальной газеты получил одобрение высшей духовной инстанции империи, и первыми стали публиковаться «Епархиальные ведомости» (1860) Ярославской и Ростовской епархии [РГИА. Ф. 726. Оп. 1414. Д. 290].

Издание могло иметь разные названия: «Известия по Санкт-Петербургской епархии», «Холмско-Варшавский епархиальный вестник», «Духовный вестник Грузинского Экзархата», «Архангельские епархиальные известия», «Рижский епархиальный листок» и др. Подписчиками газеты являлись епархиальные, губернские и областные учреждения, периодичность за редким исключением составляла два выпуска в месяц, согласно синодальному определению, газета должна была подразделяться на части — официальную и неофициальную.

В официальной части Ведомостей публиковались материалы Св. Синода и епархиальной власти, часть неофициальная формировалась в зависимости от епархиальных нужд и интересов редакции и включала поучения и проповеди, беседы, исторические сведения и др. Каждое епархиальное издание имело свои особенности, находящие отражение во второй части, в том числе отдельно издаваемые приложения о деятельности миссионерских советов, учебных комитетов, обществ.

Особое значение епархиальное издание приобретало в национальных окраинах, затрудненность транспортной логистики которых ограничивала доставку центральных газет и журналов. К числу таковых можно отнести и Якутскую область. В 1884 г. Указом Св. Синода было разрешено издавать Ведомости в Якутске, но первый номер газеты увидел свет только в 1887 г., что связано с малыми мощностями местной полиграфии [От редакции, 1887: 8]. «Якутские епархиальные ведомости» стали первым периодическим изданием области, но и позже, после появления областной газеты «Якутские областные ведомости», в Ведомостях по-прежнему публиковались наиболее значимые новости губернии и области<sup>2</sup>. Редакцию возглавляли преимущественно ректоры Якутской духовной семинарии, представители интеллектуальной элиты провинциального общества.

В неофициальной части якутских Ведомостей публиковали материалы о пастырской и миссионерской практиках, вопросах просвещения и медицины, воссоздающие представление как о повседневности отдаленной имперской окраины, так и многоаспект-

<sup>1</sup> Иннокентий (Борисов Иван Алексеевич) (1800–1857), архиепископ Херсонский и Таврический (1847–1857), доктор богословия (1829), действительный член Российской Академии наук, историк, археолог, проповедник, епископ Вологодский (1841), Харьковский (1841–1847).

<sup>2</sup> Первый номер органа местной администрации газеты «Якутские областные ведомости» вышел в январе 1892 г. См. [Якимов, 1998: 29].

ности православного издания [Сист. указ., 1898; Олейников, 1915]. На страницах газетных номеров печатались статьи по истории первого на северо-востоке Спасского мужского монастыря и летописи храмов, основанные на ранее неизвестных исторических источниках. Регулярно с целью вовлечения местных этносов в христианскую ментальность публиковались переводы священных и богослужебных книг на якутский язык.

Современные исследователи, признавая ценность и значимость церковной периодики, обращаются к материалам Ведомостей [Нетужилов, 2000; Летенков, 2005]. История и деятельность «Якутских епархиальных ведомостей» рассматривалась в трудах О.Д. Якимова, Е.П. Гуляевой и И.И. Юргановой [Якимов, 1998, 2000; Гуляева, 2002: 81–94; Юрганова, 2007: 44–45].

Целью данного исследования является реконструкция деятельности Чукотской духовной миссии как исторического объекта, выступающего предметом исследования локальной истории с выявлением социокультурных локусов христианизации чукотского этноса. В связи с этим методология исследования представлена принципом холизма, методами объективности и исторической реальности на основе корпуса опубликованных источников газеты «Якутские епархиальные ведомости».

### ***Чукотская духовная миссия***

Одной из основных задач Церкви в национальных окраинах являлась интеграция местных этносов в российскую государственность. В соответствии с «Уставом об управлении инородцев» (1822) инородческое население Сибири было разделено на разряды (оседлые, кочевые и бродячие). Юкагиры, чукчи, эвены и эвенки были отнесены к бродячим, якуты причислены к кочевым инородцам [Иванов, 2012: 36]. И бродячие, и кочевые народы платили налоги (ясак), а в отношении веры формально относились к государственной религии. В церковно-административном отношении территория Якутии в XIX столетии находилась в составе Иркутской (1731–1856), Камчатской (1856–1870), Якутской и Вилюйской (1870–1919) епархий. После создания самостоятельной епархии была сформирована структура епархиального управления: духовная консистория, архиерейский дом, благочиния, приходы, миссионерские станы, духовные учебные заведения и др.

К сфере деятельности управляющих территорией Якутии архиереев относилась Чукотка, но установить систематические отношения с жителями полуострова не удавалось (за исключением территории расселения колымско-алазейских чукчей, покинувших свои владения). Прибывшие на Чукотку представители русского государства столкнулись с сопротивлением чукчей и азиатских эскимосов, характеризуемым исследователями как «затяжная война» [Богораз, 1934; Нефедкин, 2003; Зуев, 2009]. Взаимоотношения с жителями Чукотки стали объектом научного исследования участников Второй Камчатской экспедиции (сер. XVIII в.). Г.-Ф. Миллер называл «самыми непокорными в Сибири северные народы» самоедов, юраков, коряков и чукчей [Элерт, 1998: 33–36]. После ряда военных столкновений в 1778 г. был заключен мирный договор с чукчами.

В 1764 г. в Иркутской епархии были учреждены должности веропроповедников, один из которых нес службу на территории Якутии «в сопровождении казаков для охранения и прочей надобности» [Попов, 2013: 58]. В Анюйской крепости (на реке Анюй), где в 1808–1810 гг. действовала ярмарка, была построена деревянная часовня во имя

Св. Николая Чудотворца, в поселке Крепость в 1839 г. была возведена небольшая часовенка, священник которой совершал миссионерские поездки в чукотские кочевья.

В 1844 г. с целью привлечения бродячих инородцев в православную веру в Иркутской епархии были созданы походные церкви (Николаевская и Благовещенская). В 1848 г. в устье реки Большой на берегу Ледовитого океана был построен храм и выделен отдельный Чауно-Чукотский приход Иркутской епархии. Когда же чукчи, сменив места кочевий, покинули данную местность, приходской причт Чаунского храма расположился в Нижне-Колымске. С середины XIX в. в исторических источниках присутствует упоминание о Чукотской духовной миссии, разделенной в 1889 г. на миссионерские станы: Чаунский, Эломбальский и Сень-Кельский со штатом из 6 духовных особ (три священника-миссионера и три псаломщика) [Всепопданейший отчет, 1891: 244]. Деятельность миссии распространялась на северо-восточную часть Якутской области (Колымский и часть Верхоянского округа). В 1874 г. в Эломбале на средства, выделенные крещенным тоёном (эремом)<sup>3</sup> А. Амвраурином, была построена церковь. Эломбальский стан, располагавшийся в районе урочища Пантелеиха, был наиболее успешным, и впоследствии часть относящихся к нему чукчей «предполагалось передать в ведение приходских причтов, как не требующих опеки миссионеров» [НА РС (Я). Ф. 228-и. Оп. 1. Д. 541. Л. 3]. Сень-Кельский стан не имел храмовых зданий, миссионер и псаломщик проживали в селении Ожогоино на р. Индигирка Верхоянского округа [Юрганова, 2015: 65].

В современной исторической науке присутствует исследовательский дискурс, связанный с церковно-административной принадлежностью миссии. В 1906 г. по предварительному соглашению между архиереями Аляскинской и Якутской епархий, в связи с трудностями транспортной логистики и на основании императорского указа, Чукотская миссия была передана в состав Куикпакской (Юконской) миссии Свято-Михайло-Редутского благочиннического округа Аляскинской и Североамериканской епархий.

Вместе с тем исторические источники свидетельствуют, что отчетная документация миссии, как и прежде, поступала в Якутскую духовную консисторию [Юрганова, 2022:45–51; НА РС (Я). Ф. 226-и. Оп. 2. Д. 27, Оп. 2. Д. 2, Оп. 9. Д. 1, 11, 19, 26, 30, 51]. Обращение к публикациям якутских Ведомостей позволило выявить доклад миссионера Сень-Кельского стана священника Л. Синявина на чрезвычайном заседании Якутского комитета Православного миссионерского общества (ЯК ПМО), где кроме прочего, упомянуто о «необходимости возвращения капиталов Чаунской церкви, в 1907 г. переданных во владение Аляскинского епископа ... согласно, выраженному Иркутским миссионерским съездом 1910 года о возбуждении пред Св. Синодом вопроса о возвращении Чаунского стана со всеми его капиталами в ведение Епископа Якутского» [Отчет ЯК ПМО, 1913: 292]. Следовательно, в 1906 г. в подчинение Аляскинской и Североамериканской епархий был передан только один из трех станов Чукотской миссии, а именно Чаунский, тогда как сведения о деятельности двух других (Эломбальского и Сень-Кельского) поступали в Якутскую консисторию и публиковались в отчетах ЯК ПМО. Очевидно, что разделение миссии вызывало дополнительную проблематику,

<sup>3</sup> Тоён, эрем — родоначальник, знатный человек.

и данный вопрос стал предметом рассмотрения Сибирского (Иркутского) миссионерского съезда (1910), поддержавшего позицию якутского духовенства о необходимости объединения всех станом миссии под руководством якутского архиерея.

### **Миссионеры**

В опубликованном в Ведомостях очерке протоиерея З. Г. Винокурова приведены сведения о родовых объединениях чукчей: тундренных (оленных), кочующих в северо-восточной части на реке Колыме; «второй род живет оседло между мысом Шелагским и Чукотским носом, по берегу Ледовитого океана. Эти чукчи называются береговыми, шелагскими и носовыми чукчами, а по образу жизни — сидячими, собачными, так как для передвижения держат собак, «кавралинами или купцами», занимались ловлей нерпы, моржей, рыбы и торговлей с русскими и чукчами оленными [Винокуров, 1890: 74–75]. Автор отмечал, что лишь некоторые из береговых чукчей платят ясак, получая взамен котлы, табак и другие предметы обихода. Третий род «каргаули» проживал на островах Ледовитого океана, промышляя морского бобра, котиков, куниц и имел особый, отличный от других, разговорный диалект.

Протоирей указывал, что численность чукчей «с точностью нельзя определить, ибо каргаулей ещё никто не посещал, а береговые посещены не до Берингово пролива, а оленные хотя и посещаются, но кочуют на огромном пространстве». Заметим, что данный очерк соотносится с концом XIX в., когда присутствовало мнение о христианизации народов северо-востока империи. Винокуров писал, что большинство чукчей являются шаманистами и имеют «что-то вроде оленьих божков, которые представляют нанизанные на ремень маленькие, различной формы корешки от ерника и других растений» [Винокуров, 1890: 75–78]. Помимо этого, автор предоставлял читателям описание антропологического портрета и давал краткую характеристику жилищ, одежды и питания чукчей.

В публикации Винокурова упоминались первые миссионеры Чукотки: Г. Слепцов «...посещал, между прочим, и чукч, и не без успеха», А. Трифонов «...местом миссионерской деятельности которого была Аннойская крестца, где он крестил немало чукч и коряков», А. Аргентов, «память о котором, как о ревностном проповеднике, ещё довольно свежа, как у колымцев, так и чукчей», П. Суворов «..немало потрудился на этом поприще», «в 1877 г. службу несли уже три миссионера ... из монахов Вологодской губернии» и И. Неверов, «при котором миссия разделена на три стана». Отмечалось, что миссия имеет «скудную ризницу и церковную утварь», необходимы ремонт молитвенных зданий и помещение для школы [Винокуров, 1890: 89–93].

Следует отметить, что христианизация жителей Чукотского полуострова осложнялась суровым климатом, отсутствием транспортной логистики, образом жизни кочевников, а также длительностью вооруженного сопротивления жителей полуострова, малочисленностью миссионеров и недостаточностью их материального обеспечения. И хотя к началу XX в. на территории Чукотки присутствовали пограничные знаки империи, местные этносы оставались вне российской системы управления, оплачивая налоги (ясак) в определенных ими же размерах. В заметке главного редактора Ведомостей протоиерея Ф. А. Стукова, подготовленной в связи с отправкой баржи со срубами деревянных храмов «для местностей, где не имелось строевого леса», от-



мечено «... на очереди выдвигается вопрос о таком же слиянии посредством русской православной веры, силою православного русского креста Христова также и в Чукотской земле, остающейся доселе еще не «просвещенной и жаждущей» ... Эти гиперборей — единственный, как мы сказали, народец в Якутской области, ещё не обращенный в христианство и поставляющий пока непреодолимые трудности действиям миссии» [Стуков, 1894: 197–202].

Материалы газеты «Якутские епархиальные ведомости» позволяют реконструировать особенности проживания чукотского этноса и процесс его вовлечения в российскую государственность. Публикации в епархиальной газете свидетельствуют, что чукотскому «причту приходится жить в климате весьма суровом, в отдалении от русских, в кругу людей ... которые не подлежат прямому ведению гражданской власти, образуют как бы отдельную республику. Ибо чукчи на своей земле как бы независимы и не судятся ни за какие злодеяния ... и живущий там или путешествующий в Чукотской земле как бы обрекается на лишение покровительства отечественных законов, которые между чукчами не имеют никакого значения и силы» [Учреждение Чукотской..., 1910: 46–47].

Деятельность миссионеров проходила в трудных условиях: зимой — суровые морозы, летом — гнус, весной и осенью — разливы рек. Кочевья чукотских родов изменялись, отправившись в путь, миссионер не был уверен, что встретит «пасомых». Свт. Иннокентий (Вениаминов)<sup>4</sup>, более сорока лет миссионерствовавший на Алеутских, Командорских и Курильских островах, Аляске, Камчатке, Чукотке, Дальнем Востоке и в Якутии, после направления Якутск двух священников из Тверской епархии, писал в Якутское духовное правление в 1856 г.: «...предложить им, не согласиться ли кто-нибудь апостолствовать на Чауне, и если кому-нибудь из них Господь изложит желание, то отправляйте его с Богом и не упускайте случая» [С. П., 1910: 274].

В номерах Ведомостей публиковались сведения из путевых дневников миссионеров: «...не встречая уже более на пути людей, с этого времени стала наставать наша голодовка, наряду с собаками, начавшаяся с 18 декабря и продолжавшаяся 18 дней... доколе ещё могли двигаться голодные собаки, поддерживаемые тем, что кормили их распаренными оленьими кожами, ... а сами питались... наскобленными с лиственничного дерева внутренней кожей..., затем ели ремни от нарт, накрошенные и распаренные в воде,... ели сухие нитки из оленьих жил» [Чукотская миссия..., 1900: 246–250, 265–266]. Показательно, опубликованное письмо чукотского миссионера И. Неверова, более полугодом добиравшегося до места своего служения [Добровольский, 1908: 332–336]. Первый архиерей Якутской епархии владыка Дионисий (Хитров), посетивший миссию в 1868–1869 гг., указывал на труднодоступность чукотских родов [Поездка Преосвященного..., 1909: 355–359; 1910: 25–29]. Не произошло изменений и спустя столетия, и в 1914 г. миссионер Эломбальского стана иеромонах Феодосий (Яськов) писал: «Целый день едем по безлюдному океану, а ночевать останавливаемся на берегу под открытым небом ... Спим не раздеваясь, в той же самой холодной, отсыревшей одежде,

<sup>4</sup> Иннокентий (Вениаминов, Попов Иван Евсеевич) (1797–1879), митрополит Московский и Коломенский, член Синода, почетный член Императорского Русского географического общества, миссионер, ученый-лингвист и этнолог, прославлен Русской православной церковью и Православной церковью в Америке в лике святителя — апостола Сибири и Америки.

в которой ехали днем. Но какой может быть тут сон, когда трескучий мороз, как говорится, пронизывает тебя насквозь, до костей?». Иеромонах отмечал, что «поездки сопряжены с большими опасностями, требуют больших расходов и очень много времени. Он утверждал, что призвание миссионера в деле насаждения, развития и укрепления семян веры Христовой среди сидящих во тьме, должно бы перебороть все эти лишения и трудности» [Феодосий, 1914: 326, 330].

Особую известность получил чукотский миссионер А. И. Аргентов<sup>5</sup>, по инициативе которого началось строительство Чаунского храма во имя свт. Николая Мирликийского на берегу Ледовитого океана. Известны факты крещения о. Андреем шаманов. В 1850–1852 гг. Аргентов провел первую перепись чукчей Чаунского края (355 семейств с указанием возраста, рода и названия урочища). Помимо служения, миссионер занимался научной деятельностью: его заметка «Новые сведения о чукчах» была опубликована в Вестнике Императорского Русского географического общества (ИРГО) (1852); дневник миссионера Аргентова с сообщением о поездке к Шелатскому мысу заслушивался на общих собраниях ИРГО в Санкт-Петербурге и Иркутске. Миссионер был избран членом-сотрудником Сибирского отделения ИРГО (СОИРГО). Труды чукотского миссионера также публиковались в «Записках СОИРГО», журнале Министерства внутренних дел, иркутской газете «Амур» и др. [Аргентов, 1857. Кн. 3, отд. 3; 1857. Кн. 4, отд. 1; 1860. Ч. 42. № 6; 1879. Т. 15. № 6]. В очерке «О полярной Северной земле ...» он приводит «рассказ старого чукчи о большой земле к северу и предание о заблудившемся купце, попавшем в скит, населенный русскими людьми, свидетельство якутского мещанина Санникова об увиденной в 1809 г. могиле с православным крестом, а также сведения сотника И. Кобелева о живущих в Америке (на Аляске) русскоязычных бородатых людях». В «Приложении к Иркутским епархиальным ведомостям» была опубликована заметка Аргентова «Таинственные брадатые люди», посвященная поиску Северной земли (земли Санникова) [Православные духовные..., 2022: 37–44].

Отец Андрей изучил чукотский язык, что позволило ему отказаться от услуг переводчика и составить «Словарь-разговорник чукотского языка с приложением описания его фонетических особенностей» за что он был удостоен в 1879 г. серебряной медали СОИРГО. «Якутские епархиальные ведомости» сообщали: «бывшему чаунскому миссионеру священнику Андрею Аргентову по вниманию и отлично усердной службе в Сибири и притом на самом глубоком севере в Чукотской земле, где он пользовался ограниченным содержанием, а также в уважении того, что с увольнением его родину, миссионерская служба его не может быть вознаграждена пенсией... назначено единовременно 1500 рублей» [Учреждение Чукотской... 1910: 98].

В путевом дневнике миссионера П. Суворова, продолжившего дело Аргентова, сообщается что, он «совершив оглашение 70 чаунских чукоч ... не стал их окрещивать ... всю ночь они прошаманили, призывая особенным диким пением и игрой на бубнах злого духа, который наказал бы русского Бога». Вместе с тем в отчете обер-прокуро-

<sup>5</sup> Аргентов Андрей Иванович (1816–1896), в 1842–1858 гг. служил в Якутской области в Нижне-Колымской Спасской, Чаунской Николаевской и Олекминской Спасской церквях, член-сотрудник СОИРГО, с 1854 г. действительный член Комиссии по акклиматизации животных и растений Московского Императорского общества сельского хозяйства (1860), краевед, этнограф, лингвист, мемуарист.

ра Св. Синода за 1859 г. отмечалось, что Суворов заслужил уважение и любовь чукчей и «умел расположить их к внимательному слушанию Слова Божьего» [С. П., 1910: 274]. Также Суворов обращался с предложениями к епархиальному начальству «о лучшем устройстве» миссии, считая необходимым увеличение жалования и предлагая расчет (смету) проживания семейного священника ... всего 2578 руб. 38 к., против получаемого содержания (1114 р. 40 коп.) более на 1436 р. 98 к.» [С. П., 1910: 290].

В 1870 г. в Москве было образовано Православное миссионерское общество (ПМО)<sup>6</sup>, уставной целью которого было определено содействие православным миссиям Сибири, Европейской России и за рубежом. В том же году был создан Якутский епархиальный комитет ПМО. В Ведомостях публиковались ежегодные отчеты Якутского комитета. Так, в отчете за 1911 г. сообщалось, что главной заботой комитета «является обращение к свету Христовой веры через о. о. (отцов. — И. Ю.) миссионеров блуждающих во тьме языческой» [Отчет ЯК ПМО, 1912: 101–107]. На собранные комитетом средства чукотские миссионеры снабжались иконами и крестиками, получали пособие (250 р./г.).

Несмотря на трудности служения миссионеры, по мере возможностей, занимались научно-просветительской деятельностью. Миссионер Сен-Кельского стана о. Синицын в 1911 г. по поручению Якутского губернатора совершил поездку к мысу Большой Баранов для раскопок мамонта, обнаружил череп и кости, а также «за отозванием фельдшера принял аптеку и больных» [Отчет ЯК ПМО, 1912: 106]. В 1911 г. чукотскими миссионерами было посещено 19 чукотских стойбищ и 73 яранги (чума), 8 тунгусских стойбищ и 32 урасы (из них 3 стойбища дважды) «окрещено 61 чукч, повенчано 17 браков, исповедано и приобщено к св. таинствам 137 чукч, 184-м сделана прививка от оспы и совершено 214 богослужений... сделано всего 2100 верст, из них по морской тундре 350 верст... С ноября по 15 декабря оказано бесплатной медицинской помощи населению Нижне-Колымского участка 44 человекам, принято 210 человек» [Отчет ЯК ПМО, 1912: 106]. Данная публикация свидетельствует о многообразии деятельности миссионеров, которые лечили, учили, разбирали споры и многое другое.

В переписке областного губернатора В. П. де Витте<sup>7</sup> и епископа Дионисия (Хитрова) при обсуждении вопроса о составлении «инструкции для управления чукотским народом» упомянуто о предложении колымского исправника Иващенко о необходимости введения должности письмоводителя для чукотского эрема А. Авраургина (с жалованием), вызвавшее возражение миссионера П. Суворова. Чукотский миссионер считал, что более важным является назначение «кочевого учителя, который обучал бы... грамоте под руководством опытного миссионера», подчеркивая «это было бы полезнее и для чукчей и для правительства». Отец Петр предлагал возложить обязанности учителей на псаломщиков миссии как владеющих чукотским языком или изучающим его. Епископ Дионисий отвечал, что данный вопрос рассматривался ранее, он получал сведения от мис-

<sup>6</sup> Православное миссионерское общество действовало в Санкт-Петербурге в 1865–1869 гг. Уставной целью являлось содействие православным миссиям в деле обращения в православную веру. В январе 1870 г. в Москве состоялось открытие Православного миссионерского общества под председательством свт. Иннокентия (Вениаминова).

<sup>7</sup> Де Витте Виктор Павлович (1832–1882), в 1869–1876 гг. — губернатор Якутской области.

сионеров, что «чукчи поручают своим детям выпас оленьих стадов и не желают отдавать их для обучения», но в случае, «если чукчи не будут противиться введению у них грамотности, — писал владыка, — то, я уверен, у миссионеров Неверова и Дионисия с преизбытком хватит усердия и умения к этому святому делу» [Парышев, 1913: 209–210].

Епископ указывал, что на основании ходатайств Якутского комитета ПМО штат миссии был расширен, назначены три псаломщика (без жалования), просил сообщить генерал-губернатору Восточной Сибири «о плачевном состоянии миссии со стороны материальной». В ответных посланиях губернатор сообщал: «...по заключению хозяйственного управления Св. Синод назначает двум миссионерам с псаломщиками и переводчиками 2666 руб., на счет имеющейся в распоряжении Св. Синода суммы на распространение православия между язычниками. Третий миссионер, если в нём действительно имеется надобность, может быть определен лишь на средства Миссионерского общества, если оно изъявит на это согласие» [Парышев, 1913: 212–213]. В итоге вопрос обучения чукотских детей был решен и в отчете Якутского отдела ПМО за 1913 г. сообщалось, что в школе при Сень-Кельском стане миссии обучалось 7 мальчиков «при полном содержании и одежде» [Отчет ЯК ПМО, 1913: 286–296].

### ***Повседневность миссии***

В статье под авторством Ч-о повествуется об обычае больных и пожилых чукчей лишать себя жизни и полемике по данному вопросу. Протоирей П. Суворов, считал, что христианство нивелировало подобную практику, искоренив языческие обычаи, тогда как автор очерка не соглашался с данным утверждением: «что касается чукчей, даже обращенных в христианство, то у них большей частью обычаи языческие, — если только не вся жизнь языческая» [Ч-о, 1889: 93]. Основанием подобного ухода из жизни являлась вера в загробную жизнь и желание встречи с родственниками, поскольку по чукотским поверьям души умерших родных являлись покровителями семей живущих и во время эпидемий и проблемных ситуаций чукчи, «чтобы задобрить умерших», приносили в жертву свои жизни.

Интересен описанный на страницах газеты процесс подготовки к обряду убийства. Решивший добровольно уйти из жизни сообщал об этом родственникам, соседям и знакомым, которые должны были переубедить его, что могло как возыметь действие, так и быть напрасным. В последнем случае начинались неспешные приготовления к уходу (10–15 дней), состоящие в беседах, пошиве из оленьих шкур белой одежды, изготовлении новых саней и оленьей упряжи для путешествия в иной мир; готовились обильные обеды и «все это проводилось неторопливо, обстоятельно и было похоже на брачное пиршество» [Ч-о, 1889: 105]. Орудие убийства могло быть различным в зависимости от пожелания уходящего (копье, нож, ремень и др.). Автор статьи отмечал, что и акт умерщвления «совершается степенно, с сохранением хладнокровия и спокойствия — качеств, годных при более приличных подвигах» [Ч-о, 1889: 107]. В назначенный день собирался весь род и начинались проводы к «родным душам». После совершения ритуала тело перевозилось в заранее подготовленное место, олени закалывались, одежда покойного разрезалась и, связав руки и ноги, тело сжигалось на костре, а участвовавшие в погребальном обряде обращались к нему с мольбами, которые он должен был донести до душ умерших родных.

Ч-о отмечал, что данный обычай соблюдается чукчами, свидетелем чего он неоднократно являлся, но вместе с тем считал, что вера в переселение в загробную жизнь с помощью самоубийства (убийства) представляет возможности для нравственной работы миссионеров.

Наряду с этим в 1897 г. впервые в истории христианизации Чукотки в соборе Средне-Колымска состоялось отпевание чукотского тоёна Афанасия Амвраургина. Родственники тоёна, согласившись на отпевание по христианскому обычаю, сначала отказывались от погребения в соборной ограде, мотивируя это отсутствием «лучшего оленя и лучших санок, которые необходимы по их обычаю». Затем, после беседы о загробной жизни и пользе молитв об умерших, они дали согласие. В день похорон Средне-Колымский Покровский собор был «убран по-праздничному ... и всё соборное духовенство в светлых праздничных облачениях, в преднесении запрестольного Св. Креста, вышли навстречу с пением «Святой Боже..., вслед за духовенством шло местное чиновничество в полной парадной форме. Народу было столь много, что собор не мог вместить всех; тут по случаю местной ярмарки были и русские, и якуты, и чукчи, и ламуты, и тунгусы, и югагиры». В газетной заметке сообщалось, что Амвраургин был крещен, «всегда наставлял своих детей жить добродетельно и молиться Богу», а чукчи в день его погребения «проходя мимо собора, останавливались и подолгу молились против собора, чего раньше никогда не делали». В заключительной части публикации отмечено, что «миссия хотя и медленно, но делает своё дело ... и чукчи решились даже на такое дело, как отставление праха любимого тоёна у русских и ещё в придачу выражают религиозный восторг и желание умереть и быть похороненными возле церкви, чего в прежнем состоянии нетокмо не могли бы сделать, но и предложившему подобное показали бы нож» [Порохоны..., 1898: 244–247].

### **Заключение**

Обращение к материалам епархиальной газеты одной из отдаленных имперских окраин предоставило необходимые и достаточные сведения для формирования мнения о деятельности Русской православной церкви на Чукотском полуострове во второй половине XIX — начале XX в. Объективные и субъективные факторы условий проживания и ментальности чукотского этноса вызвали необходимость учреждения православной духовной миссии, сотрудники которой выполняли широкий спектр задач (христианизация, научная и учебно-просветительская деятельность, медицинское обслуживание). Обязанностью миссионеров являлись долговременные поездки в суровых климатических условиях в безлюдных местностях при изменяющихся местах кочевий. Наряду с этим представители духовного сословия стали первыми исследователями, предоставившими науке богатый этнографический материал, в том числе сведения о местах проживания и жизнедеятельности чукотского этноса, изучившими его культуру, обычаи и язык.

Публикации в газете «Якутские епархиальные ведомости» свидетельствуют о подвижническом служении чукотских миссионеров, доносят их имена и дают исследовательские возможности реконструкции нарратива повседневности жителей северо-восточной окраины империи второй половины XIX — начала XX в. Газетные материалы позволяют составить мнение о деятельности Якутского епархиального комитета



Православного миссионерского общества, прояснить дискурс церковно-административной принадлежности Чукотской миссии в начале XX столетия. Обращение к материалам газеты «Якутские епархиальные ведомости» подтверждает мнение о востребованности мультиаспектного потенциала периодики Русской православной церкви.

### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Аргентов А. И. Извлечение из путевых записок. Прибрежье Ледовитого моря // Журнал Министерства внутренних дел. 1860. № 6. С. 18–22.

Аргентов А. И. Нижнеколымский край // Известия ВСОИРГО. Иркутск, 1879. Т. 15, №. 6. С. 433–451.

Аргентов А. И. О полярной Северной земле (из путевых записок) // Амур. 1861. № 67–68.

Аргентов А. И. Путевые записки священника миссионера А. Аргентова в приполярной местности // Записки СО ИРГО. 1857. Кн. 4. Отд. 1. С. 1–59.

Аргентов А. И. Статистические сведения о прихожанах Спасской церкви в Нижнеколымске // Записки СО ИРГО. 1857. Кн. 3. Отд. 3. С. 19–21.

Богораз В. Г. Чукчи. Ч. 2. Религия. Л. : Изд-во Ин-та народов Севера, 1934. 195 с.

Винокуров З. Г. (протоиер.) Краткие сведения о чукчах и Чукотской миссии // Якутские епархиальные ведомости. 1890. № 5. С. 74–75.

Всепопданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1888 и 1889 гг. СПб., 1891. 215 с.

Гуляева Е. П. Издательская деятельность Русской православной миссии в Якутии (1812–1916 гг.) // Якутский архив. 2002. № 4. С. 81–94.

Добровольский С. (протоир.) Затруднительное положение Чукотского миссионера // Якутские епархиальные ведомости. 1908. № 21. С. 332–336.

Зуев А. С. Присоединение Чукотки к России (вторая половина XVII–XVIII век). Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2009. 444 с.

Иванов В. Н. Россия и Якутия: цивилизационное взаимодействие (XVII — начало XX века) // Северо-Восток Сибири в контексте российской истории XVII–XX вв. : материалы Всерос. науч. конф. Якутск : Продизайн, 2012. С. 31–40.

Летенков Э. В. Губернские, областные, войсковые, епархиальные ведомости. 1838–1917. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. 146 с.

Национальный архив Республики Саха (Якутия) (НА РС (Я). Ф. 228-и. Оп. 1. Д. 541.

НА РС (Я). Ф. 226-и. Оп. 2. Д. 2.

НА РС (Я). Ф. 226-и. Оп. 2. Д. 27,

НА РС (Я). Ф. 226-и. Оп. 9. Д. 1

НА РС (Я). Ф. 226-и. Оп. 9. Д. 11.

НА РС (Я). Ф. 226-и. Оп. 9. Д. 19.

НА РС (Я). Ф. 226-и. Оп. 9. Д. 26.

НА РС (Я). Ф. 226-и. Оп. 9. Д. 30.

НА РС (Я). Ф. 226-и. Оп. 9. Д. 51.

Нетужилов К. Е. Церковная периодическая печать в России XIX столетия. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008. 268 с.

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

Олейников Н. Е. Библиографический указатель статей, напечатанных в Якутских епархиальных ведомостях за два десятилетия их издания (1897–1907). Якутск : Якут. обл. типо-я, 1915. 40 с.

От редакции // Якутские епархиальные ведомости. 1887. № 1. С. 8.

Отчет Якутского комитета Православного миссионерского общества за 1911 г. // Якутские епархиальные ведомости. 1912. № 10. С. 101–107.

Отчет Якутского комитета Православного миссионерского общества за 1913 г. // Якутские епархиальные ведомости. 1913. № 15. С. 286–296.

Парышев С. Е. К истории Чукотской миссии // Якутские епархиальные ведомости. 1913. № 11. С. 208–214.

Поездка преосвященного Дионисия, епископа Якутского в Чукотскую миссию в 1868–1869 гг. // Якутские епархиальные ведомости. 1909. № 23. С. 355–359.

Поездка преосвященного Дионисия, епископа Якутского в Чукотскую миссию в 1868–1869 гг. // Якутские епархиальные ведомости. 1910. № 1. С. 25–29.

Поездка преосвященного Дионисия, епископа Якутского в Чукотскую миссию в 1868–1869 гг. // Якутские епархиальные ведомости. 1910. № 2. С. 25–29.

Попов Г. А. Сочинения. Якутск: ИГИ и ПМНС СО РАН, 2013. Т. 1. 282 с.

Похороны чукотского тоёна при Средне-Колымском соборе // Якутские епархиальные ведомости. 1898. № 16. С. 243–247.

Православные духовные писатели Восточной Сибири XVIII — начала XX века : биобиблиографический словарь. Иркутск : ИОГУНБ, 2022. 438 с.

Российский государственный исторический архив (РГИА) Ф. 726. Оп. 1414. Д. 290.

С. П. Архивные сведения о Чукотской миссии за 1858–1868 гг. // Якутские епархиальные ведомости. 1910. № 14. С. 274.

Систематический указатель статей помещенных в неофициальной части Якутских епархиальных ведомостей за первое десятилетие (1887–1897 гг.) / сост. П. П. Явловский. Сергиев Посад: 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1898. 89 с.

Стуков Ф. А. (протоир.) По поводу построения новых церквей в Якутской области // Якутские епархиальные ведомости. 1894. № 13. С. 197–202.

Учреждение Чукотской миссии и образование Чаунского прихода // Якутские епархиальные ведомости. 1910. № 5. С. 98.

Феодосий (Яськов) (иеромон.) Поездка миссионера Эломбальского стана на Шелахский мыс, совершенная с 10 января по 6 марта 1914 г. // Якутские епархиальные ведомости. 1914. № 17. С. 325–330.

Ч.-о. Трагическая смерть чукчи-фанатика // Якутские епархиальные ведомости. 1889. № 6. С. 93.

Чукотская миссия Якутской епархии, ее личный состав и деятельность в 1899 г. // Якутские епархиальные ведомости. 1900. № 18. С. 246–250.

Чукотская миссия Якутской епархии, ее личный состав и деятельность в 1899 г. // Якутские епархиальные ведомости. 1900. № 19. С. 265–267.

Чукотская миссия Якутской епархии, ее личный состав и деятельность в 1899 г. // Якутские епархиальные ведомости. 1900. № 20. С. 273–274.

Элерт А.Х. Миллер о взаимоотношениях между русскими и аборигенами народами Сибири // Региональные процессы в Сибири в контексте российской и мировой истории: тезисы докладов и сообщений Всероссийской науч. конф. Новосибирск : Ин-т истории СО РАН, 1998. С. 33–36.

Юрганова И.И. К вопросу о передаче Чукотской миссии // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2022. № 15–16. С. 45–51.

Юрганова И.И. Культурный трансфер православия на окраины империи: газета «Якутские епархиальные ведомости» (1887–1917 гг.) // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26, № 4. С. 118–130.

Юрганова И.И. Миссионерская деятельность Русской православной церкви на Чукотке (XVII — нач. XX вв.) // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия: История. Регионоведение. Международные отношения. 2015. № 2 (32). С. 60–70.

Якимов О.Д. Очерки истории печати Якутии. От формирования предпосылок для возникновения печати до февраля 1917 г. М. : Гендальф, 1998. 172 с.

Якимов О.Д. Печать национальных окраин Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск : Наука, 2000. 120 с.

## REFERENCES

Argentov A. I. Izvlechenie iz putevykh zapisok. Pribrezh'e Ledovitogo morja [Extract from travel notes. The coast of the Arctic Sea]. *Zhurnal Ministerstva vnutrennikh del* [Journal of the Ministry of Internal Affairs]. 1860, no. 6. P. 18–22 (in Russian).

Argentov A. I. Nizhnekolymskii krai [Nizhnekolymsky region]. *Izvestiia VSOIRGO* [Izvestia VSOIRGO.]. Irkutsk, 1879, vol. 15, no. 6. P. 433–451 (in Russian).

Argentov A. I. O poljarnoi Severnoi zemle (iz putevykh zapisok) [About the polar Northern Land (from travel notes). *Amur* [Amur]. 1861, no. 67–68 (in Russian).

Argentov A. I. Putevyje zapiski svjashhennika missionera A. Argentova v pripoljarnoj mestnosti [Travel notes of the missionary priest A. Argentov in the circumpolar area]. *Zapiski SO IRGO* [Notes from the IRGO]. 1857, book 4, dep. 1. P. 1–59 (in Russian).

Argentov A. I. Statisticheskie svedeniya o prihozhazah Spasskoj cerkvi v Nizhnekolymске [Statistical information about the parishioners of the Church of the Savior in Nizhnekolymsk]. *Zapiski SO IRGO* [Notes from the IRGO]. 1857, bok. 3, dep. 3. P. 19–21 (in Russian).

Bogoraz V. G. *Chukchi. Ch. 2. Religija*. [Chukchi. Part 2. Religion]. Leningrad, In-ta narodov Severa Publ., 1934, 195 p. (in Russian).

Ch-O. Tragicheskaya smert' chukchi-fanatika [The tragic death of a Chukchi fanatic]. *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette] 1889, no. 6. P. 93 (in Russian).

Chukotskaya missiya Yakutskoi eparhii, eya lichnyi sostav i deyatel'nost' v 1899 g. [The Chukchi mission of the Yakut Diocese, its personnel and activities in 1899.]. *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1900, no. 18.

Chukotskaya missiya Yakutskoi eparhii, eya lichnyi sostav i deyatel'nost' v 1899 g. [The Chukchi mission of the Yakut Diocese, its personnel and activities in 1899.]. *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1900. P. 246–250 (in Russian).

Chukotskaya missiya Yakutskoi eparhii, eya lichnyi sostav i deyatel'nost' v 1899 g. [The Chukchi mission of the Yakut Diocese, its personnel and activities in 1899.]. *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1900, no. 19. P. 265–267 (in Russian).

Chukotskaya missiya Yakutskoi eparhii, eya lichnyi sostav i deyatel'nost' v 1899 g. [The Chukchi mission of the Yakut Diocese, its personnel and activities in 1899.]. *Yakutskie eparhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1900, no. 20. P. 273–274 (in Russian).

Dobrotvorskiy S. (protoir). Zatrudnitel'noe polozhenie Chukotskogo missionera [The predicament of the Chukchi missionary]. *Yakutskie eparhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1908, no. 21. P. 332–336 (in Russian).

Elert A. H. Miller o vzaimootnosheniyakh mezhdru russkimi i aborigenami narodami Sibiri [Miller on the relationship between the Russians and the aborigines of the peoples of Siberia]. *Regional'nye processy v Sibiri v kontekste rossiiskoi i mirovoi istorii* [Regional processes in Siberia in the context of Russian and world history]. Novosibirsk: In-t istorii SO RAN Publ., 1998. P. 33–36 (in Russian).

Feodosii (Yas'kov) (ieromon). Poezdka missionera Yelombal'skogo stana na Shelahskii mys, sovershennaya s 10 yanvarya po 6 marta 1914 g. [The trip of the missionary of the Elombal camp to the Shelakh Cape, made from January 10 to March 6, 1914]. *Yakutskie eparhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1914, no. 17. P. 325–330 (in Russian).

Gulyaeva E. P. Izdatel'skaya dejatel'nost' russkoi pravoslavnoi missii v Yakutii. (1812–1916 gg.) [Publishing activities of the Russian Orthodox Mission in Yakutia. (1812–1916)]. *Yakutskii arkhiv* [Yakut Archive]. 2002, no. 4. P. 81–94 (in Russian).

Ivanov V. N. Rossiya i Yakutiya: tcivilizatsionnoe vzaimodeistvie Rossiya i Yakutiya: tcivilizatsionnoe vzaimodeistvie (XVII — nachalo XX veka) [Russia and Yakutia: civilizational interaction Russia and Yakutia: civilizational interaction (XVII — early XX century)]. *Severo-Vostok Sibiri v kontekste rossiiskoi istorii XVII–XX vv.: mat. vseros. nauch. konf.* [The Northeast of Siberia in the context of Russian history of the XVII–XX centuries: mat. all-Russian scientific conference]. Yakutsk, Prodzain Publ., 2012. P. 31–40 (in Russian).

Letenkov Ye. V. Gubernskie, oblastnye, voiskovye, eparhial'nye vedomosti. 1838–1917 [Provincial, regional, military, diocesan gazettes. 1838–1917]. Saint Petersburg, S.-Peterb. GU Publ., 2005, 146 p. (in Russian).

NA RS (Ya). Fund 226-i. Inventory 2. File 2 (in Russian).

NA RS (Ya). Fund 226-i. Inventory 2. File 27 (in Russian).

NA RS (Ya). Fund 226-i. Inventory 9. File 1 (in Russian).

NA RS (Ya). Fund 226-i. Inventory 9. File 11 (in Russian).

NA RS (Ya). Fund 226-i. Inventory 9. File 19 (in Russian).

NA RS (Ya). Fund 226-i. Inventory 9. File 26 (in Russian).

NA RS (Ya). Fund 226-i. Inventory 9. File 30 (in Russian).

NA RS (Ya). Fund 226-i. Inventory 9. File 51 (in Russian).

Nacional'nyi arhiv Respubliki Saha (Yakutiya) (NA RS (Ja) [The National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia) (IN Russian)] (in Russian).

Natsional'nyi arkhiv Respubliki Sakha (Yakutiia) (NA RS (Ya) [The National Archive of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund 228-i. Inventory 1. File 541 (in Russian).

Nefedkin A. K. Voennoe delo chukchei (seredina XVII-nachalo XX v.) [Military affairs of the Chukchi (mid-XVII-early XX centuries)]. Saint Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2003, 352 p. (in Russian).

Netuzhilov K. E. *Tserkovnaya periodicheskaya pechat' v Rossii XIX stoletiya* [The Church periodical press in Russia of the XIX century]. Saint Petersburg, SPbGU Publ., 2008, 268 p. (in Russian).

Oleinikov N. E. *Bibliograficheskii ukazatel' statei, napechatannykh v Yakutskikh Eparhial'nykh Vedomostiakh za dva desiatiletiya ikh izdaniya (1897–1907)* [A bibliographic index of articles published in the Yakut Diocesan Gazette for two decades of their publication (1897–1907)]. Yakutsk, Jakut. obl. Publ., 1915, 40 p. (in Russian).

Ot redaktsii [From the editorial board]. *Yakutskie eparhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1887, no. 1. P. 8 (in Russian).

Otchet Yakutskogo Komiteta Pravoslavnogo missiionerskogo obshchestva za 1911 g. [Report of the Yakut Committee of the Orthodox Missionary Society for 1911]. *Yakutskie eparhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1912, no. 10. P. 101–107 (in Russian).

Otchet Yakutskogo Komiteta Pravoslavnogo missiionerskogo obshchestva za 1913 g. [Report of the Yakut Committee of the Orthodox Missionary Society for 1913]. *Yakutskie eparhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1913, no. 15. P. 286–296 (in Russian).

Paryshev S. E. K istorii Chukotskoi missii [Towards the History of the Chukchi Mission]. *Yakutskie eparhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1913, no. 11. P. 208–214 (in Russian).

Poezdka Preosvyashhennogo Dionisiya, episkopa Yakutskogo v Chukotskuyu missiyu v 1868–1869 gg. [The trip of His Grace Dionysius, Bishop of Yakutsk to the Chukchi mission in 1868–1869]. *Yakutskie eparhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1909, no. 23. P. 355–359 (in Russian).

Poezdka Preosvyashhennogo Dionisiya, episkopa Yakutskogo v Chukotskuyu missiyu v 1868–1869 gg. [The trip of His Grace Dionysius, Bishop of Yakutsk to the Chukchi mission in 1868–1869]. *Yakutskie eparhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1910, no. 1. P. 25–29 (in Russian).

Poezdka Preosvyashhennogo Dionisiya, episkopa Yakutskogo v Chukotskuyu missiyu v 1868–1869 gg. [The trip of His Grace Dionysius, Bishop of Yakutsk to the Chukchi mission in 1868–1869]. *Yakutskie eparhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1910, no. 2. P. 25–29 (in Russian).

Pohorony chukotskogo toyona pri Sredne-Kolymskom sobore [Funeral of the Chukchi order at the Sredne-Kolyma Cathedral]. *Yakutskie eparhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1898, no. 16. P. 243–247 (in Russian).

Popov G. A. *Sochineniya*. [Works]. Yakutsk: IGI i PMNS SO RAN Publ., 2013, vol. 1, 282 p. (in Russian).

Pravoslavnye duhovnye pisateli Vostochnoi Sibiri XVIII — nachala XX veka: biobibliograficheskii slovar' [Orthodox spiritual writers of Eastern Siberia of the XVIII — early XX century: a biobibliographical dictionary]. Irkutsk: IOGUNB Publ., 2022, 438 p. (in Russian)

Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv (RGIA) [The Russian State Historical Archive (RGIA)]. Fund 726. Inventory 1414. File 290 (in Russian).

S. P. Arkhivnye svedeniya o Chukotskoi missii za 1858–1868 gg. [Archival information about the Chukchi Mission in 1858–1868]. *Yakutskie eparhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1910, no. 14. P. 274 (in Russian).



Sistematicheskii ukazatel' statei pomeshhennykh v neoficial'noi chasti Yakutskikh eparkhial'nykh vedomostei za pervoe desyatiletie (1887–1897 gg.) [A systematic index of articles placed in the unofficial part of the Yakut diocesan gazette for the first decade (1887–1897)]. P. P. Yavlovskii (comp.). Sergiev Posad: A. I. Snegirevoi 2 Publ, 1898, 89 p. (in Russian).

Stukov F. A. (protoir). Po povodu postroeniya novykh tserkvei v Yakutskoi oblasti [About the construction of new churches in the Yakut region]. *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1894, no. 13. P. 197–202 (in Russian).

Uchrezhdenie Chukotskoi missii i obrazovanie Chaunskogo prikhoda [Establishment of the Chukchi Mission and formation of the Chaunsky parish]. *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1910, no. 5. P. 98 (in Russian).

Vinokurov Z. G. (protoier.) Kratkie svedeniia o chukchakh i Chukotskoi missii [Brief information about the Chukchi and the Chukchi Mission]. *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti* [Yakut Diocesan Gazette]. 1890, no. 5. P. 74–75 (in Russian)

Vsepoddanneishii otchet ober-prokurora Svyateishego Sinoda po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaniia za 1888 i 1889 gg. [The most comprehensive report of the Chief Prosecutor of the Holy Synod on the Department of the Orthodox Confession for 1888 and 1889.] Saint-Petersburg, 1891, 215 p. (in Russian).

Yakimov O. D. Ocherki istorii pechati Yakutii. Ot formirovaniya predposylok dlya vozniknoveniya pechati do fevralya 1917 g. [Essays on the history of the press of Yakutia. From the formation of the prerequisites for the emergence of the press until February 1917]. Moscow, Gendal'f Publ., 1998, 172 p. (in Russian).

Yakimov O. D. Pechat' nacional'nykh okrain Sibiri i Dal'nego Vostoka [The seal of the national outskirts of Siberia and the Far East]. Novosibirsk, Nauka Publ., 2000, 120 p. (in Russian).

Yurganova I. I. K voprosu o peredache Chukotskoi missii [On the issue of the transfer of the Chukchi mission]. Sbornik trudov Yakutskoi duhovnoi seminarii [Proceedings of the Yakut Theological Seminary]. 2022, no. 15–16. P. 45–51 (in Russian).

Yurganova I. I. Kul'turnyj transfer pravoslaviya na okrainy imperii: gazeta “Yakutskie eparkhial'nye vedomosti” (1887–1917 gg.) [Cultural transfer of Orthodoxy to the outskirts of the Empire: the Yakut Diocesan Gazette (1887–1917)]. *Narody i religii Evrazii*. [Nations and Religions of Eurasia]. 2021, vol. 26, no. 4. P. 118–130 (in Russian).

Yurganova I. I. Missionerskaya dejatel'nost' Russkoi pravoslavnoi tserkvi na Chukotke (XVII — nach. XX vv.) [Missionary activity of the Russian Orthodox Church in Chukotka (XVII — beginning XX century)]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya. Istoriya. Regionovedenie. Mezhd. otnosheniya* [Bulletin of the Volgograd State University. Series. History. Regional studies. Interd. relationships]. 2015, no. 2 (32). P. 60–70 (in Russian).

Zuev A. S. Prisoedinenie Chukotki k Rossii (vtoraya polovina XVII–XVIII vek) [The annexation of Chukotka to Russia (the second half of the XVII–XVIII century)]. Novosibirsk, SO RAN Publ., 2009, 444 p. (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 04.08.2024

Принята к публикации: 12.01.2025

Дата публикации: 31.03.2025

УДК 322 (571.1)

DOI 10.14258/nreur(2025)1–13

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

## **ПРАВОСЛАВНЫЕ ОБЩИНЫ БУРЯТСКОЙ АССР В УСЛОВИЯХ ИЗМЕНЕНИЯ СОВЕТСКОЙ ВЕРОИСПОВЕДНОЙ ПОЛИТИКИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1980-Х — НАЧАЛЕ 1990-Х ГГ.**

В данной работе на основе архивных материалов Государственного архива Республики Бурятия и Государственного архива Российской Федерации предпринята попытка определить положение православных общин Бурятской АССР в период второй половины 1980-х гг. В исследуемый исторический промежуток на территории Бурятской АССР действовали одно зарегистрированное религиозное объединение православных христиан — Вознесенская церковь в Улан-Удэ, а также община верующих в Кяхте. Помимо этого, имелись последователи старообрядчества, которые не проявляли активной религиозной деятельности.

В статье сделан акцент на анализе обрядовой и финансовой деятельности православных религиозных объединений, действовавших в Бурятской АССР. Определено, что показатели финансово-хозяйственной деятельности начинают планомерно увеличиваться с 1988 г., что было связано с изменениями в области государственно-конфессиональных отношений в период второй половины 1980-х — начале 1990-х гг. Сделан вывод, что вероисповедная политика по отношению к православным общинам в Бурятской АССР, в целом, проводилась в русле общесоветских тенденций, однако имела некоторые отличительные особенности, связанные со спецификой исследуемого региона.

**Ключевые слова:** православные община, Бурятская АССР, вероисповедная политика, государственно-конфессиональные отношения, «перестройка».

---

### **Для цитирования:**

*Дашковский П. К., Траудт Е. А. Православные общины Бурятской АССР в условиях изменения советской вероисповедной политики во второй половине 1980-х — начале 1990-х гг. // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 1. С. 227–255. DOI 10.14258/nreur(2025)1–13.*

---

---

**P. K. Dashkovskiy, E. A. Traudt**

---

*Altai State University, Barnaul (Russia)*

## **ORTHODOX COMMUNITIES OF THE BURYAT ASSR IN THE CONTEXT OF CHANGES IN SOVIET RELIGIOUS POLICY IN THE SECOND HALF OF THE 1980S AND EARLY 1990S**

This article utilizes archival materials from the State Archive of the Republic of Buryatia and the State Archive of the Russian Federation to analyze the status of Orthodox communities in the Buryat ASSR during the latter half of the 1980s. During this historical period, the Buryat ASSR was home to a single registered religious association of Orthodox Christians, namely the Ascension Church in Ulan-Ude, alongside a community of believers in Kyakhta. Additionally, there existed a non-active group of Old Believers.

The focus of the article is on the examination of the ceremonial and financial activities of Orthodox religious associations within the Buryat ASSR. It is observed that financial and economic activities began to experience systematic growth starting in 1988, a development linked to shifts in state-confessional relations during the late 1980s and early 1990s. The analysis concludes that the religious policy directed towards Orthodox communities in the Buryat ASSR generally aligned with broader Soviet trends, while also exhibiting unique characteristics pertinent to the specific context of the region.

**Keywords:** Orthodox community, Buryat ASSR, religious policy, state-confessional relations, “perestroika”

---

### **For citation:**

*Dashkovskiy P. K., Traudt E. A. Orthodox communities of the Buryat ASSR in the context of changes in Soviet religious policy in the second half of the 1980s and early 1990s. Nations and Religions of Eurasia. 2025. Vol. 30. No. 1. P. 210–255 (in Russian) DOI 10.14258/nreur(2025)1–13.*

---

---

**Дашковский Петр Константинович**, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений, заведующий лабораторией этнокультурных и религиоведческих исследований Института гуманитарных наук Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия). **Адрес для контактов:** dashkovskiy@fnp.asu.ru; <https://orcid.org/0002-4933-8809>

**Траудт Егор Андреевич**, лаборант-исследователь лаборатории этнокультурных и религиоведческих исследований Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия). **Адрес для контактов:** traudt805ea@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0004-8439-3151>

**Dashkovskiy Peter Konstantinovich**, Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Regional Studies of Russia, National and State-Confessional

---

Relations, Head of the Laboratory of Ethnocultural and Religious Studies at the Institute of Humanities of Altai State University, Barnaul (Russia). **Contact address:** dashkovskiy@fpn.asu.ru; <https://orcid.org/0002-4933-8809>

**Traudt Egor Andreevich**, Laboratory researcher at the Laboratory of Ethnocultural and Religious Studies of Altai State University, Barnaul (Russia). **Contact address:** [traudt805ea@gmail.com](mailto:traudt805ea@gmail.com); <https://orcid.org/0009-0004-8439-3151>

## Введение

Региону Бурятии на всем протяжении истории были присущи полиэтничность и поликонфессиональность. Характерно, что преобладающими религиями для этнических бурят являлись буддизм и шаманизм, которые во многом сформировали социокультурный облик данной территории [Батомункеева, 2022: 49]. Однако нельзя забывать о том, что православие, ведущее свою историю в Бурятии со второй четверти XVII в. [Санжиева, 2011: 209], также внесло определенный вклад в создание неповторимого религиозного ландшафта<sup>1</sup> данной местности. Подтверждением этому может служить тот факт, что по данным на конец 2023 г. из 259 зарегистрированных религиозных организаций Республики Бурятия 87 входят в состав Бурятской митрополии Русской православной церкви (Московский патриархат), занимая по этому показателю лидирующую позицию в регионе [Статистический ежегодник..., 2024: 186–187].

Необходимо отметить, что между религиозными общинами и государственной властью всегда существовал определенный тип взаимоотношений, которые были направлены на поиск путей их конструктивного сосуществования. Эти отношения основываются на законодательном закреплении представления о месте религии и религиозных объединений в жизни общества, а также их функциях, сферах деятельности и нормативных компетенциях посредством проведения вероисповедной (государственно-конфессиональной) политики [Вероисповедная политика..., 2003: 9]. Под вероисповедной политикой в данном случае понимается деятельность государственных институтов, в котором вектор политического воздействия направлен на религиозную составляющую общественной жизни [Шахов, 2019: 30].

Во время существования Советского Союза проводимая государственно-конфессиональная политика не была единой и однородной. Советская модель отношений между верующими и властью являлась субстратом различных элементов, зависела от реализации конкретных политико-идеологических целей правящей коммунистической партии [Одинцов, 2010: 22].

В научном дискурсе сфера изучения вероисповедной политики, проводимой в СССР, стала формироваться относительно недавно. Как правило, это было связано с конфиденциальной работой административных структур, регулировавших деятельность религиозных объединений. Советское законодательство, регулирующее

<sup>1</sup> В данном отношении под религиозным ландшафтом будет пониматься исторически изменяющаяся система взаимоотношений между обществом и религиозными общинами в определенном географическом пространстве в контексте этнических, социально-экономических, культурных и политических процессов [Религиозный ландшафт..., 2014: 10].

положение религиозных объединений, не было доступно для общего пользования. Уже после распада СССР и демократизации общественно-политической жизни ученым оказались доступны многие архивные материалы, которые стали фундаментом для таких исследований.

Несмотря на это, положение православных общин в Бурятской АССР в период второй половины 1980-х — начале 1990-х гг. не получило должного освещения в научном дискурсе, хотя отдельные аспекты данной темы частично затрагивались другими исследователями. Так, работы Г. С. Митыповой [2005, 2006], хотя и посвящены православию в Бурятии, однако делают акцент на историческом аспекте существования и развития данной религиозной традиции в указанном регионе. Г. С. Митыпова подчеркивает, что православие стало важным культурообразующим фактором для всего Бурятского региона. В указанных работах автора лишь косвенно затронута сфера реализации государственно-конфессиональной политики по отношению к православным общинам Бурятии в период второй половины 1980-х — начале 1990-х гг.

Важный вклад в изучение православных общин Бурятской АССР в период «позднего социализма» и «перестройки» был сделан И. С. Цыремпиловой [2014, 2017]. Опираясь на архивные данные, исследовательница в своих работах представила общий обзор по религиозным процессам в регионе и очертила круг дальнейших изысканий в русле данной темы.

Отдельные аспекты данной темы также рассматривались авторами данной статьи в предшествующих публикациях [Дашковский, Траудт, 2024а; 2024б]. В перечисленных работах была дана общая характеристика положения всех религиозных объединений Бурятской АССР в условиях модернизационных процессов «перестройки», не заостряя внимания на отдельных религиозных объединениях и их положении в русле проведения новой вероисповедной политики.

Таким образом, положение православных общин Бурятии в период «перестройки» остается малоизученным аспектом в исследовании религиозного ландшафта данного региона ввиду отсутствия специальных работ по данной тематике. Изучению данной проблемы и посвящена данная статья.

В качестве методологии выступает системный подход, который активно используется при рассмотрении государственно-конфессиональных отношений, что нашло отражение в разработках М. И. Одинцова, М. О. Шахова и других исследователей. В рамках такого подхода государственно-конфессиональные отношения рассматриваются как совокупность исторически складывающихся и изменяющихся форм взаимосвязей и взаимоотношений, с одной стороны, институтов государства, а с другой — институциональных образований самих конфессий [Шахов, 2019: 15]. Кроме того, текущая работа базируется на принципах историзма и системности, которые являются неотъемлемой частью историко-религиоведческих изысканий.

#### **Изменение советской вероисповедной политики во второй половине 1980-х гг.**

В 1985 г. Генеральным секретарем КПСС становится М. С. Горбачев. В начале своего руководства страной он взял новый курс на либерализацию проводимой политики в СССР, локомотивами которой стали лозунги «ускорение» в экономике и «гласность» в общественной сфере [Верт, 1990: 440], а сам период после январского пленума



ЦК КПСС (1987 г.) вошел в историю под названием «перестройка» [Материалы пленума..., 1987]. Причины столь кардинальных преобразований лежат во многих тенденциях политического и экономического развития, которые стали проявляться еще в предшествующий период «развитого социализма» (1964–1985 гг.) [Величко, 2016: 4–9].

Важной частью социально-политического реформирования советского общества было взятие курса на построение в СССР «социалистического правового государства». По этой причине руководство страны намеривалось обеспечивать права и свободы советского человека, а также осуществлять ответственность государства перед гражданином и гражданина перед государством [Вестов, 2009: 65].

Заметим, что полное обеспечение вышеуказанных норм было невозможно без изменений в сфере осуществления вероисповедной политики, так как соблюдение принципа свободы совести является неотъемлемой частью правового государства. На момент начала «перестройки» регулирование деятельности религиозных объединений на территории СССР опиралось на нормы Декрета СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (1918 г.), Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» (1929 г.) и Конституцию СССР 1977 г. Советское понятие «исповедовать религию», существующее в нормативно-правовых актах, трактовалось максимально узко, не учитывая всей полноты религиозной деятельности. В целом, под этим термином понималось право придерживаться определенных религиозных убеждений, не беря во внимание их публичное проявление или распространение [Шахов, 2019: 44]. Принимая во внимание прогрессивность этих нормативно-правовых актов, нужно отметить, что они во многом носили декларированный характер, не соблюдались на практике. Именно поэтому одной из важных целей нового руководства страны стала выработка законодательства в отношении религиозных объединений, которое брало бы в расчет мировой опыт осуществления принципа свободы совести внутри страны (Всеобщая декларация прав человека, Итоговый документ Венской встречи представителей государств-участников СБСЕ и т.д.) [Клименко, 2007: 38].

Несмотря на то, что период «перестройки» характеризуется достаточно быстрым принятием политических решений со стороны руководства СССР, реформирование системы государственно-конфессиональных отношений не представлялось ему первоочередной задачей. В этой связи потенциал поддержки первых лет преобразований (1985–1987 гг.) со стороны верующих был фактически не использован. Такое промедление исследователи связывают с ортодоксальным пониманием религии в советском руководстве, а также отсутствием единства в проведении либеральных преобразований [Одинцов, 2011: 39]. Первоначальные планы по реформированию религиозной сферы со стороны руководства не содержали мыслей о достижении диалога между властью и верующими, а лишь преследовали цель нейтрализации критики положения религии в СССР со стороны западных стран в преддверие празднования 1000-летия крещения Руси (1988 г.) [Маслова, 2015: 47]. В ходе этого ЦК КПСС принял постановление «О противодействии зарубежной клерикальной пропаганде в связи с 1000-летием введения христианства на Руси» (1985 г.), которое требовало от государственных и партийных органов, а также от общественных организаций усилить разъяснительную работу среди советского населения о предстоящем юбилее, указывая на важность

его для отечественной истории. Одновременно с этим документ призывал установить истинное место религии в обществе, разоблачая ее эксплуататорский потенциал [Белоусов, 2016: 270–271].

Действительно, серьезные подвижки в изменениях отношения государства и религиозных организаций начали происходить только к 1988 г. и были во многом связаны с празднованием вышеназванного юбилея. Всесоюзный характер данного празднества стал причиной не только возрастания интереса к истории религиозных систем, но и общему всплеску религиозности населения [Вдовин, 2018; Молодов, 2015: 96]. В качестве основных причин потепления отношений государства и РПЦ и как следствие празднования данной памятной даты ученые выделяют активизацию РПЦ в деятельности различных неправительственных и миротворческих организациях, а также рост гражданской активности верующих [Тулянов, 2024: 117].

Исследователи отмечают, что с 1987 г. смягчается позиция главного учреждения по проведению советской вероисповедной политики — Совета по делам религий при СМ СССР [Кашеваров, 2015: 110]. На это во многом повлияла позиция председателя Совета по делам религий при СМ СССР К. М. Харчева (1984–1989 гг.), который старался привлечь внимание руководства страны к накопившимся проблемам в религиозной сфере общества. Его деятельность была направлена на критику существующего порядка осуществления религиозной политики, осуждая ортодоксально атеистическую позицию местных властей по воспрепятствованию регистрации новых религиозных объединений [Одинцов, 2010: 40, 45]. В 1988 г. К. М. Харчев выдвигает идею возвращения к нормам осуществления государственно-конфессиональной политики, которые были заложены в ленинском декрете «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (1918 г.) [Лукьянов, 2020: 110]. По мнению председателя Совета по делам религий при СМ СССР, главной целью государственно-конфессиональной политики должно стать формирование единства атеистов и верующих для достижения реального обновления власти и общества [Харчев, 1988: 3].

Однако неправильно будет заключить, что государство обращало внимание только на христианскую религию в контексте празднования памятных дат. Так, в июле 1991 г. состоялось празднование 250-летия официального принятия буддизма в России, сопровождающееся различными религиозными и светскими мероприятиями [Дашковский, Траудт, 2024б: 32]. В Татарской АССР в 1989 г. праздновалось 1200-летие принятия ислама народами Поволжья и Приуралья и 200-летие образования Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) [Ибрагимов, 2005: 137]. Но именно предшествующее масштабное празднование 1000-летия крещения Руси во многом выступило мощным импульсом для окончательного определения позиции руководства страны в отношении преобразований в области свободы совести в СССР.

Нужно подчеркнуть, что все вышеназванные либеральные преобразования в сфере государственно-конфессиональных отношений были сделаны вне существующего законодательного поля. Именно поэтому логичным завершением нового курса должна была стать выработка законодательства в отношении религиозных общин и государственной власти. В результате на завершающем этапе «перестройки» были приняты соответствующие законы, знаменуя собой всю противоречивость подхода властей

к решению религиозного вопроса. В 1990 г. сначала принимается Закон СССР «О свободе совести и религиозных объединениях» (1990 г.), а затем и Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий». При очевидном сходстве важным отличием указанных нормативно-правовых документов друг от друга являлся состав авторских коллективов законодотворцев. Если общесоюзный закон разрабатывался профессиональными государственными управлениями, то российский аналог готовился представителями либеральной интеллигенции, в то время получившей возможность влиять на политическую сферу [Полозова, 2103: 20]. Необходимо отметить, что в РСФСР общесоюзный закон практически не имел действия, уступая место республиканскому. Такая ситуация сложилась из-за общей суверенизации РСФСР в политических вопросах, а также позиций руководства республики, которая ратовала за более масштабные преобразования в области религиозной политики [Одинцов, 2010: 103].

Новая нормативно-правовая база для реализации государственно-конфессиональной политики была призвана уравнивать в правах как верующих, так и атеистов, а также не допустить вмешательства государства в дела религиозных объединений [Дашковский, Траудт, 2024а: 153]. Несмотря на многие положительные тенденции в этом законе имели место и проблемные положения. В качестве основных недостатков многие исследователи выделяют такие, как размытость определения «религиозное объединение» и «вероисповедание», что приводило к различному пониманию и правовой неопределенности; неспособность четко определить и разграничить в правах субъекты и объекты, на которые распространяется действие данного нормативно-правового акта. По этой причине ломалась сама логика государственно-конфессиональных отношений, так как с правовой точки зрения действительным был только один субъект права — государство [Одинцов, 2010: 82–83, 105]. Определенным недостатком было и отнесение религиозных организаций к числу общественных объединений. В дальнейшем это спровоцирует небывалый «религиозный бум», характерной чертой которого станет появление многочисленных деструктивных религиозных объединений, характерной чертой многих из которых станет «маскировка» под вид общественной организации [Полозова, 2013: 24].

Среди специалистов в области изучения государственно-конфессиональных отношений присутствует мнение, что закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» создал почву для становления аконфессионального (сепарационного) государства<sup>2</sup>. Такое положение дел продолжалось до 1994 г., когда тенденция к построению политики в области свободы совести в русле аконфессиональной системы постепенно пошла на спад [Одинцов, 2010: 24–25; Шахов, 2019: 60].

Реформирование системы законодательства в сфере свободы совести неуклонно вело за собой изменение органов, занимающихся «делами религий» в СССР. В 1965 г. был образован Совет по делам религий при СМ СССР, который ведал всеми вопросами, связанными с отношениями государства и религиозных объединений. В каждом

---

<sup>2</sup> В научной литературе такой тип государства характеризуется сохранением нейтралитета государства в отношении религиозной сферы, взаимное невмешательство государства и религиозных объединений в деятельность друг друга, сохраняя нормативно-правовые рамки взаимоотношений [Шахов, 2019: 28].

административно-территориальном субъекте страны находился уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР, который был проводником религиозной политики [Маслова, 2011: 513–518].

После начала «перестройки» в союзных республиках обозначилась тенденция к стремлению создания республиканских (местных) органов, занимающихся «делами религий», которые, имея значительную долю автономности в принятии решений, по существу находились бы под контролем союзного Совета по делам религий. Еще в 1974 г. был образован Совет по делам религий при СМ Украинской ССР, а в 1987 г. Совет по делам религий при СМ РСФСР [Маслова, 2005: 63]. Однако на практике республиканские чиновники планировали сделать государственно-конфессиональные органы полностью подконтрольными себе, признавая ненадобность существования союзного центра [Одинцов, 2010: 93]. Противостояние между союзными и республиканскими органами привели к крушению всей системы государственно-конфессионального регулирования. В апреле 1991 г. Совет по делам религий при СМ СССР был переименован в Совет по делам религий при Кабинете министров СССР, лишившись всех распорядительных и контролирующих функций, а в декабре того же года был вообще расформирован. С этого момента каждая бывшая союзная республика, став независимым государством, самостоятельно распоряжалась проведением религиозной политики [Митыпов, 2013: 119].

#### ***Специфика государственно-конфессиональных отношений к православным общинам в Бурятской АССР***

Период «перестройки» для Бурятской АССР характеризуется экономическим кризисом, связанным с общесоюзной тенденцией производственной стагнации, существенными изменениями в занятости и рынке труда, серьезными сдвигами в социальной сфере [Бадмацыренов, 2018: 126; История Бурятии, 2011: 335]. Значительно увеличивается городское население Бурятской АССР, в основном, по причине строительства БАМа [Байкалов, Убеева, 2018]. В этнополитическом плане в Бурятии, как и во многих других автономиях, начался процесс «этнического и религиозного возрождения», связанный не только с идеей получения суверенитета, но и с повышением внимания к вопросам религии и идеологии [Митыпов, 2015: 56]. Такие процессы стали возможными по причине ослабления центральных органов власти, из-за которых формировались два разнонаправленных процесса: центристский и центробежный. Первый был направлен на сохранение правящей верхушкой существующего устройства Советского Союза, тогда как второй был характерен для автономий в ходе укрепления своих властных полномочий через суверенизацию. Общим мотивом для данных процессов стал поиск опоры в фигурах религиозных лидеров, авторитета общественных масс и религиозных организаций [Одинцов, 2010: 31]. Рассматривая государственно-конфессиональную политику на территории Бурятской АССР, нужно упомянуть, что она осуществлялась, как и в других регионах страны, уполномоченным Советом по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР. В рассматриваемый период данную должность занимали А. Б. Раднаев и М. М. Мулонов [Дашковский, Траудт, 2024а: 144].

По состоянию на 1985 г. в Бурятской АССР действовали пять религиозных объединений, три из которых были официально зарегистрированы (православная община

Улан-Удэ с центром в Вознесенской церкви, евангельские христиане-баптисты Улан-Удэ, а также религиозное объединение буддистов с центром в Иволгинском дацане) [ГАРФ. Ф. Р 6991. Оп. 6. Д. 3131. Л. 32].

Православная община Улан-Удэ на базе Вознесенской церкви была образована еще в 1945 г., что связывается исследователями с временем кратковременного потепления отношений между государством и религиозными общинами в период позднего сталинизма [Горбатов, 2008: 145; Дашковский, Бичелдей, Монгуш, 2024: 214; Шкаровский, 2009: 2]. Приход церкви Вознесения Улан-Удэ сознательно образовывался в отдаленном от центра районе, чтобы не допустить резкого скачка религиозности населения [Митыпова, 2005: 119]. В 1963 г. по факту подписания договора между учредителями «двадцатки» и исполкомом районного Совета депутатов трудящихся Октябрьского района Улан-Удэ, религиозное объединение Вознесенской церкви г. Улан-Удэ (далее Вознесенской церкви) становится обладателем церковного имущества [Митыпова, 2006: 246].

Необходимо подчеркнуть, что в Бурятии традиционно присутствовало большое количество старообрядцев, которые также исповедовали православие. Специалист по этой области С. В. Васильева связывает появление приверженцев старообрядчества с тремя потоками их расселения, который начался в XVII в. и продолжался вплоть до прихода советской власти [Васильева, 2014: 12–14]. Одной из самых многочисленных групп стали «семейские», которые сформировали самобытную группу русского старообрядчества [Аболина, Федоров, 2015: 159]. В довоенное время существования СССР старообрядцы Бурятии были подвергнуты серьезным гонениям, вылившиеся в репрессии иерархов и закрытие храмов [Васильева, 2011: 37]. Однако в период 1943–1945 гг. происходят изменения, которые были направлены на потепление отношений государства и религиозных объединений, что отложилось и на положении старообрядческих общин [Васильева, 2015а: 713]. Во время вероисповедной политики Н. С. Хрущева вновь начались притеснения представителей всех конфессий, но преимущественно социально-экономическими методами воздействия без непосредственного репрессирования. Так, в 1963 г. была закрыта старообрядческая церковь в с. Новый-Заган [Васильева, 2015б: 67].

В период второй половины 1960-х — начала 1990-х гг. старообрядцы не проявляли серьезной религиозной активности, ограничиваясь немногочисленными собраниями на квартирах у единоверцев в Бичурском и Мухоршибирском районах [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 79. Л. 4, 8, 14; ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 85]. По этой причине в данной статье авторами будет сделан упор на рассмотрение православных верующих Московского патриархата, так как в это время они были единственной православной организацией в Бурятской АССР, которая имела официальную регистрацию.

Прежде чем перейти к характеристике положения православной общины Вознесенской церкви нужно сказать о самой структуре существования православного прихода в контексте советской вероисповедной политики в период 1961–1988 гг. В самый разгар антирелигиозной политики, проводимой Н. С. Хрущевым, был созван Архиерейский собор (1961 г.), который внес значительные поправки в систему приходского управления. С этого момента все храмовые иерархи отстранялись от участия в управленческих и хозяйственных делах церкви, осуществляя лишь духовное руководство прихода.



Можно констатировать, что такая система отменяла смягчающие меры, которые принимались властью в отношении религиозных организаций на протяжении послевоенного периода. Новая система должна была подорвать канонический порядок и облегчить процедуру закрытия храмов [Молодов, 2016: 128–129]. Структура православной общины СССР изменилась только в 1988 г. после принятия нового Устава об управлении РПЦ, что было продиктовано либерализацией государственно-конфессиональных отношений. Указанный документ возвращал систему, существовавшую до 1961 г., учреждавшую полновластие приходского духовенства [Молодов, 2016: 130].

Говоря о клире Вознесенской церкви, можно отметить, что во время ее существования он ограничивался небольшим количеством церковных иерархов (3–5 человек). В рассматриваемый нами период «перестройки» настоятелем храма являлся игумен Мартирий<sup>3</sup> (1937 г.р.), который начал служение в Вознесенской церкви в начале 1980-х гг. Игумен Мартирий имел степень кандидата богословия. В информационных отчетах уполномоченного Совета по делам религии при СМ СССР по Бурятской АССР описан как человек, который ответственно исполнял свои обязанности, а также был уважаем среди верующих [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 162. Л. 2].

Остальной состав клира Вознесенской церкви во время «перестройки» часто менялся. В разные годы вторыми священниками числились Н.А. Глазунов, В.Н. Кобзяк и А.П. Мхеидзе. Отметим, что с 1986 г. и до распада СССР в 1991 г. должности третьего священника и дьякона были вакантны [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 162. Л. 2; ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 188. Л. 3].

Таким образом, в период «перестройки» состав клира Вознесенской церкви нельзя назвать стабильным. Уполномоченный Совета по делам религий при СМ по Бурятской АССР считал, что нужно устранить непостоянство кадрового состава посредством подготовки священников из местного населения. В качестве причин, из-за которых не удавалось это сделать, высказывалось отсутствие желающих в получении духовного образования у местного населения [ГАРФ. Ф. Р 6991. Оп. 6. Д. 3131. Л. 33].

Постоянным церковным иерархом в Вознесенской церкви на протяжении практически всех 1980-х гг. оставался лишь настоятель церкви игумен Мартирий, а все остальные священники длительно не служили. Отметим также, что средний возраст клира Вознесенской церкви составлял чуть более 30-и лет, что может говорить о достаточно молодом возрасте служения. Омоложение религиозных кадров в период «перестройки» характерно и для других регионов СССР [Белоусов, 2016: 281, 292, 295; Ибрагимов, 2015: 136; Молодов, 2015: 95]. В послевоенные годы формируется новый тип священнослужителей, которые по-иному стоят взаимоотношения с государственной властью. В своей деятельности они избирали тактику выстраивания положительных отношений с государственными и партийными органами, опираясь на нормы законодательства о религиозных культах. К тому же им по причине относительной молодости и большей интегрированности в советское общество было проще находить контакт. С этим же можно связать активность их участия в политической жизни, которое

---

<sup>3</sup> В миру Турчешский Виталий Никитович.

наблюдалось в различных регионах СССР [Бакаева, 2015: 9–10; Белоусов, 2016: 287; Дашковский, Дворянчикова, 2024: 133; Ибрагимов, 2005: 132; Кашеваров, 2015: 110].

Данное обстоятельство нашло свое отражение и среди священников Бурятской АССР. В 1989 г. игумен Мартирий был выдвинут кандидатом в депутаты Улан-Удэнского городского Совета народных депутатов [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 188. Л. 1–2]. За год до этого второй священник Вознесенской церкви А.П. Мхеидзе дал интервью республиканской газете «Молодежь Бурятии», которое касалось роли празднования 1000-летия крещения Руси для государственно-конфессиональных отношений [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 188. Л. 13]. Таким образом, происходила активизация деятельности религиозных иерархов и их интеграция в общественно-политическую жизнь советского государства.

*Аспекты деятельности Вознесенской церкви Улан-Удэ в период «перестройки»*

Уполномоченными Совета по делам религий при СМ СССР в регионах велась статистика по всем проведенным ритуалам, а также по финансово-хозяйственной деятельности религиозных организаций. Во многом советские статистические данные о деятельности религиозных объединений можно считать условными по причине возможных исправлений со стороны местных властей для констатации доминирования атеистического мировоззрения в отдельно взятом регионе [Одинцов, 2010: 35; Митыпова, 2006: 253].

Для изучения обрядовой деятельности Вознесенской церкви Улан-Удэ обратимся к данным таблицы 1

Таблица 1

**Обрядовая деятельность Вознесенской церкви Улан-Удэ в период «перестройки»<sup>4</sup>**

Table 1

**Ritual activity of the Ascension Church in Ulan-Ude during the period of “perestroika”<sup>5</sup>**

Показатели	Отчетные годы				
	1985	1986	1987	1988	1989
Общее количество совершенных крещений	241	284	242	245	572
Крещений детей дошкольного возраста	40	204	155	174	237
Крещений детей школьного возраста	174	39	42	43	108
Крещений совершеннолетних	27	41	45	28	227
Количество отпеваний	421	433	512	433	373
(в том числе очных)	0	0	0	0	0
(в том числе заочных)	421	433	512	433	373
Количество венчаний	1	1	0	0	1

Исходя из приведенных данных можно сделать вывод, что совершение обрядов в Вознесенкой церкви оставалось на достаточно стабильном уровне. В данный период времени среди ритуалов, проводимых в церкви Вознесения были крещения, отпева-

<sup>4</sup> Таблица составлена по: ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 162, 170, 187.

<sup>5</sup> The table is based on: GARB. Fund R-1857. Inventory. 1. File. 162, 170, 187.

ния и венчания. Крещения были достаточно востребованы среди прихожан, составляя 42% от всех совершенных обрядов. Самое большое число проведения данного ритуала совершалось для детей дошкольного возраста (810 случаев в 1985–1989 гг.). В 1989 г. наблюдается рост совершения процедуры крещения для всех возрастных групп, в том числе для совершеннолетних.

Ритуал отпевания в это период стал самым массовым среди всех совершенных обрядов (57,7% среди всей обрядовой деятельности). Заметим, что все отпевания фигурируют в разряде заочных, так как очный формат таких процедур исчез к началу 1980-х гг. Это было связано с влиянием активной атеистической пропаганды, которое осуждало очные отпевания. Несмотря на постоянное совершение обрядов отпеваний и «популярность» данного ритуала среди населения, их среднегодовое значение уменьшается по сравнению с предыдущим временным отрезком. Если в период «позднего социализма» среднегодовое значение по совершению данного обряда было 611,2 случаев в год, то уже в период «перестройки» оно снижается до 434,3 случаев в год.

Можно сказать, что в первые три года «перестройки» в Бурятской АССР не происходит каких-либо существенных подвижек в изменении обрядовой деятельности Вознесенской церкви. Значимые изменения обозначались только к 1989 г. На наш взгляд, это связано с вышеупомянутыми изменениями государственно-конфессиональной политики после 1988 г., а также празднованием 1000-летия крещения Руси. Помимо этого, именно в этот период отменяется учет личных данных гражданина, который совершает какие-либо религиозные обряды. Это исключило возможность как-либо влиять на человека, опираясь на его вероисповедание [Молодов, 2015: 96]. С этого времени религиозность конкретного человека перестала восприниматься в массовом сознании как отрицательное качество. К этому можно добавить принятие нового Устава РПЦ, который отменял некоторые нормы Устава 1961 г., значительно повышая влияние церковных иерархов на жизнь религиозного объединений. Фактически в руках настоятелей сосредотачивалась вся административная и финансово-хозяйственная деятельность религиозного объединения [Устав об управлении Русской православной церкви 1988. URL: <https://drevo-info.ru/articles/17772.html#t13>].

В конце 1980-х гг. происходит изменение риторики уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР по Буряткой АССР. До 1989 г. рост религиозности населения в Бурятской АССР связывали с какими-либо внешними факторами, не обращая внимания на объективные причины [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 170. Л. 2]. Однако после 1988 г. в качестве причин повышения обрядовой части Вознесенкой церкви названа действительная возможность граждан пользоваться свободой совести в СССР, гарантированная Конституцией, ознаменовавшая собой новый виток в отношениях государства и религиозных общин [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 188. Л. 3].

Схожая ситуация наблюдается и в других регионах СССР, в том числе в национальных автономиях. Так, например, в Калмыцкой АССР действительная либерализация государственно-конфессиональных отношений, проявившаяся как в количественных, так и в качественных показателях, началась не с начала «перестройки», а с 1987 г. [Белосов, 2016: 317]. В Хакасской автономной области в 1988 г. православная община Абакана увеличилась на 100 человек, а Никольская церковь получила право на колокольный

звон [Дашковский, Гончарова, 2023: 685]. Схожие тенденции характерны для Архангельской и Вологодской областей [Молодов, 2015: 97], а также других регионов страны.

Традиционно для учета финансовой деятельности зарегистрированных религиозных организаций в Совет по делам религии при СМ СССР подавались статистические отчеты, учитывающие как финансовые траты, так и поступления.

Таблица 2

**Денежные поступления Вознесенской церкви г. Улан-Удэ  
в период «перестройки» (в тыс. рублей)<sup>6</sup>**

Table 2

**Cash receipts of the Ascension Church in Ulan-Ude during the period  
of “perestroika” (in thousands of rubles)<sup>7</sup>**

Отчетный год	1985	1986	1987	1988	1989
Всего поступило денежных средств	161,2	159,8	161,1	170,3	251,2
Поступило средств от исполнения обрядов	10,3	9,6	11,5	10,1	10,5
Поступило средств от добровольных пожертвований	6,3	8,8	8,4	6,9	6
Поступило средств от продажи предметов культа и религиозной литературы	137	141,4	141,3	153,3	233,2

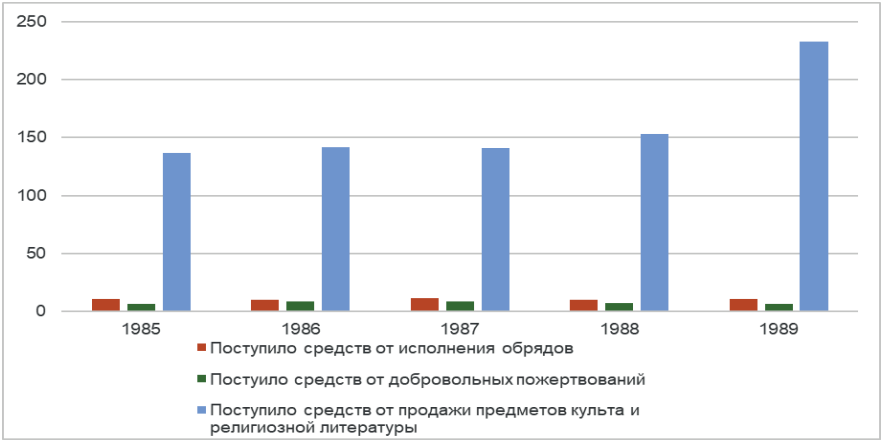


Рис. 1. Динамика финансовых поступлений Вознесенской церкви г. Улан-Удэ  
в период «перестройки»<sup>8</sup>

Fig. 1. Dynamics of financial income of the Ascension Church in Ulan-Ude during the period  
of “perestroika”<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Таблица сост. по: ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 162, 169, 179, 187; ГАРФ. Ф Р 6991. Оп. 6. Д. 3131, 3334

<sup>7</sup> Table comp. by: NARB. Fund R-1857. Inventory 1. File 162, 169, 179, 187; GARF. Fund R 6991. Inventory 6. File 3131, 3334;

<sup>8</sup> Рисунок сост. по: ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 162, 169, 179, 187; ГАРФ. Ф. Р 6991. Оп. 6. Д. 3131, 3334.

<sup>9</sup> Figure comp. by: garb. Fund R-1857. Inventory 1. File 162, 169, 179, 187; GARF Fund R 6991. Inventory 6. File 3131, 3334

Таким образом, видим схожую тенденцию, обозначенную нами выше. Резкий взлет общей доходности анализируемой религиозной организации происходит только в 1989 г. (на 80,9 тыс. руб. по сравнению с 1988 г.). Если поступления от совершенных обрядов и добровольных пожертвований на всем протяжении рассматриваемого периода не подверглись существенным изменениям, то средства, полученные от продажи предметов культа и религиозной литературы, демонстрируют поступательный рост от года к году (рис. 1). Отметим, что в других регионах СССР наблюдались схожие тенденции [Дашковский, Дворянчикова, 2024: 133].

В целом, данный пункт доходов становится основополагающим для церкви Вознесения ещё в период «развитого социализма». Однако во второй половине 1980-х гг. его процентная доля от общего числа увеличилась с 75 до 89% (рис. 2).

Рост покупок предметов культа и религиозной литературы можно объяснить рядом причин. Во-первых, в течение всего существования Советского Союза издание религиозной литературы строго контролировалось советскими и партийными органами и выпускалось относительно небольшим тиражом. Однако во времена либерализации второй половины 1980-х гг. значительно расширились возможности издания религиозной литературы, что привело к увеличению спроса на неё [Лебедева, 2011: 83]. В 1988 г. Московская патриархия устранила острый дефицит в Библии, выпустив 100-тысячный тираж Священного Писания, свободно распространявшийся по стране [Савин, 2020: 44–45].

Во-вторых, менялось отношение к религии внутри советского общества, постепенно трансформируясь из агрессивного в умеренное [Кашеваров, 2015: 110]. Частное пользование религиозной литературой или предметами культа в позднесоветском обществе перестало осуждаться и запрещаться [Пронина, 2016: 130]. К тому же рост интереса к религиозной литературе и предметам культа в период «позднего социализма» и «перестройки» в некоторых субъектах СССР объясняется малым количеством зарегистрированных религиозных объединений и сложностью логистики. По этой причине людям приходилось покупать религиозные предметы и литературу, чтобы реализовывать свои религиозные потребности вдали от легально действующей православной церкви.

Тенденции увеличения доходности религиозных объединений в период «перестройки» наблюдаются и в других регионах СССР [Белоусов, 2016: 280; Бакаева, 2018: 78–79]. Несмотря на начавшийся экономический кризис, связанный как с внутрисоциальными, так и с внешнеполитическими причинами [Абрамова, Дмитриев, 2013; Кара-Мурза, 2008: 800], верующие продолжали стабильно жертвовать большое количество денег на религиозные нужды. Идеологический вакуум, сформировавшийся в конце 1980-х — начале 1990-х гг. по причине кризиса коммунистической идеологии, создал условия для принятия новых мировоззренческих ориентиров, одним из которых стала религия.

Характеризуя финансовые поступления церкви Вознесения в период «перестройки», обратимся к данным таблицы 3.



Таблица 3

**Расходы Вознесенской церкви г. Улан-Удэ в период «перестройки» (в тыс. руб.)<sup>10</sup>**

Table 3

**Expenses of the Ascension Church in Ulan-Ude during the period of “perestroika”  
(in thousands of rubles)<sup>11</sup>**

Отчетные годы	1985	1986	1987	1988	1989
Общий расход средств	161,3	159,9	158,7	171,3	237,9
На содержание служителей культа	14,6	16,5	14,2	15,1	22,5
На содержание исполнительных органов и ревкомиссий	0	0	0	0	0
На содержание хоров	8,5	12,6	11,6	10	8
На содержание обслуживающего персонала	19	22,5	19,6	21	32
На ремонт и содержание молитвенных зданий	66,3	41,6	45,8	41	6,6
На приобретение предметов культа и религиозной литературы	16,4	27,2	29,1	27,8	30,8
Религиозным центрам	16	20	23	24	30
В Фонд мира	5	5	6	5	6
В Фонд охраны памятников истории и архитектуры	1	0	2	1	2
Прочие расходы	14,5	12,5	7,4	72,2	111,3

Необходимо отметить, что расходы Вознесенской церкви увеличивались, составив в 1989 г. 237 тыс. руб. Самыми большими статьями расходов в процентном соотношении были «Прочие расходы» (24,5%) — траты на ремонт и содержание молитвенных зданий (22,6%), а также на приобретение предметов религиозного культа и литературы (14,7%).



Рис. 2. Доля расходов Вознесенской церкви г. Улан-Удэ в период «перестройки»<sup>12</sup>

Fig. 2. The share of expenses of the Ascension Church in Ulan-Ude during the period of “perestroika”<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Таблица сост. по: ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 162, 169, 187, 188; ГАРФ. Ф. Р 6991. Оп. 6. Д. 3131

<sup>11</sup> Table comp. by: GARB. Fund R-1857. Inventory 1. File 162, 169, 187, 188; GARF. Fund R 6991. Inventory 6. File 31

<sup>12</sup> Таблица сост. по: ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 162, 169, 187, 188; ГАРФ. Ф. Р 6991. Оп. 6. Д. 3131.

<sup>13</sup> Table comp. by: GARB. Fund R-1857. Inventory 1. File 162, 169, 187, 188; GARF. Fund R 6991. Inventory 6. File 31.

Отметим, что в графу «Прочие расходы» религиозных организаций могли входить разные статьи расходов, которые не включались в имеющийся статистический перечень. По причине отсутствия информации об этом в архивных материалах нам сложно судить, на что конкретно тратились данные деньги, составляющие, как мы видим, весомую долю от всех расходов.

Примечательным представляется тот факт, что несмотря на вышесказанное увеличение спроса населения на покупку предметов религиозных культов и литературы, схожей динамики их закупки не наблюдается. На наш взгляд, это можно объяснить занижением статистики или неточностью подсчетов. Такая ситуация несоразмерности доходов и расходов, касающиеся предметов религиозного культа и религиозной литературы, характерна и для финансовой деятельности Вознесенской церкви в период «позднего социализма».

Нужно сказать о том, что церковь Вознесения в период «перестройки» продолжала заниматься широкой благотворительной деятельностью, несмотря на то, что в это время она переходит из разряда обязательных в разряд добровольных [Молодов, 2015: 97]. Однако многие религиозные организации по всему СССР продолжали активно осуществлять пожертвования в различные благотворительные фонды [Дашковский, Дворянчикова, 2022: 71, 72; Ибрагимов, 2005: 136].

Несмотря на небольшую долю от всех трат Вознесенской церкви (около 16%), данные жесты, с одной стороны, показывали равнодушную позицию религиозных общин, а с другой — являлись выражением лояльности существующему политическому курсу [Белоусов, 2017: 317]. Так, например, в 1988 г. Вознесенская церковь внесла 8 тыс. рублей в Фонд помощи Армении, для предотвращения последствий Спитакского землетрясения [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 188. Л. 14].

Обобщая рассмотрение расходов Вознесенской церкви периода «перестройки», можно сделать вывод о том, что несмотря на значительное увеличение общей суммы расходов в 1989 г., отдельные статьи трат на протяжении всей второй половины 1980-х гг. оставались практически неизменными.

Помимо зарегистрированной православной Вознесенской церкви г. Улан-Удэ на протяжении всего периода 1960-х — второй половины 1980-х гг. в приграничном с Монголией г. Кяхта действовала незарегистрированная община православных верующих. Она была официально зарегистрирована в 1946 г., однако ее легальный статус был ликвидирован во время правления Н. С. Хрущева. Этому способствовало множество факторов: нарушение финансово-хозяйственной деятельности церкви, неоднократные жалобы местных жителей, низкая доходность самой организации, слабая посещаемость со стороны верующих [Цыремпилова, 2017: 39–41].

С 1970 г. здание Успенской церкви было передано на баланс Министерства культуры Бурятской АССР, а с 1973 г. на базе храма была размещена картинная галерея Кяхтинского краеведческого музея им. Обручаева [Цыремпилова, 2017: 42]. Однако, несмотря на то, что регистрация у православной общины Кяхты была ликвидирована, инициативная группа верующих вплоть до распада СССР продолжала добиваться возврата легального статуса посредством написания писем и прошений в различные органы власти местного и государственного значения.

В 1966 г. верующие Кяхты получили отказ властей на открытие Успенской церкви, который аргументировался фальсификациями подписей, чтобы искусственно увеличить количество подписантов [Цыремпилова, 2014: 383–390].

В 1970–1980-х гг. обращения верующих также рассматривались, однако теперь прошения касались разрешения покупки дома под религиозные нужды. На это верующие также получали отказ. Причиной такому решению стало то, что жители Кяхты испытывали острую нужду в жилье, а в доме, которые просили верующие, жила семья из 6 человек [ГАРФ. Ф. Р 6991. Оп. 6. Д. 1575. Л. 27–34]. Такое средство, как написание писем и жалоб в государственные инстанции по вопросам ущемления прав верующих, было, в целом, характерно для периода развитого социализма и в других регионах. Например, верующим Альметьевска Татарской АССР для получения статуса легально действующей религиозной организации потребовалось подготовить за 7 лет более 20 ходатайств, чтобы по итогу получить регистрацию [Ибрагимов, 2005: 126].

Либерализация отношений православной общины Кяхты и властей произошла лишь в рассматриваемый нами период «перестройки». В 1985 г. они получили разрешение на покупку молитвенного помещения. Несмотря на это, верующие продолжали писать письма, адресуемые представителям высшей советской номенклатуры с различными просьбами и недовольствами.

Здесь необходимо сказать о том, что в период «перестройки» движение верующих по отстаиванию своих прав принимает более организованные формы по всей территории Советского Союза, в том числе и автономиях. Несмотря на это, реальные меры для нормализации отношений государства и религиозных организаций начали предприниматься лишь в 1987–1988 гг. Например, в Марийской АССР во второй половине 1980-х гг. поступали многочисленные просьбы о регистрации православных общин, однако первые шаги по их выполнению были сделаны лишь в 1988 г. [Ефремов, 2021: 95–96].

Так, в 1987 г. было написано письмо на имя Председателя Президиума Верховного Совета СССР А.А. Громыко. В нем верующие положительно отзывались о внешнеполитическом курсе М.С. Горбачева и о демократических преобразованиях в частности. Однако данное обращение содержало и недовольства. Православных не устраивало то, что купленный молитвенный «домик» был слишком мал для совершения богослужений<sup>14</sup>. По этой причине верующие просили передать им здание Успенской церкви. Данную просьбу они аргументировали двумя памятными датами, связанными с историей православия<sup>15</sup>. Данное письмо было подкреплено 39 подписями [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 177. Л. 3–3 об.].

В следующем 1988 г. верующие получили отрицательный ответ от Президиума Верховного Совета СССР через уполномоченного по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР М.М. Мулонова. Отказ он аргументировал тем, что здание церкви использовалось в качестве музейных и выставочных центров. Кроме того, М.М. Мулонов уведомил верующих, что в будущем в этом помещении планируется открыть му-

<sup>14</sup> Площадь данного молитвенного дома, указанный в письме, составляла 42 м<sup>2</sup> при высоте 2,6 м [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 177. Л. 3–3 об.].

<sup>15</sup> В 1988 г. отмечалось 1000-летие крещения Руси и 100-летие начала богослужений в Успенской церкви г. Кяхта.

зей трудовой и воинской славы тружеников г. Кяхты и Кяхтинского района. Данное событие, по словам уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР, «должно иметь значение в эстетическом, трудовом и революционном воспитании подрастающего поколения» (цит. по: [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 177. Л. 27]).

Таким образом, видно, что формулировки и действия вышестоящих органов оставались на уровне предшествующих периодов, никак не перенимая опыт либерализации религиозной сферы. Зачастую именно консервативная позиция местного руководства мешала проведению политики либерализации религиозной сферы. Подтверждение этому мы находим и в других регионах СССР [Молодов, 2015: 96; Ибрагимов, 2005: 136].

На наш взгляд, апогея данная ситуация достигла в 1989 г. В январе этого года верующие Кяхты вновь написали письмо, адресатом которого выступал М. С. Горбачев. Основной нарратив был построен на обвинении местных властей и Совета по делам религий при СМ СССР в бюрократизме и лживости. К тому же население было огорчено тем, что процесс передачи церквей и регистрация общин, которые были спровоцированы празднованием 1000-летия крещения Руси, не коснулись их ситуации [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 177. Л. 36–36 об.].

Уже в следующем месяце верующие предприняли отчаянный жест давления на местную администрацию. В письме, адресованном Председателю Кяхтинского горсовета Г. Н. Мостовщиковой, указывалось, что из-за постоянных отказов по возвращению им Успенской церкви они вынуждены будут отправить своего представителя в Москву для отправки телеграммы на имя Президента США Дж. Буша Старшего, надеясь на его содействие в вопросах свободы совести [ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 177. Л. 32–33 об.]. Несмотря на серьезные намерения верующих, в архивных документах упоминаний о действительной отправке данного письма нет. Скорее всего, данный жест был сделан для некоего запугивания властей, чтобы они действительно обратили внимание на их многочисленные обращения. Президент США представлялся кяхтинским верующим защитником свободы совести по всему миру, а США — страной свободы и демократии. Разрешение сложившейся ситуации было предпринято в конце 1989 г. Именно тогда распоряжением Совета Министров Бурятской АССР православным верующим Кяхты был возвращен Успенский храм, но лишь на правах аренды [Цыремпилова, 2014: 389].

### **Заключение**

В целом, государственно-конфессиональные отношения между православными общинами Бурятской АССР и властью находилась в русле всей вероисповедной политики СССР, однако имели некоторые незначительные особенности.

Схожими компонентами является то, что в Бурятской АССР процессы действительной демократизации религиозной сферы прослеживаются лишь к концу «перестройки». Период 1985–1988 гг. характеризуется стабильностью в отношениях власти и православных общин Бурятской АССР, мало чем отличаясь от предшествующего этапа «развитого социализма» (1964–1985 гг.). Это могло происходить в следствие ряда причин.

Во-первых, общий курс в сторону изменения советской государственно-конфессиональной политики наблюдается только в 1987–1988 гг. До этого времени советское

правительство не предпринимало решительных действий, связанных с реформированием государственно-конфессиональных отношений.

Во-вторых, на запоздалые изменения в Бурятской АССР накладывала определенный отпечаток консервативная позиция местных властей и, в частности, уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Бурятской АССР, линия и риторика которых по-прежнему строились на принципах атеизма. Такая позиция была характерна для многих других субъектов СССР, где органы власти на местах искусственно тормозили регистрацию религиозных объединений.

Православная община Вознесенской церкви г. Улан-Удэ в это время осуществляла свою деятельность достаточно стабильно. Вместе с этим отношения православных жителей Кяхты и властей претерпевают некоторые изменения (разрешение покупки молитвенного дома в 1985 г.), которые не приводят к полному удовлетворению религиозных потребностей последних.

В качестве отличительных особенностей реализации религиозной политики в Бурятской АССР по отношению к православным общинам можно выделить их относительно малую активность. На наш взгляд, это происходило потому, что основная часть православных верующих проживала в Улан-Удэ и кооперировалась вокруг легально действующей Вознесенской церкви. В большинстве аймаков Бурятской АССР население исповедовало буддизм или шаманизм, что отменяло необходимость в регистрации новых православных религиозных объединений. Исключением здесь стал случай Кяхты, где православные верующие проявили активную позицию по отстаиванию своих интересов в области свободы совести.

Существенные изменения в сфере государственно-конфессиональных отношений происходят лишь к 1989 г. Именно в этот период замечен значительный рост финансовой и обрядовой деятельности Вознесенской церкви г. Улан-Удэ. К тому же, в 1989 году православной общине г. Кяхты разрешают арендовать здание Успенской церкви для совершения богослужений. Меняется и само отношение к религии в Бурятии, а также роль священников в общественном восприятии. Все больше людей, интуитивно чувствуя кризис советской идеологии, начинают обращаться к религиозным ценностям, стараясь найти в них ответы на мировоззренческие вопросы. Трансформируется и роль священников. С этого периода они становятся активными участниками социальной и политической жизни. Таким образом, именно в последние годы «перестройки» был заложен фундамент «религиозному ренессансу» в Бурятии, который в полной мере наступил уже в 1990-х гг.

### **Благодарности и финансирование**

Исследование выполнено в рамках гранта РНФ «Влияние имперской политики аккультурации и советской модели государственно-конфессиональных отношений на положение религиозных общин в приграничных регионах и национальных автономиях азиатской части России» (проект № 23–18–00117).

### **Acknowledgments and funding**

The research was carried out within the framework of the Russian Science Foundation grant “The impact of the imperial policy of acculturation and the Soviet model of state-



confessional relations on the situation of religious communities in the border regions and national autonomies of the Asian part of Russia” (project No. 23–18–00117).

### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Аболина Л. А., Федоров Р. Ю. Особенности традиционной культуры семейских Забайкалья // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. № 2 (29). С. 159–167.

Абрамова Ю. А., Дмитриев А. Е. Экономические преобразования периода перестройки: 1985–1991 гг. // Известия МГТУ. 2013. № 1 (15). С. 43–37.

Бадмацзыренов Т. Б. Социальная структура буддийских сообществ современной Бурятии : дис. ... д-ра соц. наук. Улан-Удэ, 2018. 385 с.

Байкалов Н. С., Убеева О. А. Городское население северных районов Бурятии в период позднего социализма // Общество: философия, история, культура. 2018. № 12 (56). С. 130–135.

Бакаева Э. П. Между Центральным духовным управлением буддистов и Объединением буддистов Калмыкии: буддизм в Калмыкии в 1988–1991 гг. // Вестник Калмыцкого университета. 2015. № 1 (25). С. 6–14.

Бакаева Э. П. Первая конференция буддистов Калмыкии и Астраханской области: предыстория и решения (1988–1991 годы) // Новый исторический вестник. 2018. № 1 (55). С. 71–84.

Батомункуева С. Р. К вопросу об основаниях распространения и становления буддизма в Бурятии // Вестник БГУ. 2022. № 4. С. 48–56.

Белоусов С. С. Государственная религиозная политика в Калмыкии в отношении христианского населения в годы советской власти (октябрь 1917–1991 гг.). Элиста : КалМНЦ РАН, 2016. 342 с.

Васильева С. В. Государственная и церковная политика в отношении старообрядчества Байкальского региона (XVII–XXI вв.) : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Улан-Удэ, 2011. 53 с.

Васильева С. В. Изменение государственной политики в отношении древлеправославной церкви в условиях Великой Отечественной войны // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. № 7. С. 7–13.

Васильева С. В. Старообрядчество Бурятии в условиях формирования государственной вероисповедной политики советского общества // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи : материалы VI Международной научно-практической конференции, Улан-Удэ, 7–8 августа 2015 г. Улан-Удэ, 2015. С. 63–68.

Васильева С. В. Старообрядчество на окраинах России: вынужденная подвижность или миграционное перемещение // Вестник БГУ. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. 2014. № 2. С. 11–17.

Вдовин А. И. СССР. История великой державы. М. : Проспект, 2018. 821 с.

Величко С. А. Причины начала Перестройки в СССР (30-летию появления термина «перестройка» посвящается // Вестник Омской юридической академии. 2016. № 2 (31). С. 4–9.

Вероисповедная политика Российского государства. М. : РАГС, 2003. 205 с.

Верт Н. История Советского государства. 1900–1991: пер. с фр. М. : Проспект, 1992. 480 с.

Вестов Ф.А. Политико-правовые представления о правовом государстве в советский период // Известия Саратовского университета. Сер. Экономика. Управление. Право. 2009. Т. 9. Вып. 1. С. 63–67.

Горбатов А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940–1960-е годы. Томск : Изд-во ТГПУ, 2008. 408 с.

Государственный Архив Республики Бурятия (ГАРБ). Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 79.

ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 85.

ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 162.

ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 169.

ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 170.

ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 177.

ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 188.

ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 188.

Государственный Архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р 6991. Оп. 6. Д. 1575.

ГАРФ. Ф. Р 6991. Оп. 6. Д. 3131.

ГАРФ. Ф. Р 6991. Оп. 6. Д. 3334.

Дашковский П. К., Гончарова Н. С. Положение религиозных общин в национальных автономиях СССР в 1985–1991 гг.: на примере Хакассской автономной области // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2023. Т. 22. № 4. С. 680–695.

Дашковский П. К., Дворянчикова, Н. С. Государственно-конфессиональная политика СССР в эпоху «перестройки» и ее влияние на деятельность религиозных общин Омской области // Народы и религии Евразии. 2024. Т. 29. № 1. С. 126–144.

Дашковский П. К., Бичелдей У. П., Монгуш А. В. Положение буддийских общин в Туве в системе государственно-конфессиональных отношений СССР в середине 1950-х гг. // Народы и религии Евразии. 2024. Т. 29. № 4. С. 211–233.

Дашковский П. К., Дворянчикова Н. С. Советская и российская государственно-конфессиональная политика на юге Западной Сибири. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2022. 152 с.

Дашковский П. К., Траудт Е. А. Государственное регулирование религиозных процессов в национальных автономиях СССР в период «перестройки» (на примере Бурятской АССР) // Народы и религии Евразии. 2024а. Т. 29. № 2. С. 140–160.

Дашковский П. К., Траудт Е. А. Некоторые аспекты изучения реализации государственно-конфессиональной политики в Бурятии во второй половине 1980-х гг. // Этнические меньшинства в истории России : материалы V Международной научной конференции, 25–26 октября 2024 г. СПб. : АГУ им. А. С. Пушкина, 2024б. С. 31–36.

Ефремов Е. Н. Государственная политика и возрождение Русской православной церкви в Марий Эл в период «перестройки» (1985–1991 гг.) // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2021. № 3 (59). С. 91–101.

Ибрагимов Р. Р. Власть и религия в Татарстане в 1940–1980-е гг. Казань : Казанский государственный университет им. В. И. Ульянова-Ленина, 2005. 182 с.

- История Бурятии: в 3 т. Т. III, XX, XXI вв. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. 486 с.
- Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. М.: Алгоритм : Эксмо, 2008. 1200 с.
- Кашеваров А. Н. Государственно-церковные отношения в период перестройки 1985–1991 годов // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 1 (215). С. 109–115.
- Клименко Е. Н. Взаимоотношение государства и религиозных объединений в Российской Федерации: конституционно-правовые аспекты : дис. ... канд. юрид. наук. М., 2007. 220 с.
- Лебедева О. В. Религиозная литература в СССР в период «перестройки»: от дефицита к массовым публикациям // Исторические, философские, политические, юридические науки, культурология и искусствоведение. Табмов, 2011. № 4 (10). Ч. III. С. 83–85.
- Лукьянов А. О. Трансформация дискуссии об изменении антирелигиозной пропаганды в периодических изданиях (1985–1988 гг.) // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2020. Т. 20. № 3. С. 109–113 <https://doi.org/10.14529/ssh200316>.
- Маслова И. И. Исторические уроки государственно-конфессиональной политики в России: анализ деятельности Совета по делам религий (1965–1985 гг.) // Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского. 2011. № 23. С. 513–518.
- Маслова И. И. Совет по делам религий при Совете Министров СССР и Русская православная церковь (1965–1991 гг.) // Отечественная история. 2005. № 6. С. 52–65.
- Маслова И. И. Эволюция вероисповедной политики советского государства и деятельности Русской православной церкви (1953–1991 гг.) : автореф. дис ... д-ра ист. наук. М., 2005. 48 с.
- Материалы пленума Центрального Комитета КПСС 27–28 января 1987 года. М.: Политиздат, 1987. 100 с.
- Митыпов В. М. Буддийская церковь в условиях трансформации российского общества (конец 1980-х — начало 1990-х гг.) // Власть. 2015. Т. 24. № 5. С. 55–58.
- Митыпов В. М. Совет по делам религий — проводник государственно-конфессиональной политики СССР // Власть. 2013. № 9. С. 117–120.
- Митыпова Г. С. История становления и развития православной традиции в Бурятии (XVII–XXI вв.) : дис. ... д-ра ист. наук. Улан-Удэ, 2006. 387 с.
- Митыпова Г. С. Православие в истории и культуре бурят. Улан-Удэ, 2005. 231 с.
- Молодов О. Б. Государственно-конфессиональные отношения в СССР на переломном этапе (на материалах областей Европейского Севера) // Социум и власть. 2015. № 2 (52). С. 95–99.
- Молодов О. Б. Православный приход: понятие и система управления в 1945–2000 гг. (на материалах Европейского Севера) // Новейшая история России. 2016. № 3. С. 121–137.
- Одинцов М. И. Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России. 1985–1997 гг. М.: Российское объединение исследователей религии, 2010. 444 с.
- Полозова К. А., Федотов А. А. Роль интеллигенции в подготовке и принятии Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» (1990 г.) и итоги его действия // Интеллигенция и мир. 2013. № 1. С. 17–27.

Пронина Т.С. Историко-сравнительный анализ религиозности позднего советского периода в контексте возрождения религии в постсоветской России: на примере Тамбовской и Свердловской областей // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки, 2016. Т. 16. Вып. 11 (163). С. 123–134.

Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т. 1: Поздняя древность — начало XX в.: коллективная монография. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2014. 214 с.

Савин А.И. Библия в Советском Союзе: к истории ввоза из-за границы, издания и распространения // Исторический курьер. 2020. № 2 (10). С. 33–50.

Санжиева Т.Е. Особенности распространения православия среди бурят в XIX в. // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2011. № 2 (7). С. 209–215.

Статистический ежегодник. 2024. Статистический сборник. Улан-Удэ, 2024. 379 с.

Тулянов В.А. Русская православная церковь и Советское государство в год Тысячелетия крещения Руси: проблемы взаимоотношений // Народы и религии Евразии. 2024. Т. 29. № 1. С. 113–125.

Устав об управлении Русской православной церкви 1988. URL: <https://drevo-info.ru/articles/17772.html#t13>.

Харчев К. Утверждая свободу совести // Известия. 1988. 29 янв. С. 3.

Цыремпилова И.С. История Успенской церкви г. Кяхта во второй половине XX в. (по материалам Государственного архива Республики Бурятия) // Иркутский историко-экономический ежегодник: 2014. Иркутск, 2014. С. 383–390.

Цыремпилова И.С. Русская православная церковь на территории Бурятии в 1940–1980-е гг. // Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры, 2017. № 2 (2). С. 37–43.

Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2019. 880 с.

Шкаровский М.В. Сталинская религиозная политика и Русская православная церковь в 1943–1953 гг. // Acta slavica iaponica. 2009. Т. 27. С. 1–27.

## REFERENCES

Abolina L.A., Fedorov R.Yu. Osobennosti traditsionnoi kul'tury semeiskikh Zabaikal'ya [Features of the traditional culture of the Semeysky Transbaikalia]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* [Bulletin of Archeology, Anthropology and Ethnography]. 2015, no. 2 (29). P. 159–167 (in Russian).

Abramova Yu.A., Dmitriev A.E. Ekonomicheskie preobrazovaniya perioda perestroiki: 1985–1991 gg. [Economic transformations of the period of perestroika: 1985–1991]. *Izvestiya MGTU* [Izvestiya MGTU]. 2013, no. 1 (15). P. 43–37 (in Russian).

Badmatsyrenov T.B. *Sotsial'naya struktura buddiiskikh soobshchestv sovremennoi Buriatii. Diss. ... d-ra. sots. Nauk* [The social structure of Buddhist communities in modern Buryatia: Diss. ... Doctor of Social Sciences]. Ulan-Ude. 2018, 385 p. (in Russian).

Baikalov N.S., Ubeeva O.A. Gorodskoe naselenie severnykh raionov Buriatii v period pozdnego sotsializma [The urban population of the northern regions of Buryatia in the

period of late socialism]. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura* [Society: philosophy, history, culture]. 2018, no. 12 (56). P. 130–135 (in Russian).

Bakaeva E. P. Mezhdru Tsentral'ny'm dukhovny'm upravleniem buddistov i Ob'edineniem buddistov Kalmykii: Buddizm v Kalmykii v 1988–1991 gg. [Between the Central Spiritual Administration of Buddhists and the Association of Buddhists of Kalmykia: Buddhism in Kalmykia in 1988–1991]. *Vestnik Kalmytskogo universiteta* [Bulletin of the Kalmyk University]. 2015, no. 1 (25). P. 6–14 (in Russian).

Bakaeva E. P. Pervaia konferentsiya buddistov Kalmykii i Astrakhanskoi oblasti: predystoriya i resheniya (1988–1991 gody) [The first conference of Buddhists of Kalmykia and Astrakhan region: background and decisions (1988–1991)]. *Novyi istoricheskii vestnik* [New Historical Bulletin]. 2018, no. 1 (55). P. 71–84 (in Russian).

Batomunkueva S. R. K voprosu ob osnovaniyakh rasprostraneniya i stanovleniya buddizma v Buriatii [On the question of the foundations of the spread and formation of Buddhism in Buryatia]. *Vestnik BGU* [Vestnik BGU]. 2022, no. 4. P. 48–56 (in Russian).

Belousov S. S. *Gosudarstvennaya religioznaya politika v Kalmykii v otnoshenii khristianskogo naseleniya v gody sovetskoi vlasti (oktiabr' 1917–1991 gg.)* [State religious policy in Kalmykia in relation to the Christian population during the years of Soviet power (October 1917–1991)]. Elista: KalmNTs RAN, 2016, 342 p. (in Russian).

Vasil'eva S. V. *Gosudarstvennaya i tserkovnaya politika v otnoshenii staroobriadchestva Baikal'skogo regiona (XVII–XXI vv.). Avtoref. dis. d-ra ist. Nauk* [State and church policy in relation to the Old Believers of the Baikal region (XVII–XXI centuries). Thesis of the dissertation of Doctor of Historical Sciences]. Ulan-Ude, 2011. 53 p. (in Russian).

Vasil'eva S. V. *Izmenenie gosudarstvennoi politiki v otnoshenii drevlepravoslavnoi tserkvi v usloviyakh Velikoi Otechestvennoi voyny* [Changes in state policy towards the Ancient Orthodox Church in the conditions of the Great Patriotic War]. *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Buryat State University]. 2015, no. 7. P. 7–13 (in Russian).

Vasil'eva S. V. *Staroobriadchestvo Buriatii v usloviyakh formirovaniya gosudarstvennoi veroispovednoi politiki sovetskogo obshchestva* [The Old Believers of Buryatia in the context of the formation of the state religious policy of the Soviet society]. *Staroobriadchestvo: istoriia i sovremennost', mestnye traditsii, russkie i zarubezhnye svyazi: Materialy VI Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Ulan-Ude, 07–08 avgusta 2015 goda* [Old Believers: History and Modernity, local traditions, Russian and foreign relations: Proceedings of the VI International Scientific and Practical Conference, Ulan-Ude, August 07–08, 2015]. Ulan-Ude, 2015. P. 63–68 (in Russian).

Vasil'eva S. V. *Staroobriadchestvo na okrainakh Rossii: vynuzhdennaya podvizhnost' ili migratsionnoe peremeshchenie* [Old Believers on the outskirts of Russia: forced mobility or migration movement]. *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniia Vnutrennei Azii* [Bulletin of the Buryat State University. Humanitarian studies of Inner Asia]. 2014, no. 2. P. 11–17 (in Russian).

Vdovin A. I. *SSSR. Istoriya velikoi derzhavy* [USSR. The history of a great power]. Moscow: Prospekt, 2018, 821 p. (in Russian).



Velichko S. A. Prichiny nachala Perestroiki v SSSR (30-i letiyu poiavleniya termina “perestroika” posvyashchaetsia [The reasons for the beginning of Perestroika in the USSR (dedicated to the 30th anniversary of the appearance of the term “perestroika”)]. *Vestnik Omskoi iuridicheskoi akademii* [Bulletin of the Omsk Law Academy]. 2016, no. 2 (31). P. 4–9 (in Russian).

Veroisповедnaya politika Rossiiskogo gosudarstva [Religious policy of the Russian state]. Moscow: RAGS, 2003, 205 p. (in Russian).

Vert N. *Istoriya Sovetskogo gosudarstva. 1900–1991: per. s fr.* [The History of the Soviet State. 1900–1991: translated from French] Moscow: Prospekt, 1992, 480 p. (in Russian).

Vestov F. A. Politiko-pravovye predstavleniya o pravovom gosudarstve v sovetskii period [Political and legal concepts of the rule of law in the Soviet period]. *Izvestiia Saratovskogo universiteta. Ser. Ekonomika. Upravlenie. Pravo* [Proceedings of the Saratov University. Ser. Economy. Management. Right]. 2009, vol. 9, iss. 1. P. 63–67 (in Russian).

Gorbatov A. V. *Gosudarstvo i religioznye organizatsii Sibiri v 1940–1960-e gody* [The State and religious organizations of Siberia in the 1940s and 1960s]. Tomsk: Izd-vo TGPU, 2008, 408 p. (in Russian).

*Gosudarstvennyi Arkhiv Respubliki Buriatiya (GARB)* [State Archive of the Republic of Buryatia (GARB)]. Fund R-1857. Inventory 1. File 79 (in Russian).

*Gosudarstvennyi Arkhiv Respubliki Buriatiya (GARB)* [State Archive of the Republic of Buryatia (GARB)]. Fund R-1857. Inventory 1. File 85 (in Russian).

*Gosudarstvennyi Arkhiv Respubliki Buriatiya (GARB)* [State Archive of the Republic of Buryatia (GARB)]. Fund R-1857. Inventory 1. File 162 (in Russian).

*Gosudarstvennyi Arkhiv Respubliki Buriatiya (GARB)* [State Archive of the Republic of Buryatia (GARB)]. Fund R-1857. Inventory 1. File 169 (in Russian).

*Gosudarstvennyi Arkhiv Respubliki Buriatiya (GARB)* [State Archive of the Republic of Buryatia (GARB)]. Fund R-1857. Inventory 1. File 170 (in Russian).

*Gosudarstvennyi Arkhiv Respubliki Buriatiya (GARB)* [State Archive of the Republic of Buryatia (GARB)]. Fund R-1857. Inventory 1. File 177 (in Russian).

*Gosudarstvennyi Arkhiv Respubliki Buriatiya (GARB)* [State Archive of the Republic of Buryatia (GARB)]. Fund R-1857. Inventory 1. File 188 (in Russian).

*Gosudarstvennyi Arkhiv Rossiiskoi Federatsii (GARF)* [The State Archive of the Russian Federation (GARF)]. Fund R 6991. Inventory 6. File 1575 (in Russian).

*Gosudarstvennyi Arkhiv Rossiiskoi Federatsii (GARF)* [The State Archive of the Russian Federation (GARF)]. Fund R 6991. Inventory 6. File 3131 (in Russian).

*Gosudarstvennyi Arkhiv Rossiiskoi Federatsii (GARF)* [The State Archive of the Russian Federation (GARF)]. Fund R 6991. Inventory 6. File 3334 (in Russian).

Dashkovskiy P. K., Bicheldei U. P., Mongush A. V. Polozhenie buddiiskikh obshchin v Tuve v sisteme gosudarstvenno-konfessional'nykh otnoshenii SSSR v seredine 1950-kh gg. [The position of Buddhist communities in Tuva in the system of state-confessional relations of the USSR in the mid-1950s]. *Narody i religii Evrazii* [Nations and Religions of Eurasia]. 2024, vol. 29, no 4. P. 211–233 (in Russian).

Dashkovskiy P. K., Goncharova N. S. Polozhenie religioznykh obshchin v natsional'nykh avtonomiyakh SSSR v 1985–1991 gg.: na primere Khakasskoi avtonomnoi oblasti

[The situation of religious communities in the national autonomies of the USSR in 1985–1991: on the example of the Khakass Autonomous Region]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Istoriya Rossii* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: The History of Russia]. 2023, vol. 22, no. 4. P. 680–695 (in Russian).

Dashkovskiy P. K., Dvorianchikova, N. S. Gosudarstvenno-konfessional'naya politika SSSR v epokhu “perestroiki” i ee vliianie na deyatel'nost' religioznykh obshchin Omskoi oblasti [The state and confessional policy of the USSR in the era of “perestroika” and its impact on the activities of religious communities of the Omsk region]. *Narody i religii Evrazii* [Nations and Religions of Eurasia]. 2024, vol. 29, no. 1, P. 126–144 (in Russian).

Dashkovskiy P. K., Dvorianchikova N. S. *Sovetskaya i rossiiskaya gosudarstvenno-konfessional'naya politika na yuge Zapadnoi Sibiri* [Soviet and Russian state-confessional policy in the South of Western Siberia]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2022, 152 p. (in Russian).

Dashkovskiy P. K., Traudt E. A. Gosudarstvennoe regulirovanie religioznykh protsessov v natsional'nykh avtonomiyakh SSSR v period “perestroiki” (na primere Buryatskoi ASSR) [State regulation of religious processes in the national autonomies of the USSR during the period of “perestroika” (on the example of the Buryat ASSR)]. *Narody i religii Evrazii* [Nations and Religions of Eurasia]. 2024a, vol. 29, no. 2. P. 140–160 (in Russian).

Dashkovskii P. K., Traudt E. A. Nekotorye aspekty izucheniya realizatsii gosudarstvenno-konfessional'noi politiki v Buryatii vo vtoroi polovine 1980-kh gg. [Some aspects of studying the implementation of state-confessional policy in Buryatia in the second half of the 1980s]. *Etnicheskie men'shinstva v istorii Rossii: materialy V Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, 25–26 oktiabrya 2024 g.* [Ethnic minorities in the history of Russia: Proceedings of the V International Scientific Conference, October 25–26, 2024] Saint Petersburg: LGU im. A. S. Pushkina, 2024b. P. 31–36 (in Russian).

Efremov E. N. Gosudarstvennaya politika i vozrozhdenie russkoi pravoslavnoi tserkvi v Mari El v period “perestroiki” (1985–1991 gg.) [State policy and the revival of the Russian Orthodox Church in Mari El during the period of “perestroika” (1985–1991)]. *Vestnik NII gumanitarnykh nauk pri Pravitel'stve Respubliki Mordoviya* [Bulletin of the Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia]. 2021, no. 3 (59). P. 91–101 (in Russian).

Ibragimov R. R. *Vlast' i religiya v Tatarstane v 1940–1980-e gg.* [Power and religion in Tatarstan in the 1940s and 1980s.] Kazan': Kazanskii gosudarstvennyi universitet im. V. I. Ul'ianova-Lenina, 2005, 182 p. (in Russian).

Istorii Buriatii: v 3 t. III–XX — XXI vv. [The history of Buryatia: In 3 volumes, III–XX — XXI centuries.]. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2011. 486 p. (in Russian).

Kara-Murza S. G. *Sovetskaya tsivilizatsiya* [The Soviet civilization]. Moscow: Algoritm, Eksmo, 2008, 1200 p. (in Russian).

Kashevarov A. N. Gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniia v period perestroiki 1985–1991 godov [State-church relations in the period of perestroika 1985–1991]. *Nauchno-tekhnicheskie vedomosti SPbGPU. Gumanitarnye i obshchestvennye nauki* [Scientific and Technical Bulletin of St. Petersburg State Pedagogical University. Humanities and social sciences]. 2015, no. 1 (215). P. 109–115 (in Russian).

Klimenko E. N. *Vzaimootnoshenie gosudarstva i religioznykh ob'edinenii v Rossiiskoi Federatsii: konstitutsionno-pravovye aspekty. Dis. ... kand. iurid. nauk.* [The relationship between the state and religious associations in the Russian Federation: constitutional and legal aspects. Dis. ... kand. jurid. nauk] Moscow, 2007, 220 p. (in Russian).

Lebedeva O. V. *Religioznaya literatura v SSSR v period "perestroiki": ot defitsita k massovym publikatsiyam* [Religious literature in the USSR during the period of "perestroika": from scarcity to mass publications]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie, yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie* [Historical, philosophical, political, legal sciences, cultural studies and art criticism]. Tabmov, 2011, no. 4 (10), pt. III. P. 83–85 (in Russian).

Luk'ianov A. O. Transformatsiya diskussii ob izmenenii antireligioznoi propagandy v periodicheskikh izdaniyakh (1985–1988 gg.) [Transformation of the discussion on changing anti-religious propaganda in periodicals (1985–1988)]. *Vestnik Iuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Sotsial'no-gumanitarnye nauki* [Bulletin of the South Ural State University. Series: Social and Humanitarian Sciences]. 2020, vol. 20, no. 3. P. 109–113. <https://doi.org/10.14529/ssh200316>.

Maslova I. I. *Istoricheskie uroki gosudarstvenno-konfessional'noi politiki v Rossii: analiz deiatel'nosti Soveta po delam religii (1965–1985 gg.)* [Historical lessons of state-confessional policy in Russia: analysis of the activities of the Council for Religious Affairs (1965–1985)]. *Izvestiya PGPU im. V. G. Belinskogo* [Izvestiya PGPU named after V. G. Belinsky]. 2011, no. 23. P. 513–518 (in Russian).

Maslova I. I. *Sovet po delam religii pri Sovete Ministrov SSSR i Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' (1965–1991 gg.)* [Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR and the Russian Orthodox Church (1965–1991)]. *Otechestvennaya istoriya* [National History]. 2005, no. 6. P. 52–65 (in Russian).

Maslova I. I. *Evolutsiya veroisповедnoi politiki sovetskogo gosudarstva i deiatel'nosti Russkoi pravoslavnoi tserkvi (1953–1991 gg.)*. Avtoref. dis ... d-ra ist. nauk [Evolution of the religious policy of the Soviet state and the activities of the Russian Orthodox Church (1953–1991). Thesis Dissertation of Doctor of Historical Sciences]. Moscow, 2005, 48 p. (in Russian).

*Materialy plenuma Tsentral'nogo Komiteta KPSS 27–28 yanvaria 1987 goda* [Materials of the plenum of the Central Committee of the CPSU on January 27–28, 1987]. Moscow: Politizdat, 1987, 100 p. (in Russian).

Mitypov V. M. *Buddiiskaya tserkov' v usloviyakh transformatsii rossiiskogo obshchestva (konets 1980-kh — nachalo 1990-kh gg.)*. *Vlast'* [Power]. 2015, vol. 24, no. 5. P. 55–58 (in Russian).

Mitypov V. M. *Sovet po delam religii — provodnik gosudarstvenno-konfessional'noi politiki SSSR* [The Buddhist Church in the context of the transformation of Russian society (late 1980s — early 1990s)]. *Vlast'* [Power]. 2013, no. 9. P. 117–120 (in Russian).

Mitypova G. S. *Istoriia stanovleniia i razvitiia pravoslavnoi traditsii v Buriatii (XVII–XXI vv.): dis. ... d-ra ist. nauk* [The history of the formation and development of the Orthodox tradition in Buryatia (XVII–XXI centuries): Dissertation ... Doctor of Historical Sciences]. Ulan-Ude, 2006, 387 p. (in Russian).

Mitypova G. S. *Pravoslavie v istorii i kul'ture buryat* [Orthodoxy in the history and culture of the Buryats]. Ulan-Ude, 2005, 231 p. (in Russian).

Molodov O. B. Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v SSSR na perelomnom etape (na materialakh oblastei Evropeiskogo Severa) [State-confessional relations in the USSR at a critical stage (based on the materials of the regions of the European North)]. *Sotsium i vlast'* [Society and Power]. 2015, no. 2 (52). P. 95–99 (in Russian).

Molodov O. B. Pravoslavnyi prikhod: ponyatie i sistema upravleniya v 1945–2000 gg. (na materialakh Evropeiskogo Severa) [Orthodox parish: concept and management system in 1945–2000. (based on the materials of the European North)]. *Noveishaya istoriia Rossii* [The modern history of Russia]. 2016, no. 3. P. 121–137 (in Russian).

Odintsov M. I. Veroispovednye reformy v Sovetskom Soyuze i v Rossii. 1985–1997 gg. [Religious reforms in the Soviet Union and in Russia. 1985–1997] Moscow: Rossiiskoe ob'edinenie issledovatelei religii, 2010, 444 p. (in Russian).

Polozova K. A., Fedotov A. A. Rol' intelligentsii v podgotovke i priniatii zakona RSFSR “O svobode veroispovedanii” (1990 g.) i itogi ego deistviya [The role of the intelligentsia in the preparation and adoption of the Law of the RSFSR “On Freedom of Religion” (1990) and the results of its action]. *Intelligentsiya i mir* [Intelligentsia and the World]. 2013, no. 1. P. 17–27 (in Russian).

Pronina T. S. Istoriko-sravnitel'nyi analiz religioznosti pozdnego sovetskogo perioda v kontekste vozrozhdeniya religii v postsovetsoi Rossii: na primere Tambovskoi i Sverdlovskoi oblastei [Historical and comparative analysis of the religiosity of the late Soviet period in the context of the revival of religion in post-Soviet Russia: on the example of the Tambov and Sverdlovsk regions]. *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya Gumanitarnye nauki* [Bulletin of Tambov University. Humanities Series], 2016, vol. 16, iss. 11 (163). P. 123–134 (in Russian).

*Religiozniy landshaft Zapadnoi Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noi Azii. T. 1: Pozdniaya drevnost' — nachalo KhKh v.: kollektivnaya monografiya* [The religious landscape of Western Siberia and adjacent regions of Central Asia. Vol. 1: Late Antiquity — early twentieth century: a collective monograph]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2014, 214 p. (in Russian).

Sanzhieva T. E. Osobennosti rasprostraneniya pravoslaviya sredi buryat v XIX v. [Peculiarities of the spread of Orthodoxy among the Buryats in the 19th century]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya “Politologiya. Religiovedenie”* [Izvestiya Irkutsk State University. The series “Political Science. Religious studies”]. 2011, no. 2 (7). P. 209–215 (in Russian).

Savin A. I. Bibliya v Sovetskom Soyuze: k istorii vvoza iz-za granitsy, izdaniya i rasprostraneniya [The Bible in the Soviet Union: on the history of importation from abroad, publication and distribution]. *Istoricheskii kur'er* [Historical Courier]. 2020, no. 2 (10). P. 33–50 (in Russian).

*Statisticheskii ezhegodnik. 2024. Statisticheskii sbornik* [Statistical Yearbook. 2024. Statistical collection]. Ulan-Ude, 2024, 379 p. (in Russian).

Tulianov V. A. Russkaya Pravoslavnaya tserkov' i Sovetskoe gosudarstvo v god Tysiacheletiya kreshcheniya Rusi: problemy vzaimootnoshenii [The Russian Orthodox Church and the Soviet State in the Year of the Millennium of the Baptism of Rus: problems of mutual relations]. *Narody i religii Evrazii* [Nations and Religions of Eurasia]. 2024, vol. 29, no 1. P. 113–125 (in Russian).

*Ustav ob upravlenii Russkoi pravoslavnoi tserkvi 1988* [The Charter on the Administration of the Russian Orthodox Church in 1988]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/17772.html#t13> (accessed February 13, 2025) (in Russian).

Kharchev K. Utverzhdaya svobodu sovesti [Asserting freedom of conscience]. *Izvestiya* [Izvestia]. 1988, 29 yanv. P. 3 (in Russian).

Tsyrempilova I. S. Istoriya Uspenskoii tserkvi g. Kyakhta vo vtoroi polovine XX v. (po materialam Gosudarstvennogo arkhiva Respubliki Buryatiya) [The history of the Assumption Church in Kyakhta in the second half of the 20th century (based on the materials of the State Archive of the Republic of Buryatia)]. *Irkutskii istoriko-ekonomicheskii ezhegodnik: 2014* [Irkutsk Historical and Economic Yearbook: 2014]. Irkutsk, 2014. P. 383–390 (in Russian).

Tsyrempilova I. S. Russkaia Pravoslavnaia tserkov' na territorii Buryatii v 1940–1980-e gg. [The Russian Orthodox Church in the territory of Buryatia in the 1940s and 1980s]. *Vestnik Vostochno-Sibirskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury* [Bulletin of the East Siberian State Institute of Culture]. 2017, no. 2 (2). P. 37–43 (in Russian).

Shakhov M. O. *Pravovye osnovy deiatel'nosti religioznykh ob'edinenii v Rossiiskoi Federatsii* [The legal foundations of the activities of religious associations in the Russian Federation]. Moscow: Izd-vo Sretenskogo monastyrja, 2019, 880 p. (in Russian).

Shkarovskii M. V. Stalinskaya religioznaya politika i Russkaya pravoslavnaia tserkov' v 1943–1953 gg. [Stalin's religious policy and the Russian Orthodox Church in 1943–1953]. *Acta slavica iaponica* [Acta slavica iaponica]. 2009, vol. 27. P. 1–27 (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 00.00.2025

Принята к публикации: 00.00.2025

Дата публикации: 31.03.2025



## 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:

- |                |  |
|----------------|--|
| • SCOPUS       | • Socionet                               |
| • ERIN PLUS    | • Scholarsteer                           |
| • EBSCO        | • World Catalogue of Scientific Journals |
| • E-Library.ru | • Scilit                                 |
| • CyberLeninka | • Journals for Free                      |
| • OAIsters     | • Journal TOC                            |
| • ROAR         | • OAIster                                |
| • ROARMAP      | • OCLC-WorldCat                          |
| • OpenAIRE     | • Socolar                                |
| • BASE         | • JURN                                   |
| • ResearchBIB  | • 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, индивидуальный номер ORCID). Стандартный объем статьи — 30–60 тыс. знаков без пробелов (т.е. 0,75–1,5 печ. л.), (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 рисунков на русском и английском языках. К статье обязательно прикладывается полный список используемых 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.**

**Благодарности указываются после текста статьи отдельным тематическим блоком с переводом на английский язык.**

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

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

---

#### 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; <https://orcid.org/0000-0000-0000-0000>

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. T. 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; <https://orcid.org/0000-0000-0000-0000>

---

#### **Введение**

Текст статьи на русском языке: Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст  
 Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст  
 Текст Текст Текст

#### **Тематические разделы (от 1 до 5)**

Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст  
 Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст  
 Текст Текст

#### **Заключение.**

Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст Текст  
 Текст Текст Текст

#### **Благодарности**

Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям», проект № 07-01-00842a.

#### **Acknowledgments**

The work was carried out within the framework of the Fundamental Research Program of the Presidium of the Russian Academy of Sciences “Adaptation of peoples and cultures to changes in the natural environment, social and man-made transformations”, project No. 07-01-00842a.

#### **Библиографический список**

Библиографические ссылки приводятся в тексте в квадратных скобках: фамилия (фамилии), инициалы автора, год публикации, страница (страницы). Например: [Ива-

нов, 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.

### **Примеры оформления различных источников:**

#### *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 названия источника на английском языке**. Если в работе была использована статья в научном журнале или материал в сборнике, то **перевод дается как статье, так и журналу/сборнику** откуда она была взята. Перевод следует расположить в [квадратных скобках]. *Курсивом* в таком случае выделяется, не статья, а название *журнала* или *сборника статей*.

### Инструкции для формирования *References* (латинизированный список)

1) *Воспользуйтесь автоматическим транслитератором на сайте “Convert Cyrillic”:* [www.convertcyrillic.com/Convert.aspx](http://www.convertcyrillic.com/Convert.aspx). В левом столбике (CONVERT FROM) выберите тот вариант, напротив которого Вы видите правильно отображенную фразу «Русский язык» — скорее всего, это будет: **Unicode [Русский язык]**. В правом столбике (CONVERT TO) выберите *второй* вариант: **ALA-LC (Library of Congress) Romanization without Diacritics [Russkii iazyk]**. Скопируйте весь список «Научной литературы» из Вашей статьи в окно левого столбика. Нажмите кнопку **Convert** посередине. В правом окне Вы получите транслитерированный текст. Скопируйте его из окна в файл с Вашей статьей.

2) *Примеры оформления литературы и архивных материалов:*

#### 1. Монография:

Okladnikov A. P. *Liki Drevnego Amura* [Faces of the Ancient Amur]. Novosibirsk: Zapadno-Sibirskoye knizhnoye Publ., 1968, 240 p. (in Russian).

#### 2. Статья в журнале:

Chirkov N. V. Etnos, natsiia, diaspora [Etnos, nation, diaspor]. *Religiovedenie* [Study of Religions]. 2013, no. 4, pp. 41–47 (in Russian).

#### 3. Переводное издание:

Brooking A., Jones P., Cox F. *Expert Systems. Principles and Case Studies*. Chapman and Hall, 1984, 231 p. (Russ. ed.: Brooking A., Jones P., Cox F. *Ekspertnye sistemy. Printsipy raboty i primery*. Moscow: Radio i svyaz' 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-sherab-gyalcen.html/> (accessed August 4, 2013) (in Russian).

#### 5. Диссертация или автореферат:

Ermolina Yu. V. *Magiya kak kul'turno-religiozny fenomen. Diss. kand. filos. nauk* [Magic as Cultural and Religious Phenomenon. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Oryol: OSU Publ., 2009, 155 p. (in Russian).

#### 6. Материалы конференций:

Nesterova T. P. *Religiya i politika v 20 veke. Materialy vtorogo Kollokviuma rossiyskikh I ital'yanskikh istorikov* [Religion and Politics in the 20th century. Proc. of the Second Symposium of Russian and Italian Historians]. Moscow, 2005, pp. 17–29 (in Russian.).

**7. Архивные материалы:**

Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraya [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 вносятся и прилагаются в виде отдельных файлов в формате JPG или TIFF. Они должны быть отсканированными при разрешении не менее 300 dpi. Размер изображений не должен превышать 190 x 270 мм. Предметы в поле рисунка должны быть расположены компактно, без неоправданно больших по размеру незаполненных мест. Каждый отдельный предмет (изображение) на каждом рисунке должен иметь порядковый номер. Этот номер, как и нивелировочные отметки, надписи, линии сечений, рамки, границы раскопов и т. п. должны быть выполнены не вручную, а машинописным образом. Все цифры и надписи на рисунках выполняются шрифтом Arial, не жирным, в размере, соответствующем масштабу рисунка. Номера для предметов следует располагать по их порядку слева-направо и сверху-вниз. Каждая первая ссылка в тексте статьи на рисунок и на предмет обязательно должны начинаться с номера 1, последующие 2, 3 и далее. Вторая и последующие ссылки на рисунок или предмет выполняются свободно. Следует стремиться к тому, чтобы большая часть пояснений с площади самой иллюстрации была убрана в 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@fpn.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

2025. Том 30, № 1

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 24.03.2025.

Выход в свет 31.03.2025.

Формат 70х100/16. Бумага офсетная.

Усл.-печ. л. 21,3. Тираж 300 экз. Заказ 191.

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