

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

2025 Том 30, № 2

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. Мустафев, доктор исторических наук,
академик АН Азербайджана (Азербайджан, Баку)

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

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

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

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

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

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

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

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

Е. Смоларц, Ph. D. (Германия, Бонн)

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

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

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

Редакционная коллегия:

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

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

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

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

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

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

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

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

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. Ситдилов, доктор исторических наук
(Россия, Казань)

М. М. Содномпилова, доктор исторических наук
(Россия, Улан-Удэ)

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

Е. А. Шершнев (отв. секретарь), доктор
исторических наук (Россия, Барнаул)

Редакционный совет:

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

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)

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

А. Д. Таилов, доктор исторических наук
(Россия, Челябинск)

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

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

И. И. Юрганова, 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. Регистрационный номер 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, № 2

NATIONS AND RELIGIONS OF EURASIA



Barnaul

Publishing house
of Altai State University
2025

The journal was founded in 2007 by the Altay State University

Executive Editor:

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

International Council:

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

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

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

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

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

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

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

M. Gantuya, Ph. D. (Mongolia, Ulaanbaatar)

Y. Ikeda, doctor of Humanities (Tokyo, Japan)

E. Smolarts, Ph. D. (Germany, Bonn)

Kh. Omarkhali, doctor of philosophy
(Germany, Berlin)

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

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

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. Zabiyaiko, doctor of philosophical sciences
(Russia, Blagoveshchensk)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

K.A. Kolobova, doctor of historical sciences
(Russia, Novosibirsk)

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

Editorial Council:

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

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)

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

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 number PI № ФС 77-78911. Registration date 07.08.2020 г.

Editorial Office Address: 656049, Altai Region, Barnaul, Dimitrova St, 66, Office 312,
Altai State University, Department of Regional Studies of Russia, National and State-Confessional Relations.

СОДЕРЖАНИЕ

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ

2025 Том 30, № 2

Раздел I

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

<i>Дашковский П. К.</i> Вторичные захоронения в погребальной обрядности пазырыкской культуры Алтая: результаты исследования и интерпретация	7
<i>Суслова С. В., Донина Л. Н.</i> Ювелирные украшения волго-уральских татар в контексте этнокультурных традиций Евразии: итоги этнолого-технологического исследования	40
<i>Подушкин А. Н., Стамкулова Г. А.</i> Погребальные сооружения и археологические комплексы могильника Кызылколь 1 (по материалам раскопок 2022 г.)	59
<i>Добжанский В. Н., Ермолаев А. Н., Горлышкин Н. Е.</i> К проблемам раннего этапа освоения русским населением бассейна реки Иня в Кузнецкой котловине в конце XVII — начале XVIII в.	74

Раздел II

ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

<i>Альбедиль М. Ф.</i> Непал: этноконфессиональная мозаика.....	97
<i>Досмурзинов Р. К.</i> Обычай давра в похоронной обрядности казахского народа.....	115
<i>Дробышев Ю. И.</i> Представления о целях вторжения Чингис-хана в страны ислама в мусульманской историографии до 1260 г.	126
<i>Файзуллина Г. Ч., Кадирова Э. Х.</i> Махр как условие заключения никаха у тюрко-татарского населения Тобольской губернии в XIX — начале XX в. (по материалам метрических записей)	142
<i>Ли Хуэй.</i> Мифологическое существо Лун в китайской коллективной культурной памяти.....	156
<i>Сень Д. В.</i> Первый Северо-Кавказский съезд горских евреев в Нальчике (1926 г.).....	166

Раздел III

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

<i>Хаймурзина М. А.</i> Особенности распространения конфуцианских храмов в период чжурчжэньского государства Цзинь	183
<i>Монгуш А. В.</i> Атеистическая пропаганда в Туве как элемент государственно-конфессиональной политики СССР в 1954–1964 гг.....	198
<i>Шмакова А. С., Шутова М. А., Кравцова А. Д.</i> Трансформация статуса буддизма на Корейском полуострове в период Корё (918–1392) и первой половине Чосон (1392–1600).....	220

ДЛЯ АВТОРОВ	238
--------------------------	-----

CONTENT

NATIONS AND RELIGIONS OF EURASIA

2025 Vol. 30, № 2

Section I

ARCHAEOLOGY AND ETNO-CULTURAL HISTORY

<i>Dashkovskiy P.K.</i> Secondary burials in the funeral rituals of Pazyryk culture of Altai: research results and interpretation	7
<i>Suslova S.V., Donina L.N.</i> Jewelry of the Volga-Ural Tatars in the context of the ethno-cultural traditions of Eurasia: the results of the ethnological and technological research	40
<i>Podushkin A.N., Stamkulova G.A.</i> Funeral structures and archaeological complexes of the Kyzylkol 1 burial ground (based on materials from excavations in 2022)	59
<i>Dobzhanskii V.N., Ermolaev A.N., Gorlyshkin N.E.</i> On the Issue of the Early Stage of Russian Colonization of the Inya river basin in the Kuznetsk basin at the Late 17 th and Early 18 th Centuries	74

Section II

ETHNOLOGY AND NATIONAL POLICY

<i>Albedil M.F.</i> Nepal: an ethno-religious mosaic	97
<i>Dosmurzinov R.K.</i> The Kazakh folk custom of davra	115
<i>Drobyshev Yu.I.</i> Ideas about the goals of Chingis Khan's invasion to the countries of Islam in Muslim historiography before 1260	126
<i>Faizullina G.C., Kadirova E.H.</i> Mahar as a condition for concluding a nikah among the Turkic-Tatar population of the Tobolsk province in the 19 th — early 20 th centuries (based on metric records)	142
<i>Li Hui</i> The mythological creature Lun in chinese collective cultural memory	156
<i>Sen' D.V.</i> I North Caucasian Congress of Mountain Jews in Nalchik (1926)	166

Section III

RELIGIOUS STUDIES AND STATE-CONFESSIONAL RELATIONS

<i>Khaymurzina M.A.</i> Specifics of Confucian temples' spread during the Jurchen state of Jin	183
<i>Mongush A.V.</i> Ftheistic propaganda in Tuva as an element of the state-confessional policy of the ussr in 1954–1964	198
<i>Shmakova A.S., Shutova M.A., Kravtsova A.D.</i> Transformation of the status of Buddhism on the Korean peninsula during the periods of Goryeo (918–1392) and the first half of Joseon (1392–1600)	220

FOR AUTHORS	238
--------------------------	-----

Раздел I

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

УДК 902

DOI 10.14258/nreur(2025)2–01

П. К. Дашковский

Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия)

ВТОРИЧНЫЕ ЗАХОРОНЕНИЯ В ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ПАЗЫРЫКСКОЙ КУЛЬТУРЫ АЛТАЯ: РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

В статье представлены результаты изучения вторичных погребений в курганах № 4, 5, 6, 8, 21, 37 могильника Ханхаринский дол, который расположен в Краснощековском районе Алтайского края (Северо-Западный Алтай). В пяти из шести курганов это были одиночные погребения женщин, а в одном случае парное погребение ребенка и подростка мужского пола. Из пяти женских погребений в четырех случаях это были захоронения достаточно возрастных и даже пожилых женщин в возрасте 35–50 лет и старше 55 лет. Только в одном случае в кургане № 21 зафиксировано погребение молодой девушки в возрасте 17–19 лет. Планиграфически курганы № 4, 5, 6 и 8 образовывали одну микроцепочку, что дополнительно может указывать на родственный (клановый) характер погребений. Погребальный обряд и сопроводительный инвентарь из вторичных погребений полностью идентичны аналогичным категориям вещей из обычных захоронений умерших людей в курганах пазырыкской культуры. На основе анализа погребального инвентаря и результатов радиоуглеродного датирования установлено, что указанные курганы относятся к IV–III вв. до н. э. В пяти из шести рассмотренных курганов зафиксированы сопроводительные захоронения лошадей, что дополнительно указывает на социальный статус погребенных людей. Появление вторичных погребений у кочевников Горного Алтая в скифское время, вероятно, связано с палеодемографическими процессами, сезонными перекочевками и традицией хоронить умерших на родовых кладбищах, что имело и определенное мировоззренческое обоснование.

Ключевые слова: пазырыкская культура, вторичные погребения, Алтай, скифская эпоха, погребальный обряд, инвентарь

Цитирование статьи:

Дашковский П. К. Вторичные захоронения в погребальной обрядности пазырыкской культуры Алтая: результаты исследования и интерпретация // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30, № 2. С. 7–39. DOI 10.14258/nreur(2025)2–01.

Дашковский Петр Константинович, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений, заведующий лабораторией этнокультурных и религиозных исследований Алтайского государственного университета, Барнаул (Россия).

Адрес для контактов: dashkovskiy@fnp.asu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-4933-8809>

P. K. Dashkovskiy

Altay state university, Barnaul (Russia)

SECONDARY BURIALS IN THE FUNERAL RITUALS OF PAZYRYK CULTURE OF ALTAI: RESEARCH RESULTS AND INTERPRETATION

The article presents the results of a study of secondary burials in mounds No. 4, 5, 6, 8, 21, 37 of the Khankharinsky Dol burial ground, which is located in the Krasnoshchekovsky district of the Altai Territory (Northwestern Altai). In five of the six mounds these were single burials of women, and in one case a paired burial of a child and a male teenager. Of the five female burials, in four cases these were burials of fairly old and even elderly women aged 35–50 years and over 55 years. In only one case, in mound No. 21, the burial of a young girl aged 17–19 was recorded. Planigraphically, mounds No. 4, 5, 6 and 8 formed one microchain, which may additionally indicate the related (clan) nature of the burials. The funeral rite and accompanying goods from secondary burials are completely identical to similar categories of things from ordinary burials of deceased people in the mounds of the Pazyryk culture. Based on the analysis of burial goods and the results of radiocarbon dating, it was established that these mounds date back to the 4th–3rd centuries. BC. In five of the six mounds examined, accompanying burials of horses were recorded, which further indicates the social status of the buried people. The appearance of secondary burials among the nomads of the Altai Mountains in Scythian times is probably associated with paleodemographic processes, seasonal migrations and the tradition of burying the dead in family cemeteries, which also had a certain ideological justification.

Keywords: Pazyryk culture, secondary burials, Altai, Scythian era, funeral rite, inventory

For citation:

Dashkovskiy P.K. Secondary burials in the funeral rituals of Pazyryk culture of Altai: research results and interpretation. *Nations and religions of Eurasia*. 2024. Т. 30, № 2. P. 7–39 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)2–01.

Dashkovskiy Petr 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 of the Altai state university, Barnaul (Russia).

Contact address: dashkovskiy@fpm.asu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-4933-8809>.

Введение

Курганный могильник Ханхаринский дол является одним из эталонных памятников пазырыкской культуры Алтая. Он расположен в восточной части второй надпойменной террасы на левом берегу р. Иня (левый приток Чарыша) в 1–1,5 км к юго-востоку от с. Чинета (рис. 1, 2). Данный могильник входит в состав разновременного комплекса памятников Чинетинского археологического микрорайона (Краснощековский район Алтайского края), изучение которого ведется ежегодно с 2001 г. экспедицией Алтайского государственного университета [Дашковский, 2023]. В настоящее время на памятнике исследовано более 40 курганов скифо-сакского времени, большая часть которых относится непосредственно к памятникам пазырыкской культуры.



Рис. 1. Месторасположение могильника Ханхаринский дол на карте

Fig. 1. Location of the Khankharinsky Dol burial ground on the map

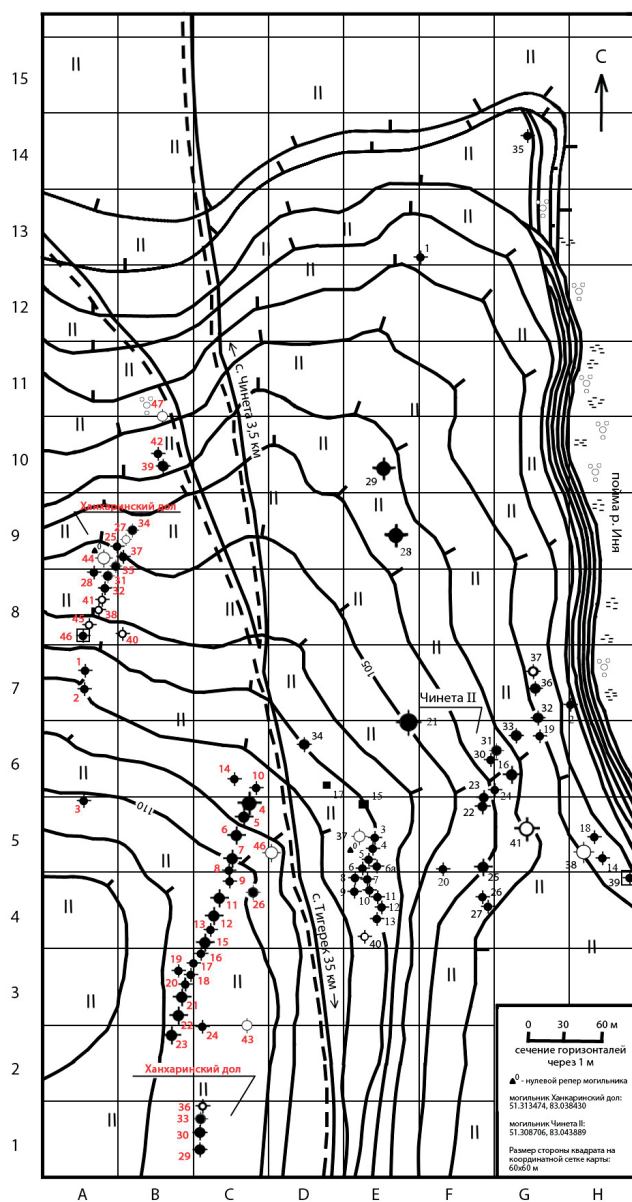


Рис. 2. План могильников Ханхаринский дол и Чинета-II
 Fig. 2. Plan of the Khankharinsky Dol and Chineta-II burial grounds

Уникальность данного некрополя обусловлена тем, что в его пределах сосредоточены памятники разных этапов пазырыкской культуры, а в курганах похоронены представители различных социальных групп — от рядовых кочевников до региональной элиты. Эти обстоятельства позволяют использовать полученные артефакты при из-

учении этнокультурных, социальных и религиозных процессов, протекавших во Внутренней Азии в скифо-сакский период. Достаточно интересной особенностью изучаемого некрополя стало то, что в процессе раскопок была обнаружена целая серия т. н. вторичных погребений. В частности, такого типа погребения были выявлены в шести курганах (№ 4, 5, 6, 8, 21, 37) на могильнике Ханхаринский дол, которые относятся к скифской эпохе. Ранее была опубликована статья в материалах конференции, в которой были представлены предварительные результаты изучения четырех вторичных погребений в курганах № 4, 5, 6, 8, на могильнике Ханхаринский дол [Дашковский, Тишкин, Тур, 2005]. В данной работе приводится комплексная характеристика как ранее раскопанных, так и вновь исследованных вторичных погребений, а также рассматриваются причины появления такой ритуальной практики. Анализу разнообразных категорий погребального инвентаря из рассматриваемых курганов будет посвящена отдельная публикация, поэтому в данном случае дается только общая его характеристика и датировка объектов.

Следует отметить, что в последние годы среди исследователей наблюдается повышенный интерес к погребениям с нарушенной анатомической целостностью, а также к постпогребальным ритуалам, которые были достаточно широко представлены у разных народов, в том числе и у кочевников степной полосы Евразии [Зайцева, 2005; Очир-Горяева, 2018].

Характеристика вторичных погребений

Поскольку основное внимание в статье уделяется анализу вторичного типа погребений, то само описание таких захоронений и инвентаря дается в кратком формате.

Курган № 4 зафиксирован в центральной части некрополя (рис. 3–4).



Рис. 3. Насыпи курганов № 4–9 могильника Ханхаринский дол после зачистки. Фото с юга

Fig. 3. The mounds of mounds No. 4–9 of the Khankharinsky Dol burial ground after clearing.

Photo from the south



Рис. 4. Насыпи курганов №5–9 могильника Ханхаринский дол после зачистки. Фото с севера

Fig. 4. The mounds of mounds No. 5–9 of the Khankharinsky Dol burial ground after clearing.

Photo from the north

Диаметр насыпи, сложенной из камней в один-два слоя, составлял 11 м. Высота сооружения — 0,1–0,3 м. В центре кургана прослеживался участок без камней, являющийся результатом просада насыпи в могильную яму (рис. 5).

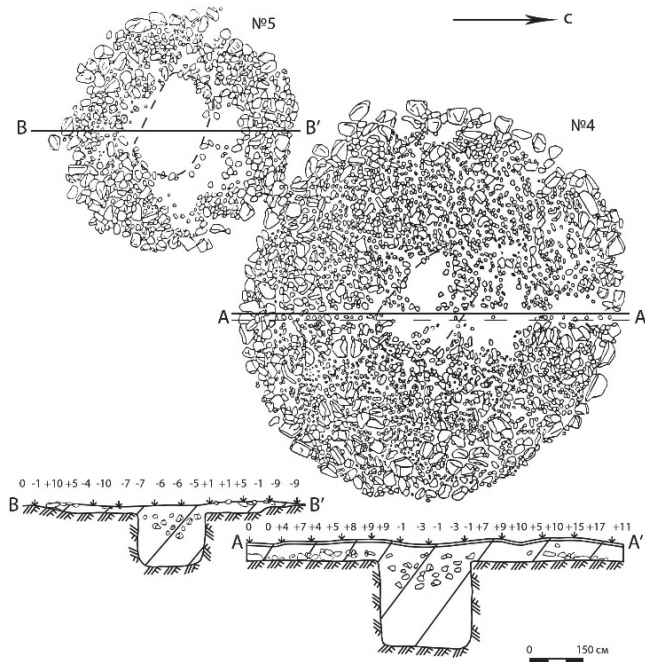


Рис. 5. План насыпей курганов №4–5 могильника Ханхаринский дол

Fig. 5. Plan of mound embankments No. 4–5 of the Khankharinsky Dol burial ground



Рис. 6. Каменные кольцевые выкладки по периметру курганов № 4–9 могильника Ханхаринский дол. Фото с юга

Fig. 6. Stone circular pavements along the perimeter of mounds No. 4–9 of the Khankharinsky Dol burial ground. Photo from the south

По периметру кургана зафиксирована кольцевая каменная выкладка (крепида) (рис. 6). Под наброской обнаружена могила, имеющая размеры 3,35×2,45×2,3 м. Могильная яма оказалась ориентирована длинной осью по линии юго-восток — северо-запад (рис. 7). Внутри нее вдоль северной, южной и восточной стенок на глубине 1,68 м выявлены деревянные плахи от продольного перекрытия, которые, вероятно, были уложены на каркас в виде рамы. В могиле обнаружены костные останки женщины в возрасте 35–50 лет с частично нарушенным анатомическим порядком (рис. 8).



Рис. 7. Погребение в кургане № 4 могильника Ханхаринский дол

Fig. 7. Burial in mound No. 4 of the Khankharinsky Dol burial ground

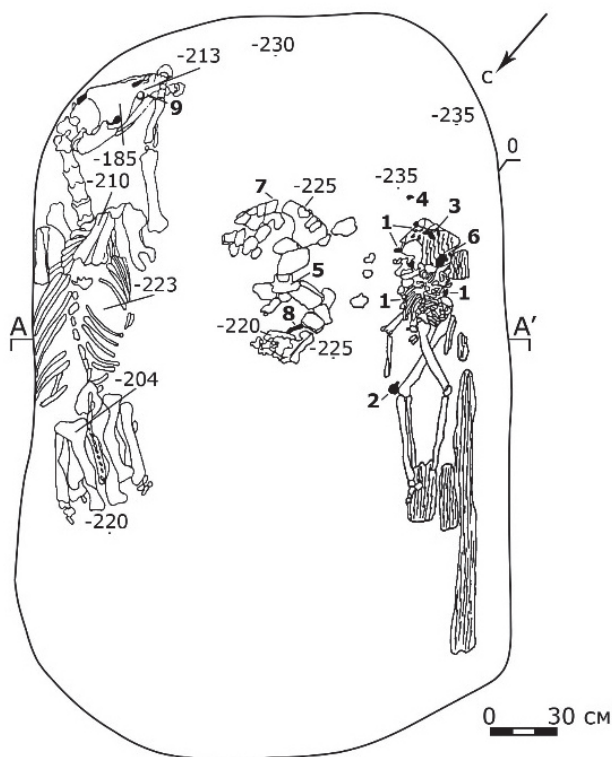


Рис. 8. План погребения в кургане №4 могильника Ханхаринский дол: 1 — золотая фольга от головного убора; 2 — бронзовое зеркало; 3 — две железные заколки с навершием, покрытым золотой фольгой; 4 — аппликации от головного убора; 5 — ритуальная пища (кости барана); 6 — черная минеральная краска от окрашивания волос (парика); 7 — керамический сосуд; 8 — железный нож; 9 — железные кольчатые удила

Fig. 8. Plan of burial in mound No. 4 of the Khankharinsky Dol burial ground: 1 — gold foil from the headdress; 2 — bronze mirror; 3 — two iron hairpins with a pommel covered with gold foil; 4 — appliques from a headdress; 5 — ritual food (ram bones); 6 — black mineral paint for hair coloring (wig); 7 — ceramic vessel; 8 — iron knife; 9 — iron ringed bits

Скелет оказался почти полным, хотя при этом череп не сочленялся с костями туловища. Анатомическая целостность позвоночного столба в поясничной части была нарушена, крестец отсутствовал, а также не зафиксировано сочленения в тазобедренных и плечевых суставах. Многие кости скелета, в том числе череп, имеют обширные резаные повреждения. Расположение этих повреждений свидетельствует в пользу того, что нарушение анатомических связей между отдельными элементами скелета в какой-то мере было связано с препарацией тела покойной. Несмотря на отсутствие связок и суставов, скреплявших туловище и конечности, взаимное расположение этих частей тела, а также головы, судя по положению костей, было близко к естественному. По-видимому, должна была существовать какая-то искусственная оболочка (одежда

или специальное покрытие), которая не позволяла разрозненным частям скелета полностью развалиться и утратить «форму тела». Костные останки были ориентированы головой на восток. Около черепа обнаружено большое скопление сажи, скорее всего, это остатки парика, и множество фрагментов золотой фольги. Золотая фольга встречалась также в области грудной клетки.

Вдоль северной стенки могилы находилось сопроводительное захоронение лошади, которая была уложена на живот с подогнутыми ногами и ориентирована головой на юго-восток (рис. 7–8). В погребении обнаружены миниатюрное бронзовое зеркало, железные удила и нож, фрагменты золотой фольги, керамический кувшин, а также ритуальная пища — кости барана.

Курган № 5 вплотную примыкал с юга, но не перекрывал курган № 4 (рис. 3–5). Насыпь, сложенная из камней в основном в один слой, имела диаметр около 6,5 м и высоту 0,15 м. По периметру кургана выделялась кольцевая каменная крепида (рис. 6). Могильная яма, выявленная под насыпью, имела размеры 2,8×1,8×1,5 м. Она была ориентирована длинной осью по линии юго-восток — северо-запад. В могиле были похоронены костные останки двух человек — ребенка 5–7 лет и подростка 14–17 лет (рис. 9–10). От скелета ребенка остался только череп без нижней челюсти и диафизы бедренных костей. К скелету подростка относились свод черепа, длинные кости конечностей (за исключением голеней), кости таза, несколько ребер и грудных позвонков. Все они имели очень плохую сохранность и были представлены фрагментами.



Рис. 9. Погребение в кургане № 5 могильника Ханхаринский дол

Fig. 9. Burial in mound No. 5 of the Khankharinsky Dol burial ground

Расположение черепов показывало, что покойники, которым они принадлежали, должны были лежать рядом, головой на восток. Череп подростка располагался ближе к южной стенке, к западу от него находилось беспорядочное скопление костей посткраниального скелета, имевшее вытянутую в продольном направлении форму. Среди костей посткраниального скелета был бронзовый кинжал, сбоку от них, на том месте, которое было предназначено для ребенка, лежали сильно обгоревшие деревянные плашки. Не исключено, что они заменяли недостающий посткраниальный скелет ребенка. Около обоих черепов, а также на деревянных плашках и под посткраниальными костями, расположенными в непосредственной близости от черепов, обнаружено множество мелких фрагментов золотой фольги. По-видимому, вместе с костями находилась и одежда покойников. На нижнем эпифизе плечевой кости отмечается искусственное повреждение резаного происхождения.

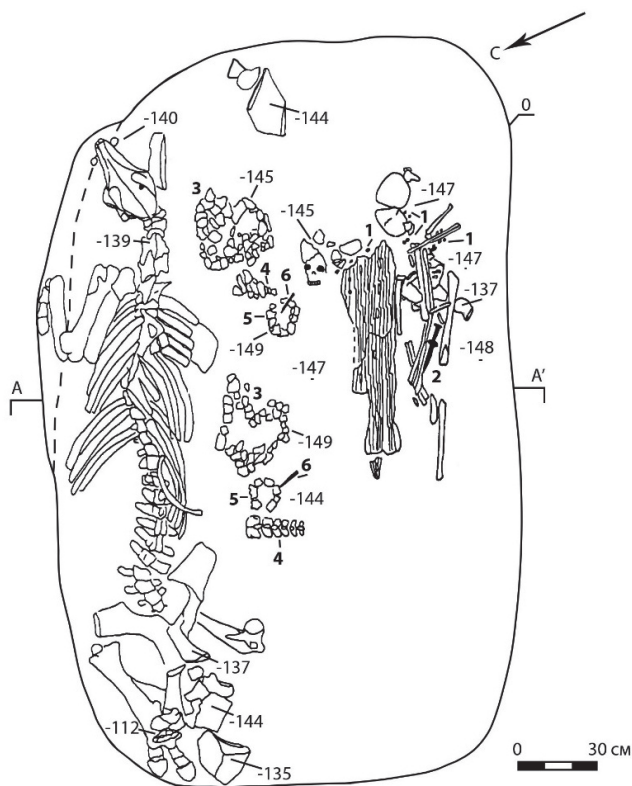


Рис. 10. План погребения в кургане № 5 могильника Ханхаринский дол:
1 — фрагмент золотой фольги; 2 — бронзовый кинжал; 3 — керамический сосуд;
4 — ритуальная пища (крестец лошади); 5 — ритуальная пища (курдюк барана);
6 — железный нож; 7 — железные кольчатые удила

Fig. 10. Plan of burial in mound No. 5 of the Khankharinsky Dol burial ground:
1 — fragment of gold foil; 2 — bronze dagger; 3 — ceramic vessel; 4 — ritual food (horse rump);
5 — ritual food (sheep tail); 6 — iron knife; 7 — iron ringed bits

Вдоль северной стенки могильной ямы зафиксировано сопроводительное захоронение лошади, которая была ориентирована черепом на восток (рис. 9–10). Из сопроводительного инвентаря найдены следующие предметы: железные удила и нож, два керамических сосуда, бронзовый миниатюрный кинжал, фрагменты золотой фольги, а также ритуальная пища — кости барана.

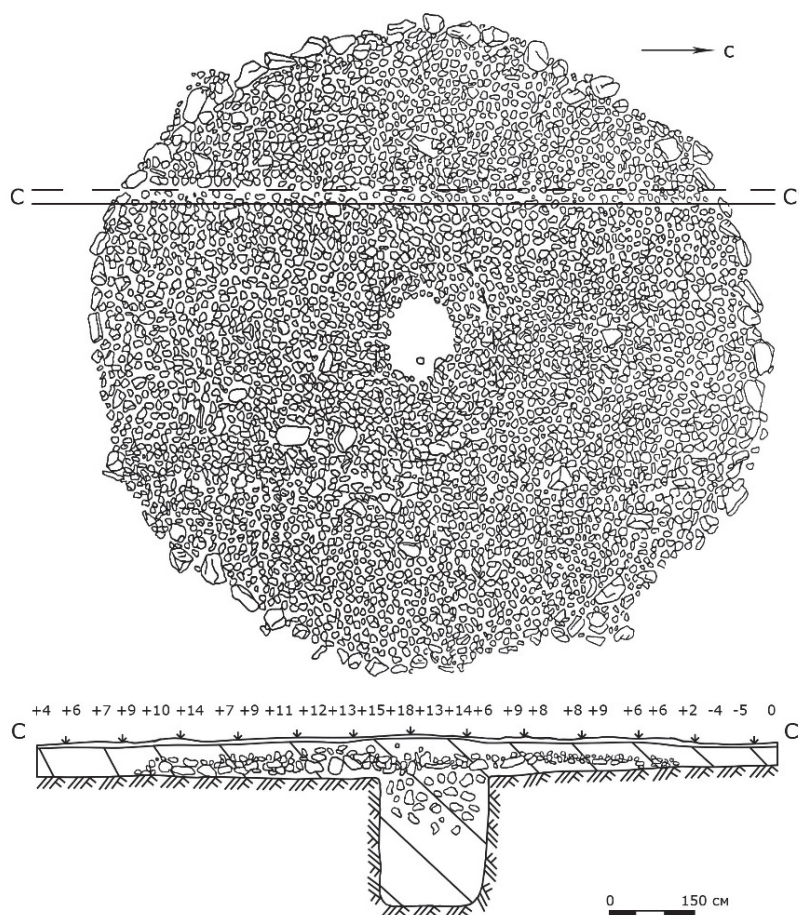


Рис. 11. План насыпи кургана № 6 могильника Ханхаринский дол

Fig. 11. Plan of the embankment of mound No. 6 of the Khankharinsky Dol burial ground

Кургan № 6 располагался в 1 м от кургана № 5 (рис. 3–4, 11). Диаметр насыпи, сложенной из камней в два-три слоя, оказался около 11,5 м. Высота сооружения — 0,4–0,6 м. По периметру кургана зафиксирована кольцевая каменная крепида (рис. 6), а в центре — западина. Под насыпью, в центральной части объекта, обнаружена могильная яма размерами 3,5×2,3×2,48 м, ориентированная длинной осью по линии юго-восток — северо-запад.

В могиле обнаружены костные останки женщины в возрасте 40–55 лет (рис. 12–13). Скелет был представлен черепом и длинными костями конечностей (плечевыми, бедренными, большеберцовыми и малоберцовыми), расположение которых в целом более или менее соответствовало анатомическому порядку. Череп лежал на месте головы, основанием к костям посткраниального скелета, плечевые кости — в районе рук, бедренные и берцовые — на месте ног. Все остальные кости, за исключением фрагмента первого шейного позвонка и одной из пяточных костей, отсутствовали. На том месте, где могло бы находиться туловище покойной, лежала деревянная плаха (40x15 см). Ее костные останки располагались традиционно головой на восток. На костях отмечаются резаные повреждения. Около черепа обнаружено большое скопление сажи, по-видимому, оставшейся от парика, золотые серьги. В пространстве между черепом и плечевыми костями — фрагменты золотой фольги. Характерное расположение костей, а также наличие парика и украшений позволяют предполагать, что в могиле была захоронена кукла-манекен, конструктивными элементами которой служили костные останки покойника. Не исключено, что и деревянная плашка, оказавшаяся на месте туловища, также являлась одним из составных элементов этой антропоморфной конструкции.



Рис. 12. Погребение в кургане №6 могильника Ханхаринский дол

Fig. 12. Burial in mound No. 6 of the Khankharinsky Dol burial ground

Вдоль северной стенки могильной ямы зафиксировано сопроводительное захоронение лошади, которая была уложена на живот с подогнутыми ногами и ориентирована головой на юго-восток (рис. 12–13). Из сопроводительного инвентаря найдены две золотые серьги, железная заколка, навершие которой покрыто золотой фольгой, керамический сосуд, железный нож и остатки «мясной пищи» в виде костей животных.

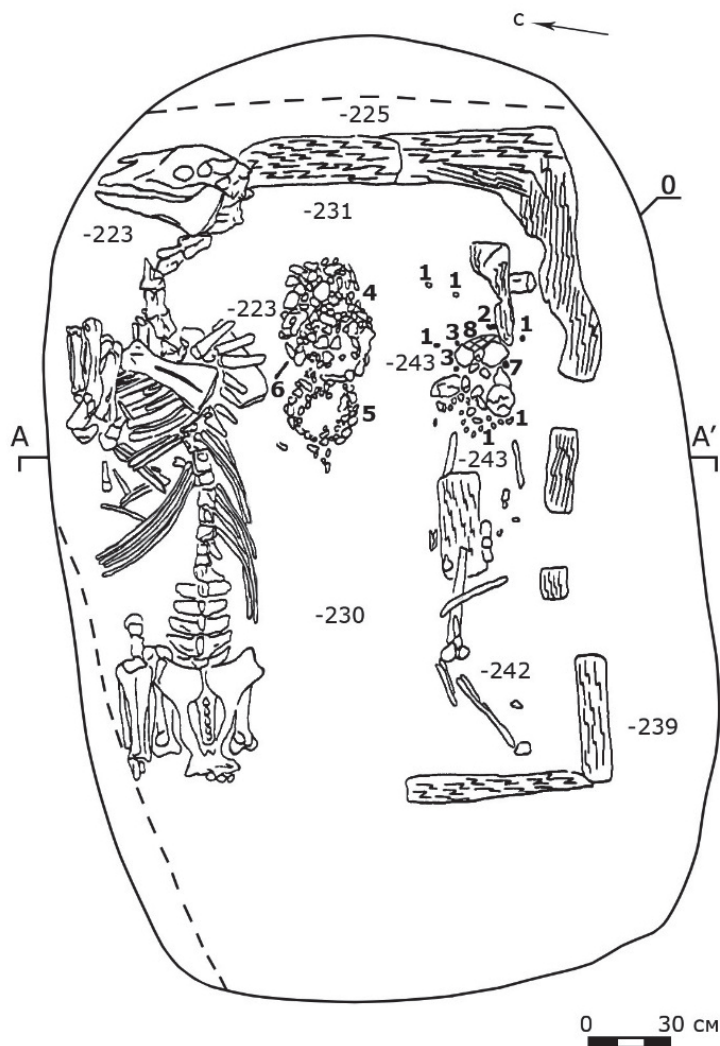


Рис. 13. План погребения в кургане №6 могильника Ханхаринский дол.
 1 — фрагмент золотой фольги от головного убора; 2 — фрагмент аппликации из золотой фольги; 3 — золотая серьга; 4 — керамический сосуд; 5 — ритуальная пища;
 6 — железный нож; 7 — железная заколка с навершием из золотой фольги;
 8 — черная минеральная краска от окрашивания волос (парика)

Fig. 13. Plan of burial in mound No. 6 of the Khankharinsky Dol burial ground.

1 — fragment of gold foil from a headdress; 2 — fragment of gold foil appliqué;
 3 — gold earring; 4 — ceramic vessel; 5 — ritual food; 6 — iron knife;
 7 — iron hairpin with gold foil top; 8 — black mineral dye for hair coloring (wig)

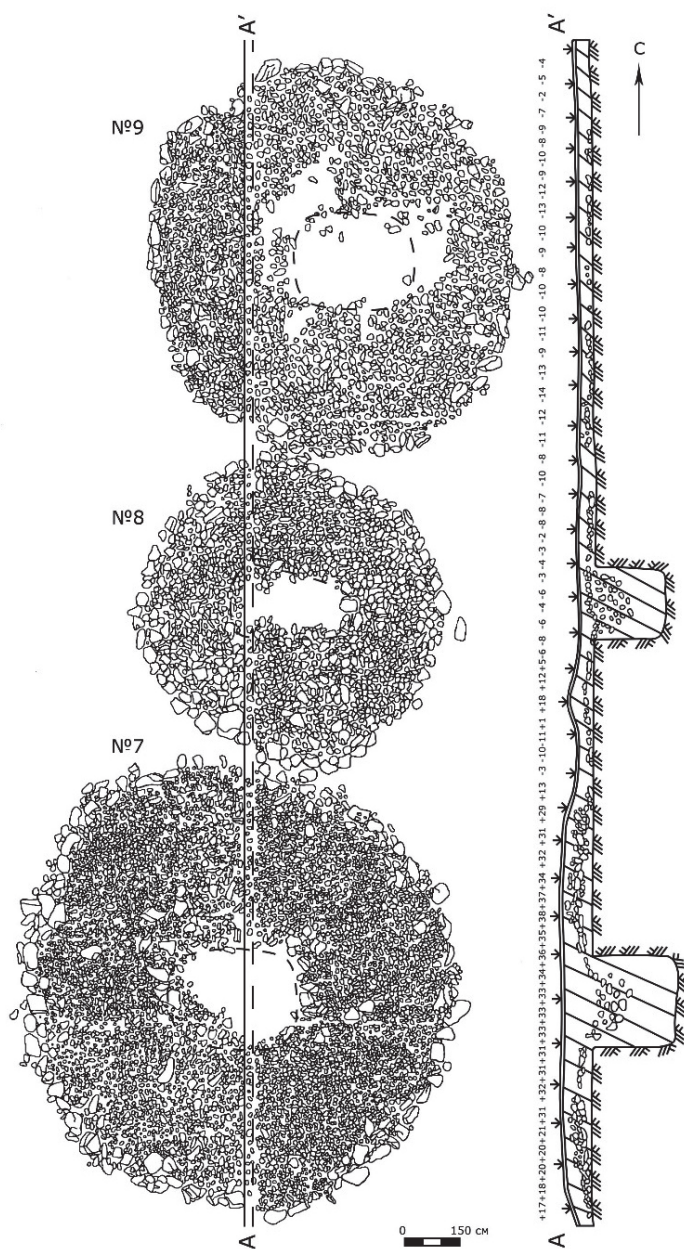


Рис. 14. План насыпей курганов № 7, 8, 9 могильника Ханхаринский дол
 Fig. 14. Plan of the mounds of mounds No. 7, 8, 9 of the Khankharinsky Dol burial ground

Курган № 8 зафиксирован в 15 м к югу от описанного предыдущего объекта № 6 (рис. 3–4, 14). Между ними был зачищен курган № 7, который содержал погребе-

ние «классического» характера, поэтому в данной работе не рассматривается. Диаметр насыпи исследованного сооружения составил 8,75 м. Высота насыпи, сложенной из камней в 2–4 слоя, достигала 0,6 м. По периметру кургана зафиксирована кольцевая каменная крепида (рис. 6). Под насыпью, в центральной части объекта, обнаружена могила размерами 3,3×2,15×1,86 м, ориентированная длинной осью по линии юго-восток — северо-запад.



Рис. 15. Погребение в кургане №8 могильника Ханхаринский дол
Fig. 15. Burial in mound No. 8 of the Khankharinsky Dol burial ground

В могиле выявлены костные останки женщины старческого возраста (старше 55 лет), в расположении которых отсутствовал анатомический порядок (рис. 15–16). Достаточно очевидно, что к моменту захоронения практически все связки, сухожилия и суставы, соединявшие кости, были разрушены, за исключением, может быть, голеней и предплечий. Несмотря на это, взаимное расположение отдельных частей скелета, а именно головы, туловища и верхних сегментов конечностей, не являлось произвольным. Ребра, позвонки и ключицы были перемешаны, однако образовали компактное скопление, к которому примыкали кости таза. С костями таза сближались головки бедренных костей. Рядом с костями грудной клетки располагались также кости рук. Судя по всему,

посткраниальный скелет был заключен в какую-то искусственную оболочку, которая до определенной степени ограничивала возможности взаимного смещения костей после того, как анатомические сочленения между ними были разрушены. В качестве такой оболочки могла служить как одежда покойника, так и специальная упаковка. Изолированный череп при захоронении был уложен в анатомически более или менее правильное положение относительно костей туловища. Совершенно неестественно располагались только голени и предплечья. Берцовые кости лежали рядом с бедренными так, что их одноименные концы (проксимальные, дистальные) были направлены в одну сторону. Кости плеча и предплечья располагались аналогично. Некоторые кости скелета (шейные позвонки, большая часть костей кисти и стопы) отсутствовали. При захоронении костные останки покойника ориентировали таким образом, чтобы голова была направлена на восток.

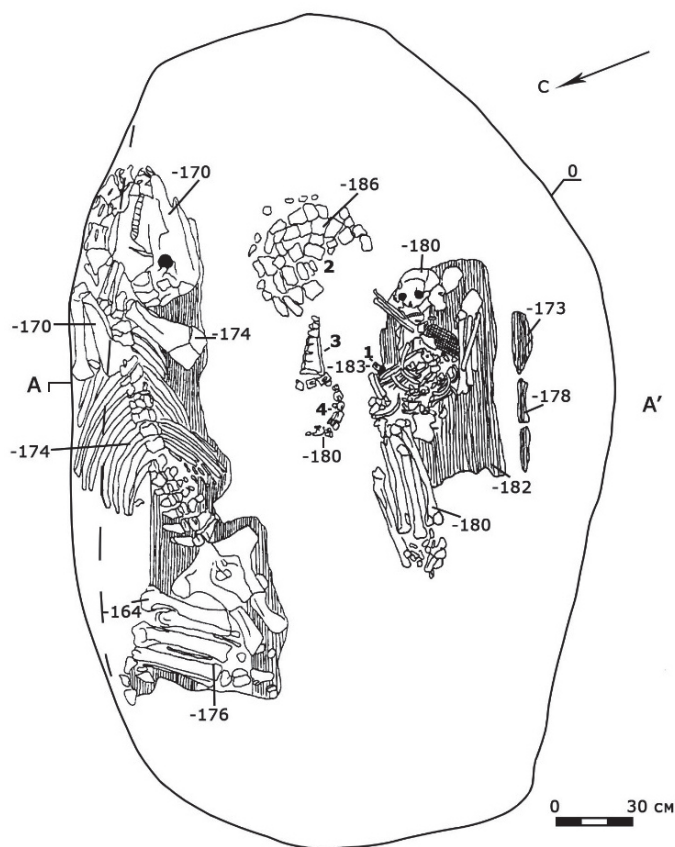


Рис. 16. План погребения в кургане №8 могильника Ханхаринский дол.

1 — бронзовое зеркало; 2 — керамический сосуд; 3 — ритуальная пища (крестец лошади);
4 — ритуальная пища (курдюк барана)

Fig. 16. Plan of burial in mound No. 8 of the Khankharinsky Dol burial ground. 1 — bronze mirror;
2 — ceramic vessel; 3 — ritual food (horse rump); 4 — ritual food (sheep tail)

Вокруг костей, а также под ними сохранился слой тлена от дерева. В пространстве между черепом и скоплением костей грудной клетки обнаружен толстый слой сажи. Все кости плохой сохранности, поверхность их сильно эрозирована, а большинство эпифизов длинных костей конечностей обломаны, вследствие чего проследить наличие или отсутствие искусственных повреждений на скелете не представляется возможным.

Останки умершей располагались, вероятно, на деревянной конструкции — ложе (?). Вдоль северной стенки погребальной камеры зафиксировано сопроводительное захоронение лошади на животе с подогнутыми ногами. Животное было ориентировано головой на юго-восток (рис. 15–16). В погребальной камере найдены маленький кусочек золотой фольги, бронзовое зеркало, керамический сосуд и остатки «мясной пищи» в виде костей животных.

Курган № 21 располагался ближе к южной части некрополя (рис. 2). Насыпь сооружения имела диаметр с севера на юг — 6,25 м, а с запада на восток — 6 м. Высота насыпи кургана, сложенной из одного-двух слоев камней, достигала 0,4 м (рис. 17–18). По периметру насыпи кургана никаких дополнительных элементов конструкции (крепиды) не прослежено. Под каменной насыпью в центральной части кургана обнаружена могила, ориентированная длинной осью по линии север — юг, которая имела следующие размеры 2,8×2,1×1,5 м. Внутри могилы после выборки грунта на глубине 1,3–1,35 м обнаружены остатки деревянной конструкции в виде рамы (?) очень плохой сохранности (рис. 19–20). В то же время наиболее хорошо прослеживаются остатки двух продольных плах вдоль длинных стенок могилы и одной поперечной вдоль западного сектора. Ширина сохранившихся плах от 0,1 до 0,3 м. Не исключено, что вся конструкция была перекрыта сверху деревянными плахами, так как по ее площади выше скелета человека местами прослежен древесный тлен.



Рис. 17. Насыпь кургана № 21 могильника Ханхаринский дол после зачистки. Фото с севера

Fig. 17. The embankment of mound No. 21 of the Khankharinsky Dol burial ground after clearing.

Photo from the north

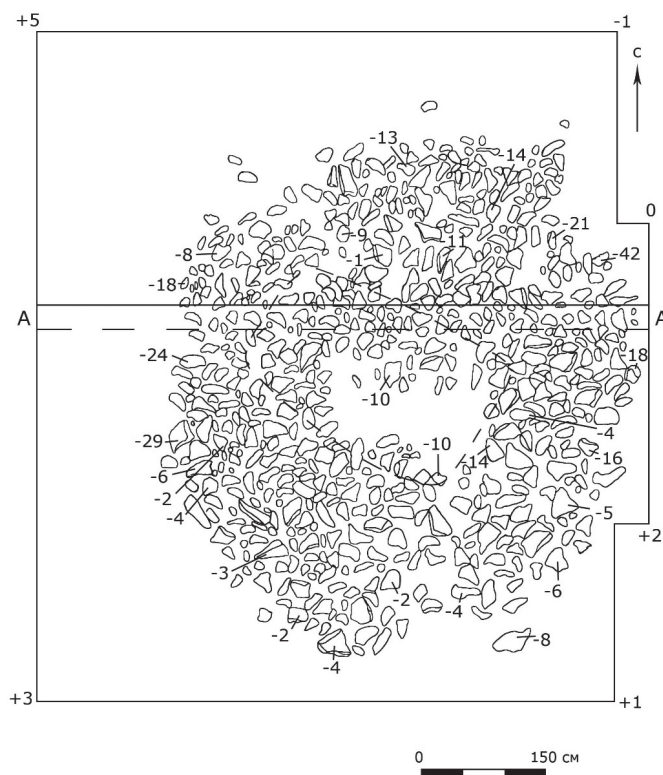


Рис. 18. План насыпи кургана №21 могильника Ханхаринский дол
 Fig. 18. Plan of the embankment of mound No. 21 of the Khankharinsky Dol burial ground



Рис. 19. Погребение в кургане №21 могильника Ханхаринский дол
 Fig. 19. Burial in mound No. 21 of the Khankharinsky Dol burial ground

На глубине 1,5 м вдоль юго-западной стенки деревянной конструкции обнаружен вторичное захоронение женщины в возрасте 17–19 лет. Умершая был ориентирован головой на юго-восток. У женского скелета оказались существенно смещенными в сторону бедренных костей берцовые кости. Кроме того, была смещена нижняя часть черепа, который находился немного в стороне от остального скелета. Левая лучевая и локтевая кости были обнаружены в 10 см к северо-западу от правой плечевой кости. Судя по расположению костей, к моменту погребения женщины почти все связки, сухожилия и суставы, соединявшие кости, были разрушены. При этом взаимное расположение отдельных частей скелета не было произвольным.

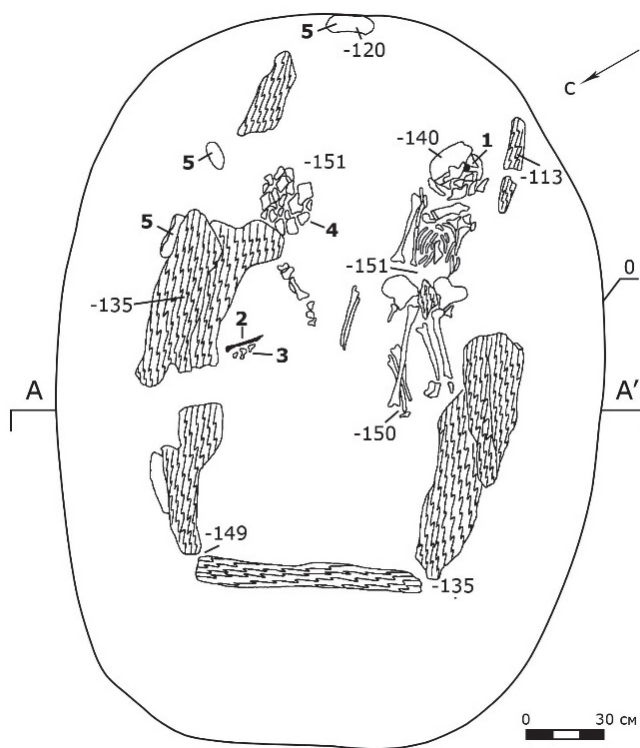


Рис. 20. План погребения в кургане № 21 могильника Ханхаринский дол:

1 — серебряная (?) серьга; 2 — железный нож; 3 — ритуальная пища;

4 — керамический сосуд; 5 — камень

Fig. 20. Plan of burial in mound No. 21 of the Khankharinsky Dol burial ground:

1 — silver (?) earring; 2 — iron knife; 3 — ritual food; 4 — ceramic vessel; 5 — stone

Под черепом обнаружена бронзовая серьга. В 0,4 м к востоку от скелета у восточной стенки рамы (?) выявлен развал керамического сосуда, ниже которого находились кости барана (ритуальная пища) и железный нож.

Курган № 37 выявлен в северной части могильника Ханхаринский дол (рис. 2). Диаметр каменной насыпи, сложенной в два слоя из мелких и средних по размеру камней,

составлял ссевера на юг — 8,25 м, а с запада на восток — 8,75 м. Высота сооружения из камня достигала 0,4 м, а вместе со слоем грунта — 0,5 м (рис. 21–22).



Рис. 21. Насыпь кургана №37 могильника Ханхаринский дол после зачистки.

Фото с юго-востока

Fig. 21. The embankment of mound No. 37 of the Khankharinsky Dol burial ground after clearing.

Photo from the southeast

В центре кургана прослежена западина диаметром с севера на юг — 2,5 м, а с запада на восток — 3 м. По периметру кургана выявлена крепида из более крупных камней диаметром с севера на юг — 8,25 м, а с запада на восток — 8,75 м. В центральной части под насыпью кургана выявлена могильная яма подпрямоугольной формы с округлыми углами, ориентированная по линии северо-запад — юго-восток. Она имела следующие размеры по уровню древнего горизонта: 2,9×2,05×2,15 м (рис. 23–24).

Глубина могилы дана от нулевого репера. На глубине 1,89 м обнаружено деревянное перекрытие внутримогильной конструкции в виде рамы (?). Удалось установить, что перекрытие было из 9 плах. Длина плах 0,7–1,17 м, ширина — 0,1–0,3 м. От рамы сохранилось фрагменты трех плах вдоль северной и восточной стенок могилы. В могиле обнаружено вторичное погребение женщины в возрасте старше 50 лет, которая была уложена в вытянутом положении на спине и ориентирована головой на восток. Большеберцовые и малоберцовые кости были существенно смещены в сторону бедренных костей, которые в свою очередь тоже находились выше своего обычного расположения и существенно ближе к плечевым и лучевым костям.

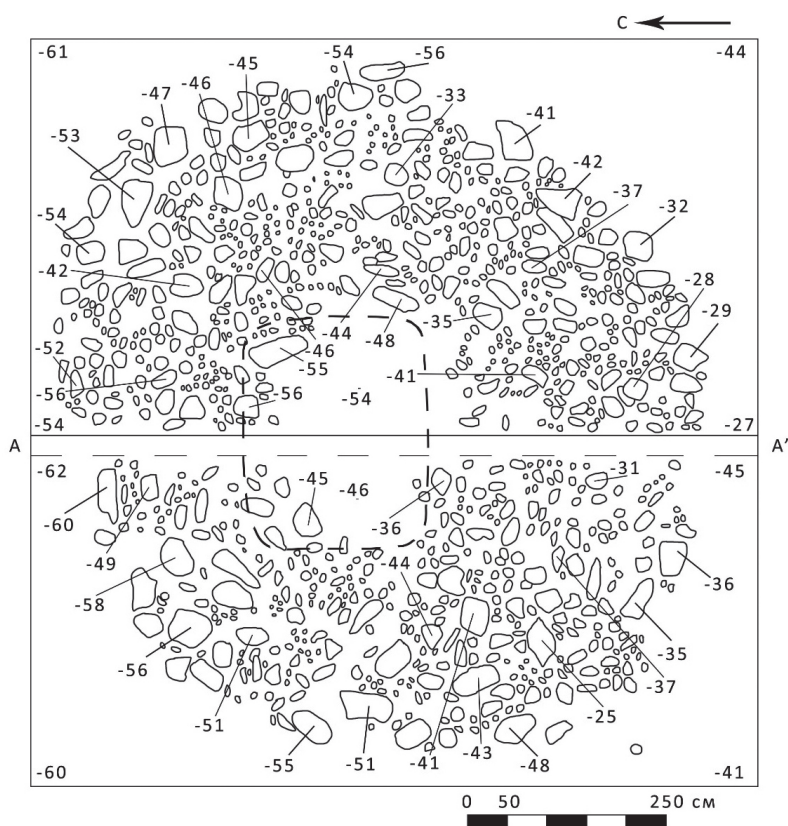


Рис. 22. План насыпи кургана №37 могильника Ханхаринский дол
 Fig. 22. Plan of the embankment of mound No. 37 of the Khankharinsky Dol burial ground



Рис. 23. Погребение в кургане №37 могильника Ханхаринский дол
 Fig. 23. Burial in mound No. 37 of the Khankharinsky Dol burial ground

Вероятно, к моменту захоронения практически все связки, сухожилия и суставы, соединявшие кости, были разрушены. При этом взаимное расположение отдельных частей скелета, а именно головы, туловища и верхних сегментов конечностей, не являлось произвольным. Позвонки, ребра и ключицы, несмотря на то, что были смещены, тем не менее, образовали компактное скопление.

В 25 см к северо-востоку от черепа выявлена ритуальная пища и железный нож. В 0,4 м к северо-востоку от черепа обнаружен развал керамического сосуда. Под черепом найден фрагмент железной заколки. Возле черепа выявлено пятно черной краски. В районе левой большеберцовой кости, которая оказалась смещена выше берцовой, обнаружено миниатюрной бронзовое зеркало в кожаном футляре.

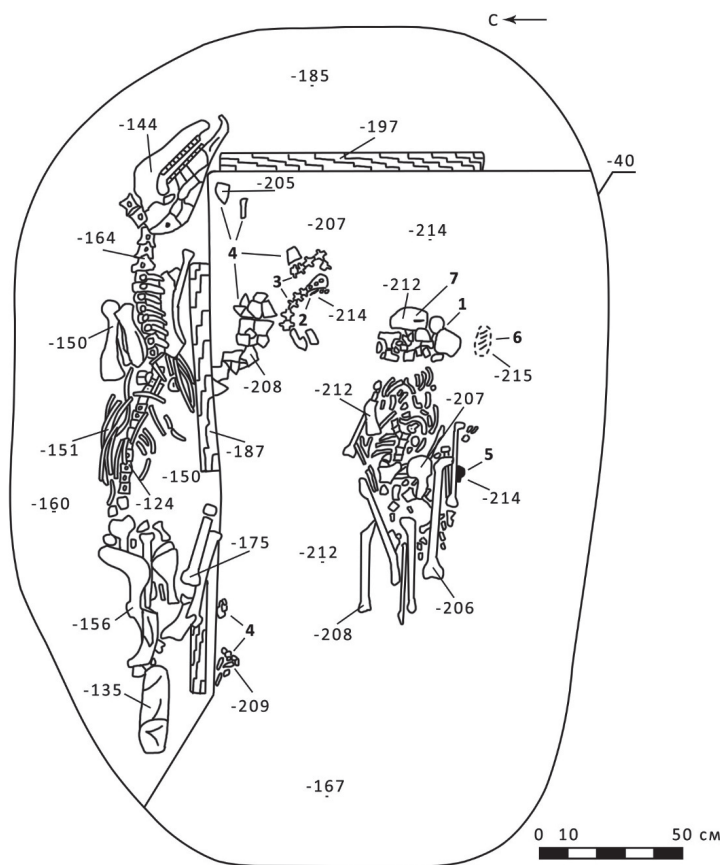


Рис. 24. План погребения в кургане №37 могильника Ханхаринский дол:

- 1 — череп человека; 2 — железный нож; 3 — ритуальная пища (кости барана);
4 — керамика; 5 — бронзовое зеркало; 6 — черная минеральная краска от окрашивания
волос (парика); 7 — фрагмент железной заколки, которая находилась под черепом
Fig. 24. Plan of burial in mound No. 37 of the Khankharinsky Dol burial ground: 1 — human skull;
2 — iron knife; 3 — ritual food (ram bones); 4 — ceramics; 5 — bronze mirror; 6 — black mineral
paint for hair coloring (wig); 7 — fragment of an iron pin that was located under the skull

Вдоль северной стенки могильной ямы на глубине 1,44–1,68 м зафиксировано сопроводительное захоронение лошади. Животное было уложено с подогнутыми копытами на живот и ориентировано головой на восток (рис. 23–24).

Погребальный инвентарь из вторичных погребений достаточно разнообразный и включает в себя бронзовые миниатюрные зеркала (к. № 4, 6, 8, 37), железные ножи (к. № 4, 5, 6, 21, 37), восьмеркообразные серьги, в том числе изготовленные из золота (к. № 6, 21), железные удила (к. № 4, 5), бронзовая модель кинжала (к. № 8), а также керамическая посуда, выявленная во всех погребениях. Указанные категории предметов имеют устойчивые аналогии среди памятников пазырыкской культуры, исследованных в разных районах Алтая [Кубарев, 1987; 1991; 1992; Сорокин, 1974; Полосьмак, 2001; Кирюшин, Степанова, 2004; Кирюшин, Степанова, Тишкин, 2003; Дашковский, 2023; Суразаков, 1989; Могильников, 1983а; 1983б; Кубарев, Шульга, 2007; Самашев, 2011]. Кроме того, в кургане № 4 обнаружен женский головной убор в виде колпака островерхой формы, который был сшит из двух симметричных половинок с небольшими полями, украшенный аппликациями из золотой фольги [Дашковский, 2024]. Итоги изучения погребального инвентаря будут представлены в отдельной работе. В данном случае отметим, что сравнительно-исторический анализ сопроводительного инвентаря позволяет отнести курганы № 4, 5, 6, 8, 21 и 37 могильника Ханхаринский дол к пазырыкской культуре и датировать в пределах IV–III вв. до н. э. Кроме того, планиграфически курганы № 4, 5, 6 и 8 входят в одну микрогруппу — курганный цепочку и сооружены совсем с небольшим интервалом. Курганы № 21 и 37 находятся соответственно к югу и северу от указанной микрогруппы, но на основе анализа погребального обряда и инвентаря также датируются в пределах IV–III вв. до н. э. Археологическое датирование в целом нивелируется с результатами радиоуглеродного анализа образцов, взятых из некоторых рассматриваемых курганов [Тишкин, Дашковский, 2007; Дашковский, Тишкин, 2015].

Интерпретация вторичных погребений

Все рассмотренные выше погребения не содержали никаких признаков ограбления или осквернения. Зафиксированные особенности расположения костей позволяют сделать вывод о том, что все захоронения были совершены через более или менее длительный промежуток времени после смерти, когда тело покойника частично или почти полностью разложилось.

Несмотря на то, что наличие вторичных погребений на могильниках скифской эпохи Горного Алтая не является широко распространенным явлением, тем не менее встречается. В частности, такие объекты были обнаружены на Средней Катуні при исследовании курганов на могильнике Верх-Еланда-2 [Степанова, Неверов, 1994: 19, рис. 7.-2; 21, рис. 10.-2], хотя первоначально данному явлению не придали серьезного значения.

Более пристальное внимание данной особенности погребальной обрядности древних кочевников уделил А. П. Бородовский после исследования погребений на некрополях Барангол-2, 4, Чултуков Лог 1, 2, на территории которых, наряду с обычными захоронениями, зафиксирован целый ряд вторичных — курганы № 1–4 [Бородовский, 2000: 204–205, рис. 1.-3, 7, 11, 12; Бородовский, Бородовская, 2013: 44–51]. Правда, ко-

личество вторичных погребений, выявленных на могильнике Барангол-2, автором раскопок указывается различное. Первоначально было отмечено, что в пределах данного памятника выявлено четыре кургана, в которых зафиксированы вторичные погребения последней трети I тыс. до н. э. (III–II вв. до н. э.) [Бородовский, 2000: 198]. В последующий период изучения данной проблематики исследователи отметили, что на Барангольском некрополе из 32 захоронений два вторичных погребения исследовано на могильнике Барангол-2 и 1 — на памятнике Барангол-4, т. е. меньше, чем указывалось ранее. Кроме того, на некрополе Чултуков лог-1 из 86 погребений три оказалось тоже вторичными. Наконец, еще на одном памятнике Чултуков лог-2 раскопано всего 7 курганов раннего железного века, два из которых тоже носили вторичный характер [Бородовский, Бородовская, 2013: 51].

А. П. Бородовский и Е. Л. Бородовская сделали ряд важных наблюдений относительно ритуальной практики вторичных погребений у кочевников Горного Алтая скифской эпохи. Во-первых, вторичный погребальный обряд у населения Западной Сибири и Алтая в эпоху бронзы и раннем железном веке никогда не имел распространения в полном объеме, который предусматривал периодическое перезахоронение полностью освобожденных от мягких тканей останков умерших людей. Зафиксированные вторичные погребения кочевников на могильниках нижней Катунь демонстрировали разные стадии разложения трупов, что свидетельствовало о достаточно длительных сроках перед совершением вторичной обрядности [Бородовский, Бородовская, 2013: 51]. Во-вторых, по мнению А. П. Бородовского, на позднем этапе существования у особой этно-территориальной группы, оставившей Барангольский некрополь, скотоводческое хозяйство стало более подвижным, а расстояния перекочевок существенно увеличились. Вследствие этого возникла необходимость хранить останки умерших в определенное время перед основным погребением, а затем везти их на родовое кладбище. Так, по его мнению, могли появиться коллективные вторичные погребения среди курганов с обычными одиночными захоронениями [Бородовский, 2000: 205].

Ориентация останков умерших во вторичных одиночных и коллективных захоронениях осуществлялась головой на восток, юго-восток, юго-запад [Бородовский, Бородовская, 2013: 46–51]. Последнее направление соответствовало преобладающей традиции на могильниках Барангол-1,2 и имеет архаичный характер. При этом умершие были размещены во внутримогильной конструкции в виде рамы, а при исследовании погребений фиксировались следы огня, который, вероятно, выполнял особую очистительную роль. Размеры могильных ям для вторичных погребений отличались близким стандартом и наибольшей глубиной для всего некрополя. Количество сосудов и кусков жертвенной пищи всегда соответствовало числу погребенных, но разделочный нож всегда был один.

Кроме того, важно отметить, что вторичные погребения на могильниках скифского времени, исследованных в районе нижнего течения Средней Катунь, выявлены как под насыпью курганов с каменной насыпью, так и в грунтовых могилах, расположенных в межкурганном пространстве. В последнем случае такое захоронение носило ярусный характер и свидетельствовало о неоднократном проникновении в могилу с ритуальными целями. Что касается сопроводительного инвентаря из указанных

объектов, то по своему составу он практически не отличался от предметного комплекса, выявленного не во вторичных погребениях [Бородовский, Бородовская, 2016: 135–145]. Важно отметить, в районе среднего и нижнего течения Катунь вторичные погребения обнаружены в курганах, которые относятся не совсем к кругу классических памятников пазырыкской культуры. В данном случае исследователи отмечают, что такие объекты исследованы либо на могильниках так называемой северо-пазырыкской погребальной традицией [Бородовский, Бородовская, 2016: 146] или тыткескенского варианта пазырыкской культуры [Тишкин, Дашковский, 2003: 167]. Либо они обнаружены на некрополях, которые демонстрируют межкультурное взаимодействие, поскольку на таких памятниках выявлены погребения северопазырыкского, кара-кобинского типов и захоронения быстринской культуры [Бородовский, Бородовская, 2018: 146]. Некоторые исследователи особо обратили внимание на то, что вторичные погребения со следами действия огня, наряду с погребальной конструкцией в виде рамы и отсутствием сопроводительных захоронений лошадей, не является типичными чертами погребального обряда пазырыкской культуры [Кубарев, Шульга, 2007: 11].

В то же время результаты исследования погребений на могильнике Ханкаринский дол позволяют дополнить сделанные выводы относительно рассматриваемого феномена. Во-первых, необходимо отметить, что раскопки более 40 курганов на некрополе Ханкаринский дол показали, что значительная часть исследованных курганов может быть отнесена именно к классическим памятникам пазырыкской культуры. При этом в начале XXI в. считалось, что одной из специфичных черт памятников скифской эпохи Северо-Западного Алтая является очень редкое количество сопроводительных захоронений лошадей [Шульга, 2003: 115–116]. В то же время установлено, что данный признак зафиксирован примерно в 37% погребений кочевников Горного Алтая, датированных пазырыкским временем. При этом на могильнике Ханкаринский дол эта особенность зафиксирована существенно чаще, чем в других районах Алтая, и составляет примерно 50%.

Данное обстоятельство, а также наличие погребений региональной элиты на могильнике Ханкаринский дол указывает на то, что на этом могильнике похоронены лица с более высоким социальным статусом, чем на других памятниках Северо-Западного Алтая, датированных скифским временем. Примечательно, что из шести вторичных погребений, выявленных на могильнике Ханкаринский дол, в пяти случаях зафиксированы сопроводительные захоронения лошадей. Во-вторых, важно отметить половозрастной состав погребенных. В пяти из шести курганов это были одиночные погребения женщин (курганы № 4, 6, 8, 21, 37), а в одном случае парное погребение ребенка и подростка мужского пола (курган № 5). Среди женских погребений обращает на себя внимание тот факт, что в четырех случаях это были захоронения достаточно возрастных и даже пожилых женщин в возрасте 35–50 лет и старше 55 лет. Только в одном случае в кургане № 21 зафиксировано погребение молодой девушки в возрасте 17–19 лет. Среди исследованных вторичных погребений в курганах скифского времени в районе нижнего и среднего течения Катунь также обнаружены преимущественно женские вторичные погребения, что хорошо видно и по инвентарю [Бородовский, Бородовская, 2013: 46–51; 2016; Степанова, Неверов, 1994].

В-третьих, следует особо обратить внимание на наличие на костях искусственных повреждений, нанесенных острым инструментом, свидетельствует в пользу того, что тела умерших людей в той или иной мере препарировали [Дашковский, Тишкин, Тур, 2005]. Такие особенности были зафиксированы непосредственно в экспедиционных исследованиях антропологом Светланой Семеновной Тур, за что автор выражает ей особую благодарность. Вместе с тем предпринимались меры, чтобы костные останки покойника, полностью или частично утратившие анатомические сочленения вследствие естественного разложения мягких тканей или их препарации, не развалились и сохраняли антропоморфные очертания. В качестве искусственной оболочки, позволяющей сохранить «форму тела», могла использоваться одежда погребенного или специальное покрытие. Логическим завершением этой тенденции представляется изготовление куклы-манекена на основе черепа и длинных костей конечностей покойника. Отмеченная практика обращения с телами покойников на могильнике Ханхаринский дол находит определенные аналогии в Минусинской котловине [Murphy, 2004: 122–132].

Надо отметить, что наличие компактных скоплений костей, лежавших в приблизительном анатомическом порядке, отмечалось при исследовании многих погребений скифского времени на могильнике Аймырлыг в Туве. В процессе раскопок были обнаружены захоронения полуразложившихся трупов или очищенных костей. В некоторых погребениях вместе со скоплениями костей, лежавших в приблизительном анатомическом порядке, были обнаружены остатки кожаных чехлов или одежды, служившей, по-видимому, для них мешком [Мандельштам, 1983: 27; 1992: 181].

Следует отметить, что вторичные погребения фиксируются в погребальной обрядности разных народов Сибири начиная с эпохи неолита и вплоть до этнографической современности [Зайцева, 2001: 97]. При этом исследователи, рассматривая разные варианты интерпретации подобной практики, опираясь на широкую источниковую базу, пришли к следующим выводам. Во-первых, причины появления вторичных погребений могут носить как ритуальный, так и не ритуальный характер. Во-вторых, в классическом варианте вторичное погребение предполагает перезахоронение костей, освобожденных от плоти, что обусловлено особенностями восприятия периода завершения траурного цикла только после полного разложения тела покойного [Зайцева, 2005: 24]. В-третьих, анализ этнографических и археологических материалов по Западной Сибири показал, что в регионе фиксировалось два варианта вторичных погребений. Первый вариант был обусловлен обстоятельствами смерти человека и сезонностью процесса погребения, связанной прежде всего со сложностью похоронить человека в Сибири в зимний период. Второй вариант вторичного погребения предполагает относительно длительный период (до трех лет), за который происходит полное скелетирование трупа. При этом исследователи отмечают, что точных данных кого и почему хоронили по второму способу нет, но не исключают, что это могло быть связано с определенным социальным статусом или обстоятельствами смерти. Кроме того, считается то такой обряд демонстрирует определенные универсальные представления о фазах смерти, которые хорошо просматриваются через концепт «предки — кости — возможность новой жизни» в угорской, самодийской и в тюркской религиозно-мифологической традициях [Зайцева, 2005: 25].

По мнению Э. М. Мерфи, практика вторичных погребений в скифское время на территории Евразии, вероятнее всего, связывается с сезонными миграциями и необходимостью хоронить покойников на родовых кладбищах [Murphy, 2004: 122–132]. Действительно, у кочевников Центральной Азии, как в эпоху поздней древности, так и в Средневековье, широко была распространена практика погребать умерших в определенное время года — обычно ранней весной или осенью. Выявленная закономерность сезонности погребений у кочевников горных районов Алтая в пазырыкское время объясняется как палеодемографическими процессами, так и определенными мировоззренческими представлениями [Руденко, 1953; 1960; Полосьмак, 2001: 238–255; Тишкин, Дашковский, 2003: 136–144, 253–254]. Наличие указанного типа погребений свидетельствует о существовании у кочевников традиции хоронить своих умерших в пределах родовых (клановых) могильников. В данном случае исследователи неоднократно указывали на семейно-клановый характер курганных цепочек, в которых хоронили, как правило, умерших, связанных родственными узами [Шульга, 1989; Кубарев, 1991: 25; Марсадоллов, 2000: 70; Тишкин, Дашковский, 2003]. Могильники, которые включали две или более цепочки, возможно, оставлены несколькими родственными общинами или кланами [Суразаков, 1992: 53]. Родственный характер погребенных в могилах и в пределах курганных цепочек пазырыкской культуры подтверждается и палеогенетическими исследованиями, которые стали активно проводить на современном этапе [Самашев, Фаизов, Базарбаева, 2001: 22]. Наличие вторичных погребений женщин в достаточно зрелом и преклонном возрасте вполне закономерно, поскольку, вероятно, сезонные или вынужденные перекочевки были для них особенно тяжелы. При этом особо нужно отметить, что средняя продолжительность женщин в кочевом обществе в рассматриваемый период составляла около 30,4 лет, а мужчин — 34,6 лет [Тишкин, Дашковский, 2003: 196]. В этой связи примечательно, что во вторичных погребениях выявлен относительно большой процент именно возрастных и преклонного возраста женщин.

Заключение

Таким образом, проведенное исследование показало, что в курганах № 4, 5, 6, 8, 21, 37 могильника Ханхаринский дол обнаружены погребения вторичного характера. Сравнительно-исторический подход позволил отнести указанные курганы к пазырыкской культуре и датировать в пределах IV–III вв. до н. э. В пяти из шести курганах были похоронены женщины, а одном объектах выявлено парное погребение ребенка и подростка мужского пола. При этом планиграфически курганы № 4, 5, 6 и 8 образовывали одну микроцепочку, что дополнительно может указывать на родственный (клановый) характер погребений. Курганы № 21 и № 37 планиграфически располагались к югу и к северу от указанных объектов. Погребальные сооружения и сопроводительный инвентарь из вторичных погребений ничем особо не отличался от аналогичных категорий вещей из «классических» погребений. Важно также обратить внимание на то, что в пяти из шести рассмотренных курганов зафиксированы сопроводительные захоронения лошадей, что дополнительно указывает на социальный статус погребенных людей. Основная причина появления практики вторичных погребений у кочевников Горного Алтая в скифское время, вероятно, связана с палеодемографическими процес-

сами, сезонными перекочевками и традицией хоронить умерших на родовых кладбищах, что имело и определенное мировоззренческое обоснование.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Бородовский А. П. Вторичные погребения эпохи раннего железа на Нижней Катунь (по материалам Барангольского некрополя) // Сохранение и изучение культурного наследия Алтая. Вып. XI. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2000. С. 197–200.

Бородовский А. П., Бородовская Е. П. Археологические памятники горной долины нижней Катуни в эпоху палеометалла. Новосибирск : Изд-во ИАиЭ СО РАН, 2013. 220 с.

Бородовский А. П., Бородовская Е. П. Вторичные погребения раннего железного века горной долины нижней Катуни // Древние некрополи и поселения: постпогребальные ритуалы, символические захоронения и ограбления. СПб. : ИИМК РАН, 2016. С. 134–146.

Дашковский П. К. Чинетинский археологический микрорайон на Алтае: краткий путеводитель. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2023. 72 с.

Дашковский П. К. Реконструкция головного убора и датировка артефактов из кургана № 4 могильника пазырыкской культуры Ханхаринский дол (Алтай) // Археология евразийских степей. 2024. № 5. С. 8–20.

Дашковский П. К., Тишкин А. А. Новые данные по радиоуглеродному датированию кургана № 5 могильника Ханкаринский дол (Алтай) // Археология Западной Сибири и Алтая: опыт междисциплинарных исследований. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2015. С. 119–125.

Дашковский П. К., Тишкин А. А., Тур С. С. Вторичные погребения в курганах скифского времени на памятнике Ханкаринский дол // Западная и Южная Сибирь в древности. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2005. С. 62–68.

Зайцева О. В. Вторичные погребения: проблемы изучения и интерпретации // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории : материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. Томск : Изд-во Томского ун-та, 2001. С. 96–98.

Зайцева О. В. Погребения с нарушенной анатомической целостностью костяка: методика исследования и возможности интерпретации : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 2005. 28 с.

Кирюшин Ю. Ф., Степанова Н. Ф. Скифская эпоха Горного Алтая. Барнаул : Изд-во Алт. гос. ун-та, 2004. Ч. III. 292 с.

Кирюшин Ю. Ф., Степанова Н. Ф., Тишкин А. А. Скифская эпоха Горного Алтая. Барнаул : Изд-во Алт. гос. ун-та, 2003. Ч. II: Погребально-поминальные комплексы пазырыкской культуры. 234 с.

Кубарев В. Д. Курганы Уландрыка. Новосибирск : Наука, 1987. 302 с.

Кубарев В. Д. Курганы Юстыда. Новосибирск : Наука, 1991. 190 с.

Кубарев В. Д. Курганы Сайлюгема. Новосибирск : Наука, 1992. 220 с.

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

Мандельштам А. М. Исследования на могильном поле Аймырлыг: некоторые итоги и перспективы // Древние культуры Евразийских степей. Л. : Наука, 1983. С. 25–33.

Мандельштам А. М. Ранние кочевники на территории Тувы // Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. Археология СССР. М. : Наука, 1992. С. 178–196.

Марсадолов Л. С. Планиграфия могильников Горного Алтая VI–IV вв. до н. э. // Пятые исторические чтения памяти М. П. Грязнова. Омск: ОмГУ, 2000. С. 69–72.

Могильников В. А. Курганы Кызыл-Джар I, VIII — памятники пазырыкской культуры Алтая // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск : ГАНИИЯЛ, 1983а. С. 3–39.

Могильников В. А. Курганы Кызыл-Джар II–V и некоторые вопросы состава населения Алтая во второй половине I тыс. до н. э. // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск : ГАНИИЯЛ, 1983б. С. 40–71.

Очир-Горяева М. А. Следы погребальных обрядов в курганах скифской эпохи степей Евразии // Древние некрополи и поселения: погребальные ритуалы, символические захоронения и ограбления. СПб. : ИИМК РАН, 2016. С. 113–128.

Полосьмак Н. В. Всадники Укока. Новосибирск : ИНФОЛИО, 2001. 336 с.

Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М. ; Л. : Наука, 1953. 402 с.

Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М. ; Л. : Наука, 1960. 359 с.

Самашев З. С. Берел. Алматы: Таймас, 2011. 236 с.

Самашев З. С., Фаизов К. Ш., Базарбаева Г. А. Археологические памятники и палеопочвы Казахского Алтая. Алматы, 2001. 108 с.

Сорокин С. С. Цепочка курганов времен ранних кочевников на правом берегу р. Кок-Су (Южный Алтай) // Археологические сообщения Государственного Эрмитажа. 1974. Вып. 16. С. 62–91.

Степанова Н. Ф., Неверов С. В. Курганный могильник Верх-Еланда-2 // Археология Горного Алтая. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 1994. С. 11–24.

Суразаков А. С. Горный Алтай и его северные предгорья в эпоху раннего железа: Проблемы хронологии и культурного разграничения. Горно-Алтайск : ГАНИИЯЛ, 1989. 165 с.

Суразаков А. С. О некоторых проблемах изучения социальных отношений населения Горного Алтая эпохи раннего железа // Материалы к изучению прошлого Горного Алтая. Горно-Алтайск : ГАНИИЯЛ, 1992. С. 48–56.

Тишкин А. А., Дашковский П. К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2003. 430 с.

Тишкин А. А., Дашковский П. К. Результаты радиоуглеродного датирования памятников пазырыкской культуры Ханкаринский Дол и Яломан-III // Радиоуглерод в археологических и палеоэкологических исследованиях. СПб. : Теза, 2007. С. 291–299.

Шульга П. И. К вопросу о планировке могильников скифского времени на Алтае // Скифо-сибирский мир (Социальная структура и общественные отношения). Кемерово : КемГУ, 1989. Ч. II. С. 41–44.

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

Murphy E. M. Secondary burial practices in Iron Age Tuva, South Siberia // Междисциплинарные исследования в археологии. М. : Наука, 2004. Вып. 3. С. 122–132.

REFERENCE

Borodovskii A. P. Vtorichnye pogrebeniya epohi rannego zheleza na Nizhnei Katuni (po materialam Barangol'skogo nekropolya) [Secondary burials of the Early Iron Age on the Lower Katun (based on the materials of the Barangol necropolis)]. *Sokhranenie i izuchenie kul'turnogo naslediya Altaya* [Preservation and study of the cultural heritage of Altai]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2000, iss. XI. P. 197–200 (in Russian).

Borodovskii A. P., Borodovskaya E. P. Arkheologicheskie pamyatniki gornoj doliny nizhnei Katuni v epokhu paleometalla [Archaeological sites of the Lower Katun mountain valley in the Paleometallic epoch]. Novosibirsk: Izd-vo IAiE SO RAN, 2013, 220 p. (in Russian).

Borodovskii A. P., Borodovskaya E. P. Vtorichnye pogrebeniya rannego zheleznogo veka gornoj doliny nizhnei Katuni [Secondary burials of the Early Iron Age of the Lower Katun mountain valley]. *Drevnie nekropoli i poseleniya: postpogrebal'nye ritualy, simvolicheskie zakhoroneniya i ogrableniya* [Ancient necropolises and settlements: post-burial rituals, symbolic burials and robberies]. Saint Petersburg: IIMK RAN, 2016. P. 134–146 (in Russian).

Dashkovskiy P. K. Rekonstrukciya golovnogogo ubora i datirovka artefaktov iz kurgana № 4 mogil'nika pazyrykskoi kul'tury Khanharinskii dol (Altai) [Rekonstrukciya golovnogogo ubora i datirovka artefaktov iz kurgana № 4 mogil'nika pazyrykskoj kul'tury Hanharinskij dol (Altai)]. *Arkheologiya evrazijskikh stepei* [Archaeology of the Eurasian Steppes]. 2024, no. 5. P. 8–20 (in Russian).

Dashkovskiy P. K. *Chinetinskii arheologicheskii mikroraion na Altae: kratkii putevoditel'* [Chinetinsky archaeological microdistrict in Altai: a short guide.]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2023, 72 p. (in Russian).

Dashkovskiy P. K., Tishkin A. A. Novye dannye po radiouglerodnomu datirovaniyu kurgana № 5 mogil'nika Khankarinskii dol (Altai) [New data on radiocarbon dating of mound No. 5 of the Khankarinsky Dol burial ground (Altai)]. *Arkheologiya Zapadnoi Sibiri i Altaya: opyt mezhdisciplinarnykh issledovanii* [Archeology of Western Siberia and Altai: experience of interdisciplinary research]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2015. P. 119–125 (in Russian).

Dashkovskiy P. K., Tishkin A. A., Tur S. S. Vtorichnye pogrebeniya v kurganakh skifskogo vremeni na pamyatnike Khankarinskii dol [Secondary burials in mounds of the Scythian period at the Khankarinsky Dol monument]. *Zapadnaya i Yuzhnaya Sibir' v drevnosti* [Western and Southern Siberia in antiquity]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2005. P. 62–68 (in Russian).

Kiryushin Yu. F., Stepanova N. F. *Skifskaya epoha Gornogo Altaya. CH. III: Pogrebal'nye komplekсы skifskogo vremeni Srednei Katuni* [The Scythian epoch of the Altai Mountains. Part III: Burial complexes of the Scythian period of the Middle Katun]. Barnaul: Izd-vo Alt. gos. un-ta, 2004, 292 s. (in Russian).

Kiryushin Yu. F., Stepanova N. F., Tishkin A. A. *Skifskaya epoha Gornogo Altaya. CH. II: Pogrebal'no-pominal'nye komplekсы pazyrykskoi kul'tury* [The Scythian Epoch of the Altai

Mountains. Funeral and memorial complexes of the Pazyryk culture]. Barnaul: Izd-vo Alt. gos. un-ta, 2003, 234 p. (in Russian).

Kubarev V. D. *Kurgany Sajlyugema* [Barrows of Sailugem]. Novosibirsk: Nauka, 1992, 220 p. (in Russian).

Kubarev V. D. *Kurgany Ulandryka* [The Mounds of Ulandryk]. Novosibirsk: Nauka, 1987, 302 p. (in Russian).

Kubarev V. D. *Kurgany Yustyda* [The Mounds of Yustida]. Novosibirsk: Nauka, 1991, 190 p. (in Russian).

Kubarev V. D., Shul'ga P. I. *Pazyrykskaya kul'tura (kurgany Chui i Ursula)* [Pazyryk culture (Chui and Ursula mounds)]. Barnaul: Izd-vo Alt. gos. un-ta, 2007, 282 p. (in Russian).

Mandel'shtam A. M. Issledovaniya na mogil'nom pole Aimirlyg: Nekotorye itogi i perspektivy [Research on the Aimirlyg burial field: Some results and prospects]. *Drevnie kul'tury Evrazijskikh stepei* [Ancient cultures of the Eurasian steppes]. Leningrad: Nauka, 1983. P. 25–33 (in Russian).

Mandel'shtam A. M. Rannie kochevniki na territorii Tuvy [Early nomads on the territory of Tuva]. *Stepnaya polosa Aziatskoi chasti SSSR v skifsko-sarmatskoe vremya*. *Arkheologiya SSSR* [Steppe strip of the Asian part of the USSR in the Scythian-Sarmatian period. Archeology of the USSR]. Moscow: Nauka, 1992. P. 178–196 (in Russian).

Marsadolov L. S. Planigrafiya mogil'nikov Gornogo Altaya VI–IV vv. do n. e. [Planigraphy of the burial grounds of the Altai Mountains of the VI–IV centuries BC]. *Pyatye istoricheskie chteniya pamyati M. P. Gryaznova* [Fifth historical readings in memory of M. P. Gryaznov]. Omsk: OmGU, 2000. P. 69–72 (in Russian).

Mogil'nikov V. A. Kurgany Kyzyl-Dzhar I, VIII — pamyatniki pazyrykskoi kul'tury Altaya [Kurgans of Kyzyl-Jar I, VIII — monuments of the Pazyryk culture of Altai]. *Voprosy arkheologii i etnografii Gornogo Altaya* [Issues of archeology and ethnography of the Altai Mountains]. Gorno-Altajsk: GANIYAL, 1983a. P. 3–39 (in Russian).

Mogil'nikov V. A. Kurgany Kyzyl-Dzhar II–V i nekotorye voprosy sostava naseleniya Altaya vo vtoroi polovine I tys. do n. e. [Kurgans of Kyzyl-Jar II–V and some questions of the composition of the Altai population in the second half of the I millennium BC]. *Voprosy arkheologii i etnografii Gornogo Altaya* [Questions of archeology and ethnography of the Altai Mountains]. Gorno-Altajsk: GANIYAL, 1983b. P. 40–71 (in Russian).

Ochir-Goryaeva M. A. Sledy postpogrebal'nykh obryadov v kurganakh skifskoi epohi stepei Evrazii [Traces of post-burial rites in the mounds of the Scythian epoch of the Eurasian steppes]. *Drevnie nekropoli i poseleniya: postpogrebal'nye ritualy, simvolicheskie zakhoroneniya i ogrableniya* [Ancient necropolises and settlements: post-burial rituals, symbolic burials and robberies]. Saint Petersburg: IIMK RAN, 2016. P. 113–128 (in Russian).

Polos'mak N. V. *Vsadniki Ukoka* [The Horsemen of Ukoka]. Novosibirsk: INFOLIO, 2001, 336 p. (in Russian).

Rudenko S. I. *Kul'tura naseleniya Central'nogo Altaya v skifskoe vremya* [Culture of the population of the Central Altai in the Scythian period]. Moscow; Leningrad: Nauka, 1960, 359 p. (in Russian).

Rudenko S. I. *Kul'tura naseleniya Gornogo Altaya v skifskoe vremya* [Culture of the population of the Altai Mountains in the Scythian period]. Moscow; Leningrad: Nauka, 1953, 402 p. (in Russian).

Samashev Z. S. *Berel* [Berel]. Almaty: Taimas, 2011, 236 p. (in Russian).

Samashev Z. S., Faizov K. Sh., Bazarbaeva G. A. *Arkheologicheskie pamyatniki i paleopochvy Kazakhskogo Altaya* [Archaeological sites and paleosoils of the Kazakh Altai]. Almaty, 2001, 108 p. (in Russian).

Shul'ga P. I. K voprosu o planirovke mogil'nikov skifskogo vremeni na Altae [On the question of the planning of burial grounds of the Scythian period in Altai]. *Skifo-sibirskii mir (Social'naya struktura i obshchestvennye otnosheniya)* [Scythian-Siberian world (Social structure and public relations)]. Kemerovo: KemGU, 1989, pt. II. P. 41–44 (in Russian).

Sorokin S. S. *Cepochka kurganov vremen rannikh kochevnikov na pravom beregu r. Kok-Su (Yuzhnyy Altai)* [A chain of burial mounds from the time of the early nomads on the right bank of the Kok-Su River (Southern Altai)]. *Arkheologicheskie soobshcheniya Gosudarstvennogo Ermitazha* [Archaeological reports of the State Hermitage Museum]. 1974, iss. 16. P. 62–91 (in Russian).

Stepanova N. F., Neverov S. V. *Kurgannyi mogil'nik Verkh-Elanda-2* [Kurgan burial ground Verkh-Elanda-2]. *Arkheologiya Gornogo Altaya* [Archeology of the Altai Mountains]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 1994. P. 11–24 (in Russian).

Surazakov A. S. *Gornyy Altai i ego severnye predgor'ya v epokhu rannego zheleza: Problemy khronologii i kul'turnogo razgranicheniya* [Gorny Altai and its Northern foothills in the Early Iron Age: Problems of chronology and cultural differentiation]. Gorno-Altajsk: GANIYAL, 1989, 165 p. (in Russian).

Surazakov A. S. *O nekotorykh problemakh izucheniya social'nykh otnoshenii naseleniya Gornogo Altaya epokhi rannego zheleza* [On some problems of studying the social relations of the population of Gorny Altai of the Early Iron Age]. *Materialy k izucheniyu proshlogo Gornogo Altaya* [Materials for the study of the past of Gorny Altai]. Gorno-Altajsk: GANIYAL, 1992. P. 48–56 (in Russian).

Tishkin A. A., Dashkovskiy P. K. *Rezultaty radiouglerodnogo datirovaniya pamyatnikov pazyrykskoi kul'tury Khankarinskij Dol i Yaloman-III* [Results of radiocarbon dating of monuments of the Pazyryk culture Khankarinsky Dol and Yaloman-III]. *Radiouglerod v arkheologicheskikh i paleoekologicheskikh issledovaniyakh* [Radiocarbon in archaeological and paleoecological studies]. Saint Petersburg: Teza, 2007. P. 291–299 (in Russian).

Tishkin A. A., Dashkovskiy P. K. *Social'naya struktura i sistema mirovozzrenii naseleniya Altaya skifskoi epokhi* [The social structure and system of worldviews of the Altai population of the Scythian epoch]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2003, 430 s. (in Russian).

Zaiceva O. V. *Pogrebeniya s narushennoi anatomicheskoi celostnost'yu kostyaka: metodika issledovaniya i vozmozhnosti interpretatsii. Avtoreferat dissertatsii kand. Ist. nauk* [Burials with impaired anatomical integrity of the backbone: research methodology and interpretation possibilities. Abstract of the dissertation for the degree of Candidate of Historical Sciences]. Novosibirsk, 2005, 28 p. (in Russian).

Zaiceva O. V. *Vtorichnye pogrebeniya: problemy izucheniya i interpretatsii* [Secondary burials: problems of study and interpretation]. *Prostranstvo kul'tury v arkheologo-*

etnograficheskom izmerenii. Zapadnaya Sibir' i sopredel'nye territorii: Materialy XII Zapadno-Sibirskoj arkheologo-etnograficheskoy konferencii [The space of culture in the archaeological and ethnographic dimension. Western Siberia and adjacent territories: Proceedings of the XII West Siberian Archaeological and Ethnographic Conference]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 2001. P. 96–98 (in Russian).

Shul'ga P. I. *Mogil'nik skifskogo vremeni Lokot' — 4a* [Burial ground of the Scythian period Elbow-4a]. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2003, 204 p. (in Russian).

Murphy E. M. Secondary burial practices in Iron Age Tuva, South Siberia. *Mezhdisciplinarnye issledovaniya v arkheologii* [Interdisciplinary research in archaeology]. Moscow: Nauka, 2004, iss. 3. P. 122–132.

Статья поступила в редакцию: 03.12.2024

Принята к публикации: 12.05.2025

Дата публикации: 30.06.2025

УДК 739.2

DOI 10.14258/nreur(2025)2–02

*С. В. Сулова, Л. Н. Донина**Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань (Россия)*

ЮВЕЛИРНЫЕ УКРАШЕНИЯ ВОЛГО-УРАЛЬСКИХ ТАТАР В КОНТЕКСТЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ ЕВРАЗИИ: ИТОГИ ЭТНОЛОГО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В статье публикуются результаты многолетнего исследования, предпринятого в отделе этнологических исследований Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан. Источниками служили типологические, картографические и иллюстративные материалы Историко-этнографического атласа татарского народа; музейные артефакты по ювелирному искусству татар и народов Евразии, собранные при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 13–06–97056).

Изучение ювелирных украшений волго-уральских татар в историко-этнологическом и технологическом аспектах выявило тесные этнокультурные взаимосвязи с тюрко-исламскими, финно-угорскими народами и русским населением Евразии. Взаимосвязи прослежены на материалах Средневековья (Бугарская цивилизация, эпоха Золотой орды, Казанское ханство), периода Российской империи и позднее, когда народы России (Поволжья, Сибири), Центральной Азии и Казахстана с их особыми традициями художественной обработки металла развивались в пределах общего культурного пространства.

Особым ракурсом явилось изучение казанско-татарского ювелирного дела XVIII–XIX вв. в контексте пробирного законодательства Российской империи.

Ключевые слова: татары, комплексы украшений, ювелирные техники, орнамент, болгаро-золотоордынские, тюрко-исламские традиции, финно-угорские, русские взаимосвязи

Цитирование статьи:

Сулова С. В., Донина Л. Н. Ювелирные украшения волго-уральских татар в контексте этнокультурных традиций Евразии: итоги этнолого-технологического исследования // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30, № 2. С. 40–58. DOI 10.14258/nreur(2025)2–02.

Суслова Светлана Владимировна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнологических исследований Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (Россия, Казань). **Адрес для контактов:** sv_suslova@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0002-5950-8576>

Донина Лариса Николаевна, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник отдела этнологических исследований Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (Россия, Казань). **Адрес для контактов:** lis.art@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0002-7559-0565>.

S. V. Suslova, L. N. Donina

Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan (Russia)

JEWELRY OF THE VOLGA-URAL TATARS IN THE CONTEXT OF THE ETHNOCULTURAL TRADITIONS OF EURASIA: THE RESULTS OF THE ETHNOLOGICAL AND TECHNOLOGICAL RESEARCH

The article publishes the results of a long-term study undertaken in the Department of Ethnological Research of the Marjani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. The sources were typological, cartographic and illustrative materials of the Historical and Ethnographic Atlas of the Tatar People; museum artifacts on the jewelry art of the Tatars and the peoples of Eurasia, collected with the support of the Russian Foundation for Basic Research (project No. 13-06-97056).

The study of jewelry of the Volga-Ural Tatars in historical, ethnological and technological aspects revealed close ethnocultural relationships with the Turkic-Islamic, Finno-Ugric peoples and the Russian population of Eurasia. The connections are traced using materials from the Middle Ages (Bugar civilization, the era of the Golden Horde, the Kazan Khanate), the period of the Russian Empire and later, when the peoples of Russia (the Volga region, Siberia), Central Asia and Kazakhstan with their special traditions of artistic metalworking developed within a common cultural space.

A special perspective of the study was the study of Kazan-Tatar jewelry of the XVIII–XIX centuries in the context of the assay legislation of the Russian Empire.

Keywords: Tatars, jewelry complexes, techniques, ornament, Bulgaro-Golden Horde, Turkic-Islamic traditions, Finno-Ugric, Russian interrelations

For citation:

Suslova S. V., Donina L. N. Jewelry of the Volga-Ural Tatars in the context of the ethno-cultural traditions of Eurasia: the results of the ethnological and technological research. *Nations and religions of Eurasia*. 2025. Т. 30. № 2. Р. 40–58 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)2–02

Suslova Svetlana Vladimirovna, candidate of historical Sciences, Advanced Research Fellow, Department of Ethnological Research, Sh. Mardzhani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (Russia, Kazan). **Contact address:** sv_suslova@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0002-5950-8576>

Donina Larisa Nikolaevna, candidate of Art History Sciences, Senior Research Fellow, Department of Ethnological Research, Sh. Mardzhani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (Russia, Kazan). **Contact address:** lis.art@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0002-7559-0565>.

Введение

Целью статьи является публикация результатов многолетнего исследования «Ювелирные украшения волго-уральских татар: историко-этнологическое и технологическое исследование», осуществленного в отделе этнологических исследований Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан. Оно проведено на базе обширного свода источников. Это типологические, картографические и иллюстративные материалы Историко-этнографического атласа татарского народа [Суслова, Мухамедова, 2000]; материалы этнографических экспедиций (1971–2003 гг.), хранящиеся в архиве института; музейные артефакты по ювелирному искусству народов Евразии, собранные при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 13–06–97056). Исследование осуществлялось в рамках фундаментальной Программы Академии наук Республики Татарстан «Идель-Алтай: истоки евразийской цивилизации», которая была направлена на изучение вопросов этнической истории и культурогенеза тюркских народов [Ювелирные..., 2018: 7].

Крупнейшим центром производства татарских ювелирных украшений была Казань (Новотатарская слобода) и районы Заказанья — основная территория проживания казанских татар — референтной группы этноса. Исторически он связан с ювелирными традициями Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства. На базе основного центра, достигшего наивысшего расцвета в XVIII — первой половине XIX в., на западе и востоке расселения волго-уральских татар возникает ряд периферийных центров, так называемых вторичных очагов производства. Они создавались выходцами из Казани и Заказанья, попавшими в периферийные районы с волнами различных исторических переселений или в силу личных причин. Продукция «вторичных» ювелирных центров исполняла роль своеобразного популяризатора казанско-татарских ювелирных традиций вплоть до начала XX в. [Суслова, Мухамедова, 2000: 195–198] Периферийные центры функционировали главным образом в конце XIX — начале XX в. — в период, когда шел процесс заката ювелирного дела у татар. Это объяснялось активным распространением фабрично-заводской про-

дукции и общей переориентацией населения центральных уездов на европейский костюм.

В соответствии с хронологическими рамками основной источниковой базы в центре нашего внимания находится период середины XIX — начала XX в. — времени активного функционирования волго-уральских татар как этноса. В процессе ретроспективного анализа нижняя хронологическая отметка отодвигается к более ранним этапам этнокультурной истории народа.

Тема разрабатывалась по причине особой важности источника, содержащего в себе многоаспектную научную информацию, включающую формально-морфологические (форма, конструкция), технико-технологические, функционально-семиотические параметры [Ювелирные..., 2018: 5–11]. Изделия из металла устойчивы к разрушительной силе времени, что позволяет видеть в них развитие этнических культур на протяжении столетий. Исследование осуществлялось по двум взаимосвязанным и взаимобусловленным направлениям: историко-этнологическое и историко-технологическое.

Результаты историко-этнологического направления

Историко-этнологический ракурс предполагал изучение украшений путем выявления традиционных типов, их происхождения и географии бытования, а также взаимосвязей и взаимовлияний как внутри этноса, так и за его пределами — с родственными тюркскими и другими народами Евразии. Целью являлось определение истоков национальных традиций, проливающих свет на вопросы этно-и культурогенеза народа в целом.

Исследование показало, что территориальные комплексы украшений с особым набором головных, шейно-нагрудных, наручных украшений в целом соответствуют одноименным комплексам одежды и коррелируются с расселением субэтнических, субконфессиональных групп волго-уральских татар [Этнотерриториальные группы татар..., 2002: 187–206], что указывает на особенности их формирования.

На базе типологических материалов атласа выявлен ряд этнолокальных комплексов украшений, среди которых наиболее презентабельными являются казанско-татарские (городской, сельский), мишарские (темниковский, сергачский), касимовские (городской, сельский), кряшенские (казанско-западно-закамский, елабужский) и зауральский (условно «башкирский») [Суслова, Мухамедова, 2000: 242–245].

Казанско-татарский «городской» комплекс, наряду с предметами преходящей моды, включал в свой состав этноспецифические украшения. Из головных украшений это, например, филигранные миндалевидные с подвесками серьги *татар сыргасы* (татарские серьги), подвески к косам *чулпы* — в виде филигранных, чеканных, литых блях, чаще лопастной или тюльпанообразной формы в сочетании с самоцветами (сердолик, бирюза). Девушки вместо *чулпы* традиционно надевали накосник *чэч тәңкәсе* — в виде прикрывающей косы длинной полосы ткани, украшенной монетами или чеканными бляхами. К оригинальным шейно-нагрудным изделиям следует отнести позументные украшения с ювелирными поделками и монетами. Это нагрудник *изу* и перевязь *хасита*, снабженную амулетом-коранницей, которую надевали через плечо по типу орденской ленты; в ранних вариациях известны и чисто ювелирные образцы. Своеобразным маркером комплекса является изысканное ювелирное украшение — воротни-

ковая застежка-ожерелье *яка чылбыры*, имеющая неоднозначную историю происхождения [Суслова, Донина, 2023]. Архаичностью истоков отличается шейно-височное украшение *сырга* в виде ожерелья, прикрепленного к височной части головного убора, или соединенных между собой цепочкой или тесьмой крупных вариантов серег (рис. 1).



Рис. 1. Городской казанско-татарский комплекс ювелирных украшений из фондов НМРТ.

Фото С. В. Сусловой

Fig. 1. The Kazan-Tatar city jewelry complex from the funds of the National Museum of Tatarstan.

Photo by S. V. Suslova

Диахронный анализ типов городского комплекса показал, что в них по форме и конструкции, технике исполнения, способу ношения просматриваются истоки тюркских и тюрко-монгольских ювелирных традиций Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства с достаточно развитой городской культурой. К таким украшениям относим ставшие в настоящее время своеобразным национальным маркером миндалевидные филигранные серьги *татар сыргасы* [Донина, Суслова, 2019], некоторые типы литых украшений — браслетов, наконечников *чулпы* [Суслова, Донина, 2023а]. Средневековые археологические материалы, введенные в научный оборот, дают огромное количество блях часто идентичных казанско-татарским, которые использовались в качестве декора мужских поясов и матерчатых женских украшений.

Генезис городского комплекса тесно связан с различными по времени проникновения восточными, в том числе центральноазиатскими, тюрко-исламскими традициями, что отразилось на общности некоторых архаических вариаций шейно-височных украшений. Использование такого украшения (*сырга*) наблюдалось у татар-кряшен (кряшены — татары, принявшие православие) в комплексах девичьих, женских головных

уборов, в свадебном наряде невесты вплоть до середины XX в. Вместо подбородочной цепочки или ожерелья кряшенки применяли атласную ленту или тесьму *сырга бавы*, которая привязывалась за верхушки миндалевидных серег и, перехваченная петлей под подбородком, свисала на грудь. Этот способ ношения мы рассматриваем как рудимент подбородочной металлической цепочки, издревле характерной для аналогичных украшений большинства тюрко-монгольских народов Евразии [Михайлова, 2005: 82; Boyer:1952, fig. 35–38]. Близкие аналоги элитной казанско-татарской драгоценности — архаичному варианту перевязи в виде кольца из подвижно соединенных между собой филигранных блях, традиционны для женского наряда туркмен [Сычёва, 1984: 121, рис. 72]. У бурят, как и у монголов, она нередко снабжалась гладким или богато украшенным чеканным орнаментом или филигранью медальоном-амулетом *гуу* из золота, серебра, меди. Содержание медальона также составляли различные священные предметы: тексты буддийских молитв, лоскутки одежды святых лам, лекарства [Михайлова, 2005: 52, 86]. Очевидная общность с центральноазиатскими традициями художественного металла наблюдается в особенностях декоративного оформления ювелирных изделий (арабографический орнамент, розеткообразное сочетание сердолика и бирюзы).

В гардеробе городской волго-уральской татарки этот комплекс украшений можно было встретить повсеместно, но преимущественно у референтной группы этноса (Казань, районы Заказанья), а также в городах и состоятельных семьях Вятской, Симбирской, Уфимской, Пермской губерний. Он бытовал у зажиточных и городских татар-мишарей Нижегородской губ. и, особенно, у городской знати касимовских татар (Касимов, Рязанской губ.), что отражает общность этнической истории, этнокультурные контакты постзолотоордынских татарских ханств и, естественно, более поздние связи городского населения.

Казанско-татарский «сельский» комплекс. По составу украшений типологически и функционально он практически не отличался от городского. Однако в нем, наряду с ювелирными вариациями, бытовавшими в среде сельской знати и духовенства, больше представлены украшения, декорированные монетами либо их имитацией. Наряду с филигранными и чеканными чаще фигурируют монетные серьги и наконечники. Девиный матерчатый наконечник также украшался преимущественно монетами. То же характерно и для шейно-нагрудных и наручных украшений. Браслеты, кольца, перстни украшались подвесками мелкой российской монеты.

Самые близкие параллели этому комплексу находим в материалах монетных шейно-нагрудных и наручных украшений финно-угорских народов волго-уральского региона, опубликованных известным финским этнографом И. Лехтинен [Lehtinen, 1994: 70–71]. Сходство объясняется тесными историческими и культурными контактами татар и финно-угорских народов и в период Средневековья (Волжская Булгария, Казанское ханство), и позднее в составе централизованного Российского государства. «Сельский» комплекс был распространен в тех же территориальных границах, что и городской, но со значительным охватом западных (татаро-мишарских) районов региона [Суслова, Мухамедова, 2000: 243].

Кряшенские комплексы украшений. Материалы исследования говорят о единстве этноопределяющих типов украшений казанских татар и татар-кряшен (казанско-за-

падно-закамский, елабужский комплексы), особенно с украшениями сельского «монетного» комплекса (рис. 2).



Рис. 2. Монетный комплекс украшений. Елабужские кряшены. Д. Шурняк.

Экспедиция 1972 г. Фото С. В. Суловой

Fig. 2. Coin jewelry complex. Yelabuga kryashens. D. Shurnyak. The 1972 expedition

Photo by S. V. Suslova

Общими были шейно-нагрудное украшение *яка чылбыры*, миндалевидные филигранные серьги, типы украшений на матерчатой основе — монетных нагрудников и перевязей, девичьих накосников и др. Заметим, что эта мысль впервые была изложена в монографии, посвященной специальному изучению материальной культуры татар-кряшен [Мухаметшин, 1977: 99–125]. Генезис «кряшенских» монетных типов украшений, как и сельских мусульманских, заметно связан с финно-угорским миром [Сулова, 2023: 85].

Темниковский комплекс. В целом, лишь с незначительными нюансами, он характерен для костюмных комплексов южной группы «чокающих» мишарей: темниковских, лямбирских, кузнецко-хвалынских. Из головных украшений — это накосник (чехол) *чэчкап*, височное украшение в виде иглы с подбородочной цепочкой для крепления на голове полотенцеобразного убора *тастар*, небольшие монетные серьги. Из шейно-нагрудных украшений — оригинальный тип перевязи *чанук* в виде украшенного ювелирными поделками и золотной вышивкой «карманца», шейное украшение — *якалык*, нагрудник лунницеобразной формы [Сулова, Мухамедова, 2000: 243]. Формирование традиционных типов украшений южной группы мишарей «через степные традиции Причерноморья и Прикаспия восходит к тюркским, тюрко-монгольским куль-

турам Евразии, в этногенезе и культуре которых очевиден кипчако-ногайский компонент» [Суслова, 2020: 22]. В золотной орнаментации архаичных матерчатых украшений прослеживаются и древние «солярные» знаки угро-самодийских народов Сибири, особенно широко распространенный у мишарей мотив вихревой розетки. Темниковский татаро-мишарский комплекс как преобладающее явление в середине XIX в. имел распространение у татар Нижнего Предволжья и Окско-Сурского междуречья; отмечен он и в Нижнем Заволжье [Суслова, Мухамедова, 2000: 243].

Сергачский комплекс. Он характерен для северной «цокающей» группы татар-мишарей. В нем наряду с общемишарскими (из головных украшений это тот же набор, что и темниковский) и специфическими «сергачскими» типами синтезированы городские и сельские традиции референтной группы этноса — казанских татар. Из головных украшений это *татар сыргасы* и накосники *чулпы* традиционной для казанских татар лопастной формы. Из шейно-нагрудных, наручных украшений, наряду с «сергачскими», встречаем чисто ювелирные городские и «монетные» украшения сельского казанско-татарского комплекса. Все это свидетельствует об особом положении сергачских мишарей в этноструктуре волго-уральских татар, связанном, в частности, с миграцией казанских татар в XVI–XVII вв. на территорию их проживания. Комплекс был распространен в уездах Нижегородской губернии и Курмышском уезде Симбирской губернии [Суслова, Мухамедова, 2000: 243].

Касимовский комплекс (касимовские татары). У касимовских татар, как и у казанских, четко просматриваются особенности генезиса городских и сельских его вариаций. Городские типы украшений идентичны, как и костюм в целом, городским казанско-татарским, отражающим тесные этнокультурные связи знати средневековых татарских ханств (Касимовское, Казанское). «Касимовский» набор ювелирных украшений, как и казанско-татарский, отличает достаточно сложная технология изготовления с использованием филигрانی, чеканки, зерни, гравировки в сочетании с драгоценными камнями и самоцветами. Содержание и генезис сельского касимовского комплекса украшений по многим параметрам совпадает с мишарскими реалиями, особенно темниковско-азеевскими. Это подтверждается и более ранними работами Ф.А. Шарифуллиной — основного исследователя их традиционной культуры [Шарифуллина, 1991: 66–85].

Зауральский комплекс. Сравнительно-исторический анализ украшений зауральских татар, достаточно поздних переселенцев из Поволжья, говорит о заметной их схожести с башкирскими типами. Общими татаро-башкирскими, специфическими для региона, являются женские шейно-нагрудные украшения — нагрудники *яга*, *селтәр*, перевязи *амәйлек*, *әймәзек*, сплошь или фрагментами украшенные кораллами с включением бисера и монет. Декорированные аналогичным образом нагрудные украшения особенно характерны для племен древнесибирской культуры [Шитова, 1976: 54, 55], тюркским и угро-самодийским народам Сибири [Иванов, 1963: 274, 280, 294]. В татарском зауральском комплексе эти опосредованные через башкир аналогии проявляются слабее. Комплекс был распространен у татар на самом востоке волго-уральского региона (Урало-Сибирское пограничье) [Суслова, Мухамедова, 2000: 244].

Анализируя фактический материал выявленных комплексов, приходим к выводу, что так называемые монетные комплексы украшений, в состав которых входили типы,

выполненные из монет или декорированные монетами, были характерны для казанско-татарского сельского костюма и особенно для крещено-татарских и татаро-мишарских традиционных одеяний. В Волго-Уральском регионе сложился единый «монетный» комплекс украшений, иллюстрирующий его общерегиональный характер, что является свидетельством определенной культурной общности тюркских и финно-угорских народов региона (рис. 3).



Рис. 3. Монетный комплекс украшений в костюме марийки [Lehtinen, 1994: 70]

Fig. 3. A coin set of jewelry in a Mariyka costume [Lehtinen, 1994: 70]

Типы украшений городского ювелирного казанско-татарского комплекса использовались в костюме горожанок и сельской знати. На материалах городского комплекса, как и городского костюма в целом, отразились тесные этнокультурные связи с сибирскими, астраханскими, отчасти, крымскими татарами и с теми народами Евразии, в истоках традиционных культур которых присутствует кипчако-ногайский компонент [Суслова, 2011: 267]. Это тюркские народы Центральной Азии и Казахстана — казахи, киргизы, каракалпаки, туркмены, узбеки; в Волго-Уральском регионе России — башкиры; в низовьях Волги и на Кавказе — ногайцы. Все эти народы связаны общностью этнополитической, этнокультурой истории, особенно, золотоордынского периода их истории.

После распада Золотой Орды «кочевая стихия захлестнула» ее мощную и яркую городскую культуру. В оседлых же районах Среднего Поволжья её наследие было воспринято. Ювелирные традиции, сложившиеся в Казанском ханстве и вобравшие в себя арсенал городских ремесел Волжской Булгарии и Золотой Орды, не являлись простым конгломератом разнородных традиций. Позднее этот сплав достиг уровня синтеза новой городской казанско-татарской культуры с богатыми, в том числе технико-технологическими традициями ювелирного дела. При сохранении местных особенностей её в значительной степени восприняли недостаточно консолидированные этноструктурные под-

разделения волго-уральских татар, а также родственные башкиры, астраханские и сибирские татары. Этнокультурные взаимосвязи проявились на материалах костюма знати, в городских и сельских комплексах украшений Нового времени. Этот процесс был ощутимым и в конце XIX — начале XX в. в период консолидации татарской нации, когда на базе казанско-татарских городских реалий формировался единый общенациональный костюм с соответствующим ему уникальным комплексом ювелирных украшений.

Искусство Золотой Орды в области торевтики изначально связано с центральноазиатскими его формами [Крамаровский, 2001]. Аналогии с бурят-монгольскими ювелирными украшениями не являются случайными. Этот вектор является одним из трансляторов богатых средневековых и более поздних ювелирных традиций на тюркский мир Евразии.

Татарские украшения имеют близкие аналогии в названиях и самих типах украшений тюркских народов Алтая и Сибири (якутов, хакасов, тувинцев, алтайцев), связанных определенной общностью этнической основы, наличием этнокультурных связей в тюркском мире начиная с эпохи Средневековья. Типологическая связь наблюдается не столько по технико-технологическим параметрам, сколько по формально-морфологическим и функциональным признакам [Ювелирные..., 2018: 43–147].

В казанско-татарском городском комплексе украшений очевидно влияние русского ювелирного искусства, которое особенно усилилось в XVI–XVII вв. с присоединением края к Русскому государству и позднее в имперский период этнокультурной истории народа. Отдельные драгоценные типы русских украшений XVIII–XIX вв. не только были в употреблении у городских татарок, но и изготавливались местными ювелирами. Татаро-русское взаимовлияние, как и влияние традиций художественной обработки металла восточно-мусульманских стран Евразии, ярко подтверждаются итогами технологического исследования.

Результаты историко-технологического направления

Технологический ракурс изучения украшений впервые позволил обосновать истоки и этапы формирования казанско-татарской ювелирной школы, выявить характерные ремесленные традиции общеизвестных технологий и связанные с ними этноспецифические орнаментально-технологические комплексы. Применение современной цифровой техники способствовало проведению систематизации материала на нижних таксономических уровнях (методы, способы, специфика технико-технологических процессов), а также выявлению параметров филигранны XVIII–XIX вв. Исследование показало, что именно по этим глубинным критериям целесообразно осуществлять кросс-культурный синхронный и диахронный анализ материала.

Чеканка. Маркером казанско-татарского ювелирного искусства является плоскорельефная «чеканка насечкой». Её характеризуют упрощенный контурный рисунок, отсутствие высокого рельефа и зерновой фон. В своей основе татарская плоскорельефная чеканка унаследовала технические приемы, элементы декора и эстетику стиля джучидской торевтики [Донина, Суслова, 2022]. Она обнаруживает устойчивые связи с центральной группой памятников серии золотоордынского серебра, отнесённой М. Г. Крамаровским к «удусному пласти» художественного металла и датированной концом XIII — первой половиной XIV в. Выбор средств ремесленной отделки этих из-

делий отражает характер новой городской культуры, ориентированной на вкусы населения исламских кварталов золотоордынских городов [Сокровища, 2000: С. 162, 166, 171, 173, 175–178]. В декоре татарских чеканных украшений в полной мере проявилась полифункциональность орнамента; в контексте тюрко-мусульманского искусства наиболее важна его знаковая сторона.

Первый и основной орнаментальный комплекс чеканки насечкой составляют каллиграфический текст на основе арабской графики, однотипный геометризированный растительный побег с полупальметтами, птица с раскрытыми крыльями — сдвоенная полупальметта. Надписи выполнялись на татарском языке арабскими буквами почерком «наسخ» с элементами «сульс», который условно придерживался традиционного написания [Донина, Вагапова, 2018]. Тексты содержат упоминания религиозных формул, обращения с просьбой к Священным Именам, именные благопожелания светского характера (рис. 4) [Донина, 2018]. Второй орнаментальный комплекс — цветочно-растительный, включающий сюжеты полевого и садового происхождения, тесно связан с татарским народным декоративно-прикладным творчеством — золотной и тамбурной вышивкой. Чеканкой насечкой украшались пластинчатые бляхи, коранницы, браслеты.



Рис. 4. Бляха. Чеканка, серебро. Текст: Йәмликхә, Мәксәлминә, Мәслинә, Мәрнуш, Дәбәрнуш, Зәнуш, Кәфәштатыюш, Кыйтмир. Прочтение Н. Ф. Исмагилова (2014 г.).

НМРТ № 10221–217. Фото Л. Н. Дониной

Fig. 4. The badge. Coinage, silver. Text: Yamlikha, Maksalmin, Maslin, Murnush, Darnush, Zanush, Kafastatyush, Kyitmir. Reading by N. F. Ismagilov, 2014 NMRT No. 10221–217.

Photo by L. N. Donina

Высокорельефные аналогичные украшения изготавливались способами формования — чеканки, тиснения, штамповки, выколотки по матрице с использованием соответствующих инструментов. Декор изделий согласуется с принципами исламского искусства, в котором, как известно, понятие художественной выразительности связано не с моделированием объёма, а с преобразованием плоскости. Его характеризуют двух-трехуровневый барельеф; отсутствие замкового профиля объёма, полученного смещением металла; принцип «наборности», лежащий в основе условно трактованных цве-

точно-растительных мотивов; геометрическая упорядоченность общей композиции; гладкий рельеф на «зерневом» фоне (рис. 5) [Донина, 2023].



Рис. 5. Бляха. Чеканка, серебро, золочение, аметист, бирюза, хрусталь. НМРТ № 10221–341.

Фото Л. Н. Дониной

Fig. 5. The badge. Coinage, silver, gilding, amethyst, turquoise, crystal. NMRT No. 10221–341.

Photo by L. N. Donina

Филигрань. Казанско-татарская филигрань в целом отличается рядом морфологических признаков, важнейшим из которых является использование в качестве миниатюрной орнаментации штампованной проволоки — ложной канители, имеющей ярко выраженный зернево-филигранный эффект [Донина, Суслова, 2017]. Специфика общеизвестной технологии выразилась в изготовлении нашивных и многосоставных традиционных украшений, основным элементом которых являлись бляхи, обладающие конструктивно-функциональной архитектурой (рис. 6).



Рис. 6. Накосник чулпы. Ажурная филигрань, серебро, сердолик. НМ РТ, № 219–6.

Фото Л. Н. Дониной

Fig. 6. Chulpa's shoulder strap. Delicate filigree, silver, carnelian. NM RT, No. 219–6.

Photo by L. N. Donina

Ажурная филигрань восходит к средневековым болгаро-золотоордынским традициям, что детально прослеживается на примере миндалевидных серёг [Донина, Суслова, 2019]. Технология их изготовления отражает процесс трансформации скано-зерновой накладной болгарской филигранны X — первой половины XIII в. в золотоордынскую филигрань «спирального типа», основным элементом которой является завиток в один оборот. Идею генетической преемственности казанской филигранны как одной из ветвей джучидской художественной школы М. Г. Крамаровский считает очевидной, поскольку обе они развивались в рамках филигранны спирального типа [Крамаровский, 2000]. Уникальный орнаментально-технологический комплекс казанской ажурной филигранны формировался в период ханства и особенно позднее, в XVIII–XIX вв., на фоне общероссийских тенденций развития технологии.

Бугорчатая филигрань маркируется нами как этноспецифическая, хотя в археологических и ранних татарских этнографических материалах она не встречается. Принципиальная разница с ажурной спиральной филигранью заключается в том, что её миниатюрную орнаментацию составляют высокие конусы из витков тончайшей проволоки (рис. 7). Бугорчатая филигрань на основе (накладная) известна в русской культовой традиции конца X — середины XIV в. Бугорчатая филигрань без основы, подобная татарской, встречается в западноевропейском (Италия, Франция, Англия) светском искусстве XVIII–XIX вв. [Донина, Суслова, 2022a].



Рис. 7. Бляха. Бугорчатая филигрань, серебро, аметист, бирюза. НМРТ, № 10221–35.

Фото Л. Н. Дониной

Fig. 7. The badge. Knobby filigree, silver, amethyst, turquoise. NMRT, No. 10221–35.

Photo by L. N. Donina

Накладная филигрань, характерная для искусства раннего этапа этнокультурной истории народа, не получила достаточного развития в практике татарских ювелиров. В costume знати она представлена предметами религиозного культа — коранницами, амулетницами, декор которых обнаруживает связи с иконографией исламского искусства.

Ювелирное дело Казанского Поволжья в целом характеризуется своеобразной татаро-русской синкретичностью, которая прослеживается на орнаментально-технологическом уровне и на формировании некоторых традиционных типов украшений [До-

нина, Суслова, 2018]. Данный феномен возник на основе преемственности тюрко-исламского наследия Казанского ханства и ремесленных традиций, привнесенных русскими серебряниками-переселенцами [Ключевская, 2009: 70–93]. Это особенно ярко презентуют высокорельефные нашивные бляхи, имеющие многоуровневый замковый рельеф. В основе их художественно-образного решения лежат элементы барочного декора, малохарактерные для татаро-мусульманской ювелирной традиции. При этом используется типичный для татарской чеканки технологический приём — гладкий рельеф на зерновом фоне. Синтез традиций подтверждает и сюжет о ранних татарских литых застежках с изображением «личины барана» — визуального и технологического аналога русской застежки типа «скарабей» [Суслова, Донина, 2023a].

Особым ракурсом историко-технологического исследования явилось изучение казанско-татарского ювелирного дела XVIII–XIX вв. в контексте государственной политики Российской империи. Производство изделий из драгоценных металлов в этот период приобрело цензовый характер и развивалось в рамках пробирного законодательства. Основы государственной монополии на драгоценные металлы, а также регламентации золото-серебряного ремесла и контроля за оборотом драгоценных металлов заложил Указ Петра I 1700 года [ПСЗРИ, 1830: 8–9]. Именные и сенатские указы, реформы ремесленного устройства России, Пробирные уставы обусловили периоды замиранья и расцвета ювелирного искусства и в Казанском Поволжье. Контекстно-сопоставительный анализ выявил, что в этот период шло активное формирование специфики казанско-татарского ювелирного дела, выразившейся в трансформации технологических процессов и совершенствовании ряда технологий до уровня этноспецифических. Только в конце XIX в. золотосеребряный промысел в России фактически перестал быть цензовым, что способствовало развитию ювелирного промысла и массовому появлению татарских украшений из монетного серебра.

Возрождению городского казанско-татарского ремесленничества способствовали внутренняя и внешняя политика государства середины XVIII–XIX вв., направленная на укрепление национального рынка, а также тюрко-исламский вектор международных отношений [ПСЗРИ, 1830a: 867–873, 1830b: 77, 229–234]. Для налаживания торговых связей с восточноазиатскими странами правительство использовало татарских купцов. Именно в этот период складывается комплекс традиционного костюма, в который органично входит ряд «азиатских типов» украшений, обогативших национальное искусство художественно-орнаментальными и технологическими традициями мусульманского Востока. В это же время воссоздаются исконные (булгаро-золотоордынские, ханские) и осваиваются традиции местных народов волго-уральского региона, формируются этноспецифические типы татарских ювелирных украшений.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Арсланов А. Ш., Казаков Е. П., Корепанов К. И. Финны, угры и самодийцы в Восточном Закамье (III в. до н. э. — XIV в. н. э.). Елабуга, 1993. 140 с.

Донина А. Н. Высокорельефная чеканка в казанско-татарской ювелирной традиции: историко-технологический анализ // Историческая этнология. 2023. Т. 8, № 3. С. 374–388.

Донина Л. Н. Орнамент татарских чеканных ювелирных украшений: семантический аспект // Актуальные проблемы теории и истории искусства : сб. науч. статей. Вып. 8. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2018. С. 661–670.

Донина Л. Н., Вагапова Ф. Г. Стили письма арабской графики в традиционной культуре казанских татар // Эхо веков: научно-документальный журнал. 2018. № 1 (90). С. 133–151.

Донина Л. Н., Суслова С. В. О золотоордынских истоках в ювелирном искусстве казанских татар: на примере филигранных миндалевидных серег // Золотоордынское обозрение. 2019. Т. 7, № 3. С. 461–484.

Донина Л. Н., Суслова С. В. Русский след в ювелирном искусстве казанских татар: технико-технологический аспект // Три века русского искусства в контексте мировой культуры. М. : БуксМАрт, 2022а. С. 174–179.

Донина Л. Н., Суслова С. В. Техничко-технологические особенности казанско-татарской филигранны: ретроспективный этно-археологический анализ // Поволжская археология. 2017. № 4 (22). С. 222–236.

Донина Л. Н., Суслова С. В. О джучидском наследии в ювелирных традициях казанских татар: искусство чеканки // Этнография. 2022. № 1 (15). С. 133–159.

Донина Л. Н., Суслова С. В. Татарское ювелирное искусство: о проявлениях татаро-русской синкретичности в ремесленных традициях Казанского Поволжья // Историческая этнология. 2018. Т. 3. № 1. С. 69–81.

Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX — начала XX вв. Народы Сибири и Дальнего Востока. М. ; Л. : Изд-во Акад. Наук СССР, 1963. 500 с.

Ключевская Е. П. Словарь казанских художников. Вторая половина XVI — начало XX века. СПб. : Славия, 2009. 112 с.

Крамаровский М. Г. Золото Чингисидов: культурное наследие Золотой Орды. Гос. Эрмитаж. СПб. : Славия, 2001. 363 с.

Крамаровский М. Г. К истокам казанской скани // Средневековая Казань: возникновение и развитие : материалы Международной научной конференции. Казань, 1–3 июля 1999 г. Казань: Мастер-Лайн, 2000. С. 272–278.

Михайлова Е. А. Съёмные украшения народов Сибири // Украшения народов Сибири. СПб. : МАЭ РАН, 2005. С. 12–120.

Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. Середина XIX — начало XX в. М. : Наука, 1977. 182 с.

Полное собрание законов Российской империи. Т. IV (1700–1712). СПб. : Печатано в Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. 881 с.

Полное собрание законов Российской империи. Т. X (1737–1739). СПб., 1830а. 995 с.

Полное собрание законов Российской империи. Т. XVI (1762–1764). СПб., 1830б. 1016 с.

Сокровища Золотой Орды : каталог выставки. СПб. : Славия, 2000. 346 с.

Суслова С. В., Донина Л. Н. Литые украшения казанских татар: опыт этноархеологического и технологического исследования // Археология евразийских степей. 2023а. № 5. С. 229–242.

Суслова С. В. История костюма тюркских народов (Этнографическое исследование татарской народной одежды). Астана: Сарыарка, 2011. 286 с.

Суслова С. В. Материалы к культуругенезу волго-уральских татар: ногайский компонент в структуре народного костюма // Историческая этнология. 2020. Т. 5, № 1. С. 6–26.

Суслова С. В. Материалы к культуругенезу волго-уральских татар: финно-угорский тренд в структуре народного костюма // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2023. Т. 13. № 4. С. 80–93.

Суслова С. В., Донина Л. Н. Татарская застежка-ожерелье яка-чылбыры: вопросы генезиса и этнокультурных взаимосвязей // Историческая этнология. 2023. Т. 8, № 1. С. 94–111.

Суслова С. В., Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX — начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань : Фэн, 2000. 311 с.

Сычева Н. С. Ювелирные украшения народов Средней Азии и Казахстана XIX–XX веков из собрания Государственного музея искусства народов Востока. М. : Советский художник, 1984. 180 с.

Шарифуллина Ф. Л. Касимовские татары. Казань : Татарское кн. изд-во, 1991. 137 с.

Шитова С. Н. Сибирские таежные черты в материальной культуре и хозяйстве башкир // Этнография Башкирии. Уфа, 1976. С. 49–94.

Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань : Изд-во ПИК «Дом печати», 2002. 248 с.

Ювелирные украшения тюркских народов Евразии: историко-этнографические очерки. Казань : Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. 256 с.

Boyer M. Mongol jewellery. Kobenhavn, 1952. 223 p.

Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. Ethnographischer Untersuchung [Украшения черемисов. Этнографическое исследование]. Helsinki, 1994. 374 p. (на нем. яз.).

REFERENCES

Arslanov L. Sh., Kazakov E. P., Korepanov K. I. *Finny, ugry i samodiicy v Vostochnom Zakam'e* [Finns, Ugrians and Samoyeds in the Eastern Trans-Kama region]. Elabuga, 1993, 140 p. (in Russian).

Donina L. N. Ornament tatarskikh chekannykh yuvelirnykh ukrashenii: semanticheskij aspekt [Ornamentation of Tatar chased jewelry: semantic aspect]. *Aktual'nye problemy teorii i istorii iskusstva: sb. nauch. stei* [Actual problems of the theory and history of art: collection of scientific articles]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU Publ., 2018, iss. 8. P. 661–670 (in Russian).

Donina L. N. Vysokorelefnaya chekanka v kazansko-tatarskoi yuvelirnoi tradicii: istoriko-tekhnologicheskii analiz [High-relief chasing in the Kazan-Tatar jewelry tradition: historical

and technological analysis]. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical ethnology]. 2023, vol. 8, no. 3. P. 374–388 (in Russian).

Donina L. N., Suslova S. V. O dzhuchidskom nasledii v yuvelirnykh traditsiyakh kazanskikh tatar: iskusstvo chekanki [On the Jochid heritage in the jewelry traditions of the Kazan Tatars: the art of chasing]. *Etnografiya* [Ethnography]. 2022, no. 1 (15). P. 133–159 (in Russian).

Donina L. N., Suslova S. V. O zolotoordynskikh istokakh v yuvelirnom iskusstve kazanskikh tatar: na primere filigrannykh mindalevidnykh sereg [On the Golden Horde origins in the jewelry art of the Kazan Tatars: on the example of filigree almond-shaped earrings]. *Zolotoordynskoe obozrenie* [Golden Horde Review]. 2019, vol. 7, no. 3. P. 461–484 (in Russian).

Donina L. N., Suslova S. V. Russkii sled v yuvelirnom iskusstve kazanskikh tatar: tekhniko-tekhnologicheskii aspekt [Russian trace in the jewelry art of the Kazan Tatars: technical and technological aspect]. *Tri veka russkogo iskusstva v kontekste mirovoi kul'tury* [Three centuries of Russian art in the context of world culture]. Moscow: BuksMArt Publ., 2022a. P. 174–179 (in Russian).

Donina L. N., Suslova S. V. Tatarskoe yuvelirnoe iskusstvo: o proyavleniyakh tataro-russkoi sinkretichnosti v remeslennykh traditsiyakh Kazanskogo Povolzh'ya [Tatar jewelry art: on the manifestations of Tatar-Russian syncreticism in the craft traditions of the Kazan Volga region]. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. 2018, vol. 3, no. 1. P. 69–81 (in Russian).

Donina L. N., Suslova S. V. Tekhniko-tekhnologicheskie osobennosti kazansko-tatarskoi filigrani: retrospektivnyi etno-arheologicheskii analiz [Technical and technological features of Kazan-Tatar filigree: a retrospective ethno-archaeological analysis]. *Povolzhskaya arheologiya* [Volga region archeology]. 2017, no. 4 (22). P. 222–236 (in Russian).

Donina L. N., Vagapova F. G. Stili pis'ma arabskoi grafiki v tradicionnoi kul'ture kazanskikh tatar [Arabic script writing styles in the traditional culture of the Kazan Tatars]. “*Ekho vekov*”. *Nauchno-dokumental'nyi zhurnal* [“Echo of the centuries”. Scientific and documentary journal]. 2018, no. 1 (90). P. 133–151 (in Russian).

Etnoterritorial'nye gruppy tatar Povolzh'ya i Urala i voprosy ih formirovaniya. Istoriko-etnograficheskii atlas tatarskogo naroda [Ethnoterritorial groups of the Tatars of the Volga and Ural regions and issues of their formation. Historical and Ethnographic Atlas of the Tatar People.]. Kazan': izdatel'stvo PIK “Dom pechati” Publ., 2002. 248 p. (in Russian).

Ivanov S. V. *Ornament narodov Sibiri kak istoricheskij istochnik (po materialam XIX nachalo XX vv. Narody Sibiri i Dal'nego Vostoka)* [Ornament of the peoples of Siberia as a historical source (based on materials from the 19th — early 20th centuries. Peoples of Siberia and the Far East.]. Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR Publ., 1963. 500 p. (in Russian).

Klyuchevskaya E. P. *Slovar' kazanskikh khudozhnikov. Vtoraya polovina XVI — nachalo XX veka* [Dictionary of Kazan artists. The second half of the 16th — early 20th century]. Saint Petersburg: “Slaviya” Publ., 2009. 112 p. (in Russian).

Kramarovskii M. G. *Zoloto Chingisidov: kul'turnoe nasledie Zolotoj Ordj* [Gold of the Chinggisids: the cultural heritage of the Golden Horde. State Hermitage]. Gosudarstvennyi Ermitazh. Sankt-Peterburg: Slaviya Publ., 2001. 363 p. (in Russian).

Kramarovskii M. G. *K istokam kazanskoi skani* [To the origins of Kazan filigree]. *Srednevekovaya Kazan': vzniknovenie i razvitie. Materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj*

konferencii. Kazan', 1–3 iyulya 1999 g. [Medieval Kazan: origin and development. Materials of the International Scientific Conference. Kazan, July 1–3, 1999.]. Kazan': Master-Lajn Publ., 2000. P. 272–278 (in Russian).

Mihailova E. A. *S'emnye ukrasheniya narodov Sibiri* [Removable Ornaments of the Peoples of Siberia]. *Ukrasheniya narodov Sibiri* [Ornaments of the Peoples of Siberia]. Saint Petersburg: MAE RAN, 2005. P. 12–120 (in Russian).

Mukhametshin Yu. G. *Tatary-kryashcheny. Istoriko-etnograficheskoe issledovanie material'noi kul'tury. Seredina XIX nachalo XX v.* [Kryashen Tatars. Historical and Ethnographic Study of Material Culture]. Moscow: Nauka, 1977, 182 p. (in Russian).

Polnoe sobranie zakonov Rossijskoi imperii [Complete Collection of Laws of the Russian Empire]. Saint Petersburg: Pechatano v Tipografii II Otdeleniya Sobstvennoi Ego Imperatorskogo Velichestva Kancelyarii Publ., 1830, vol. 3, 881 p. (in Russian).

Polnoe sobranie zakonov Rossijskoi imperii [Complete Collection of Laws of the Russian Empire]. Saint-Petersburg, 1830a., vol. 10, 995 p. (in Russian).

Polnoe sobranie zakonov Rossijskoi imperii [Complete Collection of Laws of the Russian Empire]. Saint Petersburg, 1830b., vol. 16, 1016 p. (in Russian).

Sharifullina F. L. *Kasimovskie tatary* [Kasimov Tatars]. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1991, 137 p. (in Russian).

Shitova S. N. *Sibirskie taezhnye cherty v material'noi kul'ture i khozyaistve bashkir* [Siberian taiga features in the material culture and economy of the Bashkirs]. *Etnografiya Bashkirii* [Ethnography of Bashkiria]. Ufa, 1976. P. 49–94 (in Russian).

Sokrovishcha Zolotoi Ordyy. Katalog vystavki [Treasures of the Golden Horde. Exhibition catalog]. Saint Petersburg: Slaviya Publ., 2000, 346 p. (in Russian).

Suslova S. V. Donina L. N. *Litye ukrasheniya kazanskikh tatar: opyt etnoarheologicheskogo i tekhnologicheskogo issledovaniya* [Cast Jewelry of the Kazan Tatars: An Ethnoarchaeological and Technological Study]. *Arheologiya evraziiskikh stepei* [Archaeology of the Eurasian Steppes]. 2023a., no. 5. P. 229–242 (in Russian).

Suslova S. V. *Istoriya kostyuma tyurkskikh narodov (Etnograficheskoe issledovanie tatarskoi narodnoi odezhdy)* [History of the Costume of the Turkic Peoples (Ethnographic Study of Tatar Folk Clothing)]. Astana: Saryarka Publ., 2011, 286 p. (in Russian).

Suslova S. V. *Materialy k kul'turogenezu volgo-ural'skikh tatar: finno-ugorskii trend v strukture narodnogo kostyuma* [Materials for the cultural genesis of the Volga-Ural Tatars: the Finno-Ugric trend in the structure of the folk costume]. *Iz istorii i kul'tury narodov Srednego Povolzh'ya* [From the history and culture of the peoples of the Middle Volga region]. 2023, vol. 13, no. 4. P. 80–93 (in Russian).

Suslova S. V. *Materialy k kul'turogenezu volgo-ural'skikh tatar: nogaiskii komponent v strukture narodnogo kostyuma* [Materials for the cultural genesis of the Volga-Ural Tatars: the Nogai component in the structure of the folk costume]. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. 2020, vol. 5, no. 1. P. 6–26 (in Russian).

Suslova S. V., Donina L. N. *Tatarskaya zastezhka-ozherel'e yaka-chylbyry: voprosy genezisa i etnokul'turnykh vzaimosvyazei* [Tatar yak-chylbyry necklace clasp: issues of genesis and ethnocultural relationships]. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. 2023, vol. 8, no. 1. P. 94–111 (in Russian).

Suslova S.V., Muhamedova R.G. *Narodnyi kostyum tatar Povolzh'ya i Urala (seredina XIX — nachalo XX vv.). Istoriko-etnograficheskii atlas tatarskogo naroda* [Folk costume of the Tatars of the Volga and Ural regions (mid-19th — early 20th centuries). Historical and ethnographic atlas of the Tatar people]. Kazan': Fən, 2000, 311 p. (in Russian).

Sycheva N.S. *Yuvelirnye ukrasheniya narodov Srednei Azii i Kazakhstana XIX–XX vekov iz sobraniya Gosudarstvennogo muzeya iskusstva narodov Vostoka* [Jewelry of the peoples of Central Asia and Kazakhstan of the 19th-20th centuries from the collection of the State Museum of Oriental Art]. Moscow: Sovetskii khudozhnik Publ., 1984, 180 p. (in Russian).

Yuvelirnye ukrasheniya tyurkskikh narodov Evrazii. Istoriko-etnograficheskie ocherki [Jewelry of the Turkic Peoples of Eurasia. Historical and Ethnographic Essays]. Kazan': Institut istorii Sh. Mardzhani AN RT Publ., 2018, 256 p. (in Russian).

Boyer M. *Mongol jewellery*. Kobenhavn, 1952, 223 p.

Lehtinen I. *Cheremissisher Shmuk. Etnografisher Unterzukung* [Cheremis jewelry. Ethnographic study]. Helsinki, 1994, 374 p. (in German).

Статья поступила в редакцию: 02.07.2024

Принята к публикации: 12.04.2025

Дата публикации: 30.06.2025

УДК 903.2

DOI 10.14258/nreur(2025)2–03

*А. Н. Подушкин, Г. А. Стамкулова**Центр археологии, Южно-Казахстанский государственный педагогический университет им. У. Жанибекова, Шымкент (Казахстан)*

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ СООРУЖЕНИЯ И АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОМПЛЕКСЫ МОГИЛЬНИКА КЫЗЫЛКОЛЬ 1 (ПО МАТЕРИАЛАМ РАСКОПОК 2022 Г.)

Публикация освещает итоги исследований погребальных сооружений и материалов, полученных в ходе раскопок могильника Кызылколь 1 в Южном Казахстане. В ходе работ по вскрытию одиночного кургана вблизи могильника, а также курганов 6 и 7 основной концентрации насыпей его западной группы, удалось открыть и зафиксировать два вида погребальных сооружений и получить археологические комплексы, дающие основания для реконструкции погребальной обрядности, хронологических и историко-культурных заключений.

В первом случае под каменной насыпью в грунтовой яме, контуры которой по периметру выложены крупными валунами, обнаружено парное погребение, инвентарь которого характеризуется ранним кангюйским происхождением и относится ко времени II в. до н. э. — I в. н. э., во втором под невысокими насыпями из мелкого камня, щебня были открыты Р-образные в зеркальном варианте по форме подземные склепы, стены которых сложены из кирпича-сырца и пахсы.

Отмечено наличие полусферических сводов, перекрывающих кирпичной кладкой погребальное пространство над склепами, присутствие короткого дромоса-входа, начало которого закладывалось крупными камнями-валунами, а также расположение вдоль стенок камеры Г-образных невысоких суф, выполненных из пахсы.

В склепах практиковали коллективные, в том числе впускные разновременные захоронения, чьи археологические комплексы в историко-культурном и хронологическом аспектах имеют отношение к государству Кангюй III–V вв.

Ключевые слова: Южный Казахстан, каменный курган, склепы, коллективные захоронения, археологические комплексы, погребальный инвентарь, Кангюй

Цитирование статьи:

Подушкин А. Н., Стамкулова Г. А. Погребальные сооружения и археологические комплексы могильника Кызылколь 1 (по материалам раскопок 2022 года) // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 2. С. 59–73. DOI 10.14258/nreur(2025)2–03.

Подушкин Александр Николаевич, доктор исторических наук, профессор, Центр археологии Южно-Казахстанского государственного педагогического университета им. У. Жанибекова, Шымкент (Казахстан). **Адрес для контактов:** p_a_n_alex@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0003-1603-1373>.

Стамкулова Гулмира Абдукаримовна, научный сотрудник, Центр археологии Южно-Казахстанского государственного педагогического университета им. У. Жанибекова, Шымкент (Казахстан). **Адрес для контактов:** gulmira.stamkulova.97@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0031-2971>.

A. N. Podushkin, G. A. Stamkulova

Center for Archeology, South Kazakhstan State Pedagogical University named after U. Zhanibekova, Shymkent (Kazakhstan)

FUNERAL STRUCTURES AND ARCHAEOLOGICAL COMPLEXES OF KYZYLKOL 1 BURIAL GROUND (BASED ON MATERIALS FROM EXCAVATIONS IN 2022)

The publication highlights the results of research into burial structures and materials obtained during excavations at the Kyzylkol 1 burial ground in Southern Kazakhstan. During the excavation of a single mound near the burial ground, as well as mounds 6 and 7 of the main concentration of mounds of its western group, it was possible to discover and record two types of burial structures and obtain archaeological complexes that provide grounds for the reconstruction of funeral rituals, chronological and historical-cultural conclusions.

In the first case, under a stone embankment in a ground pit, the contours of which are lined with large boulders along the perimeter, a paired burial was discovered, the inventory of which is characterized by early Kangyu origin and dates back to the 2nd century, before — 1st century AD, in the second, under low embankments of small stone and crushed stone, “P” — shaped, mirror-shaped underground crypts were discovered, the walls of which were made of raw brick and pakhsa.

The presence of hemispherical vaults covering the burial space above the crypts with brickwork, the presence of a short dromos-entrance, the beginning of which was laid with large stones-boulders, as well as the location along the walls of the chamber of “L” — shaped low sufas made of pakhsa were noted.

Collective burials were practiced in the crypts, including inlet burials at different times, whose archaeological complexes in the historical, cultural and chronological aspects are related to the Kangyu state of the 3rd–5th centuries.

Keywords: Southern Kazakhstan, stone mound, crypts, collective burials, archaeological complexes, grave goods, Kangyuy

For citation:

Podushkin A. N., Stamkulova G. A. Funeral structures and archaeological complexes of the Kyzylkol 1 burial ground (based on materials from excavations in 2022). Nations and religions of Eurasia. 2025. T. 30. No. 2. P. 59–73 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)2–03.

Podushkin Alexander Nikolaevich, Doctor of Historical Sciences, Professor, Center for Archeology, South Kazakhstan State Pedagogical University named after. U. Zhanibekova, Shymkent (Kazakhstan). **Contact address:** p_a_n_alex@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0003-1603-1373>.

Stamkulova Gulmira Abdukarimovna, research fellow, Center of Archaeology of the South Kazakhstan State Pedagogical University named after U. Zhanibekov, Shymkent (Kazakhstan). **Contact address:** gulmira. stamkulova. 97@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0031-2971>

Введение

Изучаемые объекты территориально расположены в кызылкольской историко-культурной зоне — регионе, насыщенном археологическими памятниками номадов и земледельцев, который относительно недавно попал в поле зрения казахстанских археологов, а в настоящее время является новым значимым и перспективным в контексте изысканий центром. В частности, в непосредственной близости от озера Кызылколь расположено несколько крупных могильников (курганов полей), включающих около 200 курганов, храмовое каменное сооружение Шошактобе и поселение Актобе кызылкольское, которые вместе представляют компактный оазис (информация о первых исследованиях памятников кызылкольской историко-культурной зоны [Подушкин, Донец, 2011: 274–284]).

В полевом сезоне 2022 г. коллектив Центра археологии Южно-Казахстанского государственного педагогического университета осуществлял археологические работы на двух объектах кызылкольской историко-культурной зоны: одиночном каменном кургане и курганах 6, 7 могильника Кызылколь 1 западной группы насыпей. Дислокация памятников на рисунках 1.I.-2–1 и 1.II.-6–7.

Археологическая информация по исследуемым объектам**Работы на одиночном каменном кургане**

Одиночный каменный курган расположен у подножия сопки красного цвета из неогеновых глин, которая выступает как водораздел русла реки Ушбас и зеркала озера Кызылколь, ближе к кромке воды озера, в 200 м на северо-запад от могильника Кызылколь 1 (западная группа насыпей; рис. 1.I.-1). Его округло-овальная в плане насыпь параметрами 12 м в диаметре и 0,6 м высотой сложена из среднего и крупного размерами камней-валунов и пересыпана щебнем попеременно с галечно-грунтовым слоем земли красно-жёлтого цвета (рис. 1.II). В ходе разборки насыпи кургана, в его центре, на уровне древней поверхности открылись овално-прямоугольные контуры погребальной камеры размерами 5 на 3,7 м, которые по периметру были обозначены крупными и средними каменными валунами выкладкой шириной 1–1,2 м (рис. 2.-1). При этом пол ка-

меры был незначительно углублён на 0,25–0,3 м и располагался практически на уровне древней поверхности, а её функциональная площадь составляла 1,2 на 2,8 м (рис. 2.-II).



Рис. 1. Дислокация археологических объектов кызылкольской историко-культурной зоны (вид сверху): 1.I.-1 — одиночный каменный курган; 1.I.-2 — могильник Кызылколь 1; 1.I.-6 — могильник Кызылколь 1, склеп 6; 1.I.-7 — могильник Кызылколь 1, склеп 7; 1.II — каменная насыпь одиночного кургана (внешний вид)

Fig. 1. Dislocation of archaeological sites of the Kyzylkol historical and cultural zone (top view): 1.I.-1 — single stone mound; 1.I.-2 — burial ground of Kyzylkol 1; 1.I.-6 — burial ground of Kyzylkol 1, crypt 6; 1.I.-7 — burial ground of Kyzylkol 1, crypt 7; 1.II — stone mound of a single mound (exterior)

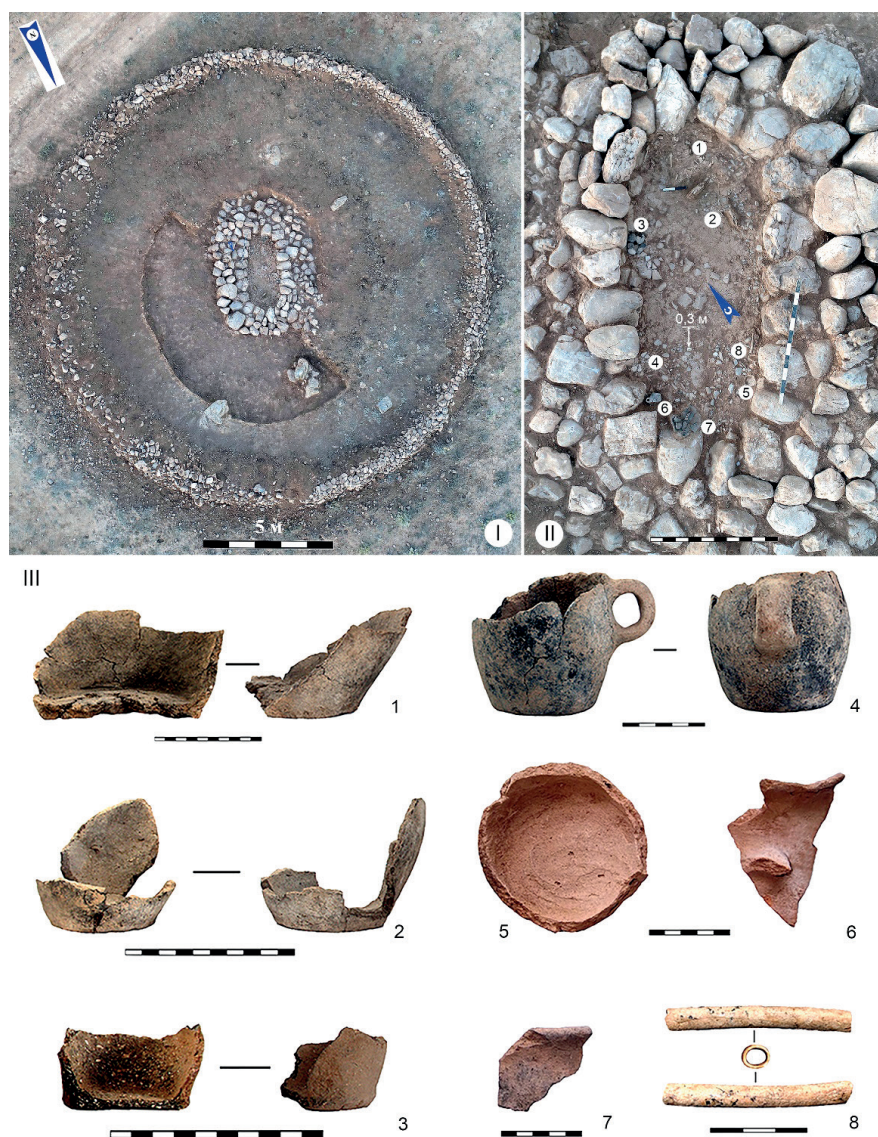


Рис. 2. Одиночный каменный курган: 2.I — вид на конструкцию сверху; 2.II — погребальная камера и экспликация инвентаря; 2.III — археологический комплекс

Fig. 2. A single stone mound: 2.I — view of the structure from above; 2.II — burial chamber and inventory explication; 2.III — archaeological complex

Здесь были зафиксированы останки от двух костяков, которые в беспорядке концентрировались в северо-восточной части камеры и у её юго-восточной стенки (судя по всему, они принадлежали подросткам мужского и женского пола), и спорадически разбросанный погребальный инвентарь (фрагменты битой керамической посуды и костяная игольница).

Керамика вся фрагментарная (форма сосудов не восстанавливается), представлена на кухонной и столовой посудой. Кухонная керамика выполнена вручную из грубого теста с большими примесями дресвы, шамота, растительности, обожжена на открытом огне и имеет следы использования на огне (закопчена); она представлена крупным горшком (рис. 2.III.-1) и кружками, одна из которых имела вертикальную петлевидную ручку (рис. 2.III.-2–4, 7).

Столовая посуда включает два фрагмента от небольшого кувшина (кружки?): это донце и часть венчика с верхним основанием вертикальной ручки. Этот сосуд ручной работы, качественного обжига, украшен ангобом светло-коричневого цвета (рис. 2.-5–6).

В числе иных артефактов обнаружен костяной игольник, выполненный из полой обработанной кости и заложённый сверху (рис. 2.III.-8). Несмотря на полное ограбление погребения в каменном одиночном кургане в древности, фиксируется определённая закономерность в местонахождении инвентаря в камере, что даёт основание реконструировать обряд погребения (см. экспликацию: рис. 2.II; маркировка номеров позиций II и III рисунка 2 совпадают). Предположительно, это было трупоположение на спине с ориентацией изголовья на север (здесь у северной стенки обнаружены фрагменты черепных коробок; рис. 2.II.-1), а основная масса погребальной атрибуции располагалась в ногах погребённых (южная часть камеры, рис. 2.II.-4–8).

Особенности локализации одиночного кургана (предельная близость к зеркалу озера Кызылколь, почти у края береговой линии), анализ погребальной конструкции и инвентаря показывают его неординарность на фоне традиционных погребальных сооружений этой историко-культурной зоны (склепы различной планировки). По этой причине контрастируют как собственно конструкция (мелкая грунтовая яма почти на поверхности земли в противовес архитектурным сооружениям в виде склепов с суфами и сводчатым перекрытием близлежащих могильников), так и характер инвентаря (скромная атрибуция из керамики и кости в противовес широкому спектру артефактов из склепов, включающему набор керамических изделий, орудий труда, оружия, украшений, бытовых предметов из металла, кости и камня).

Работы на могильнике Кызылколь 1 (западная группа насытей)

Могильник Кызылколь 1 (западная группа насыпей) состоит из более чем 60 курганов. Он находится на невысокой плоской площадке неправильной трапецевидной формы размерами 150×240×120×180 м правой надпойменной террасы безымянного ручья, вблизи его впадения в р. Ушбас, у подножия южного окончания языкового выступа из неогеновых глин (рис. 1.I.-2). Типологически объект относится к могильникам с бессистемным расположением насыпей, которые сложены из небольших камней, мелкого щебня и грунта; при этом практически все курганы этого могильника носят следы ограбления в древности. Профили насыпей в целом фиксируются хорошо, но есть курганы с сильно оплывшими склонами и почти нерельефной насыпью.

Курган 6 находится вблизи восточной кромки правой надпойменной террасы реки Ушбас (рис. 1.I.-6). При работах в центре кургана было открыто овально-прямоугольное в плане погребальное сооружение, ориентированное в почти правильном направлении север — юг, которое представляло собой подземный склеп (сложен из сырцо-

вого кирпича прямоугольной, квадратной формы и пахсовых блоков различной конфигурации) с примыкающим к нему с южной стороны коротким проходом-дромосом. При этом проход соединяется с погребальной камерой ближе к южной стенке склепа, что придаёт сооружению Р-образный в зеркальном отражении вид (рис. 3. I).

Погребальная камера склепа представляет собой квадратно-овальное сооружение, выкладка стен которого осуществлена в четыре горизонтальных ряда (два из них «утоплены» вглубь, а два возвышаются над уровнем дневной поверхности). Вход в основной проход наземного склепа 6 заложен крупными и средними по размерам каменными валунами (рис. 3.I). Подземный склеп в кургане 6 был основательно ограблен в древности, в нём на уровне прямоугольного по форме пространства между Г-образной суфой и юго-западной стенкой камеры, на полу обнаружены беспорядочно разбросанные останки двух костяков и масса погребальной атрибуции в виде артефактов. Кроме всего, непосредственно на суфе, у восточной стенки камеры, зафиксирован сильно потревоженный детский костяк и часть другой погребальной атрибуции (рис. 3.I).

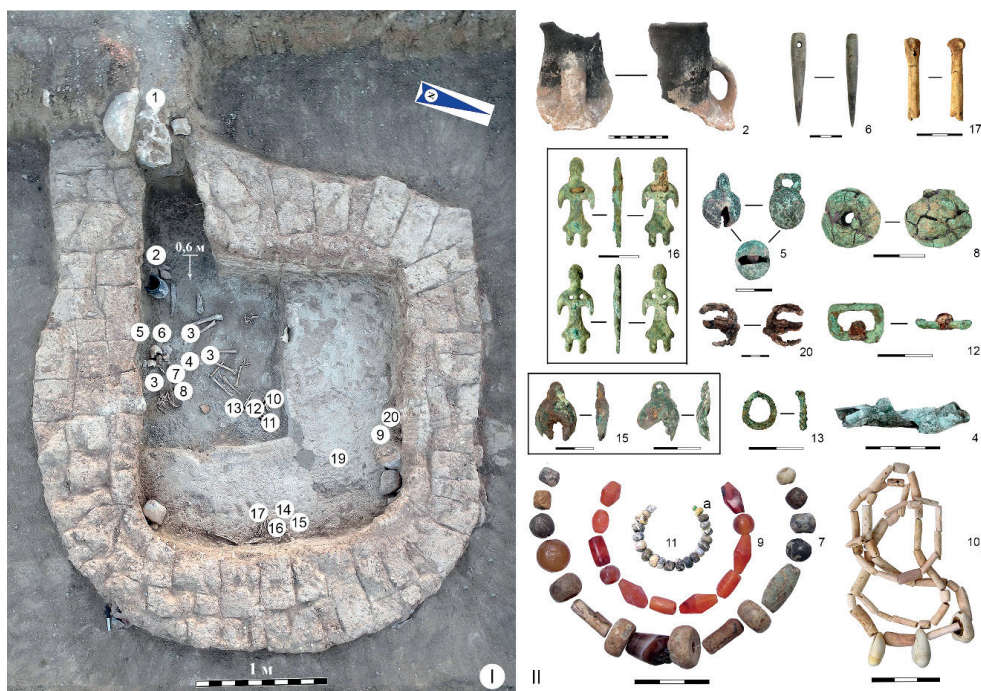


Рис. 3. Могильник Кызылколь 1 (западная группа насыпей), склеп 6:
3.I — вид сверху и экспликация инвентаря; 3.II — археологический комплекс
Fig. 3. Kyzylkol 1 burial ground (western group of mounds), crypt 6:
3.I — top view and inventory explication; 3.II — archaeological complex

Однако, несмотря на ограбление, с известной долей реальности можно воссоздать обряд погребения, определить местонахождение инвентаря и его функциональное назначение. Например, очевидно, что в склепе было осуществлено коллективное захоро-

нение трёх человек, двух взрослых индивидов и одного ребёнка (семья?), причём костяки взрослых вначале располагались на суфах (их останки затем в ходе ограбления были перемещены на уровень пола ниже суфы), а местонахождение детского костяка осталось на суфе (см. экспликацию: рис. 3.І; маркировка номеров позиций І и ІІ рисунка 3 совпадают).

Археологический комплекс склепа 6 представлен керамикой, изделиями из железа, бронзы, камня, кости и украшениями.

Керамика характеризуется фрагментом высокой горловины от кувшина с вертикальной петлевидной ручкой, верхнее основание которой крепится к средней части горловины, а нижнее — к плечу сосуда. Кувшин сделан вручную, из качественного теста, хорошо обожжён; его горловина украшена ангобом чёрного цвета, а плечики и тулово покрыто ангобом коричневого цвета (рис. 3.ІІ.-2).

Железный артефакт представлен поясной рамчатой круглой пряжкой с подвижным язычком из овального в сечении прута (рис. 3.ІІ.-20).

Изделия из бронзы включают серию артефактов различного функционального назначения, в числе которых:

- антропоморфный литой амулет в виде фигуры человека с хорошо проработанными частями тела и двумя отверстиями, найден непосредственно на детском костяке в районе грудной клетки, сохранилась крученая бечёвка из семи шерстяных нитей для подвешивания (рис. 3.ІІ.-16);
- крупный округлый и слегка уплощённый бубенчик с петлевидным ушком сверху и резонансной прорезью внизу. В качестве резонатора использовался железный шарик (рис. 3.ІІ.-5);
- литая круглая массивная подвеска с отверстием в центре, в профиль напоминающая круглодонный миниатюрный сосудик (рис. 3.ІІ.-8);
- серьги в виде «дутых» лунниц с ушком в верхней части (рис. 3.ІІ.-15);
- серьга петлевидная из округлой в сечении проволоки (рис. 3.ІІ.-13);
- пряжка с прямоугольной рамкой и железным подвижным язычком (рис. 3.ІІ.-12);
- пластинчатая оплётка рукояти изделия (функциональность неизвестна) (рис. 3.ІІ.-4).

Каменные артефакты представлены каменным сурьматашем как частью косметического прибора классической формы в виде остроконечника с отверстием для подвешивания, концевое завершение носит следы графита (рис. 3.ІІ.-6).

Изделия из кости включают подвесной амулет с отверстием сверху (рис. 3.ІІ.-17).

Украшения состоят из следующих артефактов:

- наборный ручной браслет из стеклянных бусин округло-овальной формы зелёного, светло-голубого цветов одна бусина имеет подглазурное нанесение золота (рис. 3.ІІ.-11а);
- наборный ручной браслет из бипирамидальных, круглых и цилиндрических каменных бус из сердолика (рис. 3.ІІ.-9);
- наборное ожерелье из стеклянных, каменных и янтарных бус (рис. 3.ІІ.-7);
- ожерелье из коралловых бус и подвесок из раковин каури (рис. 3.ІІ.-10).

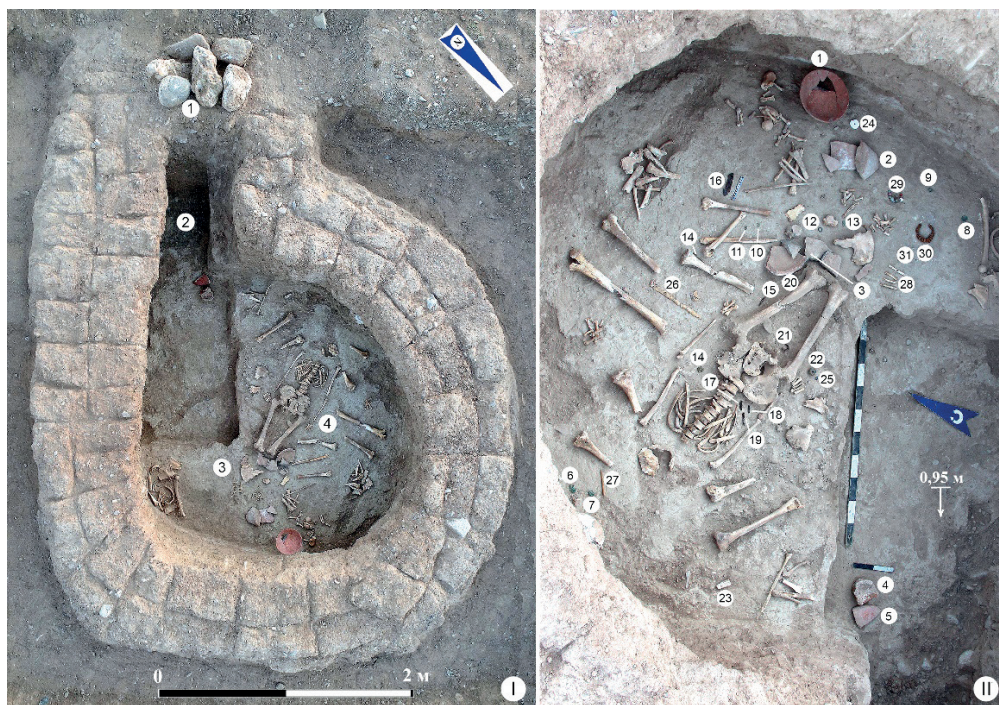


Рис. 4. Могильник Кызылколь 1 (западная группа насыпей), склеп 7: 4.I — вид сверху;
4.II — погребальная камера и экспликация инвентаря

Fig. 4. Kyzylkol 1 burial ground (western group of mounds), crypt 7: 4.I — top view;
4.II — burial chamber and inventory explication

Курган 7 расположен находится на краю скального оврага на западной кромке правой надпойменной террасы реки Ушбас, в 30 м к северо-востоку от кургана 6 (рис. 1.I.-7). В ходе работ в центре кургана, на уровне дневной поверхности, было открыто погребальное сооружение, практически идентичное по конструкции склепу 6 (Р-образное в зеркальном варианте сооружение, подземный склеп, сложенный из сырцовых кирпичей прямоугольной и квадратной формы, с основным проходом в юго-западной стороне, который вначале заложен каменными валунами (рис. 4.I). Аналогичным образом устроена и погребальная камера, где также фиксируется Г-образная невысокая суфа (рис. 4.II).

Заметим, что склеп 7 был основательно ограблен в древности, однако здесь обнаружены непосредственно на суфе два костяка (один частично в анатомическом порядке), а также многочисленный погребальный инвентарь, который в основной своей массе также находился на суфе (рис. 4.II). Предположительная реконструкция обряда погребения исходя из расположения костяка в частичном анатомическом порядке: трупоположение на суфе изголовьем на запад.

Характеризуем погребальный инвентарь склепа 7, который состоит из керамики, железных бытовых предметов и оружия, бронзовых изделий, артефактов из камня, кости и украшений.

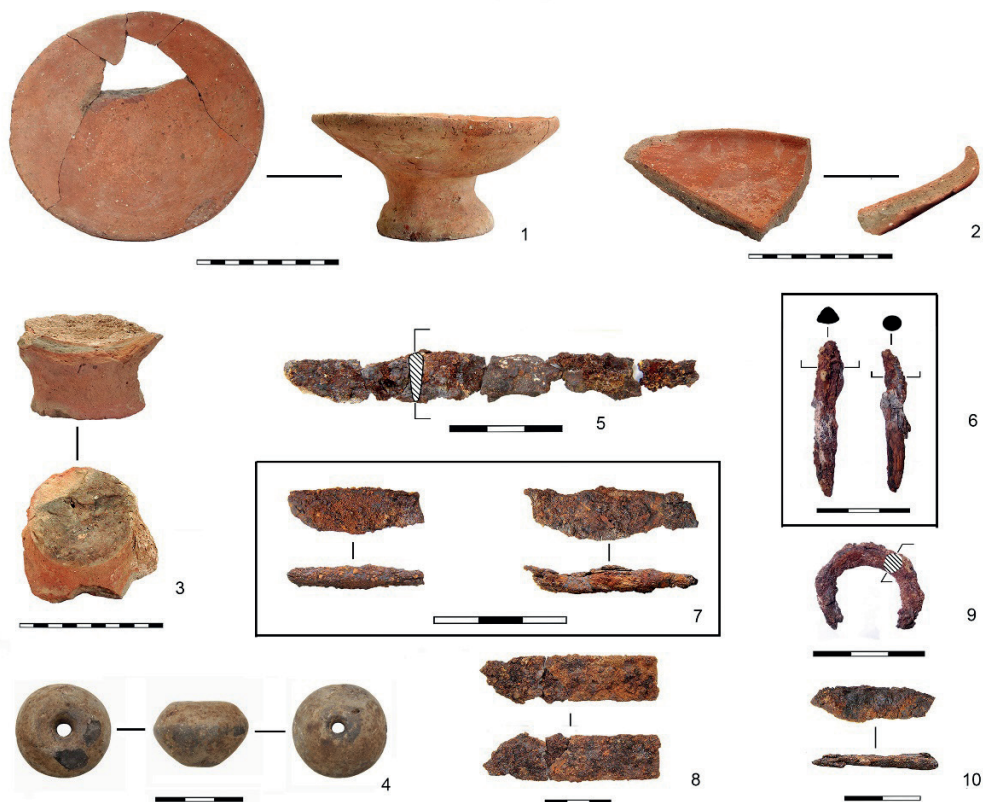


Рис. 5. Могильник Кызылколь 1 (западная группа насыпей), склеп 7.

Археологический комплекс: керамика, изделия из железа

Fig. 5. Kyzylkol burial ground 1 (western group of mounds), crypt 7.

Archaeological complex: ceramics, iron products

Керамика характеризуется наличием одного целого и другого во фрагментах чаше-видных сосудов на невысокой ножке-поддоне. Изделия выполнены вручную из качественного теста, хорошо обожжены, их поверхность покрыта ангобом красно-вишнёвого оттенков и частично залощена (рис. 5.-1–3). При разборке насыпи склепа 7 обнаружено конусовидной формы пряслице (напрясло), поверхность которого украшена ангобом тёмно-серого цвета (рис. 5.-4).

Артефакты из железа включают черешковый бытовой нож (рис. 5.-5), железные плоские сегменты неизвестного предназначения (рис. 5.-7, 10), фрагмент железной пластины (рис. 5.-8), рамка кольцевой поясной пряжки (рис. 5.-9), железные безлопастные на-

конечники стрел с под треугольной, округлой в разрезе ударными головками и остатками древка на черешке (рис. 5.-6).

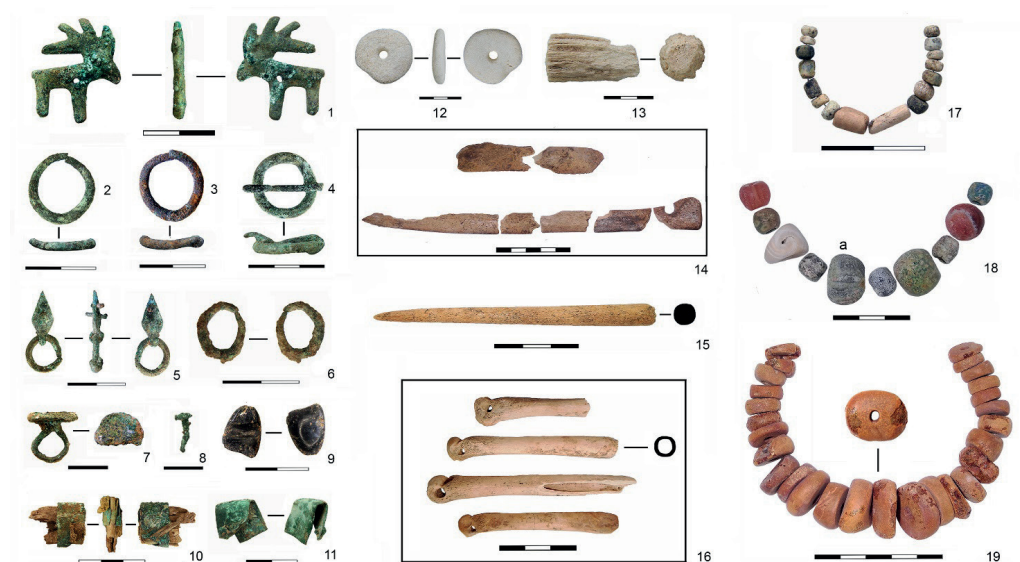


Рис. 6. Могильник Кызылколь 1 (западная группа насыпей), склеп 7.
Археологический комплекс: изделия из бронзы, камня, кости и украшения

Fig. 6. Kyzylkol burial ground 1 (western group of mounds), crypt 7.
Archaeological complex: bronze, stone, bone and jewelry

Бронзовые изделия представлены:

- зооморфным литым амулетом в виде фигуры благородного оленя (марала) с ветвистыми рогами и отверстием для подвешивания (рис. 6.-1);
- серьгами петлевыми с неразомкнутыми концами, выполненными из тонкого овального в разрезе прута (рис. 6.-2-3 и 6);
- поясной рамчатой круглой пряжкой с подвижным язычком (рис. 6.-4);
- ромбической формы накладкой со штырьками-фиксаторами на пояс и кольцом в нижней части (рис. 6.-5);
- перстнем с округлой плоской печаткой и гвоздиком с выраженной шляпкой (рис. 6.-7);
- кольцевой окантовкой верхней части ножен бытового ножа (рис. 6.-10);
- окантовкой венчика деревянного сосуда в виде изогнутой плоской узкой пластины (рис. 6.-11).

Каменный инвентарь состоит из круглого наконечника с отверстием в центре от клинкового оружия и фрагмента сильно кальцинированного рога сайгака (рис. 6.-12-13), а также кусочка графита со следами функционального использования (борозды от каменного сурьматаша) (рис. 6.-9).

Изделия из кости включают части срединных и концевых накладок на деревянную основу лука (рис. 6.-14), заколку для волос (рис. 6.-15) и подвесные амулеты (рис. 6.-16).

Украшения характеризуются следующими артефактами:

- наборным ручным детским браслетом из округло-цилиндрических бусин, две из которых костяные, остальные стеклянные и каменные (рис. 6.-17);
- наборным ожерельем из крупных каменных и стеклянных бусин округлой формы (рис. 6.-18); одна бусина ребристая, выполнена из фаянса серого цвета (рис. 6.-18а);
- наборным ожерельем из 27 крупных овально-округлых подвесок с отверстием в центре из янтаря (рис. 6.-19).

Заключение: Хронологические выкладки и этнокультурные интерпретации

Археологический материал, представляющий интерес в контексте хронологических и этнокультурных интерпретаций из каменного одиночного кургана, подземных склепов 6 и 7 могильника Кызылколь (западная группа насыпей), включают некоторые виды керамической посуды, вещевого инвентаря, дистанционного оружия, ритуальных предметов.

Это кухонная кружка и костяной игольник (каменный одиночный курган). В частности, аналогичная по форме, назначению, приёмам выделки, приёму крепления петлеvidной ручки кружки отмечены в керамике арысской культуры Южного Казахстана раннего караултобинского этапа IV–I вв. до н. э. [Подушкин, 2000: 109–114], а игольники встречаются в погребальных памятниках кочевников Средней Азии первых веков до нашей эры — первых веков нашей эры [Литвинский, 1978: 26, табл. 5: 6 и 14; Лоховиц, 1979: 113, табл. IV: 9].

Как хроноиндикатор заслуживает внимания чашевидный сосуд на ножке-поддоне из склепа 7. Аналогичный артефакт с характерным декором (покрытие ангобами красного, красно-вишнёвого цвета, лощение по ангобу) отмечен в материалах кургана 5 могильника Культобе I–IV в. [Подушкин, 2000: 81].

Отдельно следует остановиться на зоо-антропоморфных ритуальных бронзовых амулетах из склепов Кызылколя 6 и 7, находки которых в погребальных памятниках региона Средней (Центральной) Азии и Казахстана достаточно редки. Так, прямые аналогии амулету в виде фигуры благородного оленя отсутствуют, однако практика использовать иные зооморфные амулеты из бронзы (стилизованные фигурки горного козла тау-теке) зафиксирована в некрополе городища Коныртобе I [Байпаков, Смагулов, Ергигитова, 2005: 22, рис. 1.23: 2–3; с. 23, рис. 1.26: 5–6; с. 24, рис. 1.27: 2] и некрополе городища Кок-Мардан Южного Казахстана III–V вв. [Нурмуханбетов, 2011: 59, фото 31].

Что касается антропоморфного бронзового амулета, то ближайшие аналогии этому артефакту отмечены в материалах джеты-асарской культуры низовьев Сырдарьи последних веков до V в. н. э., в могильниках Алтынасар 4б, 4в, 4т и некрополе Косасар 2 [Левина, 1996: 246–247, рис. 169].

В качестве хроноиндикатора заслуживает внимания каменный сурьматаш как часть косметического прибора из склепа 6. Такие артефакты в виде остроконечника (в сочетании с графитовой основой или бронзовым зеркалом) широко отмечены в памятниках Средней Азии и Казахстана в первых веках н. э. [Литвинский, 1978: 127–132; Гор-

бунова, 1981: 178–180, рис. 37: 3; Брыкина, 1982: 194, табл. 42: 1–4]. Аналогичный косметический прибор обнаружен в могильнике городища Коныртобе (Куюк-Мардан) III–V вв. в погребении № 13 [Байпаков, Смагулов, Ержигитова, 2005: 16, рис. 1.11.-1–2], некрополе городища Кок-Мардан [Нурмуханбетов, 2011: 47, рис. 5].

Как основание для датировки могут выступить фрагменты срединных и концевых костяных накладок лука из склепа 7. Подобные накладки широко известны в погребальных памятниках кочевников центральной Евразии: они имеются в материалах кокзальской культуры Тывы II — середины III в. н. э. [Худяков, 1986: 64–65, рис. 21.-1–2], в погребениях Кенкольского могильника I–V вв. [Кожомбердиев, Худяков, 1987: 79–80, рис. 1.-1, 3; рис. 2.-1] и некрополе городища Кок-Мардан [Нурмуханбетов, 2011: 48, рис. 7.-1–2].

Косвенными хроноиндикаторами могут служить железные черешковые безлопастные наконечники стрел. Так, аналогичный наконечник найден в погребении 14 некрополя городища Коныртобе I (III–V вв.) [Байпаков, Смагулов, Ержигитова, 2005: 17, рис. 1.14.-8].

Особо в череде этно-хроноиндикаторов стоит наборное ожерелье из крупных янтарных подвесок (склеп 7). Находки подобных артефактов из такого экзотического материала, как янтарь (особенно в таком количественном и качественном состоянии), в археологии явление редкое, а в погребальных комплексах регионов Средней Азии и Казахстана встречено впервые. По этой причине прямых аналогий янтарному ожерелью пока найти не удалось, однако украшения из янтаря (в основном наборы из бус) отмечены в погребальных комплексах Азиатской Сарматии начиная с II–I вв. до н. э. и вплоть до первых веков н. э. [Трейстер, 2020: 148–223, рис. 4, 11].

Корреляция приведённых выше аналогий и хронологических выкладок позволяет отнести новые археологические материалы из каменного одиночного кургана ко времени первых веков до нашей эры — первых веков нашей эры, а из склепов 6 и 7 могильника Кызылколь 1 (западная группа курганов) — ко времени II–III вв., возможно, V в. н. э.

Характер архитектурных сооружений могильника Кызылколь 1 (западная группа курганов), погребальный инвентарь и обрядовые действия в контексте этнокультурных выводов указывают на то, что в склепах погребены представители оседлых земледельцев, которые в этот период времени входили в состав государства Кангюй позднего периода существования.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Байпаков К. М., Смагулов Е. А., Ержигитова А. А. Раннесредневековые некрополи Южного Казахстана. Алматы: БАУР, 2005. 236 с.

Брыкина Г. А. Юго-Западная Фергана в первой половине I тысячелетия нашей эры. М.: Наука, 1982. 196 с.

Горбунова Н. Г. Древний ферганский косметический прибор // Культура и искусство Древнего Хорезма. М.: Наука, 1981. С. 178–183.

Кожомбердиев И. К., Худяков Ю. С. Комплекс вооружения кенкольского воина // Военное дело древнего населения Северной Азии. Новосибирск: Наука, 1987. С. 75–106.

Левина Л. М. Этнокультурная история Восточного Приаралья (I тысячелетие до н. э. — I тысячелетие н. э.). М.: Восточная литература, 1996. 396 с.

Литвинский Б. А. Орудия труда и утварь из могильников Западной Ферганы // Могильники Западной Ферганы. М. : Наука, 1978. Вып. IV. 179 с.

Лоховиц В. А. Подбойно-катакомбные и коллективные погребения могильника Тумек-кичиджик // Кочевники на границах Хорезма. Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М. : Наука, 1979. Т. XI. С. 134–147.

Нурмуханбетов Б. Н. Некрополь городища Кок-Мардан // Вопросы археологии Казахстана. 2011. Вып. 3. С. 42–73.

Подушкин А. Н. Арысская культура Южного Казахстана IV в. до н. э. — VI в. н. э. Туркестан: Изд. центр Международного казахско-турецкого университета им. Х. А. Яссави, 2000. 201 с.

Подушкин А. Н., Донец А. Г. Археологический комплекс кургана 1 могильника Кызылколь // Археологические вести. 2021. № 32. С. 274–284.

Трейстер М. Ю. Бусы и элементы декора из янтаря в ювелирных изделиях из погребений кочевников Азиатской Сарматии в контексте торговли экзотическим материалами в Евразии // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Причерноморья. 2020. № 12. С. 148–223.

Худяков Ю. С. Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск : Наука, 1986. 267 с.

REFERENCES

Baypakov K. M., Smagulov E. A., Erzhigitova A. A. *Rannesrednekovye nekropoli Yuzhnogo Kazakhstana* [Early Medieval necropolises of Southern Kazakhstan]. Almaty: BAUR, 2005, 236 p. (in Russian).

Brykina G. A. *Yugo-Zapadnaya Fergana v pervoy polovine I tysyacheletiya nashey ery* [South-Western Ferghana in the first half of the 1st millennium AD]. Moscow: Nauka, 1982, 196 p. (in Russian).

Gorbunova N. G. Drevniy ferganskiy kosmeticheskiy pribor [Ancient Fergana cosmetic device]. *Kul'tura i iskusstvo Drevnego Khorezma* [Culture and art of Ancient Khorezm]. Moscow: Nauka, 1981. P. 178–183 (in Russian).

Khudyakov Yu. S. *Vooruzhenie srednekovykh kochevnikov Yuzhnoy Sibiri i Tsentral'noy Azii* [Armament of medieval nomads of Southern Siberia and Central Asia]. Novosibirsk: Nauka, 1986, 267 p. (in Russian).

Kozhombardiev I. K., Khudyakov Yu. S. Kompleks vooruzheniya kenkol'skogo voina [The Kenkolsky warrior weapon system]. *Voennoe delo drevnego naseleniya Severnoy Azii* [Military affairs of the ancient population of North Asia]. Novosibirsk: Nauka, 1987. P. 75–106 (in Russian).

Levina L. M. *Etnokul'turnaya istoriya Vostochnogo Priaral'ya (I tysyacheletie do n. e. — I tysyacheletie n. e.)* [The ethnocultural history of the Eastern Aral Sea region (I millennium BC–I millennium AD)]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1996, 396 p. (in Russian).

Litvinskiy B. A. Orudiya truda i utvar' iz mogil'nikov Zapadnoy Fergany [Tools and utensils from the burial grounds of Western Ferghana]. *Mogil'niki Zapadnoy Fergany* [Burial grounds of Western Ferghana]. Moscow: Nauka, 1978, iss. IV, 179 p. (in Russian).

Lokhovits V.A. Podboyno-katakombnye i kollektivnye pogrebeniya mogil'nika Tumek-kichidzhik [Underground catacomb and collective burials of the Tumek-kichijik burial ground]. *Kochevniki na granitsakh Khorezma. Trudy Khorezmskoy arkheologo-etnograficheskoy ekspeditsii* [Nomads on the borders of Khorezm. Proceedings of the Khorezm archaeological and ethnographic expedition]. Moscow: Nauka, 1979, vol. XI. P. 134–147 (in Russian).

Nurmukhanbetov B.N. Nekropol' gorodishcha Kok-Mardan [Necropolis of the ancient settlement of Kok-Mardan]. *Voprosy arkheologii Kazakhstana* [Issues of archeology of Kazakhstan], 2011, iss. 3. P. 42–73 (in Russian).

Podushkin A. N. *Arysskaya kul'tura Yuzhnogo Kazakhstana IV v. do n. e. — VI v. n. e.* [Arys culture of Southern Kazakhstan IV century BC–VI century AD] Turkestan: Izdatel'skiy tsentr Mezhdunarodnogo kazakhsko-turetskogo universiteta im. Kh.A. Yassavi, 2000, 201 p. (in Russian).

Podushkin A. N., Donets A. G. Arkheologicheskiy kompleks kurgana 1 mogil'nika Kyzylkol' [Archaeological complex of kurgan 1 of the Kyzylkol burial ground]. *Arkheologicheskie vesti* [Archaeological news]. 2021, no. 32. P. 274–284 (in Russian).

Treyster M. Yu. Busy i elementy dekora iz yantarya v yuvelirnykh izdeliyakh iz pogrebeniy kochevnikov Aziatskoy Sarmatii v kontekste trgovli ekzoticheskimi materialami v Evrazii [Beads and decorative elements made of amber in jewelry from the burials of the nomads of Asian Sarmatia in the context of trade in exotic materials in Eurasia]. *Materialy po arkheologii i istorii antichnogo i srednevekovogo Prichernomor'ya* [Materials on archeology and history of the ancient and medieval Black Sea region] 2020, no. 12. P. 148–223 (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 12.04.2024

Принята к публикации: 03.05.2025

Дата публикации: 30.06.2025

УДК 902/904 + 930.2

DOI 10.14258/nreur(2025)2–04

В. Н. Добжанский

Кемеровский государственный университет, Кемерово (Россия)

А. Н. Ермолаев, Н. Е. Горлышкин

Кемеровский государственный университет, Кемерово (Россия); Федеральный исследовательский центр угля и углехимии СО РАН, Кемерово (Россия)

К ПРОБЛЕМЕ РАННЕГО ЭТАПА ОСВОЕНИЯ РУССКИМ НАСЕЛЕНИЕМ БАСЕЙНА РЕКИ ИНЯ В КУЗНЕЦКОЙ КОТЛОВИНЕ В КОНЦЕ XVII — НАЧАЛЕ XVIII В.

Статья посвящена исследованию процессов заселения бассейна реки Иня на территории Кузнецкой котловины в ходе миграции русского населения в конце XVII — начале XVIII в. Рассмотрены исторические, социальные, географические и внешнеполитические факторы, влияющие на формирование сети русских сельских поселений. Авторы задействуют комплексный историко-археологический подход, состоящий в привлечении нарративных, картографических и археологических источников, а также вводят в научный оборот документ, посвящённый первым поселенцам в устье реки Мереть.

Источниковой базой работы послужили данные первой ревизии на территории Томского и Кузнецкого уездов, сведения исторической картографии («Чертежная книга Сибири», «Хорографическая чертежная книга Сибири» С. У. Ремезова, «Ландкарта Томского и Кузнецкого уездов» В. Шишкова), материалы, полученные в ходе полевых археологических работ.

Отдельное внимание уделено влиянию положения реки Ини в качестве границы между русскими и телеутскими владениями на процесс заселения этой территории русскими переселенцами. Дается оценка перспективам использования методов археологии в изучении поселенческих комплексов, исчезнувших на раннем этапе своего существования и не отражённых в письменных источниках и материалах исторической картографии на примере, выявленного объекта археологического наследия «поселение Захар-Дуброво I».

Приход русского централизованного государства дал старт новому этапу в истории региона. Процесс освоения бассейна Ини носил характер государственной и вольной колонизации. В течение первой трети XVIII в. в данном районе было основано более 50 русских сельских населенных пунктов. Социальный состав первых поселенцев был представлен «служилым» людом, оброчными, «гулящими», ссыльными. Параллельно шел процесс миграции населения, которое по тем или иным причинам хотело избежать контактов с государством. Данный процесс слабо отражен в документах и материалах исторической картографии, порождая феномен «скрытой» миграции.

Ключевые слова: русское население, миграция, поземельное освоение, письменные источники, историческая картография, археология, бассейн р. Иня, Кузнецкая котловина

Для цитирования:

Добжанский В. Н., Ермолаев А. Н., Горлышкин Н. Е. К проблемам раннего этапа освоения русским населением бассейна реки Иня в конце XVII — начале XVIII в. // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 2. С. 74–96. DOI 10.14258/nreur(2025)2–04.

Добжанский Виктор Николаевич, кандидат исторических наук, Кемеровский государственный университет, Кемерово (Россия). **Адрес для контактов:** dobzhanskii-viktor@inbox.ru; <https://orcid.org/0009-0009-6779-9674>.

Ермолаев Алексей Николаевич, доктор исторических наук, профессор, Кемеровский государственный университет; главный научный сотрудник, заведующий лабораторией истории Южной Сибири Федерального исследовательского центра угля и углехимии СО РАН, Кемерово (Россия). **Адрес для контактов:** al-ermolaev@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6903-5883>.

Горлышкин Никита Евгеньевич, ведущий инженер лаборатории археологии Федерального исследовательского центра угля и углехимии СО РАН, аспирант Кемеровского государственного университета, Кемерово (Россия). **Адрес для контактов:** gorlyshkin.nikita@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0002-1710-2877>.

V. N. Dobzhanskii

Kemerovo State University, Kemerovo (Russia)

A. N. Ermolaev, N. E. Gorlyshkin

Kemerovo State University, Kemerovo (Russia); Federal Research Center of Coal and Coal Chemistry, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Kemerovo (Russia)

ON THE ISSUE OF THE EARLY STAGE OF THE COLONIZATION OF THE INYA RIVER BASIN BY THE RUSSIAN POPULATION IN THE KUZNETSK BASIN IN THE LATE 17TH AND EARLY 18TH CENTURIES

The article is devoted to the study of the colonization of the Inya River in the Kuznetsk Basin, associated with the migration of the Russian population in the late 17th and early 18th centuries. The historical, social, geographical, and foreign policy factors influencing the formation of a network of Russian rural settlements are analyzed. The authors use a comprehensive historical

and archaeological scientific method, involving narrative, cartographic and archaeological sources, as well as introducing new documents into academic discourse, dedicated to the first settlers at the Meret River mouth.

The source base of the article consisted of the first revision in the Tomsk and Kuznetsk districts data, information from historical cartography (“Drawing Book of Siberia,” “Chorographic Drawing Book of Siberia” by S. U. Remizov, “Land Map of the Tomsk and Kuznetsk Districts” by V. Shishkov), and materials obtained through archaeological research.

Special attention is paid to the influence of the Inya River location as a boundary between Russian and Teleut territories on the process of its settlement by Russian migrants. The prospects of using archaeological methods in the study of settlement complexes that disappeared at an early stage of their existence and are not reflected in written sources and historical cartography on the example of the identified archaeological heritage site “Zakhar-Dubrovo I settlement” are assessed.

The arrival of the Russian centralized state marked the beginning of a new phase in the region's history. The process of settling the Inya River basin was characterized by both state-sponsored and free colonization. During the first third of the 18th century, more than 50 Russian rural settlements were founded in the area. The social composition of the first settlers consisted of “serving people”, serfs, “wanderers,” and exiles. At the same time, there was a migration of people who, for various reasons, wanted to avoid contact with the Russian state. This process is poorly reflected in the documents and materials of historical cartography, giving rise to the phenomenon of “hidden” migration.

Keywords: Russian population, migration, land colonization, narrative sources, historical cartography, archaeology, the Inya River basin, the Kuznetsk basin

For citation:

Dobzhanskii V. N., Ermolaev A. N., Gorlyshkin N. E. On the Issue of the Early Stage of Russian Colonization of the Inya River Basin at the Late 17th and Early 18th Centuries. Nations and religions of Eurasia. 2025. T. 30. № 2. P. 74–96 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)2–04.

Dobzhanskii Viktor Nikolaevich, candidate of historical Sciences, Associate Professor, Kemerovo State University, Kemerovo (Russia). **Contact address:** dobzhanskii-viktor@inbox.ru; <https://orcid.org/0009-0009-6779-9674>

Ermolaev Aleksei Nikolaevich, doctor of historical Sciences, Professor, Kemerovo State University; Chief Researcher, Head of the Laboratory of Southern Siberian History at the Federal Research Center for Coal and Coal Chemistry of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Kemerovo, (Russia). **Contact address:** al-ermolaev@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6903-5883>

Gorlyshkin Nikita Evgen'evich, Senior Engineer of the Archeology Laboratory of the of Federal Research Center of Coal and Coal Chemistry, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, a postgraduate student at Kemerovo State University, Kemerovo (Russia). **Contact address:** gorlyshkin.nikita@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0002-1710-2877>.

Введение

Вопросы, связанные с ранними этапами освоения русским населением территорий в районе бассейна реки Иня, долгие годы оставались второстепенными в контексте общего изучения процессов интеграции Кузнецкой котловины в государственное пространство России. Хотя данный процесс имел ряд уникальных особенностей.

На протяжении XVII в. Приинье было полем ожесточенного соперничества между кочевыми обществами приобских телеутов и местным русским населением. Данное противостояние сопровождалось взаимной военно-политической активностью, которая сменялась периодами временного затишья [Голодяев, 2017: 13–20]. Конфликт между кочевниками Приобья и русскими переселенцами был тесно вписан в общие международные процессы, участия в которых принимали многочисленные этнокультурные общности юга Сибири и Центральной Азии (енисейские киргизы, ойраты, «кузнецкие татары», джунгары, народы Горного Алтая и степей современного Казахстана и др.).

Вследствие русско-телеутского противостояния районы бассейна Ини на протяжении XVII столетия были недоступны для заселения. Первые поселения на территории Приинья появляются в последнее десятилетие XVII в. Лишь миграция большей части телеутского населения в предгорья Тянь-Шаня в середине второго десятилетия XVIII в. открыла простор к поземельной колонизации и хозяйственному освоению региона. Таким образом, процесс селообразования и формирования государственной пашни в Приинье начался значительно позже, чем в соседних районах Кузнецкого Притомья и Томского Приобья, Енисейской Сибири.

Другой интересный аспект связан с отсутствием на территории Приинья укрепленного центра, вокруг которого могла бы формироваться сеть поселений. В отличие от того же Притомья, где села, деревни, заимки формировались вблизи острогов (Томский, Сосновский, Верхотомский, Кузнецкий остроги), рассматриваемая территория находилась на достаточном удалении от русских укреплений.

Цель работы — обобщить сведения о процессе заселения бассейна Ини русским населением в конце XVII — начале XVIII в., предложить авторскую интерпретацию новых документальных и археологических источников по ранним этапам поземельного освоения Приинья.

География работы затрагивает территорию бассейна Ини, расположенного в западной части Кузнецкой котловины и заканчивающегося впадением в Обь. Ландшафт рассматриваемых районов разнороден, сочетает в себе предгорные и равнинные комплексы. В целом рельеф умеренно-пересеченный, с холмами и террасами. Территория отличается биологическим разнообразием, что открывает возможности для охоты и иных промыслов. Почвы преимущественно подзолистые и черноземные, в поймах — аллювиальные. Эти факторы делают рассматриваемый район привлекательным для заселения и формирования пашенного хозяйства [Куминова, 1949: 15–21].

Методы. Методически исследование базируется на использовании комплексного историко-археологического подхода к изучению процесса селообразования и хозяйственного освоения Приинья. В рамках данного метода нами задействуется весь доступный массив источников нарративного и археологического характера, данные исторической картографии. Подход прошел апробацию как в ходе обобщения уже име-

ющихся сведений по русским поселениям Кузнецкой котловины, так и при организации полевых археологических работ на памятниках Нового времени [Горлышкин, 2022: 27–37].

Особый упор в работе мы делаем на ранее неопубликованные документальные и археологические материалы. Таким образом, для получения вещественных источников привлекался метод археологической разведки.

Историографию рассматриваемой проблемы можно условно разделить на две большие группы. Первая включает в себя работы, основанные на материалах нарративных и картографических источников. Вторая группа представлена штудиями, в основе которых лежит археологическое изучение памятников Нового времени в бассейне Ини.

Первые упоминания в академических исследованиях русских деревень бассейна Ини относятся к 1734 г., когда в рамках Второй Камчатской экспедиции территорию края посетили И. Г. Гмелин [Гмелин, 2003: 99–100] и Г. Ф. Миллер [Элерт, 1988: 75–81].

Отдельные аспекты заселения русскими Приинья на рубеже XVII–XVIII вв. рассматривались в трудах В. И. Шункова [1956: 84], В. С. Синяева [1956], З. Я. Бояршиновой [1977: 14–32], Н. Ф. Емельянова [1981: 82–95], А. А. Скрябиной [1997: 11–21], В. М. Кимеева [1997: 14–22]. Контактam русского и телеутского населения посвящены работы А. П. Уманского [1980: 169–186; 1995: 110–137], Е. П. Батьяновой [2006: 232–233].

Вопросы, связанные с русской колонизацией берегов Ини, затрагиваются в обобщающих коллективных штудиях по истории Кузнецкого края, глава «Присоединение Кузнецкой земли к русскому государству и ее освоение» за авторством З. Г. Карпенко в «Истории Кузбасса» 1967 г. [Карпенко, 1967: 38–47], в первом томе «Истории Кузбасса» 2021 г. [Ермолаев, Карпинец, Морозов, Усков, 2021: 65–66]. В представленных работах рассматривается, преимущественно, процесс формирования сети русских сел и деревень. Особо отметим труды И. Ю. Ускова, который по материалам ревизских сказок не только реконструировал хронологию процесса селообразования, но и восстановил численный состав жителей приинских поселений, проследил изменение социального положения сельских жителей [Усков, 2001; 2005: 98–99, 102–103, 108–109; 2017: 105].

В то же время стоит отметить нехватку специализированных работ, концентрирующихся на районах Приинья. Это подталкивает нас к выводу, что заселение данной территории русскими рассматривалось специалистами в контексте глобального процесса поземельной колонизации Кузнецкой котловины и бассейна Оби.

На сегодняшний день поселенческие комплексы Нового времени в районах верхнего течения Иня исследованы относительно слабо, что обуславливает малое количество работ по данной тематике. В этой связи особо хочется выделить работы новокузнецкого специалиста Ю. В. Ширина [2003: 376–381; 2017: 4–42]. Автор не только самостоятельно проводил полевые работы, но и обобщил накопившийся опыт изучения археологических комплексов Нового времени в бассейне Ини.

Один из авторов статьи также проводил исследования поселений, относящихся к раннему этапу освоения региона, чему посвящена одна из работ [Горлышкин, 2022: 27–37]. В рамках программы по комплексному историко-археологическому изучению русских сельских поселений Нового времени членами авторского коллектива работы была разработана база данных «Территориальное распределение сельских поселений

XVII — начала XX вв. в Кузнецком Притомье», в которых представлено территориальное распределение русских поселений Приинья, суммируется накопленный опыт археологического изучения сельских комплексов XVIII–XIX вв.

Анализ степени изученности рассматриваемой темы позволяет сделать вывод, что проблема ранних этапов русской экспансии в регион бассейна Ини разработана слабо и требует дополнительного внимания со стороны специалистов.

Характеристика процесса освоения русским населением бассейна Ини в конце XVII — начале XVIII в.

Долгое время Иня и прилегающие к ней лесостепные районы играли роль своеобразного буфера, границы между миром русских переселенцев и телеутов. Пограничный статус реки не удивителен в контексте взаимоотношений русского и автохтонного населения Сибири. В отсутствии возможности размежевания территорий с кочевыми народами по причине отсутствия четко устоявшихся государственных институтов у последних, роль границы зачастую играли значимые по местным меркам географические объекты либо незаселенные пустоши [Тихонов, 2024: 167].



Рис. 1. Отображение деревни Гутова, первой русской деревни в бассейне Ини, на «Чертеже Томского города» из «Чертежной книги Сибири» С. У. Ремезова [Ремезов, 1882: 26]

Fig. 1. Depiction of the Gutova village, the first Russian village in the Inya River basin, on the "Plan of Tomsk City" from the "Drawing Book of Siberia" by S. U. Remezov [Remezov, 1882: 26]

Однако с конца XVII в. Иня постепенно утрачивает свой пограничный статус, становясь объектом русской поземельной экспансии. В 1690–1700-е гг. появляются первые инские деревни — Титова, Тарсма, Гутова [Усков, 2005: 36]. То же количество дере-

вень фигурирует в материалах Сосновской земской конторы Томского уезда за 1701 г. [Усков, 2005: 48]. Существование деревни Гутово нашло отражение в «Чертежной книге Сибири» (рис. 1) и «Хорографической книге Сибири» (рис. 2), за авторством С. У. Ремезова. Материал для «Чертежной книги» собирался С. У. Ремезовым в 1697–1698 гг. Таким образом можно констатировать, что русская земельная колонизация территории Ини и ее притоков началась не позднее середины 90-х гг. XVII в.

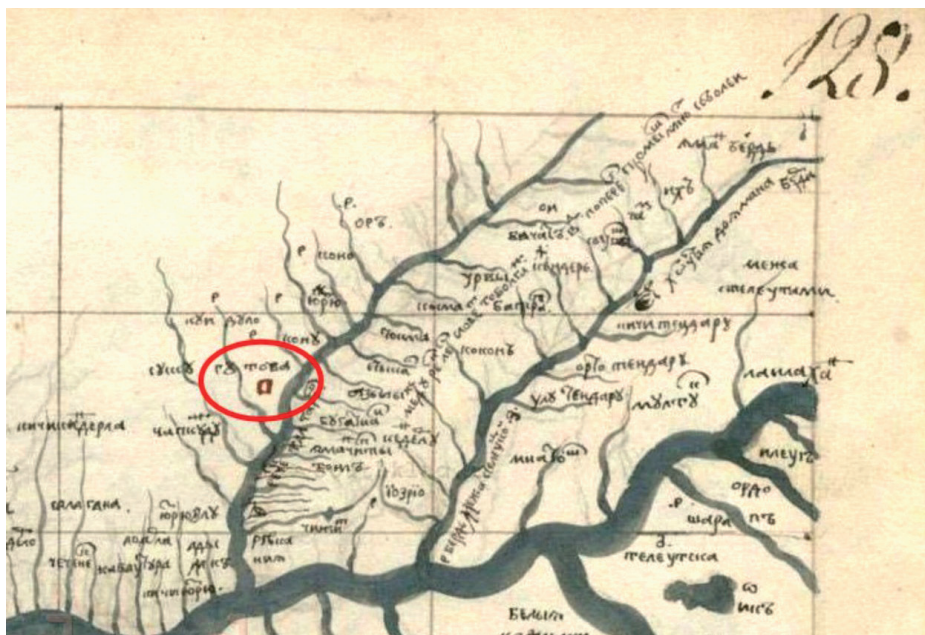


Рис. 2. Деревня Гутова и бассейн Ини в «Хорографической чертежной книге Сибири» С. У. Ремезова (л. 128)

Fig. 2. The Gutova village and the Inya River basin in the "The Chorographic drawing book of Siberia" by S. U. Remezov (f. 128)

В то же время стоит обратить внимание на подписи, которыми автор сопровождал чертежи рек Иня и Бердь. Под чертежом реки Иня мы видим надпись «речекъ татаровъ». Под рекой Бердь подпись «р. Бердь межа с телеуцкой землею» (рис. 1). Можно сделать вывод, что несмотря на начавшееся проникновение русского населения, реки Иня и Бердь к началу XVIII в. играли роль пограничья между русским и телеутским «мирами». Об этом свидетельствует и описание пашенных земель крестьян Верхотомского острога и близлежащих деревень в «Дозорной книге Томского уезда» за 1703 г. Согласно последней, крестьянские угодья и заимки оканчивались «... за двадцать верст до речки Иня» [Усков, 1999: 189–199; Ермолаев, Карпинец, Морозов, Усков, 2021: 67].

В этой связи возникает вопрос — почему, несмотря на натянутый характер отношений, телеуты позволили русским переселенцам начать процесс закладки своих поселений? Вероятно, это вызвано желанием элит телеутского общества наладить если не союзнические, то, по крайней мере, невраждебные отношения с царской администра-

цией. По мнению А. П. Уманского, потепление русско-телеутских отношений в конце XVII в. вызвано рядом факторов: 1) желанием российского правительства путем нормализации отношений с кочевым соседом прекратить разорительные набеги на пограничные города и сельские поселения; 2) недовольство телеутской знати своим положением в иерархической системе Джунгарского государства. Последнее активно использовало демографические и экономические ресурсы «Телеуцкой земли» в своих многочисленных военных конфликтах, что вело к упадку кочевого хозяйства последней; 3) политика мирного сосуществования русского и телеутского населения открывала возможности для решения спорных моментов по вопросу сбора дани с оседлого «татарского» населения, что могло поправить экономическое положение телеутских родов [Уманский, 1980: 165–178].

На наш взгляд, спокойная реакция телеутов на проникновение русского населения в Прииенье является следствием политики по нормализации отношений между Москвой и телеутскими родами.

Основанные в 1690-е гг. поселения заложили фундамент для дальнейшей миграции русского населения в бассейн Ини. Тем не менее процесс селообразования на данных территориях столкнулся с трудностями внешнеполитического характера. Обострение отношений с Джунгарией в начале 1700-х гг. привели к расширению русского военного присутствия в Обь-Иртышском междуречье и прилегающих районах. Были заложены Умревинский и Бикатунский остроги, проведены работы по укреплению и расширению уже существующих крепостей. Возобновились споры по вопросу сбора дани с местных оседлых народов. Все это стало предпосылками для столкновений русских с телеутскими родами, произошедших в конце 1700-х — первой половине 1710-х гг. [Уманский, 1980: 173–175]. Результатами данного противостояния стали ослабление экспансионистской политики Джунгарского ханства, миграция телеутов в Центральную Азию и перенос «межи» южнее, в районы верхнего течения Оби.

Начало миграции русского населения в низовье бассейна Ини в последнее десятилетие XVII в. изменило характер взаимодействия с местным тюркским населением. На смену сложившейся в течение XVII в. практике русско-телеутских отношений, включавших широкий спектр взаимодействий — от военно-политических до торгово-экономических, но не предполагавших территориальной экспансии, пришел процесс постепенного освоения Прииенья русским земледельческим населением, результатом чего стала полноценная интеграция региона в административно-хозяйственную систему российского централизованного государства. Таким образом, рубеж XVII–XVIII вв. является своеобразным окончанием средневекового этапа в истории региона.

Исчезновение фактора внешней угрозы плодотворно сказался на процессе русской колонизации Прииенья. Согласно материалам первой ревизии, в 1720 г. на рассматриваемой территории находились более 25 деревень и заимок разного масштаба [ГАТО. Ф. 321. Оп. 1. Д. 1а; РГАДА Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1611. Л. 277–290 об.]. Поселки располагались на берегах Ини и ее больших притоков — Тарсьмы Изылы, Калтырака, Мерети и были представлены, преимущественно, деревнями в 3–4 двора. Хотя встречались и относительно большие поселения. Так, в деревне Гутово насчитывалось 9 дворов [ГАТО. Ф. 321. Оп. 1. Д. 1а]. Название деревни получали чаще всего по фамилии основателя (Гутово,

Титова, Кузнецова) или по географической принадлежности (Мерецкая — по названию реки Мереть). Часть населенных пунктов в ревизии не имела конкретного названия, ограничиваясь описанием его местонахождения (по Ине реке на Больших Изылах, за Инею в Тарминских вершинах на Калтыраке и др.) [ГАТО. Ф. 321. Оп. 1. Д. 1а].

Социальный состав первых поселенцев был представлен, преимущественно, служилыми людьми — беломестными и пешими казаками, а также посадскими, оброчными и «гулящими» [ГАТО. Ф. 321. Оп. 1. Д. 1а]. В целом, социальный состав русских первопроходцев в Приинье не отличался от соседних регионов Сибири.

Толчок к появлению новых поселений дал так называемый Кузнецкий тракт, проходивший через бассейн Ини. Данный сухопутный маршрут, появившийся в середине XVII в., нашел отражение на «Чертеже Кузнецкого города» Ремезова. Наличие русских деревень вдоль тракта отметил в своих записках Г. Ф. Миллер: «...возле деревни Сосновой (сейчас деревня Усть-Сосново. — *прим. авторов*), на северном берегу Ини, на дороге в Кузнецк, все еще видны города прежних жителей и хозяев страны» (цит. по: [Элерт, 1988: 79]).

На момент первой ревизии большая часть поселений Приинья административно относилась к Сосновскому стану Томского уезда. Исключение составляли деревня Мерецкая и Хмелева, относившиеся к Мунгатскому стану Кузнецкого уезда [РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1611. Л. 277–290 об.]. Такое географическое распределение свидетельствует о том, что первоначально осваивалось нижнее течение Ини с постепенным распространением процесса селообразования «вверх» к истоку реки. Вероятно, это обусловлено близостью низовий Ини к острожным укреплениям и большей удаленностью от телеутских кочевий, а также наличием в верховьях Ини ак-кыштымских улусов, что отображено на «Чертеже Кузнецкого города» С. У. Ремезова [Ремезов, 1882: 27].

Однако уже к середине 1730-х гг. районы верхнего течения Ини и ее притоки были активно заселены русскими поселенцами. Данный факт хорошо проиллюстрирован «Ландкартой Томского и Кузнецкого уездов Оби реки и впадающим речкам, и около оных жилья от Бийского острогу до устья реки Томи и по Томе вверх до Кузнецка и выше, и ведомства Колывано-Воскресенского заводу деревням» 1736 г. за авторством Василия Шишкова. Картограф зафиксировал наличие к 1735 г. (дата начала работы над ландкартой) в районах Ини, относящихся к Кузнецкому уезду, 25 сел и деревень, 23 из которых не были указаны в материалах первой ревизии. Это составляет половину всех поселений, появившихся в уезде с 1720 по 1747 г. [Усков, 2005: 48]. Таким образом, В. Шишков в своей ландкарте отразил месторасположение 55 сельских поселений, расположенных на берегах Ини вплоть до ее впадения в Обь.

Можно констатировать, что к концу первой трети XVIII в. в Приинье окончательно сложилась система сельских поселений и государственной пашни, тем самым завершив интеграцию региона в государственное пространство России.

Новые документальные сведения о ранних этапах русской колонизации Приинья

Несмотря на наличие документальных источников и материалов исторической картографии, некоторые стороны освоения региона на сегодняшний день практически не рассматривались специалистами. В ходе работы в Российском государственном ар-

хиве древних актов В. Н. Добжанским был обнаружен документ, относящийся к ранним этапам русской колонизации бассейна Ини (см. Прил.).

Документ, датирующийся январем 1715 г., представляет собой отписку приказчика Мунгатского острога Василия Соколова полковнику Борису Акимовичу Синявину, воеводе Кузнецка. В отписке приказчик сообщает, что местные жители сообщили о наличии в устье реки Мереть неизвестной деревни. По данным В. Соколова, в поселке проживали три семьи, мигрировавших с берегов Ишима. Деревня привлекла особое внимание приказчика, так как «...в казну великого государя оброку ни в которой город не платят...» (цит. по: [РГАДА. Ф. 1134. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 67 об.]).

Для решения данной проблемы из острога был выслан отряд служилых людей под командованием Федора Лагунова с целью проверки поступивших сведений. Прибывший отряд подтвердил наличие в устье Мерети трехдворового поселения: «...нашли в вышеписанных урочищах на усть речки Мерету ишимцов три двора, а людей в них три семьи Анисимом зовут Афонасьев з братом Буткою Филипом зовут, Сапашков Михайлом зовут Нагибин» (цит. по: [РГАДА. Ф. 1134. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 67 об.]).

На момент прибытия отряда Лагунова главы семей в деревне отсутствовали. По словам жен, мужчины уехали в Кузнецк с целью выплаты недоимок за прошедший год. Приказчик Соколов просит воеводу Синявина сообщить ему, выплатили ли прибывшие «ишимцы» оброчные деньги.

Анализ документа позволяет нам сделать следующие выводы. Русское заселение бассейна Ини носило разноплановый характер. Государственная колонизация сочеталась с вольным переселением в бассейн Инб крестьян из соседних регионов Сибири. Данный формат не является уникальным для Приинья. Сходная картина наблюдается и в других районах Кузнецкой котловины в XVII — первой половине XVIII в., где политика государственного, зачастую насильственного, переселения сосуществовала с практикой добровольной миграции крестьянского населения в регион [Усков, 2005: 91].

Представители царской администрации внимательно следили за появлением новых населенных пунктов на территории региона с целью регулярного пополнения царской казны. Существовала хорошо налаженная система по получению и проверке на подлинность сведений о новоприбывших поселенцах от местного населения.

Важным источником информации является указание в документе имен переселившихся крестьян. Сравнительный анализ имен, представленных в отписке, с материалами из «Переписной книге г. Кузнецка» за 1719 г. [РГАДА. Ф. 214. Оп. 1 Кн. 1611. Л. 260–266 об.] дает нам основание полагать, что в представленном документе зафиксировано первое население деревни Мерецкой. В обоих источниках мы встречаем имя Михайло Нагибина. Совпадает и месторасположение поселения, указанного в отписке и реальным расположением деревни Мерецкой в устье одноименной реки. Судьба братьев Афансьевых и их семей, к сожалению, нам неизвестна. В материалах «Переписной книги» их фамилии не значатся.

Численность жителей в деревне, несмотря на отбытие братьев Афансьевых с семьями, быстро росла. Если по состоянию на 1715 г. деревня представляла собой трехдворовое поселение, то согласно материалам «Переписной книги г. Кузнецка» 1719 г. в деревне проживало восемь семей, главами двух из которых были братья Василий

и Артемон Пестерева, двух — братья Микита и Иван Коневы [РГАДА. Ф. 214. Оп. 1 Кн. 1611. Л. 260–266 об.]. Возможно, быстрый рост населения деревни стал причиной выезда семей братьев Афансьевых, искавших более малолюдное и укромное место для проживания.

Стоит отметить, что довольно крупное по местным меркам трехдворовое поселение возникло, судя по отписке приказчика В. Соколова, не позднее 1714 г., т.е. в период, когда еще существовала вероятность набега со стороны телеутов. Это подтверждает тезис о том, что фактор внешнеполитической угрозы не остановил, а лишь замедлил процесс переселения русского населения в бассейн Ини, а миграция телеутов в Центральную Азию открыла новые возможности для расширения экспансии в Приинье.

Перспективность применения методов археологии в реконструкции ранних этапов поземельного освоения русскими бассейна Ини на примере поселения в урочище Захар-Дуброво

Растущий в последние десятилетия интерес специалистов к направлению археологии Нового и Новейшего времени открывает потенциал к привлечению материалов полевых археологических работ в качестве источника по реконструкции процессов русского освоения сибирских регионов. Специфика привлечения методов археологии состоит в том, что вещественные источники играют вспомогательную роль, дополняя сведения источников нарративного характера, материалы исторической картографии. Археологические источники позволяют уточнить хронологическую атрибуцию поселений, их локализацию и планиграфию, рассмотреть особенности системы географического распределения сел и деревень в конкретном районе, дать оценку этнокультурного состава населения [Горлышкин, 2022: 30–31].

Аккумулируя накопленный опыт, можно сделать вывод о слабой изученности археологических комплексов Нового времени в бассейне Ини. На сегодняшний день полевые работы проводились на 16 археологических комплексах Позднего Средневековья и Нового времени, два из которых являются грунтовыми могильниками. Из 14 поселений только восемь можно уверенно отнести к русским поселениям XVIII — начала XX в. Степень археологической изученности ограничивается визуальным осмотром, сбором подъемного материала, шурфовкой [Ширин, 2003: 375–381; 2017: 4–20].

Наибольший интерес представляет поселение Сапогово 4 в окрестностях Ленинск-Кузнецкого (рис. 3). Полученный в ходе подъемных сборов материал (русская гончарная керамика, «денга» 1746 г.) [Ширин, 2017: 11] позволяет точно датировать поселение. Первое упоминание об одноименной деревне относится к третьей ревизии 1763 г. [Усков, 2005: 104]. Таким образом, найденная монета уточняет данные документальных источников в вопросе хронологической атрибуции истории существования конкретного населенного пункта.

Несмотря на свою преимущественно вспомогательную функцию, в ряде случаев археология выходит на первый план в вопросах реконструкции отдельных аспектов русского освоения региона. В ходе сплошной разведки вдоль берегов Ини в Промышленновском районе Кемеровской области — Кузбасса, сотрудниками лаборатории археологии Федерального исследовательского центра угля и углехимии СО РАН был выявлен объект археологического наследия (ВОАН) «поселение Захар-Дуброво I» (рис. 3).

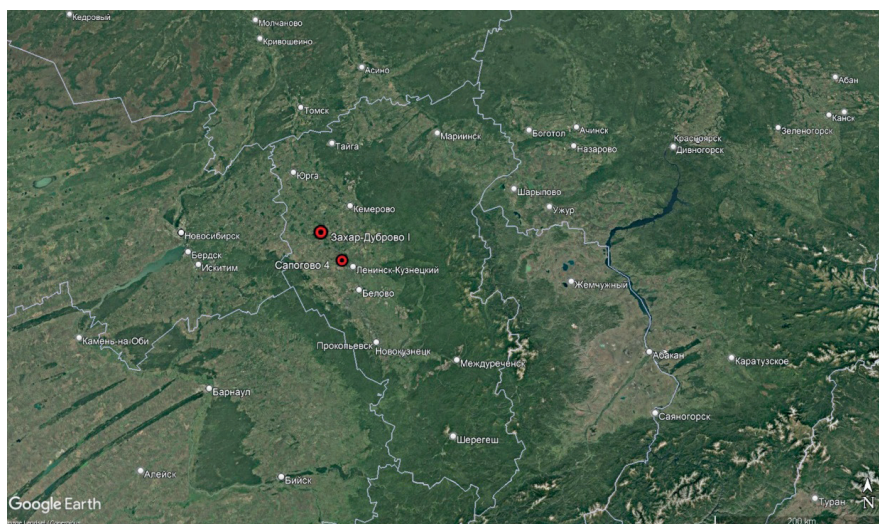


Рис. 3. Расположение поселений Сапогово 4 и Захар-Дуброво I
Fig. 3. The location of the settlements Sapogovo 4 and Zakhar-Dubrovo I

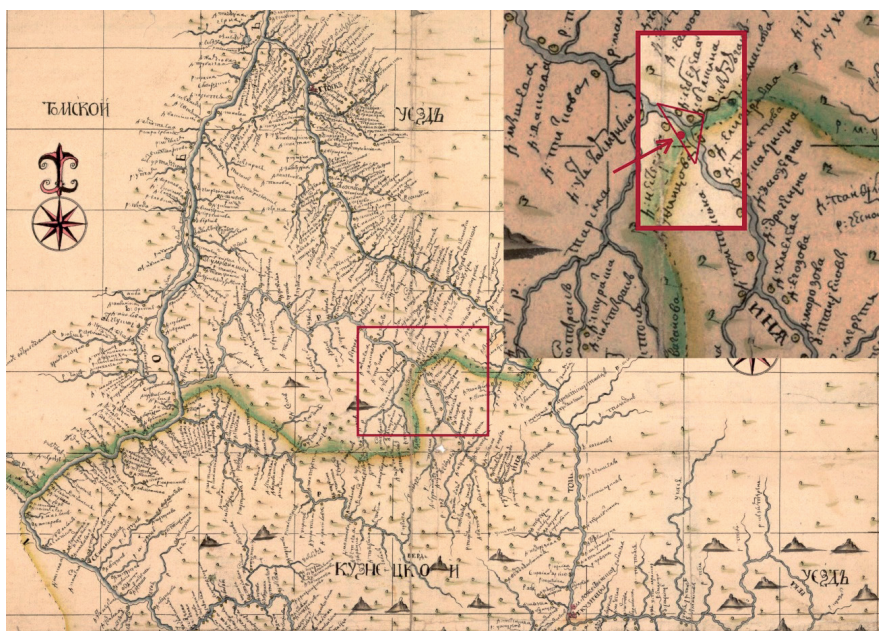


Рис. 4. Месторасположение поселения Захар-Дуброво I в контексте локализации старожильческих населенных пунктов — деревни Лебедева (совр. Лебеди), Белкина (Корбелкино), Уфимцова (Уфимцево) на Ландкарте Томского и Кузнецкого уездов 1736 г. за авторством В. Шишкова
Fig. 4. The location of the settlement Zakhar-Dubrovo I in the context of the localization of old-settlement villages — Lebedeva (modern Lebedi), Belkina (Korbelkino), and Ufimtseva (Ufimtsevo) villages on the 1736 Land Map of the Tomsk and Kuznetsk Districts, authored by V. Shishkov

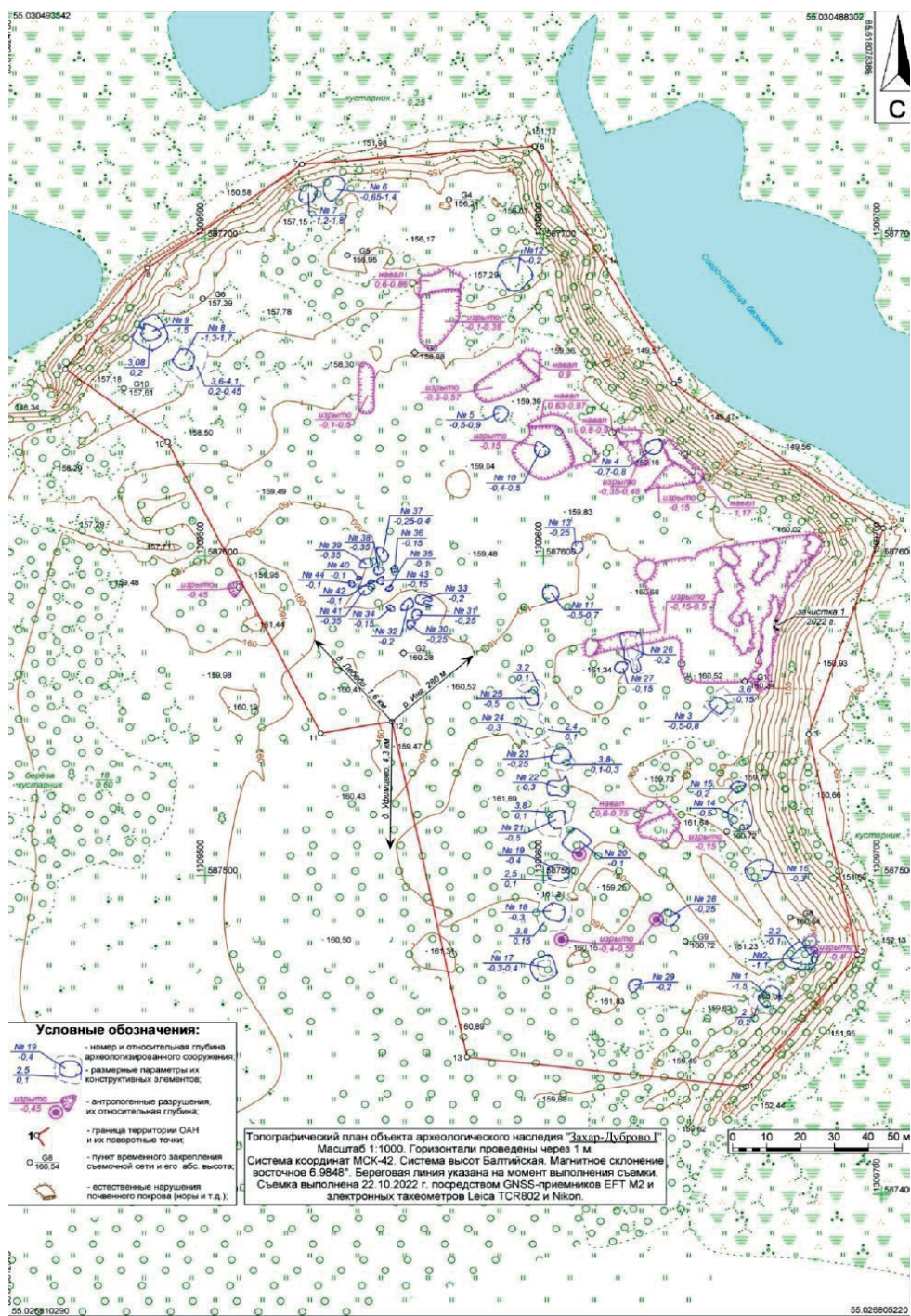


Рис. 5. Топографический план поселения Захар-Дуброво I

Fig. 5. Topographic map of the settlement Zakhar-Dubrovo

Географически поселение расположено в 1,6 км к северо-западу от деревни Лебедево (в наши дни деревня Лебеди. — *прим. авторов*) в треугольнике старожильческих деревень Уфимцево — Корбелкино — Лебедево. Первое упоминание о существовании данных населенных пунктов мы встречаем на Ландкарте Томского и Кузнецкого уезда В. Шишкова 1736 г. (рис. 4).

На территории комплекса площадью 1,5 га зафиксированы 44 западины подквадратной, подпрямоугольной и овальной формы, чья глубина варьируется от 0,2–0,3 до 1,7–1,8 м. Наиболее глубокие западины, глубиной от 0,6 до 1,8 м, линейно расположены на террасе левого берега Ини (рис. 5). Сходное расположение жилищ характерно для старожильческих населенных пунктов Притомья XVII — первой половины XIX в. [Скрябина, 1997: 55]. В ходе зачистки были обнаружены два фрагмента керамического сосуда и фрагмент кости животного не установленного вида. Фрагмент № 1 представлен венчиком керамического сосуда размером 4×2×2,5 см. Фрагмент № 2 представлен туловом керамического сосуда размером 1,25×1,15×2,1 см. Обнаруженные фрагменты имеют аналогии среди керамической посуды XVIII в. в Притомье и могут быть атрибутированы эпохой Нового времени (рис. 6–1, 2).

В 2024 г. сотрудниками лаборатории археологии были продолжены исследования поселенческого комплекса в урочище Захар-Дуброво. Заложены три шурфа общей площадью 6 м² с целью уточнения границ памятника.



Рис. 6. Материалы, полученные при зачистке обнажения на левобережной террасе реки Иня: 1 — фрагмент керамического сосуда № 1; 2 — фрагмент керамического сосуда № 2; 3 — фрагмент кости животного

Fig. 6. Materials obtained during the archaeological research of the exposure on the left-bank terrace of the Inya River: 1 — fragment of ceramic vessel No. 1; 2 — fragment of ceramic vessel No. 2; 3 — fragment of animal bone

К сожалению, значительная часть территории поселения была подвержена воздействию со стороны «черных копателей». Всего было обнаружено 11 пострадавших участков. Большая часть из них сконцентрирована на краю террасы вдоль восточной линии

на границе поселения, где расположены наиболее глубокие западины. Глубина подобных перекопов варьируется от 0,1 до 0,5 м. Характер следов на месте перекопов, а также высота земляных навалов, достигающих высоты 1,17 м, предполагает использование в процессе грабительского перекопа специальной техники (рис. 5). В результате варварского воздействия «черных копателей» была повреждена целостность почвенных слоев пяти западин [Горлышкин, 2022: 31].

Особенностью поселения в урочище Захар-Дуброво является отсутствие сведений о его существовании в материалах письменных источников и исторической картографии, несмотря на внушительные размеры, а также близостью к другим старожильческим поселениям на берегах Ини. Материальный комплекс ВОАН «поселение Захар-Дуброво I», прекратившего свое существование на ранних этапах освоения бассейна Ини, представляет собой «слепок» времени существования поселка, потенциально представляя собой уникальный источник материально-бытовой культуры первых русских жителей Прииңья [Горлышкин, 2021].

Таким образом реконструкция хронологических рамок, особенностей планиграфии и бытовой культуры поселений, чье существование не нашло отражения в источниках документального характера, данных исторической картографии, возможно лишь с привлечением методов археологической науки и проведении разведочных работ и полномасштабных раскопок на территории сел и деревень. В то же время интерес «черных копателей» к комплексам Нового времени остро поднимает вопрос об усилении работы по постановке на государственный учет и охрану «исчезнувших» поселений XVII–XIX вв. как уникальных источников по русскому освоению региона.

Обсуждение материалов и их интерпретация

Рассмотренные примеры поселений в устье Мерети и урочище Захар-Дуброво заставляют задаться следующими вопросами. Почему переселенцы выбирали именно берега Ини для создания своих поселков? Почему часть переселенцев пыталась скрыть факт своей миграции перед представителями местной администрации?

Одним из факторов, повлиявшим на выбор Прииңья в качестве места основания будущего поселения, вероятно, была близость ландшафтно-климатических условий с районами, откуда переселенцы были родом. Так, районы бассейна Ини представляют собой преимущественно лесостепную зону с подзолистыми и черноземными почвами. Сходные условия наблюдаются, к примеру, в Приишимье, выходцами откуда были первые жители будущей деревни Мерецкой. Вероятно, имеющийся опыт проживания в аналогичных ландшафтно-климатических условиях и предопределил выбор устья Мерети в качестве нового дома для «ишимцев».

Выбор пограничной на момент рубежа XVII — начала XVIII в. реки Ини может быть вызван нежеланием переселенцев находиться в поле зрения представителей царской администрации, даже несмотря на угрозу убийства или пленения со стороны телеутов. Данный регион, в отличие от Притомья и среднего течения Оби, практически не контролировался томскими и кузнецкими воеводами, что давало возможность укрыться от реальных или потенциальных преследований со стороны властей.

Это могли быть попытки избежать рекрутского набора в царскую армию, бегства в дикие пограничные местности от внесения их в «ревизские сказки», предназначен-

ные для сбора оброчных денег в государеву казну. Важность последнего многократно фиксирует в своей отписке мунгатский приказчик Василий Соколов.

Другой причиной, побудившей к миграции в Приинье могли стать религиозные притеснения старообрядческого населения со стороны царского правительства. В Западной Сибири на протяжении XVII в. большая часть старообрядцев проживала в районах Исети, Ишима, Тарского Прииртышья. В первой трети XVIII в. фиксируются случаи организованных выступлений со стороны старообрядческого населения, выраженных в форме актов массового самосожжения и вооруженных выступлений, ставших поводом для организации репрессивных мер со стороны государства.

В попытках избежать преследований, старообрядцы массово покидают обжитые места. Отмечаются факты переселения в районы Васюганских равнин, Томский уезд [Пулькин, 2013: 160, 185, 191]. О масштабах миграции можно судить по факту самосожжения 172 старообрядцев Чаусского острога и прилегающих поселений в 1756 г. [Пулькин, 2013: 161]. Упоминания о наличии старообрядческого населения в районах верховья Оби и бассейне Ини встречаются также у И. Г. Гмелина, посетившего эти места в 1734 г. [Гмелин, 2003: 99–100].

Нельзя исключать, что первыми жителями поселков в устье Мерети и урочище Захар-Дуброво были старообрядцы. Этим можно было бы объяснить попытку скрыть свое существование от представителей местной власти, уход семей братьев Афансеевых с берегов Мерети в период между 1715 и 1719 гг., отсутствие письменных и картографических свидетельств о существовании населенного пункта на месте ВОАН «поселение Захар-Дуброво I».

Тем не менее, на сегодняшний день данная гипотеза тяжело поддается проверке. Прежде всего это вызвано дефицитом нарративных свидетельств. Ситуацию могло бы исправить проведение полевых археологических изысканий. Обнаружение предметов материального комплекса старообрядческой культуры (например, характерных крестов-тельников) позволило бы пролить свет на демографический состав поселений.

В то же время нельзя исключать варианта миграции, причина которой вызвана обычными поземельными спорами в районах прежнего проживания. К началу XVIII в. на значительной части Притомья, Приишимья, Притарья и других районов Сибири, чья колонизация была начата еще в конце XVI–XVII вв., уже была сформирована достаточно обширная сеть из поселений и пашенных хозяйств, что подталкивало наименее обеспеченные слои населения к переселению на еще не обжитые территории.

Выбор в пользу Приинья мог быть обусловлен практически полным отсутствием русских поселений и просторами для организации пашни, схожестью природно-ландшафтных условий.

В случае с поселением в урочище Захар-Дуброво отсутствие упоминаний в документальных свидетельствах и материалах исторической картографии может быть обусловлено кратким периодом его существования. Не исключено, что ВОАН «поселение Захар-Дуброво I» представляло собой временный поселок, просуществовавший относительно недолго, после чего его население приступило к освоению близлежащих территорий. Результатом процесса расселения могло стать появление старожильческих деревень Лебедево, Уфимцево и Корбелкино.

Заключение

Процесс освоения русским населением Приинья носил многофакторный характер. На его динамику и особенности влияла как международная конъюнктура, так и события внутри русского общества Сибири. Будучи своеобразным «фронтиром», бассейн Ини являлся в течение XVII в. зоной межкультурных контактов русского и телеутского населения, включавших в себя как периоды мирного сосуществования, так и эпизоды военного противостояния.

Первые поселения, основанные служилыми людьми в 1690-е гг., к концу первой трети XVIII в. переросли в целую сеть из 55 сел и деревень, охватывающую всё течение Ини и ее притоков. Фактически приход русского централизованного государства, с характерными для него институтами, поставил точку в средневековом этапе истории региона.

Социальный состав первых поселенцев носил разнородный характер. Наряду с служилыми «людьми», встречаются посадские, «гулящие», оброчные люди, ссыльные. Большая часть переселенцев была выходцами с Притомья, Приобья, Прииртышья. Это позволяет зафиксировать сосуществование государственного и вольного освоения территорий бассейна Ини, схожесть протекавших процессов с соседними регионами. В то же время слабо изучены вопросы с возможным наличием старообрядческой прослойки населения, чья специфика определялась не только уникальным конфессиональным статусом, но и конфликтными взаимоотношениями с государством.

Приграничный характер рассматриваемой территории обусловил существование еще одного, параллельного, «скрытого» пласта миграции русского населения. Слабый контроль властей над приинскими районами на рубеже XVII–XVIII вв. подталкивали к переселению сюда людей, которые по тем или иным причинам хотели избежать контактов с государством. Данный аспект русской колонизации региона на сегодняшний день исследован слабо и требует дополнительного внимания специалистов.

Недавние открытия сведений о поселениях в устье Мерети и урочище Захар-Дуброво дают основания для выделения нового аспекта в изучении освоения земель бассейна Ини. Скудность или отсутствие письменных и картографических сведений подталкивают нас к использованию методов других исторических дисциплин.

Привлечение данных археологии уже прошло успешную апробацию при изучении процесса русского селообразования и поземельного освоения в соседних регионах. Проведение полевых археологических работ позволит устранить часть имеющихся пробелов, касающихся социоконфессионального состава населения, территории его прибытия, хронологии существования поселка, особенностей его планировки, материально-бытовой культуры жителей.

На наш взгляд, перечисленные в работе особенности позволяют выделить поземельную колонизацию Приинья в качестве самостоятельного этюда в процессе освоения русским населением юга Западной Сибири в XVII–XVIII вв.

Благодарности и финансирование

Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания лаборатории археологии Института экологии человека ФИЦ УХХ СО РАН (проект 124041100079–

5 «Социокультурогенез и трансграничное взаимодействие древних и средневековых обществ в контактных зонах Западной и Средней Сибири». 2024–2025 гг.), государственного задания лаборатории истории Южной Сибири Института экологии человека Федерального исследовательского центра угля и углехимии СО РАН (проект 124041100076–4 «Кузбасс в составе Российского государства: социально-экономическое и общественно-политическое развитие региона в XVII–XX вв.». 2024–2025 гг.).

Acknowledgements and funding

The article was prepared as part of the state assignment for the Laboratory of Archaeology of the Institute of Human Ecology, Federal Research Center for Coal and Coal Chemistry of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (project 124041100079–5 “Sociocultural Genesis and Transboundary Interaction of Ancient and Medieval Societies in the Contact Zones of Western and Central Siberia”. 2024–2025.), as well as the state assignment for the Laboratory of Southern Siberian History of the Institute of Human Ecology, Federal Research Center for Coal and Coal Chemistry of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (124041100076–4 “Kuzbass as Part of the Russian State: Socio-Economic and Socio-Political Development of the Region in the 17th–20th Centuries.” 2024–2025).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Батьянова Е. П. Межэтнические отношения // Тюркские народы Сибири. М. : Наука, 2006. С. 232–235.

Бояршинова З. Я. Земельные сообщества в Сибири в XVII — начале XVIII в. // Крестьянская община в Сибири в XVII — начала XX в. Новосибирск : Наука, 1977. С. 14–32.

Гмелин И. Г. Поездка по Рудному Алтаю в августе-сентябре 1734 г. (из книги “Reise durch Sibirien von dem Jahre 1733–1734”) // Кузнецкая старина. Вып. 5. Новокузнецк, 2003. С. 88–106.

Голодяев К. А. Телеутская межа (История неизвестной столетней войны) // Развитие территорий. 2017. № 3 (9). С. 13–20.

Горлышкин Н. Е. «Исчезнувшие» деревни как уникальный источник по археологическому изучению материальной культуры русского старожильского населения Кузнецкого Притомья в XVII–XVIII вв. // Материалы LXI Российской (с международным участием) археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых, Иркутск, 4–8 апреля 2021 г. Иркутск : Иркутский гос. ун-т, 2021. С. 190–191.

Горлышкин Н. Е. К проблеме соотношения археологических и исторических источников по ранним этапам русского освоения Кузнецкой котловины // Археологические культуры Сибири в контексте кросс-культурных контактов в Евразии: к 300-летию первых научных археологических раскопок в Сибири (1722 г.) : материалы Международной археологической конференции молодых исследователей (Новосибирск, 21–25 ноября 2022 г.). Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2022. С. 27–37.

Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 321. Оп. 1. Д. 1а.

Емельянов Н. Ф. Заселение русскими Среднего Приобья в феодальную эпоху. Томск : Изд-во ТГУ, 1981. 182 с.

Ермолаев А. Н., Карпинец А. Ю., Морозов Н. М., Усков И. Ю. История Кузбасса. Т. I: Земля Кузнецкая в XVII–XIX веках. Кемерово : Кузбасская медиагруппа: ArtAvis, 2021. 424 с.

Карпенко З. Г. Присоединение Кузнецкой земли к русскому государству и ее освоение // История Кузбасса. Ч. 1–2. Кемерово : Кемеровское кн. изд-во, 1967. С. 38–54.

Кимеев В. М. Касьминские чалдоны. Быт и культура русских старожилов Касьминской волости. Кемерово : Кузбассвуиздат, 1997. 250 с.

Кумина А. В. Растительность Кемеровской области (ботанико-географическое районирование). Новосибирск, 1949. 165 с.

Пулькин М. В. Самосожжения старообрядцев (середина XVII–XIX вв.). М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2013. 336 с.

Ремезов С. У. Чертежная книга Сибири (1699–1701 гг.). СПб. : Археографическая Комиссия, 1882. 49 с.

Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1134. Оп. 1. Ед. хр. 3, Л. 67 об.

Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1611. Л. 260–266 об.

Синяев В. С. К вопросу о южной границе Томского уезда в XVII веке // Труды Томского областного краеведческого музея. Томск, 1956. Т. 5. С. 79–88.

Скрябина Л. А. Русские Притомья. Историко-этнографические очерки. Кемерово : Кузбассвуиздат, 1997. 130 с.

Тихонов С. С. О маркерах границ территорий расселения русских в Среднем Притомье в начале XVIII — середине XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2024. № 2 (65). С. 167–174. DOI 10.20874/2071-0437-2024-65-2-14.

Уманский А. П. Телеуты и их соседи в XVII — первой половине XVIII века. Часть первая. Барнаул, 1995. 176 с.

Уманский А. П. Телеуты и русские в XVII–XVIII веках. Новосибирск : Наука, 1980. 296 с.

Усков И. Ю. Материалы переписи Верхотомского острога 1703 года // Разыскания: историко-краеведческий альманах. Кемерово, 1999. Вып. 5. С. 189–199.

Усков И. Ю. Ревизские сказки волостей Кемеровской области. Кемерово : Азия, 2001. 59 с.

Усков И. Ю. Формирование крестьянского населения Среднего Притомья в XVII — первой половине XIX в. Кемерово : Кузбассвуиздат, 2005. 130 с.

Усков И. Ю. Земледельческое население Среднего Притомья в XVIII в. // Вестник Томского государственного университета. История. 2017. № 48. С. 104–108. DOI 10.17223/19988613/48/17.

Хорографическая чертежная книга Сибири С. У. Ремезова // URL: [https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:18273155\\$92i](https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:18273155$92i) (дата обращения: 15.01.2025).

Ширин Ю. В. Древности Беловского района: их историко-культурный потенциал, проблемы использования и охраны // Труды Кузбасской комплексной экспедиции. Беловский, Яшкинский, Таштагольский районы Кемеровской области. Кемерово, 2004. Т. 1. С. 374–388.

Ширин Ю. В. Материалы археологических разведок в бассейне р. Ини // Из кузнецкой старины. Новокузнецк: Лотус-Пресс, 2017. Вып. 7. С. 4–42.

Шунков В. И. Очерки по истории земледелия Сибири (XVII век). М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1956. 432 с.

Элерт А. Х. Историко-этнографическое описание Томского уезда Г. Ф. Миллером // Источники по истории Сибири дореволюционного периода. Новосибирск, 1988. С. 59–101.

REFERENCES

Bat'ianova E. P. Mezhetnicheskie otnosheniya [Interethnic relations]. *Tiurkskie narody Sibiri* [The Turkic peoples of Siberia]. Moscow: Nauka, 2006. P. 232–235 (in Russian).

Boiarshinova Z. Ya. Zemel'nye soobshchestva v Sibiri v XVII — nachale XVIII v. [Land societies in Siberia in the XVII — early XVIII century]. *Krest'ianskaya obshchina v Sibiri v XVII — nachala XX v.* [Peasant community in Siberia in the XVII — early XX century]. Novosibirsk: Izd-vo "Nauka", 1977. P. 14–32 (in Russian).

Elert A. Kh. Istoriko-etnograficheskoe opisanie Tomskogo uezda G. F. Millerom [Historical and ethnographic description of Tomsk district by G. F. Miller]. *Istochniki po istorii Sibiri dorevoliutsionnogo perioda* [Sources on the history of Siberia of the pre-revolutionary period]. Novosibirsk, 1988. P. 59–101 (in Russian).

Emel'ianov, N. F. *Zaselenie russkimi Srednego Priob'ya v feodal'nuyu epokhu* [The settlement of Russians in the Middle Priobie region began in the feudal era]. Tomsk: Izd-vo TGU, 1981, 182 p. (in Russian).

Ermolaev A. N., Karpinets A. Yu., Morozov N. M., Uskov I. Yu. *Istoriya Kuzbassa. T. I: Zemlya Kuznetskaya v XVII–XIX vekakh* [History of Kuzbass. Vol. 1. The land of Kuznetsk in the XVII–XIX centuries]. Kemerovo: Kuzbasskaya mediagruppa; ArtAvis, 2021, 424 p. (in Russian).

Gmelin I. G. Poezdka po Rudnomu Altayu v avguste-sentyabre 1734 g. (iz knigi "Reise durch Sibirien von dem Jahre 1733–1734") [A trip to the Rudny Altai in August–September 1734 (from the book "Reise durch Sibirien von dem Jahre 1733–1734")]. *Kuznetskaya starina* [The Kuznetsk antiquity]. Novokuznetsk, 2003, no. 5. P. 88–106 (in Russian).

Golodyaev K. A. Teleutskaya mezha (Istoriya neizvestnoi stoletnei voiny) [The Teleut border (the History of the Unknown Hundred Years' War)]. *Razvitie territorii* [Development of territories]. 2017, no. 3 (9). P. 13–20 (in Russian).

Gorlyshkin N. E. K probleme sootnosheniya arkheologicheskikh i istoricheskikh istochnikov po rannim etapam russkogo osvoeniya Kuznetskoi kotloviny [On the issues of the correlation of archaeological and historical sources on the early stages of Russian development of the Kuznetsk Basin]. *Arkheologicheskie kul'tury Sibiri v kontekste kross-kul'turnykh kontaktov v Evrazii: k 300-letiiu pervykh nauchnykh arkheologicheskikh raskopok v Sibiri (1722 g.): materialy Mezhdunarodnoi arkheologicheskoi konferentsii molodykh issledovatelei* (Novosibirsk, 21–25 noiabria 2022 g.) [Archaeological cultures of Siberia in the context of cross-cultural contacts in Eurasia: on the 300th anniversary of the first scientific archaeological excavations in Siberia (1722).]: Proceedings of the International Archaeological Conference of Young

Researchers (Novosibirsk, November 21–25, 2022)]. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN, 2022. P. 27–37 (in Russian).

Gorlyshkin, N. E. “Ischeznuvshie” derevni kak unikal'nyi istochnik po arkheologicheskomu izucheniiu material'noi kul'tury russkogo starozhil'cheskogo naseleniia Kuznetskogo Pritom'ia v XVII–XVIII vv. [Disappeared 'villages as a unique source for the archaeological study of the material culture of the Russian old-timers of the Kuznetsk Tom Region in the XVII–XVIII centuries]. *Materialy LXI Rossiiskoi (s mezhdunarodnym uchastiem) arkheologo-etnograficheskoi konferentsii studentov i molodykh uchenykh, Irkutsk, 04–08 aprelia 2021 goda* [Proceedings of the LXI Russian (with international participation) Archaeological and Ethnographic Conference of Students and young scientists, Irkutsk, April 04–08, 2021.]. Irkutsk: Irkutskii gosudarstvennyi universitet, 2021. P. 190–191 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Tomskoi oblasti (GATO) [The State Archive of the Tomsk region]. Fund 321. Invenory. 1. File. 1a (in Russian).

Karpenko Z. G. Prisoedinenie Kuznetskoi zemli k russkomu gosudarstvu i ee osvoenie [The annexation of the Kuznetsk land to the Russian state and its land development]. *Istoriia Kuzbassa. Ch. 1–2* [History of Kuzbass. Part 1–2]. Kemerovo: Kemerovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1967. P. 38–54 (in Russian).

Khorograficheskaya chertezhnaya kniga Sibiri S. U. Remezova [The chorographic drawing book of Siberia by S. U. Remezov]. Available at: [https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:18273155\\$92i](https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:18273155$92i) (accessed January 15, 2025) (in Russian).

Kimeev V. M. *Kas'minskie chaldony. Byt i kul'tura russkikh starozhilov Kas'minskoi volosti* [Kasmin chaldons. The life and culture of the Russian old-timers of Kasminsky volost]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1997, 250 p. (in Russian).

Kuminova A. V. *Rastitel'nost' Kemerovskoi oblasti (botaniko-geograficheskoe raionirovanie)* [Vegetation of the Kemerovo region (botanical and geographical zoning)]. Novosibirsk, 1949, 165 p. (in Russian).

Pul'kin M. V. *Samosozhzheniya staroobriadtsev (seredina XVII–XIX v.)* [Self-immolation of the Old Believers (mid-17th-early 19th centuries)]. Moscow: Russkii fond sodeistviya obrazovaniyu i nauke, 2013, 336 p. (in Russian).

Remezov S. U. *Chertezhnaya kniga Sibiri (1699–1701 gg.)* [The Drawing Book of Siberia (1699–1701)]. Saint Petersburg: Arkheograficheskaya Komissiiia, 1882, 49 p. (in Russian).

Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv drevnikh aktov (RGADA) [The Russian State Archive of Ancient Acts]. Fund 1134. Inventory. 1. Storage unit 3. File. 67 ob. (in Russian).

Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv drevnikh aktov (RGADA) [The Russian State Archive of Ancient Acts]. Fund 214. Inventory 1. Book. 1611. File. 260–266 ob. (in Russian).

Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv drevnikh aktov (RGADA) [The Russian State Archive of Ancient Acts]. Fund 214. Inventory 1. Book 1611. File. 277–290 ob. (in Russian).

Shirin Yu. V. *Drevnosti Belovskogo raiona: ikh istoriko-kul'turnyi potentsial, problemy ispol'zovaniya i okhrany* [Antiquities of the Belovsky district: their historical and cultural potential, problems of use and protection]. *Trudy Kuzbasskoi kompleksnoi ekspeditsii. Belovskii, Iashkinskii, Tashtagol'skii raiony Kemerovskoi oblasti* [Proceedings of the Kuzbass integrated expedition]. Kemerovo, 2004, vol. 1. P. 374–388 (in Russian).

Shirin Yu. V. Materialy arkheologicheskikh razvedok v basseine r. Ini [Materials of archaeological exploration in the Inya River basin]. *Iz kuznetskoi stariny* [From Kuznetsk antiquity]. Novokuznetsk: OOO “Lotus-Press”, 2017, no. 7. P. 4–42 (in Russian).

Shunkov V. I. *Ocherki po istorii zemledeliya Sibiri (XVII vek)* [Essays on the history of agriculture in Siberia (17th century)]. Moscow: Izd-vo Akad. nauk SSSR, 1956, 432 p. (in Russian).

Siniaev V. S. K voprosu o iuzhnoi granitse Tomskogo uezda v XVII veke [On the issue of the southern border of Tomsk County in the 17th century]. *Trudy Tomskogo oblastnogo kraevedcheskogo muzeya* [Proceedings of the Tomsk Regional Museum of Local History]. Tomsk, 1956, vol. 5. P. 79–88 (in Russian).

Skryabina L. A. *Russkie Pritom'ya. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Russian of the Pritomye region. Historical and ethnographic essays]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1997, 130 p. (in Russian).

Tikhonov S. S. O markerakh granits territorii rasseleniia russkikh v Srednem Pritom'e v nachale XVIII — seredine XX v. [On markers of the boundaries of Russian settlement in the Middle Tom region at the end of the XVIII — mid XX century]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* [Bulletin of Archeology, Anthropology and Ethnography]. 2024, no. 2 (65). P. 167–174. DOI 10.20874/2071–0437–2024–65–2–14. (in Russian).

Umanskii A. P. *Teleuty i ikh sosedi v XVII — pervoi polovine XVIII veka. Chast' pervaiia* [Teleutes and their neighbors in the XVII-the first half of the XVIII century. Part one]. Barnaul, 1995, 176 p. (in Russian).

Umanskii A. P. *Teleuty i russkie v XVII–XVIII vekakh* [Teleutes and Russians in the XVII–XVIII centuries]. Novosibirsk: Nauka, 1980, 296 p. (in Russian).

Uskov I. Yu. Materialy perepisi Verkhotomskogo ostroga 1703 goda [Materials of the census of the Verkhotursky ostrog in 1703]. *Razyskaniya: istoriko-kraevedcheskii al'manakh* [Investigations: historical and local history almanac]. Kemerovo, 1999, no. 5. P. 189–199 (in Russian).

Uskov I. Yu. *Revizskie skazki volostei Kemerovskoi oblasti* [Revisionist tales of the Kemerovo region volosts]. Kemerovo: Aziia, 2001, 59 p. (in Russian).

Uskov I. Yu. Zemledel'cheskoe naselenie Srednego Pritom'ia v XVIII v. [The agricultural population of the Middle Tom region in the XVIII century]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorika* [Bulletin of Tomsk State University. History]. 2017, no. 48. P. 104–108. DOI 10.17223/19988613/48/17 (in Russian).

Uskov I. Yu. *Formirovanie krest'ianskogo naseleniia Srednego Pritom' v XVII — pervoi polovine XIX v.* [The formation of the peasant population of the middle Tom region in the XVII — first half of the XIX century]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 2005, 130 p. (in Russian).

Приложение

1715 г., январь — Отписка приказчика Мунгатского острога В. Соколова кузнецкому воеводе полковнику Б.А. Синявину

Великого государя царя и великого князя Петра Алексеевича всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержца его царьского пресветлого величества полковнику Борису Акимовичю Василей Соколов челом бьет.

В нынешнем 715-м году генваря в ... день ведомо мне учинилось от мунгатцких жителей. Живут в Кузнецком уезде в Мунгатцком стану на реке Ине на усть речки Мерету ишимцы, а в казну великого государя оброку ни в которой город не платят. И для описи и взятъя оброчных денег посылал я с Мунгату служилых людей Федора Лагунова с товарищи и велел их с оброчными денгами привести к себе на Мунгат. И, пришед, служилые люди подали мне скаску, что нашли в вышеписанных урочищах на усть речки Мерету ишимцов три двора, а людей в них три семьи Анисимом зовут Афонасьив з братом Буткою Филипом зовут, Сапашков Михайлом зовут Нагибин. А в домех мужиков никою не застали, только, сказали, застали жен их и детей. А жены их сказали, что мужья их поехали оброчные денги платить в город Кузнецкой, для того, чтоб им под Мунгатцким присудом не быть. И ежели они в городе не явились и оброчных денег на прошлой 714-й год не платили и полковник Борис Акимович Синявин что укажешь [РГАДА. Ф. 1134. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 67 об.].

Статья поступила в редакцию: 29.01.2025

Принята к публикации: 28.05.2025

Дата публикации: 30.06.2025

УДК 24–64

DOI 10.14258/nreur(2025)2–05

М. Ф. Альбедиль

*Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург (Россия)*

НЕПАЛ: ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ МОЗАИКА

Непал, расположенный в Гималаях между Индией и Китаем, до середины прошлого века оставался закрытым для жителей Запада и недоступным для научных исследований. Географическое положение и длительная изоляция способствовали сохранению в стране многосоставной конфессиональной картины. Доминирующее положение издавна занимал индуизм, тесно переплетаясь с буддизмом. Присутствуют локальные культы, до недавнего времени сохранявшие архаические черты. В районах, граничащих с Тибетом, живут приверженцы древней религии бон. Спорадически появлялись также религии-пришелцы — христианство и ислам. Сложная религиозная мозаика Непала дополняется пестрой этнической картиной: здесь на сравнительно небольшой территории проживает около 60 народов и этнических групп, говорящих примерно на 120 языках и диалектах. Подобная ситуация превращает Непал в уникальный религиозный заповедник. К сожалению, в отечественном религиоведении он не получил того внимания, какое заслуживает.

Цель настоящей статьи — рассмотреть этноконфессиональную мозаику современного Непала с тем, чтобы отчасти восполнить лакуны в наших знаниях об этой стране и пробудить интерес к ней специалистов. Эта тема остается неизменно актуальной, поскольку в Непале, объявленном светским государством по конституции 2015 г., религии по-прежнему сохраняют сильные позиции и играют важную роль в разных сферах жизни ее населения.

Ключевые слова: Непал, индуизм, буддизм, традиционные верования, местные культы, лимбу, шаманизм, трансформация

Цитирование статьи:

Альбедиль М. Ф. Непал: этноконфессиональная мозаика // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 2. С. 97–114. DOI 10.14258/nreur(2025)2–05.

Альбедиль Маргарита Федоровна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург (Россия); **Адрес для контактов:** albedil@inbox.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8805-2184>.

M. F. Albedil

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg (Russia)

NEPAL: AN ETHNO-RELIGIOUS MOSAIC

Situated in the Himalayas between India and China, Nepal remained unavailable to Westerners and inaccessible to scientific research until the middle of the last century. Thanks to its special geographical location and long-term isolation, a multi-component religious picture has been preserved in the country. Hinduism, closely intertwined with Buddhism, has long occupied a dominant position in the country. There are local cults that until recently retained archaic features. In the areas bordering Tibet, adherents of the ancient Bon religion live. Alien religions — Christianity and Islam — also appeared sporadically in the country. Nepal's complex religious mosaic is complemented by a variegated ethnic picture: in a relatively small territory there are about 60 peoples and ethnic groups speaking approximately 120 languages and dialects. This ethno-religious situation makes Nepal a unique religious reserve. Unfortunately, this topic has not received due attention in Russian religious studies.

The purpose of this article is to consider the ethno-confessional mosaic of modern Nepal, to partially fill the gap in our knowledge about this country and to awaken specialists' interest in it. In Nepal, declared a secular state under the 2015 constitution, religions still maintain a strong position and play an important role in various spheres of life of its people, so this topic remains constantly relevant.

Keywords: Nepal, Hinduism, Buddhism, traditional beliefs, local cults, limbu, shamanism, transformation

For citation:

Albedil M. F. Nepal: an ethno-religious mosaic. *Nations and religions of Eurasia*. 2025. Т. 30 No. 2. P. 97–114 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)2–05.

Albedil Margarita Fedorovna, Dr. Sc. (History), Leading Research Fellow, Department of Ethnography of South and South-West Asia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences, St. Petersburg (Russia) **Contact** **addresses:** albedil@inbox.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8805-2184>

Введение

Расположенный в Гималаях Непал имеет репутацию страны, где богов больше, чем людей, а храмов больше, чем домов. Она в полной мере оправдана: религиозная жизнь страны необычайно многолика. Здесь издавна главенствует индуизм, соседствуя с буддизмом и локальными культами, которые до недавнего времени сохраняли архаические черты. В районах, граничащих с Тибетом, живут последователи древней религии бон. Присутствуют также религии-пришелыцы — мировые конфессии христианство и ислам (в настоящей статье они не рассматриваются) [Кооij, 1978; Альбедиль, 2019].

Долгие века через Непал пролегали торговые пути, соединяющие Индию и Китай, что способствовало не только обогащению местного населения, но и разнообразным религиозно-интеграционным процессам. До середины прошлого века страна оставалась закрытой для людей Запада и недоступной для каких-либо исследований. Вследствие своего географического положения и длительной изоляции Непал превратился в уникальный многосоставный и многоплановый религиозный заповедник, где до недавнего времени сохранялись конфессиональные особенности, не доступные для наблюдения в других регионах земли. Разнообразные религиозные воззрения накладываются здесь на весьма пеструю этническую картину, представленную более 60 народами и этническими группами, которые образуют в итоге сложное переплетение этноконфессиональных традиций. В настоящее время они неизбежно трансформируются под влиянием процессов глобализации. К сожалению, в отечественном религиоведении эти и близкие им темы не получили того внимания, какого они заслуживают [Стрельцова, 2020].

Цель настоящей статьи — рассмотреть этноконфессиональную мозаику современного Непала с тем, чтобы отчасти восполнить лакуну в наших знаниях об этой стране и пробудить интерес к ней специалистов. Эта тема остается неизменно актуальной, поскольку в Непале, объявленном светским государством по конституции 2015 г., религии по-прежнему сохраняют сильные позиции и играют важную роль в разных сферах жизни страны. Тема важна и с позиций религиозной антропологии, потому что она может пролить дополнительный свет на парадигматические основы индуизма и буддизма, помочь глубже понять пути эволюции разных религиозных традиций, а также обогатить наши представления о современных трансформациях конфессиональных структур.

Единственное в мире индуистское королевство

Доминирующей религией в Непале является индуизм, который его последователи называют *санатана-дхарма*, т.е. «вечный закон». По данным переписи 2021 г., более 80% населения многоконфессионального Непала являются приверженцами этой религии. Как и в Индии, индуизм представляет собой не единую религиозную традицию, а необозримый конгломерат верований, догм, ритуальных практик, социальных установлений, правовых норм, поведенческих стандартов, идей, образов, символов. Говоря

обобщенно, индуизм в Непале традиционно существует в виде трех основных направлений: шиваизма, вишнуизма и шактизма. При этом большая часть населения не озабочена конкретной принадлежностью того или иного божества или храма к какой-либо конкретной деноминации [Amatya, 1998: 5–8].

Полиморфизм местных индуистских традиций особенно ярко проявляется в эклектичном пантеоне со множеством божеств. Наиболее известны персонажи шиваитского круга и прежде всего сам Шива в разных манифестациях и образах, например, в виде фаллического символа *лингама*; существует также множество Бхайравов, воплощающих гневные формы Шивы. Популярен слогоголовый Ганеша в разных ипостасях, которого почитают обычно как клановое божество или как покровителя дома. Вишнуизм в настоящее время распространен меньше, но в V–X вв. он признавался официальным религиозным направлением. Самые почитаемые вишнуитские божества — Нараяна и Кришна [Dhurba, 2003: 20–25]. Заметную роль в жизни местного населения играют женские божества. Наиболее почитаемы Восемь матерей (санскр. *аштаматрика*), олицетворяющие стороны света, и десять богинь, воплощающие могущество Шивы (*дашамахавидья*). Известны также группы из трёх, шести, семи и девяти матерей. Популярна и богиня Парвати (Парвати), которую непальские женщины считают своей духовной покровительницей. Во многих локальных вариантах индуизма существуют культы богинь Дурги и Лакшми, олицетворяющих женскую творческую энергию — *шакти* [Deva, 1984: 30–35].

Индуизм прослеживается в долине Катманду со времени правления первой исторически засвидетельствованной достоверной династии Личчхавов (V–VIII вв.), хотя его истоки уходят в глубокую древность. К XIII в. в этом регионе сформировались разрозненные княжества в качестве мелких индуистских монархий. Непал стал единственным в мире индуистским королевством в 1768 г., когда правитель небольшого горного княжества Горкха Притхви Нараян Шах сумел объединить княжества долины Катманду в единое государство и провозгласил себя королем Непала [History of the Kings of Nepal, 2015: 131–140]. Гималайская страна сохраняла этот статус 240 лет, до 2008 г., когда она была провозглашена Федеративной Демократической республикой.

Религия с самого начала играла весьма заметную роль в завоевательной политике Притхви Нараяна Шаха. Позже индуизм стал государственной религией Непала, а конституция 1962 г. официально закрепила этот статус. Король *махараджадхираджа* соединял в себе властные и религиозные функции; подданные воспринимали его не как обычного человека, а как воплощение одного из верховных индуистских божеств Вишну, точнее, как носителя божественной благодати. Идеологически это обосновывалось опорой власти на культ богини Таледжу (Таледжу Бхавани). Король служил ей как преданный адепт служит своему родовому божеству *иштадевата*; ее почитали как духовную покровительницу трона и всей страны. Известный только в долине Катманду культ Таледжу недостаточно изучен; в образе богини, ее иконографии и связанных с ней ритуальных практиках остается еще много неясного, хотя иногда ее отождествляют с Дургой [Ледков, 1999: 395–398].

С королевской властью был связан еще один культ, встречающийся только в Непале — живой богини Кумари, на роль которой избиралась девочка из буддийской касты.

Считалось, что в нее вселяется Таледжу; в таком качестве Кумари участвовала во всех государственных церемониях, подтверждая сакральную легитимацию королевской власти [Allen, 1975: 10–35]. Этот культ продолжает существовать и в нынешней республике, но теперь место короля занимает президент.

В результате отмены монархии индуизм утратил государственный статус, что было официально закреплено сначала во временной, а потом в постоянной Конституции страны в 2015 г. [Wagner, 2018: 47]. Однако это решение оказалось далеко не единодушным; тема индуизма как государственной религии все еще остается дискуссионной, и есть немало желающих восстановить его прежний статус [Adhikari, Gellner, 2016: 210–215]. В самом деле, едва ли возможно законодательно отменить давно и глубоко укорененный в стране индуизм, который веками существовал не только как религия, но как образ жизни своих адептов, влияя на многие стороны их бытия.

В непальском обществе по-прежнему остаются актуальными традиционные ценности, нормы, обычаи и ритуальные практики, основанные на индуизме. Сохраняют значение и касты, законодательно отмененные в 1963 г., они определяют не только социальную иерархию жителей страны, но и некоторые правила повседневной жизни [Höfer, 1979: 25–38; Gellner, 2007: 1823–1825]. Важно отметить и то, что в стране сохраняется дух института монархии, проявляющийся, например, в праздничных ритуальных практиках. Так, обязательное участие короля в индуистских праздниках унаследовал сначала премьер-министр, а потом президент страны. При этом в них продолжает принимать участие и последний низложенный король Гьянендра Бир Бикрам Шах Дев, но уже как рядовой гражданин [Шрестха, 2014, 102]. Один из веских аргументов противников секуляризации Непала состоит в том, что религиозное наследие страны лежит в основе ее национальной идентичности, а после провозглашения его светским государством страна оказалась под угрозой быть разрушенной; некоторые склонны видеть в этом заговор иностранных сил [Wagner, 2018: 156–162].

Несмотря на политические перемены, адепты индуизма по-прежнему воспринимают Непал как одну из священных земель (Непал мандала) в общей индуистской традиции. Там проходят важные для всех праздники и сохраняются значимые святыни, к которым устремляются многочисленные паломники со всех концов индуистского мира. В их числе, например, самая почитаемая шиваитская святыня, Пашупатинатх — огромный храмовый комплекс, расположенный по обеим берегам священной реки Багмати [Альбедиль, 2020: 69–70]. У вишнуитов особенно популярны Храм Буданилкантха неподалеку от Катманду с самым большим скульптурным образом Вишну-Нараяны, старейший храм Чангу Нараян недалеко от Бхактапура, а также храмовый комплекс Муктинатх, который находится в Мустанге, на высоте около 4 тыс. м. Еще один важный центр паломничества — город Джанакпур на месте Митхилы, столицы древнего царства Видеха. По преданию, здесь появилась на свет Сита, супруга Рамы, героя древнеиндийского эпоса Рамаяна. Царь Джанака обнаружил ее в борозде, когда вспахивал поле во время жертвоприношения-*яджна*. Наконец, незыблемую репутацию святости веками хранят Гималаи, воспринимаемые как обитель божеств, где также имеется немало паломнических мест. Таким образом, статус индуизма как главной религии Непала едва ли будет основательно меняться, несмотря на переменчивость политики и другие причины.

Исторически сформировавшуюся сопряженность индуизма с государственной властью можно считать одной из важных особенностей этой религии в Непале, отличающей его от индийского варианта. Другая примечательная особенность — весьма заметное влияние на него буддизма. Мирное сосуществование этих двух религий и их тесную связь подметил И. П. Минаев, первый русский, побывавший там в 1875 г., когда Непал был еще запретным королевством: «То и другое до сих пор существует в Непале рядом; но в монастырях живут женатые монахи, и в брахманических храмах стоят будды и бодхисаттвы, и наоборот, в буддийских храмах стоят брахманические боги» [Минаев, 2019: 239].

И сейчас во многих религиозных объектах соседствуют индуистские и буддийские святыни, и паломники поклоняются тем и другим. Так, непальскую индуистскую святыню Муктинатх посещают буддисты, для которых там выстроен храм, а в шиваитском святилище Пашупатинатх поклоняются статуе Будды. Иногда в одном и том же месте индуисты и буддисты поклоняются своим божествам, например, на реке Годавари индуисты совершают обряды в честь богини богатства Лакшми, а буддисты — в честь богини земли Васудхары. На улицах Катманду встречаются своеобразные шиваистские лингамы, увенчанные изображениями Будды. Если обратиться к истории, то выясняется, что, к примеру, в кругу советников и приближенных королевских индуистских кланов числились также и заметные буддийские деятели.

Таким образом, сосуществуя в Непале на протяжении веков, индуизм и буддизм влияли друг на друга, разнообразно взаимодействовали, конкурировали, но между ними никогда не было серьёзной конфронтации. [Ледков, Лунев, 2011: 15]. В результате сложилась замысловатая эклектическая смесь двух религий, так что порой трудно провести чёткую границу между ними. Отношения между этими конфессиями иногда определяют как соперничающий синкретизм.

Нельзя не отметить в непальском индуизме и архаические черты, запечатленные в некоторых образах божеств и сохранившиеся в ритуальных практиках. Например, в Пашупатинатхе адепты поклоняются Шиве в архаическом образе Пашупати, «владыки животных», в то время как в Индии образ Пашупати и его культ практически угасли. По некоторым основаниям можно предположить, что непальский Пашупати — отдаленный потомок протоиндийского верховного божества, связанный с ним генетически. Стоит отметить и роль Шивы-Пашупати и в политической жизни государства: непальцы считают его покровителем своей страны [Альбедиль, 2020: 70–71].

Другой пример связан с Индрой. В Индии он возглавлял древний индоарийский пантеон, отраженный в гимнах Ригведы, но в послеведийский период утратил главенствующую роль; в современном индуизме его значение весьма незначительно: как хранитель восточной стороны света он возглавляет группу стражей стан света — *локапал* [Эрман, 1996: 201]. В Непале же Индра сохраняет одну из главных ролей в религиозной жизни страны, которую неоспоримо подтверждает праздничный ритуал Индра-джатра, имеющий древние истоки и происходящий после сезона дождей [Anderson, 1974: 120–25]. Примечательно, что невары, коренное население долины Катманду, называют столицу Непала «землей Индры», *Индра-бхуми* [Шрестха, 2015: 58–60].

Таким образом, индуизм в Непале неизменно сохраняет позиции главной религии страны и отличается выразительными самобытными характеристиками.

Родина Будды

В индуистском Непале буддизм занимает довольно скромное место: число его приверженцев едва ли достигает 10% (по разным оценкам от 8 до 11% населения). Но в буддийском мире он славится как место рождения основателя вероучения Будды. Почитаются и другие буддийские святыни, особенно знаменитые ступы Сваямбунатх и Бодхнатх. Если придерживаться исторической достоверности, то придется признать, что Будда появился на свет на территории северо-западной Индии в местечке Лумбини, которое стало принадлежать Непалу только в 1856 г., но это не меняет общей картины. Лумбини входит в четвёрку самых почитаемых буддийских мест; три других находятся в Индии: Бодх-Гая в штате Бихар, где царевич Сиддхартха достиг просветления и стал Буддой; Сарнатх около Варанаси в штате Уттар-Прадеш, где он произнёс первую проповедь, и Кушинагар в том же штате, где он завершил своё земное существование и достиг нирваны. Примечательно, что Лумбини признается священным местом и для индуистов, потому что они почитают Будду как одно из воплощений своего бога Вишну.

Древнеиндийский император Ашока (304–232 гг. до н. э.), оказывавший покровительство буддизму, в 249 г. до н. э. посетил Лумбини; там сохранилась воздвигнутая им ступа и одна из колонн. Это деяние запечатлено в надписи: «Когда прошло двадцать лет после помазания, царь Пиядаси Угодный Богам, думая: «Здесь родился Будда, имеваемый Шакьямуни», сам прибыл в эти места и, совершив поклонение, приказал построить каменную стену и воздвигнуть каменный столп» [Индийские надписи, 1990: 222]. Начиная с V в. Лумбини упоминается в записках китайских путешественников Фа Сяня (337–422), Сюань Цзана (602–664) и других, которые можно расценивать как важные свидетельства очевидцев.

В настоящее время в Лумбини разбит огромный парк, где находится впечатляющий религиозный и историко-архитектурный комплекс с зоной современных буддийских монастырей. Сейчас там строит свой храм и Буддийская традиционная сангха России. В центральной части парка располагается храм, посвящённый царице Майя Деви, матери Будды, к которому тянутся нескончаемые толпы паломников. Верят, что он построен на том самом месте, где будущий Будда появился на свет, выйдя из ее правого бока.

Таким образом, самая древняя мировая религия известна в Непале со времени своего возникновения. При династии Киратов (VIII–VII вв. до н. э.) буддизм доминировал в религиозной жизни страны, пока его не потеснил индуизм, который начал главенствовать в стране с XIII в., при династии Маллов [Bajracharya, Michaels, 2012: 85–88]. Своеобразный характер непальского буддизма отмечал еще И. П. Минаев: «Буддизм, удержавшись здесь, принял оригинальный характер» [Минаев 2019, с. 239]. Он отмечал также слияние буддизма с индуизмом, богатство и разнообразие непальского пантеона, своеобразие буддийского духовенства, храмов, ступ, ритуальных практик [Минаев 2019, с. 239]. Одна из самых чтимых фигур непальского пантеона, в который входят и индуистские и буддийские персонажи, — бодхисаттва сострадания и милосердия Авалокитешвара, имеющий разные иконографические образы и прославляемый под разными именами, чаще всего как Локешвара [Муриан, 2000: 26].

Существенно важной характеристикой непальского буддизма являются касты, изначально не совместимые с этой религией. Но эта тема выходит за рамки настоящей

статьи, поэтому здесь мы лишь ограничимся замечанием, что религиозные нужды буддийских каст обычно обслуживаются особыми буддийскими жрецами — исключительно внутри своих каст [Furer-Haimendorf, 1956: 28–30].

Еще одна особенность непальского индуизма, обычно игнорируемая западными исследователями: его адепты опираются на древние мифологические источники. Мифологические образы и знаки глубоко укоренены в повседневных ритуальных практиках, которым непальцы придают более серьезное значение, чем догматической стороне учения Будды. Едва ли не самым популярным источником разного рода мифологических сведений является Сваямбху-пурана [Mythological History, 1978]. Несколько редакций этой пураны, привезенных И. П. Минаевым из первого путешествия в Индию и Непал, хранятся в библиотеках Санкт-Петербурга [Миронов, 1918].

Как и в других странах, буддизм в Непале существует в виде различных течений и направлений, нередко существенно отличающихся друг от друга. Так, в центральной части Непала распространена махаяна с элементами ваджраяны. Ее последователи — главным образом невары, коренное население страны, создатели самобытной городской культуры. Махаяна преобладает и на севере Непала, среди горных народов — шерпов, тхакали, лопа и др. Здесь она связана с традициями тибетского буддизма и представлена прежде всего школами *ньингма* и *сакья*. Наконец, в городах известна некогда популярная, но позже забытая тхеравада, возрожденная в ее монашеской разновидности.

С исследовательской точки зрения особенно интересен буддизм неваров, сочетающий в себе индийские и тибетские элементы, а также сложные индуистские и буддийские связи и переплетения [Lewis, 1989: 32–38; Альбедиль, 2020: 45–47]. Большую ценность представляют древние буддийские рукописи на санскрите, долгое время хранившиеся в неварских монастырях. В них было запечатлено буддийское наследие, не сохранившееся в самой Индии. Эти рукописи оставались неизвестными до тех пор, пока их не обнаружил Б. Х. Ходжсон (1800–1894), занимавший с 1833 по 1843 г. пост резидента Британской империи при королевском дворе Непала [Gellner, 1989: 7–10].

Древние традиции сохраняются и в ритуальных практиках неваров. Проводя богослужения на санскрите, они используют махаянские сутры «Девять провозглашений Дхармы». Российский буддолог Е. А. Торчинов не без оснований полагал, что «неварский буддизм представляет собой рудимент классической индийской махаянской традиции в ее позднем варианте, когда она включила в себя учения и формы практики тантрического буддизма — Ваджраяны, и испытала достаточно сильное влияние индуизма. К сожалению, неварский буддизм остается почти неизученным» [Торчинов, 2000: 61–62].

Стоит отметить, что кастовая система неваров имеет более сложную иерархическую структуру, чем общенепальская [Gellner, Quigley, 1995: 25–30]. Свообразием отличаются и буддийские сангхи неварских монастырей, преимущественно состоящие не из монахов, как можно было бы ожидать, а из семейных буддистов, которые в случае необходимости меняют свой статус домохозяина на монашеский [Gellner, 1992, 25–30]. Самой крупной и самой активной в долине Катманду является сангха знаменитого неварского монастыря Ква Баха, находящегося в Патане, который из-за обилия желтого металла называют «Золотым Храмом», Хираньяварна Махавихар [Locke, 1985: 120–24].

Таким образом, в непальском буддизме, как и в индуизме, сохраняются особые конфессиональные традиции, пересекающиеся с этническими и придающие уникальный характер самой древней мировой религии.

Непальский монастырь Копан: встреча Востока и Запада

Непальский монастырь Копан, расположенный неподалеку от ступы Боднатх, одного из буддийских святыщ Катманду, известен главным образом тем, что со времени его основания в 1969 г. туда приезжали жители США и европейских стран, стремившиеся обрести духовное просветление. Последствия подобной встречи Востока и Запада оказались весьма значительными, поскольку они выявили ряд актуальных тем. Среди них — тема современной трансформации буддизма, которая ставит перед религиоведами и культурными антропологами немало проблем, например, проблему этнорелигиозной идентичности.

Историю монастыря Копан продуктивнее рассматривать в контексте как западной, так и восточной истории. Его создание приходится на время растущего на Западе интереса к восточной мудрости. Подобных искателей именовали «бродягами дхармы» по названию романа американского писателя Дж. Керуака, открывшего для себя буддизм. Битники, хиппи и другие представители западной молодежи увлекались восточной религией по разным причинам. Чаще всего их интерес был связан с неприятием культурных ценностей западной цивилизации, политическими протестными настроениями и разочарованием в религиозных установках иудео-христианского комплекса. Были и такие, кого духовность привлекала как часть восточной экзотики. Не последнюю роль играло и предложенное К. Г. Юнгом восприятие восточной мудрости как лекарства от болезней западной цивилизации [Юнг, 2022]. Озабоченные духовными поисками, молодые люди отправлялись в ашрамы и монастыри Южной Азии, посещали курсы медитации и места паломничества. Они активно общались с индуистскими гуру, которые с готовностью опекали их, консультировали и обучали [Narayan, 2007: 58–65].

Почва для подобного взаимодействия была подготовлена еще в конце XIX в. деятельностью Теософского общества во главе с Е. П. Блаватской и Г. С. Олькоттом в Индии, а также выступлениями бенгальского философа Свами Вивекананды, представившего Индию и индуизм в Чикаго в Парламенте мировых религий в 1893 г. [Van der Veer, 2001]. В XX в. среди западных почитателей индуизма особую популярность обрели Шри Рамана Махарши, Махариши Махеш Йоги, Бхагаван Раджнеш и другие гуру. Привлекательность восточной религии на Западе еще более возросла в середине XX в., и Непал, сосед Индии, оказался в орбите этих интересов. Большая часть дхарма-искателей, увлеченных индуизмом, попадала в Непал из Индии. Приехав в Катманду, они прежде всего устремлялись в Пашупатинатх, самый известный непальский храм и один из самых важных религиозных объектов Азии, где всегда можно было найти искомых наставников. Заманчивым обстоятельством оказалось и дозволенное некоторыми современными гуру употребление веществ, изменяющих состояние сознания.

Но со временем интерес приезжающих сместился от индуизма к буддизму. Главной причиной этого стало отсутствие прозелитизма в индуизме: индуистом стать нельзя, им можно только родиться. Не стоит забывать и про касты: с точки зрения ритуальной чистоты иностранцы, как известно, *млеччха*, самые низшие из неприкасаемых,

а для ортодоксальных индуистов и вовсе внекастовые. Все эти ограничения плохо сочетались с социальными ценностями секулярного Запада. Многих иностранцев возмущали также жертвоприношения животных, которые в Непале совершаются во время религиозных праздников, а в некоторых храмах регулярно, как, например, в Дакшин-кали в долине Катманду.

Буддизм же оказался гораздо более привлекательным для западных людей как религия безкастовая, к тому же не имеющая особых претензий на исключительность. Наибольшую популярность среди западных искателей дхармы снискал тибетский буддизм. Этому способствовало массовое бегство тибетцев, включая Далай-ламу, в Индию и Непал после китайского вторжения в Тибет в 1959 г. Свою роль сыграла и доступная литература, в том числе академическая, которой к тому времени появилось довольно много.

Интерес оказался взаимным: тибетцы в изгнании остались без родины и без гражданства. В перспективе их ожидала утрата своего религиозного наследия и этнокультурной идентичности, поэтому они были заинтересованы в том, чтобы получить международную поддержку. При этом некоторые тибетские лидеры рассматривали именно религию как главное средство сохранения своей культуры и национальной идентичности. К тому же они считали ее самым действенным инструментом привлечения внимания к своим проблемам со стороны нетибетцев. Благодаря всем этим обстоятельствам, и произошла встреча тибетских буддистов, искавшими помощи Запада, с иностранцами, увлеченными тибетским буддизмом.

Местом этой встречи и стал монастырь Копан, точнее, он возник в результате этой встречи. Восток представляли два монаха-беженца — лама Сопа Ринпоче и лама Еше, пытавшиеся сохранить в изгнании свою религию, а Запад — русская искательница духовного просветления Зина Рачевски. Зинаида Владимировна Рашевская родилась в Нью-Йорке в 1930 г., ее родителями были русский эмигрант и наследница американского миллиардера. Зинаида была известна как «русская княжна», хотя к царскому дому не имела никакого отношения. После бурной молодости, которую она провела между Европой и Америкой, снимаясь в голливудских фильмах, дружа с битниками, прибегая к наркотикам и т. п., она заинтересовалась духовными поисками, путешествовала по Шри Ланке и Индии и остановилась в гималайском Дарджилинге. Здесь она познакомилась с ламами Сопа Ринпоче и Еше, давшими обет преподавать дхарму, и они начали наставлять богатую иностранку [A Joint Biography]. Вскоре ламы перебрались из лагеря беженцев, напоминавшего тюрьму, в комфортабельную виллу Зины Рачевской. Та, погрузившись в буддийское учение, в 1968 г. отправилась в Дхарма-салу, в резиденцию Далай-ламы, приняла монашеский обет и получила имя Анилы Тубтен Чанг Чуб Палмо [Mackenzie, 1992: 23–35].

По возвращении в Непал Зина и ламы переехали в район ступы Боднатх, где жило немало приехавших в Непал иностранцев. На деньги Зины на холме Копан была приобретена недвижимость, и вскоре здесь выросли монастырские строения. Туда часто приходили иностранные гости, искатели истины, заинтригованные удивительной трансформацией «русской княжны». Со временем их беседы с ламами и Зиной переросли в обучающие курсы. Так Копан стал осуществлять просветительно-образовательную миссию, обращаясь к широкой западной аудитории. В монастырь начали при-

езжать желающие обучиться буддизму со всего мира, эта традиция сохраняется до сих пор [Зора Лама]. Что же касается Зины Рачевски, то она умерла в 1973 г. в результате тяжелой болезни. После ее смерти ее значение и роль в создании монастыря оценивались неоднозначно, и довольно скоро память о ней и ее ключевой роли в создании монастыря Копан стерлась [Tomory, 1996: 125–130].

С самого начала акцент в Копане делался на том, чтобы обучающиеся воспринимали буддизм не как религию, а, скорее, как универсальную духовную парадигму, применимую к любому культурному контексту. Монастырь и сейчас остается международным центром изучения буддизма, адаптируя его к западному образу жизни и стилю мышления. Здесь предлагаются разные курсы и разные программы обучения старейшей мировой религии и медитации, как для начинающих, так и для более продвинутых учеников. При монастыре можно жить, не занимаясь при этом на курсах.

История монастыря Копан служит иллюстрацией того, как в настоящее время трансформируется буддизм под влиянием процессов глобализации. На западе он все больше воспринимается как своеобразная «наука об уме», как способ духовного самосовершенствования (даже Далай-лама говорил о секулярном буддизме). Таким образом, монастырь Копан транслирует на Запад вариант так называемого глобального, или транснационального буддизма, свободного от контекста этнических, культурных или иных традиций.

Местные культы

У некоторых малых народов Непала сохраняются местные традиционные верования, практически не описанные и не изученные в должной мере. В целом ряде случаев они представляют собой сложный симбиоз архаических воззрений и культов с напластованиями индуизма, буддизма, а иногда христианства и ислама, спорадически распространявшихся в гималайском регионе. Особый интерес представляет шаманизм, в том или ином виде сохранившийся у магаров, тамангов, гурунгов, лимбу и др.

В качестве примера можно рассмотреть верования малого трансграничного народа лимбу (самоназвание *йактхумба*, «пастухи яков»), живущего в восточной части Непала между реками Арун и Мечи (историческая область Лимбуван), западном Сиккиме и других индийских штатах, граничащих с Непалом, а также в Бутане [Рыжакова, 2022: 263]. Лимбу возводят свое происхождение к древним киратам, упоминавшимся в древнеиндийском эпосе Махабхарата и Рамаяна. Позже, с XVIII в., киратами стали называть жителей восточного Непала (лимбу, раи и якха) [Стрельцова, 2020: 452–453].

Лимбу, древнейшие коренные жители Непала, сохраняют шаманские представления, мифологические установки и ритуальные практики, истоки которых восходят к глубокой архаике. Их верования, в общих чертах сходные с верованиями других киратов, иногда определяют как шаманистический анимизм [Sagant, 2008: 19; Subba 2009: 25–30]. Если раньше термином анимизм (одушевление всего видимого мира) было принято обозначать примитивную религию или ее составной элемент, то теперь он понимается как присущий поздним развитым верованиям и используется в качестве антитезы рациональному западному сознанию [Рут, 2020].

Сложный полиморфический комплекс традиционных верований лимбу включает в себя мифы и ритуальные практики. Хранителями мифов и ритуальными специа-

листами всегда были шаманы. Корпус священных текстов, содержащих мифы, а также клановые генеалогии, социальные установления и подобное, называется *мундхум*, что значит «история» (имеется в виду священная история народа лимбу); он веками хранился в устной традиции. Привязанные к определенной территории, тексты бытовали в разных вариантах [Schlemmer, 2003: 131–135]. Примечательно, что в настоящее время мифы у лимбу не стали реликтом древнего прошлого; они сохраняют свое значение и культуросотворяющую энергию, активно функционируя в киберпространстве среди большой массовой аудитории [Стрельцова, 2020: 135].

Ритуальные практики лимбу включают в себя обширный комплекс традиционных обрядов, во-первых, приуроченных к сезонным сельскохозяйственным работам и обусловленных календарем, во-вторых, связанных с изменением социального статуса членов общества лимбу (обряды жизненного цикла). Некоторые ритуалы лимбу отличаются местным колоритом, например, ритуал мангенна (лимбу «поднимание головы»). По мнению лимбу, он необходим людям, лишившимся по тем или иным причинам жизненных сил, поэтому необходимо помочь им «поднять голову». Как правило, такой ритуал проводили раз в год или включали в состав родильной обрядности. Для проведения ритуалов использовали специально подготовленные площадки, сооружали временные алтари или совершали необходимые обряды в доме; храмов не строили [Альбедиль, Стрельцова, 2022: 62].

Традиция предписывала сопровождать ритуалы рецитацией мифов из корпуса текстов мундхума. Их знатоками и хранителями служили шаманы, главные ритуальные специалисты. У лимбу существовали три категории шаманов: *федангма*, *самба* и *йеба* (*биджува*), при этом они могли заменять друг друга в ритуальных практиках. Кроме проведения ритуалов в их функции входили также обязанности распознавать болезни и исцелять от них людей, помогать им восстанавливать утраченную энергию, гадать, предсказывать события и т. п. Как и у других этносов, шаманский дар чаще всего, хотя и не обязательно, передавался по наследству и мог проявляться в виде «шаманской болезни», напоминающей тяжелое психическое расстройство, кризисное состояние, которое предшествовало обретению необходимых способностей.

Под руководством наставника избранник духов учил тексты мундхума, предписанные традицией правила обращения к божествам и духам и т. п. По завершении обучения ученик проходил обряд инициации и становился признанным шаманом. Во время ритуалов он облачался в специальный костюм. Наиболее сложным был костюм у шаманов йеба (головной убор из птичьих перьев, юбка, пояс с колокольчиками, сумка, расшитая ракушками-каури и ожерелье из плодов дерева *рудракша*) (*Elaeocarpus ganitrus*). Бубнами шаманы лимбу не пользовались; их заменяли медные тарелки и металлические палки [Sagant, 2008: 235–240].

С XX в. с изменением политической и социокультурной ситуации в стране традиционные верования лимбу претерпели существенные изменения в религиозных воззрениях и ритуальных практиках. Заметно влиял на их трансформацию и процесс санскритизации, начавшейся в середине XVIII в. после вхождения Лимбувана в состав объединенного Непала. Многие лимбу стали оказывать предпочтение индуизму, что обещало им более высокий культурный, социальный и экономический ста-

тус. Верования лимбу и родственных им народов (раи, йакха и сунваров) были объединены в общую «религию каратов», а не имевшая прежде названия религия лимбу стала именоваться юмаизмом в честь богини Юмы (лимбу «Yuma Samyo») [Стрельцова, 2023: 67–75].

Корпус священных текстов мундхум перешел из устной традиции в письменную, на основе возрожденной (или реконструированной) письменности. Появились харизматические лидеры и реформаторы, предлагавшие новые учения. Наиболее известен Пхальгунанда Лингден (1885–1949), основавший учение Сатъя Хангма (лимбу «вера правды») и утвердивший на общем собрании глав десяти кланов лимбу «Декларацию истинной веры» (непальск. «Йактхунг чумлунг Сатъя Дхарма мучулка»). Преемником Пхальгунанды стал его ученик Атмананда, в настоящее время признанный властями Непала религиозный лидер лимбу. Шаманов в городах потеснили индуистские жрецы-брахманы, но сельское население по-прежнему прибегает к их помощи. Под влиянием индуизма лимбу, прежде не знавшие храмов, начали их строить; храмовые ритуалы также следуют индуистскому образцу [Стрельцова, 2023: 67–75].

Приведенный пример лимбу убедительно демонстрирует, как современные процессы глобализации воздействуют на традиционные верования малых народов Непала и какие трансформации они претерпевают под их влиянием.

Заключение

Благодаря особому географическому положению и длительной изоляции в Непале издавна сформировалась и веками сохранялась уникальная этноконфессиональная картина, состоящая из многих разноплановых слагаемых. Доминирующее положение принадлежит индуизму, отличительными чертами которого являлись статус государственной религии, связь с верховной властью, симбиоз с буддизмом и архаические черты, сохраняемые в пантеоне и ритуальных практиках. Своеобразные характеристики имеет и буддизм, особенно неварский. Непальский монастырь Копан осуществляет просветительскую миссию буддизма и транслирует его на Запад как учение, свободное от этнического или культурного контекста. У некоторых малых народов Непала известны традиционные локальные верования с элементами шаманизма. Присутствуют также древнетибетская национальная религия бон и мировые религии христианство и ислам. Такая мозаично-пёстрая и чрезвычайно сложная этноконфессиональная ситуация сохраняется в Непале, несмотря на формальное объявление его светским государством. Подобный материал предоставляет богатые возможности для разнообразных гуманитарных, в том числе религиоведческих исследований.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Альбедиль М. Ф. Неварский буддизм: синтез с индуизмом // Буддизм ваджраяны в России: актуальная история и социокультурная аналитика. СПб. : Алмазный путь, 2020. С. 44–50.

Альбедиль М. Ф. Самая знаменитая шиваитская святыня // Азия и Африка сегодня. 2020. № 6. С. 69–73.

Альбедиль М. Ф. Страна, где богов больше, чем людей // Азия и Африка сегодня. 2019. № 12. С. 80–83.

Альбедиль М. Ф., Стрельцова Л. А. Непал. Как сохранить веру предков? // Азия и Африка сегодня. 2022. № 6. С. 58–65.

Индийские надписи // История и культура древней Индии: тексты. М. : Изд-во Московского ун-та, 1990. С. 216–238.

Ледков А. А., Лунев С. И. История Непала. XX век. М. : Институт востоковедения РАН, 2011. 384 с.

Ледков А. А. Непал: Таледжу // Древо индуизма. М., 1999. С. 392–425.

Минаев И. П. Путешествие в Индию и на Цейлон. М. : Эксмо, 2019. 448 с.

Миронов Н. Д. Каталог индийских рукописей Российской публичной библиотеки. Вып. 1: Собрание И. П. Минаева и др. Пг., 1918. 305 с.

Муриан И. Ф. Искусство Непала. Древность и средневековье. М. : Восточная литература, 2000. 119 с.

Руг М. Сидеть на краю чуда. Искусство и анимизм на службе человека и исцеления планеты // Экопоэзис: экогуманитарные теория и практика. 2020. Т. 1. № 1. URL: <http://ecopoiesis.ru> (дата обращения: 26.01.2022).

Рыжакова С. И. Северная Бенгалия: этнический профиль и этнографическая картина восточно-пригималайских областей Индии. М. ; СПб. : Нестор-История, 2022. 408 с.

Стрельцова Л. А. Гуманитарное изучение Непала в России // Непал: взгляд из России. СПб. : Петербургское востоковедение, 2020. С. 27–35

Стрельцова Л. А. Мифы лимбу в киберпространстве: внутрикультурный диалог этноса // Традиционная культура. 2020. Т. 21, № 4. С. 132–140.

Стрельцова Л. А. Положение лимбу в этносоциальной структуре Непала (1774–1968) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2020. Т. 12, вып. 3. С. 452–465.

Стрельцова Л. А. Религия киратов в Непале: поиски новой этнорелигиозной идентичности // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 66–83.

Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.

Шрестха К. П. Культ Индры в фольклоре и религиозной традиции Непала (к 60-летию установления дипломатических отношений между Россией (СССР) и Непалом) // «Белые пятна» российской и мировой истории. 2015. № 6. С. 56–72.

Шрестха К. П. Непал: от индуистского Королевства к светской Республике // Труды Географического общества Республики Дагестан. 2014. № 42. С. 99–110.

Эрман В. Г. Индра // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: словарь. М. : Республика, 1996. С. 201–202.

Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М. : АСТ, 2022. 352 с.

A Joint Biography of Lama Yeshe and Lama Zopa Rinpoche. URL: <https://fpmt.org/teachers/yeshe/jointbio/> (дата обращения: 26.01.2022).

Adhikari K. P., Gellner D. N. New Identity Politics and the Collapse of Nepal's Constituent Assembly: When the dominant becomes “other” // Modern Asian Studies. 2016. Vol. 50. No 6. P. 2009–2040.

Allen M. R. The Cult of Kumary: Virgin Worship in Nepal. Katmandu: South Asia Books. 1975. 166 p.

- Amatya G. M. Religious life in Nepal. Part 1. Katmandu: Amatya Publishers, 1998. 280 p.
- Anderson M. M. The Festivals of Nepal. London: Georg Allen & Unwin Ltd. 1974. 288 p.
- Bajracharya M., Michaels A. On the Historiography of Nepal: The “Wright” Chronicle reconsidered // *European Bulletin of Himalayan Research*. 2012. № 40. P. 83–99.
- Deva K. Images of Nepal. New Delhi: Archeological Survey of India, 1984. 104 p.
- Dhurba K. D. Popular Deities, Emblems & Images of Nepal. Delhi: Nirala Publications, 2003. 176 p.
- Furer-Haimen Dorf C. Elements of Newar Social Structure // *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1956. Vol. 86. No. 2. P. 15–38.
- Gellner D. Hodgson's Blind alley? On the So-Called Schools of Nepalese Buddhism // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 1989. Vol. 12. P. 7–19.
- Gellner D. N. Caste, Ethnicity and Inequality in Nepal // *Economic and Political Weekly*. 2007. Vol. 42. № 20. P. 1823–1828.
- Gellner D. N. Monk, Householder, and Tantric Priest. Cambridge University Press, Cambridge, 1992. 452 p.
- Gellner D. N., Quigley D. Contested Hierarchies: A Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal. Oxford: Oxford University Press, 1995. 378 p.
- History of the Kings of Nepal. A Buddhist Chronicle // *Himalayan Traditions and Culture Series*. Kathmandu: Social Science Baha, Himal Books, 2015. No. 5. 194 p.
- Höfer A. The Caste Hierarchy and the State in Nepal: A Study of the Muluki Ain in 1854. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1979. 215 p.
- Kooij K. R. Religion in Nepal. Leiden: Brill Academic Publishers, 1978. 33 p.
- Lewis T. T. Newar and Tibetans in the Kathmandu Valley: Ethnic Boundaries and Religious History // *Journal of Asian and African Studies*. 1989. № 38. P. 31–57.
- Locke J. K. Buddhist monasteries of Nepal. Tripureswar, Kathmandu: Sahayogi Press Pvt. Ltd, 1985. 542 p.
- Mackenzie V. Reincarnation: The Spanish Boy Whose Destiny was to be a Tibetan Lama. New Delhi: Time Books International 1992. 183 p.
- Mythological History of the Nepal Valley from Svayambhu Purana. Kathmandu: Avalok Publishers, 1978. 78 p.
- Narayan K. My Family and Other Saints. Chicago: University of Chicago Press, 2007. 236 p.
- Sagant P. The Dozing Shaman. The Limbus of Eastern Nepal. New Delhi: Oxford University Press, 2008. 461 p.
- Schlemmer G. New Past for the Sake of a Better Future: Re-inventing the History of the Kirant in East Nepal. *European Bulletin of Himalayan Research*. 2003. №. 25/26 P. 119–144.
- Subba T. B. Clear mountains, blurred horizons: Limbu perception of their physical world. Culture and the Environment in the Himalaya. Routledge, 2009. P. 114–131.
- Tomory D. A Season in Heaven: true tales from the road to Kathmandu. London: Thorsons, 1996. 237 p.
- Van der Veer P. Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain. Princeton: Princeton University Press, 2001. 205 p.

Wagner L. A Rumour of Empire: The Discourse of Contemporary Hindu Nationalism in Nepal // *Studies in Ethnicity and Nationalism*. 2018. Vol. 18, No 2. P. 147–166.

Zopa Lama. How the Kopan Courses Began. URL: <https://www.lamayeshe.com/article/how-kopan-courses-began> (дата обращения: 27.01.2022).

REFERENCES

Al'bedil' M. F. Nevarskiĭ buddizm: sintez s induizmom [Newar Buddhism: synthesis with Hinduism] *Buddizm v adzhraĭany v Rossii: aktual'naya istoriya i sofsiokul'turnaĭa analitika* [Vajrayana Buddhism in Russia: current history and sociocultural analytics]. Saint Petersburg: Almaznyĭ put'. 2020. P. 44–50 (in Russian).

Al'bedil' M. F. Samaya znamenitaya shivait'skaya satiny [The most famous Shaivite shrine] *Aziya i Afrika segodnya* [Asia and Africa Today] 2020, no 6. P. 69–73 (in Russian).

Al'bedil' M. F. Strana, gde bogov bol'she, chem lyudei [Country, Where the Gods are More than People]. *Aziya i Afrika segodnya* [Asia and Africa Today] 2019, no 12. P. 80–83 (in Russian).

Al'bedil' M. F., Strel'tsova L. A. Nepal. Kak sokhranit' veru predkov? [Nepal. How to preserve the faith of your ancestors?] *Aziya i Afrika segodnya* [Asia and Africa Today] 2022, no 6. P. 58–65 (in Russian).

Erman V. G. Indra [Indra] *Induizm. Dzhaĭnizm. Sikkhizma: Slovar'* [Hinduism. Jainism. Sikhism: Dictionary] Moscow: Respublika, 1996. P. 201–202 (in Russian).

Indiiskie nadpisi [Indian inscriptions] *Istoriya i kul'tura drevnei Indii: teksty* [History and culture of ancient India: texts] Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 1990. P. 216–238 (in Russian).

Ledkov A. A. Lunev S. I. *Istoriya Nepala. XX vek* [History of Nepal. XX century] Moscow: Institut vostokovedeniya RAN, 2011, 384 p. (in Russian).

Ledkov A. A. Nepal: Taledzhu [Nepal: Taleju] *Drevo induizma* [Tree of Hinduism]. Moscow, 1999. P. 392–425 (in Russian).

Minaev I. P. *Puteshestvie v Indiyu i na Tseilon* [Travel to India and Ceylon]. Moscow: Eksmo, 2019, 448 p. (in Russian).

Mironov N. D. *Katalog indiiskikh rukopisei Rossiiskoi publichnoi biblioteki* [Catalog of Indian manuscripts of the Russian Public Library]. Petrograd, 1918, 305 p. (in Russian).

Murian I. F. *Iskusstvo Nepala. Drevnost' i srednevekov'e* [Art of Nepal. Antiquity and Middle Ages] Moscow: Vostochnaya literatura, 2000, 119 p. (in Russian).

Rug M. Sidet' na krayu chuda. Iskusstvo i animizm na sluzhbe cheloveka i ist'seleniya planet [Sitting on the edge of a miracle. Art and Animism in the Service of People and the Healing of the Planet] *Ekopoëzis: ekogumanitarnye teoriya i praktika* [Ecopoiesis: eco-humanitarian theory and practice]. 2020, vol. 1, no 1. URL: <http://ecopoiesis.ru> (accessed January 26, 2022) (in Russian).

Ryzhakova S. I. *Severnaya Bengaliya: etnicheskii profil' i ètnograficheskaya kartina vostochno-prigimalaĭskikh oblastei Indii* [North Bengal: ethnic profile and ethnographic picture of the eastern Himalayan regions of India]. Moscow, Saint Petersburg: Nestor-Istoriya. 2022, 408 p. (in Russian).

Shrestkha K. P. Kul't Indry v fol'klore i religioznoi traditsii Nepala (k 60-letnemu yubileyu ustanovleniya diplomaticheskikh otnoshenii mezhdu Rossiei (SSSR) i Nepalom) [The cult of Indra in the folklore and religious tradition of Nepal (to the 60th anniversary of the establishment of diplomatic relations between Russia (USSR) and Nepal)] *“Belye pyatna” rossiiskoi i mirovoi istorii* [“Blank spots” of Russian and world history]. 2015, no. 6. P. 56–72 (in Russian).

Shrestkha K. P. Nepal: ot induistskogo Korolevstva k svetskoi Respublike [Nepal: From Hindu Kingdom to Secular Republic] *Trudy Geograficheskogo obshchestva Respubliki Dagestan* [Proceedings of the Geographical Society of the Republic of Dagestan]. 2014, no. 42. P. 99–110 (in Russian).

Strel'tsova L. A. Gumanitarnoe izuchenie Nepala v Rossii [Humanities study of Nepal in Russia]. *Nepal: vzglyad iz Rossii* [Nepal: a view from Russia]. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenye, 2020. P. 27–35 (in Russian).

Strel'tsova L. A. Mify limbu v kiberprostranstve: vnutrikul'turnyi dialog etnosa [Limbu myths in cyberspace: intracultural dialogue of an ethnic group] *Traditsionnaiya kul'tura* [Traditional culture]. 2020, vol. 21, no. 4. P. 132–140 (in Russian).

Strel'tsova L. A. Polozhenie limbu v etnosotsial'noi strukture Nepala (1774–1968) [Position of Limbu in the ethnosocial structure of Nepal (1774–1968)]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Vostokovedenie i afrikanistika* [Bulletin of St. Petersburg University. Oriental and African Studies]. 2020, vol. 12, no. 3. P. 452–465 (in Russian).

Strel'tsova L. A. Religiya kiratov v Nepale: poiski novoi etnoreligioznoi identichnosti [Kirat religion in Nepal: the search for a new ethno-religious identity] *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]. 2023, no. 4. P. 66–83 (in Russian).

Torchinov E. A. *Vvedenie v buddologiyu. Kurs lektsii* [Introduction to Buddhology. Lecture course]. Saint Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000, 304 p. (in Russian).

Yung K. G. *Problemy dushi nashego vremeni* [Problems of the soul of our time]. Moscow: AST. 2022, 352 p. (in Russian).

A Joint Biography of Lama Yeshe and Lama Zopa Rinpoche. Available at <https://fpmt.org/teachers/yeshe/jointbio/> (accessed January 26, 2022).

Adhikari K. P., Gellner D. N. New Identity Politics and the Collapse of Nepal's Constituent Assembly: When the dominant becomes “other”. *Modern Asian Studies*. 2016, vol. 50, no 6. P. 2009–2040.

Allen M. R. *The Cult of Kumary: Virgin Worship in Nepal*. Katmandu: South Asia Books. 1975, 166 p.

Amatya G. M. *Religious life in Nepal*. Katmandu: Amatya Publishers, 1998, pt. 1, 280 p.

Anderson M. M. *The Festivals of Nepal*. London: Georg Allen & Unwin Ltd. 1974, 288 p.

Bajracharya M., Michaels A. On the Historiography of Nepal: The “Wright”/*Chronicle reconsidered*. *European Bulletin of Himalayan Research*. 2012, no. 40. P. 83–99.

Deva K. *Images of Nepal*. New Delhi: Archeological Survey of India, 1984, 104 p.

Dhurba K. D. *Popular Deities, Emblems & Images of Nepal*. Delhi: Nirala Publications, 2003, 176 p.

Furer-Haimen Dorf C. Elements of Newar Social Structure. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1956, vol. 86, no. 2. P. 15–38.

Gellner D. Hodgson's Blind alley? On the So-Called Schools of Nepalese Buddhism. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 1989, vol. 12. P. 7–19.

Gellner D.N. Caste, Ethnicity and Inequality in Nepal. *Economic and Political Weekly*. 2007, vol. 42, no. 20. P. 1823–1828.

Gellner D.N. *Monk, Householder, and Tantric Priest*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992, 452 p.

Gellner D.N., Quigley D. *Contested Hierarchies: A Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal*. Oxford: Oxford University Press, 1995, 378 p.

History of the Kings of Nepal. A Buddhist Chronicle. *Himalayan Traditions and Culture Series*. Kathmandu: Social Science Baha, Himal Books. 2015, no. 5, 194 p.

Höfer A. *The Caste Hierarchy and the State in Nepal: A Study of the Muluki Ain in 1854*. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1979, 215 p.

Kooij K.R. *Religion in Nepal*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1978, 33 p.

Lewis T.T. Newar and Tibetans in the Kathmandu Valley: Ethnic Boundaries and Religious History. *Journal of Asian and African Studies*. 1989, no. 38. P. 31–57.

Locke J.K. *Buddhist monasteries of Nepal*. Tripureswar, Kathmandu: Sahayogi Press Pvt. Ltd. 1985, 542 p.

Mackenzie V. *Reincarnation: The Spanish Boy Whose Destiny was to be a Tibetan Lama*. New Delhi: Time Books International 1992, 183 p.

Mythological History of the Nepal Valley from Svayambhu Purana. Kathmandu: Avalok Publishers, 1978, 78 p.

Narayan K. *My Family and Other Saints*. Chicago: University of Chicago Press. 2007, 236 p.

Sagant P. *The Dozing Shaman. The Limbus of Eastern Nepal*. New Delhi: Oxford University Press, 2008, 461 p.

Schlemmer G. New Past for the Sake of a Better Future: Re-inventing the History of the Kirant in East Nepal. *European Bulletin of Himalayan Research*, 2003, np. 25/26. P. 119–144.

Subba T.B. Clear mountains, blurred horizons: Limbu perception of their physical world. *Culture and the Environment in the Himalaya*. Routledge, 2009. P. 114–131.

Tomory D.A. *Season in Heaven: true tales from the road to Kathmandu*. London: Thorsons, 1996, 237 p.

Van der Veer P. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, N. J.: Princeton University Press. 2001, 205 p.

Wagner L.A. Rumour of Empire: The Discourse of Contemporary Hindu Nationalism in Nepal. *Studies in Ethnicity and Nationalism*. 2018, vol. 18, no. 2. P. 147–166.

Zopa Lama. *How the Kopan Courses Began*. Available at: <https://www.lamayeshe.com/article/how-kopan-courses-began> (accessed January 27, 2022).

Статья поступила в редакцию: 30.06.2024

Принята к публикации: 25.03.2025

Дата публикации: 30.06.2025

УДК 39

DOI 10.14258/nreur(2025)2–06

*Р. К. Досмурзинов**Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилева, Астана (Казахстан)*

ОБЫЧАЙ ДАВРА В ПОХОРОННОЙ ОБРЯДНОСТИ КАЗАХСКОГО НАРОДА

В данной статье содержится анализ обычая давра (каз. «дәуре», «дәуір»), столетие назад входившего в состав похоронно-поминального обрядового цикла казахского народа. Этот обряд был достаточно хорошо описан во второй половине XIX в. в изданиях царских чиновников, считался в казахской среде исконным обрядом мусульман. В XX в., уже в советский период, выходит ряд научных исследований, в которых указывается о вероятном доисламском происхождении этого ритуала и о степени его исламизированности.

Цель данного исследования заключалась в том, чтобы определить действительно ли проведение обычая давра у казахского народа было связано с домусульманскими верованиями, при подтверждении данного тезиса — установить в какой степени был исламизирован этот обряд. Источниковую базу исследования составили работы дореволюционных этнографов, среди которых издания Ы. Алтынсарина, Ш. М. Ибрагимова, Н. И. Гродекова. При описании современного состояния этого обряда использовались интернет-источники, поскольку проведение ритуала, несмотря на признаки его «возрождения», является все же редким событием. Новизна исследования заключается в применении нового ракурса анализа обрядов и религиозных воззрений казахского народа с точки зрения соотношения в них исламских и доисламских элементов. Автор статьи предлагает отнести данный обряд к варианту синтеза доисламских воззрений и исламских предписаний.

Суть обряда заключается в «передаче» или «переносе» «грехов» покойного на других людей, животных или объекты материального мира. Результатами исследования стали сведения о том, что концепт обряда сформировался в доисламскую эпоху, а позднее подвергся значительным изменениям и в народном мировоззрении стал считаться исламским обычаем. Так, данный обряд включил исламские элементы — концепт «искупления грехов» за нарушение канонов исламского вероучения, участие муллы, чтение молитвы из Корана.

В целом, исследования в данном направлении раскрывают отличительные черты традиционного и современного религиозного мировоззрения казахского народа. В структурном отношении статья состоит из введения, описания методов, результатов и выводов исследования.

Ключевые слова: обряды жизненного цикла, похоронно-поминальная обрядность, ислам, шариат, обряд давра («дәуре»), реликт доисламских воззрений, мулла, «каффара», фидйа, магия, синтез

Цитирование статьи:

Досмурзинов Р.К. Обычай давра в похоронной обрядности казахского народа // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 2. С. 115–125. DOI 10.14258/nreur(2025)2–06.

Досмурзинов Рустем Куандыкулы, докторант, кафедра археологии и этнологии Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева, Астана (Казахстан).

Адрес для контактов: rustem.dosmurzinov@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0003-1756-8236>.

R. K. Dosmurzinov

L. N. Gumilyov Eurasian National University, Astana (Kazakhstan)

THE KAZAKH FOLK CUSTOM OF DAVRA

This article contains an analysis of Kazakh custom of davra (in Kazakh is “daure”), that referred to cycle of funeral rituals. This custom was quite well described in the second half of the 19th century and was designated as an original Islamic rite in the works of this period. In the 20th century a number of studies are coming out, in that are indicated pre-Islamic origin of “daure”.

The aim of article is to define whether custom of “daure” determined by Islamic canons or this custom also related with pre-Islamic beliefs. The source base of the research consists of pre-revolutionary editions, such as works of Y. Altynsarin, Sh. M. Ibragimov, N. I. Grodekov. Internet sources were used to describe the modern state of this rite, since the ritual, despite signs of its “revival”, is a rare event. The novelty of article consists in the application of a new analysis perspective of Kazakh rituals and beliefs from the point of ratio of Islamic and pre-Islamic elements. In the article it is proposed to refer this rite to a variant of synthesis of pre-Islamic and Islamic rituality.

The essence of the rite is «transfer» deceased people on other peoples, animals and objects of the material world. The results of the study were data that the concept of the rite was formed in the pre-Islamic era, and later underwent significant changes, and in the popular worldview began to be considered an Islamic custom. This concept was formed in the pre-Islamic epoch, then it was significantly rethought in the national consciousness and has come to be recognized as a native Islamic custom. Thus, this ritual included Islamic elements, such as redemption of wrongdoings for violating the canons of the Islamic faith, participation of mullah, reading a prayer.

In whole, researches in this field could help to reveal distinctive features of traditional and modern Kazakh religious worldview. The article consists of introduction, methods, results, discussion and conclusions of research.

Keywords: rites of lifecycle, funeral rites, Islam, sharia'a, ritual of davra, pre-Islamic worldview traditions, mullah, "kaffara", Phidias, magic, synthesis.

For citation:

Dosmurzinov R. K. The Kazakh folk custom of davra. *Nations and religions of Eurasia*. 2025. T. 30. No. 2. P. 115–125 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)2–06.

Dosmurzinov Rustem Kuandykuly, PhD student, Department of Archaeology and Ethnology of L. N. Gumilyov Eurasian National University, Astana (Kazakhstan). **Contact address:** rustem.dosmurzinov@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0003-1756-8236>.

Введение

Изучение похоронно-поминальной обрядности является одной из важнейших проблем в современной этнологии. Известно, что в этой части обрядов жизненного цикла изменения проявляются реже; как общая структура, так и содержание похоронно-поминальных обрядов обладают большой устойчивостью. Кроме того, в похоронно-поминальной обрядности содержится множество предписаний, которые в определенной степени обуславливают её «консервативность». На этом основании данный тип или цикл обрядов используется в качестве признака этнической и/или религиозной принадлежности.

В современный период большинство верующих казахов являются мусульманами ханафитского мазхаба и относятся к матуридитскому направлению (матуридия). Статистические материалы, исследования в религиозной сфере показывают рост уровня религиозности среди населения Казахстана [Смаилов, 2011: 7]. Культура казахского народа характеризуется сохранением древних воззрений в обрядах жизненного цикла, к которым относится и похоронно-поминальная обрядность.

Первые исследования похоронно-поминальной обрядности казахского народа появились в XVIII в. Так, в работах участников академических экспедиций П. С. Палласа, И. Г. Георги, Н. П. Рычкова содержатся сведения о казахских похоронно-поминальных обычаях, почитании ими родовых кладбищ и святых мест [Арын, Исмагулов и др., 2007: 16]. Однако в этих работах нет сведений об обряде «дәуре», поэтому установить, бытовал ли данный обряд ранее, сложно.

Похоронно-поминальная обрядность казахского народа стала полноценным объектом изучения для исследователей лишь во второй половине XIX в. В этот же период появляются сведения об обычае «дәуре». В 1870 г. в работе «Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства» на данный обряд обратил внимание казахский педагог Ы. Алтынсарин [Алтынсарин, 2007: 15]. В 1872 и 1876 гг. были опубликованы работы Ш. М. Ибрагимова «Этнографические очерки киргизского народа» и «Очерки быта киргизов», а в 1889 г. увидел свет труд Н. И. Гродекова «Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области», где также приводятся сведения об этом обря-

де [Ибрагимов, 2007: 17; Гродеков, 2007: 18]. Следует отметить, что в этих исследованиях обряд «дәуре» рассматривался как неотъемлемый элемент исламских обычаев. В XX в. издаются работы Х. А. Аргынбаева о семейной обрядности, А. Т. Толеубаева и В. Н. Басилова о религиозном мировоззрении казахов [Аргынбаев, 1996; Толеубаев, 1991; Басилов, 1997]. Обычай давра в данных работах уже рассматривался как домусульманский реликт.

Целью статьи является определить, обусловлено ли проведение обычая давра («дәуір», «дәуір алу») у казахов только предписаниями ислама или этот обычай также связан с домусульманскими верованиями. Задачи статьи включают: 1) проанализировать сведения об обряде «дәуір»; 2) раскрыть внутреннее содержание, особенности этого обряда; 3) отнести этот обряд к определенному типу взаимодействия исламских и доисламских воззрений согласно классификационной схеме.

Теоретико-методологическим основанием настоящей работы стали достижения современной этнологии (антропологии) в эмпирических и теоретических исследованиях традиционных верований. Обозначенный выше термин «реликт» является специальным, его применяли представители школы эволюционизма в этнологии (Э. Б. Тайлор, Дж. Дж. Фрэзер, Л. Г. Морган). Под «реликтами» понимались «черты человеческой культуры, которые являются остатком пройденной обществом стадии развития; технический прием, обычай, представление, утратившие смысл для того общества, в культуре которого они сохраняются» [Басилов, Винкельман, 1993: 153–154]. В русле такого понимания развития общества и культуры сложилась «теория пережитков», а также «метод пережитков», являющиеся «продуктом какого-то более древнего состояния, в котором и следует искать объяснения ставших непонятными обычаев и воззрений» [Тайлор, 1939: 43].

Методология

Известно, что «теория» и «метод пережитков» часто подвергались критике. Обстоятельная критика «реликтов» содержится в концепции культуры Б. Малиновского, считавшего, что термин, обозначаемый как «реликт», является лишь новой функцией для того или иного явления [Малиновский, 2005: 35]. Поэтому справедливым на сегодняшний день является замечание о том, что «метод пережитков» утратил былое значение для современных исследований, хотя и продолжает использоваться в дискуссиях [Survivals. Encyclopaedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/survivals>].

В контексте настоящего исследования понятие «реликт» используется для того, чтобы обозначить проявления религиозных верований, сформировавшихся в доисламскую эпоху (или на доисламской стадии) и продолжавшие развиваться в период бытования ислама.

Российский востоковед Л. А. Чвырь на основе материалов уйгурского народа предлагает следующую схему соотношения мусульманских и домусульманских элементов: 1) параллельное сосуществование функционально и содержательно сходных исламских и домусульманских обрядов или их элементов; 2) осознанный (или полуосознанный) симбиоз мусульманских и домусульманских элементов; 3) синтез исламских и домусульманских обрядов [Чвырь, 2006: 12]. Данная схема, с некоторыми оговорками, может быть использована и в контексте изучения традиционного мировоззрения казахского народа. Во-первых, условия быта кочевого общества во многом оказывали влияние на развитие особенностей традиционного мировоззрения и в период бы-

тования ислама. Поэтому мировоззрение кочевников, исповедовавших ислам, отличалось от взглядов оседлых жителей-мусульман. Во-вторых, ислам у казахского народа рассматривался как религия предков, поэтому многие элементы религиозной жизни всегда считались соответствующими исламской религии.

Методы данного исследования состоят из общенаучных методов — метода анализа и синтеза, а также специально-научных методов, в частности, историко-сравнительного метода. Метод анализа использовался в данной работе для раскрытия внутренней структуры обряда «дәуре», метод синтеза — в ходе обобщения различных сведений об этом обряде. Историко-сравнительный метод применялся в ходе выявления отличительных черт проведения этого обряда в похоронно-поминальном цикле традиций казахского народа. Историко-типологический метод был использован в ходе соотношения обряда «дәуре» с указанной выше типологической схемой.

Обычай давра: структура и значение

Как было уже указано в введении, первые описания обряда «дәуре» появились во второй половине XIX в. Ы. Алтынсарин приводит следующее описание ритуала: «На одной стороне покойника, около головы, должен сидеть его сын или родственник, а на другой — мулла с Кораном в руке, и сколько лет было умершему со времени его совершеннолетия, сколько же раз передается мулле родственником покойного Коран через тело умершего с вопросом: «Принимаешь ли ты грехи отца моего, брата или вообще такого-то моего родственника? Мулла, получая Коран, отвечает: «Принимаю» [Алтынсарин, 2007: 24]. По мнению Ы. Алтынсарина, данный обычай, называемый «искат», соответствовал шариату, его появление было связано с исламскими предписаниями. В качестве аргумента данный исследователь приводит предписания исламского права. Согласно им, через тело должна передаваться какая-либо дорогая, принадлежащая умершему вещь, а затем задается вопрос принимает ли мулла эту вещь как приношение за пропущенные покойным моления и посты [Алтынсарин, 2007: 24].

В 70-х гг. XIX в. Ш. М. Ибрагимов, описывая похороны состоятельного человека в степях Сарыарки, также обратил внимание на этот обряд. По его сведениям, по смерти того богача родственники его немедленно после обмывания принялись, по обычаю, очищать его от грехов. Для этого, согласно «обычаю», с правой стороны к покойнику подвели верблюда и через труп перекинули повод узды мулле, сидевшему по левой стороне покойного, а затем мулле спросили: «Берешь-ли на себя грехи усопшего, за неисполнение им пятикратного моления?». Мулла три раза ответил: «Беру» и получил верблюда [Ибрагимов, 2007: 34]. По сообщению Ш. Ибрагимова, данный обряд может быть повторен и с лошадей, и с быком, и с бараном, — по числу выше названных грехов покойного [Гродеков, 2007: 34–35].

Согласно сведениям Н. И. Гродекова, в конце XIX в. в присырдарьинском регионе до погребения покойного человека читалась молитва («искат нида, даур, даур айлантырады»), а потом муллам дарили скот [Гродеков, 2007: 301]. В его работах содержится сообщение местного жителя: «Немедленно после обмывания трупа к нему подводят с правой стороны верблюда и, перекинув повод через труп мулле, сидящему по другую сторону, говорят ему: «Мы тебя назначили для очищения от грехов по молитве; берешь ли ты на себя грехи усопшего по неисполнению им пятикратной молитвы?» Мулла три раза

отвечает, что берет, и получает верблюда или лошадь. Этот обряд может быть совершен сначала с верблюдом, потом с лошастью, с быком, наконец с бараном. За неимением муллы, этот обряд, называемый даур, совершает родственник...» [Гродеков, 2007: 301].

Таким образом, сведения XIX в. об обряде в целом являются сходными, в описаниях имеются лишь небольшие различия. Судя по ним, похоронный обряд у казахского народа имел различные названия — «дәуір» (даур), «дәуре», а также «ысқат» (искат). По описаниям XIX в., суть этого обряда состояла в «передаче грехов» покойного к священнослужителю, за что мулла получал определенное вознаграждение от родственников. Обряд и в народном мировоззрении, и в выводах исследователей XIX в. выступал как мусульманский обычай.

В XX в. данная точка зрения подверглась пересмотру. В своих работах Х.А. Арғынбаев указывает на то, что обряд «дәуір» зародился до появления исламской религии. Согласно его сведениям, людей, участвовавших в обряде, проводили по одну сторону от покойного, на другой стороне находился абыз (священнослужитель), который держал в руках пеструю веревку и говорил: «ала жіп, ала жіп, ала жіп бұл кісінің бар жазығын алып біт!» (букв.: «пестрая веревка, пестрая веревка, забирай все прегрешения этого человека!»). При этом один конец веревки касался покойного. Затем абыз спрашивал у человека, сидевшего напротив него, берет ли он грехи покойного. Этот человек говорил: «Беру!». Тогда абыз передавал ему пеструю веревку. Человек, которому передавались грехи, поднимал эту веревку и три раза говорил: «Беру» [Арғынбаев, 2007: 92]. А. Т. Толеубаев, ссылаясь на предписания ортодоксального ислама, отмечает, что данный обычай не является чисто мусульманским [Толеубаев, 1991: 97].

По мнению авторов коллективной монографии «Казахи» [2021], этот обряд имеет доисламское происхождение. Первоначально грехи умершего переносились на животное, а позднее на другого человека, тем самым покойный становился безгрешным перед богом [Ажигали, Наумова, Октябрьская, 2021: 543]. В настоящее время этот обряд у казахского народа практически повсеместно объявлен не соответствующим нормам шариата и уже не выполняется [Ажигали, Наумова, Октябрьская, 2021: 543].

Таким образом, основные элементы этого обряда состоят из ритуальных действий в главной роли священнослужителя, получения у него согласия на передачу грехов и выплата вознаграждения в виде живого скота.

Теперь обратимся к положениям исламского вероучения. В «Исламском энциклопедическом словаре» А. Али-заде (2007) сведений об обряде «ысқат» или «даур» не приводится, а относительно «искупления грехов» используется термин «каффара», предполагающий «какое-либо искупительное действие, выполненное взамен совершенного греха» [Али-заде, 2007: 375–376]. Исламовед А. Али-заде отмечает, что в исламском праве различают 5 видов «каффары»: 1) за нарушение поста; 2) за нарушение данной клятвы; 3) за совершение зихара («клятвы мужчины прикоснуться к своей жене, напоминающих запретных женщин»); 4) за случайное убийство человека; 5) за нарушение правил паломничества (хаджа) [Али-заде, 2007: 375–376]. По сути, «каффара» является выкупом за вышеприведенные действия и способы их «искупления», а также размеры различаются.

В этой работе широкие разъяснения даются относительно термина «фидйа», который используется иногда в качестве синонима термину «даур». Так, под «фидйа» по-

нимается «выкуп, выплата определенного шариатом количества средств взамен исполнения обязательного религиозного служения; искупительная милостыня» [Али-заде, 2007: 746]. Например, если мусульманин по болезни или старости не в состоянии держать пост в месяце Рамадан, то взамен каждого дня поста он обязан выплатить фидйа, размер которого равен размеру закята аль-фитр [Али-заде, 2007: 747]. Однако указаний о том, что «фидйа» необходимо исполнить после смерти человека, нет. Следовательно, «даур» (давра) действительно имеет домусульманское происхождение.

Кроме того, следует добавить, что в арабском языке слово «давра» означает «круг» [Борисов, 1993: 394]. По значению это слово соотносится с выражением «дәуір айналдыру» в казахском языке («переводить круг», «обводить, кружить»). Однако следует отметить, что в труде «Арабы. Историко-этнографические очерки» и ряде других изданий об арабской культуре сведений о проведении арабскими народами, исповедующими ислам, подобного обряда нет [Бибилова, 2008: 200].

Советский исследователь Г. П. Снесарев, описывая обряд давры у узбеков Хорезма, отмечал, что мулла «передавал» некоему лицу, добровольно соглашавшемуся на это, грехи умершего и повторял определенную формулу («Принимаешь?» «Принимаю») столько раз, сколько лет было умершему (за вычетом 12 лет для мужчин, 9 лет для женщин) [Снесарев, 1969: 127]. В Хорезме таким лицом мог быть профессиональный омывальщик мертвых [Снесарев, 1969: 128]. По его мнению, в обряде присутствуют очень архаические моменты, родственные представлениям о переносе, переводе зла и болезни на животных или на какие-либо предметы, которые имеются в шаманстве [Снесарев, 1969: 128]. Действительно, в конце XIX в. практики казахских баксы (шаманов) включали такой способ лечения, как «көшіру» («переселение духов-мучителей на другой предмет») [Кастанье, 1912: 3–4].

В XIX в. проведение обряда «дәуір» исследователями однозначно объяснялось мусульманскими предписаниями. Следует отметить, что без учета ряда особенностей в различных регионах казахской степи его структура была практически идентичной.

Действительно, для исламских воззрений не являются чуждыми идеи греховности, а также возможности «искупить грехи» за нарушение религиозных предписаний. Вместе с тем идеи избавления от зла, грехов, болезней являются более архаичными и присутствуют в представлениях человечества с первобытных времен [Алексеев, 1990: 148]. В обряде «дәуір» воплощается «перенос», «перевод» («айналдыру») грехов на других людей или объектов. Поэтому можно согласиться с мнением Х. А. Аргынбаева и А. Т. Толеубаева о том, что обряд «дәуір» имеет доисламское происхождение. Однако следует отметить, что традиционное мировоззрение отнесло данный обычай к исламу, в представлениях людей обряд «дәуір» связывается только с исламским вероучением. Домусульманские элементы в этом обряде оказались настолько разрушенными, что сложно их определить. Например, по мнению авторов монографии «Казахи», «перенос» грехов первоначально осуществлялся на животное, а затем уже на человека, принимавшего грехи. Однако, ссылаясь на вышеприведенные сведения Х. А. Аргынбаева, нужно отметить, что «грехи» переносились от покойного на определенный предмет, в данном случае — на пеструю веревку, на повод, о чем свидетельствует произносившаяся при этом действии формула. Касание одного конца пестрой веревки тела покойного

является проявлением контагиозной магии (следствием «закона контакта» в рамках магического мышления). Следует также отметить, что «пестрая веревка» («ала жіп») является элементом и других обрядов жизненного цикла, например в детской обрядности — в обряде «тұсау кесер» [Арғынбаев, 2007: 70].

С тезисом о том, что в современной похоронной обрядности казахов обряд «дәуре» не выполняется повсеместно, в целом можно согласиться. Однако, судя по интернет-источникам, в отдельных регионах страны обычай «дәуір» еще бытует в измененном виде. Бытование обряда связано с увеличением влияния исламской религии. Так, на YouTube канале «ÁLI stýdiasy» в видеоматериале по теме «дәуре айналдыру дұрыс па? / Арман Куанышбаев» отмечается, что в Аральском районе Кызылординской области проведение обряда «дәуір» сохраняется до сих пор [Куанышбаев, <https://www.youtube.com/watch?v=MNkZT-3eLyM>]. Ведущий канала называет проведение обряда «дәуір» проблемой и выносит его на обсуждение [ÁLI stýdiasy, 2013]. На другом YouTube канале «UZEN ISLAM studio» в видеоматериале по теме «Дәуір айналдыру деген дұрыс па? / Исрафил ұстаз» Исрафил Бегей рассуждает об обычае «дәуір», также обозначая его в качестве проблемного вопроса [UZEN ISLAM, <https://www.youtube.com/watch?v=rL5FltkmsnY>]. Интересно, что участники этих мероприятий не упоминают о таких действиях, как перекидывание повода узды, принятие определенным лицом «грехов» и вообще о «передаче» грехов покойного кому-либо. В обсуждениях широко применяется термин «фидйа», сообщается о формах ее выплаты — в денежном виде или зерном. Следовательно, обычай «дәуре» в похоронно-поминальной обрядности казахов в ходе дальнейшей трансформации изменил свою структуру, подвергся дальнейшей мусульманизации.

В XIX в. обряд «дәуре», считавшийся исламским ритуалом, имел четкую структуру, включая следующие обрядовые действия: 1) перекидывание повода узды через покойного, символизирующее передачу «грехов»; 2) согласие определенного лица (мұлы) на принятие «грехов»; 3) передачу живого скота в качестве выплаты. В дальнейшем обряд изменил свою структуру и содержание, приблизился к «фидйа», т. е. к выкупу «грехов», предоставляемому в денежном виде.

Опираясь на полевые материалы, следует отметить, что в описанном выше виде ритуал давра у казахов не сохранился. В ходе современного похоронного ритуала мулла и все присутствующие на похоронах читают молитву «жаназа» (сура Йа Син). Перед молитвой женщины, оплакивая покойного, раздают всем присутствующим лепешки (каз. — «шелпек»), монеты (номиналом 50, 20 тенге и др.), косынки и др. Эти действия направлены на то, чтобы в какой-то степени «возместить» возможные долги и обиды, которые покойный мог иметь перед участниками похорон [ПМА-1].

Обычай давра, содержащий древнюю идею перенесения зла (греха) и принцип его замещения на вотивные объекты, имеет широкие аналогии с материалами сибирских народов. Так, известно, что селькупский шаман «переводил» зло (болезнь) на куклы, рисуя вожжи на боку жертвенного оленя [Степанова, 2008: 230]. Вожжи у селькупов и поводья узды у казахов становились средствами «передачи» (трансляции) нечистой силы.

Обычай давра в похоронной обрядности казахского народа является ярким примером синтеза доисламских практик с исламскими представлениями. Доисламские и исламские элементы в данном обычае оказались настолько «переплетенными», взаи-

мосвязанными, что определить в нем домусульманские реликты достаточно сложно. Во второй половине XIX в. у казахов были сохранены наиболее архаичные варианты данного обряда, которые нашли выражение в следующих действиях: 1) использовании пестрой веревки в обряде; 2) «переносе грехов» на эту веревку, а затем на человека; 3) принятии человеком «грехов» покойного; 4) передаче человеку, принявшему «грехи», вознаграждения в виде живого скота.

Заключение

Практическая ценность данного исследования заключается в том, что тезисы данной статьи обогатили сведения о традиционной и современной похоронно-поминальной обрядности казахского народа. В целом, поддержка народных традиций и обычаев может стать действительным заслоном для проникновения чуждых религиозных воззрений. Научная ценность статьи проявилась в применении классификационной схемы с точки зрения соотношения «доисламское — исламское» в отношении обрядов похоронно-поминального цикла, которое может быть использовано и для других обрядов.

Таким образом, обычай давра является синкретичным обрядом, связанным с гетерогенными религиозными традициями. Концепт данного обряда относится к доисламской эпохе, позднее обряд стал «обрамляться» исламскими элементами и стал восприниматься исламским ритуалом. «Возрождение» обряда связано с общей тенденцией роста уровня религиозности в стране.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Ажигали С. Е., Наумова О. Б., Октябрьская И. В. Казахи. М. : Наука. 2021. 846 с.
- Алексеев В. П., Першиц А. И. История первобытного общества. М. : Высшая школа, 1990. 351 с.
- Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь. М. : Ансар, 2007. 400 с.
- Алтынсарин И. Этнографические очерки и образцы устного творчества. Астана: Алтын кітап, 2007. 166 с.
- Арын Е. М., Исмагулов О. И., Ажигали С. Е., Шалекенов У. Х., Толеубаев А. Т., Артыкбаев Ж. О. Религиозные верования и обряды казахов. Астана: Алтын-кітап, 2007. 320 с.
- Басилов В. Н., Винкельман И. Свод этнографических понятий и терминов. Религиозные верования. Вып. 5. М. : Наука, 1993. 240 с.
- Басилов В. Н., Кармышева Дж. Х. Ислам у казахов: до 1917 г. М. : ИАЭ РАН, 1997. 161 с.
- Бибилова О. П. Арабы. Историко-этнографические очерки. М. : АСТ, 2008. 444 с.
- Борисов В. М. Русско-арабский словарь. М. : Сам Интернешнл, 1993. 1108 с.
- Гродеков Н. И. Этнография казахов и кыргызов Сырдарьинской области. Астана : Алтын-кітап, 2007. 380 с.
- Ибрагимов Ш. М. Очерки быта казахов. Астана : Алтын кітап, 2007. 146 с.
- Кастанье И. Из области киргизских верований // Вестник Оренбургского учебного округа. 1912. № 3. С. 72–94.
- Малиновский Б. Научная теория культуры. М. : ОГИ, 2005. 184 с.
- Смаилов А. А. Аналитический отчет. Итоги Национальной переписи населения Республики Казахстан 2009 года. Астана : Агентство Республики Казахстан по статистике, 2011. 65 с.

Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М. : Наука, 1969. 338 с.

Степанова О. Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2008. 304 с.

Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М. : Социально-экономическое издательство, 1939. 602 с.

Толеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX — начало XX в.). Алма-Ата : Ғылым, 1991. 211 с.

Чвырь Л. А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв. М. : Восточная литература, 2006. 288 с.

Survivals. Encyclopaedia Britannica. URL: <https://www.britannica.com/topic/survivals> (дата обращения: 17.02.2024).

Арғынбаев Х. А. Қазақ отбасы: (қазақ отбасының кешегісі мен бүгінгісі жайындағы ғылыми зерттеу еңбек) [Казахская семья: (научно-исследовательская работа о прошлом и настоящем казахской семьи)]. Алматы : Қайнар, 1996. 288 с. (на каз. яз).

Куанышбаев А. Дәуре айналдыру дұрыс па? [Можно ли ездить на велосипеде?] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MNkZT-3eLyM> (дата обращения: 17.02.2024) (на каз. яз.).

UZEN ISLAM studio. Дәуір айналдыру деген дұрыс па? [Правильно ли говорить «перевести стрелки часов»?] // Исафил ұстаз [Учитель Исафил]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=rL5FltkmsnY> (дата обращения: 17.02.2024) (на каз. яз.).

Полевые материалы автора (ПМА)

ПМА-1. Досмурзинов Р. К. Экспедиция в с. Улытау, с. Малшыбай Улытауского района, Улытауской области Республики Казахстан. — Улытау, 2023 — сентябрь (полевой дневник автора).

REFERENCES

Alekseev V. P., Pershic A. I. *Istoriya pervobytnogo obshchestva* [History of Primitive Society]. Moscow: Vyssh. shk., 1990, 351 p. (in Russian).

Ali-zade A. *Islamskii entsiklopedicheskii slovar'* [Islamic encyclopedical dictionary]. Moscow: Ansar, 2007, 400 p. (in Russian).

Altynsarin I. *Etnograficheskie ocherki i obraztsy ustnogo tvorchestva* [Ethnographic essays and samples of folk art]. Astana: Altyn kitap, 2007, 166 p. (in Russian).

Aryn E. M., Ismagulov O. I., Azhigali S. E., Shalekenov U. Kh., Toledubayev A. T., Artykbayev Zh. O. *Religioznye verovaniia i obriady kazakhov* [Religious beliefs and rites of Kazakhs]. Astana: Altyn-kitap, 320 p. (in Russian).

Azhigali S. E., Naumova O. B. Oktjabr'skaja I. V. *Kazakhi* [The Kazakhs]. Moscow: Nauka, 2021, 846 p. (in Russian).

Basilov V. N., Karmysheva Dzh. Kh. *Islam u kazakhov: do 1917 g.* [Islam of Kazakh people: till 1917]. Moscow: IAE RAS, 1997, 161 p. (in Russian).

Basilov V. N., Vinkel'man I. *Svod etnograficheskikh poniatii i terminov. Religioznye verovaniia* [Code of ethnographic concepts and terms. Religious beliefs]. Moscow: Nauka, 1993, 240 p. (in Russian).

Bibikova O. P. *Araby. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Arabs. Historical and ethnographic essays]. Moscow: AST, 2008, 444 p. (in Russian).

Borisov V. M. *Russko-arabskii slovar'* [Russian-Arabic dictionary]. Moscow: Sam International, 1993, 1108 p. (in Russian).

Chvyr L. A. *Obriady i verovaniia uigurov v XIX–XX vv.* [Rites and beliefs of Uighurs in XIX–XX centuries] Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, 288 p. (in Russian).

Grodekov N. I. *Etnografiya kazakhov i kyrgyzov Syrdarinskoi oblasti* [Ethnography of Kazakhs and Kyrgyzs in Syrdariya region]. Astana: Altyn-kitap, 2007, 380 p. (in Russian).

Ibragimov Sh. M. *Ocherki byta kazakhov* [Essays on the Kazakh lifestyle and householding]. Astana: Altyn kitap, 2007, 146 p. (in Russian).

Kastan'e J. Iz oblasti kirgizskikh verovaniy [From the field of Kazakh beliefs]. *Vestnik Orenburgskogo uchebnogo okruga (VOUO)* [Bulletin of the Orenburg Educational District]. 1912, no. 3. P. 72–94. (in Russian).

Malinovskii B. *Nauchnaya teoriya kultury* [The scientific theory of culture]. Moscow: OGI, 2004, 184 p. (in Russian).

Smailov A. A. *Analiticheskii otchet. Itogi Natsionalnoi perepisi naseleniia Respubliki Kazakhstan 2009 goda* [Analytical report. Results of National census in the Republic of Kazakhstan in 2009 year]. Astana: Bureau of National Statistics, 65 p. (in Russian).

Snesarev G. P. *Relikty domusulmanskikh verovaniy i obriadov u uzbekov Khorezma* [Relics of pre-Islamic beliefs and practices among the Uzbeks of Khorezm]. Moscow: Nauka, 1969, 338 p. (in Russian).

Stepanova O. B. *Traditsionnoe mirovozzrenie sel'kupov: predstavleniya o krugovorote zhizni i dushe* [Traditional worldviews of Selkups: ideas about the cycle of life and the soul]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2008. 304 p. (in Russian).

Taylor E. B. *Pervobytnaya kultura* [Primitive Culture]. Moscow: Sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo, 1939, 602 p. (in Russian).

Toleubaev A. T. *Relikty doislamskikh verovaniy v semeinoi obriadnosti kazakhov (XIX — nachalo XX v.)* [Relics of pre-Islamic beliefs and family traditions of Kazakh people (XIX — beginning of XX century)]. Alma-Ata: Ğylym, 1991, 211 p. (in Russian).

Survivals. *Encyclopaedia Britannica*. URL: <https://www.britannica.com/topic/survivals> (accessed February 17, 2024) (in English).

Argynbayev Kh. A. *Kazakh otbasy: kazakh otbasynyn keshegisi men bugingisi zhaiyndagy gylymi zertteu enbek* [Kazakh family: a work on the past and future of Kazakh family]. Almaty: Kaynar, 1996, 288 p. (in Kazakh).

Kuanysbayev A. *Däwre aynaldırw durıs pa?* [Is it right to turn around?]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MNkZT-3eLyM> (accessed February 17, 2024) (in Kazakh).

UZEN ISLAM studio. *UZEN ISLAM studio. Däuir ainaldyru degen dürys pa?* [Is it true that the era is spinning?]. *İsrafil üstaz* [Israfil teacher]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=rL5FltkmsnY> (accessed February 17, 2024) (in Kazakh).

Статья поступила в реакцию: 18.02.2024

Принята к публикации: 25.04.2025

Дата публикации: 30.06.2025

УДК 94

DOI 10.14258/nreur(2025)2–07

*Ю. И. Дробышев**Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург (Россия)*

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЦЕЛЯХ ВТОРЖЕНИЯ ЧИНГИС-ХАНА В СТРАНЫ ИСЛАМА В МУСУЛЬМАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ДО 1260 Г.

О целях и планах Чингис-хана мы можем судить, главным образом, на основании тех сведений, которые сохранились в произведениях оседлых цивилизаций, столкнувшихся с монгольской угрозой в XIII в. Значительная часть этих сочинений сложилась уже после возникновения Монгольской империи, причем среди авторов было немало тех, кто служил монголам. Поэтому завоевательные замыслы монгольских вождей, в первую очередь самого Чингис-хана, нередко передаются десятилетия спустя и со значительными искажениями, когда получившиеся геополитические результаты видятся летописцам как реализованные монголами идеи мирового господства. Однако изучение немногочисленных дошедших до нас арабо- и персоязычных источников, написанных в мусульманской среде непосредственно в период монгольского натиска, т. е. до 1260 г., позволяет предполагать, что Чингис-хан отправлялся в страны ислама не ради покорения всей земли и даже не с целью подчинить себе исламский мир, а для отмщения хорезмшаху. Достигнув намеченного, он вернулся в родные степи и оставил на произвол судьбы большую часть захваченных им территорий. Проанализированные источники, как уже ставшие классическими в монголоведении, так и менее известные, также не содержат сведений о завещании Чингис-хана потомкам покорить весь мир. Эта цель была сформулирована монгольской элитой несколько позже, и Западный поход его внука Хулагу представлял собой планомерное завоевание, осуществлявшееся силами всей Монгольской империи.

Ключевые слова: мусульманская историография, монгольские завоевания, Чингис-хан

Цитирование статьи:

Дробышев Ю. И. Представления о целях вторжения Чингис-хана в страны ислама в мусульманской историографии до 1260 г. // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 2. С. 126–141. DOI 10.14258/nreur(2025)2–07.

Дробышев Юлий Иванович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург (Россия).

Адрес для контактов: altanus@mail.ru; <http://orcid.org/0000-0002-9318-4560>.

Yu. I. Drobyshev*Saint Petersburg State University, Saint Petersburg (Russia)*

IDEAS ABOUT THE GOALS OF CHINGIS KHAN'S INVASION TO THE COUNTRIES OF ISLAM IN MUSLIM HISTORIOGRAPHY BEFORE 1260

We can judge the goals and plans of Chingis Khan mainly on the basis of information that has been preserved in the works of sedentary civilizations that faced the Mongol threat in the XIII century. A significant part of these works have been developed after the emergence of the Mongol Empire, and among the authors there were many who served the Mongols. Therefore, the conquering plans of the Mongol leaders, and first of all of Chingis Khan himself, are often transmitted decades later and with significant distortions, when the resulting geopolitical results are seen by chroniclers as the ideas of world domination realized by the Mongols. However, studying the few Arabic- and Persian-language sources that have come down to us, written in the Muslim environment directly during the period of the Mongol onslaught, i. e. before 1260, allows us to assume that Chingis Khan went to the countries of Islam not for the sake of conquering the whole earth and not even with the aim of subjugating the Islamic world, but to take revenge on Khorezm Shah. Having achieved his goal, he returned to his native steppes and left most of the territories he had captured to the mercy of fate. The analyzed sources, which have already become classic in Mongol studies, as well as less well-known ones, also do not contain information about Chingis Khan's will to his descendants to conquer the whole world. This goal was formulated by the Mongolian elite somewhat later, and the Western campaign of his grandson Hulagu represented a systematic conquest carried out by the forces of the entire Mongol Empire.

Keywords: Muslim historiography, Mongol conquests, Chingis Khan.

For citation:

Drobyshev Yu. I. Ideas about the goals of Chingis Khan's invasion to the countries of Islam in Muslim historiography before 1260. Nations and religions of Eurasia. 2025. T. 30. No 2. P. 126–141 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)2–07.

Drobyshev Yuliy Ivanovich, PhD (History), Senior Researcher at St. Petersburg State University, St. Petersburg (Russia). **Contact address:** altanus@mail.ru; <http://orcid.org/0000-0002-9318-4560>.

Введение

Покорение монголами Ближнего и Среднего Востока в XIII в. осуществлялось в три этапа:

- 1) поход Чингис-хана (1162? — 1227) против Хорезма в 1219–1224 гг.;
- 2) военные операции нойонов Чормагана, Байджу, Эльджигидея и Ясавура в 1230–1240-е гг.;

3) разгром внуком Чингис-хана Хулагу (1217–1265) исамитов и Аббасидского халифата в 1256–1258 гг., а также его походы в Сирию.

Приход на Ближний Восток Хулагу как законного и полновластного правителя и создание Ильханата (1258–1335) закрепили порабощение монголами значительной части мусульманского мира. В результате возникает иллюзия, будто кочевники изначально имели широкомасштабные захватнические планы и целенаправленно их реализовывали. Это впечатление усиливается трудами важнейших персидских историков на монгольской службе — Ата-Мелика Джувейни (1226–1283), Рашид ад-Дина Хамадани (1247–1318) и Вассафа (1265–1329), а также более поздней мусульманской историографией. Однако обращение к ранним источникам позволяет увидеть процесс монгольской инвазии в другом свете и прийти к иным предположениям.

Чингис-хан и монголы в мусульманской историографии

Известно чуть больше десятка мусульманских интеллектуалов — современников вторжения войск Чингис-хана в империю хорезмшахов, свидетельства которых дошли до наших дней. Часть этих материалов широко известна и давно используется историками, часть привлекается гораздо реже. Между тем именно здесь, по нашему мнению, и следует искать ответ на вопросы, какие цели преследовал великий завоеватель и действительно ли он хотел поставить на колени всю вселенную. Емкий обзор этих источников опубликовал П. Джексон [Jackson, 2017: 16–22]. Для решения поставленной задачи мы остановимся на нескольких из них.

Максимальной полнотой и обилием подробностей отличаются сочинения Иззудина Абу-л Хасана Али ибн Мухаммада ал-Джазари, более известного как Ибн ал-Асир (1160–1233), Шихаб ад-Дина Мухаммада ибн Ахмада ибн Али ибн Мухаммада ан-Насави (? — 1249/1250) и Абу Омара Минхадж ад-Дина Османа ибн Сирадж ад-Дина Джузджани (1193 — после 1260). Ввиду того, что все три перечисленных историка писали свои труды на неподвластных монголам землях, их оценки как самих монголов, так и их вождей предсказуемо негативны, однако это обстоятельство дает и некоторую надежду на толику объективности, которую трудно ожидать от придворных летописцев. Правда, Джузджани даже нашел возможным сказать несколько слов и о достоинствах Чингис-хана, которого, впрочем, он неизменно именуется «проклятым» (*mal'ūn*).

О намерениях Чингис-хана мы можем судить как по его собственным словам, приводящимся в исторических произведениях, так и путем анализа его военных кампаний. Первый способ подкупает кажущейся аутентичностью, но даже если бы в нашем распоряжении оказались указы Чингис-хана, написанные его собственной рукой, это не дало бы гарантии того, что задумывалось именно то, что провозглашалось. Однако таких указов нет, а есть лишь переложения ханских слов, в близости которых к оригиналу нельзя ручаться, тем более, что сохранились они в переводах на другие языки — в данном случае на арабский и персидский. Второй способ надежнее, хотя и он не может вполне отразить замыслы Чингиса, поскольку достичь желаемого было непросто даже такому великому стратегу, как он. Совмещение обоих подходов обещает приблизить нас к пониманию истинных целей Чингис-хана. Итак, попытаемся извлечь необходимую информацию из трудов перечисленных выше историков, а также ряда других, и сопоставим ее с теми сведениями, которые к настоящему времени накоплены наукой.

Анализ историографического наследия этих авторов позволяет предположить с большой долей вероятности, что целью Западного похода Чингис-хана был разгром государства хорезмшахов-Ануштегинидов (1097–1231), а не завоевание «всего мира» [Ratchnevsky, 1993: 121; Morgan, 2018: 49; Kamola, 2019: 3–4]¹. При этом сложно дать однозначный ответ, кто реально спровоцировал эту войну и, вообще, можно ли было ее избежать². Мусульманские историки приводят на этот счет противоречивые сведения. Однако если решение о выступлении против хорезмшаха Ала ад-Дина Мухаммада (1200–1220) было принято, резонно думать, что успешное окончание кампании должно было означать отвод монгольских войск в привычные степные ландшафты, а не перманентную оккупацию всех земель, прежде контролировавшихся хорезмшахом, так как кочевники за свою многовековую историю редко оседали на территориях земледельческих цивилизаций. По существу, так и получилось: монголы закрепились в основном в Мавераннахре, на древней границе кочевого и оседлого миров, и создали там условия для возрождения городской жизни, тогда как города Хорасана остались лежать в руинах [Ибн ал-Асир, 2006: 398]³.

Высказывания историков — современников этих событий — подтверждают региональный, а не глобальный характер стратегии Чингис-хана, даже несмотря на красноречивое свидетельство Джувейни, который приводит в своем сочинении пересказ монгольского ультиматума с претензиями на весь мир [Juvaini, 1997: 145]. На наш взгляд, в этом плане недооценено сообщение казия Вахид ад-Дина Бушенджи, взятого монголами в плен в 1221 г. и благодаря своей образованности попавшего в ближний круг Чингис-хана. По словам Вахид ад-Дина, великий хан интересовался: «Предсказал ли Мухаммад (да пребудет с ним мир!) что-нибудь относительно моего возвышения и влияния?» Среди хадисов известны те, в которых Мухаммад якобы говорил о воинственных тюрках [Зайончковский, 1966]. Казий, конечно, знал эти хадисы и вряд ли проводил различие между тюрками и монголами: «Я рассказывал ему предания [Пророка], которые передают о вторжении тюрков; и он говорил: „Мое сердце свидетельствует, что ты говоришь правду“, пока однажды, во время разговора, он не сказал мне: „Могущественное имя останется после меня в этом мире, благодаря мести Мухаммаду, Агри“ — то есть, он обычно называл султана Мухаммада, хорезмшаха, этим словом,

¹ Даже такой более поздний персидский автор, как Кади Байдави (? — 1319), включивший в 1275 г. Чингисов род в перечень династий, когда-либо управлявших Ираном, не стал приписывать Чингисхану свершений, которые ему не принадлежали, и отметил именно Хорезм как его цель: «Восьмая группа — это монголы, чей лидер и глава — Чингис хан. Он атаковал хорезмийцев в 617 г. х.; он и его сыновья управляют многими землями Хата и Тюрк. Они захватили весь Иран и подчинили его царства и царей. Из его сыновей, Хулагу хан был первым, кто правил Ираном и завоевал его территории» [Melville, 2001: 76].

² Прославленный советник Чингис-хана кидань Елюй Чуцай (1189–1243) утверждал, что мотивом похода хана на Запад была только месть хорезмшаху за гибель своего каравана: «Глава этого города (Отрара — Ю. Д.) однажды убил нескольких официальных посланников Великого двора (то есть монгольского двора) и более сотни купцов, завладев всеми их товарами. Это было единственной причиной для западной кампании» [Rachewiltz, 1962: 21]. О подоплеке этих событий и контактах между хорезмшахом и Чингис-ханом см.: [Бартольд, 1963: 460–468; Буниятов, 1986: 131–136; Тимохин, 2019: 215–251].

³ См. также: [Тимохин, 2020].

а на тюркском языке агри означает разбойник⁴ — и это выражение он постоянно использовал. Он сказал: „Хорезмшах не был монархом, он был разбойником. Если бы он был монархом, он не убил бы моих послов и торговцев, которые пришли в Отрар, ибо цари не должны убивать послов”. Короче говоря, когда он спросил меня: „Разве не останется после меня могущественное имя?”, я склонил лицо до земли и сказал: „Если хан пообещает безопасность моей жизни, я молвлю нечто”. Он ответил: „Я обещаю тебе безопасность”. Я сказал: „Имя продолжает существовать там, где есть люди, но как оно будет существовать, когда слуги хана замучают и убьют всех людей, ибо кто останется, чтобы поведать историю?” Когда я закончил эту речь, Чингис-хан бросил на землю лук и стрелы, которые держал в руке, пришел в крайнюю ярость, отвернул от меня свое лицо и повернулся ко мне спиной. Когда я увидел последствия гнева на его нечестивом челе, я умыл руки моей жизни и оставил всякую надежду на существование. Я убедился в том, что пришло время моей гибели и что я должен покинуть мир от удара меча этого проклятого. Через минуту он опять повернул ко мне свое лицо и сказал: „Я считал тебя прозорливым и разумным человеком, однако из этой твоей речи мне стало очевидно, что ты не обладаешь совершенным пониманием и что разумение твое мало. Есть много государей в мире, и куда бы ни достигали копыта коней Мухаммада Грабителя, там я устрою бойню и разрушение. Остальные народы в других частях мира и правители других царств — они расскажут мою историю”» [Tabakat-i-Nasiri, 1881: 1041–1042].

К сожалению, Джузджани пересказывает немало недостоверных историй, но следующее известие ан-Насави, на наш взгляд, подтверждает слова Вахид ад-Дина: «Кыпчакские племена были связаны с этим домом (хорезмшахов) дружбой и любовью, так как и в давние времена и ныне у них рождались дети только от матерей из числа поswатанных и введенных в этот дом дочерей кыпчакских владык. Поэтому Чингиз-хан и его сыновья сделали все для полного уничтожения кыпчаков, так как те были опорой силы хорезмшахов, корнем их славы и основой многочисленности их войск» [Ан-Насави, 1996: 213]⁵. Отсюда становятся понятными не только смысл рейда Джэбэ и Субэдэя по кыпчакским степям, но и истинная причина конфликта монголов с русскими в 1223 г. Всякий, кто прямо или косвенно оказывался на стороне Хорезма, подписывал себе смертный приговор.

До сих пор дискутируется вопрос, подталкивал ли Чингис-хана к нападению на хорезмшаха халиф Абу-л Аббас Ахмад ан-Насир Лидиниллах (1180–1225). Очевидно, такие слухи распространялись в те годы на Ближнем Востоке, тем более, что реальный

⁴ Приведем комментарий на это слово, любезно предоставленный автору настоящей статьи известным тюркологом В. В. Тишиным: «У сэра Дж. Клосона в словаре [Clauson, 1972: 90] слово *oğır* «thief», там же ссылка на работу Г. Дёрфера [Dörfer, 1965: 77–78, No 497], где слово представлено в персидском написании *یرغا* или, полнее *یرغا*. Очевидно, у Раверти (или доступной ему рукописи) неверно передан третий знак (*j* вместо *ɟ*, они отличаются только точкой, как видно), а затем первый знак, алеф, идет со стандартной огласовкой — как [a], но, скорее всего, подразумевается, что должна быть огласовка с даммой, то есть огубленный гласный (см. написания у Дёрфера). Г. Дёрфер допускает, что русское *вор* оттуда же».

⁵ Ан-Насави, по-видимому, единственный источник, сообщающий о мирных инициативах хагана Угэдэя, который якобы предлагал Джалал ад-Дину провести границу по Джейхуну (Амударье). Тот не дал никакого ответа [Ан-Насави, 1996: 224–225].

повод для этого был: вражда халифа и хорезмшаха хорошо известна. Например, Ибн ал-Асир осторожно пишет: «А говорят, что причиной нашествия татар на страну ислама было иное, о чем не повествуется в толщах [летописных] книг» [Ибн ал-Асир, 2006: 348]. В пользу подстрекательства халифом монголов к агрессии позже высказывались с большей определенностью и другие мусульманские авторы (Макризи, Ибн Васил, Абу-л Фида, Сибт ибн ал-Джаузи), однако, независимо от истинности или ложности этих слухов, речь шла об империи хорезмшахов, а не о всем мире ислама.

Возможно, быстрое падение огромной империи, многим казавшейся тогда непобедимой, укрепило Чингис-хана в мысли о своем небесном избранничестве в качестве всемирного самодержца, и после успешной хорезмийской кампании он вынашивал планы новых завоеваний [Biran, 2007: 62–63; Biran, 2021: 225; Хаутала, 2015: 393]. В пользу данного предположения свидетельствует в «Письме об образе жизни татар» венгерский монах-доминиканец Юлиан, который искал свою прародину на Волге накануне монгольского нашествия: «Тогда Гургутам (Чингис-хан. — Ю. Д.), выше-названный предводитель татар, почти повсюду полагавшийся на славные победы, выступил со всеми своими силами против персов (хорезмийцев. — Ю. Д.) по причине некоторых войн, которые ранее велись между ними. Где он одержал почетнейшую победу и полностью подчинил себе царство персов. Ободренный этим и считая себя самым сильным на земле, он стал выступать против царств с целью подчинить себе весь мир» [Хаутала, 2015: 385]. Несомненно, предпосылки к таким умозаключениям у Чингис-хана были, но другие синхронные источники не подтверждают наличия у него соответствующих планов, если не считать один любопытный рассказ Джузджани. Однажды, после погрома на землях чжурчжэньского государства Цзинь, но еще до контактов с хорезмшахом, Чингис-хану якобы приснилось, будто он наматывает себе на голову невероятно длинный кусок материи. Для толкования сна вызвали арабского купца, и тот разъяснил, что царства ислама перейдут под власть монгольского хана. Это соответствовало мыслям самого Чингис-хана, и по этой причине было решено завоевать их [Tabakat-i-Nasiri, 1881: 974–975].

По-видимому, в Монгольской империи и за ее пределами циркулировали многочисленные рассказы о монгольских ханах, отчасти попавшие в хроники. У Джузджани и Джувеини, писавшего свою «Историю покорителя мира» примерно в те же годы, имеется несколько схожих анекдотов, но сюжет с приснившимся Чингис-хану тюрбаном у последнего отсутствует. Случайно ли это? Казалось бы, Джувеини, искавший телеологические оправдания монгольского нашествия, просто не мог не использовать его в качестве знамения, внушенного Чингис-хану Свыше. Джузджани слышал эту историю от некоего купца Ходжи Ахмада Вахши, которого он характеризует как правдивого человека⁶, а тот, в свою очередь, ссылается на каких-то «надежных людей» [Tabakat-i-Nasiri, 1881: 972–974]. Сомнения вызывает то, что Чингис-хан, который, судя по словам рассказчика, к тому моменту четыре года воевал в Северном Китае (значит, собы-

⁶ Надо заметить, что Джузджани практически всех своих информаторов называет «заслуживающими доверия», однако достоверность передаваемых ими сообщений нередко вызывает серьезные сомнения.

тие можно датировать 1214 г.) и еще никогда не видел человека в тюбране. Известно, что уже в самом начале XIII в., когда он даже не был всемонгольским ханом и звался Тэмучжином, при его особе были преданные ему мусульмане, из числа которых, согласно скрупулезному исследованию Ф. В. Клива, можно уверенно назвать по меньшей мере Джафара-ходжу [Cleaves, 1955: 402]. Еще один его соратник — Данишманд-хаджиб, сопровождал Чингис-хана в походе против хорезмшаха [Juvaini, 1997: 99]. В анонимном «Сокровенном сказании монголов», основная часть которого была закончена, видимо, к 1240 г., упоминается «туркестанец Асан», скупавший в 1203 г. в Монголии меха и встретившийся с Тэмучжином [Козин, 1941: § 182]. Конечно, с одной стороны, мы вряд ли когда-нибудь узнаем, как одевались эти люди и подражали ли они Пророку в ношении тюбрана, а с другой, у Джузджани можно найти немало рассказов, фантастичность которых легко доказуема. Наконец, если уж верить этому анекдоту, то получается, что в окружении Чингис-хана уже хорошо знали, кто носит подобные головные уборы, и сразу обратились к купцу-арабу.

Все названные авторы застали второй этап монгольской экспансии на земли ислама, импульс которому дал новый глава Монгольской империи — хаган Угэдэй (1229–1241), отправивший на Ближний Восток нойона Чормагана с большим войском. Например, Ибн ал-Асир цитирует письмо, присланное в Мосул из Табриза неким купцом, который бежал туда от Чормагана. В нем подчеркивается, что на этот раз «татары» собираются не просто грабить, а завладеть мусульманскими странами: «Да проклянет Аллах неверного! Не можем мы описать ни его, ни многочисленную рать его, дабы не надломились сердца мусульман; поистине (это) дело ужасное, и не думайте про тот отряд, который приходил к Нисибину и Хабуру, да про другой отряд, приходивший к Ирбилю и Дакуке, что цель их — грабеж. Они хотели только узнать: есть ли в крае, кто их может отразить, или нет. Вернувшись, они сообщили своему царю, что в стране нет защитников и отражателей и что край без царя и без войск. Жадность их усилилась, и весной они нагрянут на вас, и у вас не останется (другого) места пребывания, как в странах Запада. Ведь они намерены завладеть всеми землями. Охраните души ваши» [История Казахстана, 2005: 63]. Однако ни один из названных авторов не пишет о глобалистских планах самого Чингис-хана, которые он воплощал при жизни или завещал осуществить своим сыновьям. Это, впрочем, едва ли препятствовало последним провозглашать, что они исполняют волю своего отца — и даже искренне в это верить.

Насколько можно судить по сохранившимся сообщениям, последние распоряжения Чингис-хана были довольно конкретны и касались текущих военных операций, а именно окончательного разгрома тангутов. Так, в описании Джузджани смертного часа Чингис-хана акцентируется его наказ искоренить этот народ: «Он (Чингис-хан. — Ю. Д.) высказал свою последнюю просьбу, сказав: «Вы обязаны убить весь народ Тингри-хана (тангутского императора. — Ю. Д.), как мужчин, так и женщин, малых и великих, молодых и старых, и не оставить ни одного человека в живых». Когда Чингиз-хан отправлялся в ад, он передал верховную власть своему сыну Уктаю (Угэдэю. — Ю. Д.); и Уктай вернулся и вырезал всех жителей города и территории Тингри-хана» [Tabakat-i-Nasiri, 1881: 1096].

Эта идея перекликается с сообщением «Сокровенного сказания монголов», где великий хан незадолго до смерти выражает свою радость по поводу того, что он «истребил Тангутов до потомков потомков их и даже до последнего раба» [Козин, 1941: § 268], а позже она появляется в сочинении Рашид ад-Дина в очень близком к рассказу Джужджани смысле: «Вы не объявляйте о моей смерти и отнюдь не рыдайте и не плачьте, чтобы враг не проведал о ней. Когда же государь и жители Тангута в назначенное время выйдут из города, вы их всех сразу уничтожьте!» [Рашид ад-Дин, 1952: 233]. И действительно, в том же 1227 г. тангутское государство перестало существовать, многие (хотя далеко не все) его жители были перебиты монголами.

Помимо рассмотренных выше и широко известных сочинений арабо- и персоязычных историков первой половины XIII в., которые уже давно используются специалистами для реконструкции событий, связанных с монгольским вторжением в мусульманские страны, существуют менее известные, но тоже достаточно интересные источники. В отличие от фундаментальных трудов Ибн ал-Асира, Шихаб ад-Дина ан-Насави и Джужджани, изобилующих подробностями о монголах, они чаще всего несут фрагментарные сведения, обычно вторичные и не всегда точные, но иногда уникальные.

Одним из первых арабских авторов, упомянувших о монгольском нашествии, является врач и путешественник Абд ал-Латиф ал-Багдади, также известный как Ибн ал-Лаббад (? — 1231/1232)⁷. Сам он с монголами не сталкивался, но в своих путешествиях по Сирии и Анатолии в 1220-х гг. встречал людей, бежавших от монгольской угрозы, и записал кое-что из их рассказов. Трудно определить, кто больше приукрасил эти сведения подробностями о бесчеловечии «диких орд»: беженцы или Ибн ал-Латиф. Любопытно, что он думал, будто монголы стремились, скорее, к уничтожению богатств, чем к обладанию ими [Somogyi. 1936: 599–600]. К сожалению, его труд сохранился лишь в виде пространных выдержек в «Истории ислама» Шамс ад-Дина Мухаммада аз-Захаби (? — 1348), который оценивал его очень высоко [Cahen, 1970: 125–128; Jackson, 2017: 20].

Арабский чиновник и богослов Ибн Аби ал-Хади́д ал-Мада'ини (? — 1258) включил в свой религиозно-дидактический трактат «Шарх нахдж ал-балага» («Толкование „Путей красноречия”») заметки о монгольском нашествии, в основном заимствованные у Ибн ал-Асира. Однако есть у него и оригинальные материалы. Автор признаёт, что пытался искать информацию об этом народе и о его происхождении в «хрониках и надежных книгах», но тщетно. О планах Чингис-хана он пишет следующее: «И у него была мысль завоевать Туркестан, и это потому, что Чингиз хан был предводителем татар [пришедших] с окраин Востока, сыном их предводителя, и до сих пор его потомки правят в той стороне. Он был храбрым, умным, непоколебимым победителем в войнах. Он задумал [о завоевании Туркестана], когда увидел, что группа из татар [населявших Туркестан] не имела владений, и каждая группа из них была сама по себе. Восста-

⁷ О нем см.: [Наумкин, 2013: 5–13].

ли и завладели Туркестаном⁸. Он [Чингиз хан] завидовал тому и захотел править всем сам, любил властвовать и жаждал [захватить] города». Добившись своего, Чингис-хан стал соседствовать с владениями хорезмшаха, перемирие с которым было эфемерным «как дым» [Сайфетдинова, 2020: 381]. Ибн Аби ал-Хаид работал над этим произведением с 1246 по 1251 г. и, конечно, оценивал события 30-летней давности с высоты своего знания о современном ему положении дел на Ближнем Востоке, причем порой смешивал военно-политические реалии 1220-х и 1230-х гг., например, утверждал, что общее руководство рейда Джэбэ и Субэдэя против кипчаков осуществлял Чормаган [Les invasions mongoles, 1995: 36–37, 53]. Наверное, он также проецировал свое представление о монгольских милитаристских замыслах на эпоху Чингис-хана и приписывал ему идеи единоличной власти во всем мире, но простирались ли эти идеи дальше Хорезма, наш автор не уточняет. Помимо этого, Ибн Аби ал-Хаид сообщает уникальные сведения о бегстве Ала ад-Дина Мухаммада в Индию, очевидно, путая его с его сыном Джалал ад-Дином, и о его помешательстве: хорезмшаху якобы везде мерещились «татары» [Сайфетдинова, 2020: 382].

Сирийский чиновник и историк первой половины XIII в. Мухаммад ибн Али ал-Хамави в «Мансуровой хронике» тоже активно использует материалы Ибн ал-Асира. Он сообщает о войне Чингис-хана с хорезмшахом и дает основания видеть причину монгольского вторжения в «Отрарском инциденте», а не в жажде кочевниками мирового господства. Кратко поведав о завоевании монголами Ирана и их походе в Грузию и «северные страны», автор завершает рассказ о действиях монголов в Азербайджане и Северной Месопотамии в 1230–1232 гг. [Ал-Хамави, 1960: 136а–141а, 209а–213б]⁹.

Относительно недавно в науку введен новый источник XIII в., исходящий из кругов исмаилитов, — «Стихи о воскресении» (*Dīwān-i qā'imīyyāt*) [Ḥasan Maḥmūdī Kātīb, 2011: 212 (*qaṣīda* no. 78, v. 2286–2287), 329 (*qaṣīda* no. 125, v. 3759)]¹⁰. Ряд этих стихотворений, касающихся Чингис-хана, раскрывает дружеские отношения, которые изначально существовали между Аламутом и монголами, хотя завоеватель изображается в них орудием главы исмаилитов и подчиняется его власти, а когда начинает проявлять своеволие, то подосланные *фидайи* отправляют его в ад [Jackson, 2017: 20].

Следовательно, источник говорит не о захватнических планах Чингис-хана, а о выполнении им указаний аламутского «Старца горы» (монгольская инвазия пришлось на правление двух исмаилитских имамов: Джалал ад-Дина Хасана III (1210–1221) и Ала ад-Дина Мухаммада III (1221–1255)). Эта информация неправдоподобна, но современные события удостоверяют сношения исмаилитов с монголами. Так, ан-Насави пишет: «Случилось так, что султан внезапно покинул Табриз, получив неожиданное изве-

⁸ Очевидно, речь идет о найманах под предводительством Кучлука, захватившего в 1211 г. власть в государстве каракиданей. Будучи сыном разбитого монголами найманского Таян-хана, Кучлук являлся личным врагом Чингис-хана. Он враждовал с хорезмшахом, а своей резкой антиисламской политикой настроил против себя население Восточного Туркестана. В 1218 г. на его поимку был отправлен монгольский полководец Джэбэ, Кучлук бежал и был убит, в результате чего его земли, на которые также претендовал Ала ад-Дин Мухаммад, отошли к Чингис-хану.

⁹ За помощь в ознакомлении с этим источником благодарю Д. Р. Зайнуddинова.

¹⁰ Об этом сборнике стихов см. также: [Jalal Badakhchani, 2011: 431–442; Sárközy, 2015: 139–152. Sárközy. The *Dīwān-i Qā'imīyyāt*].

стие о том, что татары достигли Занджана, а упомянутый (Асад ад-Дин) остался в Табризе. Когда же султан прибыл в Мукан, то получил послание Шараф ал-Мулка, в котором говорилось: „Посол Аламути написал татарам письмо, в котором было несколько разделов. В одном из них он подстрекал татар быстро прибыть [сюда]. Я перехватил это письмо и убил его, а также тех, кто был с ним”» [Ан-Насави, 1996: 257]. Ему вторит Ибн ал-Асир: «В [шестьсот] двадцать седьмом году [20.11.1229–11.10.1230] глава еретиков-исмаилитов отправил послание татарам, извещая их о слабости [сил] Джалал ад-дина, и о постигшем его поражении, побуждая их преследовать его, [воспользовавшись] его слабостью. Они гарантировали им победу над ним, [по причине] его немощи, которую [«Ала» ад-дин и ал-Ашраф] навлекли на него. ... Когда к татарам пришло письмо предводителя исмаилитов, призывавшего их к преследованию Джалал ад-дина, одна их группа поспешила [выехать] ...» [Ибн ал-Асир, 2006: 398–399]¹¹.

Любопытно, что некоторые современники наделяли Чингис-хана колдовскими способностями. Например, в анонимной персидской книге «Чудеса мира» говорится: «В это время, когда я, раб, собрал [свою книгу], в 617/1220 году, выступили тюрки-татары. Они дошли до Ирака [Персидского] и совершили бесчисленные убийства. Говорят, будто их правитель знаком с колдовством. Они заклинаниями превращают воду в лед, а на людей и неприятеля насылают ливни и грозы. Это — свойство камня, о котором будет рассказано в своем месте» [Аджаиб ад-дунья, 1993: 107]. Камень, с помощью которого якобы можно воздействовать на погоду, известен у тюркских народов под названием *йада* (*джада*); его использование зафиксировано во многих источниках [Дробышев, 2018: 86–132]. Однако о целях и планах захватчиков источник не говорит. В описании Джужджани Чингис-хан вообще предстает в обличье шамана: он впадает в транс и пророчествует, а находящийся рядом человек записывает его высказывания и потом зачитывает их ему. Чингис-хан якобы поступал согласно собственным предсказаниям, которые обычно сбывались [Tabakat-i-Nasiri, 1881: 1077–1078]. Все это далеко от истины: монгольский вождь не был практикующим шаманом и не умел воздействовать на погоду, однако несомненно, что он, подобно своим соплеменникам, систематически прибегал к нехитрому способу предсказания будущего посредством обжигания бараньей лопатки и изучения получившихся трещин¹². Это был широко распространенный в степях метод, не требовавший впадения в экстатическое состояние, призывания духов-помощников и применения прочих шаманских искусств. В планировании военных походов он играл вспомогательную роль, обнаруживая волю Вечно-го Неба в отношении предварительно принятого ханом решения.

Заключение

По результатам нашего обзора мы приходим к выводу, что ни один из современников-мусульман, чьи сочинения дошли до нас, не пишет о завете Чингис-хана своим по-

¹¹ О взаимоотношениях исмаилитов с монголами см.: [Bayarsaikhan Dashdondog, 2019].

¹² Об этом, например, сообщается в «Стеле на пути духа его превосходительства чжун-шу лина Елюй [Чу-цзя]»: «Через год умер цзиньский правитель. После этого перед каждым карательным походом [его величество] непременно приказывал его превосходительству погадать об исходе. Его величество [сам] тоже обжигал баранью лопатку для сличения [с результатами гадания его превосходительства]» [Мункуев, 1965: 71]. См. также: [Мункуев, 2023: 41].

томкам продолжить завоевания до самых пределов обитаемого мира. Ничего похожего нет и в трудах других восточных летописцев данной эпохи, из чего можно заключить, что, скорее всего, Чингис-хан не планировал подчинить монгольской власти «всю вселенную», и эта цель была приписана ему уже после его смерти. По-видимому, важнейшей причиной западной кампании монголов в 1219–1224 гг. все-таки была агрессивная политика хорезмшаха Мухаммада, а мотив мщения сменился захватническими идеями несколько позже — при хагане Угэдэе.

Благодарности и финансирование.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 24–18–00407 «Завоевание мира и крах глобальной империи: монгольское нашествие в судьбах русских земель XIII в.».

Acknowledgements and funding.

The study was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation, project no. 24–18–00407 «The conquest of the world and the collapse of the global empire: the Mongol invasion in the fate of the Russian lands in XIII century».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Аджаиб ад-дунйа (Чудеса мира). М. : Наука, 1993. 540 с.
- Ал-Хамави, Мухаммад. Ат-Та'рих ал-Мансури (Мансурова хроника). М. : Изд-во восточной литературы, 1960. 521 с.
- Ан-Насави, Шихаб ад-Дин Мухаммад. Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны). М. : Восточная литература, 1996. 798 с.
- Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. М. : Изд-во восточной литературы, 1963. Т. I. С. 460–468.
- Бунятов З. М. Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов, 1097–1231. М. : Наука, 1986. 248 с.
- Дробышев Ю. И. Климат и ханы: Роль климатического фактора в политической истории Центральной Азии. М. : ИВ РАН, 2018. 264 с.
- Зайончковский А. Старейшие арабские хадисы о тюрках (VIII–XI вв.) // Тюркологический сборник. К 60-летию А. Н. Кононова. М. : Наука, 1966. С. 194–201.
- Ибн ал-Асир. Ал-Камил фи-т-та'рих (Полный свод истории). Ташкент: Узбекистан, 2006. 560 с.
- История Казахстана в арабских источниках. Алматы : Дайк-Пресс, 2005. Т. I. 711 с.
- Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1941. 619 с.
- Мункуев Н. Ц. Источники по истории Монгольской империи («Хэй-да ши-люэ», главы 98 и 99 «Юань ши»): перевод и исследование. Улан-Удэ : АО «Республиканская типография», 2023. 359 с.
- Мункуев Н. Ц. Китайский источник о первых монгольских ханах. Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цая. М. : Наука, 1965. 224 с.

Наумкин В. В. Предисловие. «Абд ал-Латиф ал-Багдади и его труд об аййубидском Египте // Ал-Багдади, «Абд ал-Латиф. Описание Египта начала XIII века. Книга уведомления и рассмотрения дел виденных и событий засвидетельствованных на земле Египта. М. : ИВ РАН, 2013. С. 5–13.

Рашид ад-Дин. Сборник летописей. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1952. Т. I. Кн. 2. 316 с.

Сайфетдинова Э. Г. Сведения Ибн Аби ал-Хадида о татарах // Золотоордынское обозрение. 2020. Т. 8. № 2. С. 378–385.

Тимохин Д. М. Ала ад-Дин Мухаммад и расцвет хорезмийского государства: 1200–1220 гг. М. : ИВ РАН, 2019. 316 с.

Тимохин Д. М. Описание судьбы городов Хорасана и Мавераннахра в годы монгольского нашествия в арабо-персидских географических сочинениях // Вестник Института востоковедения РАН. 2020. № 3. С. 100–112.

Хаутала Р. От «Давида, царя Индий» до «Ненавистного плебса сатаны». Антология ранних латинских сведений о татаро-монголах. Казань : Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015. 495 с.

Bayarsaikhan Dashdondog. Mongol Diplomacy of the Alamut Period // Eurasian Studies. 2019. Vol. 17. P. 310–326.

Biran M. Chinggis Khan. Oxford : Oneworld Publications, 2007. 182 p.

Biran M. The Mongol Imperial Space: From Universalism to Glocalization // The Limits of Universal Rule: Eurasian Empires Compared. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. P. 220–256.

Cahen C. 'Abdallatīf al-Baghdādī, portraitiste et historien de son temps: Extraits inédits de ses Mémoires [Абдаллатиф аль-Багдади, художник-портретист и историк своего времени: неопубликованные отрывки из его мемуаров] // Bulletin d'études orientales [Вестник востоковедения]. 1970. Vol. 23. P. 101–128. (на фран. языке).

Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish. Oxford: Clarendon Press, 1972. 1034 p.

Cleaves F. W. The Historicity of the Baljuna Covenant // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1955. Vol. 18. P. 357–421.

Dörfer G. Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen [Тюркские и монгольские элементы в новоперсидском]. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1965. Vol. 2. 671 p. (на нем. языке).

Jackson P. The Mongols and the Islamic World: from Conquest to Conversion. New Haven; London: Yale University Press. 2017. 614 p.

Jalal Badakhchani S. Poems of the Resurrection: Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib and his Dīwān-i Qā'imīyyāt // Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary. London; New York: I. B. Tauris Publishers, 2011. P. 431–442.

Juvaini, Ata-Malik. The History of the World-Conqueror. Manchester: Manchester University Press, 1997. 764 p.

Kamola S. Making Mongol History: Rashid al-Din and the Jami'al-Tawarikh. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019. 310 p.

Les invasions mongoles en Orient vécues par un savant médiéval arabe ibn Abi l-Hadid al-Madā'ini, 1190–1258 J. C: Extrait du Sharh Nahj al-balāgha. Paris: Editions L'Harmattan, 1995. 159 p.

Melville Ch. From Adam to Abaqa: Qadi Baidawi's Rearrangement of History // *Studia Iranica*. 2001. Vol. 30. P. 67–86.

Morgan D. O. The Mongols in Iran, 1219–1256 // *The Coming of the Mongols*. London; New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2018. P. 45–53.

Rachewiltz, Igor de. The Hsi-yu lu 西遊錄 by Yeh-lü Ch'u-ts'ai 耶律楚材 // *Monumenta Serica*. 1962. Vol. 21. P. 1–128.

Ratchnevsky P. Genghis Khan: His Life and Legacy. Oxford: Blackwell. 1993. 336 p.

Sárközy M. The Dīwān-i Qā'imīyyāt and the Mongols — a Reassessment of Mongol-Nizārī Contacts in the Light of a Newly Discovered Literary Source // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=fvKcDAPIZ3I> (дата обращения 02.04.2023).

Somogyi J. Adh-Dhahabī's «Tārīkh al-islām» as an Authority on the Mongol Invasion of the Caliphate // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1936. No. 4. P. 595–604.

Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia Including Hindustan from A. H. 194 (810 A. D.) to A. H. 658 (1260 A. D.) and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam by Maulana Minhaj-ud-din Abu-Umar-i-Uzman. London: Gilbert & Rivington, 1881. 535 p.

Sárközy M. A Dīwān-i Qā'imīyyāt hetvenötödik kaszídája és egy nizāri merénylet anatómiája [Семьдесят пятая касыда книги «Dīwān-i Qā'imīyyāt» и анатомия убийства низаритов] // *Keletkutatás. A Kőrösi Csoma Társaság folyóirata*. Budapest: Kiadja a Kőrösi Csoma Társaság [Востоковедение. Журнал общества Чома. Будапешт: Издательство общества Чома], 2015. P. 139–152. (на венгерск. яз.).

تهران دیوان قائمیات [Поэмы о воскрешении]. حسن محمود کاتب [Хасан Махмуди Катиб]. انستیتومطالعات اسماعیلی [Издательство Института исследований исмаилизма]. 2011. 632 с. (на перс. яз.).

REFERENCES

Adzhaib ad-dunja (Chudesa mira) [Wonders of the World]. Moscow: Nauka, 1993, 540 p. (in Persian and Russian).

Al-Hamavi, Muhammad. *At-Ta'rih al-Mansuri (Mansurova hronika)* [Mansur's chronicle]. Moscow: Izd-vo vostochnoi literatury, 1960, 521 p. (in Arabic and Russian).

An-Nasavi, Shihab ad-Din Muhammad. *Sirat as-sultan Dzhalal ad-Din Mankburny (Zhizne-opisanie sultana Dzhalal ad-Dina Mankburny)* [Life description of Sultan Jalal al-Din Mankburny]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1996, 798 p. (in Persian and Russian).

Bartold V. V. *Turkestan v epohu mongol'skogo nashestviya* [Turkestan in the era of the Mongol invasion]. *Sochineniya*. Moscow: Izd-vo vostochnoj literatury, 1963, vol., 1. P. 460–468 (in Russian).

Buniyatov Z. M. *Gosudarstvo Horezmshahov-Anushteginidov, 1097–1231* [The state of the Khorezmshahs-Anushteginids, 1097–1231]. Moscow: Nauka, 1986, 248 p. (in Russian).

Drobyshev Yu. I. *Klimat i hany: Rol' klimaticheskogo faktora v politicheskoi istorii Central'noi Azii* [Climate and Khans: The role of the climatic factor in the political history of Inner Asia]. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN, 2018, 264 p. (in Russian).

Zaionchkovskii A. Stareishie arabskie hadisy o tyurkah (VIII–XI vv.) [The oldest Arabic hadiths about the Turks (VIII–XI centuries)]. *Tyurkologicheskii sbornik. K 60-letiyu A. N. Kononova* [Turkological collection. To the 60th anniversary of A. N. Kononov]. Moscow: Nauka, 1966. P. 194–201 (in Russian).

Ibn al-Asir. *Al-Kamil fi-t-ta'rikh (Polnyi svod istorii)* [The complete set of history]. Tashkent: Uzbekistan, 2006, 560 p. (in Russian).

Istoriya Kazakhstana v arabskikh istochnikakh [The history of Kazakhstan in Arabic sources]. Almaty: Dajk-Press, 2005, vol. 1, 711 p. (in Arabic and Russian).

Kozin S. A. *Sokrovennoe skazanie. Mongol'skaya khronika 1240 g.* [The Secret history. A Mongolian Chronicle of 1240]. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1941, 619 p. (in Russian).

Munkuev N. Ts. *Istochniki po istorii Mongol'skoj imperii ("Hej-da shi-lyue", glavy 98 i 99 "Yuan" shi')*: perevod i issledovanie [Sources on the history of the Mongol Empire ("Hei-da shi-lue", chapters 98 and 99 of "Yuan Shi"): translation and research]. Ulan-Ude: Respublikanskaya tipografiya, 2023, 359 p. (in Russian).

Munkuev N. Ts. *Kitaiskii istochnik o pervykh mongol'skikh khanakh. Nadgrobnaya nadpis' na mogile Elyui Chu-caya* [Chinese source about the first Mongolian Khans. The tombstone inscription on the grave of Yelui Chu-tsai]. Moscow: Nauka, 1965, 224 p. (in Russian).

Naumkin V. V. Predislovie. «Abd al-Latif al-Bagdadi i ego trud ob ayyubidskom Egipte [Preface. «Abd al-Latif al-Baghdadi and his work on Ayyubid Egypt]. *Al-Bagdadi, «Abd al-Latif. Opisanie Egipta nachala XIII veka. Kniga uvedomleniya i rassmotreniya del vidennykh i sobytij zasvidetel'stvovannykh na zemle Egipta* [Al-Baghdadi, 'Abd al-Latif. Description of Egypt at the beginning of the XIII century. The book of notification and review of cases seen and events witnessed in the land of Egypt]. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN, 2013. P. 5–13 (in Russian).

Rashid ad-Din. *Sbornik letopisei* [A collection of chronicles]. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1952, vol. 1, book 2, 316 p. (in Russian).

Saifetdinova E. G. Svedeniya Ibn Abi al-Khadida o tatarakh [Information of Ibn Abi al-Hadid about the Tatars]. *Zolotoordynskoe obozrenie* [Golden Horde Review]. 2020, vol. 8, no 2. P. 378–385 (in Russian).

Timokhin D. M. *Ala ad-Din Mukhammad i rascvet khorezmijskogo gosudarstva: 1200–1220 gg.* [Ala al-Din Muhammad and the rise of the Khorezm state: 1200–1220]. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN, 2019, 316 p. (in Russian).

Timokhin D. M. *Opisanie sud'by gorodov Khorasana i Maverannakhra v gody mongol'skogo nashestviya v arabo-persidskikh geograficheskikh sochineniyakh* [Description of the fate of the cities of Khorasan and Transoxiana during the Mongol invasion in Arab-Persian geographical works]. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN* [Bulletin of the Institute of Oriental Studies RAS]. 2020, no 3. P. 100–112 (in Russian).

Khautala R. *Ot "Davida, carya Indii" do "Nenavistnogo plebsa satany". Antologiya rannikh latinskikh svedenii o tataro-mongolakh* [From "David, King of the Indies" to "The Hated plebs of Satan". An anthology of early Latin information about the Tatar-Mongols]. Kazan': Institut istorii imeni Sh. Mardzhani AN RT, 2015, 495 p. (in Latin and Russian).

Bayarsaikhan Dashdondog. Mongol Diplomacy of the Alamut Period. *Eurasian Studies*. 2019, vol. 17. P. 310–326 (in English).

Biran M. *Chinggis Khan*. Oxford: Oneworld Publications, 2007, 182 p. (in English).

Biran M. The Mongol Imperial Space: From Universalism to Glocalization. *The Limits of Universal Rule: Eurasian Empires Compared*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. P. 220–256 (in English).

Cahen C. «Abdallatif al-Baghdādī, portrait painter and historian of his time: Unpublished extracts from his Memoirs [Abdallatif al-Baghdādī, portraitist and historian of his time: Unpublished extracts from his Memoirs]. *Bulletin d'études orientales* [Bulletin of Oriental studies]. 1970, vol. 23. P. 101–128 (in French).

Clauson G. *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Clarendon Press, 1972, 1034 p. (in English).

Cleaves F.W. The Historicity of the Baljuna Covenant. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1955, vol. 18. P. 357–421 (in English).

Dörfer G. *Tyurkische und Mongolische Elemente im Noyperzishen* [Turkish and Mongolian elements in New Persian]. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1965, vol. 2, 671 p. (in German).

Jackson P. *The Mongols and the Islamic World: from Conquest to Conversion*. New Haven; London: Yale University Press, 2017, 614 p. (in English).

Jalal Badakhchani S. Poems of the Resurrection: Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib and his Dīwān-i Qā'imīyyāt. *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*. London; New York: I. B. Tauris Publishers, 2011. P. 431–442 (in English).

Juvaini Ata-Malik. *The History of the World-Conqueror*. Manchester: Manchester University Press, 1997, 764 p. (in English).

Kamola S. *Making Mongol History: Rashid al-Din and the Jami'al-Tawarikh*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019, 310 p. (in English).

Les invasions mongoles en orient vécues par un savant médiéval arabe ibn abi l-hadid al-madā'ini, 1190–1258 j. c: extrait du sharh nahj al-balāgha [Les invasions mongoles en Orient vécues par un savant médiéval arabe ibn Abi l-Hadid al-Madā'ini, 1190–1258 J. C: Extrait du Sharh Nahj al-balāgha]. Paris: Editions L'Harmattan, 1995, 159 p.

Melville Ch. From Adam to Abaqa: Qadi Baidawi's Rearrangement of History. *Studia Iranica*. 2001, vol. 30. P. 67–86 (in English).

Morgan D.O. The Mongols in Iran, 1219–1256. *The Coming of the Mongols / The Idea of Iran*. London; New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2018, vol. VII. P. 45–53 (in English).

Rachewiltz Igor de. The Hsi-yu lu 西遊錄 by Yeh-lü Ch'u-ts'ai 耶律楚材. *Monumenta Serica*. 1962, vol. 21. P. 1–128 (in English).

Ratchnevsky P. *Genghis Khan: His Life and Legacy*. Oxford: Blackwell, 1993, 336 p. (in English).

Sárközy M. *The Dīwān-i Qā'imīyyāt and the Mongols — a Reassessment of Mongol-Nizārī Contacts in the Light of a Newly Discovered Literary Source*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=fvKcDApIZ3I> (accessed April 2, 2023) (in English).

Somogyi J. Adh-Dhabīb's "Tarikh al-islām" as an Authority on the Mongol Invasion of the Caliphate. *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1936, no. 4. P. 595–604 (in English).

Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia Including Hindustan from A. H. 194 (810 A. D.) to A. H. 658 (1260 A. D.) and the Irruption of the Infidel

Mughals into Islam by Maulana Minhaj-ud-din Abu-Umar-i-Usman. London: Gilbert & Rivington, 1881, vol. 2, 535 p. (in English).

Sárközy M. A *Te shevent' — fift kashidakh of D edinv al'zn-I K Edinii and te anatomi of a Nizari ashshashshination* [The seventy-fifth kasidah of D edinv alzn-I Q Ediniyy and the anatomy of a Nizari assassination]. *Keletkutatash. A Kereshi Choma Tarshashag foyoirata* [Oriental Studies. Journal of the Csoma Society]. Budapest: Kiadja a Kőrösi Csoma Társaság, 2015. P. 139–152 (in Hungarian).

Ḥasan Maḥmūdī Kātīb. *Dīwān-i qā'imīyyāt* [Poems of the Resurrection]. Tehran: The Institute of Ismaili Studies, 2011, 632 p. (in Persian).

Статья поступила в редакцию: 16.06.2024

Принята к публикации: 25.01.2025

Дата публикации: 30.06.2025

УДК 930

DOI 10.14258/nreur(2025)2–08

*Г. Ч. Файзуллина**Тюменский государственный университет, Тюмень (Россия)**Э. Х. Кадирова**Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова, Казань (Россия)*

МАХР КАК УСЛОВИЕ ЗАКЛЮЧЕНИЯ НИКАХА У ТЮРКО-ТАТАРСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ТОБОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX — НАЧАЛЕ XX В. (ПО МАТЕРИАЛАМ МЕТРИЧЕСКИХ ЗАПИСЕЙ)

В статье рассматриваются особенности выплаты махра у тюрко-татарского населения в XIX — начале XX в. Источниками выступают рукописные материалы на старотатарском языке — мусульманские метрические записи Тобольской губернии, которые представляют собой единственный исторический источник, дающий возможность проследить особенности бракоразводных процессов среди мусульман в дореволюционной России.

Методика исследования опирается на сравнительно-исторический, источниковедческий и текстологический методы. Документальные источники показывают, что махр выступал обязательным условием заключения никаха и выражался в денежной форме или / и состоял в передаче жилой недвижимости (либо его части). Анализ структуры и содержания записей о махре подтверждают унифицированный характер оформления официально-документальных бумаг. В тексте указываются: 1) форма махра; 2) сумма махра; 3) полная / частичная передача махра; 4) подпись жениха; 5) подпись доверенного лица со стороны невесты.

В описании суммы махра используются названия денежных единиц *сум* (тюркское), *тиен* (тюркское), *таңка* (персидское) и *манит* (латинское). Установлены синонимические отношения лексических единиц *сум*, *таңка* и *манит*, обозначающих название денежной единицы, равной 100 копейкам.

Ключевые слова: махр, никах, денежные единицы, метрические записи, тюрко-татарское население, Тобольская губерния, старотатарский язык

Цитирование статьи:

Файзуллина Г. Ч., Кадирова Э. Х. Махр как условие заключения никаха у тюрко-татарского населения Тобольской губернии в XIX — начале XX в. (по материалам метрических записей) // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 2. С. 142–155.

DOI 10.14258/nreur(2025)2–08.

Файзуллина Гузель Чахваровна, доктор филологических наук, доцент, профессор Тюменского государственного университета, Тюмень (Россия). **Адрес для контактов:** g.c.fajzullina@utmn.ru; <https://orcid.org/0000-0002-2721-4063>.

Кадирова Энзе Ханафиевна, кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела общей лингвистики ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, Казань (Россия). **Адрес для контактов:** enge@inbox.ru; <https://orcid.org/0000-0002-3208-6975>.

G. C. Faizullina

University of Tyumen, Tyumen (Russia)

E. H. Kadirova

Ibragimov Institute of Language, Literature and Art AS RT, Kazan (Russia)

MAHAR AS A CONDITION FOR CONCLUDING A NIKAH AMONG THE TURKIC-TATAR POPULATION OF THE TOBOLSK PROVINCE IN THE 19TH — EARLY 20TH CENTURIES (BASED ON METRIC RECORDS)

The article examines the specifics of paying mahar among the Turkic-Tatar population in the 19th — early 20th centuries. The sources are handwritten materials in Old Tatar language — Muslim metric records of the Tobolsk province, which are the only historical source that allows tracing the peculiarities of marriage and divorce processes among Muslims in pre-revolutionary Russia.

The research methodology is based on comparative-historical, source-study, and textual methods. Documentary sources show that mahar was a mandatory condition for concluding a nikah and was expressed in monetary form and/or consisted of transferring residential real estate (or its part). Analysis of the structure and content of records about mahar confirms the standardized nature of the official documentary paperwork. The text indicates 1) the form of mahar, 2) the amount of mahar, 3) full/partial transfer of mahar, 4) the groom's signature, 5) the signature of the authorized person on the bride's side.

When describing the amount of mahar, the names of currency units sum (Turkic), tien (Turkic), tenghe (Persian), and manat (Latin) are used. Synonymous relationships of lexical units sum, tenghe, and manat, denoting the name of the currency unit equal to 100 kopecks, are established.

Keywords: mahar, nikah, currency units, metric records, Turkic-Tatar population, Tobolsk province, Old Tatar language

For citation:

Faizullina G. C., Kadirova E. H. Mahar as a condition for concluding a nikah among the Turkic-Tatar population of the Tobolsk province in the 19th — early 20th centuries (based on metric records). *Nations and religions of Eurasia*. 2025. Т. 30, № 2. P. 142–155 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)2–08.

Faizullina Guzel Chakhvarovna, doctor of Philology, Associate Professor, Professor University of Tyumen, Tyumen (Russia). Contact address: g.c.fajzullina@utmn.ru; <https://orcid.org/0000-0002-2721-4063>.

Kadirova Enze Khanafievna, candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Senior Researcher at the Department of General Linguistics of the Ibragimov Institute of Language, Literature and Art AS RT, Kazan (Russia). Contact address: enge@inbox.ru; <https://orcid.org/0000-0002-3208-6975>.

Введение

Необходимость исследования мусульманских метрических записей обусловлена, во-первых, актуализацией малоизученных источников, представляющих собой спорадически зафиксированные аутентичные тексты. В определенной степени метрические книги — это хроники конкретного населенного пункта, повествующие о рождении, браках, разводах, смертности жителей. Во-вторых, материалы анализируемых источников позволяют реконструировать социальную реальность местных жителей. Особую значимость имеют записи о браках, в которых содержатся сведения о брачно-семейных традициях. В-третьих, тексты мусульманских метрических книг становятся ценным материалом для изучения становления норм современного татарского литературного языка. Кроме того, закрепленность за определенной территорией метрических записей дает возможность раскрыть региональные особенности того или иного наречия татарского языка.

Изучением махра (араб. ‘брачный дар’) занимаются исследователи, интересующиеся как особенностями этого явления, так и правовым регулированием мусульманского брака, а также этнографическим описанием. В сфере имущественных прав, устанавливающихся при заключении мусульманского брака, выделяют махр и калым. Различие между ними видится в том, что махр относится к мусульманскому праву (шариат), а калым — к обычному. С. Абашин считает, что в среднеазиатском обществе «граница между калымом и махром отсутствует, точно так же, как отсутствует граница между калымом и приданым, между калымом и свадебными расходами» [Абашин, 2003].

Исследования Е. С. Косых показывают, что государственная политика России с конца XVIII в. отличалась большой терпимостью к мусульманам. В брачно-семейные отношения мусульман государство не вмешивалось [Косых, 2018].

Этнографические исследования связаны с описанием особенностей традиционной свадебной обрядности различных народов: карачаево-балкарского народа [Лайпанов, Хатуев, Шаманов, 2009], киргиз [Аничков, 1899], народов Южной Сибири [Народы Сибири..., 1956], татар [Уразманова, 2008] и др. Изучением свадебной обрядности си-

бирских татар посвящены исследования Г. Т. Бакиевой [2014], Ф. С. Баязитова [2002], Ф. Т. Валеева [1993], О. П. Коломиец [2011], Е. В. Чигриной [2013] и др.

Ф. Т. Валеев отмечает: «Наряду с понятием «калым» в лексике сибирских татар, как и у других народов, исповедующих ислам, существует понятие махр. Это брачное установление, обусловленное шариатом. Махр — это обеспечение, даваемое женихом невесте, которое обычно делится на две части: махр наличный — нахд и махр отложенный — насия. Первый — это определенная сумма денег или имущество, даваемое женихом невесте в период бракосочетания, второй — деньги или имущество, обусловленное заранее, но выдаваемое жене в случае смерти мужа или развода по его инициативе. Махр (первый) у сибирских татар, как правило, сливался со свадебными подарками жениха родителям невесты в период свадьбы (калым). Во время наших бесед даже сведущие в установлениях шариата представители из сибирских татар отождествляли махр с калымом» [Валеев, 1993: 133].

В статье предпринята попытка изучения махра по рукописным документальным источникам XIX — начала XX, составленных имамами на старотатарском языке арабской вязью. Материалом нашего исследования выступают мусульманские метрические книги Тобольской губернии:

- 1) Ашлыкские (Лайминские) книги: 1835, 1838, 1840–1861, 1914 (записи за 25 лет);
- 2) Комаровские книги: 1835–1852, 1854–1862 (за 27 лет);
- 3) Чебургинские книги: 1844, 1846, 1849, 1851, 1862, 1886, 1908, 1914 (за 8 лет);
- 4) Янбаевские книги: 1835–1836, 1839–1840, 1842, 1845, 1853, 1855, 1857, 1859, 1861–1862, 1867–1871, 1907 (за 18 лет).

Кроме того, в сравнительно-сопоставительных и иллюстративных целях использованы записи Эскалбинской мечети Тобольской губернии, а также языковой материал из дореволюционных печатных изданий на наречии татар Тобольской губернии.

Предметом исследования являются тексты мусульманских метрических книг Тобольской губернии — записи о размере махра. Прежде всего отметим, что записи о браках представлены в виде таблицы с 6 столбцами. В первой графе указывается порядковый номер; во второй — сведения о вступающих в брак: личные имена, место проживания, сословие, этническое происхождение, возраст; в третьей — день и месяц заключения брака; в четвертой — информация о доверенных лицах и свидетелях, их подписи; в пятой — условия выплаты махра и в шестой — данные об имаме, заключившим брак. В статье анализируются сведения, приводимые в графе пятой графе — о махре.

Ф. Т. Валеев дает описание церемонии бракосочетания: «Во время никаха присутствовали только мужчины: указанный мулла, отцы, старшие братья, дяди жениха и невесты, а также несколько местных стариков-аксакалов, пользующихся уважением в обществе. Жених и невеста отсутствовали. Мулла спрашивал отца жениха и отца невесты об их согласии на вступление в брак их детей и об условиях брака, прежде всего об обеспечении невесты женихом, т. е. о размерах махра. Согласие жениха и невесты спрашивалось через доверенных лиц (вакиль). Доверенные лица назначались по одному с каждой стороны. Во время никаха невеста вместе со своими подругами находилась в соседней комнате» [Валеев, 1993: 137–138].

В статье рассмотрение особенностей выплаты махра соответствует последовательности изложения в самих текстах. В пятой графе зафиксирована информация в следующем порядке:

1. Форма махра. В качестве махра чаще всего выступают денежные средства, передаваемые женихом невесте во время никаха:

Мәһәр мәсаммә алтмыш сум, барчасыны үтәмәклүгүм өчен кияү Мостафа Рәйхан углы элимза кылдум һәм мәзкурә кызым Зөбәйдә өчөн вәли вәкил этекәсе Ходайбирде Балда углы элимза кылдым — Сумма выкупа за невесту **шестьдесят рублей**, в подтверждение передачи денег в полном размере жених Мустафа сын Рейхана поставил подпись и за вышеупомянутую мою дочь Зубайду доверенный, ее отец Худайбирде сын Балды, поставил подпись (1835) [Файзуллина, Кадилова, 2022: 19, 21];

Мәһәр мәсаммә йөз илле сум, хәзир вируб, кияү булгучы Сөйүжбакый Габделгазиз углы элимза кылдум һәм мәзкур шартга кыз кардәшем Бибижамалның ризалыгы илә мән вәкил булгучы Ислам Кодунай углы элимза кылдум — Сумма выкупа за невесту **150 рублей**, в подтверждение передачи денег в полном размере жених Суюджабаки сын Габдельгазиза поставил подпись и в подтверждение согласия Бибижамал с данными условиями я, доверенный, родственник ее Ислам сын Кодуная, поставил подпись (1836) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022а: 22, 25];

Мәһәр мәсаммә туксан сум, барчасыны үтәмәклүгүм кияү Тимербулат Илһас углы элимза кылдум вә һәм мәзкурә кызым Халитә өчөн вәли вәкил иткәсе Көчүк Көликә углы элимза кылдым — Сумма выкупа за невесту **девяносто рублей**, в подтверждение передачи денег в полном размере жених Тимербулат сын Ильяса поставил подпись и за вышеупомянутую мою дочь Халиту доверенный, отец ее Кучук сын Кулика, поставил подпись (1844) [Файзуллина, Кадилова, 2020: 28, 35];

Мәһәр мәсаммә кырык сум, хәзәр дә ун сум, калганны мәзкурә Мәрһәм сораган вәкытда вирәчәк булуп, мән кияү Сәфәр Митүк углы элимза кылдум, кыз атасы Туктабай кызымның мәзкур шартга ризалыгы илә элимза кылдум — Сумма выкупа за невесту **40 рублей**, в подтверждение передачи денег в размере 10 рублей сейчас, оставшуюся часть денег в то время, когда попросит Марьям, я, жених Сафар сын Митука, поставил подпись и в подтверждение согласия моей дочери с данным условием я, доверенный, отец ее Туктабай, поставил подпись (1835) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022б: 15, 24]

Однако в некоторых метрических книгах можно встретить записи о передаче жилой недвижимости: *Мәһәр мәсаммә юкары өй, хәзәр дә шул өйне табишурдугыма мән кияү булгучы Мөхәммәдзариф Габдулла углы элимза кылдым, мәзкур шартга кызым Хәлимәнең ризалыгы илә мән вәли вәкил булгучы Корбанбакый Мираүвәл углы элимза кылдым* — Сумма выкупа за невесту **верхний дом**, в подтверждение передачи этого дома сейчас я, жених Мухаммедзариф сын Габдуллы, поставил подпись и в подтверждение согласия моей дочери Халимы с данным условием я, доверенный ее, Курбанбаки сын Мираваля поставил подпись (1836) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022б: 37, 48].

Вместе с тем отмечены случаи передачи денег и недвижимости, при этом стоимость дома могла быть включена в общую сумму: *Мәһәр мәсаммә ике йөз сум, хәзәр дә йитмеш биш сумакача илә урам ягындагы илле сумлык өй, калган йитмеш биш сум*

ны мазкурэ Гайникамал сораган вакытда вирэчэк буллуб, мэн кияү булгучы Мөхәммәди Түләк углы элимза кылдым — Сумма выкупа за невесту **200 рублей**, в подтверждение передачи денег в размере 75 рублей и **дом со стороны улицы стоимостью 50 рублей** сейчас, оставшуюся часть денег в размере 75 рублей в то время, когда попросит Гайникамал, я, жених Мухаммади сын Туляка, поставил подпись (1853) [Файзуллина, Кадинова, Фаизова, 2022б: 135, 147]; *Мәһәр мөсаммә кырык сум акча илә икин тарафда югарынчы өе* гакыд мәжлесендә нәкыд кылдыгума мэн кияү булгучы Зәйнелгабдин Рәхим углы элимза кылдым — Сумма выкупа за невесту **40 рублей и верхний дом со стороны хлебного поля**, в подтверждение передачи их сейчас я, жених Зайнелгабдин сын Рахима, поставил подпись (1853) [Файзуллина, Кадинова, Фаизова, 2022б: 138, 150].

2. Сумма махра. В татарском языке используется лексема *акча* ‘деньги’. В дореволюционных печатных источниках на наречии татар Тобольской губернии зафиксирована единица *акца* ‘деньги’ [Краткий русско-татарский словарь, 1904: 32], *акца* ‘деньги; монета’ [Гиганов, 1804: 120, 283]: *вак акца* ‘мелкие деньги’, *юл акцасы* ‘деньги на дорогу’, *акцага бай* ‘деньгами богатый’ [Гиганов, 1804: 120], *Акцанны елгя тюгярсен* ‘Попусту истратишь деньги’ [Русско-татарский разговор, 1905: 10], *Кем сатып алса, ул акцасын исаяп пелян пирыате* ‘Кто покупает, деньги отдает счетом’ [Русско-татарский разговор, 1905: 16], *акца исаябе* ‘денежный счет’ [Краткий русско-татарский словарь, 1904: 32], *пагыр акца* ‘медные деньги’ [Краткий русско-татарский словарь, 1904: 32], *Син акцаны манга пиртенг* ‘Ты отдал деньги мне’ [Русско-татарский разговор, 1905: 39], *Инте акца кесятя* ‘Теперь деньги в кармане’ [Русско-татарский разговор, 1905: 44].

Обращают на себя внимание названия денежных единиц.

СУМ (< общетюрк. *сум, сом*) ‘рубль’: *Цанасын кыйбат сатамытылар? Икишяр манит (сум)* ‘Почем продают воз? По два рубля серебром’ [Русско-татарский разговор, 1905: 9]; *Перь сумта (манитта) юсь тіен* ‘В рубле сто копеек’ [Русско-татарский разговор, 1905: 22]; *мын-мын сум, ун юс мын сум* ‘миллион рублей’ [Краткий русско-татарский словарь, 1904: 33]; *милъян-милъян сум* ‘биллион рублей’ [Краткий русско-татарский словарь, 1904: 33]; *Утус мың сум акца кірәк* — Нужно тридцать тысяч (Радлов В. В. Тобул халк, Сәйт тігән ауд, «Саткан кыс») [Юсупов, 2021: 862, 867].

В анализируемых метрических записях встречаются такие формулировки, как *сум* ‘рубль’, *сум көмеш (лэй)* ‘рублей серебром’, *көмеш акча илә /йөз/ сум* ‘серебряными деньгами /сто/ рублей’, *көмеш илә* ‘серебром’, *сум бакырга* ‘рублей медью’:

Мәһәр мөсаммә йөз сум, барчасыны үтәмәклүгүм өчен кияү Рузыйбай Сәфәр углы элимза кылдум вә һәм мазкурэ кызым Сәрибә өчөн вәли вәкил тугма этекәсе Бикбулат Кубшан углы элимза кылдым — Сумма выкупа за невесту сто **рублей**, в подтверждение передачи денег в полном размере жених Рузибай сын Сафара поставил подпись и за вышеупомянутую мою дочь Сарибу доверенный родной отец ее Бикбулат сын Кубшана поставил подпись (1840) [Файзуллина, Кадинова, 2022: 30, 33];

Мәһәр мөсаммә утуз сум көмешлэй, хазирдә йегерме сумны бирүб, калганны мазкурэ Рәсәлә Рузыймөхәммәд кызы сораган вакытда вирэчэк буллуб... — Сумма выкупа за невесту 30 **рублей серебром**, в подтверждение передачи денег в размере 20 рублей сейчас, остальное в то время, когда попросит Расала дочь Рузимухаммеда... (1860) [Файзуллина, Кадинова, Фаизова, 2022а: 269, 277];

Мәһәр мәсаммә көмеш акча илә йөз сум, хәзер дә илле сум көмеш илә, калганны мәзкурә Бибигашия сораган вакытда вирәчәк буллуб... — Сумма выкупа за невесту 100 **рублей серебром**, в подтверждение передачи денег в размере 50 **рублей серебром** сейчас, оставшуюся часть денег в то время, когда попросит Бибигашия... (1855) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022б: 159, 171];

Мәһәр мәсаммә йөз кырык сум бакырға, хәзердә йитмеш сумны вируб, калганыны мәзкурә Өммегөлсем Габдүкәй кызы сораган вакытда вирәчәк буллуб... — Сумма выкупа за невесту 140 **рублей медью**, в подтверждение передачи денег в в размере 70 **рублей** сейчас, остальное в то время, когда попросит Уммигульсум дочь Габдукия... (1862) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022а: 294, 300].

ТӘҢКӘ (< древнеперс. *danik, danika*) ‘монета; рубль’: *Ул аена алаты оць тянтя (манит), тартылган онноң, унынцы олешен* ‘Он берет по три рубля в месяц и еще десятую долю смолотой муки’ [Русско-татарский разговор, 1905: 88].

В рассматриваемых источниках лексема *тәңкә* менее употребительна. В Янбаевских книгах зафиксирована 11 раз, в Комаровских — 4 раза, в Ашлыкских — один раз, в Чебургинских отсутствует, при этом употребления однотипные, например, *мәһәр мәсаммә кырык тәңкә* ‘сумма выкупа сорок **рублей (монет)**’. В записях о разводах Янбаевских юрт за 1907 г. имеется информация об имуществе женщины, среди которого отмечаются коралловые наконсники стоимостью в 4 рубля: *мәржән чәче тәңкәләр* (досл. коралловые монеты для волос) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022б: 376]. Следовательно, лексема *тәңкә* обозначала название монеты номиналом один рубль.

МАНИТ (< латин. *moneta*) ‘монета; рубль’: *Цанасын кыйбат сатамытылар? Икшияр манит (сум)* ‘Почем продают воз? По два рубля серебром’ [Русско-татарский разговор, 1905: 9], *Оць манитлек* ‘В три рубля’ [Русско-татарский разговор, 1905: 11], *Оць маниткя пирен* ‘Отдайте за три рубля’ [Русско-татарский разговор, 1905: 12], *Перь сумта (манитта) юсь тиен* ‘В рубле сто копеек’ [Русско-татарский разговор, 1905: 22], *Пай ялцысына пишь айнын ялын ун пишь мянит тюляте* ‘Хозяин за пять месяцев заплатил работнику пятнадцать рублей серебром’, *Мин пы цапанны ун мяниткя сатып алтым* ‘Я купил этот халат за десять рублей’ [Русско-татарский разговор, 1905: 45], *Ул аена алаты оць тянтя (манит), тартылган онноң, унынцы олешен* ‘Он берет по три рубля в месяц и еще десятую долю смолотой муки’ [Русско-татарский разговор, 1905: 88].

Лексема *манит* зафиксирована в книгах Ашлыкских (Лайминских) юрт в двух употреблениях: *Мәһәр мәсаммә 40 сум көмеш, 20 манит үтәлмеш, 20 сене нәсия кияу Сөюжбакый Габделбакый углы үтәмәк буллуб элимза кылдум вә һәм кызының атасы Мөхәммәдбакый Халил углы 20 манит алганыма элимза кылдым* — Сумма выкупа за невесту сорок рублей серебром, 20 **монетами**, в подтверждение передачи денег в размере 20ти жених Суюджбаки сын Габдельбаки поставил подпись, и отец невесты Мухаммедбаки сын Халила за получение 20 **монет** поставил подпись (1845) [Файзуллина, Кадилова, 2022: 73, 75]. В книгах Эскалбинских юрт данная лексема употребляется в другой огласовке — *манид*: *Мөсаммә мәһәр йөз унбиш манид* — Сумма выкупа 115 **монет** (1861) [ГА в г. Тобольске. Ф. И 636 Оп. 1].

В Эскалбинских книгах за 1856 г. находим следующую запись: *Мәһәр мәсаммә илле бер ярым манид, утуз йите манид үтәлмеш, уналты сум күйәү буйнунда* — Сумма

выкупа 51,5 **монета**, 37 **монет** выплачено, 16 **рублей** остается в обязанности мужа. Из чего можно сделать вывод о том, что лексемы *сум* и *манит* используются в качестве синонимов.

Более того, в Кратком русско-татарском словаре на наречии татар Тобольской губернии 1904 г. лексические единицы *тянгя*, *сум* и *манит* представлены как синонимы: *пер тянгя*, *пер сум*, *пер манит* ‘один рубль серебром’, *пер ярым тангя*, *пер ярым сум*, *манит ярым* ‘полтора рубля’ *мын сум*, *мын тянгя*, *ун юс сум*, *ун юс тянгя* ‘тысяча рублей’ [Краткий русско-татарский словарь, 1904: 33].

ТИЕН (< общетюрк. *тейин*, *тэйин*) ‘копейка’: *перь тин* ‘одна копейка’, *арты тин* ‘полкопейки’, *арты тиннын артысы* ‘четверть копейки’, *ун тин* ‘десять копеек, гривенник’, *егерманиш тин* ‘двадцать пять копеек, четвертак’, *илле тин* ‘полтинник’ [Краткий русско-татарский словарь, 1904: 32–33]; *Перь сумта (манитта) юсь тиен* ‘В рубле сто копеек’ [Русско-татарский разговор, 1905: 22], *Артык баясе оць сум илле тин* ‘Крайняя цена три рубля с полтиной’ [Русско-татарский разговор, 1905: 11]; *Шул ун тйңак-цабйән базарга цызып барып утырады ізән...* — Он с десятью копейками пошел на базар (Радлов В. В. Тобул халк, Сәйт тигән аул, «Кас») [Юсупов, 2021: 854, 857].

Лексема *тиен* используется в записях о выплате пошлины, которая возлагалась на жениха. В Янбаевских книгах размер пошлины разнится в пределах от 25 до 50 копеек:

Мәһәр мәсаммә ике йөз сум көмеш, кабз кылуб алганлык өчен кызның бер тугма абзасы Төхфәтулла Сәйфулла углы имза кылды. Төхфәтулла Сәйфулла углы кияү тарафыннан илле тиен пошлина бирелде — Сумма выкупа за невесту двести рублей серебром, в подтверждение долга за женихом старший брат невесты Тухфатулла сын Сайфуллы поставил подпись. **Тухфатулла сын Сайфуллы за жениха оплатил пошлину пятьдесят копеек** (1907) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022б: 368, 391];

Кияү вәкиле Мөхәммәдбасыйр Мөхәммәдлатыйф углы утуз тиен пошлина бирде — Представитель жениха Мухаммедбасыр сын Мухаммед-латифа оплатил пошлину **30 копеек** (1907) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022б: 369, 393];

Кияү вәкиле егерме биш тиен пошлина бирдем — Представитель жениха заплатил **25 копеек пошлины** (1907) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022б: 370, 394].

В метрических записях обнаруживается вариативность *тиен* // *диен*: *Йегерме биш тиен пушлина бирдем бән Зөлкарнәйен Мөхәммәдбакый углы* — Двадцать пять **копеек** дал пошлину я Зулькарнай сын Мухаммедбаки (1908) [Файзуллина, Кадилова, 2020: 100, 108]; *Йегерме биш диен пушлина бирдем кияү Сәйфулла углы* — Двадцать пять **копеек** дал пошлину жених сын Сайфуллы (1914) [Файзуллина, Кадилова, 2020: 114, 121]; *Мәһәр мәсаммә унбиш сум йитмеш биш тиен көмеш, хәзер дә унөч сум көмеш, калганны мәзкурә Хәлимә сораган вакытта бирәчәк булб...* — Сумма выкупа за невесту 15 рублей 75 **копеек** серебром, в подтверждение передачи денег в размере 13 рублей серебром сейчас, остальное в то время, когда попросит Халима... (1857) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022б: 181, 189].

Необходимо отметить, что и в книгах о разводах употребляются названия денежных единиц: *бер шәл*, *бер бишмәт*, *бер читек*, *бер ефәк күлмәк*, *бер калфак*, *бер тәкыя*, *бер перчатка*, *4 ситса күлмәк*, *бер яңа резинка*, *бер мендәр*, *бер покрывало*. *Айга 3 сум*

акча, кыз баласын караса, һәр айга 2 сум аерым бирәчәкмен — одна шаль, один бешмет, пара сапог, одно шелковое платье, один калфак, одна шапка, пара перчаток, 4 ситцевые платья, одна новая резинка, одна подушка, одно покрывало. В месяц 3 **рубля денег**, если будет смотреть за девочкой, каждый месяц 2 **рубля** отдельно буду выплачивать [Тюмень].

3. Полная / частичная передача махра:

Мәһәр мөсаммә йөз сум, барчасыны үтәмәклүгүм өчөн кияү Әликә Шахый углы элимза кылдум вә һәм мәзкурә кызым Фазыйлә өчөн әткәсе Балда Рахимбакый углы элимза кылдым — Сумма выкупа за невесту сто рублей, **в подтверждение передачи денег в полном размере** жених Алика сын Шахи поставил подпись и за вышеупомянутую мою дочь Фазилю доверенный отец ее Балда сын Рахимбаки поставил подпись (1841) [Файзуллина, Кадилова, 2022: 41, 43];

Мәһәр мөсаммә өч йөз илле сум, хәзер дә ике йөз сум, калганны мәзкурә Гайнелхаят сораган вакытда мән кияү булгучы Габидулла Мөхиб углы вирәчәк булуп элимза кылдым, кыз атасы ахунд Ибраһим Йыйан углы кызым Гайнелхаятнең мәзкур шартга ризалыгы илә элимза кылдым — Сумма выкупа за невесту 350 рублей, **в подтверждение передачи денег в размере 200 рублей сейчас, оставшуюся часть денег в то время, когда попросит Гайнелхаят**, я, жених Габидулла сын Мухиба, поставил подпись и в подтверждение согласия моей дочери Гайнелхаят с данным условием я, отец ее ахунд Ибрагим сын Джихана, поставил подпись (1855) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022б: 156, 168].

4. Подпись жениха: *Мәһәр мөсаммә йөз йегерме сум, хазир дә туксан сумны бирүб, калганны мәзкурә Рузыйбану Сәедмәмәт кызы сораган вакытда вирәчәк булуп, мән кияү булгучы Нийәтбакый Сәфәрбакый углы элимза кылдум...* — Сумма выкупа за невесту 120 рублей, в подтверждение передачи денег в размере 90 рублей сейчас, остальное в то время, когда попросит Рузибану дочь Саидмаммета, **я, жених Нийәтбаки сын Сафарбаки поставил подпись...** (1848) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022а: 158, 163].

5. Подпись доверенного лица со стороны невесты. В роли доверенного выступал отец невесты [Файзуллина, Кадилова, 2020: 90, 95].

И иных случаях, вероятно, из-за отсутствия последнего доверенным определялся ближайший родственник: *...мәзкур шартка кызым Өммегөлсемнең ризалыгы илә вәли вәкил булгучы Габделмән Әбугани углы элимза кылдым* —...в подтверждение согласия моей дочери Уммигульсум с данным условием, я, **Габдельман сын Абугания поставил подпись** (1867) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022б: 255, 264].

Заключение

В результате анализа записей о махре мы пришли к следующим умозаключениям:

1. Мусульманские метрические книги являются единственным историческим источником, по которым возможно проследить особенности бракоразводных процессов в среде тюрко-татарского населения в дореволюционной России: дата и место совершения никаха, личное имя и возраст жениха и невесты, доверенные лица и свидетели, условия махра, данные об имаме и др.

2. В XIX — начале XX в. махр выступал обязательным условием заключения никаха у тюрко-татарского населения Тобольской губернии. И даже такие факторы, как возраст, материальное положение или второй брак не освобождали от выплаты махра: *Тәмән өязе, Бухарски волосте Янбай карьясенең бухарис Тимерказы Мәгаши улының кызы Бибикамал илән шул ук Тәмән өязе Шабабин иленең бухарис Зыяддин Даимөхәммәд улының арасында муафыйк шәригать гакыд зәүҗиять иҗраэ кылынды. Хатун мотлакан икенче никахы, кияүнең икенче никахы, араларында әүвәл мәртәбә никахлары. Мәһәр мөсаммә йөз сум көмеш, нәкыд кабз кылуб алды Тимерказы Мәгаши улы — Бибикамал, дочь бухарца Тимерказы сына Магаша из селения Янбаевские Бухарской волости Тюменского уезда и бухарец Зыятдин сын Дашмухаммеда из селения Шабабинские в соответствии с шариатом сочетались никахом. Женщины второй никах, жениха второй никах, между ними первый никах. Сумма выкупа за невесту сто рублей серебром, взял в долг Тимиркази сын Магаша (1907) [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022б: 372, 395].*

3. Махр выплачивался в денежной форме или / и состоял в передаче жилой недвижимости (либо его части). Размер махра не регламентировался и устанавливался по соглашению сторон, при этом имелась возможность выплатить часть денег после церемонии по запросу супруги. В анализируемых источниках минимальный размер махра составляет 20 рублей, максимальный — 1000 рублей. 5 августа 1836 года ясачный Муртаза сын Мусы из селения Чуйчузай Касимовского уезда Рязанской губернии выплатил 1000 рублей Хусниджамал, дочери бухарца Габдуллы сына Нияза из Янбаевского селения Тюменского уезда [Файзуллина, Кадилова, Фаизова, 2022б: 39].

4. Помимо свидетелей, в церемонии бракосочетания принимали участие доверенные лица, которые подтверждали передачу махра в полном или частичном объеме. Свидетелями и доверенными могли выступать только лица мужского пола. Как правило, доверенными определялись самые близкие родственники — отец, брат или дядя, при этом уровень их грамотности не имел никакого значения, тогда как свидетели отбирались по умению писать и читать.

5. Анализ названий денежных единиц показал, что в татарском языке использовались как собственно тюркские слова *сум* и *тиен*, так и заимствованные единицы из персидского языка (*таңқа*) и из латинского посредством русского (*манит*). Лексемы *сум*, *таңқа* и *манит* являются синонимами и обозначают название денежной единицы, равной 100 копейкам (*тиен*). Изучение суммы махра и благосостояние общества составляет предмет отдельных научных изысканий.

Благодарности и финансирование

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда № 23–28–00838 «Мусульманские метрические записи Тобольской губернии XIX — начала XX вв. в историко-лингвистическом аспекте», <https://rscf.ru/project/23-28-00838/>

Acknowledgements and funding

The research was conducted with the financial support of the Russian Science Foundation No. 23–28–00838 “Muslim Metric Records of Tobolsk Governorate in the 19th — early 20th centuries in the historical-linguistic aspect”.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Абашин С. Калым и махр в Средней Азии: право или ритуал? // Отечественные записки. 2003. № 5. URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2003/5/kalym-i-mahr-v-srednej-azii-pravo-ili-ritual.html> (дата обращения: 07.07.2024).

Аничков И. Очерки народной жизни Северного Туркестана. Ташкент : Типо-Литография т.д. «Ф. и Г. Бр. Каменские», 1899. 170 с.

Бакиева Г. Т. Особенности традиционной свадебной обрядности сибирских татар юга Тюменской области // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. № 3 (26). С. 119–126.

Баязитова Ф. С. Свадебный обряд и его терминология в контексте народно-разговорного языка сибирских татар // Сибирские татары: монография. Казань, 2002. С. 205–222.

Валеев Ф. Т. Сибирские татары. Культура и быт. Казань : Татарское кн. из-во, 1993. 208 с.

Косых Е. С. Правовое регулирование мусульманского брака в дореволюционной России // Россия, Запад, Восток: диалог культур и цивилизаций: сборник научных трудов Международной научно-практической конференции. Стерлитамак, 2018. С. 264–266.

Краткий русско-татарский словарь (на наречии татар Тобольской губернии). Издание Тобольского комитета православного миссионерского общества. Тобольск: типография Епархиального братства, 1904. 68 с.

Лайпанов К. Т., Хатуев Р. Т., Шаманов И. М. Карачай с древнейших времен до 1917 года. Историко-этнографические очерки. Черкесск : Аланский Эрмитаж, 2009. 270 с.

Народы Сибири. Этнографические очерки. М. : Изд-во Академии наук СССР, 1956. 1083 с.

Русско-татарский разговор. Практические уроки русского и татарского языка. На русском языке и на наречии татар Тобольской губернии. Издание Тобольского комитета православного миссионерского общества. Тобольск : типография Епархиального братства, 1905. 88 с.

Словарь российско-татарский, собранный в Тобольском главном училище, учителем татарского языка священником Иосифом Гигановым и муллами юртовскими сведетельствованный. СПб. : Императорская Академия наук, 1804. 680 с.

Уразманова Р. «Мусульманские» обряды в бытовой культуре татар: этнография этнического в эпоху глобализации // Minbar. Islamic Studies. 2008. № 1. С. 47–56.

Файзуллина Г. Ч., Кадилова Э. Х. Ашлыкские (Лайминские) мечетные книги Тобольской губернии XIX — начала XX в. Казань : Отечество, 2022. 213 с.

Файзуллина Г. Ч., Кадилова Э. Х. Чебургинские мечетные книги Тобольской губернии XIX — начала XX в. Казань : Отечество, 2020. 200 с.

Файзуллина Г. Ч., Кадилова Э. Х., Фаизова Л. Х. Комаровские мечетные книги Тобольской губернии XIX — начала XX в. Казань : Отечество, 2022а. 335 с.

Файзуллина Г. Ч., Кадилова Э. Х., Фаизова Л. Х. Янбаевские мечетные книги Тобольской губернии XIX — начала XX в. Казань : Отечество, 2022б. 406 с.

Чигрина Е. В. Свадебная обрядность томских татар в контексте общетатарского этнокультурного комплекса // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2013. № 1. С. 117–124.

Юсупов Ф. Ю. В. В. Радлов и его книга «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Ч. IV. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар» (СПб., 1872). Нижний Тагил : Онлайн-сервис, 2021. 912 с.

Государственный архив в г. Тобольске (ГА в г. Тобольске). Ф. И 636. Оп. 1. (на татарск. яз.).

Государственный архив Тюменской области (ГБУТО ГАТО). Ф. И 254. Оп. 1. Д. 156 (на татарск. яз.).

Коломиец О. П. Исследование этнокультурных связей по материалам свадебной обрядности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов : Грамота, 2011. № 5 (11). Ч. I. С. 98–102 (на татарск. яз.).

REFERENCES

Abashin S. Kalym i makhr v Srednei Azii: pravo ili ritual? [Kalym and Mahr in Central Asia: law or ritual?]. *Otechestvennye zapiski* [Domestic notes]. 2003, no. 5, URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2003/5/kalym-i-mahr-v-srednej-azii-pravo-ili-ritual.html> (accessed July 7, 2024) (in Russian).

Anichkov I. *Ocherki narodnoi zhizni Severnogo Turkestana* [Essays on the folk life of Northern Turkestan]. Tashkent: Tipo-Litografiya t. d. “F. i G. Br. Kamenskie”, 1899, 170 p. (in Russian).

Bakieva G. T. Osobennosti traditsionnoi svadebnoi obryadnosti sibirskikh tatar yuga Tyumenskoi oblasti [Features of the traditional wedding ceremony of the Siberian Tatars of the south of the Tyumen region]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* [Bulletin of Archaeology, Anthropology and Ethnography]. 2014, no. 3 (26). P. 119–126 (in Russian).

Bayazitova F. S. Svadebnyi obryad i ego terminologiya v kontekste narodno-razgovornogo yazyka sibirskikh tatar [The wedding ceremony and its terminology in the context of the vernacular language of the Siberian Tatars]. *Sibirskie tatary. Monografiya* [Siberian Tatars. Monograph]. Kazan', 2002. P. 205–222 (in Russian).

Chigrina E. V. Svadebnaya obryadnost' tomских tatar v kontekste obshhetatarskogo etnokul'turnogo kompleksa [Wedding ceremony of the Tomsk Tatars in the context of the Tatar ethno-cultural complex]. *Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy*. 2013, no. 1. P. 117–124 (in Russian).

Faizullina G. Ch., Kadirova E. Kh. *Ashlykskie (Laiminskie) mechetnye knigi Tobol'skoi gubernii XIX — nachala XX v.* [Ashlyk (Laimin) mosque books of the Tobolsk province of the XIX — early XX century] Kazan': Otechestvo, 2022, 213 p. (in Russian).

Faizullina G. Ch., Kadirova E. Kh. *Cheburginskije mechetnye knigi Tobol'skoi gubernii XIX — nachala XX v.* [The Chebурgin mosque books of the Tobolsk province of the XIX — early XX century] Kazan': Otechestvo, 2020, 200 p. (in Russian).

Faizullina G. Ch., Kadirova E. Kh., Faizova L. Kh. *Komarovskie mechetnye knigi Tobol'skoi gubernii XIX — nachala XX v.* [Komarov mosque books of the Tobolsk province of the XIX — early XX century] Kazan': Otechestvo, 2022a. 335 p. (in Russian).

Faizullina G. Ch., Kadirova E. Kh., Faizova L. Kh. *Yanbaevskie mechetnye knigi Tobol'skoi gubernii XIX — nachala XX v.* [Yanbayev mosque books of the Tobolsk province of the XIX — early XX century.] Kazan': Otechestvo, 2022b, 406 p. (in Russian).

Kosykh E. S. Pravovoe regulirovanie musul'manskogo braka v dorevol'yucionnoi Rossii [Legal regulation of Muslim marriage in pre-revolutionary Russia]. *Rossiya, Zapad, Vostok: dialog kul'tur i tsivilizatsii. Sbornik nauchnykh trudov mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Russia, West, East: dialogue of cultures and civilizations. Collection of scientific papers of the international scientific and practical conference]. Sterlitamak, 2018. P. 264–266 (in Russian).

Kratkii russko-tatarskii slovar' (na narechii tatar Tobol'skoi gubernii). Izdanie Tobol'skogo komiteta pravoslavnogo missiionerskogo obshchestva [A short Russian-Tatar dictionary (in the dialect of the Tatars of the Tobolsk province). Publication of the Tobolsk Committee of the Orthodox Missionary Society]. Tobol'sk: Tipografiya Eparkhial'nogo bratstva, 1904, 68 p. (in Russian).

Laipanov K. T., Khatuev R. T., Shamanov I. M. *Karachai s drevnejshikh vremen do 1917 goda. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Karachai from ancient times to 1917. Historical and ethnographic essays]. Cherkessk: Alanskii Ermitazh, 2009, 270 p. (in Russian).

Narody Sibiri. Etnograficheskie ocherki [The peoples of Siberia. Ethnographic essays]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1956, 1083 p. (in Russian).

Russko-tatarskii razgovor. Prakticheskie uroki russkogo i tatarskogo yazyka. Na russkom yazyke i na narechii tatar Tobol'skoi gubernii. Izdanie Tobol'skogo komiteta pravoslavnogo missiionerskogo obshchestva [Russian-Tatar conversation. Practical lessons of the Russian and Tatar languages. In Russian and in the dialect of the Tatars of Tobolsk province]. Tobol'sk: Tipografiya Eparkhial'nogo bratstva, 1905, 88 p. (in Russian).

Slovar' rossiisko-tatarskii, sobrannyy v Tobol'skom glavnom uchilishhe, uchitelem tatarskogo yazyka svyashhennikom Iosifom Giganovym i mullami yurtovskimi svidetel'stvovannyi [The Russian-Tatar dictionary, collected at the Tobolsk Main School, by the teacher of the Tatar language, priest Joseph Giganov and mullahs Yurtovsky, testified]. Saint Petesburg: Imperatorskaya Akademiya Nauk, 1804, 680 p. (in Russian).

Urazmanova R. “Musul'manskie” obryady v bytovoi kul'ture tatar: etnografiya etnicheskogo v epokhu globalizatsii [“Muslim” rituals in the everyday culture of the Tatars: ethnography of the Ethnic in the era of Globalization]. *Minbar. Islamic Studies*. 2008, no. 1. P. 47–56 (in Russian).

Valeev F. T. *Sibirskie tatary. Kul'tura i byt* [Siberian Tatars. Culture and everyday life]. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1993, 208 p. (in Russian).

Yusupov F. Yu. V. V. Radlov i ego kniga “Obrazcy narodnoi literatury tyurkskikh plemen, zhivushhikh v Yuzhnoi Sibiri i Dzungarskoi stepi. Chast' IV. Narechiya barabincev, tarskikh, tobol'skikh i tyumenskikh tatar” (SPb., 1872) [Radlov and his book “Samples of folk literature of Turkic tribes living in Southern Siberia and the Dzungarian steppe. Part IV. The dialects

of the Barabinsk, Tarsk, Tobolsk and Tyumen Tatars” (St. Petersburg, 1872).]. Nizhnii Tagil: ООО “Onlain-servis”, 2021. 912 p. (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Tyumenskoy oblasti (GBUTO GATO) [The State Archive of the Tyumen region (GATO)]. Fund I 254. Inventory. 1. File. 156. (in Tatar).

Gosudarstvennyi arkhiv v g. Tobol'ske (GA v g. Tobol'ske) [The State Archive in Tobolsk (HA in Tobolsk)]. Fund I 636. Inventory. 1 (in Tatar).

Kolomicz O. P. Issledovanie etnokul'turnykh svyazei po materialam svadebnoi obryadnosti [The study of ethnocultural relations based on the materials of the wedding ceremony]. *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. Questions of theory and practice]. Tambov: Gramota, 2011, no. 5 (11), pt. I. P. 98–102. (in Tatar).

Статья поступила в редакцию: 28.07.2024

Принята к публикации: 30.04.2025

Дата публикации: 30.06.2025

УДК 397.4

DOI 10.14258/nreur(2025)2–09

*Ли Хуэй**Северо-восточный университет, Шэньян (КНР)*

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ СУЩЕСТВО ЛУН В КИТАЙСКОЙ КОЛЛЕКТИВНОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Как один из важнейших культурных символов китайской нации, мифологическое существо Лун в первую очередь должен быть исследован с точки зрения его истории и механизма изменения культуры. Многомерная культура Луна, существующая среди различных этносов Китая, в процессе взаимодействия и взаимовлияния постоянно усиливает свою значимость как элемент общей культурной памяти. Культура Луна проявляется как в рамках официальной культуры, так и в народных обрядах, что отражает сильную центристремительную силу китайской нации. Общая память о поклонении драконам и их убийстве придает культуре Луна историческую жизнеспособность. В отличие от подобных мифологем других культур, китайская традиция наделяет образ Луна особым возвышенным смыслом, отражающим характерную для китайской цивилизации установку на гармоничное взаимодействие с природой через оптимистичное мировосприятие. Эта эстетико-философская доминанта проявляется в стремлении к символическому примирению с естественным порядком вещей, где Лун выступает медиатором между человеком и космосом.

Ключевые слова: культурная память, китайская нация, культура Луна, механизм обмена.

Цитирование статьи:

Ли Хуэй. Мифологическое существо Лун в китайской коллективной культурной памяти // Народы и религии Евразии. Т. 30. № 2. С. 156–165. DOI 10.14258/nreur(2025)2–09.

Ли Хуэй, кандидат филологических наук, преподаватель кафедры русского языка Северо-восточного университета, Шэньян (КНР). **Адрес для контактов:** 13938965531@163. com; <https://orcid.org/0009-0009-5722-7381>.

Li Hui*Northeastern University, Shenyang (China)*

THE MYTHOLOGICAL CREATURE LUN IN CHINESE COLLECTIVE CULTURAL MEMORY

As one of the most important cultural symbols of the Chinese nation, the Moon should initially be studied from the perspective of its history and the mechanism of cultural exchange. The multidimensional Moon culture existing among various ethnic groups of China constantly increases its significance as an element of common cultural memory in the process of interaction and mutual influence. The Moon culture manifests itself both within the framework of official culture and in folk rituals, which reflects the strong centripetal force of the Chinese nation. The common memory of Moon worship and killing gives the Moon culture endless historical vitality. Unlike lunar mythologemes of other cultures, the Chinese tradition endows the image of the Moon with a special sublime meaning, reflecting the attitude towards harmonious interaction with nature through an optimistic worldview, characteristic of the Chinese civilization. This aesthetic and philosophical dominant is manifested in the desire for symbolic reconciliation with the natural order of things, where the Moon acts as a mediator between man and the cosmos.

Keywords: cultural memory; Chinese nation; Lun culture; exchange mechanism

For citation:

Li Hui. The mythological creature Lun in chinese collective cultural memory. *Nations and religions of Eurasia*. 2025. T. 30. No. 2. P. 156–165 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)2–09

Li Hui, PhD in Philology, lecturer at the Russian Language Department, Northeastern University, Shenyang (China). **Contact address:** 13938965531@163. com; <https://orcid.org/0009-0009-5722-7381>

Введение

В процессе исторического развития и этнокультурной интеграции Китая образ Луны стал неотъемлемой частью системы верований и духовного мира китайской нации. Как архетипический символ традиционной китайской культуры мифологическое существо Лун выполняет функции этнокультурного тотема и уникального идентификационного маркера китайской цивилизации. Несмотря на значительный объем исследований данной темы, в научном сообществе сохраняются дискуссионные вопросы, требующие дальнейшего изучения: существовали ли они в реальности и каковы были их возможные физические формы; какие животные послужили основой для формирования мифологического облика Луна; причины параллельного существования традиций сакрального почитания Луна и ритуалов их символического уничтожения. Поливалентная семантика китайской драконьей культуры, включающая множественные,

подчас парадоксальные значения, обуславливает ее устойчивую релевантность в качестве важного консолидирующего фактора для различных этнических групп Китая.

В центре нашей работы находятся «причины» и «процесс» становления Луна в качестве уникального культурного символа китайской цивилизации, анализируемые сквозь призму концепции «культурной памяти» (Ян Ассман).

В последние годы проблемы культурной памяти и этнокультурной идентичности привлекают широкое внимание исследователей. Благодаря «коллективной памяти» М. Хальбвакса [2005] и «социальной памяти» Пола Коннертона [1989], теория памяти постепенно обратилась к изучению «культурной памяти». Немецкие ученые Ян Ассманн и Алейде Ассман считают, что культурная память, сконструированная внешним обществом, может рассматриваться как внутренняя движущая сила преемственности общества и культуры [Ассман, 2004]. Ю. М. Лотман подчеркнул зависимость культурной памяти от символов. По его мнению, «культура представляет собой коллективный интеллект и коллективную память, т. е. надындивидуальный механизм хранения и передачи некоторых сообщений [текстов] и выработки новых. В этом смысле пространство культуры может быть определено как пространство некоторой общей памяти, т. е. пространство, в пределах которого некоторые общие тексты могут сохраняться и быть актуализированы...» [Лотман, 1992: 201]. Китайская культура Луна может рассматриваться как символ культурной идентичности, играющий важную роль в формировании и поддержании непрерывности этнокультурной самобытности.

С синхронной точки зрения, субкультура Луна различных этнических групп Китая составляет культуру Луна китайского народа в целом. Эти субкультуры Луна часто различны или даже противоречивы, но они неоднородны среди этнических групп. Субкультуры Луна различных этнических группах Китая могут взаимодействовать друг с другом. В процессе взаимного влияния и ассимиляции они сохраняют характер и отпечаток своих этнических групп, участвуя в создании и укреплении общей китайской национальной культуры Луна.

В диахроническом плане, в силу двойственности процессов забывания и сохранения, культурная память постоянно меняется. Во время «уничтожения» и «сохранения» культура мифологического существа Луна как общая память общества непрерывно пробуждается и обновляется в повседневных ритуалах и постепенно обретает долгосрочную жизнеспособность.

Священная и светская культурная память

Культурная память китайской нации о Луне может помочь нам глубже понять изменчивые и сложные аспекты китайской культуры. Накопленный смысл этого символа, ассоциирующегося с общностью и единством, позволяет нам почувствовать древние традиции и ценности, которые формировались в китайском обществе на протяжении многих веков.

Образ Луна как национального символа китайской нации впервые был использован китайским ученым Вэнь Идуо. В своей фундаментальной работе «От изображений человеко-змеи к проблеме Луны и тотема» (《从人首蛇身像谈到龙与图腾》) исследователь ввел понятие «тотем Луна», предложив его комплексную морфологическую характеристику. Согласно Вэнь Идуо, в китайской культуре Лун представляет собой мифо-

логическое существо, сочетающее змеиное тело, лошадиную голову, конечности четвероногих животных, хвост игуаны, орлиные когти, рыбью чешую, креветочные усы [Вэнь Идуо, 1948: 3]. Однако исторический анализ показывает, что этот образ претерпевал значительную эволюцию. Еще в I в. н. э. ханьский философ Ван Чун в своем трактате «Критические рассуждения» (《论衡》) давал иную иконографическую интерпретацию, описывая Лун как существо с головой лошади, змеиным хвостом [Хуан Хуэй, 1983: 278]. Новый этап в развитии этого образа наступил в период Пяти династий и Десяти царств (907–979 гг.), когда сформировалась каноническая формула описания Луна с использованием «трех соединений» (небесное, земное и водное) и «девяти подобий» [Лю Чжисюн, Ян Цзинжун, 1992: 299].

В монографии «Лун и феникс» (《龙凤考》, 1948) Вэнь Идуо подчеркивает, что Лун и феникс традиционно олицетворяли верховную власть и привилегированный статус [Вэнь Идуо, 1948: 69–70]. Исторически сложилось так, что образ Луна действительно стал символом императорской власти в Китае.

Начиная с эпохи Цинь и Хань, изображение Луна превратилось в неотъемлемый атрибут власти правителя, что явилось следствием политической монополии. Исключительное право на использование драконьей символики в одежде и регалиях было закреплено за императором, тогда как частное употребление этих образов строго запрещалось. Несмотря на императорские ограничения, образ Луна продолжал широко бытовать в народной культуре, став неотъемлемым элементом повседневных верований и обрядов различных этнических групп. Как справедливо отмечает А. Ассманн, «праздники и обряды, повторяемые с определенной регулярностью, служат для передачи и распространения знаний, укрепляющих идентичность и культурную самобытность. Ритуальное повторение способствует единству группы во времени и пространстве» [Ассманн, 2004: 60]. Ярким примером такого синтеза сакрального и светского аспектов культуры Лун является праздник Лунтайтоу («День, когда Лун поднимает голову»), отмечаемый второго числа второго месяца по лунному календарю. Этот важнейший в традиционном календаре праздник, посвященный пробуждению повелителя водной стихии, включает традиционные танцы Луна и львов, гонки на драконьих лодках, приготовление ритуальных блюд с символическими названиями: «усы Луна» (лапша), «икра Луна» (рис), «уши Луна» (пельмени), «чешуя Луна» (блины). Эти коллективные ритуальные практики выполняют важную социокультурную функцию, обеспечивая непрерывную актуализацию и трансляцию драконьей символики как ключевого элемента национальной идентичности китайского народа.

В традиционном мировоззрении ханьцев образ Луна связан с имперской властью и в основном ассоциируется с водными божествами. Лун у хань обитает в озерах, реках или морях, а его форма в виде парящих облаков и тумана напоминает гром, молнию и темные облака, связанные с дождем. В силу своего относительно свободного духа, образ Луна в представлении народностей этнических меньшинств обычно принимает разнообразные формы. Он воплощается в талисманах и рассматривается как защитник в повседневной жизни людей.

По сравнению с этническими меньшинствами на севере, культура Лунов этнических меньшинств на юго-западе более заметна. К предметам, которые этнические группы

юго-запада часто считают воплощением Луна, относятся гром и молния, пламя, скамейки, вода, камни, деревья, рыбы, тигры, крабы, головастики, овцы, куры, крокодилы, ящерицы, многоножки, шелкопряды, олени и другие живые и неживые существа [Ян Чжэнцюань, 1997: 62].

В качестве примера можно привести национальность мяо. Образ Луна у этого народа представляет собой богов воды, земли, семьи, деревни, предков и плодородия. Он управляет горами, лесами, полями, почвой, охраняет дом, защищает деревню и способствует рождению детей. Его основное место жительства находится не в реках, озерах или морях, а в домах, деревнях, горах, прудах, рисовых полях и колодцах [Лу Мин, 2007: 55].

От средств передвижения императоров, богов, которые общаются между небом и землей во время жертвоприношений, до рисунков Луна на одежде, к которой публике не разрешается прикасаться, «божественность» Луна очевидна. С одной стороны, правители всегда стремились к тому, чтобы изображения Луна были исключительной собственностью королевской семьи. Из поклонения и страха перед императорской властью древние люди обычно называли образы Лунов «большими» и «сильными» предметами в жизни. Люди национальности мяо «имеют привычку называть чрезвычайно крупных существ Лунами. Большую рыбу называют Луном, а большую многоножку так же называют Луном» [Ли Чжунъюань, 2011: 45].

Монополия императора и интерпретация Луна людьми различных этнических групп Китая вместе создавали многогранное значение драконовой культуры. Традиции и народные верования превращают Луна в символ, который объединяет людей с помощью периодически проводимых публичных жертвенных ритуалов, фестивалей и других культурных мероприятий, формируя коллективную культурную память китайской нации.

А. Ассман различает «функциональную память» и «память-хранилище» [Ассман, 2015: 151]. Память-хранилище представляет собой контейнер памяти, содержащий все необходимые знания, включая временно бесполезные элементы. Функциональная память может быть активирована конкретным предметом, придавая ему значение и устанавливая идентичность. Оба режима памяти поддерживают высокую степень взаимопроникновения и непрерывности.

Что касается культурной памяти о Луне в китайской нации, то он является не только продуктом феодальной централизации Китая, но и повседневным символом антимонополии в гражданской жизни. В начале XX в., в критический момент национальной идентичности Китая, богатые коннотации Луна были признаны учеными-патриотами с сильным национальным сознанием. Призыв Вун Идуо способствовал «реконструкции» и «изобретению» традиции национального государства. Двойные атрибуты священности и светскости, связанные с Луном, отражают позитивное взаимодействие функциональной памяти и памяти-хранилища, демонстрируя способность к самообновлению.

Культурная память об убийстве Луна и поклонении Луну

В китайской культурной традиции образ Луна, сочетающий в себе доброжелательность и свирепость, порождает двойственное отношение к нему. Эта двойственность находит отражение в параллельном существовании культов поклонения Луну и ритуа-

лов его уничтожения. Согласно исследованию Лан Ин, «у этнических групп Синьцзяна, особенно северных регионов, сложился уникальный культурный взгляд на Луна, радикально отличающийся от представлений ханьцев Центральных равнин и южных народностей. В их мифологии Лун предстает как свирепый и злокозненный дух, что привело к доминированию концепции «убийства Луна» над традицией его почитания» [Лан Ин, 1995: 56]. Примечательно, что нарративы об убийстве Луна у синьцзянских этносов демонстрируют удивительное сходство с западноевропейскими легендами о драконоборстве, что отражает особенности культурного взаимодействия Востока и Запада в этом регионе. При этом мотивы зловредности этих существ встречаются и в фольклоре ханьцев Центральных равнин, а также у таких народностей, как бай и хэчжэ. Ли Юнпин, анализируя двойственное отношение людей к Лунам, отметил: «В ранних фольклорных и мифологических традициях различных этносов описывались опасные животные, угрожавшие их существованию. Эти образы синтезировались в собирательный образ Лун — мифологического «козла отпущения», на которого возлагалась ответственность за различные катастрофы. После преодоления кризиса Лун трансформировался в божественного посредника между небом и землей. Таким образом, «убийство Луна» и «поклонение Луну» представляют собой две стороны единого культурного механизма» [Ли Юнпин, Фань Вэнь, 2018: 58]. Следует отметить, что существующие антропологические объяснения этой дуальности не раскрывают глубинных причин параллельного бытования этих противоположных культов в ритуальной практике различных этносов Китая. Особого внимания заслуживает вопрос о том, почему со временем концепция Чунлун (почитания Луна) приобрела доминирующее положение, что особенно ярко проявляется в современной культурной системе.

В контексте современной культурной парадигмы убийство Луна и поклонение Луну представляют собой диалектическое единство, исторически присущее этнокультурным традициям Китая. Существующие антропологические интерпретации, фокусируясь на генезисе этих явлений, упускают из виду их системную взаимосвязь и культурно-историческую динамику.

Как социально конструируемый элемент культурной памяти, взаимоотношения между Луном и человеческим сообществом — будь то антагонистические или гармонические — формируются через глубинные духовные взаимосвязи и проявляются как динамичная культурная парадигма. Этот феномен находит теоретическое обоснование в семиотической концепции культуры Ю. М. Лотмана, который подчеркивал: «Ни одна изолированная символическая система, сколь бы совершенной ни была ее организационная структура, не способна сформировать культуру. Минимально необходимый культурный механизм требует наличия как минимум двух взаимосвязанных символических систем... Сущностной характеристикой культуры является ее принципиальная гетероглоссия» [Лотман, 1992, т. 1].

С этой точки зрения, базовый механизм культурной памяти функционирует по принципу многоканальной системы, где полифоничность смысловых структур выступает в качестве перманентного источника ее динамического развития. Данный феномен находит концептуальное отражение в бахтинской теории «многоголосия», акцентирующей диалогическую природу культурного бытия. Исторически сложившаяся

в Китае модель «великого единения» способствовала формированию общенационального сознания. Однако внутренняя структура этого коллективного сознания полна «рикошетных» и оппозиционных голосов. Эти противоречивые избыточные силы формируют существование Луна. Уникальный «возвышенный» эстетический стиль и «виртуальные» физические характеристики изображения Луна позволяют этому культурному символу адаптироваться к высшим и низшим классам. Двойные потребности имеют сильную толерантность и пространство для интерпретации. «Таинственный террор лишь сочетает с неудержимой и огромной исторической силой. может стать прекрасными, возвышенными» [Ли Цзэху, 2012: 57]. «Возвышенная» красота вызывает обратное расширение и активацию человеческой души [Кант, 2002: 83].

В китайской культуре повествования об убийстве Луна и поклонении ему неизменно связаны с «водой». В Древнем Китае основным занятием является сельскохозяйственное производство. Культ Луна особенно популярен в южных регионах, что отражает сельскохозяйственные и социально-психологические потребности китайской нации. Лун символизирует стремление людей всех национальностей к «хорошей погоде». Два отношения к Лунам также отражают двойственное отношение людей к «природе». В древние времена потребности людей в выживании постоянно усиливались благодаря постоянному появлению Луна, тесно связанных с повседневной жизнью. Китайская национальная культура Лунов постепенно сформировала «сплоченную структуру». Каждая культура образует «сплоченную структуру», которая служит связующим звеном и оказывает объединяющий эффект. Сплоченная структура соединяет прошлое и настоящее, формируя краеугольный камень чувства принадлежности и идентичности национального субъекта [Ассманн, 2004: 6]. Культура Луна в китайской нации сформировала сплоченную структуру, в которой доминирует поклонение Луну. Долгосрочное сосуществование и постепенное объединение культурного менталитета отражают сильную тенденцию китайской нации к сплочению и единству.

Таким образом, Лун является не только символом статусной монополии древних императоров, но и стимулирует антитабуистскую психологию широкой публики. С другой стороны, это также связано с внедрением и влиянием иностранных культур, таких как буддийская культура и западные изображения Лунов. Многие ученые обнаружили, что появление историй об убийствах Лунов среди ханьцев связано с процессом секуляризации Луна после появления буддизма. Истории о Нечже и других народных героях, убивающих Луна, воплощают дух наказания зла и продвижения добра, сопротивления народным представлениям о власти. В то же время распространенность истории о Девочке-Луне также отражает веру людей в традиционные добродетели китайской нации, такие как трудолюбие, доброта, честность и другие, вызывая восхищение и похвалу.

В процессе взаимопроникновения драконовой культуры между различными этническими группами Китая, а также между Китаем и другими странами, Лун стал символом как добра, так и зла. Противоположные отношения к Лунам также отражают двойственное отношение людей к природе.

Заключение

В древние времена образ Луна был тесно связан с повседневной жизнью людей. В ходе длительной исторической эволюции китайская национальная культура Луна по-

степенно сформировала «сплоченную структуру». Как отмечает исследователь, «каждая культура образует сплоченную структуру, которая служит связующим элементом, и формирует основание чувства принадлежности и идентичности национального субъекта». В структуре китайской национальной культуры доминирует культ Луна, что является важным отражением длительного сосуществования и единства культурного менталитета. Это иллюстрирует сильную тенденцию китайской нации к сохранению своей идентичности и внутренней силы.

С индивидуальной точки зрения, начиная от религиозных убеждений и эстетических предпочтений и до литературных нарративов, «непрерывное присутствие» и «существенные смыслы», переданные в различных ритуалах в течение столетий, связывают культурные воспоминания, передающиеся из поколения в поколение. Драконья культура китайской нации интегрируется в личность, превращаясь в неотъемлемую часть жизненного опыта и живых воспоминаний.

С точки зрения нации в целом, культура Луна как объект коллективной идентичности китайской нации охватывает весь процесс познания географического и пространственного положения китайской нации в рамках времени, начиная от племен и «мира» до «страны». В процессе формирования образа Луна, начиная от визуальных образов до текстовых нарративов, китайская нация завершила построение собственного образа.

Сравнивая с объектами анализа культурной памяти в научных дискуссиях западных исследователей, китайская культура Луна демонстрирует культурный аспект с сильной национальной индивидуальностью. Это проявляется в тесном взаимодействии и синхронизации индивидуальной и национальной идентичности. В процессе взаимодействия и симбиоза различных элементов общая и прочная культурная вера в Луна становится духовной связью, обеспечивающей взаимопонимание внутри китайской нации. Сформированная структура памяти Луны содержит культурную память всей китайской нации, укрепляя её культурное наследие и идентичность.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Ассман А. Пространство памяти: формы и изменения культурной памяти (Space of Memory: Forms and Changes of Cultural Memory) / пер. с нем. Пан Лу. Пекин: Изд-во Пекинского ун-та, 2016. 151 с.

Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. М. : Языки славянской культуры, 2004. 368 с.

Лотман Ю. М. Избранные статьи : в 3 т. Таллин: Александра, 1992. Т. 1. 479 с.

Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41). С. 8–27.

Connerton P. How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 212 p.

闻一多 [Вэнь Идуо]. 龙凤考 [Исследование Луна и Феникса] // 《闻一多全集》第一册 [первый том «Полного собрания сочинений Вэнь Идуо»]. 上海 [Шанхай]. 开明书店 [Книжный магазин Каймин]. 1948. С. 69–70 (на кит. яз.).

康澄 [Кан Чен]. 文化记忆的符号学阐释 [Семиотическая интерпретация культурной памяти] // 国外文学 [Иностранная литература]. 2018. Т. 4. С. 11–18 (на кит. яз.).

康德 [Кант И]. Критика суждения [判断力批判] / пер. с нем. Дэн Сяомана, под ред. Ян Цзутао. 北京 [Пекин]: 人民出版社 [Народное издательство]. 2002. 83 с. (на кит. яз.).

郎樱 [Лан Ин]. 东西方屠龙故事比较研究 [Сравнительно-сопоставительный анализ мифологий об убийствах Лунов в восточной и западной культурах] // 新疆大学学报 [Журнал Синьцзянского университета (издание философии и социальных наук)]. 1995. № 3. С. 56–61 (на кит. яз.).

李泽厚 [Ли Цзэху]. 美的历程 [Путешествие красоты]. 天津 [Тяньцзинь]: 天津 [社会科学院出版社]. Издательство Тяньцзиньской академии социальных наук, 2012. 57 с. (на кит. яз.).

李中元 [Ли Чжунъюань]. 论中国少数民族服饰中龙纹的象征性 — 原始的自然神性 [О символике орнамента Лунов в костюмах китайских этнических меньшинств — изначальном природном божестве] // 武汉纺织大学学报 [Вестник Уханьского текстильного университета]. 2011. № 24 (01). С. 44–46 (на кит. яз.).

李永平, 樊文 [Ли Юнпин, Фань Вэнь]. 中国少数民族屠龙故事文本与禳灾传统 [Мифология об убийстве Лунов китайского меньшинства и традиции оказания помощи при стихийных бедствиях] // 民族文学研究 [Национальное исследование искусства]. 2018. № 36 (01). С. 48 — 59 (на кит. яз.).

吕敏 [Лу Мин]. 苗族龙文化的传承与审美价值 [Наследие и эстетическая ценность культуры Лунов Мяо]. // 民族艺术研究 [Национальное исследование искусства]. 2007. Т. 3. С. 52–58 (на кит. яз.).

刘志雄, 杨静君 [Лю Чжисюн, Ян Цзинжун]. 龙与中国文化 [Дракон и китайская культура]. 北京 [Пекин]. 人民出版社 [Народное издательство]. 1992. 336 с. (на кит. яз.).

黄晖 [Хуан Хуэй]. 论衡校释 (一) [Комментарий Лун Хэна (一)]. 台湾 [Тайбэй]. 商务印书馆 [Коммерческая пресса]. 1983. 1359 с. (на кит. яз.).

杨正权 [Ян Чжэнцюань]. 论西南民族龙文化 [О культуре Лунов юго-западных национальностей] // 云南学术探索 [Юньнаньское академическое исследование]. 1997. Т. 4. С. 61–65 (на кит. яз.).

REFERENCES

Assman A. *Space of Memory: Forms and Changes of Cultural Memory*. Translated from German by Pan Lu. Beijing: Peking University Press, 2016, 151 p.

Assman Ya. *Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination]. Per. s nem. M. M. Sokol'skoi. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2004, 368 p. (in Russian).

Halbwachs M. *Kollektivnaya i istoricheskaya pamyat'* [Collective and historical memory]. *Neprikosnovenny'i zapas*, 2005, no. 2–3. P. 8–27 (in Russian).

Lotman Yu. M. *Izbrannye stat'i v trekh tomakh*. [Selected articles in three volumes.]. Tallin: Aleksandra, 1992, vol. 1, 479 p. (in Russian).

Connerton P. *How Societies Remember*. New York: Cambridge University Press, 1989, 121 p. (in English).

Huang hui. *Lùn Héng jiàoshì* [Commentary by Long Heng]. Taipei: Commercial Press, 1983, 1359 p. (in Chinese).

Kan Cheng. Wénhuà jìyì de fúhào xué chǎnshì [Semiotic interpretation of cultural memory]. *Guówài Wénxué* [Foreign literature]. 2018; (04). P. 11–18 (in Chinese).

Kant I. *Pàn duàn lì pī pàn* [Critique of Judgment]. Translated from German by Deng Xiaoman, edited by Yang Zutao. Beijing: People's Publishing House, 2002, 83 p. (in Chinese).

Lang Ying. Dōngxīfāng tú lóng gùshì bǐjiào yánjiū [A Comparative and Contrastive Analysis of the Mythologies of Long Killing in Eastern and Western Cultures]. *Xīnjiāng Dàxué Xuébào* [Journal of Xinjiang University (Philosophy and Social Science Edition)]. 1995; (03). P. 56–61. (in Chinese).

Li Yongping, Fan Wen. Zhōngguó shǎoshù mínzú tú lóng gùshì wénběn yǔ rángzāi chuántǒng [The Mythology of Chinese Minority Long Killing and Disaster Relief Traditions]. *Mínzú Wénxué Yánjiū* [National Art Research]. 2018; 36 (01). P. 48–59 (in Chinese).

Li Zehou. *Měi de Lìchéng* [Journey of Beauty]. Tianjin: Tianjin Academy of Social Sciences Press, 2012, 57 p. (in Chinese).

Li Zhongyuan. Lùn Zhōngguó shǎoshù mínzú fúshì zhōng lóng wén de xiàngzhēngxìng — yuánshǐ de zìrán shénxìng [On the symbolism of the Lun ornament in the costumes of Chinese ethnic minorities — the original natural deity]. *Wǔhàn Fǎngzhī Dàxué Xuébào* [Bulletin of Wuhan Textile University]. 2011; 24 (01). P. 44–46. (in Chinese).

Liu Zhixiong, Yang Jingrong. *Lóng yǔ Zhōngguó wénhuà* [The Dragon and Chinese Culture]. Beijing: People's Publishing House, 1992, 336 p. (in Chinese).

Lu Min. Miáo zú lóng wénhuà de chuánchéng yǔ shěnměi jiàzhí [Heritage and aesthetic value of the Long Miao culture]. *Mínzú Yìshù Yánjiū* [National Art Research]. 2007; (03). P. 52–58 (in Chinese).

Wen Yiduo. Long feng kao [A Study of Lun and Phoenix]. *Wen yi duo quan ji di yi ce* [The First Volume of the Complete Works of Wen Yiduo]. Shanghai: Kaiming Bookstore, 1948. P. 69–70 (in Chinese).

Yang Zhengquan. Lùn xīnán mínzú lóng wénhuà [About the culture of the Luns of the southwestern nationalities]. *Yúnnán Xuéshù Tànsuǒ Yunnan* [Academic Exploration]. 1997; (04). P. 61–65 (in Chinese).

Статья поступила в редакцию: 09.06.2024

Принята к публикации: 15.04.2025

Дата публикации: 30.06.2025

УДК 93/94

DOI 10.14258/nreur(2025)2–10

*Д. В. Сень**Институт истории и международных отношений, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону (Россия)*

ПЕРВЫЙ СЕВЕРО-КАВКАЗСКИЙ СЪЕЗД ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ В НАЛЬЧИКЕ (1926 Г.)

Статья посвящена истории подготовки и проведения Первого Северо-Кавказского съезда горских евреев, состоявшегося в Нальчике 12–14 мая 1926 г. Цель работы состоит в выявлении причин и обстоятельств созыва указанного съезда, степени участия в этом мероприятии краевых и областных (со стороны Кабардино-Балкарской автономной области) властей, а также фактической стороны его проведения с учетом как изначальной, так и реальной (изменившейся) повестки. Констатируется и объясняется, почему указанные вопросы не становились объектом специального изучения в историографии. Устанавливаются причины и обстоятельства проведения съезда как мероприятия краевого уровня, инициированного, скорее всего, властями Северо-Кавказского края. Судя по всему, руководство Кабардино-Балкарской автономной области было поставлено этими вышестоящими властями «перед фактом». Выявляется общее и отличительное в истории проведения указанного съезда по сравнению с аналогичными (похожими) публичными мероприятиями 1920–1926 гг., участниками (делегатами) которых становились и горские евреи Северо-Кавказского края. Анализируется менявшаяся повестка съезда — начиная от предполагавшейся и заканчивая фактической. История организации и проведения съезда горских евреев вписана в пространство их общественной и политической активности в условиях новой национальной политики советской власти и различных практик решения «еврейского вопроса».

Ключевые слова. горские евреи, Кабардино-Балкарская автономная область, Нальчик, Северный Кавказ, Северо-Кавказский край, съезд

Цитирование статьи:

Сень Д. В. Первый Северо-Кавказский съезд горских евреев в Нальчике (1926 г.) // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 2. С. 166–182. DOI 10.14258/nreur(2025)2–10.

Сень Дмитрий Владимирович, доктор исторических наук, профессор Института истории и международных отношений Южного федерального университета, Ростов-на-Дону (Россия). **Адрес для контактов:** dsen1974@mail.ru;
<http://orcid.org/0000-0002-5222-4685>.

D. V. Sen'

*Institute of History and International Relations, Southern Federal University,
Rostov-on-Don (Russia)*

I NORTH CAUCASIAN CONGRESS OF MOUNTAIN JEWS IN NALCHIK (1926)

The article is devoted to the history of the 1st North Caucasian Congress of Mountain Jews, held in Nalchik on May 12–14, 1926. The goals of this article are: to identify the reasons and circumstances of the convening of this congress; to analyze the degree of participation of regional authorities in this event; to explore the actual side of its holding, taking into account both the original and the real (changed) agenda. The Congress history has not become the object of special study in historiography. The reasons and circumstances of its holding as a regional-level event, most likely initiated by the North Caucasian authorities of this territory. The general and distinctive features in the history of the congress are revealed in comparison with similar public events, the participants (delegates) of which were the Mountain Jews of the North Caucasus region in 1920–1926. The changing agenda of the congress is analyzed — from the expected to the actual. The history of organizing and holding the congress of Mountain Jews is inscribed in the space of their social and political activity in the conditions of the new national policy of the Soviet government and various practices in solving the “Jewish question”.

Keywords: Kabardino-Balkarian Autonomous Region, Mountain Jews, Nalchik, North Caucasus, North Caucasus region, Congress

For citation:

Sen' D. V. I North Caucasian Congress of Mountain Jews in Nalchik (1926). *Nations and religions of Eurasia*. 2025. T. 30. № 2. P. 166–182 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)2–10.

Sen' Dmitriy Vladimirovich, Doctor of Sciences (History), Professor, Institute of History and International Relations, Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia).

Contact address: dsen1974@mail.ru; <http://orcid.org/0000-0002-5222-4685>.

Введение

Теоретико-методологическую основу представленной статьи составляет комплекс общенаучных и специальных исторических методов и подходов, включая историко-сравнительный, историко-генетический, историко-типологический и историко-системный. Их использование позволяет выявить общее и отличительное в истории национальной политики советской власти по отношению к горским евреям на Юге России в 1920-е гг. во всем многообразии, системно и исторично (т.е. с опорой на принцип историзма), оценив причинность, направленность и результативность конкретного съезда горских евреев. Кроме того, важное место в рамках теоретико-методологического инструментария автора занимает акторно-сетевая теория. Сообщества горских

евреев рассмотрены в ее рамках как своеобразные «сетевые сообщества» в пространстве постоянно менявшихся акторно-сетевых коммуникаций, демонстрируя латуровское группообразование как постоянный процесс взаимодействий в различных «полях» и «средах» [Латур, 2014: 42–56].

В историографии традиционно уделяется внимание созданию на Северном Кавказе так называемых горских автономий (Горской АССР и др.), а также национальных районов. Горские же евреи, имевшие свою административно-территориальную единицу (Горско-Еврейскую колонию), почти не исследовались специалистами по истории национальной политики советской власти 1920-х гг. на Северном Кавказе. В новейшей историографии почти не уделяется внимания общественно-политической активности горских евреев в 1920-е гг., связанной как с их собственными запросами, так и с мероприятиями властей, направленными на их «национализацию». История контролируемой властями общественно-политической консолидации горских евреев Северо-Кавказского края (далее — СКК) в формате съездов, совещаний и т. п. — неотъемлемая часть истории «еврейского вопроса» на территории региона 1920-х гг., решение которого затрагивало, как выясняется, не только европейских евреев. Еще недостаточно, в более общем смысле, изучена история включенности горских и европейских евреев в процессы нациестроительства на Юге России 1920–1930-х гг. — проекты и результаты обретения ими «государственности» в формате территориальной национальной автономии (в русле политики автономизации «национальных меньшинств»), коренизации кадров различных советских и хозяйственных учреждений и пр. Говоря о теме статьи, актуально установить динамику общественных и иных запросов со стороны горских евреев, адресованных властным структурам различного уровня (формирование в горско-еврейской среде новых управленческих и иных «выдвиженцев», активнее других горских евреев привлекавшихся к коммуникациям с властью; поиски форм национального самоопределения с учетом региональной кавказской специфики и пр.). Актуально, кроме того, вписать историю анализируемого в статье съезда в пространство других исследовательских проблем истории горских евреев 1920-х гг. [Сень, 2023а: 291–307], включая их «аграризацию» советской властью, причины и особенности их политической и миграционной активности. Наконец, историкам еще предстоит сравнить соответствующие практики различных советских и иных структур по решению «еврейского вопроса» в СССР (в том числе создания еврейской нации) применительно как к ашкеназам, так и к горским евреям, совпадавшие далеко не во всем. Более того, горские евреи имели самостоятельное видение проблемы, связанное не только с их землеустройством, но и с решением другой актуальной проблемы тех лет — собственного национального самоопределения. Можно обратить внимание в этой связи на приветствие делегации горских евреев 1-му съезду ОЗЕТ (15–20 ноября 1926 г.). В нем, в частности, говорилось о том, что «евреи, как и любая национальность СССР, имеют право на автономию» [Могаричев, 2020: 60–61]. Стоит, правда, отметить, что тогда в СССР наиболее активно обсуждался план освоения «трудящимися евреями» Приазовских плавней [ЦДНИРО. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 370. Л. 95, 96, 142, 143] и создания так называемой Приазовской Еврейской автономной области (в качестве развития «Крымского проекта» для евреев) — по обе стороны Керченского пролива; часть территории

области должна была включать в себя земли между Кубанью и Азовским морем [Мога-ричев, 2020: 58–64; 2018: 85–98; ЦДНИРО. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 370. Л. 95, 96; ЦК РКП(б) — ВКП(б) 2005: 368–369, 374–375, 376–378].

Анализ научного изучения истории вышеозначенного съезда в Нальчике свидетельствует о том, что его деятельность не становилась ранее объектом специального изучения. В историографии встречаются отдельные, хотя и важные, факты о данном съезде в связи с ростом общественной и иной активности горских евреев Северного Кавказа, с функционированием других съездов и совещаний 1920-х гг., в том числе проводившихся в условиях реализации новой советской национальной политики при участии депутатов *от различных групп горских евреев* [Горские евреи, 1999: 78–79, 80; Дымшиц, 2018: 171, 172].

В. Дымшиц, в частности, обратился к анализу состава участников съезда 1926 г. в Нальчике и его повестки [Дымшиц, 2018: 173]. Впрочем, тот же автор высказался противоречиво в том смысле, что «хотя практическая польза от съезда была невелика, власти продемонстрировали интерес к проблемам горских евреев и сумели завоевать их симпатии» [Дымшиц, 2018: 173]. Полагаем очевидной следующую исследовательскую проблему: результаты работы съезда в Нальчике никак не соотнесены в новейшей историографии с анализом его замысла, с представлениями прежде всего властей разного уровня о целесообразности и условиях его проведения. До сих пор не показано значение данного съезда в связи с актуальными вопросами положения горских евреев на территории СКК и с отношением к этому советских, партийных и иных структур.

Между тем предстоит установить общее и отличительное среди причин и мотивов участия горских евреев в аналогичных съездах и совещаниях на территории Северного Кавказа и других регионов, часть которых была посвящена наболевшим вопросам *различных* «народов Востока» (согласно терминологии тех лет; причем горские евреи рассматривались советской властью как евреи *восточные*), а часть — проблемам развития именно горских евреев, несмотря на существование в СССР уже в то время более масштабного «еврейского вопроса». Можно упомянуть о целом ряде подобных мероприятий, историко-компаративный анализ которых понадобится в будущем для реализации обозначенной выше исследовательской задачи:

- съезд горско-еврейской бедноты Терской и Дагестанской областей (Дербент, 1920 г.);
- съезд народов Терской области (Владикавказ, 1920 г.), на котором была образована горско-еврейская фракция [ЦГА РД. Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 4. Л. 49];
- I съезд народов Востока (Баку, 1921 г.);
- съезд женщин Востока (Грозный, 1921 г.). Открылся 10 июня, и в его работе, как писала очевидец событий — Е. Лившиц, принимали участие «от горских евреев 15 делегатов от общего числа 93» [ЦГА РД. Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 1. Л. 1об.];
- I съезд трудовых женщин Горской ССР (Владикавказ, 1921 г.);
- Съезд беспартийной татской молодежи (Моздок, 1926 г.);
- Всесоюзное совещание горских евреев (Москва, 1927 г.).

В указанной связи необходимо будет сравнить повестки перечисленных выше и других съездов; установить организаторов их проведения, а также, если позволят источ-

ники — персональный состав участников (делегатов) из числа горских евреев (включая их анкеты); соотнесенность такого представительства с географией проживания той или иной горско-еврейской группы. Поиски необходимо вести как в федеральных (РГАСПИ), так и в государственных архивах. Так, автором недавно были обнаружены новые важные документы о проведении в Дербенте объединённого съезда горско-еврейской бедноты Терской и Дагестанской областей (28 декабря 1920 г. — 5 января 1921 г.) [ЦГА РД. Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8]. Сохранившиеся документы содержат важную, порой — уникальную — информацию о повестке съезда и ее обсуждениях на разных заседаниях, анкетные данные делегатов съезда, заявления к съезду горских евреев, протоколы сходов и прошения (обращения) горских евреев — жителей населенных пунктов Дагестанской и Терской областей, в том числе описывающих события из жизни горско-еврейских общин периода Гражданской войны (например, Еврейской колонки Нальчика — ЦГА РД. Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 3. Л. 11) или *новых* для Юга горско-еврейских общин, например, Пятигорска, где до 1917 г. горские евреи *не проживали*. Эти данные позволили сделать новый в историографии вывод о том, что среди горских евреев Пятигорска изначально оказались жители разоренных горско-еврейских селений на Тереке и в Дагестане, а с 1920 г. — из разоренного Еврейско-Джегонасского селения [ЦГА РД. Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 3. Л. 10]. Впрочем, большая их часть выселилась в станицу Невинномысскую, где по данным от 17 января 1921 г. горских евреев, «джегонассцев», насчитывалось до 250 дворов [ЦГА РД. Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 4. Л. 48]. К слову, обнаружилась важная деталь последнего времени проживания горских евреев в своем родном селении — местные казаки все-таки участвовали в их преследовании и вытеснении с насиженного места [ЦГА РД. Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 3. Л. 10–10об.]. Характерно, что большинство вопросов, нашедших отражение в единицах хранения указанного архивного фонда ЦГА РД, отображали актуальную повестку многих будущих собраний и съездов горских евреев: положение женщины-еврейки/горской женщины (включая отмену калыма и борьба к левиратным браком, с многоженством в среде горских евреев и с пренебрежительным отношением к женам со стороны мужей, в том числе по причине рождения в семьях девочек [ЦГА РД. Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 4. Л. 21; ЦГА РД. Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 3. Л. 16–18].

Цель работы состоит в выявлении причин и обстоятельств созыва съезда горских евреев в Нальчике, степени участия в этом мероприятии краевых и областных (со стороны Кабардино-Балкарской автономной области — КБАО) властей, а также фактической стороны его проведения с учетом как изначальной, так и реальной (изменившейся) повестки. Уместно в будущем сравнить повестки тех съездов, например, из числа перечисленных (где горские евреи принимали участие в качестве делегатов), выявляя в них общее и отличительное. При этом необходимо учитывать как специфику проведения конкретного мероприятия (съезда, совещания и пр.), так и влияние жизненных проблем, присущих, пожалуй, всем горско-еврейским группам Северного Кавказа и сопредельных территорий в 1920-е гг. (тяжелое материальное положение, незавершенное землеустройство, переселение на новые земли, положение женщины, культурная работа среди горских евреев и пр.) [Горские евреи, 1999: 78–79; Дымшиц, 2018:

172; Сень, 2023а; ЦГА РД. Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 4. Л. 8–9, 21, 48, 49–49 об.; ЦГА РД. Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 1 Л. 25–28].

Проблематично не связать регион и место проведения северо-кавказского съезда горских евреев с событием, имевшим важнейшее значение, как минимум, для горско-еврейского населения КБАО. Уже во второй половине 1925 г., по итогам работы III пленума ЦИК КБАО (в том числе благодаря личной активной позиции руководителя КБАО Б. Э. Калмыкова) Нальчикская горско-еврейская колонка (поселок) была выделена в отдельную административную единицу с автономным управлением (автономию) — Горско-Еврейскую колонию [Карпов, 2017: 192–193; УЦГА АС КБР. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 251. Т. 1. Л. 38–38об., 39–39об.; УЦГА АС КБР. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 122. Л. 190–191]. Дополнительное изучение делопроизводственной документации позволило автору установить, что уже *летом 1925 г.* стали функционировать ее органы, стали собираться сходы граждан и пр. [УЦГА АС КБР. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 275. Л. 1–14] — колония стала административно-правовым субъектом среди других подлобных образований на территории КБАО. Создание *первой* горско-еврейской автономии на Северном Кавказе¹ имело не только практическое, но и символическое значение, отражая существенные ожидания разных горско-еврейских групп (к слову, проживавших и переживавших в постреволюционный период как новые тревоги, так и активизацию собственной общественной активности).

15 июля 1926 г. на заседании бюро Кабардино-Балкарского обкома ВКП(б) было принято следующее решение: «Не устанавливая границ между городом и колонией, признать необходимым, чтобы все горско-еврейское население, проживающее как в городе, так и колонии, находилось в ведении колонии, а русское население в ведении горсовета» [УЦДНИ АС КБР. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 49. Л. 124]. В том же году между руководством Горское-Еврейской колонии и ЦИК КБАО разгорелся конфликт по поводу именно границ ГЕК [Сень, 2023б: 65–67]. В июне 1926 г. predisполкома ГЕК писал в ЦИК КБАО о том, что колония была образована, «следуя принципу самоопределения малых народностей из национальных меньшинств, бывших в угнетении при старом режиме» [УЦГА АС КБР. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 241. Л. 56]. В том же документе, подписанном predisполкома ГЕК Д. Амировым и секретарем И. Боруном, прозвучала вызывающая для властей фраза: «Если нас «САМООПРЕДЕЛИЛИ» (слово выделено прописными буквами в самом источнике. — Д. С.) только для того, чтобы мы не претендовали на благоустройство, то такое самоопределение нам пользы не принесет...» [УЦГА АС КБР. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 241. Л. 56.]. 15 июля 1926 г. бюро Кабардино-Балкарского обкома РКП(б) даже «одернуло» партийное оргбюро ГЕК, которому было поставлено на вид за «недопустимое» участие некоторых членов оргбюро в вынесении на заседание пленума совета ГЕК 18 июня того же года постановления «по вопросу о границах колонии с явно шовинистическим душком» [УЦГА АС КБР. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 241. Л. 124].

¹ На заседании краевого отделения КомЗЕТ 20 февраля 1928 г. призывалось необходимым проработать вопрос о создании в Грозном «национальной автономной единицы из горских евреев» — Горско-Еврейского горсовета [ГАРО. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 30. Л. 6].

30 марта 1926 г. на заседании секретариата Северо-Кавказского крайкома РКП(б) обсуждался вопрос о созыве будущего съезда горских евреев в Нальчике (пункт повестки дословно звучал так: «О созыве Краевого съезда Горских евреев в г. Нальчике»), По всей видимости, масштаб данного мероприятия изначально виделся властям *краевого уровня*, а сам съезд надлежало провести уже в первых числах мая 1926 г. [ЦДНИРО. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 323. Л. 3]. Ответственным за проведение будущего съезда назначили секретаря крайбюро еврейской секции при крайкоме, представителя областного правления СевкавОЗЕТ (Общества по земельному устройству трудящихся евреев) М. С. Блехера, а среди предполагаемых вопросов его повестки определили следующие:

- международное и внутреннее положение СССР;
- доклад Совнацмен КУНО;
- доклад крайисполкома и краевого отделения КомЗЕТ (Комитета по земельному устройству еврейских трудящихся) о работе среди горских евреев и содоклад областного правления ОЗЕТ (к слову, образованного незадолго до описываемых событий — тоже в марте 1926 г.) [ЦДНИРО. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 323. Л. 3].

Примечательно, что денежные средства на проведение съезда были выделены крайисполкомом [ЦДНИРО. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 323. Л. 3]. Кабардино-Балкарскому же обкому ВКП(б) поручалось оказать съезду всяческое содействие в его проведении. Стоит отметить, что СевкавОЗЕТ и краевой КомЗЕТ стали играть с середины 1920-х гг. (наряду с крайкомом и крайисполкомом Северо-Кавказского края СКК), наиболее заметную роль в землеустройстве горских евреев СКК, в их расселении по территории края, а также в решении вопросов их санитарно-бытового и иного обслуживания. По ряду причин именно ОЗЕТ и КомЗЕТ рассматривались «татоязычными евреями в качестве своего главного представителя во властных органах края и отдельных регионов» [Акопян, 2016: 54]. В том же году сотрудники СевкавОЗЕТ и краевой КомЗЕТ активно занялись сбором информации о горских евреях, в том числе выезжая в города СКК; в качестве одного из итогов таких мероприятий можно отметить «Доклад о результате изучения положения Горских евреев Сев. Кавказа» [ГАРО. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 1. Л. 10–13; ГАРО. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 32. Л. 12]. В одном из аналитических документов численность горских евреев Северного Кавказа оценивалась «по городам» следующим образом:

1. Грозный — 4000 чел.
2. Нальчик — 3500 чел.
3. Моздок — 1000 чел.
4. Невинномысская — 800 чел.
5. Остальные города — 1000 чел. [ГАРО. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 1. Л. 10].

Информация о «состоянии горских евреев» в связи с их будущим землеустройством [ГАРО. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 11. Л. 4], была заслушана на заседании правления СевкавОЗЕТ 3 апреля 1926 г.; вопрос о подготовке к переселению одной из горскоеврейских групп — на заседании агрокомиссии при правлении СевкавОЗЕТ 2 мая 1926 г. [ГАРО. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 11. Л. 4]. Вопрос о проведении краевого совещания секретарей еврейских секций слушался на секретариате северо-кавказского крайкома ВКП(б) 2 февраля 1926 г. Было решено созвать его 24 ноября 1926 г., причем среди пяти вопросов повестки значились такие: «Доклад о работе среди горских евреев» и «Доклад о землеустройстве трудящихся»

ся евреев» [ЦДНИРО. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 315. Л. 2]. Часть вопросов по обслуживанию горских евреев была возложена также на крайбюро еврейской секции подотдела национальных меньшинств при крайкоме; его состав был утвержден на заседании секретариата северо-кавказского крайкома ВКП(б) 3 марта 1925 г. [ЦДНИРО. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 165. Л. 1]. В. З. Акопян замечает, что еврейские секции по своему составу являлись ашкеназскими, поскольку у горских евреев не имелось необходимых «партийных сил» [Акопян, 2016: 54].

Документ из крайкома партии СКК от 1 апреля 1926 г. (подчеркну, с грифом «Секретно»!), лично адресованный председателю ЦИК КБАО Б. Э. Калмыкову, информировал адресата о подготовке краевого съезда горских евреев в Нальчике. Обращает на себя внимание изменившаяся повестка его будущей работы, точнее, увеличение числа разбираемых вопросов [УЦДНИ АС КБР. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 47. Л. 8]. Среди них — «Доклады с мест (слобода — Грозный), Горско-Еврейская автономия — Нальчик, Моздок, *Невиномысская*) (курсив наш. — Д. С.)» [УЦДНИ АС КБР. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 47. Л. 8]. Представители краевых властей *выдвинули* (так в тексте!) Б. Э. Калмыкова выступить с докладом о положении СССР, а также, по сути, указали следующее: «Вообще мы просим Вас оказать всяческое содействие в проведении съезда. О дне созыва будет сообщено телеграфно» [УЦДНИ АС КБР. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 47. Л. 8]. Недавно автору удалось получить новые данные о том, что в станице Невинномысской Армавирского округа СКК в описываемое время (и даже ранее — в начале 1920-х гг.!) проживали горские евреи бывшего Джегонасско-Еврейского поселка [ГАРО. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 35. Л. 5; ГАРО. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 47. Л. 38, 72; ГАРО. Ф. Р-1390. Оп. 6. Д. 328. Л. 12; ГАРО. Ф. Р-1390. Оп. 6. Д. 203. Л. 24; ЦГА РД. Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 4. Л. 48], постреволюционная история которых по-прежнему содержит в себе многочисленные лакуны [Сень, 2023а: 295–296]. Таким образом, краевые власти решили заслушать на съезде представителей *сразу нескольких* групп горских евреев региона — тем более, что в описываемое время активно рассматривались варианты решения земельного вопроса для еврейского населения СКК, включая переселение горских евреев на земли Терского округа СКК [Акопян, 2016: 55–56; Горские евреи, 1999: 127; ГАРО. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 1. Л. 14–18]. Правовое и иное, включая финансовое, сопровождение землеустройства горских евреев в Моздокском районе было закреплено решением бюро Севкавказкрайкома ВКП(б) 13 мая 1927 г. [ЦДНИРО. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 471. Л. 2, 31].

5 апреля 1926 г. состоялось заседание бюро Кабардино-Балкарского областного комитета ВКП(б), на котором обсуждался и вопрос о дате предстоящего съезда горских евреев; было решено провести его после 10 мая [УЦДНИ АС КБР. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 49, 62]. Съезд начал свою работу в Нальчике 12 мая 1926 г. в здании Ленинского учебного городка. В. Дымшиц, не ссылаясь на источники информации, пишет: «В мае 1926 г. в Нальчике был созван Первый съезд горских евреев Северного Кавказа, в котором участвовали 56 делегатов (39 мужчин и 17 женщин) из девяти городов: Грозного, Владикавказа, Моздока, Майкопа, Нальчика, Ставрополя, Пятигорска, Кисловодска и Ростова-на-Дону. Съезд работал три дня, обсуждались три главных темы: еврейское землеустройство, культурная работа и освобождение женщины. Была подчеркнута необходимость повсеместного наделения евреев землей как главного способа приобщения к производительному труду. В сфере культуры было принято решение развивать систе-

му образования, начать подготовку учителей, издавать литературу на татском языке» [Дымшиц, 2018: 172–173].

Между тем материалы периодической печати того времени — на примере газеты «Карахалк» — позволяют уточнить многие детали проведения столь значимого мероприятия как для КБАО, так и для горско-еврейских групп Северного Кавказа. Согласно газетному обзору от 16 мая 1926 г., на съезде присутствовали 53 депутата, в том числе 13 женщин (причем среди «делегатов много стариков-бородачей. Съехались представители трудящихся евреев Кисловодска, Моздока, Владикавказа, Грозного, Ставрополя, Майкопа, Ростова, и др. городов») [Первый Северо-Кавказский съезд, 1926: 6]. На съезде присутствовали и пионеры Горско-Еврейской колонии, которые, по словам корреспондента, выстроились в ряд впереди сцены (позже они тоже огласили свое приветствие собравшимся). Приветствия съезду были озвучены от имени крайкома и крайисполкома СКК, а М. С. Блехер выступил от имени еврейской секции при крайкоме ВКП(б), провозгласив открытие «Первого Северо-Кавказского съезда горских евреев» [Первый Северо-Кавказский съезд, 1926: 6]. Далее была утверждена рабочая повестка съезда, несколько отличавшаяся от запланированной ранее. После прозвучавшего приветственного доклада со стороны представителя крайкома и крайисполкома Марголина, слово взял председатель ЦИК КБАО Б. Э. Калмыков. Он, в частности, отметил, что «не на словах, а на деле мы создали Горскую автономную колонию», причем последующий доклад о положении СССР озвучил не он, а все тот же Марголин [Первый Северо-Кавказский съезд, 1926: 6]. К слову, докладчик заодно обрушился на движение сионистов, доказывая, что «это движение вредно трудящимся евреям, что кто попадает в Сион, попадает в лапы угнетателей — английских капиталистов» [Первый Северо-Кавказский съезд, 1926: 6]. 14 мая того же года съезд продолжил свою работу — к сожалению, в итоговом обзоре его работы не выделено 13 мая, а сама заметка начинается вот какими словами: «Съезд работал три дня. Утро 14 мая было посвящено поездке в ближайшие аулы для ознакомления и смычки с крестьянами кабардинцами и балкарцами» [Е, 1926: 4].

Попытка автора найти документальные материалы самого съезда, несмотря на сплошной просмотр ряда единиц хранения в УЦГА АС КБР и УЦДНИ АС КБР, а также ЦДНИРО, пока не увенчалась успехом. В опубликованном обзоре, тем не менее, констатировалось, что съезд признал «важнейшей задачей проведение землеустройства горских евреев» [Е, 1926: 4]. Подчеркну, что такое землеустройство предполагалось провести в жизнь «по согласованному плану вместе с Азербайджаном и Дагестаном» [Е, 1926: 4]. Отмечалось, что большинство делегатов впервые, по всей видимости, ознакомились на съезде с деятельностью Комзета и ОЗЕта (вскоре занявших ведущие позиции в переселенческой политике властей по отношению к горским евреям и их аграризации). Определенный интерес представляет также резолюция съезда по докладу крайисполкома [Е, 1926: 4]. Рассмотренный на съезде еще один вопрос — «раскрепощения горянки — горской еврейки» [Е, 1926: 4] также сближает повестку и суть анализируемого съезда с частью ранее проведенных на Северном Кавказе общественно-политических публичных мероприятий (их перечень см выше). Среди так называемых практических мероприятий выделялась «организация кустарных, сельскохозяйствен-

ных артелей, охват кооперацией всех женщин-кустарок, охват женработой всех горских евреек» [Е, 1926: 4]. В. Дымшиц также отмечает, что тогда «вопрос борьбы с неграмотностью стоял очень остро; достаточно сказать, что из делегатов съезда только один имел высшее образование, 14 — среднее, 24 закончили начальную школу и 17 с трудом умели читать и писать» [Дымшиц, 2018: 173]. Здесь необходим дальнейший поиск материалов о соответствующем направлении работы съезда в Нальчике, причем уместно задаться вопросом о его *рабочих языках*. Выскажем гипотезу о том, что далеко не все горские евреи, участвовавшие в работе съезда, говорили по-русски; не исключено, что на съезде присутствовал переводчик(-ки), либо лица, владевшие, помимо русского, языками народов Северного Кавказа (включая *джуури*?). Наконец, съезд горских евреев «должным образом» отнесся к докладу ОЗЕТ: «Мы стоим на точке зрения землеустройства евреев в СССР. Позор и порицание врагам еврейского народа, господам сионистам, которые хотят закабалить, колонизировать еврейский народ, которые строят Сион — новую страну с погромами. Родиной для трудящихся евреев является — СССР и защитница всех угнетенных — Компартия» [Е, 1926: 4].

Считаем, что анализ и сбор властями новых сведений о горских евреях, скорее всего, повлиял на интенсификацию переселенческой и иной политики в их отношении на территории СКК и сопредельных регионов, которая, согласно документальным данным, пришлось на 1926–1928 гг. Съезд в Нальчике, подобно аналогичным общественно-политическим мероприятиям тех лет, способствовал накоплению властями разного уровня разнообразной информации о горских евреях СКК — статистической, демографической, этнографической и т. п. Таким образом, горские евреи целенаправленно становились участниками соответствующего дискурса, активно формируемого советской партийной и иной бюрократией, а также общественными организациями (прежде всего, СевкавОЗЕТ). Любопытно, что уже 20 мая 1926 г. вопрос о «горско-еврейской конференции» (не о прошедшем ли в Нальчике съезде шла речь в документе?) был заслушан на заседании правления СевкавОЗЕТ, причем в постановлении признавалось, что работа среди горских евреев является для него одной из «первоочередных работ» [ГАРО. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 11. Л. 6а]. 28 сентября того же года состоялось заседание секретариата северо-кавказского крайкома партии, на котором рассматривался вопрос о работе среди горских евреев [ЦДНИРО. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 340. Л. 4, 13]. Примечательно, что двое из трех докладчиков — М. С. Блехер и Ратгаузер — являлись непосредственными участниками съезда горских евреев в Нальчике, и все трое — членами еврейской секции при крайкоме ВКП(б). Констатировалось, что «горско-еврейская народность» имела мало общего по языку, быту и другим признакам «с европейским евреем и их обслуживание должно производиться самостоятельно горскими евреями» [ЦДНИРО. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 340. Л. 13]. Но, учитывая «отсталость горско-еврейских масс и полное отсутствие работников среди них», признавалось необходимым возложить именно на евсекцию дальнейшую работу среди горских евреев, «не ограничиваясь одним только содействием, привлекая к этой работе работников горских евреев» [ЦДНИРО. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 340. Л. 13]. К слову, на собрании инициативной группы по созданию Пятигорского отделения ОЗЕТ 12 марта 1926 г. звучали слова о необходимости «объединения горских евреев с европейскими на почве колонизации, на-

деясь горских евреев приобщить к культуре в силу культурного превосходства европейских евреев» [ГАРО. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 20. Л. 2об.].

На состоявшемся Первом Северо-Кавказском съезде горских евреев также подчеркивалась значимость работы с молодежью; поэтому неслучайным, скорее всего, стало проведение 18 декабря 1926 г. в Моздоке съезда беспартийной татской молодежи, «который проходил под полным контролем коммунистов и служил в основном пропагандистским целям» [Дымшиц, 2018: 173]. В публикации, размещенной в газете «Карахалк» за 4 июля 1926 г., отмечалось, что «в течение мая и июня месяца состоялось несколько заседаний пленумом совета и одно совещание в связи с прошедшим съездом горских евреев»; акцент был сделан на тяжелом материальном положении горских евреев ГЕК, на различных вариантах его улучшения [Борун, 1926: 3].

Также отметим, что участие в работе съезда представителей разных горско-еврейских групп способствовало их определенной консолидации (оперативному обмену информацией, формированию новых симбиозных связей и т. п.), активизировавшейся вследствие изменения их пространственной локализации в 1920-е гг., состава общин и пр. К примеру, во второй половине 1920-х гг. на территории Терского округа СКК (хуторы Богдановка и Ганштаковка) оказались представители сразу нескольких горско-еврейских групп, включая «джегонасцев» и «грозненцев». Недаром уроженец с. Джеганас (быв. Джегонаско-Еврейского поселка Кубанской обл.) С.А. Инотаев (1908 г.р.) писал о ситуации второй половины 1920-х гг.: «...многие из наших селян» (станции Невинномысской Армавирского округа. — Д. С.) пришли к выводу, что надо собраться где-то в одном из городов Кавказа, обсудить и принять решение о том, как быть им дальше. Было принято решение: в гор. Грозном или Нальчике собраться главам семей наших селян для обсуждения этой проблемы. В сентябре 1928 г. такое собрание было совано (вместо «созвано». — Д. С.) в Гор. Грозном. На нем присутствовало 58 человек. Возглавил эту инициативу мой дядя Израев Сафрон по-еврейски Тукли» [Инотаев: 25].

Заключение

Анализ научного изучения истории съезда в Нальчике, предпринятый в статье, показал, что его деятельность не становилась ранее объектом специального изучения. Результаты работы съезда в Нальчике 12–14 мая 1926 г. еще предстоит оценить в научном плане с опорой на новые документальные данные — вот почему в статье было доказано значение эвристического потенциала исторических источников, впервые вводимых в научный оборот. Осуществленный в статье анализ замысла и деятельности съезда свидетельствует о заинтересованности краевых властей в его проведении, поскольку в тот период они активно собирали сведения о горских евреях СКК и проводили в их отношении конкретную политику, в том числе направленную на их «аграризацию» и советизацию. Доказано, что история организации и проведения съезда горских евреев успешно вписывается в пространство общественной и политической активности горских евреев СКК, когда в условиях новой национальной политики советской власти регулярно решались различные аспекты «еврейского вопроса». К числу выводов также можно отнести аргументацию авторского мнения о том, что инициатива проведения съезда горских евреев в Нальчике принадлежала не руководству КБАО (поставленному уже перед фактом), а руководству СКК. Определена перспективная за-

дача — установить общее и отличительное среди причин и мотивов участия горских евреев (делегатов Нальчикского съезда) по сравнению с аналогичными мероприятиями на территории Северного Кавказа и соседних регионов, часть которых посвящалась вопросам развития различных «народов Востока» (в том числе горских евреев).

В статье доказано, что результаты работы съезда в Нальчике оказались более существенными, чем те, что отмечены в одной современной работе: «Хотя практическая польза от съезда была невелика, власти продемонстрировали интерес к проблемам горских евреев и сумели завоевать их симпатии» [Дымшиц, 2018: 173]. Считаем, что итоги работы съезда необходимо изучать путем сравнения с результатами аналогичных (похожих) публичных мероприятий 1920–1926 гг., участниками (делегатами) которых регулярно становились горские евреи СКК. Так, было доказано, что реальная повестка анализируемого съезда во многом совпадала с направленностью ранее проведенных (или планировавшихся на будущее) на Северном Кавказе аналогичных общественно-политических мероприятий. Не без участия властей разного уровня горские евреи активно формировали новые акторно-сетевые связи внутри своих сообществ, а процессы их группообразования (на фоне болезненной трансформации многих элементов традиционной культуры) приобрели в 1920-е гг. определенно новые импульсы. Наконец, съезд способствовал активизации общественной и политической активности горских евреев (рождению «новых» элит, росту грамотности и пр.) в условиях новой национальной политики советской власти и различных практик небезуспешного решения в СССР «еврейского вопроса».

Благодарности и финансирование

Статья написана в рамках реализации проекта Российского научного фонда «Западнокавказский культурный ареал горских евреев: история, идентичности, общинные структуры» (№ 23–28–00106).

Acknowledgement and funding

The article was written as part of the implementation of the Russian Scientific Foundation project “West Caucasian cultural area of Mountain Jews: history, identities, community structures” (No. 23–28–00106).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЙ СПИСОК

Акопян В. Г. К вопросу о земельном устройстве горскоеврейских беженцев на Юге России в 1920–30-е гг. // Региональный нарратив имперской провинции: современные методологические подходы и исследовательские практики : сб. научных статей. Ставрополь: СКФУ, 2016. С. 52–58.

Борун. Наши успехи и недостатки. (Горско-Еврейская) колония // Карахалк. 1926. № 656 (4 июля). С. 3.

Горские евреи: История, этнография, культура. М. : ДААТ/Знание, 1999. 464 с.

Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. Р-1390. Оп. 6. Д. 203.

Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. Р-1390. Оп. 6. Д. 328.

Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 32.

Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 1.

Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 11.

Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 20.

Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 30.

Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 32.

Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 35.

Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 47.

Дымшиц В. Советская модернизация. Горские евреи во время революции и гражданской войны на Кавказе // История и культура горских евреев. М. : Всемирный конгресс горских евреев, 2018. С. 160–207.

Е. Первый Краевой Съезд трудящихся евреев // Карахалк. 1926. № 646 (20 мая). С. 4.

Инотаев С. А. Трагическая история еврейских общин на Кавказе. Краткий очерк // Личный архив О. С. Шауловой, 1931 г. р., уроженки с. Богдановка, супруги С. А. Инотаева.

Карпов Ю. Ю. Национальная политика советского государства на северокавказской периферии в 20–30-е гг. XX в.: эволюция проблем и решений. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2017. 400 с.

Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.

Могаричев К. Ю. К вопросу о проектах еврейской автономии в Крыму в 1920–1940 гг. XX в.: историографический аспект // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Серия: Исторические науки. 2018. Т. 4 (70). № 2. С. 85–98.

Могаричев К. Ю. К вопросу о дискуссии по поводу Еврейской автономии в СССР: 1920-е гг. // Вестник Нижегородского университета имени Н. И. Лобачевского. Серия: История. 2020. № 2. С. 58–64.

Первый Северо-Кавказский съезд горских евреев // Карахалк. 1926. № 645 (16 мая). С. 6.

Сень Д. В. История горских евреев Северо-Кавказского края 1920-х — 1930-х гг.: актуальные вопросы историографии и источниковедения // Кавказология: Электронный журнал. 2023а. № 4. С. 291–307.

Сень Д. В. Горско-Еврейская колония Кабардино-Балкарской автономной области во второй половине 1920-х — начале 1930-х гг. // Северокавказский город как пространство социально-экономического развития и межкультурного диалога (к 300-летию г. Нальчика) : материалы Международной научно-практической конференции (Нальчик, 28–30 сентября 2023 г.). Нальчик: Кабардино-Балкарский университет, 2023б. Ч. 1. С. 57–68.

Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики (УЦГА АС КБР). Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 122.

Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики (УЦГА АС КБР). Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 241.

Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики (УЦГА АС КБР). Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 251. Т. 1.

Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики (УЦГА АС КБР). Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 275.

Управление Центра документации новейшей истории Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики (УЦДНИ АС КБР). Ф. П-1. Оп. 1. Д. 47.

Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики (УЦГА АС КБР). Ф. П-1. Оп. 1. Д. 49.

Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 1.

Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Р-520. Оп. 1. Д. 2.

Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 3.

Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 4.

Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 5.

Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 6.

Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 7.

Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД).. Ф. Р-520. Оп. 1. Д. 8.

Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 165.

Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 315.

Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 323.

Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 340.

Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 370.

Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 471.

ЦК РКП(б) — ВКП(б) и национальный вопрос. Кн. 1. 1918–1933 гг. М. : РОССПЭН, 2005. 784 с.

REFERENCES

Akopyan V.G. K voprosu o zemel'nom ustroystve gorskoevreysskikh bezhentssev na Yuge Rossii v 1920–30-e gg. [On the issue of the land structure of Mountain Jewish refugees in the South of Russia in the 1920s–30s]. *Regional'nyy narrativ imperskoy provintsii: sovremennye metodologicheskie podkhody i issledovatel'skie praktiki: Sb. nauchnykh statey* [Regional narrative of the imperial province: modern methodological approaches and research practices: Collection of scientific articles]. Stavropol': SKFU Publ., 2016. P. 52–58 (in Russian).

Borun. Nashi uspekhi i nedostatki. (Gorsko-Evreyskaya) koloniya [Our successes and shortcomings. (Mountain-Jewish) colony]. *Karakhalk* [Karakhalk]. 1926, no. 656 (July 4), p. 4 (in Russian).

Dymshits V. *Sovetskaya modernizatsiya. Gorskie evrei vo vremya revolyutsii i grazhdanskoi voyny na Kavkaze* [Soviet modernization. Mountain Jews during the revolution and civil war in the Caucasus]. *Istoriya i kul'tura gorskikh evreev*. [History and culture of mountain Jews]. Moscow: Vsemirnyy kongress gorskikh evreev Publ., 2018. P. 160–207 (in Russian).

Gorskie evrei: Istoriya, etnografiya, kul'tura [Mountain Jews: History, ethnography, culture]. Moscow: DAAT/Znanie, 1999, 464 p. (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Rostovskoi oblasti (GARO) [State Archive of the Rostov Region]. Fund R-1390. Inventory 6. File 203 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Rostovskoi oblasti (GARO) [State Archive of the Rostov Region]. Fund R-1390. Inventory 6. File 328 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Rostovskoi oblasti (GARO) [State Archive of the Rostov Region]. Fund R-1484. Inventory 1. File 32 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Rostovskoi oblasti (GARO) [State Archive of the Rostov Region]. Fund R-1484. Inventory 1. File 1 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Rostovskoi oblasti (GARO) [State Archive of the Rostov Region]. Fund R-1484. Inventory 1. File 11 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Rostovskoi oblasti (GARO) [State Archive of the Rostov Region]. Fund R-1484. Inventory 1. File 20 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Rostovskoi oblasti (GARO) [State Archive of the Rostov Region]. Fund R-1484. Inventory 1. File 20 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Rostovskoi oblasti (GARO) [State Archive of the Rostov Region]. Fund R-1484. Inventory 1. File 32 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Rostovskoi oblasti (GARO) [State Archive of the Rostov Region]. Fund R-1484. Inventory 1. File 35 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Rostovskoi oblasti (GARO) [State Archive of the Rostov Region]. Fund R-1484. Inventory 1. File 47 (in Russian).

Inotaev S.A. *Tragicheskaya istoriya evreyskikh obshchin na Kavkaze. Kratkiy ocherk* [The tragic history of Jewish communities in the Caucasus. Brief essay]. *Lichnyy arkhiv O.S. Shaulovoy, 1931 g. r., urozhenki s. Bogdanovka, suprugi S.A. Inotaeva* [Personal archive of O.S. Shaulova, born in 1931, native of the village Bogdanovka, spouses S.A. Inotaeva] (in Russian).

Karpov Yu. Yu. *Natsional'naya politika sovetskogo gosudarstva na severokavkazskoy periferii v 20–30-e gg. XX v.: evolyutsiya problem i resheniy* [National policy of the Soviet state in the North Caucasus periphery in the 20–30s. XX century: evolution of problems and solutions]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2017. 400 p. (in Russian).

Latour B. *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu* [Reassembling The Social: An Introduction to Actor-Network-Theory]. Moscow: Izdatel'sky Dom Vyshey Shkoly Ekonomiki, 2014, 384 p. (in Russian).

Mogarichev K. Yu. *K voprosu o diskussii po povodu Evreyskoi avtonomii v SSSR: 1920-e gg.* [On the issue of the discussion about Jewish autonomy in the USSR: 1920s.]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta imeni N.I. Lobachevskogo. Seriya "Istoriya"*. [Bulletin of Nizhny Novgorod University named after N.I. Lobachevsky. Series "History"]. 2020, no. 2. P. 58–64 (in Russian).

Mogarichev K. Yu. K voprosu o proektakh evreyskoy avtonomii v Krymu v 1920–1940 gg. XX v.: istoriograficheskiy aspekt [On the issue of projects of Jewish autonomy in Crimea in 1920–1940. XX century: historiographical aspect]. *Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta imeni V.I. Vernadskogo. Seriya "Istoricheskie nauki"* [Scientific notes of the Crimean Federal University named after V.I. Vernadsky. Series "Historical Sciences"]. 2018, vol. 4 (70), no. 2. P. 85–98 (in Russian).

Pervyi Severo-Kavkazskiy s'ezd gorskikh evreev [First North Caucasian [Congress of Mountain Jews]. *Karakhalk* [Karakhalk]. 1926, no. 645 (May 16), p. 6 (in Russian).

Sen' D. V. Gorsko-Evreyskaya koloniya Kabardino-Balkarskoy avtonomnoi oblasti vo vtoroi polovine 1920-kh — nachale 1930-kh gg. [Mountain Jewish colony of the Kabardino-Balkarian Autonomous Region in the second half of the 1920s — early 1930s]. *Severokavkazskii gorod kak prostranstvo sotsial'no-ekonomicheskogo razvitiya i mezhekul'turnogo dialoga (k 300-letiyu g. Nal'chika): materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (Nal'chik, 28–30 sentyabrya 2023 g.)* [North Caucasian city as a space of socio-economic development and intercultural dialogue (to the 300th anniversary of Nalchik): materials of the International Scientific and Practical Conference (Nalchik, September 28–30, 2023)]. Nal'chik: Kabardino-Balkarskii universitet Publ., 2023b, pt. 1. P. 57–68 (in Russian).

Sen' D. V. Istoriya gorskikh evreev Severo-Kavkazskogo kraya 1920-kh — 1930-kh gg.: aktual'nye voprosy istoriografii i istochnikovedeniya [History of the Mountain Jews of the North Caucasus region in the 1920s — 1930s: current issues of historiography and source study]. *Elektronnyi zhurnal "Kavkazologiya"* [Electronic journal "Caucasology"]. 2023a, no. 4. P. 291–307 (in Russian).

Tsentr dokumentatsii noveyshei istorii Rostovskoi oblasti (TsDNIRO) [Center for Documentation of Contemporary History of the Rostov Region]. Fund R-7. Inventory 1. File 165 (in Russian).

Tsentr dokumentatsii noveyshei istorii Rostovskoi oblasti (TsDNIRO) [Center for Documentation of Contemporary History of the Rostov Region]. Fund R-7. Inventory 1. File 315 (in Russian).

Tsentr dokumentatsii noveyshei istorii Rostovskoi oblasti (TsDNIRO) [Center for Documentation of Contemporary History of the Rostov Region]. Fund R-7. Inventory 1. File 323 (in Russian).

Tsentr dokumentatsii noveyshei istorii Rostovskoi oblasti (TsDNIRO) [Center for Documentation of Contemporary History of the Rostov Region]. Fund R-7. Inventory 1. File 340 (in Russian).

Tsentr dokumentatsii noveyshei istorii Rostovskoi oblasti (TsDNIRO) [Center for Documentation of Contemporary History of the Rostov Region]. Fund R-7. Inventory 1. File 370 (in Russian).

Tsentr dokumentatsii noveyshei istorii Rostovskoi oblasti (TsDNIRO) [Center for Documentation of Contemporary History of the Rostov Region]. Fund R-7. Inventory 1. File 471 (in Russian).

Tsentr al'nyi gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Dagestan (TsGAR D) [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund R-520. Inventory 1. File 1 (in Russian).

Tsentral'nyi gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Dagestan (TsGAR D) [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund R-520. Inventory 1. File 2 (in Russian).

Tsentral'nyi gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Dagestan (TsGAR D) [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund R-520. Inventory 1. File 3 (in Russian).

Tsentral'nyi gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Dagestan (TsGAR D) [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund R-520. Inventory 1. File 4 (in Russian).

Tsentral'nyi gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Dagestan (TsGAR D) [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund R-520. Inventory 1. File 5 (in Russian).

Tsentral'nyi gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Dagestan (TsGAR D) [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund R-520. Inventory 1. File 6 (in Russian).

Tsentral'nyi gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Dagestan (TsGAR D) [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund R-520. Inventory 1. File 7 (in Russian).

Tsentral'nyi gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Dagestan (TsGAR D) [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund R-520. Inventory 1. File 8 (in Russian).

TsKRKP (b) — VKP (b) i natsional'nyi vopros. Kniga 1. 1918–1933 gg. [Central Committee of the RCP (b) — VKP (b) and the national question. Book 1. 1918–1933]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2005, 784 p. (in Russian).

Upravlenie Tsentra dokumentatsii noveyshei istorii Arkhivnoi sluzhby Kabardino-Balkarskoi Respubliki (UTsDNI AS KBR) [Directorate of the Central State Archives of the Archive Service of the Kabardino-Balkarian Republic]. Fund P-1. Inventory 1. File 47 (in Russian).

Upravlenie Tsentra dokumentatsii noveyshey istorii Arkhivnoi sluzhby Kabardino-Balkarskoi Respubliki (UTsDNI AS KBR) [Directorate of the Central State Archives of the Archive Service of the Kabardino-Balkarian Republic]. Fund P-1. Inventory 1. File 49 (in Russian).

Upravlenie tsentral'nogo gosudarstvennogo arkhiva Arkhivnoi sluzhby Kabardino-Balkarskoi Respubliki (UTsGA AS KBR) [Directorate of the Central State Archives of the Archive Service of the Kabardino-Balkarian Republic]. Fund R-2. Inventory 1. File 122 (in Russian).

Upravlenie tsentral'nogo gosudarstvennogo arkhiva Arkhivnoi sluzhby Kabardino-Balkarskoi Respubliki (UTsGA AS KBR) [Directorate of the Central State Archives of the Archive Service of the Kabardino-Balkarian Republic]. Fund R-2. Inventory 1. File 241 (in Russian).

Upravlenie tsentral'nogo gosudarstvennogo arkhiva Arkhivnoi sluzhby Kabardino-Balkarskoi Respubliki (UTsGA AS KBR) [Directorate of the Central State Archives of the Archive Service of the Kabardino-Balkarian Republic]. Fund R-2. Inventory 1. File 251. Vol. 1 (in Russian).

Upravlenie tsentral'nogo gosudarstvennogo arkhiva Arkhivnoi sluzhby Kabardino-Balkarskoi Respubliki (UTsGA AS KBR) [Directorate of the Central State Archives of the Archive Service of the Kabardino-Balkarian Republic]. Fund R-2. Inventory 1. File 275 (in Russian).

E. Pervyy Kraevoy S'ezd trudyashchikhsya evreev [First Regional Congress of Working Jews]. *Karakhalk* [Karakhalk]. 1926, no. 646 (May 20), p. 4 (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 23.06.2024

Принята к публикации: 11.03.2025

Дата публикации: 30.06.2025

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

УДК 221.7

DOI 10.14258/nneur(2025)2–11

М. А. Хаймурзина

Амурский государственный университет, Благовещенск (Россия)

ОСОБЕННОСТИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ КОНФУЦИАНСКИХ ХРАМОВ В ПЕРИОД ЧЖУРЧЖЭНЬСКОГО ГОСУДАРСТВА ЦЗИНЬ

Межэтническое и межкультурное взаимодействие чжурчжэней с другими народами в первой половине XII в. предопределило появление конфуцианских храмов в Цзинь. Повсеместное их распространение на территории государства пришлось на вторую половину XII в., когда по мере воссоздания системы образования по китайскому образцу в культуре чжурчжэней постепенно формировался культ Конфуция. В то время даже в удаленных гарнизонных округах и уездах появлялись школы, которые представляли собой не только место получения знаний, но и место поклонения Конфуцию. Не известно точное количество храмов в государстве чжурчжэней, особенно на севере, но очевидно их неравномерное распределение. На юге Цзинь, где изначально сильна китайская культура, их количество было значительным, что зафиксировано в различных источниках. Определение количества храмов на северо-восточных территориях затруднено, но факт их существования не исключается. Дискуссионным остается вопрос культовой деятельности, направленной на поклонение Конфуцию в чжурчжэньских школах. В школах (храмах) государства Цзинь учителями становились ранее плененные конфуцианские ученые, ученики, чиновники, которые продолжали свой конфуцианский путь, передавая цзиньцам конфуцианские наследие. Такой человеческий фактор (чиновничьи кадры) на местах предопределил успех восстановления храмов и факт участия частных вложений в их реконструкции.

Ключевые слова: чжурчжэни, государство Цзинь, культ Конфуция, конфуцианские храмы, конфуцианские школы

Цитирование статьи:

Хаймурзина М. А. Особенности распространения конфуцианских храмов в период чжурчжэньского государства Цзинь // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 2. С. 183–197. DOI 10.14258/nreur(2025)2–11.

Хаймурзина Марина Ахатовна, кандидат философских наук, доцент кафедры китаеведения Амурского государственного университета, Благовещенск (Россия).

Адрес для контактов: khaymurzina@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-2800-3468>

M. A. Khaymurzina

Amur State University, Blagoveshchensk (Russia)

SPECIFICS OF CONFUCIAN TEMPLES' SPREAD DURING THE JURCHEN STATE OF JIN

The interethnic and intercultural interaction of the Jurchens with other peoples in the first half of the 12th century predetermined the appearance of Confucian temples in Jin. Their widespread spread on the territory of the state occurred in the second half of the 12th century. Then, as the education system was recreated according to the Chinese model, the cult of Confucius gradually formed in the Jurchen culture. At that time, even in the remote garrisons of districts and counties, schools appeared, which represented not only a place of learning, but also a place of worship for Confucius. The exact number of temples in the Jurchen state is not known, especially in the north, but their uneven distribution is obvious. In the south of Jin, where Chinese culture was initially strong, their number was significant, which is recorded in various sources. Determining the number of temples in the northeastern territories is difficult, but the fact of their existence is not excluded. The issue of cult activities directed at Confucius within the Jurchen schools remains debatable. In the schools (temples) of the Jin state, previously captured Confucian scientists, students, and officials became teachers, who continued their Confucian path, transferring Confucian heritage to the Jin people. Such a human factor (official personnel) predetermined the success of the restoration of temples and the fact of participation of private investments in their reconstruction.

Keywords: Jurchen, Jin State, the cult of Confucius, Confucian temples, Confucian schools

For citation:

Khaymurzina M. A. Specifics of Confucian temples' spread during the Jurchen state of Jin. *Nations and religions of Eurasia*. 2025. T. 30, № 2. P. 183–197 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)2–11.

Khaymurzina Marina Akhatovna, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Chinese Studies, Amur State University, Blagoveshchensk (Russia).

Contact address: khaymurzina@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-2800-3468>

Введение

Появление и распространение конфуцианских храмов в культуре чжурчжэней тесно связано с историей становления их государственности¹. Политические обстоятельства диктовали цзиньцам необходимость принятия инокультурных образцов — китайской системы образования как источника пополнения нового госаппарата чиновничьими кадрами. Школы (китайские и чуть позже чжурчжэньские) стали механизмом распространения конфуцианства на территории государства Цзинь, что влекло за собой почитание Конфуция и соответствующую обрядовую деятельность, направленную на поклонение ему.

Нами не найдено специальных исследований, посвященных конфуцианским храмам в государстве Цзинь. Материал по данной проблеме найден в работах, например, касающихся вопроса развития и распространения конфуцианства в Цзинь [Лю Хуэй, 2017], а также в исследованиях, анализирующих просвещение в Цзинь [Воробьев, 1983; Тао Джин-шен, 1995; Лань Тин, 2019]. Используемые в данной статье исследования основываются на разных источниках, например, официальной истории этого государства «История Цзинь» (*Цзинь ши* 金史), Собрании цзиньской литературы (*Цзинь вэнь цзуй* 金文最) и Собрании цзиньской поэзии (*Цзинь вэнь я* 金文雅), составленных в начале XIX в., Сборнике произведений периода Ляо и Цзинь (*Цюань Ляо Цзинь вэнь* 全辽金文) и др.

Так, профессор Тао Цзиншэнь в своей работе, посвященной школам в государстве Цзинь, указывает, что более 95% исследованных им школ являлись одновременно и храмом Конфуция. Изучая данные 58 школ по 73 источникам, он обнаружил, что только по двум школам не было информации, функционировали ли они как храм [Тао Джин-шен, 1995: 52]. Аналогичной точки зрения придерживаются и китайские исследователи [Лю Хуэй, 2017: 187; Лань Тин, 2019: 34].

Ученые указывают на храмы Конфуция в Цзинь (*кунцзы мяо* 孔子庙, *сюаньшиэн мяо* 宣圣庙, *вэньсюань-ван мяо* 文宣王庙) или школы при конфуцианских храмах *мяо сюэ* 庙学², где были установлены изображения Конфуция и его главных учеников, которым поклонялись³.

¹ О становлении и развитии чжурчжэньской государственности см. подробнее: [Воробьев, 1975; 1973; Тао Джин-шен, 1974].

² Лань Тин указывает, что в китайских научных кругах ранее остро дискутировали о том, храмы были при школах или школы при храмах. Лань Тин считает, что школа и храм представляли собой взаимозависимые и взаимосвязанные составляющие единого процесса — распространения конфуцианского учения. С понятием *мяо сюэ* чаще всего связаны небольшие региональные учебные заведения и храмы в них [Лань Тин, 2019: 35]. В этой связи далее по тексту автором данной статьи словосочетания «конфуцианская школа» и «конфуцианский храм» используются как синонимы.

³ Это полностью соответствует китайской модели образования, когда ученики осуществляли поклонение Конфуцию в рамках своего учебного заведения. Отметим, что в Поднебесной еще с эпохи Тан в учебных заведениях устанавливали изображения или изваяния Конфуция и осуществляли там жертвоприношения ему [Тао Джин-шен, 1995: 50–52; Пэн Линь, 2004: 257–260; Кун Чжэ, 2019].

Далее осветим вопросы, связанные с определением количества конфуцианских храмов в Цзинь, особенностями их территориального размещения и финансирования реконструкций.

Проблема определения количества конфуцианских храмов

Сложно определить точное количество конфуцианских храмов в Цзинь, что обусловлено множеством причин. Во-первых, в разных источниках упоминается разное количество храмов; во-вторых, реконструкция усложняется тем, что в более поздних источниках названия храмов могли меняться. Кроме того, большинство храмов были воссозданы в Цзинь (и не один раз), а не построены, к тому же не все храмы можно идентифицировать по времени реконструкции. Более того, велика вероятность, что данные о существовании небольших школ, удаленных от центров областей или округов, не были зафиксированы в источниках [Tao Jing-shen, 1995: 56; Лю Хуэй, 2017: 187–188].

Итак, что касается количества конфуцианских храмов на территории Цзинь, то некоторыми учеными уже была проделана большая работа по поиску фиксаций наименований или упоминаний школ (храмов) в исторических текстах. В данном вопросе наше исследование полностью основывается на этих уже известных результатах. Укажем несколько примеров. Так, по тексту «Истории Цзинь» можно идентифицировать 85 школ (уровня области *фу* и уровня округа *чжоу*) [Tao Jing-shen, 1995: 53, 56; Лань Тин, 2019: 39, 41], для 45 школ в данном сочинении зафиксированы наименования, только 11 из которых упоминаются в других источниках [Tao Jing-shen, 1995: 56]. В Сборнике цзиньской литературы (*Цзинь вэнь цзуй*) зафиксировано всего 47 храмов, а в Сборнике произведений периода Ляо и Цзинь (*Цюань Ляо Цзинь вэнь*) найдено 83 идентификации храмов [Лю Хуэй, 2017: 187–188].

85 школ, указанных в «Истории Цзинь», — это 25 школ уровня области *фу* и 60 школ уровня округа *чжоу*. Уровень *чжоу* включал в себя пограничные округа (*цзе чжэнь* 節鎮), сторожевые (оборонительные) округа (*фаньюй чжоу* 防禦州), в которых количество школ составляло 39 и 21 соответственно [Tao Jing-shen, 1995: 53, 56; Лань Тин, 2019: 39, 41]. Однако такие показатели, зафиксированные в официальной истории государства Цзинь, скорей всего, не соответствовали исторической реальности.

Вопрос количества конфуцианских храмов коррелируется с периодами политической истории государства Цзинь. Начало реконструкций храмов связывают со временем правления Тай-цзуна 太宗 (1123–1135), Си-цзуна 熙宗 (1135–1150), Хайлин-вана 海陵王 (1150–1161). Расцвет восстановительных работ — периоды правлений Ши-цзуна 世宗 (1161–1189) и Чжан-цзуна 章宗 (1189–1208), когда поощряли изучение конфуцианской классики среди членов правящего дома, чиновников, учеников в школах. Тогда же возрождали церемонии поклонения Конфуцию в конфуцианских храмах, кроме того, за те годы были собраны коллекции конфуцианских книг [Chan Hok-lam, 1999: 123, 126]. Для того времени характерен масштаб реконструкций (количество восстановленных крупных храмов было примерно в 3–4 раза больше в сравнении с предыдущим периодом), вливание большого количества государственных средств в строительные работы (например, в реконструкцию храма Конфуция в Цюйфу). К тому же один храм мог претерпеть несколько реконструкций [Лю Хуэй, 2017: 188–200]. Отме-

тим, что период повсеместного восстановления храмов совпадает с расцветом поклонения Конфуцию. Действительно, как подчеркивает востоковед М. В. Воробьев, «в правление Ши-цзуна и Чжан-цзуна под эгидой конфуцианского учения городские и сельские школы неизменно день ото дня процветали» [Воробьев, 1983: 221].

Приведем ряд примеров из официальной истории Цзинь, свидетельствующих о широкомасштабном восстановлении конфуцианских храмов на территории государства к концу XII в.

Так, в 1191 г. императором Чжан-цзуном было приказано:

詔諸郡邑文宣王廟、風雨師、社稷神壇隳廢者，復之。

Приказываю всем округам и уездам, где разрушены алтари духов земли и злаков, духов ветра и дождя, храмов Конфуция, восстановить таковые [Тото, 1975: 218].

В 1204 г. было велено:

詔刺史州郡無宣聖廟學者並增修之。

Приказываю всем округам, где нет конфуцианских школ, возвести таковые [Тото, 1975: 267].

Действительно, следует подчеркнуть, что для второй половины XII в. характерна организация школ в областях и округах, что связано с реформами системы образования⁴. Появление областных школ *фу сюэ* относят ко времени правления Ши-цзуна (70-е гг. XII в.). Школы уровня *чжоу* создавали чуть позднее, чем школы уровня *фу*, в период правления Чжан-цзуна (80-е гг. XII в.) [Лань Тин, 2019: 38, 40]. Кроме того, к концу XII в., кроме пограничных и сторожевых округов, была введена еще третья категория округов — самостоятельные (*цзи ши* 刺史), где тоже учреждали школы [Tao Jing-shen, 1995: 56; Лань Тин, 2019: 42]. Информации о количестве таких школ нами не найдено. Также неизвестно и количество школ на уровне уездов *сянь* 縣. Но если принять во внимание, что в Цзинь было 683 уезда [Воробьев, 1975: 165], то можно предположить реальный размах распространения конфуцианских храмов на территории этого государства. Тао Цзиншэнь в своем исследовании, основанном на множестве источников различных периодов, указывает, что только в регионах Шаньси, Хэбэй, Шаньдун, Хэнань в конце XII — начале XIII в. существовало 275 школ различных уровней [Tao Jing-shen, 1995: 53, 58].

Особенности территориального размещения конфуцианских храмов

Территорию государства Цзинь мы можем условно разделить на три части: северо-восток — исконные чжурчжэньские земли; часть территории государства Ляо, отвоеванная цзиньцами с 1115 по 1125 г.; все остальные земли южнее (территории Сун), включенные в состав Цзинь с 1126 по 1136 г. (см. рис. 1).

Говоря об особенностях размещения конфуцианских храмов на территории Цзинь, следует вспомнить про административно-территориальное деление государства. Прежде всего на первичном уровне выделяют 19 губерний⁵ государства Цзинь. При губернии Шанцзин лу было четыре района (Фууй лу, Хэлань лу, Супинь лу, Хулигай лу)

⁴ О просвещении в государстве Цзинь см. подробнее: [Воробьев, 1983: 218–224].

⁵ Территория губернии могла состоять из одной или нескольких областей *фу*. Всего было 39 областей [Воробьев, 1975: 165, 167; Сборник карт по истории Китая, 1999: 42–58].

компактного поселения чжурчжэней, которые следует отделять от указанных 19 губерний. Подобные два района (Хэсугуань лу и Посу лу) также были в губернии Дунцзин лу (см. рис. 2) [Лю Хуэй, 2017: 127; Воробьев, 1975: 165].



Источники: Воробьев М. В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в. – 1234 г.). М.: Издательство «Наука», 1975.

Рис. 1. Развитие чжурчжэньского государства Цзинь [Воробьев, 1975]

Fig. 1. The development of the Jurchen Jin State

Что касается северо-восточных территорий, подведомственных губернии Шанцзин лу, достоверно известно о существовании там конфуцианского храма в Хуйнинфу, первой столице Цзинь. Храм Конфуция, возведённый при Си-цзунде, был разрушен позднее, когда Хайлин-ван в 1153 г. перенес столицу государства в Чжунду и в 1157 г. уничтожил первую столицу [Лю Хуэй, 2017: 217]. Согласно существующим данным, конфуцианский храм в Верхней столице являлся местом столичного этапа экзаменов *кэцзюй*, где 16 раз провели дворцовые экзамены [Первая столица Великой Цзинь, 2022: 124–125].

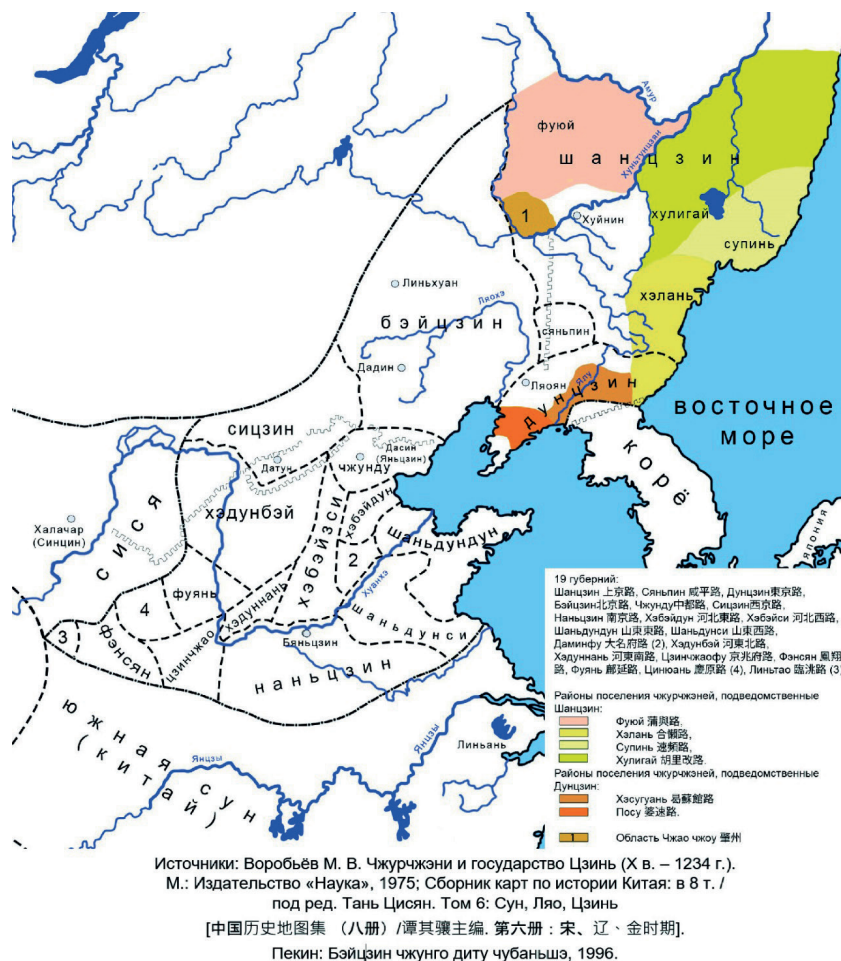


Рис. 2. Империя Цзинь [Воробьев, 1975]

Fig. Jin Empire

Позже Ши-цзун приказал восстановить Хуйнинфу. Известно, что в 1165 г. был восстановлен храм первопредка Тай-цзу 太祖庙, в 1182 г. по старым образцам отстроили главный обрядовый зал Цинюань-гуна 庆元宫⁶ и там в надлежащее время осуществляли жертвоприношения [Тото, 1975: 787]. Нами не найдено упоминаний о том, а был ли восстановлен храм Конфуция в Верхней столице при Ши-цзуне. Вероятно, нет. Это можно объяснить тем фактом, что был конфликт между чжурчжэньским центральным правительством и чжурчжэньскими вождями на севере, которые были достаточно самостоятельными и представляли собой военную угрозу для центрального правительства и, соответственно, царствующего дома [Schneider, 2011: 360]. Северные вожди, возможно, противодействовали появлению инокультурного на своих территории.

⁶ Дворец, построенный в честь Тай-цзу (чж. Агуда) и Тай-цзуна (чж. Уцимай) [Воробьев, 1983: 86–87].

ях, в том числе и конфуцианских храмов. Поэтому возрождение чжурчжэньских обычаев, решение вопросов социально-экономического положения чжурчжэней в период правления Ши-цзуна не было главной целью⁷, Ши-цзун таковыми действиями пытался наладить контакт, смягчить противодействие, решить политические проблемы, связанные с угрозой, исходящей от северных территорий⁸.

Как указывалось выше, согласно «Истории Цзинь», в этом государстве было 25 областных школ *фу сюэ*, которые локализовались в 18 губерниях, т. е. во всех, кроме Шанцзин лу и шести указанных выше районов компактного проживания чжурчжэней [Лань Тин, 2019: 38–29].

Что касается окружных школ, они были представлены повсеместно, также кроме территорий компактного проживания чжурчжэней. Но были и исключения. Например, округ Чжао-чжоу относился к северо-восточной губернии Шанцзин лу, находилась на ее западной окраине. Чжао-чжоу граничил с территорией, ранее населенной киданями. В этой связи в Чжао-чжоу была окружная школа в период Цзинь. В этой школе учились дети киданьских и бохайских чиновников среднего и низшего уровня (см. рис. 2) [Лань Тин, 2019: 40–42].

С другой стороны, на северо-востоке были чжурчжэньские школы⁹. Согласно «Истории Цзинь», было 22 чжурчжэньские школы, 16 из которых локализовались в районах компактного проживания чжурчжэней и предназначались для повышения уровня их грамотности и культуры [Воробьев, 1983: 220]. Известно, что 11 (из 22 чжурчжэньских школ) находились в губерниях Шанцзин лу (в том числе Фуюй лу, Хулигай лу, Хэлань лу, Супин лу), Дунцзин лу (в том числе Посу лу), Бэйцзин лу, Сяньпин лу [Лань Тин, 2019: 194–197, 211].

В чжурчжэньских школах, подобно китайским, изучали конфуцианскую классику [Воробьев, 1983: 220; Лань Тин, 2019: 203], для преподавания, согласно приказу Ши-цзуна, приглашали ученых со степенью *цзиньши* [Лань Тин, 2019: 198].

⁷ Говоря о времени правления Ши-цзуна, его политику часто оценивают как этноохранительную, или нативистскую [Schneider, 2011: 384].

⁸ Отмена чжурчжэньской системы должностей при Си-цзуне — это попытка ослабить власть северных вождей, которые представляли собой угрозу новому центральному правительству, в рамках которого формировалась имперская абсолютная власть. В результате такой политической реформы северные вожди потеряли наследственные титулы. Потеряв свои титулы, вожди на севере оставались мощной силой, противостоящей правительству не только во время правления Си-цзуна, но и во время Хайлин-вана [Schneider, 2011: 367–368]. Кроме того, введение новой административно-территориальной системы (19 провинций) при Хайлин-ване также было направлено на ликвидацию системы вождей. Пять столичных провинций (губерний) управлялись *люшоу*, находящимися в столицах, остальные 14 управлялись региональными начальниками *цзунгуанями*. Передав власть чиновникам без наследственных титулов, Хайлин-ван тем самым пытался обеспечить свою власть по всей территории Цзинь. Тем не менее, северные вожди сохранили свое влияние, не имея официальных титулов [Schneider, 2011: 378–379].

⁹ Кроме китайских школ, еще существовали и чжурчжэньские. Были учреждены чжурчжэньские центральные учебные заведения (*Го цзы цзянь*, *Тай сюэ*), а также школы в регионах на уровне области *фу* и округа *чжоу*. В «Истории Цзинь» зафиксированы губернии, где локализовались чжурчжэньские школы, но нет упоминаний об их названиях или конкретном местоположении [Лань Тин, 2019: 194–197].

В цзюане 51 «Истории Цзинь», посвященном системе экзаменов в Цзинь, указывается, что порядки сдачи экзаменов в чжурчжэньских школах были сходны с китайскими: 凡會課，三日作策論一道，季月私試如漢生制.

[Все ученики] собирались на занятия, [каждые] 3 дня писали одно сочинение о принципах управления страной, в последний месяц каждого квартала проходили промежуточные экзамены — [это было] подобно китайской системе [Тото, 1975: 1174].

В начале того же цзюаня указываются следующие правила школ государства Цзинь: 遇旬休、節辰皆有假，病則給假，省親遠行則給程。犯學規者罰，不率教者黜。遭喪百日後求入學者，不得與釋奠禮.

Во время ежедекадного отдыха, а также в праздники предоставляли каникулы, в случае болезни давали отдых от занятий, для далекого путешествия с целью посещения родственников тоже выделяли время; тех, кто нарушал правила учебного заведения, наказывали. Тех, кто не следовал наставлениям, исключали. Тем, кто просился на учебу через сто дней после похорон, нельзя было участвовать в обряде *ши дянь*¹⁰ [Тото, 1975: 1132].

Другими словами, во всех случаях, за исключением выхода на учебу через сто дней после похорон, ученики школ участвовали в обрядах поклонения Конфуцию и осуществляли подношения ему. Лань Тин считает, что эти правила распространялись и на чжурчжэньские школы [Лань Тин, 2019: 206–207].

Что касается второй, условной, части Цзинь, отвоеванной у государства Ляо, эти территории длительное время заселяли разные народы, в том числе ханьцы. Существует точка зрения, что для этой территории (Сяньпин лу, Дунцзин лу, Бэйцзин лу, Чжунду лу, Сицзин лу), где проходили активные военные действия, не характерно наличие конфуцианских храмов, либо они имелись в очень малом количестве. Например, Лю Хуэй указывает, что здесь слаба история появления храмов, исключение составляют только земли Средней столицы Чжунду [Лю Хуэй, 2017: 218].

С такой точкой зрения можно не согласиться, так как выше мы уже выяснили, что к концу XII в. — началу XIII в. областные и окружные школы, скорее всего, были представлены повсеместно, за исключением территорий компактного проживания чжурчжэней. Но мы должны признать, что, действительно, в начале XII в. много школ могли пострадать от военных действий, но позже, по мере формирования системы образования, они, вероятно, были восстановлены.

В «Заметках об инспектировании Ляодуна» (遼東行部志) чиновник Ван Цзи 王寂, когда инспектировал Ляодун и добрался до далекого областного центра Сяньпин фу (в 1190 г.), сделал следующую запись:

謁先師宣聖廟，學生、呂陽、衙作尹等陪位，禮畢，少憩於營道堂，程考諸生月課.

Являлись на поклон в храм Конфуция, ученики, Люй Ян (?), местный начальник (?) и другие сопровождали, когда ритуал был закончен, немного отдыхали в зале Ин-дао тан, [потом] учащиеся сдавали месячный экзамен (цит. по: [Лань Тин, 2019: 47]).

Если обратиться к официальной истории государства Ляо «История Ляо» (Ляо ши 遼史), то обнаружим, что в государстве Ляо были храмы Конфуция, более того, его по-

¹⁰ Обряд преподнесения кубка вина Конфуцию. Подробнее см.: [Кравцова, 2007. Т. 2: 743–744].

читали на государственном уровне. Эти храмы стали цзиньскими, когда ляоские территории стали частью Цзинь¹¹.

太祖大悅，即建孔子廟，詔皇太子春秋釋奠。

В 918 году «в 5-й луне хан Тай-цзу приказал построить храм в честь Конфуция, а также приказал приносить в нем жертвы дважды в год: весной и осенью» [История железной империи, 2007: 52, 293; Тото, 1974: 1209].

謁孔子廟，命皇后、皇太子分謁寺觀。

В 919 году в 8 месяце «император явился на поклон в храм Конфуция, а императрице и наследному сыну императора было велено нанести визит в буддийский и даосский храмы» [Тото, 1974: 15].

Конфуцианский храм, о котором шла речь выше, это храм Конфуция в Верхней столице Ляо Шан-цзин, после 1120 г. она была захвачена чжурчжэнями и стала Северной столицей государства Цзинь¹².

Хотя нами не найдено соответствующих фиксаций в источниках, тем не менее можно предположить, что храм Конфуция, уже ранее существовавший в столице Ляо, впоследствии функционировал и в период Цзинь. В пользу этого свидетельствует тот факт, что чжурчжэни активно восстанавливали, например, буддийские храмы на бывших ляоских территориях [Ван Юйлан, 2011: 103]. Кроме того, чжурчжэни, завоевав территории Ляо, принимали на службу сдавшихся в плен бывших ляоских чиновников (киданей, бохайцев), служба которых была связана с восстановлением жизнедеятельности населения, в том числе в их обязанности входили вопросы реконструкций и строительства дворцов, храмов на местах. Более того, те же наемные чиновники участвовали в строительстве дворцов на чжурчжэньских территориях. Так, например, сдавшийся в плен в 1122 г. Лу Яньлунь 盧彥倫 был отправлен чжурчжэньским императором Тай-цзуном в Верхнюю столицу Цзинь, где он занимался строительством города [Ван Юйлан, 2011: 107].

Кроме столичного храма, на территории Ляо были храмы и в регионах. В цзюане 40 «Истории Ляо» рассказывается о системе чиновничества в пяти столицах Ляо, там же указывается, что в государстве были столичные школы, а также школы на уровне области *фу сюэ*, округа *чжоу сюэ*, а также школы на уровне уезда *сянь сюэ*. Там же, например, описан случай, когда региональным начальником был построен конфуцианский храм.

大公鼎為良鄉縣尹，建孔子廟。

Великий князь Дин (бохаец. — М. Х.), являющийся начальником уезда Лянсян¹³, построил храм Конфуция [Тото, 1974: 821].

Таким образом, на территории Ляо были школы, которые, учитывая влияние китайской (конфуцианской) традиции, одновременно были и местом поклонения Конфу-

¹¹ Говоря о формировании культуры чжурчжэней, следует подчеркнуть факт взаимодействия и взаимовлияния разных народов. Чжурчжэни многое переняли от киданей, бохайцев, китайцев. Например, обряды, письменность, администрирование, просвещение и т. п. Известно, что чжурчжэни ценили материальные предметы других культур. Так, например, еще в начале XII в. чжурчжэни собирали книги, понимали ценность книг, в том числе и во время войны [Воробьев, 1983: 111–125; 168–169].

¹² Про столицы государства Ляо см., например: [Ван Юйлан, 2011: 94–96].

¹³ Уезд Лянсян находился в губернии Наньцзин государства Ляо [Тото, 1974: 494].

цию. После того, как территории стали чжурчжэньскими, существовавшие там дворцы, школы, храмы, вероятно, продолжили свою жизнь в реалиях нового государства.

Что касается сунских земель, ставших южной частью территории государства Цзинь в период с 1126 по 1136 г., — это земли, заселенные китайцами. Это территории губерний: Хэбэйдун лу, Хэбэйси лу, Шаньдундун лу, Шаньдунси лу, Даминфу лу, Хэдунбэй лу, Хэдуннань лу, Цзинчжаофу лу, Фэнсян лу, Фуянь лу, Цинюань лу, Линьтао лу. Там конфуцианская культура в сравнении с севером была более развита. Соответственно, в данном регионе ранее существовало большое количество храмов, которые были реконструированы (расширены, перестроены, перенесены на новое место) в период Цзинь [Лю Хуэй, 2017: 218–219]. Наименования храмов, факты их реконструкции максимально зафиксированы в источниках и, соответственно, представлены в известных нам исследованиях.

Особенности финансирования реконструкций конфуцианских храмов

Как мы уже обозначили выше, к началу XIII в. конфуцианские храмы предположительно были распространены по всему государству Цзинь. Для учреждения областных и окружных школ осуществлялось перераспределение государственных ресурсов, что касается уездов, то из-за нехватки государственного финансирования местному правительству и населению разрешалось самостоятельно участвовать в этом процессе [Tao Jing-shen, 1995: 53]. Следовательно, небольшие уездные храмы, возведенные в периоды правлений Ши-цзуна и Чжан-цзуна, были построены не за счет государственных средств, а благодаря частным вложениям.

В небольших школах в регионах обучение базировалось на концептах традиционной китайской культуры, там, подобно крупным центральным и областным учебным заведениям, готовили конфуцианских ученых, которые бы в дальнейшем могли применить и реализовать свои (конфуцианские) знания во благо государства. Многие региональные ученые, чиновники с энтузиазмом относились к вопросу строительства школ, они были озабочены ремонтом старых храмов [Tao Jing-shen, 1995: 62].

По поводу открытия или восстановления школ писали разные эссе, но не описывали особенности системы образования этих школ, а подчеркивали сам факт воссоздания и тот вклад, который был осуществлен местными чиновниками, учеными и другими лицами, участвующими в данном проекте [Tao Jing-shen, 1995: 50–52]. Согласно одному эссе, написанному в 1176 г., старый уездный конфуцианский храм был разрушен во время войны. Однажды уездный начальник обратился к чиновникам, что они все обязаны противодействовать буддизму и даосизму. Буддийские и даосские храмы строились и процветали. В то же время Конфуций, признанный множеством последователей, не получал должного поклонения. Тогда он вложил свои средства в строительства храма. Но не только китайцы, чжурчжэни тоже участвовали в восстановлении конфуцианских храмов. Например, в Шэньси, школа Цин-чао (совр. Сиань) [Tao Jing-shen, 1995: 63].

Индивидуальный вклад местных чиновников в восстановление храмов был масштабным. Например, Лю Хуэй в своей работе отмечает, что среди 42 храмов, исследованных на предмет источника финансирования, 5 храмов были реконструированы за государственный счет (т.е. только 11%), финансирование 13 храмов было сме-

шанного типа, а 19 храмов были восстановлены за счет индивидуальных пожертвований. Кроме наименований храмов, как подчеркивает исследователь, в источниках указаны имена тех, кто жертвовал средства на их восстановление [Лю Хуэй, 2017: 202–215].

Выводы

Существование конфуцианских храмов в чжурчжэньском государстве Цзинь обусловлено политическими, географическими и культурными причинами. По мере присоединения новых территорий образованные люди (чиновники), рекрутированные из числа местных народов, служа во благо новой династии, выполняли прежние функции распространения конфуцианского пути. Они не просто помогали цзиньцам в управлении и контроле за отвоеванными территориями, но также стали проводниками новых представлений. Чиновничьи кадры на местах стали определяющим фактором восстановления конфуцианских школ (храмов). Они сыграли особую роль в регионах, где культ Конфуция распространялся по мере воссоздания системы образования. Благодаря финансовым пожертвованиям местных чиновников появлялись школы даже в самых удаленных уголках огромного государства. Там не только постигали грамоту, но и учились почитать Конфуция и изучать конфуцианское наследие в целом. Согласно существующим исследованиям, количество храмов, возведенных за счет частных вложений местных чиновников, намного превышало число реконструированных за государственные средства. Кроме того, государственное финансирование направлялось на реставрацию крупных центральных, областных храмов, а что касается небольших школ (храмов) в округах, уездах, то для их восстановления изыскивали частные средства. Это, на наш взгляд, являлось одной из особенностей восстановления конфуцианских храмов в Цзинь.

Другой характерной чертой распространения храмов стало их неравномерное территориальное размещение. Несмотря на сложность определения точного количества конфуцианских храмов на территории государства Цзинь, достоверно известно их количественное преобладание на южных территориях, максимально представленных китайским населением и ранее фундированной мощной конфуцианской культурой. Именно в отношении храмов данного региона существует множество фиксаций в различных источниках. По мере движения на север (бывшие территории государства Ляо) наличие конфуцианских храмов не исключается, но там их масштабность сложно определить из-за слабой подтвержденности в исторических материалах. Дискуссионным остается вопрос наличия храмов на северо-восточных окраинах государства Цзинь, особенно на территориях компактного поселения чжурчжэней, что также предопределено скудностью источниковой базы. В этих регионах было несколько чжурчжэньских школ, но факт существования там культовой деятельности в поклонении Конфуцию требует дальнейшего исследования.

Благодарности и финансирование

Работа выполнена в рамках проекта РНФ «Религиозный ландшафт дальневосточного порубежья России и Китая: история формирования и современное состояние» (проект № 24–18–00807).

Acknowledgements and funding

The work was carried out within the framework of Russian Science Foundation program “Religious Landscape of the Far Eastern borderlands of Russia and China: the history of formation and current state” (project No. 24–18–00807)

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Воробьев М. В. Некоторые спорные вопросы культурной и этнической истории чжурчжэней // Страны и народы Востока. 1973. Вып. XV. С. 248–254.

Воробьев М. В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в. — 1234 г.). М. : Наука, 1975. 445 с.

Воробьев М. В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. — 1234 г.). М. : Наука, 1983. 369 с.

История Железной империи. Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2007. 355 с.

Кравцова М. Е. Ши дянь // Духовная культура Китая. М. : Вост. лит., 2007. Т. 2. С. 743–744.

Кычанов Е. И. История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). СПб. : Петербургское лингвистическое общество, 2010. 361 с.

Chan Hok-lam. From Tribal Chieftain to Sinitic Emperor: Leadership Contests and Succession Crises in the Jurchen-Jin State, 1115–1234 // Journal of Asian History. 1999. Vol. 33. No. 2. P. 105–14.

Tao Jing-shen. Political Recruitment in the Chin Dynasty // Journal of the American Oriental Society. 1974. Vol. 94. No. 1. P. 24–34.

Tao Jing-shen. Public Schools in the Chin Dynasty // China under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History. State University of New York Press, 1995. P. 50–70.

Schneider Julia. The Jin revisited: New assessment of Jurchen Emperors // Journal of Song-Yuan Studies. Vol. 41. 2011. P. 343–404.

王禹浪 [Ван Юйлан]. 神秘的东北历史与文化 [Культура и история таинственного Северо-Востока]. 哈尔滨 [Харбин]. 黑龙江人民出版社 [Издательство Хэйлунцзян жэньминь], 2011. 267 с. (на кит. яз.).

孔喆 [Кун Чжэ]. 孔子庙祀典研究 [Исследование обрядности в храмах Конфуция]. 青岛 [Циндао]. 青岛出版社 [Издательство Циндао], 2019. 435 с. (на кит. яз.).

兰婷 [Лань Тин]. 金代教育与科举研究 [Исследование системы экзаменов и просвещения в государстве Цзинь]. 北京 [Пекин]. 人民出版社 [Издательство Жэньминь], 2019. 333 с. (на кит. яз.).

刘辉 [Лю Хуэй]. 金代儒学研究 [Исследование конфуцианства эпохи Цзинь]. 北京 [Пекин]. 中国社会科学出版社 [Издательство Чжунго шэхуэй кэсюэ], 2017. 253 с. (на кит. яз.).

大金国第一都 [Первая столица Великой Цзинь]. 哈尔滨 [Харбин]. 黑龙江出版社 [Издательство Хэйлунцзян], 2022. 574 с. (на кит. яз.).

彭林 [Пэн Линь]. 中国古代礼仪文明 [Древние обряды Китая]. 北京 [Пекин]. 中华书局 [Издательство Чжунхуа шуцзюй], 2004. 298 с. (на кит. яз.).

脱脱 [Тото]. 辽史 [Ляоши]. 北京 [Пекин]. 中华书局 [Издательство Чжунхуа шуцзюй], 1974. 1560 с. (на кит. яз.).

脱脱 [Тото]. 金史 [Цзиньши]. 北京 [Пекин]. 中华书局 [Издательство Чжунхуа шуцзюй], 1975. 2906 с. (на кит. яз.).

中国历史地图集 (八册) / 谭其骧主编. 第六册: 宋、辽、金时期 [Сборник карт по истории Китая: в 8 т. / под ред. Тань Цисянь. Том 6: Сун, Ляо, Цзинь]. 北京 [Пекин]. 北京中国地图出版社 [Издательство Бэйцзин чжунго диту], 1996. Т. 6. 115 с. (на кит. яз.).

REFERENCES

Istoriya Zheleznoi imperii [The History of Iron Empire]. Novosibirsk: Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS, 2007, 355 p. (in Russian).

Kravcova M. E. Shi dyan' [Shi dian]. *Duhovnaya kul'tura Kitaya* [The Spiritual Culture of China]. Moscow: Vost. lit., 2007, vol. 2. P. 743–744. (in Russian).

Kychanov E. I. *Istoriya prigranichnykh s Kitaem drevnikh i srednevekovykh gosudarstv (ot gunnov do man'chzhurov)* [The History of the Ancient and Medieval States bordering China (from the Huns to the Manchus)]. Saint Petersburg: Peterburgskoe lingvisticheskoe obshchestvo, 2010, 361 p. (in Russian).

Vorobov M. V. *Chzhurchzhenei i gosudarstvo Tszin' (10 v. — 1234 g.)* [Jurchen and the State of Chin (10th century — 1234)]. Moscow: Nauka, 1975, 445 p. (in Russian).

Vorobov M. V. *Kul'tura chzhurchzhenei i gosudarstva Tszin' (10 v. — 1234 g.)* [The Culture of Jurchen and the State of Chin (10th century — 1234)]. Moscow: Nauka, 1983, 369 p. (in Russian).

Vorobov M. V. *Nekotorye spornye voprosy kul'turnoj i etnicheskoi istorii chzhurchzhenei* [Some controversial issues of the cultural and ethnic history of the Jurchens]. *Strany i narody Vostoka* [The countries and peoples of the East]. 1973; (24). P. 248–254 (in Russian).

Chan Hok-lam. From Tribal Chieftain to Sinitic Emperor: Leadership Contests and Succession Crises in the Jurchen-Jin State, 1115–1234. *Journal of Asian History*. 1999; (2). P. 105–141 (in English).

Schneider Julia. The Jin revisited: New assessment of Jurchen Emperors. *Journal of Song-Yuan Studies*. 2011; (1). P. 343–404 (in English).

Tao Jing-shen. Political Recruitment in the Chin Dynasty. *Journal of the American Oriental Society*. 1974; (1). P. 24–34 (in English).

Tao Jing-shen. Public Schools in the Chin Dynasty. *China under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History*. Ed. by H. C. Tillman, S. H. West. State University of New York Press, 1995. P. 50–70 (in English).

Da Jinguo diyi du [The first capital of the Great Jin]. Haerbin: Heilongjiang Publishing House, 2022, 574 p. (in Chinese).

Kong Zhe. *Kongzimidiao sidian yanjiu* [A study of ritual in the temples of Confucius]. Qingdao: Qingdao Publishing House, 2019, 435 p. (in Chinese).

Lan Ting. *Jindai jiaoyu yu keju yanjiu* [A study of the examination and education system in the Jin State]. Beijing: Renmin Publishing House, 2019, 333 p. (in Chinese).

Liu Hui. *Jindai ruxue yanjiu* [A study of Confucianism in the Jin Era]. Beijing: Zhongguo shehui kexue Publishing House, 2017, 253 p. (in Chinese).

Peng Lin. Zhongguo gudai liyi wenming [*Ancient Rites of China*]. Beijing: Zhonghua shuju Publishing House, 2004, 298 p. (in Chinese).

Tuotuo. Jin shi [*History of Jin*]. Beijing: Zhonghua shuju Publishing House, 1975, 2906 p. (in Chinese).

Tuotuo. Liao shi [*History of Liao*]. Beijing: Zhonghua shuju Publishing House, 1974, 1560 p. (in Chinese).

Wang Yulang. Shenmi de dongbei lishi yu wenhua [*Culture and history of the mysterious Northeast*]. Haerbin: Heilongjiang renmin Publishing House, 2011, 267 p (in Chinese).

Zhongguo lishi dituji [*Collection of maps on the history of China: in 8 volumes*. Ed. by Tan Qixiang. Vol. 6: The periods of Song, Liao, Jin]. Beijing: Beijing zhongguo ditu Publishing House, 1996, 115 p. (in Chinese).

Статья поступила в редакцию: 31.08.2024

Принята к публикации: 26.03.2025

Дата публикации: 30.06.2025

УДК 322

DOI 10.14258/nreur(2025)2–12

А. В. Монгуш

*Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва (Кызыл, Россия),
Алтайский государственный университет (Барнаул, Россия)*

АТЕИСТИЧЕСКАЯ ПРОПАГАНДА В ТУВЕ КАК ЭЛЕМЕНТ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ СССР В 1954–1964 ГГ.

Статья посвящена изучению реализации атеистической пропаганды в Туве в период руководства СССР Н. С. Хрущевым. Целью статьи является освещение основных мероприятий и результатов атеистической пропаганды в Туве в контексте государственно-конфессиональной политики СССР в середине 1950-х — первой половине 1960-х гг. Источниковой базой исследования послужили нормативно-правовые документы, архивные и иные материалы, отражающие особенности реализации хрущевской антирелигиозной кампании в регионе. В научный оборот вводятся исторические сведения Государственного архива Российской Федерации, Национального архива Республики Тыва и Национального музея Республики Тыва о ходе и результатах идеологических мероприятий атеистического характера в Туве в названное время. Атеистические мероприятия региона в данной работе рассматриваются как часть советской антирелигиозной политики и пропаганды в исследуемый период.

На основе имеющихся материалов исследования определены особенности реализации атеистической пропаганды в Туве в условиях антирелигиозной политики Н. С. Хрущева. В статье приводятся уровни, формы и методы работы советских пропагандистов в отношении верующих и неверующих граждан региона, которые были типичными на всем советском пространстве. Мероприятия периода хрущевской антирелигиозной кампании, направленные на возбуждение враждебного отношения к священнослужителям, верующим гражданам и в целом религиозным объединениям, вызывали общественный резонанс в крае. Усилия партийных и советских органов привели к ликвидации буддийского центра в местности Кызыл-Чыраа Дзун-Хемчикского района и общины Русской православной церкви в городе Туране Пий-Хемского района. В регионе в результате проведенных в отношении религиозных общин жестких мер осталась функционировать лишь Троицкая церковь и ее приход в Кызыле, имевшие официальную регистрацию. В работе дается оценка антирелигиозной деятельности местной власти и мероприятиям, проводившимся в середине 1950-х — первой половине 1960-х гг.

Ключевые слова: СССР, Тува, Тувинская автономная область, Тувинская АССР, антирелигиозная кампания, атеистическая пропаганда, религиозная община; буддизм, православие

Цитирование статьи:

Монгуш А. В. Атеистическая пропаганда в Туве как элемент государственно-конфессиональной политики СССР в 1954–1964 гг. // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30, № 2. С. 198–219. DOI 10.14258/nreur(2025)2–12.

Монгуш Алиссия Витальевна, научный сотрудник сектора религиоведения Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, Кызыл (Россия); аспирант кафедры регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений, Алтайский государственный университет, Барнаул (Россия). **Адрес для контактов:** alismon@inbox.ru; <https://orcid.org/0000-0002-3164-1463>.

A. V. Mongush

Tuvan Institute of Humanitarian and Applied Social and Economic Research under the Government of the Republic of Tuva (Kyzyl, Russia), Altai State University (Barnaul, Russia)

ATHEISTIC PROPAGANDA IN TUVA AS AN ELEMENT OF THE STATE-CONFESSIONAL POLICY OF THE USSR IN 1954–1964

The article is devoted to the study of the realization of atheistic propaganda in Tuva during the period of N. S. Khrushchev's leadership of the USSR. The purpose of the article is to highlight the main activities and results of atheistic propaganda in Tuva in the context of the state-confessional policy of the USSR in the mid-1950s — the first half of the 1960s. The source base of the study is normative-legal documents, archival and other materials reflecting the peculiarities of the realization of Khrushchev's anti-religious campaign in the region. Historical data of the State Archive of the Russian Federation, the National Archive of the Republic of Tyva and the National Museum of the Republic of Tyva on the course and results of ideological measures of atheistic nature in Tuva at that time are introduced into the scientific turnover. Atheist activities in the region are considered in this paper as part of the Soviet anti-religious policy and propaganda in the period under study.

Based on the available research materials, the peculiarities of the realization of atheist propaganda in Tuva under the anti-religious policy of N. S. Khrushchev are identified. The article presents the levels, forms and methods of work of Soviet propagandists in relation to believers and non-believers in the region, which were typical throughout the Soviet space. The activities of the period of Khrushchev's anti-religious campaign, aimed at inciting hostile attitudes toward clergy, believing citizens, and religious associations in general, aroused public resonance in the region. The efforts of the party and Soviet bodies led to the liquidation of the

Buddhist center in Kyzyl-Chyraa, Dzun-Khemchik District, and the Russian Orthodox Church community in Turan, Piy-Khemsk District. In the region, as a result of the harsh measures taken against religious communities, only the Trinity Church and its parish in Kyzyl, which had official registration, remained in operation. The paper assesses the anti-religious activities of the local authorities and the measures taken in the mid-1950s and the first half of the 1960s.

Keywords: USSR; Tuva; Tuvan Autonomous Oblast; Tuvan ASSR; anti-religious campaign; atheist propaganda; religious community; Buddhism; Orthodoxy

For citation:

Mongush A. V. Atheistic propaganda in Tuva as an element of the state-confessional policy of the USSR in 1954–1964. *Nations and Religions of Eurasia*. 2025. Vol. 30, No 2. P. 198–219 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)2–12.

Mongush Alissiya Vitalyevna, Researcher of the Religious Studies Unit, Tuvan Institute of Humanities and Applied Social and Economic Research under the Government of Tuva; postgraduate student (Religious studies), Department of regional studies of Russia, national and state-confessional relations, Altai State University. Contact address: alismon@inbox.ru; <https://orcid.org/0000-0002-3164-1463>.

Введение

В настоящее время отечественная наука пополняется результатами изучения опыта государственно-конфессиональных отношений России в советский период [Алексеев, 1992; Горбатов, 2008; Горбатов, 2014; Дашковский, Дворянчикова, 2015; Дашковский, Зиберт, 2020; Дашковский, Бичелдей, Монгуш, 2024; Дворянчикова 2015]. При этом исследователи отдельное внимание уделяют реализации атеистической пропаганды на местах, которая является составной и неотъемлемой частью антирелигиозной политики СССР [Горбатов, 2014; Дворянчикова, 2015]. Интерес представляют идеологические мероприятия атеистического характера и в Туве в исследуемый период.

В тувинской науке некоторые аспекты изучения атеистической пропаганды затронуты такими исследователями, как О. М. Хомушку, М. В. Монгуш, У. П. Опей-оол, А. В. Монгуш, А. А. Пракачев, Г. А. Бочегурова В. Гуляев, А. Липатов и др. [Хомушку, 1998; Монгуш, 2001, Опей-оол, 2007; Монгуш, 2021; Паркачев, Бочегурова, 2023; Гуляев, Липатов, 2024]. Однако данная тема и направление исследования в целом ждет своих исследователей для дальнейшего изучения и разработки с разных точек зрения. Целью же настоящей статьи является исследование основных мероприятий и результатов атеистической пропаганды в Туве в контексте государственно-конфессиональной политики СССР в середине 1950-х — первой половине 1960-х гг.

Источниковой базой исследования послужили нормативно-правовые документы, архивные и иные материалы, отражающие особенности реализации хрущевской антирелигиозной кампании в регионе. В научный оборот вводятся исторические сведения Национального архива Республики Тыва, но преимущественно Национального музея Республики Тыва и Государственного архива Российской Федерации. Архивные доку-

менты дают представление о ходе и результатах идеологических мероприятий атеистического характера в Туве в изучаемое время.

Хрущевская антирелигиозная кампания, названная по имени руководителя КПСС и фактически СССР того периода — Н. С. Хрущева, длилась с 1954 по 1964 г. Ее мы условно делим на два этапа (1954–1957, 1958–1964), каждый из которых в данной работе рассматривается на примере антирелигиозных материалов Тувы. Здесь следует отметить, что регион с октября 1944 г., с момента его вхождения в состав СССР, имел статус Тувинской автономной области, а с октября 1961 г. с принятием Президиумом Верховного Совета РСФСР указа «О преобразовании Тувинской автономной области в Тувинскую АССР» — Тувинской АССР [История Тувы, 2016: 7, 167]. Рассмотрим далее процесс реализации и результаты атеистической пропаганды в Туве в контексте хрущевской антирелигиозной кампании в СССР.

Первый этап антирелигиозной кампании (1954–1957 гг.)

Первый этап (1954–1957) ознаменовался повышенным вниманием государственного руководства СССР к вопросам идеологической работы. Н. С. Хрущев в связи с оживлением деятельности церкви и различных «сект», а также существованием у части советского населения религиозных «предрассудков» призвал партийные и иные организации, в том числе и органы печати, радио, культурно-просветительские учреждения, усилить антирелигиозную пропаганду, активизировать атеистическое воспитание трудящихся и молодежи [Горбатов, 2014: 157; Монгуш, 2021: 58]. Антирелигиозная кампания началась с выхода Постановления ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках научно-атеистической пропаганды и мерах ее улучшения», которое повлияло на государственно-конфессиональную политику в стране, в том числе и её реализации в регионах [КПСС в резолюциях и решениях..., 1985: 428–432; Горбатов, 2014: 157; Дворянчикова, 2015: 2556]. Целенаправленное пропагандистское воздействие на население страны осуществлялось на уровне как межличностного общения (лекции, устные выступления, семинары), так и транслирования необходимой идеологической информации через СМИ, посредством публикаций (книги, брошюры, плакаты) и отчасти кинематографических произведений [Горбатов, 2014: 157].

Тува, являясь одним из советских регионов, была, безусловно, вовлечена в общесоюзные события и тенденции. Жители региона изменения в государственно-конфессиональной политике ощутили прежде всего с помощью СМИ. Центральное место в системе СМИ Тувы вплоть до 1960-х гг. занимала периодическая печать, произведения которой были более доступны населению, в отличие от радио. Из-за природных особенностей (горного ландшафта) региона, недостаточного развития энергетической и транспортной инфраструктуры, удаленности и труднодоступности населенных пунктов радиофикация в регионе шла медленно [Кан, 2021: 99]. Основными печатными изданиями являлись газеты «Тувинская правда» (на русском языке) и «Шын» — «Правда» (на тувинском языке).

Постановление повлекло за собой широкую антирелигиозную кампанию и в тувинской прессе. В названных газетах с июля и до начала ноября 1954 г. выходят атеистические публикации: «Выше уровень партийной пропаганды», «О происхождении земли и небесных светил», «О происхождении человека», «Наука и религия», «Про-

исхождение и реакционная сущность религиозных праздников», «Медицина в борьбе с религиозными суевериями и знахарством», «Жертвы прорицательниц», «Шаманизм и ламаизм, их происхождение и реакционная сущность», «Шажын номналынын реаксылыг утказы» — «Реакционная сущность буддийского учения», «Эртем-атеистиг пропаганданы калбартыр» — «Шире развернуть научно-атеистическую пропаганду» и др. В рубрике «Книжная полка» газеты «Тувинская правда» от 24.08.1954. за № 170 (3174) предлагали приобрести следующие издания атеистического характера: Прокофьев. В. Религия — враг науки и прогресса. Госполитиздат, 63 с. Цена 60 коп.; Павелкин П. Религиозные суеверия и вред. Госполитиздат, 223 с. Цена 2 руб. 70 коп.; Эншелен Ш. Происхождение религии. Издательство иностранной литературы, 292. с. Цена 12 руб. 55 коп.

Кроме этого, в декабре 1954 г. Тувинское книжное издательство выпустило книгу Ф.М. Кузьмина «Шажын чүдүгелерниң тывылганы болгаш реаксылыг утка-шынары» — «Происхождение и реакционная сущность религиозных вероисповеданий» (Кызыл, 1954. 64 с.), которая была переведена с русского языка на тувинский. Заказчиком издания выступило тувинское отделение Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний, в нем подготовлены материалы для докладов и бесед для пропагандистов и агитаторов на местах. Перевод с русского языка осуществляли К. Диига и К. Аракчаа. Общий тираж составил 2000 экземпляров.

В номере газеты «Тувинская правда» от 19 ноября этого же года была опубликована статья, посвященная принятому 10 ноября постановлению ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», где говорилось о недопустимости оскорблений, грубого отношения пропагандистов к верующим и духовенству, последовавших после выхода предыдущего Постановления [Монгуш, 2021: 58]. Вместо грубых действий коммунистическая партия советского государства призвала граждан активнее развернуть систематическую кропотливую работу по пропаганде естественно-научных знаний, усилить идейную борьбу с религией [КПСС в резолюциях и решениях, 1985: 446–450].

Исследователи истории государственно-конфессиональных отношений приводят примеры широкой антирелигиозной кампании в прессе Сибири. Так, в Кемеровской области в СМИ выходили публикации следующей тематики: «Есть ли жизнь на других планетах», «Сон и сновидения», «Первые люди на земле», «Сколько лет земле» и др. [Горбатов, 2014: 158]. В статье «В чаду ладана», опубликованной в газете «Комсомолец Кузбасса», сообщали, что девушку не только исключили из комсомола за пение в церковном хоре, но и предлагали «вытравить из Любы все отсталое» [Горбатов, 2014: 158]. В публикации «Лена должна жить» осуждению подвергается верующая мать, которая не доверяет советской системе здравоохранения. О ней пропагандисты отзывались так: «мать, дышащая на вскормленного собой же ребенком дыханием смерти — низменное, хищное существо...» [Горбатов, 2014: 158].

В Алтайском крае в газете «Алтайская правда» с июля и до конца сентября 1954 г. вышло около 15 публикаций атеистической направленности, посвящённых научному опровержению религиозного мировоззрения [Дворянчикова, 2015: 43]. В статье «Лектор приехал на полевой стан» лектор Барнаульского планетария В. Н. Городилов на поле

колхоза имени Кирова опровергал положение религии о создании планет Богом, а также мнение церкви о существовании жизни лишь на Земле [Дворянчикова, 2015: 43–44].

В тувинских СМИ с конца 1954 по 1957 г. продолжилась публикация статей и заметок научного характера, а также в них освещались формы и методы работы лучших пропагандистов в различных направлениях деятельности [Монгуш, 2021: 59]. Годы первого этапа антирелигиозной кампании, за исключением 1954 г., считаются относительно благоприятным временем для функционирования религиозных общин в советских регионах [Горбатов, 2008: 165–166].

Таким образом, на первом этапе хрущевской кампании в Туве, как и в стране в целом, в 1954 г. произошло кратковременное наступление советской пропаганды на верующих граждан путем публикации в региональных газетах антирелигиозных материалов. Однако идеологическая работа по формированию у населения региона атеистического мировоззрения продолжилась в печатных изданиях в виде статей по пропаганде естественно-научных знаний. Советские пропагандисты в условиях социалистических преобразований агитировали и транслировали ценности и ориентиры коммунистического общества.

Второй этап антирелигиозной кампании (1958–1964 гг.)

Второй этап (1958–1964 гг.) антирелигиозной кампании начался после XX съезда КПСС, когда власть Н. С. Хрущёва укрепилась [Монгуш, 2021: 59]. Пик обострения борьбы с религией пришелся именно на этот период в связи с принятием Постановления ЦК КПСС «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» от 4 октября 1958 г. с грифом «секретно» [Алексеев, 1992: 222, Горбатов, 2008: 167; Дашковский, Дворянчикова, 2015: 76]. Оно обязывало партийные, комсомольские и общественные организации активно развернуть пропагандистское наступление на «религиозные пережитки». В советских регионах, включая Туву, вновь активировалось пропагандистское наступление на религиозные общины, но только охватом оно было уже шире. В регионе началась работа по идеологическому воздействию на верующих и неверующих его граждан.

С выходом Постановления 1958 г. в СМИ транслируемые материалы атеистического характера носили агрессивный и эмоциональный характер [Монгуш, 2021: 59]. В газетах «Тувинская правда» и «Шын» публикации были направлены на подрыв авторитета священнослужителей, на формирование враждебного отношения к верующим, а не на терпеливые разъяснительные работы об истинности атеизма. Среди огромного количества антирелигиозных газетных материалов следует отметить следующие статьи, которые вызвали резонанс в массовом сознании местных жителей [Монгуш, 2021: 59]. Они повлекли за собой серьезные события и последствия для существовавших в тот период в регионе религиозных общин. Например, статья «Дела «духовные» от 13 июня под № 115 (начало) и от 14 июня под № 116 (окончание) 1959 г. в «Тувинской правде», направленная против протестантов — баптистов — «сектантов»; «Сарыг-шажыннын салдар хамаарылгазы-биле демиселди куштелдирер» — «Усилить борьбу с влиянием буддийской религии» от 18 июля 1959 г. в газете «Шын» под № 142 «разоблачается» деятельность лам и шаманов; в статье «Под звон колокольный...» от 13 сентября 1959 г., опубликованной в газете «Тувинская правда» под № 181, клевете подвергаются настоя-

тель и прихожане Иннокентьевской церкви города Турана Пий-Хемского района. Статья «В религиозной паутине» от 30, 31 января и 2 февраля 1960 г. в «Тувинской правде» под № 21 (начало), № 22 (продолжение) и № 23 (окончание) была направлена против старообрядцев — «сектантов». В течение последующих месяцев в этих же газетах печатаются письма в поддержку данных статей.

Следующим шагом региональной власти стало локальное и индивидуальное воздействие и давление на духовных лиц, а также верующих и неверующих жителей в тех районах, где располагались и преимущественно вели культовую деятельность религиозные общины. Рассмотрим в качестве примера религиозные процессы в крае, происходившие Дзун-Хемчикском и Пий-Хемском районах.

В сентябре 1958 г. буддийской общине в местности Кызыл-Чыраа Дзун-Хемчикского района области удалось получить официальную регистрацию, что является одним из результатов относительной благоприятной обстановки в стране в 1954–1957 гг. [ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 548. Л. 94; Горбатов, 2008: 165–166; Дашковский, Дворянчикова, 2015: 75]. При этом следует отметить, что местная власть пошла на уступки буддистам лишь с целью установления государственного контроля над их духовенством и ограничения в целом деятельности лам в регионе [ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 548. Л. 92; Научный архив Национального музея Республики Тыва (НА НМ РТ). Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–2. Л. 384]. Однако последователи буддийской религии области так и не смогли на практике воспользоваться своим конституционным правом на свободное вероисповедание и отправление религиозных культов на легальных основаниях на втором этапе (1958–1964 гг.) хрущевской кампании, как и на первом (1954–1957 гг.) [Дашковский, Бичелдей, Монгуш, 2024: 228]. Причиной тому послужил выход октябрьского постановления от 1958 г. [Горбатов, 2008: 167; Дашковский, Дворянчикова, 2015: 76]. Тувинские ламы не согласились на условия региональной власти о сокращении численности и деятельности лам при буддийском центре, даже если из них 12 человек получают государственную регистрацию [ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 550. Л. 46; НА НМ РТ Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–2. Л. 2, 82].

В газете «Шын» в июле 1959 г. была напечатана, как мы отмечали выше, статья под названием «Сарыг шажыннын салдадар-хамаарылгазы-биле демиследи куштелдирер» — «Усилить борьбу с влиянием буддийской религии» [Хомушку, 1998: 25; Опейоол, 2007: 76]. После выхода данной публикации в ее поддержку в этой же газете было напечатано около 25 писем и подобных рассуждений жителей региона. Затем в области было проведено 64 собрания с участием 9600 человек, среди которых с осуждением деятельности служителей буддийского культа выступили 320 человек [Хомушку, 1998: 25]. Об основных мотивах закрытия молитвенной юрты в буддийском центре в местности Кызыл-Чыраа мы узнаем из материалов собраний трудовой части населения Дзун-Хемчикского района, которые были изучены и проанализированы нами [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–2. Л. 73, 74–76, 77–79].

Из выписки протокола собрания рабочих сумона Хайыракан от 4 августа 1959 г. известно, что в нем участвовало 119 человек под председательством секретаря Дзун-Хемчикского районного комитета КПСС товарища Сирино. На этом собрании выразили свои мнения и представили комментарии 10 его участников [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1.

Д. 165–2. Л. 74–76]. Из решения собрания рабочих сумона Баян-Тала, которое проводилось в тот же день, присутствовало 317 человек [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–2. Л. 77–79]. На повестке дня двух трудовых коллективов в тот период был один вопрос — усиление борьбы с влиянием буддизма на тувинское население.

Основная претензия граждан Дзун-Хемчикского района, согласно архивным документам, сводится к тому, что даже если в Конституции СССР от 1936 г. всем гарантируется право на свободное вероисповедание, буддийский центр, во-первых, функционирует без регистрационных документов, во-вторых, представляет собой место сбора бездельников и тунеядцев, а то и вредителей здоровью советских граждан. Критике участников собрания подвергаются такие методы лам, как лечение больных людей «ядовитыми» травами и испусканием крови, а также их «поборы» за оказанные услуги в виде денег, продуктов питания и иных вещей.

В изученных документах того периода применительно к буддийскому духовенству области часто применялись такие выражения, как «шарлатаны» и «фанатики» [ГА РФ. Фонд Р-6991. Оп. 3. Д. 550. Л. 49]. В других сибирских регионах также в отношении религиозных деятелей и верующих людей нередко использовались оскорбительные эпитеты, такие как, помимо двух озвученных именовании, «мракобесы», «изуверы», «святоши» [Горбатов, 2014: 160]. Особенно злостными нарушителями советского законодательства жители Дзун-Хемчикского района в Туве считали лам буддийского центра Чамдылай и Чымба, которых, по их мнению, следовало сдать в следственные органы [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–2. Л. 75, 78]. Участники собрания сумона Баян-Тала осуждают своих бывших коллег Шымбай-оол и Даваа Хелин за то, что они без разрешения руководства колхоза, где они работали, ушли в молитвенную юрту, чтобы быть ламами, а Хорлуу Тюлюш — шаманом [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–2. Л. 77].

В отношении лам рабочие просили проведения жестких мероприятий вплоть до их увольнения из колхоза, а также вести наблюдения над тайной религиозной деятельностью коллеги-шамана и установить за ним контроль [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–2. Л. 78]. При этом в протоколе рекомендовано гражданам, которые работают в местных организациях и на предприятиях, но обращаются за «вредной» помощью к ламам и шаманам области, публично осуждать и тем самым перевоспитывать их [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–2. Л. 79]. Помимо этого, в документе предложено изъять в пользу государства накопленные «обманным» путем деньги и инвентарь (религиозный, бытовой) буддийской общины [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–2. Л. 78]. Вместе с этим трудовые коллективы просили усилить идеологическую работу атеистического характера в тувинском обществе [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–2. Л. 76, 78–79].

Исходя из представленных мотивов, трудовые коллективы Дзун-Хемчикского района «единогласно» приняли решение — ликвидировать в Туве буддийский центр и разогнать его лам в места их постоянного жительства [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–2. Л. 78]. В результате партийные и советские органы власти района и области осуществили якобы их прошение. Тувинская власть в тот период опасалась организованных протестов и выступлений со стороны буддийского духовенства и верующих из районов Западной Тувы, особенно Дзун-Хемчикского, поскольку ламы исторически имели влияние на тувинское население региона. Организация и проведение протоколи-

рованных собраний трудовых коллективов были необходимы власти для подавления вновь усиливающегося авторитета и влияния буддийского духовенства среди тувинцев.

Молитвенная юрта в местности Кызыл-Чыраа перестала существовать с июня 1960 г., а в мае 1961 г. она официально снята с регистрационного учета Совета по делам религиозных культов при СМ СССР [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–2. Л. 64–65, 278]. Тем не менее, ламы вопреки всему вели индивидуальную деятельность, что позволило не утратить полностью традиции буддийского учения в Туве. Буддийская сангха свое дальнейшее развитие в организованной форме и легальном виде в регионе получает лишь в постперестроечный период.

В Пий-Хемском районе в городе Туране в то время функционировала церковь имени святителя Иннокентия Иркутского, освященная еще в 1911 г. Однако в ходе реализации мероприятий второго этапа (1958–1964 гг.) хрущевской кампании ее деятельность в очередной раз была приостановлена [Паркачев, Бочегурова, 2023: 78]. Если после атеистических мероприятий во времена существования суверенного тувинского государства (1921–1944 гг.) церковь была лишь закрыта, то в исследуемый период — передана в пользование отделу народного образования Пий-Хемского райисполкома [Верещагина, 2014: 81].

В отношении православных верующих Тувы в газете «Тувинская правда» в сентябре 1959 г. вышла статья под названием «Под звон колокольный...», где клевете подвергаются священнослужитель и верующие Иннокентьевского храма Турана, а в бездействии обвиняются работники райисполкома, райкома партии [Монгуш, 2022: 59]. Данную статью также активно обсуждали и дали негативную оценку деятельности местной церкви трудовые коллективы Пий-Хемского района, о чем свидетельствуют протоколы их общих собраний [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1, Л. 59–60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68–69, 70–71, 87].

Уполномоченный Совета по делам религии при СМ СССР по ТАО Г.В. Иванов руководствовался Инструктивным письмом от 29 августа 1959 г. за № 426/с, которое было передано ему для личного пользования. В разделе № 4 инструкции «О приходящих в упадок приходах» имеется пометка синей пастой ручки «Решить в этом духе. О Туранской церкви» [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 32]. Все действия регионального уполномоченного в координации с местными партийными и советскими органами власти отныне были направлены на ликвидацию данной религиозной общины церкви, которая якобы пришла в упадок.

В Туране на собрании работников районной больницы, состоявшемся 15 декабря 1959 г., приняли участие 20 человек [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 62]. Данную антирелигиозную статью перед рабочими зачитывал заведующий отделом пропаганды и агитации Пий-Хемского райкома КПСС товарищ Усманов, который обычно затем просил их высказать свои мнения и предложения. Известно, что 16 декабря 1959 г. на собрании коллектива детского сада и детских яслей присутствовало 27 человек, трое участников подтверждали факты, указанные в статье [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 59–60]. В тот же день собирались трудовые коллективы рабочих и служащих Пий-Хемской РТС (количество участников неизвестно), Туранского райпромкомбината (60 человек) и Туранской конторы коммунального обслуживания и строительства (коли-

чество участников также неизвестно) [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 61, 63, 65]. На этих собраниях перед работниками выступал и представитель обкома КПСС товарищ Поляков. Партийные и советские работники страны в то время в своих лекциях и речах выступали как в защиту религии, так и против неё для демонстрации уважительного отношения к конституционным правам верующих граждан [Гуляев, Липатов, 2024: 183].

Среди архивных документов того времени имеются протоколы общего собрания в том числе коллективов Туранской РКС и Туранской ДЭУ, а также пожарной команды и прорабского участка в Туране от 23, 25, 26, 27 декабря 1959 г. [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 64, 66, 68–69, 70–71]. 25 января 1960 г. состоялось заседание работников и райисполкома Пий-Хемского района, где были прения только в сторону ущемления прав прихожан церкви [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 87]. Работники партийных и советских органов власти активно агитировали трудовое население Пий-Хемского района, после чего многие верующие граждане области отреклись от православной религии [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 62].

Необходимо отметить, что на заседаниях названных организаций и учреждений обязательно имелись несколько участников, которые в соответствии с газетной публикацией устанавливали «реальную» действительность. Однако были и те, кто задавали неудобные для советской власти вопросы. К примеру, на вопрос по поводу вызова самого настоятеля Туранской церкви А. Чуликова в райком партии его работник ответил, что в этом «нет надобности», а по поводу организации собрания с верующими людьми сказал: «Нет, еще рано» [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 59]. Данное «рано» после проведенных атеистических мероприятий для прихожан обернется в «поздно», поскольку региональная власть не была заинтересована в диалоге с православной общиной. Все антирелигиозные действия партийных и советских работников в итоге привели к снятию с регистрационного учета их и общины, и настоятеля церкви.

Интерес представляют основные мотивы участников собраний трудовых коллективов Пий-Хемского района в отношении религиозной общины. В протоколах их заседаний есть требования по поводу церкви, её настоятеля, прихожан и обычных граждан.

Во-первых, храм находился в центре города, а рядом с ним есть школа, библиотека и дом культуры, поэтому предлагалось его либо перенести его за пределы населенного пункта, либо вовсе закрыть [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 61, 63, 66, 87].

Во-вторых, участники заседаний отмечали, что в приходе состоит несколько человек пожилого возраста, следует поговорить с ними о закрытии их церкви, поскольку её настоятель скомпрометировал себя своим недостойным поведением.

Среди рабочих были и те, которые говорили, что есть верующие «старики и старухи», поэтому нельзя их церковь сразу закрыть [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 70]. В архивных документах также есть предложение только «снять попа с должности», но не трогать и не ломать храм [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 64]. А если старые приверженцы религии против закрытия церкви, «то пусть находят себе другого попа» [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 66]. Участниками мероприятий рекомендовалось даже провести собрание с верующими, где обсудить поведение священнослужителя, тем самым настроить членов общины против него, а затем «закрепить

интеллигенцию» за этими гражданами для разъяснительной работы о вреде религии [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 62].

Следует отметить, что собрания с участием прихода церкви не были организованы, а также не учтены их многочисленные ходатайства, жалобы и заявления. На собрании райисполкома уже говорится о закрытии церкви в связи с тем, что даже верующие церкви выступают против батюшки [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 87].

В-третьих, А. С. Чуликов как духовный лидер не имел никакого авторитета среди православных верующих и обычных граждан, с должностью настоятеля церкви он якобы не справляется [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 59, 64]. Дело в том, что на втором этапе хрущевской кампании дискредитации подвергалось духовенство Русской православной церкви и других религиозных образований на всем советском пространстве, включая территории Сибири и Дальнего Востока. Например, в одной Новосибирской и Барнаульской епархии в 1960 г. под прицел антирелигиозной пропаганды в печатных изданиях подпали 40 из 130 священнослужителей, которые в большинстве случаев были деятельными и порядочными гражданами [Гуляев, Липатов, 2024: 186]. Правящему архиерею епархии в то время приходилось даже переводить священников с «прихода на приход, чтобы защитить последних от клеветы» [Гуляев, Липатов, 2024: 187]. В Туве Андрея Чуликова обвиняли в том, что он обманным путем вымогает у верующих и неверующих людей продукты и деньги, на которые устраивает пьянки [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 64, 65, 68, 69]. В связи с его «жульническим» поведением требовалось ограничение деятельности настоятеля в рамках церкви и соблюдение им запрета на его перемещение в городах и районах области, а то и вовсе снятие его с регистрационного учета [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 62, 68].

Вместе с тем были и те, кто рекомендовали оставить попа для того, чтобы он своим поведением и дальше показал свое истинное отношение к религии, которое он проповедует, наряду с теми, кто требовали отстранить его от службы или откомандировать в другое место, но главное для них — убрать его из данной церкви [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 59, 60, 62, 63, 64]. Из протоколов трудовых коллективов известно, что в приходе у батюшки было всего лишь 10–13 человек, когда в сведениях регионального уполномоченного отмечается, что приход сокращен до 20–30 человек [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 61, 172].

В-четвертых, трудовые коллективы предлагали в отношении обычных граждан усилить разъяснительную работу, а также другие пропагандистские мероприятия в регионе о вреде религии и церкви среди местного населения [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 32, 62, 63, 87]. Причиной этому стала «вредная работа» священнослужителя Русской православной церкви среди населения.

В итоге атеистической пропаганды религиозная община снята с регистрационного учета 13 марта, а ее церковь закрыта 12 апреля 1960 г., но и, как следствие, снят и настоятель (в это же время) [НА НМ РТ. Ф. 1. Оп. 1/1. Д. 165–1. Л. 98, 113]. Культовый объект после некоторой перестройки далее использовался вначале как Дом пионеров, где располагалась детская техническая станция, а затем как одно из помещений местной школы № 1 [Верещагина, 2014: 81; Паркачев, Бочегурова, 2023: 78]. До настоящего времени это здание так и является частью школьного комплекса в Туране. Однако ве-

рующие граждане Пий-Хемского района не перестали верить в Бога и ездили для служения и совершения обрядов жизненного цикла (крещения, отпевания и др.) в Свято-Троицкий храм в Кызыле [Паркачев, Бочегурова, 2023: 80]. Церковная жизнь дальнейшее развитие в организованной форме и виде в Пий-Хемском районе получила в пост-перестроечный период. В регионе в то время функционировал лишь Троицкий храм Русской православной церкви в Кызыле.

Кроме того, на втором этапе антирелигиозной кампании Н. С. Хрущева Тувинское книжное издательство продолжило печатать в регионе книги и брошюры на тувинском языке на атеистическую тематику. В 1959 и 1961 гг. с русского языка перевели следующие издания: П. А. Павелкин «Бурган бар бе?» — «Есть ли бог?» (Кызыл, 1959. 76 с.); Перевод С. С. Паву. К. Диига. «Эргиниң артыышкыннары болгаш оларны ажып тии-лээриниң оруктары» — Пережитки прошлого и пути их преодоления (Кызыл, 1959. 39 с.; редактор К. Сарыг, тираж 1000 экз); Е. К. Дулуман «Христос бурганга чүдүгемни чүге кагган мен» — «Почему я порвал с верой в Христа» (Кызыл, 1959. 24 с., тираж 1000 экз.). Цена таких изданий была вполне доступной.

Нам известны еще два сборника, составленные из материалов, подготовленных местными пропагандистами и агитаторами: «Ламаларның болгаш хамнарның авыастыг чоруу» — «Коварство лам и шаманов» (Кызыл, 1961. 92 с., редакторы Ю. Аранчын, М. Делег); «Правда о церковниках и сектантах Тувы» (Кызыл, 1961. 182 с., составитель Т. В. Сермавкин, редакторы А. Емельянов, Р. Цевелева, тираж 2000 экз.).

В издании «Ламаларның болгаш хамнарның авыастыг чоруу» содержатся пословицы и загадки на тувинском языке, возникшие, возможно, в годы борьбы с буддизмом и шаманизмом в Туве до и/или после ее вступления в состав Советского Союза.

**Тыва улустуң аас-чогаалы
шажын дугайында**

Үлегер домактар

Билиг эртемни тургузар,
Бүдүүлүк шажынны тургузар.

Бурган чокта орук ажык.

Бурганга алдар херек,
Ламага хүндү херек.

Оор кижии каралыг,
Мугулай кижии чүдүүчел.

«Кижизиг» оор йөрээл чокка оорлавас.

Бурганга чүдүүрүңге эвес,
Күрүңе удуртуруңга өөрөн.

**Устное народное творчество
тувинцев о религии**

Пословицы

Наука рождается из знаний,
а религия — из невежества

Бога нет — и дорога гладка, как море в засуху //
Без бога открыта дорога.

Богу хвала, а ламе поклон!

Вор живёт в вечных тревогах, а туповатый —
во власти слепой веры

Добропорядочный вор всегда молится перед тем,
как воровать

Учись не слепому поклону богу,
а чему-то полезному

Тыва улустуң аас-чогаалы шажын дугайында Үлегер домактар	Устное народное творчество тувинцев о религии Пословицы
Ядамыкты бурган көрбес.	Бог слишком высок, чтобы заметить чью-то бедность
Эртемче чоок кижиге, Бургандан ырак.	Знания тянут человека в одну сторону, а бог — в другую
Булуттан кортпа, Бурганга тейлеве.	Туча может пролиться дождём, но бездумный по- клон разобьёт тебе лоб
Сезик-биле аарыыр	От мнительности заболевают, От надежды выздоравливают.
Сүзүк-биле экириир.	Болезнь рождается в тревожных мыслях, а исцеле- ние — в лучах надежды
Чутта ыт семириир, Аарыгда лама байыыр.	Джут кормит собаку, а болезни наполняют котом- ку ламы
Хуурактар көвүдээрге, Ядараарының демдээ. Кулун, чаваа көвүдээрге, Байырының демдээ.	Хуураки плодятся — бедность на пороге, жеребят скачут — богатство в юрте
Чаараанда саяктаар, Ядараанда хамнаар.	Лошадь с больной спиной находит свой шаг, а че- ловек в бедности — свой дар шаманский
Бугалыг-даа болза кызыраар, Бурганныг-даа болза өлүр.	С быком или без — стадо может не размножиться, а с богом или нет — человек всё равно отправится в последний путь
Бурганга тейлээрге ядараар, Будук одаарга чылыгар.	Бесконечные жертвоприношения богествам при- ведут к обеднению, а от валежника в очаге хоть согреешься
Кашпык үүрге чүктээн бадарчыдан, Хатка чуулган каңмыыл дээр.	Лучше быть сорняком перекасти-поле, чем бродя- чим ламой с котомкой за плечами
Судур чүктээн ламадан, Сыргап ижер сыскынды дээр.	Лучше одна капля драгоценности, собранная с за- ботой, чем большой лама, согнувшийся под тяже- стью сутр
Бурганнар көвүдээрге, Бумба калчаараар.	Бумба распоясывается, когда вера не определен- ная (т. е. как у семи поваров еда пересолённая) (бумба — средство народной медицины)

**Тыва улустуң аас-чогаалы
шажын дугайында****Үлегер домактар**

Булуттар шогжаярга,
Кааңнаарының демдээ,
Бурганнар көвүдээрге
Ядараарының демдээ.

Шокар инек-даа болза кызыраар
Соңгува бурган-даа болза солудар.

Дөнгүр лама төрээ каржы,
Төрөөн өшкү ытка каржы.

Тывызыктар

Эжикте самдар кара
Ээгизин алагадап тур.
(Дүңгүр каккан хам).

Дөрде дөнгүр кара
Дөңмээн алагадап олур.
(Кенгирге каккан лама).

Алдын-Херел аттыг
Алыс боду «карангы».
(Судур).

Шалыр-шалыр шалыртай,
Шала боду төгөрик,
Кучуң хоюр базарак
Куу сарыг дачыккай.
(Дүңгүр).

**Устное народное творчество
тувинцев о религии****Пословицы**

Тучи пройдут — жара всё равно накроет; а богатство так и норовит убежать, сколько ни молись

Любая корова рискует оказаться яловой, и даже Дзонхава, будучи воплощением божественного, не застрахован от потери разума.
Или по-простому:
Корова может остаться без телёнка, а Дзонхава — без ума. Никто не застрахован от перемен

Бритоголовый лама хранит верность своим доктринам, отвергая чужие законы, как коза в период окота видит в любой собаке угрозу

Загадки

На пороге лохматое нечто сильно бьет по своим ребрам
(Камлающий шаман)

На почетном месте лысоватое нечто
сильно бьет по своим бедрам.

Имя «Алдын-Херел»
В сущности «темный».
(Буддийская сутра)

Шуршит-шуршит болтливый
Немного сам кругловатый.
Один гладко шагающий
Серо-желтый страстноватый.
(Шаманский бубен)

В сборнике «Правда о церковниках и сектантах Тувы» (1961) представлены пословицы на русском языке на атеистический лад. Составитель сборника Т. В. Сермавкин, редакторы А. Ф. Емельянов и Р. Ф. Цевелева. Издание было выпущено тиражом 2000 экземпляров. Вот некоторые примеры таких пословиц атеистического характера.

Народ о религии

Без бога шире дорога.
Богу слава, а попу каравай сала.
Без попов на поле больше снопов.
Бог-то бог, да сам не будь плох.
Богу помолившись — сыт не будешь.

Без молебнов сеем, косим,
у Ильи дождя не просим.
Бога молить — лбом пол колотить.
Бога просить — что решетом воду носить.
Божье ученье — людям на мученье.
Вор слезлив, а плут богомолен.
Вору не божиться, так и праву не быть.
Вера в бога забыта — к свету и счастью дорога открыта.
Где ладаном пахнет, там земля чахнет.
Где много травы, там бык жиреет,
где много покойников, там поп жиреет.
Добрый вор без молитвы не украдет.
День свят, а дела стоят.
Живет ложью и надеется на волю божью.
За богом пойдешь — ничего не найдешь.
Испостился в нитку, а все нет прибытку.
И молебен пет, а пользы нет.
И без кропила, и кадила земля добро нам уродила.
Кто надеется на небо, тот сидит без хлеба.
Когда худо, не спасет поповское чудо.
Кто ждет правды от бога, у того кривая дорога.
Кто верит в бога и его благости, тот живет без радости.
Лампадки — темноты остатки.
Молитвой квашни не замесишь.
Молитвой не пашут, словами не жнут.
Молили бога — была доля убога, молиться перестали — богаты стали.
Молился, да с печки свалился,
На бога надежды — сидеть без одежды.
На бога надейся, а сам не плошай,
На бога полагаться — без хлеба остаться.
Надежда на бога — в болезни не подмога.
Не выручит Библия, если дело гиблое.
От примет кроме вреда ничего нет.
Образа и молебны нам больше не потребны.
От сектантского ученья горе да мученья.
Попу да вору все впору.
Поповское брюхо из семи овчин сшито.
Придет беда
не спасет и крещенская вода.
Прежде, чем в бога верить,
сначала, есть ли бог, надо проверить.
По божьей воле постился, да с жизнью простился.
Повадишься к обедне, что к харчевне:

тому свеча, другому свеча, а там и шуба с плеча.
Религия — яд, берегите ребят!
Святой боже пахать не поможет.
Святые святители, куда вас девать?
Ни хлеба испечь, ни дыру залатать придется повыметать.
У неба не выпросишь хлеба,
Угодники на пьяниц угодливы: что ни день, то праздник!
У невежды только на бога и надежды.
У кого барыши, тому и боги хороши.
Что сивуха для брюха, то религия для духа.
Человек без церкви обойдется, а церковь без человека
нет (Правда о церковниках и сектантах..., 1961).

Как мы видим, в Туве в исследуемый период в рамках проводимой в стране атеистической политики выходили специальные издания [Кузьмин, 1954; Павелкин, 1959; Дулуман, 1959; Эргиниң артыышкыннары..., 1959; Ламаларның болгаш хамнарның..., 1961; Правда о церковниках и сектантах..., 1961], в содержаниях которых имелись антирелигиозные материалы и сведения из устного народного творчества на тувинском и русском языках. Суть представленных выше пословиц и загадок сводилось к пренебрежительному отношению к религии и высмеиванию деятельности ее приверженцев, а также их культовых объектов и предметов.

В рассматриваемый период в регионах Сибири проводились аналогичные атеистические работы и меры по описанию негативного воздействия религиозных пережитков на советское общество. К примеру, в 1961 и 1964 гг. в Алтайском крае и Новосибирской области вышла пропагандистская литература: В. Аржевкина «Молодёжи о вреде религии» (с тиражом 5000 экземпляров), А. Бобровниковой «Мой опыт индивидуальной работы с верующими», А. Кодкина «Советская медицина, предрассудки и суеверия», А. Ларина «Как возник „Святой ключ“ в селе Сорочий Лог Краюшкинского района», И. Шильдяшова «Атеисты наступают», «Жертва «Святого» ключа» и др. [Дворянчикова, 2015: 47]. В 1963 г. Алтайское книжное издательство выпустило «Библиотечку Атеиста» [Дворянчикова, 2015: 47; Дашковский, Зиберт, 2020: 106]. Аналогичная работа велась и в других регионах Сибири и страны в целом.

Телевидение является одним из технических средств донесения информации до общества, но в рассматриваемый период в Туве оно берет начало только с 30 августа 1961 г., когда Тувинский областной радиокомитет был преобразован в Комитет радиовещания и телевидения при Тувинском облисполкоме (с 10 октября 1961 г. при Совете Министров Тувинской АССР), а также было начато строительство областного телецентра, регулярное вещание которого начнется лишь через 5 лет [История Тувы, 2016: 322; О компании. Тувинское телевидение...]. Однако в регионе велось радиовещание на общественно-политические темы, в том числе и атеистической направленности. Например, 28 августа 1964 г. председатель Методического совета по научному атеизму В. Куренев выступил в передаче «Ответы на вопросы верующих» с темой «Выше уровень атеистической работы» и рассказал о проведенных атеистических мероприя-

тиях [Национальный архив Республики Тыва, Ф. 122. О. 1. Д. 53. Л. 66–67]. В частности, были проведены республиканские курсы и районные семинары по научному атеизму для пропагандистов-атеистов, тематические вечера с демонстрацией антирелигиозных фильмов («Начало жизни», «Как человек создал бога», «Чудотворец из Бурулева», «Исповедь», «Темные люди», «Божьи свидетели», «Под звон колоколов», «Возвращение в жизнь» и др.) с постановкой химических опытов, «разоблачающих» религиозные верования в чудеса. В газете «Тувинская правда» от 1 апреля 1961 г. под № 78 есть негативные отзывы от зрителей на фильм «Тучи над Борском».

Антирелигиозные фильмы на тот момент создавались и региональными телевизионными студиями. Так, фильмы «Мракобесы», «Изуверы» и «Будьте бдительны» были созданы в Алтайском крае. В 1958 г. в крае действовало около 1210 киноустановок, а в 1961 г. — 2129 [Дашковский, Дворянчикова, 2015: 85]. Кроме показов программ телевидения, известным способом развенчания религиозных предрассудков на тот момент являлись химические и физические вечера, на которых высмеивались всякого рода «чудеса». Одной из тем атеистической агитации была роль и значение космических полетов советских летчиков-космонавтов, что в устах пропагандистов является не только достижением советской науки, но и доказательством всесильности человеческого разума. При индивидуальной работе с верующими людьми использовались даже барометры и объяснялись принципы его действия при определении и предсказании погоды [Дашковский, Дворянчикова, 2015: 86].

В городе Кызыле на промышленных стройках комбинатов «Туваасбест» и «Тувакобалт», в райцентрах, колхозных и совхозных поселках были прочитаны лекции на естественно-научные темы: «Марксистско-ленинское учение о происхождении и развитии жизни на земле», «Значение освоения космоса для разоблачения религиозных догматов», «Медицина в борьбе с религией и знахарством», «Моральный кодекс строителя коммунизма и его противоположность религиозным нравственным поучениям» и др.

В Туве атеистические меры и воздействия в отношении советских граждан партийными и советскими органами власти происходили однотипным путем, если сравнивать с другими советскими субъектами в исследуемый период. В сибирских регионах верующие и духовенство также почувствовали на себе давление со стороны местных властей и трудовых коллективов [Дашковский, Дворянчикова, 2015: 85]. Городские, районные партийные, исполнительные организации и иные учреждения в обязательном порядке выполняли ряд мероприятий, определенных региональной властью после выхода антирелигиозных постановлений. Распространение антирелигиозных идей среди населения шло, помимо вышеперечисленных мероприятий, за счет целенаправленной подготовки пропагандистов, агитаторов при кабинетах политического просвещения, в вечерних университетах марксизма-ленинизма, на семинарах и в кружках по изучению научного атеизма, повсеместной установки кинооборудования.

Заключение

Итак, хрущевская антирелигиозная кампания (1954–1964 гг.) в Туве имела «успех» в отношении верующих граждан за счет проводимых местной властью мероприятий атеистической пропаганды. Советскими пропагандистами использовались массовые (материалы периодической печати, радио, кино, издание книг, брошюр и др.) и меж-

личностные (групповые, индивидуальные) (семинары, курсы, лекции, доклады, встречи с беседой и др.) формы и методы работы с населением. Целенаправленное воздействие на жителей осуществлялось на уровне всего региона и конкретного района (города, села, местности).

При первой попытке Н. С. Хрущева развернуть кампанию по антирелигиозной пропаганде (1954–1957 гг.) в Туве, как и в других советских субъектах, произошло краткосрочное наступление на религию. Мероприятия из-за политической обстановки и конъюнктуры в стране ограничились публикацией преимущественно в 1954 г. в местных газетах «Тувинская Правда» и «Шын» статей на атеистическую и естественно-научную тематику, а также продаж и подготовкой антирелигиозных изданий на русском и тувинском языках. Государственно-конфессиональные отношения в СССР на тот период носили умеренный атеистический характер.

Вторая волна борьбы с религией советского руководства (1958–1964 гг.) стала окончательной в связи с утверждением единичной власти Н. С. Хрущева. Мероприятия обрели широкий размах, а верующие граждане столкнулись с антирелигиозным давлением с вытекающими серьезными для них последствиями.

Начало атеистической пропаганде положили специально подготовленные ударные статьи в названных выше периодических изданиях в отношении религиозных общин, которые затем вызвали общественный резонанс в регионе. Эти же газетные публикации далее легли в основу для книг, брошюр и сборников, которые предназначались для пропагандистов и агитаторов в качестве методической помощи при проведении идеологических работ в крае.

Помимо этого, в антирелигиозном процессе позитивную для пропагандистов, но негативную для верующих граждан роль сыграли протоколированные собрания и требования рабочих граждан трудовых коллективов районов, где располагались и преимущественно вели культовую деятельность их религиозные общины. Собрания рабочих в регионе проводились намеренно с целью подрыва авторитета и деятельности их духовенства и членов общин. Партийные и советские работники путем проведения всех названных мероприятий и в целом форсирования событий добились приостановления деятельности буддийского центра в местности Кызыл-Чыраа Дзун-Хемчикского района (снятие с регистрационного учета) и общины Русской православной церкви в городе Туране Пий-Хемского района (снятие с регистрационного учета).

Таким образом, Тува как часть советского государства не была отстранена от общесоюзных событий и тенденций в исследуемый период. Под руководством регионального уполномоченного профильных органов (Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов) при СМ СССР осуществлена реализация хрущевской антирелигиозной кампании (1954–1964 гг.). Целенаправленное воздействие на жителей региона с целью отторжения их от религии и выработки у них атеистического мировоззрения шло на разных уровнях с использованием известных и доступных для местной власти форм и методов. Мероприятия, проводимые в регионе, были схожи и типичны с другими советскими субъектами. Партийные и советские органы власти путем проведения жестких мер и воздействий добились снятия с государственного учета и ликвидации религиозных общин в Дзун-Хемчикском и Пий-Хем-

ском районах. В результате хрущевской кампании в крае осталась функционировать лишь Троицкая церковь и ее приход в Кызыле, имевшие официальную регистрацию. Исходя из сказанного выше можно заключить, что атеистическая пропаганда в Туве отражает государственно-конфессиональную политику СССР в середине 1950-х — первой половине 1960-х гг.

Благодарности и финансирование.

Статья подготовлена 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).

Выражаю благодарность за перевод тувинских пословиц и загадок атеистического характера на русский язык К.-М. А. Симчиту, к. ф. н., ведущему научному сотруднику сектора словарей Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, Кызыл (Россия).

Acknowledgements and funding

The article was prepared within the framework of the grant of the Russian Science Foundation “The influence of the imperial policy of acculturation and the Soviet model of state-confessional relations on the situation of religious communities in border regions and national autonomies of the Asian part of Russia” (project No. 23–18–00117). I would like to express my gratitude for the translation of Tuvan proverbs and riddles of an atheistic nature into Russian to K.-M. A. Simchit, PhD, leading research fellow of the dictionary sector of the Tuvan Institute of Humanitarian and Applied Social and Economic Research under the Government of the Republic of Tuva, Kyzyl (Russia).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Алексеев В. А. Штурм небес отменяется?: Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР. М., 1992. 304 с.

Верещагина Т. Е. Туран. Первое русское селение в Туве. Абакан, 2014. 160 с.

Горбатов А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940–1960-е годы. Томск : Изд-во Томского гос. ун-та, 2008. 408 с.

Горбатов А. В. Пропаганда и СМИ в период хрущевской антирелигиозной кампании (1954–1964 гг.) // Вестник КемГУ. 2014. № 3 (59). С. 157–160.

Гуляев В., Липатов А. Православие в Тувинской автономной области 1946–1990 гг. // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 175–188.

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 548.

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 550.

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. № 29 (4). С. 211–233.

Дашковский П. К., Дворянчикова Н. С. Правовое положение христианских общин в 1953–1964 гг. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2015. Т. II: XX век. С. 75–83.

Дашковский П. К., Зиберт Н. П. Государственно-конфессиональная политика на юге Западной Сибири в конце 1917 — середине 1960-х гг. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2020. 140 с.

Дворянчикова Н. С. Антирелигиозная пропаганда в СМИ в Алтайском крае в 1954–1964 гг. (по материалам региональной газеты «Алтайская правда») // Ломоносовские чтения на Алтае: фундаментальные проблемы науки и образования. Барнаул, 2015. С. 2556–2560.

Дулуман Е. К. Христос бурганга чүдүлгемни чүге кагган мен. Кызыл, 1959. 24 с.

История Тувы / под ред. Н. М. Моллерова. Новосибирск : Наука, 2016. 455 с.

Кан В. С. Становление и развитие периодического печати Тувы (1924–1991 гг.). Абакан : ООО «ИПП «Журналист», 2021. 272 с.

КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М. : Изд-во политической литературы, 1985. Т. 8. с. 535.

Кузьмин Ф. М. Шажын чүдүгелерниң тывылганы болгаш реаксылыг утка-шынары. Кызыл, 1954. 64 с.

Ламаларның болгаш хамнарның авыястыг чоруу. Кызыл, 1961. 92 с.

Монгуш А. В. Антирелигиозная пропаганда в СМИ в Туве в 1954–1964 гг. (на примере материалов региональных газет «Тувинская правда» и «Шын») // Религия и общество — 16. Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2022. 316 с. С. 57–60.

Национальный архив Республики Тыва. Ф. 122. О. 1. Д. 53.

Научный архив Национального музея Республики Тыва (НА НМ РТ). Ф. 1. О. 1/1. Д. 165–1.

Научный архив Национального музея Республики Тыва (НА НМ РТ). Ф. 1. О. 1/1. Д. 165–2.

О компании. Тувинское телевидение: от первых телевизоров в кредит до цифрового вещания // ГТРК «Тыва». URL: <https://gtrktuva.ru> (дата обращения: 29.05.2025).

Опей-оол У. П. К истории создания и ликвидации буддийской молитвенной юрты в Кызыл-Чыраа (г. Чадаана, Дзун-Хемчикский кожуун) с 1946 по 1960 гг. // История и современность Тувы. Кызыл : Тываполиграф, 2007. С. 69–80.

Павелкин П. А. Бурган бар бе? Кызыл, 1959. 76 с.

Паркачев А. А., Бочегурова Г. А. История государственно-церковных отношений в Туве 1959–1961 гг. // Макарьевские чтения : материалы XVIII Международной научно-практической конференции, Горно-Алтайск, 21–22 сентября 2023 г. Горно-Алтайск : БИЦ ГАГУ, 2023. С. 75–81.

Правда о церковниках и сектантах Тувы. Кызыл, 1961. 182 с.

Хомушку О. М. Особенности государственно-церковных отношений в Туве (1944–1990 гг.) // Круг знания: Научно-информационный сборник. № 1. С. 24–28.

Эргиниң артыышкыннары болгаш оларны ажып тиилээриниң оруктары. Кызыл, 1959. 39 с.

REFERENCES

Alekseev V. A. *Shturm nebes otmeniaetsia?: Kriticheskie ocherki po istorii bor'by s religiei v SSSR* [The Storming of the Heavens Is Cancelled?: Critical Essays on the History of the Struggle Against Religion in the USSR]. Moscow, 1992, 304 p. (in Russian).

Vereshchagina T. E. *Turan. Pervoe russkoe selenie v Tuve* [Turan: The First Russian Settlement in Tuva]. Abakan, 2014, 160 p. (in Russian).

Gorbatov A. V. Gosudarstvo i religioznye organizatsii Sibiri v 1940–1960-e gody [The State and Religious Organizations in Siberia in the 1940s–1960s]. Tomsk: Tomsk State Univ. Publ., 2008, 408 p. (in Russian).

Gorbatov A. V. Propaganda i SMI v period khrushchevskoi antireligioznoi kampanii (1954–1964 gg.) [Propaganda and Mass Media During the Khrushchev Anti-Religious Campaign (1954–1964)]. *Vestnik KemGU* [Bulletin of Kemerovo State Univ.], 2014, no. 3 (59). P. 157–160 (in Russian).

Guliaev V., Lipatov A. Pravoslavie v Tuvinskoj avtonomnoj oblasti 1946–1990 gg. [Orthodoxy in the Tuvan Autonomous Region in 1946–1990]. *Bogoslovskii vestnik* [Theological Bulletin], 2024, no. 3 (54). P. 175–188 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Rossijskoi Federatsii (GA RF) [State Archive of the Russian Federation]. Fund R-6991. Inventory 3. File 548 (in Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Rossijskoi Federatsii (GA RF) [State Archive of the Russian Federation]. Fund R-6991. Inventory 3. File 550 (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 Status of Buddhist Communities in Tuva Within the Soviet State — Religious Relations System in the Mid-1950s]. *Narody i religii Evrazii* [Peoples and Religions of Eurasia], 2024, no. 29 (4). P. 211–233 (in Russian).

Dashkovskiy P. K., Dvorianchikova N. S. *Pravovoe polozhenie khristianskikh obshchin v 1953–1964 gg.* [The Legal Status of Christian Communities in 1953–1964]. Barnaul: Altai Univ. Publ., 2015, vol. II: 20th Century. P. 75–83 (in Russian).

Dashkovskiy P. K., Zibert N. P. *Gosudarstvenno-konfessional'naya politika na iuge Zapadnoi Sibiri v kontse 1917 — seredine 1960-kh gg.* [State — Religious Policy in the South of Western Siberia from the Late 1917 to the Mid-1960s]. Barnaul: Altai Univ. Publ., 2020, 140 p. (in Russian).

Dvorianchikova N. S. Antireligioznaia propaganda v SMI v Altaiskom krae v 1954–1964 gg. (po materialam regional'noi gazety “Altaiskaia pravda”) [Anti-Religious Propaganda in Mass Media in the Altai Krai in 1954–1964 (Based on the Regional Newspaper “Altaiskaia Pravda”)]. *Lomonosovskie chteniia na Altae: fundamental'nye problemy nauki i obrazovaniia* [Lomonosov Readings in Altai: Fundamental Problems of Science and Education]. Barnaul, 2015. P. 2556–2560 (in Russian).

Duluman E. K. *Khristos burganga chudulgemni chuge kaggan men* [Why I Broke with Faith in Christ]. Kyzyl, 1959, 24 p. (in Tuvan).

Istoriia Tuvy / pod red. N. M. Mollerova [History of Tuva / Ed. by N. M. Mollerov]. Novosibirsk: Nauka, 2016, 455 p. (in Russian).

Kan V. S. *Stanovlenie i razvitie periodicheskoe pechati Tuvy (1924–1991 gg.)* [Formation and Development of Periodical Press in Tuva (1924–1991)]. Abakan: Zhurnalists Publ., 2021, 272 p. (in Russian).

KPSS v rezoliutsiakh i resheniiakh s'ezdov, konferentsii i plenumov TsK [CPSU in the Resolutions and Decisions of Congresses, Conferences and Plenums of the Central Committee]. Moscow: Politizdat, 1985, vol. 8, p. 535 (in Russian).

Kuz'min F.M. *Shazhyn chudulgelernin tyvylgany bolgash reaksylyg utka-shynary* [The Origin and Reactionary Essence of Religious Beliefs]. Kyzyl, 1954, 64 p. (in Tuvan).

Lamalarnyn bolgash khamnarnyn avyastyg choruu [The Deceitfulness of Lamas and Shamans]. Kyzyl, 1961, 92 p. (in Tuvan).

Mongush A.V. Antireligioznaia propaganda v SMI v Tuve v 1954–1964 gg. (na primere materialov regional'nykh gazet “Tuvinskaia pravda” i “Shyn”) [Anti-Religious Propaganda in Mass Media in Tuva (1954–1964) Based on the Regional Newspapers “Tuvinskaia Pravda” and “Shyn”]. *Religiia i obshchestvo* — 16 [Religion and Society — 16]. Mogilev: A.A. Kuleshov MGU Publ., 2022. P. 57–60 (in Russian).

Natsional'nyi arkhiv Respubliki Tyva [National Archive of the Republic of Tuva]. Fund 122. Inventory 1. File 53 (in Russian).

Nauchnyi arkhiv Natsional'nogo muzeia Respubliki Tyva [Scientific Archive of the National Museum of the Republic of Tuva]. Fund 1. Inventory 1/1. File 165–1 (in Russian).

Nauchnyi arkhiv Natsional'nogo muzeia Respubliki Tyva [Scientific Archive of the National Museum of the Republic of Tuva]. Fund 1. Inventory 1/1. File 165–2 (in Russian).

O kompanii. Tuvinskoe televidenie: ot pervykh televizorov v kredit do tsifrovogo veshchaniia [About the Company. Tuvan Television: From the First Televisions on Credit to Digital Broadcasting]. GTRK “Tyva”. URL: <https://gtrktuva.ru> (accessed May 29, 2025) (in Russian).

Opei-ool U.P. K istorii sozdaniia i likvidatsii buddiiskoi molitvennoi iurty v Kyzyl-Chyraa (g. Chadaana, Dzun-Khemchikskii kozhuun) s 1946 po 1960 gg. [On the History of the Creation and Liquidation of the Buddhist Prayer Yurt in Kyzyl-Chyraa (Chadaan City, Dzun-Khemchik District) from 1946 to 1960]. *Istoriia i sovremennost Tuvy* [History and Modernity of Tuva]. Kyzyl: Tyvapoligraf Publ., 2007. P. 69–80 (in Russian).

Pavelkin P.A. *Burgan bar be?* [Is There a God?]. Kyzyl, 1959, 76 p. (in Tuvan).

Parkachev A.L., Bochegurova G.A. Istoriia gosudarstvenno-tserkovnykh otnoshenii v Tuve 1959–1961 gg. [The History of State — Church Relations in Tuva in 1959–1961]. *Makarevskie chteniia: materialy XVIII Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Gorno-Altaiisk, 21–22 sentiabria 2023 g.* [Makaryev Readings: Proc. of the XVIII International Scientific-Practical Conference, Gorno-Altaiisk, September 21–22, 2023]. Gorno-Altaiisk: Library and Publishing Center of GAGU, 2023. P. 75–81 (in Russian).

Pravda o tserkovnikakh i sektantakh Tuvy [The Truth about Churchmen and Sectarians of Tuva]. Kyzyl, 1961, 182 p. (in Russian).

Khomushku O.M. Osobennosti gosudarstvenno-tserkovnykh otnoshenii v Tuve (1944–1990 gg.) [Features of State — Church Relations in Tuva (1944–1990)]. *Krug znaniia: Nauchno-informatsionnyi sbornik* [Circle of Knowledge: Scientific-Informational Collection], no. 1. P. 24–28 (in Russian).

Erginin artyyshkynnyary bolgash olarny azhyt tiileerinin oruktary [Remnants of the Past and Ways to Overcome Them]. Kyzyl, 1959, 39 p. (in Tuvan).

Статья поступила в редакцию: 14.11.2024

Принята к публикации: 02.06.2025

Дата публикации: 30.06.2025

УДК 294.3

DOI 10.14258/nreur(2025)2–13

*А. С. Шмакова, М. А. Шутова, А. Д. Кравцова**Новосибирский государственный университет, Новосибирск (Россия)*

ТРАНСФОРМАЦИЯ СТАТУСА БУДДИЗМА НА КОРЕЙСКОМ ПОЛУОСТРОВЕ В ПЕРИОДЫ КОРЁ (918–1392) И ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ ЧОСОН (1392–1600)

Эпоху Корё (918–1392) принято считать периодом расцвета буддизма, когда он становится господствующей идеологией наряду с конфуцианством. На протяжении X–XIV вв. буддизм сохранял свое высокое положение в качестве государственной религии. Буддийское духовенство становится одним из крупнейших землевладельцев страны и оказывает влияние не только на духовную, но и на политическую сферу, проводя через королевскую администрацию выгодные для себя решения.

Однако в первую половину эпохи Чосон (1392–1600) позиции буддизма пошатнулись. Первые правители Чосона были противниками буддийской религии, что подтверждается данными письменных источников, созданных в указанный период: полемического сочинения «Критические замечания о буддизме» (кор. *Пульсси Чанпён*), направленного против учения Будды, и династийной хроники «Истинные записи династии Чосон» (кор. *Чосон ванджо силлок*). К концу XVI в. упоминания буддизма исчезают из династийной хроники. После начала Имджинской войны (1592–1598) не встречается записей о проведении каких-либо буддийских ритуалов или чтении молитв, однако монахи нередко упоминаются в контексте монашеских ополчений. Таким образом, к середине XVII в. буддийская церковь в Корее постепенно становится полностью подчиненной государству, утратив привилегии, которыми она обладала в эпоху Корё.

Ключевые слова: статус буддизма, Корейский полуостров, Чосон, Корё, Чосон ван-джо силлок

Цитирование статьи:

Шмакова А. С., Шутова М. А., Кравцова А. Д. Трансформация статуса буддизма на Корейском полуострове в периоды Корё (918–1392) и первой половине Чосон (1392–1600) // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30, № 2. С. 220–237. DOI 10.14258/nreur(2025)2–13.

Шмакова Анна Сергеевна, кандидат исторических наук, доцент, научный сотрудник лаборатории востоковедных исследований «Ориентир» Гуманитарного института, Новосибирский государственный университет, Новосибирск (Россия).

Адрес для контактов: a.shmakova@g.nsu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-4397-410X>

Шутова Мария Андреевна, кандидат исторических наук, старший преподаватель, научный сотрудник лаборатории востоковедных исследований «Ориентир» Гуманитарного института, Новосибирский государственный университет, Новосибирск (Россия). **Адрес для контактов:** m.vitchenko@g.nsu.ru;

<https://orcid.org/0009-0001-8604-6848>

Кравцова Алина Дмитриевна, магистрант, лаборант лаборатории востоковедных исследований «Ориентир» Гуманитарного института, Новосибирский государственный университет, Новосибирск (Россия). **Адрес для контактов:** al.kravtsova01@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0001-5486-9778>.

A. S. Shmakova, M. A. Shutova, A. D. Kravtsova

Novosibirsk State University, Novosibirsk (Russia)

TRANSFORMATION OF THE STATUS OF BUDDHISM ON THE KOREAN PENINSULA DURING THE PERIODS OF GORYEO (918–1392) AND THE FIRST HALF OF JOSEON (1392–1600)

The Goryeo period (918–1392) was a period of flourishing for Buddhism, when it became the dominant ideology along with Confucianism. During the 10th–14th centuries, Buddhism retained its position as the state religion. The Buddhist clergy became one of the largest landowners in the country and influenced not only the spiritual, but also the political sphere, carrying out decisions beneficial to themselves through the royal administration.

However, in the first half of the Joseon era (1392–1600), the position of Buddhism began to weaken. The first rulers of Joseon were opponents of the Buddhist religion, which is confirmed by written sources created during this period: the polemical work “Bulssi Japbyeon”, directed against the teachings of Buddha, and the dynastic chronicle “Veritable Records of the Joseon Dynasty”.

By the end of the 16th century, references to Buddhism disappear from the dynastic chronicles. After the Imjin War (1592–1598), there are no records about any Buddhist rituals, but monks are often mentioned in the context of monastic militias.

By the mid — 17th century, the Buddhist church in Korea was completely subordinated to the state, losing the privileges it had enjoyed during the Goryeo era.

Keywords: status of Buddhism, Korean peninsula, Goryeo, Joseon, Veritable Records of the Joseon Dynasty

For citation:

Shmakova A. S., Shutova M. A., Kravtsova A. D. Transformation of the status of Buddhism on the Korean peninsula during the periods of Goryeo (918–1392) and the first half of Joseon (1392–1600). *Nations and religions of Eurasia*. 2025. Т. 30, № 2. Р. 220–237 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)2–13.

Shmakova Anna Sergeevna, candidate of historical sciences, associate professor, research fellow at the Laboratory of oriental studies “Orientir” of the Humanities Institute, Novosibirsk State University, Novosibirsk (Russia). **Contact address:** a.shmakova@g.nsu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-4397-410X>

Shutova Maria Andreevna, candidate of historical sciences, senior lecturer, research fellow at the Laboratory of oriental studies “Orientir” of the Humanities Institute, Novosibirsk State University, Novosibirsk (Russia). **Contact address:** m.vitchenko@g.nsu.ru; <https://orcid.org/0009-0001-8604-6848>

Kravtsova Alina Dmitrievna, graduate student, research assistant at the Laboratory of oriental studies “Orientir” of the Humanities Institute, Novosibirsk State University, Novosibirsk (Russia). **Contact address:** al. kravtsova01@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0001-5486-9778>

Введение

На протяжении всей своей истории Корея имела тесные отношения с Китаем, который являлся культурным и интеллектуальным центром Дальневосточного региона. Китайская культура начала оказывать заметное влияние на корейский этнос, принося новые течения и идеи. Одним из таких течений становится буддийское учение.

Проникновение буддизма на Корейский полуостров связано с деятельностью монахов-просветителей. В конце IV в. монах Сундо, побывавший в китайском Тяньцзинь, впервые привез буддийские сутры в государство Когурё. Именно он открыл корейцам мир Будды и дхармы, после чего на территории Кореи начали строиться первые буддийские храмы. В 384 г. пэкчессцев с буддизмом познакомил человек с именем Малананда (Малананда) из государства Восточная Цзинь (317–420). В начале V в. в Силла из Когурё прибыл монах Адо, который привез с собой священные книги и изображения Будды [Ирён, 2018: 447–450].

Вместе с буддизмом на Корейский полуостров проникли конфуцианство и китайская иероглифическая письменность. Обе религиозно-идеологические концепции имели специфические черты, которые были близки корейской традиционной культуре, что позволило им закрепиться в Трёх государствах. Основной чертой буддизма является толерантность к другим религиям, что позволяло ему гармонично вписываться в культуры других народов. то же время на Корейском полуострове существовал культ предков и Неба, а также авторитет Китая подтолкнул корейские государства воспринять китайскую модель государственного устройства, основанную на конфуцианстве [Толстокулаков, 2002: 38–39].

Особенно активное распространение буддизма с его ритуально-духовной атрибутикой происходит в эпоху Объединенного Силла (668–935), что сопровождалось не-

бывалым размахом храмового строительства и отправления буддийских культов, главным образом, с применением благовоний.

Буддизм был привлекателен для правящего дома, поскольку при помощи учения о реинкарнации идеализировал ванский род и утверждал его исключительность. Дело в том, что со временем вера в небесное происхождение правителя стала постепенно ослабевать, в результате чего возникла необходимость укрепления авторитета власти. Учение о реинкарнации, в свою очередь, отводило специальное место в цепочке перевоплощений Вану, который приравнивался к Будде, а также представителям его рода и даже рабам, что позволяло легко объяснить наличие сословных границ в обществе [Хан Ёнъу, 2010: 105].

Буддизм в эпоху Корё

Эпоха Корё (918–1392) считается высшей точкой значимости буддизма на Корейском полуострове. Именно в X–XIV вв. буддизм был официально принят на равных позициях с конфуцианством и стал государственной религией. Буддийские монастыри в лице духовенства владели обширными площадями земли, большим числом зависимых крестьян и рабов, различными материальными ценностями. Учение влияло на духовную сферу жизни народа, а буддийское духовенство имело значительный вес на политической арене, будучи приближенным к корейским правителям. При активной поддержке властей в буддийских общинах были сосредоточены многочисленные монастыри и храмы, земельные угодья. Государство и частные лица тратили огромные средства на строительство храмов и монастырей, молелен и святынь [Толстокулаков, 2002: 70]. В «Истории Корё» (*кор. Корё са; кит. 高麗史*) приведено «Десятичастное наставление» (*кор. Хунё сипчо; кит. 訓要十條*), составленное основателем государства Ван Гоном (*кит. 王建, 918–933–943*)¹. На раннем этапе существования Корё династия Ван присваивала высшему буддийскому духовенству государственные религиозные звания *ванса* — духовник короля (*кит. 王師*) — и *кукса*² — государственный священник (*кит. 國師*). Монахов часто приглашали ко двору в качестве советников, они занимали высокие должности в государственной иерархии. В программу государственных экзаменов для получения чиновничьего ранга обязательно включались буддийские сочинения. В X–XI вв. буддизм приобрёл широкую популярность среди не только дворянства, но и народа. В Корё начали складываться буддийские общины различных направлений.

По мере увеличения популярности буддийское учение становится для корейцев инструментом международного общения и дипломатии, моральным идеалом, определяющим категории нравственного поведения. Благодаря деятельности буддийской общины на Корейском полуострове формируется ароматическая культура, заложившая прочную основу оригинальной корейской медицины.

Кроме того, буддийские монастыри в эпоху Корё играли и другую важную роль в культуре: буддийские проповедники быстро поняли, что могут использовать уже существовавшую на тот момент технологию печати с деревянных досок для распростра-

¹ «Наше государство образовалось благодаря покровительству множества бодхисаттв. Поэтому необходимо построить храм чанъ и школу буддистских текстов, монахи будут отправлены в храмы воскурять фимиам и руководить ими...» [Kang Jae-eun, 2006: 76].

² Приравнивавшиеся к высшим чиновным рангам в эпоху Корё.

нения своей религии. В монастырских типографиях отсутствовал такой же строгий контроль качества, как при королевском дворе, однако монахи-ремесленники вполне справлялись с процессом печати, что позволило издать многие буддийские сочинения способом ксилографии. Были напечатаны буддийские сутры, каноны, молитвы и даже разноцветные изображения Будды. Печать считалась благим делом, поскольку способствовала распространению учения. Храм Хэинса в провинции Кёнсан-Намдо и Хын-докса в городе Чхонджу считаются крупными центрами буддийского книгопечатания. В период Корё были изданы важнейшие для истории корейской печати буддийские сочинения как «Чикчи» и «Трипитака Кореана».

Эпоху Корё можно назвать также периодом полемики двух идеологий — конфуцианства и буддизма. Буддизм говорил о том, чему в конфуцианской доктрине не уделялось внимания, и в связи с этим зачастую подвергался критике [Kang Jae-eun, 2006: 78]. Подобная критика отчетливо прослеживается уже в 28-ми наставлениях главы правительства Корё Чхве Сынно (*кит.* 崔承老, 927–989) вану Сонджону (*кит.* 宣宗王, (981/982–997)). Содержание этих наставлений сводится к рекомендациям о том, как укрепить верховную власть и обеспечить присутствие ее представителей даже на самых низких постах в провинции³.

Основными причинами критики буддизма были антиправительственные действия буддистских монахов (неуважение к чиновникам, разбой на станциях и постоялых дворах) и непомерные траты средств из государственной казны на строительство роскошных храмов и проведение праздников. В связи с этим задачей, которая была поставлена и решена главой правительства Корё Чхве Сынно, было разделить буддизм и конфуцианство, предотвратить и прекратить их смешение⁴. Таким образом, в основе государственного устройства встали конфуцианские идеи, а буддизм был признан государственной религией и моральным стержнем народа. Это было связано с непригодностью буддизма для решения важных практических задач и построения на его основе сильного централизованного государства. Кроме того, во время монгольского нашествия буддисты оказывали захватчикам значительную поддержку, превратившись в опору сепаратизма [Толстокулаков, 2002: 71].

В конце XII в. после свержения вана Ыйджона (*кит.* 毅宗, 1146/1147–1170) и прихода к власти милитаристских группировок в Корё из-за страха погибнуть многие представители аристократии, в том числе и высокопоставленные чиновники-конфуцианцы, зачастую бежали далеко в горы и облачались в одеяния буддистских монахов. Это

³ «...Думайте о красоте совершенства умом, который желает сделать начало хорошим, не следует отдыхать, даже если каждый день предназначен для отдыха... Не будьте высокомерным, даже будучи правителем и находясь в большом почете... Удача придет сама без преследования, так же и несчастье исчезнет само собой без страстного желания этого...» (цит по: [Kang Jae-eun, 2006: 95]). Фраза «несчастье исчезнет само собой», очевидно, является предостережением правителю не увлекаться буддизмом.

⁴ Для иллюстрации данного тезиса снова обратимся к тексту наставлений вану Сонджону. «...И конфуцианство, и буддизм полезны, но они не должны восприниматься как единое целое. Практика буддизма — это основа нравственного воспитания, практика конфуцианства — это основа управления государством. Очищение ума нужно в жизни следующей, а крепкое государство уже сейчас. Завтра дальше, чем сегодня. Так разве не правильно заниматься тем, что ближе?» (цит по: [Kang Jae-eun: 94]).

значительно усилило тенденции децентрализации и привело к окончательному краху династии Корё.

Таким образом, серьезное увлечение буддизмом корёских правителей привело к значительному упадку конфуцианского образования в государстве и, как следствие, к гибели династии⁵.

Буддизм в первой половине эпохи Чосон

В ранний период эпохи Чосон (XV–XVI вв.) можно выделить несколько важных факторов, сформировавших дальнейшее развитие страны. Во-первых, были учреждены новые административные органы и реорганизована система территориального деления. Два встречных процесса — укрепление позиций неоконфуцианства и ослабление буддизма — привели к тому, что служилое сословие садэбу упрочило свой статус. Кроме того, и отечественные, и корейские историки характеризуют этот период как время расцвета науки и различных видов искусств.

Несмотря на попытки представителей родовой корейской аристократии, философов и ученых примирить конфуцианство и буддизм, с приходом к власти династии Ли он полностью перестал существовать в качестве государственной религии.

Первые правители Чосона были противниками буддийской религии, что подтверждается данными письменных источников, созданных в указанный период: полемического сочинения, направленного против учения Будды, — «Критические замечания о буддизме» (кор. Пульсси Чанпён; кит. 佛氏雜辨) — и династийной хроники «Истинные записи династии Чосон» (кор. Чосон ванджо силлок, кит. 朝鮮王朝實錄).

Критика буддизма, представленная в «Критических замечаниях о буддизме» (автор Чон Доджон, 1342–1398, первый советник государства Чосон, ученик Чжу Си (1130–1200)) сводится главным образом к тому, что слова, сказанные Буддой, не являются правдой, которую можно проверить и подтвердить⁶.

Однако основным письменным источником, позволяющим выявить отношение королевского двора к буддизму в эпоху Чосон, становятся династийные хроники «Истинные записи династии Чосон» (кор. Чосон ванджо силлок). Значение хроник может подтвердить особое отношение к их хранению и первоочередное восстановление их копий, утраченных в ходе Имджинской войны, сразу после ее окончания, несмотря на тяжелейшую экономическую ситуацию. Уже в 1601 г. «Истинные записи...» были перенесены из храма Похёнса на горе Мёхян южнее, в отдельное здание административного центра Ёнбёнбу. Официальной причиной было то, что крыша храма располагались слиш-

⁵ Так, находящийся у власти Ван Мунджон (кит. 文宗王 (1046/1047–1083) был приверженцем буддизма. Его четвертый сын был буддистским монахом и книжником, учился в Китае и вскоре после возвращения из Поднебесной создал собрание буддистских рукописей в храме Хынванса (кит. 興旺寺).

⁶ «... В случае с Буддой его слова были благородными и изящными, но он обманывал людей, осуждая природу и мораль более строго, чем Ян Чжу (440 до н. э. — 360 до н. э.) и Мо-цзы (ок. 470 — ок. 391 до н. э.). Чжу Си (1130–1200) имеет в виду это, когда говорит: «Слова Будды ближе к разуму, но они сильно искажают истину...». При этом Чон Доджон считает своей задачей искоренить буддийские идеи из умов людей: «...я поставил своей задачей победить ересь не потому, что хотел унаследовать мудрость шести ученых [перечисленных выше], а потому, что я беспокоюсь, что люди будут обмануты словами ереси и попадут в ловушку, ведущую к потере пути человека». [Сайт национального института истории Кореи. Пульсси чанпён, http://contents.history.go.kr/front/hm/view.do?levelId=hm_069_0050j].

ком близко к кухне, поэтому не было никакой гарантии, что не произойдет неожиданной катастрофы, например пожара. Другой важной причиной было неудобство работы с единственной оставшейся копией хроник в процессе восстановления. Стоит отметить, что, несмотря на серьезную нехватку рабочих рук и ресурсов, *силлок* восстанавливали с помощью печати подвижными литерами, что в то время было самым передовым способом, обеспечивающим скорость и высокое качество печати [Кан Мён-гван, 2014: 526–531].

«Истинные записи...» начинаются с *Тхэджо силлок* (太祖實錄) (1392–1398), самыми первыми записями являются обращения к Ли Сонге (1335–1408) с отсылками на китайский конфуцианский канон «Шу-цзин», что говорит о том, что конфуцианская историческая традиция имела высокий статус среди корейских чиновников. В подобных записях часто наблюдается критика буддизма, в частности, как государственной идеологии. Буддизм часто называется «религией варваров», что является одним из аргументов критики.

После вступления на престол первый правитель Чосона, ван Тхэджо (1392–1398), приказывает чиновникам собрать и записать преимущества и недостатки правительственной и правовой системы Корё. Обращаясь к заветам Тринадцатикнижия как к образцу правильного и нравственного существования, монарх отмечает неадекватность своих предшественников в вопросах управления государством, упрекая их в праздности и расточительности⁷.

⁷ [고려 왕조에서는 조금만 재변 (災變) 이 있으면 두려워하고 반성할 줄은 알지 못하고서, 오직 부처를 섬기고 귀신을 섬기는 데만 힘써서 소비한 비용이 이루 다 기록할 수가 없었으니, 이것은 전하께서 환하게 아시는 바입니다. 원하옵건대, 지금부터는 하 (夏) 나라 우왕 (禹王) 과 한 (漢) 나라 문제 (文帝) 의 검소한 덕 (德) 을 본받아 모든 복식 (服飾) ·기용 (器用) ·연향 (宴享) ·상사 (賞賜) 를 한결같이 검약 (儉約) 한 데에 따르고 부처와 귀신에게 쓰는 급하지 않은 비용은 모두 다 제거하게 하소서... 아홉째는 승니 (僧尼) 를 도태 (淘汰) 시키는 일입니다. 불법 (佛法) 이란 것은 오랑캐의 한 가지 법입니다... 또 그 법이 본디 마음을 깨끗이 하고 욕심을 적게 하는 것 [淸淨寡欲] 으로서宗旨 (宗旨) 로 삼았으니, 그 무리들은 바위 구멍 [巖穴] 속으로 멀리 도망해 숨어 푸성귀만 먹고 물만 마시면서, 정신 (精神) 을 수련 (修鍊) 하면 될 것인데, 지금은 평민들과 섞여 살면서 혹은 고상한 말과 미묘 (微妙) 한 이치로써 사류 (士類) 들을 현혹하기도 하고, 혹은 사생 죄보 (死生罪報) 로써 어리석은 백성을 공갈 (恐喝) 하기도 하면서 마침내 시속 (時俗) 사람들로 하여금 유향 (流蕩) 하여 본업 (本業) 에 돌아갈 것을 잊게 하였으며, 심한 자는 살찐 말을 타고 가벼운 옷을 입으며, 재물을 늘리고 여색 (女色) 을 탐하여 이르지 않는 일이 없으니, 나라를 좀먹고 백성을 병들게 함이 이보다 심한 것이 없습니다. 원하옵건대, 그 무리들을 모아 학문과 덕행을 자세히 상고하여, 그 학문이 정밀하고 덕행이 닦아진 사람은 그 뜻을 이루게 하고, 나머지는 모두 머리를 기르게 하여 각기 그 업 (業) 에 종사하게 하소서...]. В династии Корё (935–1392) не умели бояться и размышлять о малейшем несчастье, поэтому они посвящали себя только служению Будде и духам, а сумму денег, которую они потратили, невозможно было полностью записать... Я надеюсь, что с этого момента, следуя бережливости У-вана (кит. 禹王) (2070–2061 гг. до н. э.) династии Ся (кит. 夏) и Вэнь-ди (кит. 文帝) (202–157 гг. до н. э.) династии Хань (漢), вся [роскошная] одежда, утварь и банкеты будут упразднены. Давайте всегда будем экономны в наших тратах и устраним все ненужное — расходы на Будд и духов... Девятое — отстранение монахов и монахинь. Буддизм — это варварский закон ... изначально Дхарма была предназначена для очищения ума и уменьшения жадности, поэтому люди убежали далеко в пещеру в скале и спрятались, питаясь только травой и водой, тренируя свой дух... это запугало людей, что заставило их бросить работать... Прошу, подробно изучите их и их учение. Пусть те, кто хорошо учится и развил добродетели, достигнут своих целей, а остальные пусть отрастят волосы и займутся своими соответствующими занятиями... [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Тхэджо (1392–1398), https://sillok.history.go.kr/id/kaa_10107020_003].

Следующим шагом правительства Тхэджо становится упразднение традиционных буддийских празднований — Пхальгванхвэ⁸ (кит. 八關會) и Ёндынхвэ⁹ (кит. 燃燈會)¹⁰, а также запрет на посещение храмов подданными¹¹.

Тем не менее нельзя сказать, что буддизм был полностью исключен из государственной жизни. Несмотря на то, что Тхэджо в самом начале своего правления начал ограничивать возможности для деятельности буддистов¹², сам ван исповедовал буддизм, о чем говорит большое количество записей подобного рода в его правление¹³. Более того, при Тхэджо из буддийской общины были назначены наставник правителя *ван-са* (кит. 王師) и государственный наставник *кукса* (кит. 國史), хотя чиновники в своих

⁸ Пхальгванхвэ (кит. 八關會) — буддийская религиозная церемония времен Силла и Корё с элементами патриотизма и народных религий: даосизма и обрядов поклонения предкам. Мероприятие посвящено соблюдению Восьми заповедей Пхальгванджэге (кит. 八關齋戒). С соблюдением Восьми заповедей связаны два термина: юкчэйл (кит. 六齋日) — обозначение шести дат (8, 14, 15, 23, 29, 30), в которые соблюдается пост; самджанволь (кит. 三長月) — обозначение трех месяцев по лунному календарю (первый, пятый и девятый), когда буддисты соблюдают Восемь обетов. Заповеди были предназначены скорее для мирян, а не для просветленных монахов. Их содержание следующее: 1. Не убивай живые существа; 2. Не воруй; 3. Не совершай сексуальных безнравственных действий; 4. Не лги; 5. Не пей алкоголь; 6. Не носи цветочные букеты и не применяй благовония; 7. Не пой, не танцуй, не смотри и не слушай; 8. Не сиди на больших, высоких и широких кроватях; 9. Не ешь, пока не настало подходящее время; 10. Не бери золото, серебро, сокровища.

⁹ Ёндынхвэ (кит. 燃燈會) — фестиваль фонарей, посвященный Дню Рождения Будды, во время которого в первое полнолуние первого месяца по лунному календарю зажигают фонари и возносят молитвы Будде о благословении. В буддизме лотосовые фонарики означают, что ум становится ясным и чистым, восхваляется буддийская добродетель, которая находит прибежище в великом и щедром Будде. Во времена правления Ёйджона (1146–1170) фонари зажгли на восьмой день четвертого месяца.

¹⁰ [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Тхэджо, https://sillok.history.go.kr/id/kaa_10108005_001].

¹¹ [임금이 양광도 안렴사 (楊廣道按廉使) 조박 (趙璞) 과 경상도 안렴사 심효생 (沈孝生) 이, 백성으로서 상복 (喪服) 을 입은 사람이 절에 가서 부처에게 공양 (供養) 함을 금지한다는 말을 듣고 이에 말하였다]. Правитель постановил, чтобы наместник Янгвандо Чо Бак (1356–1408) и наместник Кёнсандо Сим Хёсэн (1349–1398) запретили подданным ходить в храмы и поклоняться Будде в траурных одеяниях. [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Тхэджо (1392–1398), https://sillok.history.go.kr/id/kaa_10112006_001].

¹² В данном случае имеется в виду отмена Пхальгванхвэ (八關會) и Ёндынхвэ (燃燈會).

¹³ [내탕고 (內帑庫) 를 내어 관음굴 (觀音窟) 에서 중들을 공양 (供養) 하였다]. [Правитель] принес из Нэтханго (內帑庫) и сделал подношения в храме Кванымгуль (觀音窟). [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Тхэджо (1392–1398), https://sillok.history.go.kr/id/kaa_10111015_002].

[연복사 (演福寺) 의 5층 탑이 이루어졌으므로 문수 법회 (文殊法會) 를 베풀게 하고, 임금이 친히 거동하여 자초 (自超) 의 선법 (禪法) 강설 (講說) 을 들었다]. Когда была построена пятиэтажная пагода в храме Ёнбокса, была проведена буддийская поминальная служба, и сам ван присутствовал и слушал проповедь наставника Чачхо о сон-буддизме. [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Тхэджо (1392–1398), https://sillok.history.go.kr/id/kaa_10203028_001].

[황고 (皇考) 환왕 (桓王) 의 기신 (忌辰) 이므로 임금이 음식의 가짓수를 줄이고 중들로 하여금 대궐 안에서 경 (經) 을 외게 하였다]. Поскольку настал день смерти отца правителя, ван сократил количество блюд [на поминальном столе] и приказал своим слугам читать сутры во дворце. [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Тхэджо (1392–1398), https://sillok.history.go.kr/id/kaa_10204030_001]. В данных трех цитатах показано, что Тхэджо отдавал дань уважения буддийским традициям: участвовал в ритуалах, строил пагоды и проводил различные церемонии с буддийскими элементами.

обращениях критиковали правителей Корё за то, что те отводили важную роль наставникам. Тем не менее *ванса* и *кукса* не имели большого влияния при дворе, хотя Тхэджо относился к ним с уважением и делал им различные подарки. Сам правитель также часто совершал выезды в различные храмы и нередко посещал собрания *мунсу по-пхве*¹⁴ (*кит.* 文殊法會). Более того, при Тхэджо имели место частые молитвы буддам и бодхисатвам об окончании засухи или болезни, о счастье и долголетию и пр. К концу его правления (1397–1398 гг.) в *силлок* было отмечено 6 храмов, которые были освобождены от выплаты налогов. Также был основан храм Хынчхонса (*кит.* 興天寺), предназначением которого были молитвы за душу Синдок-ванху (*кит.* 神德王后), а также была построена пагода для хранения мощей Будды — *шарира*¹⁵. Исходя из вышеперечисленного, можно сказать, что при Тхэджо буддизм еще не подвергался значительным притеснениям.

Во время недолгого правления второго вана Чонджона (*кит.* 定宗, 1398–1400) в отношении буддизма наблюдаются значительные перемены. Все чаще и отчетливее звучат критические замечания в адрес сангхи и содержания сутр, упраздняются некоторые практики и ритуалы. Так, монахам было запрещено ходить по домам и просить пожертвования¹⁶.

¹⁴ Это своего рода молитва об устранении всех бедствий путем чтения буддийской Дхарани в течение 1–7 дней с утра.

¹⁵ [임금이 흥천사 (興天寺) 에 거동하여 사리전 (舍利殿) 을 건축할 기지 (基地) 를 시찰하고, 감역 제조 (監役提調) 김주 (金湊) 에게 일렀다. «정릉 (貞陵) 과 요물고 (料物庫) 를 빨리 만들 필요는 없으며, 이 사리전 (舍利殿) 은 건축을 위한 지가 오래 되었는데, 지금 일을 마치지 않으면 후일에 이를 저지 (沮止) 시킬 사람이 있을까 염려되니, 마땅히 빨리 성취하여 나의 원망에 보답하라]. Правитель остановился в храме Хынчхонса, осмотрел место для строительства зала для хранения мощей Будды и рассказал об этом инспектору Ким Джу (? — 1404). «Нет необходимости быстро возводить гробницу и сокровищницу. Строительство зала шарира планировалось уже давно, и я беспокоюсь, что, если работы не будут завершены сейчас, позже появятся люди, которые станут помехой для строительства. Поэтому прошу быстрее осуществить план и развеять мои беспокойства». [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Тхэджо (1392–1398), https://sillok.history.go.kr/id/kaa_10705018_002].

¹⁶ [승도 (僧徒) 가 민호 (民戶) 에 들어가지 못하도록 금령 (禁令) 을 내렸다. 임금이 대사헌 조박 (趙璞) 에게 일렀다. «지금 국가의 기강이 무너져서 승도가 권선 (勸善) 으로 인하여 여러 번 민호에 들어가서 부녀자를 간통하니, 이제부터는 엄금하여 전의 폐단을 밟지 말도록 하라]. Монахам было запрещено входить в частные дома. Ван попросил об этом чиновника Чо Бака (1356–1408): «В настоящее время дисциплина в стране рухнула, и монахи много раз входили в дома народа под предлогом просьбы о пожертвовании монастырю, но совершали прелюбодеяние с замужними женщинами». [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Чонджона (1399–1400), https://sillok.history.go.kr/id/kba_10103009_004].

Буддизм часто называют «варварской» верой¹⁷. Тем временем некоторые буддийские практики и ритуалы, например, молитвы о благоприятной погоде или поминальные службы, в которых ван и его ближайшее окружение принимают участие¹⁸, все еще сохраняются.

В самом конце правления Чхонджо есть запись, в которой говорится о полной отмене буддийских практик в государстве¹⁹.

Более значительные перемены в отношении буддизма можно наблюдать при правлении третьего вана Чосона — Тхэджоне (кит. 太宗, 1400–1418). Более активно стали критиковать самих монахов за то, что «они отошли от изначальных канонов буддийской доктрины»²⁰. Это стало причиной указа о сокращении количества религиоз-

¹⁷ [하윤이 대답하기를, «유자의 도는 함부로 죽이는 것을 좋아하지 않고, 위로 종묘 (宗廟) 에 이바지하고 아래로 빈객을 권하는 것뿐입니다. 대저 서역 (西域) 사람들이 모두 포악하고 무도하였기 때문에, 석씨 (釋氏) 가 자비 불살 (慈悲不殺) 로 달래고, 윤회 보응 (輪回報應) 으로 겁준 것이니, 인주 (人主) 의 믿을 바가 아닙니다.» 하니, 임금이 «그렇다.» 하고, 말하기를, «석씨 (釋氏) 가 우협 (右脅) 에서 탄생하였다는 데, 성인 (聖人) 이 어찌하여 쓰 [書] 지 않았는가? 사람이 죽으면 지옥 (地獄) 에 돌아간다는 것도 거짓인가?» 하였다. 하윤이 대답하기를, «이것은 매우 이치 없는 말입니다. 어찌 사람으로서 옆구리에서 난 자가 있겠습니까? 그러므로, 성인이 쓰지 않은 것입니다. 또 사람은 음양 오행 (陰陽五行) 의 기운을 받아서 태어나고, 죽으면 음양이 흩어져서 혼 (魂) 은 올라가고 백 (魄) 은 내려가는 것이니, 다시 무슨 물건이 있어 지옥으로 돌아가겠습니까? 이것은 불씨가 미래 (未來) 와 보지 못한 것으로 어리석은 백성을 유혹한 것이니, 인주가 믿을 것이 못됩니다...]. Ха Юн (1347–1416) на это ответил: «Конфуцианство не одобряет бездумные убийства, а лишь наставляет делать вклад за храмы предков чонмё (кит. 宗廟) и ухаживать за старшими. Поскольку все жители западного региона были жестокими и порочными, Будда Шакьямуни (кит. 釋迦牟尼) усмирив их милосердием и неубийством, а также напугав их учением о возмездии в следующей жизни, и это не то, чему может доверять правитель». Правитель сказал: «Это так. Говорят, что Будда родился из правого бока, так почему же наставник не написал это? Неужели то, что люди попадают в ад, когда умирают, тоже ложь?». Ха Юн ответил: «Это очень абсурдное утверждение. Как мог человек родиться из бока? Вот почему мудрец не написал этого. Кроме того, люди рождаются с энергией пяти элементов Инь и Ян, и когда они умирают, Инь и Ян рассеиваются, душа поднимается вверх, а тело опускается, так зачем ей снова возвращаться в ад? Буддизм соблазнил глупых людей невидимым будущим, поэтому правитель не может верить в это». [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Чонджона (1399–1400), https://sillok.history.go.kr/id/kba_10201010_002].

¹⁸ [연경사 (衍慶寺) 에 법석 (法席) 을 베풀었으니, 새로 이룩한 금자 (金字) 《화엄경 (華嚴經) 》을 운반하기 때문이었다.] В храме Ёнгёнса (кит. 衍慶寺, основан в 624 г.) прошла буддийская служба в честь недавно отпечатанной золотыми буквами Аватамсака-сутры (кит. 華嚴經). [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Чонджона (1399–1400), https://sillok.history.go.kr/id/kba_10101003_003].

¹⁹ [불사 (佛事) 를 혁파하였다. 예조에서 상언 (上言) 하였다.] Буддийские практики отменили. Об этом сообщило Ведомство ритуалов Еджо (кит. 禮曹). [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Чонджона (1399–1400), https://sillok.history.go.kr/id/kba_10212022_005].

²⁰ [...불씨 (佛氏) 의 교 (敎) 는 청정 과욕 (淸淨寡欲) 으로 종지 (宗旨) 를 삼아서, 부모를 하직하고 애정을 끊고 방외 (方外) 에 노는 것이운데, 지금의 승도 (僧徒) 들은 그 스승의 가르침을 배반하고 이욕에 끌리어, 사사 (寺社) 를 얻기에 힘써서 부산스럽게 닦고 바라오니, 원컨대, 오교 (五敎) 양종 (兩宗) 을 혁파하고, 그 사사 (寺社) 토전 (土田) 과 노비를 모두 공청 (公廳) 에 소속시켜, 승니 (僧尼) 의 이익을 닦는 마음을 막으소서...] ... Учение семьи Будды состоит в том, чтобы стремиться к чистоте, отказаться от родителей, прекратить привязанность ... Нынешние буддийские монахи предали учение своего учителя и движимы эгоистическими желаниями. Надеюсь, что две из пяти школ будут упразднены, а их храмы будут разрушены. Пожалуйста, сделайте так, чтобы монахи и рабы начали работать в чиновничьих зданиях... [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Тхэджона (1401–1418), https://sillok.history.go.kr/id/kca_10101014_002].

ных школ и разрушении храмов (1401 г.). Было отобрано 70 храмов за пределами столичного района, которые были включены в управление оставшихся действующих сект, а остальные храмы прекратили свою работу.

О сокращении отправления буддийских культов можно судить по количеству ежегодно проведенных церемоний, которые были отмечены в «Истинных записях династии Чосон» (кит. 朝鮮王朝實錄). За период правления Тхэджо было проведено примерно 68 ритуалов; правления Чонджона — 21, из них 8 проводилось Тхэсанваном (Тхэджо); при Тхэджоне (за первые 4 года) было проведено 15 ритуалов, из них 5 проводилось Тхэсанваном и 2 Санваном (Чонджон). Данные церемонии представляли собой, главным образом, чтение молитв или проведении ритуалов по устранению несчастий, также Тхэджо регулярно проводил буддийские поминальные службы в честь своих деда, отца и жен. Более того, стоит отметить, что после Тхэджо новые наставники *ванса* или *кукса* не упоминаются, лишь несколько раз появлялось имя Чачхо (кит. 自超, 1327–1405), который был *ванса* Тхэджо.

Буддийские ритуалы в начале XV в. проводились в основном при участии ванаов Тхэджо или Чонджона, в то время как Тхэджон практически не принимал в них участие, поскольку, судя по всему, он менее предыдущих двух ванаов поддерживал буддийскую веру. В подтверждение данного тезиса можно привести две цитаты, в которых правитель высказывает свое отношение к молитвам Будде, прочитанным в пятом месяце 1416 г. по лунному календарю. В первой говорится о том, что в храме Хынбокса (кит. 興福寺) читались молитвы с просьбами о дожде²¹, вторая же запись описывает события через несколько дней — в ней вана Тхэджона просят вновь организовать чтение молитв о дожде, в ответ правитель высказывает мнение, что от этого может стать лишь хуже, поскольку Небо разгневается²². Тем не менее монахам продолжали отдавать при-

²¹ [서천군 (西川君) 한상경 (韓尙敬) 을 보내어 흥복사 (興福寺) 에서 비를 빌었다. 계 (戒) 를 받은 승도 (僧徒) 1백 명을 모아서 《대운륜청우경 (大雲輪請雨經) 》을 외우니...]. *Сочхонгун* (кит. 西川君) Хан Сангён (кит. 韓尙敬, 1360–1423) был отправлен в храм Хынбокса (кит. 興福寺) для чтения молитв о дожде. Было собрано 100 монахов, получивших наставления, которые прочитали сутру *Тэуллюнчхонугён* (кит. 大雲輪請雨經) ... [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Тхэджона (1401–1418), https://sillok.history.go.kr/id/kca_11605016_002].

²² [명하여 각전 (各殿) 에 공상 (供上) 하는 두부 [豆泡] 를 얹에게 하니, 가뭄으로 인하여 반찬을 줄인 것이 다. 유정현 (柳廷顯) 과 박은 (朴崐) 이 다시 기우 정근 (祈雨精勤) 240 을 행하도록 청하니, 임금이 말하였다. «부처에게 빌어서 비를 얻을지의 여부는 알지 못하겠다. 전일에 중들을 흥복사 (興福寺) 에 모아서 비를 빌었는데, 하늘이 노하여 갑자기 비가 오고 천둥치고 벼락이 쳐서 여섯 곳에 상서롭지 못한 변이 막심하였다. 조용함을 지켜서 하늘의 아름다움을 기다리는 것이 좋겠으나, 그러나 사람들의 청을 막을 수 없으니, 우선 그대로 따르겠다]. Было приказано убрать тофу, а количество закусок сократить из-за засухи. Ученые мужи Ю Чонхён (кит. 柳廷顯, 1355–1426) и Пак Ын (кит. 朴崐, 1370–1422) снова попросили провести молитвенную церемонию о дожде (кит. 祈雨精勤), и правитель сказал: «Неизвестно, придет ли дождь, если мы помолимся Будде. Накануне я собрал монахов в храме Хынбокса и молился о дожде, но Небо разозлилось, и внезапно начался дождь, загредел гром и ударила молния, причиняя большие неприятности. Было бы лучше промолчать и дожидаться милости Неба». [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Тхэджона (1401–1418), https://sillok.history.go.kr/id/kca_11605028_002].

казы читать молитвы для разных целей, в том числе о ниспослании дождя²³ или во время поминовения²⁴. Несмотря на то, что буддизм продолжал существовать в государственной жизни, его статус значительно изменился, о чем говорит случай передачи колоколов закрытых храмов на переплавку для изготовления оружия²⁵.

В первой половине XV в., во времена правления вана Седжона, существовали только две буддийские школы — *сон* и *кё*. Некоторые ранги монахов были отнесены к низшей категории населения, сословию чхонминов, наряду с рабами, актерами, проститутками и представителями других презируемых профессий²⁶.

Во время правления вана Седжона значение буддизма последовательно ослаблялось: общее число храмов школ *сон* и *кё* было сокращено до 36, проведена реорганизация храмовых рабов, женщинам было запрещено посещать храмы, а принятие монашества усложнилось путем строгих ограничений.

Однако, как и некоторые его предшественники, сам Седжон не отказался от буддийской веры полностью. Об это свидетельствует в частности факт строительства в 1448 г. во дворце Кёнбоккун святилища со статуей Будды [Син Янсон, Т. 1, 2012: 150].

Этот пример можно подкрепить и следующей цитатой вана Седжона: «Утверждать, что буддизм лучше пути Конфуция и что Чэн Цзы и Чжу Си неправы, значит не знать буддизм глубоко. Рай и ад, смерть и жизнь, причина и следствие поистине логичны. Это ни в коем случае не тщетно, а те, кто не знают пути Будды и отвергают его, все являются заблудшими людьми, поэтому я не выберу их»²⁷.

Таким образом, во время правления вана Седжона буддизм все еще был принят в рамках конфуцианской правящей идеологии, и национального волнения, которое с большой вероятностью возникло бы, если бы буддизм был решительно и полностью искоренен, не случилось.

Другими словами, в XV в. активно предпринимались меры по подавлению буддизма, однако исследователи отмечают, что некоторые монархи в определенные моменты

²³ [기양재 (祈禳齋) 를 왕륜사 (王輪寺) 에서 행하였으니 불상에서 땀이 났기 때문이었다]. Молитвенная церемония *кьяндже* (кит. 祈禳齋) была проведена в храме Ванньюнса (кит. 王輪寺, основан в 919 г.), потому что статуя Будды покрылась испариной. [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Тхэджона (1401–1418), https://sillok.history.go.kr/id/kca_10401013_001].

²⁴ [기신재 (忌晨齋) 를 흥천사 (興天寺) · 흥복사 (興福寺) 에 베풀라고 명하였다...]. Храмам Хынчхонса и Хынбокса было приказано провести поминальный ритуал *кисиндже* (кит. 忌晨齋). [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Тхэджона (1401–1418), https://sillok.history.go.kr/id/kca_11607022_001].

²⁵ [없어진 절 [寺] 의 종 (鍾) 을 거두어다가 화통 (火筒) 을 주조 (鑄造) 하도록 명하였다]. Было приказано собрать колокола из закрытых храмов и передать на переплавку в оружие (кит. 火筒). [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Тхэджона (1401–1418), https://sillok.history.go.kr/id/kca_11503015_003].

²⁶ [Ли Джехён. Монахи периода Чосон не были гражданами низшего класса // Поппо синмун. URL: <http://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=74746> (дата обращения 04.09.2024)].

²⁷ [공자 (孔子) 의 도 (道) 보다 나으며, 정자 (程子) 와 주자 (朱子) 가 그르다고 한 것은 불씨 (佛氏) 를 깊이 알지 못한 것이었다. 천당 (天堂) · 지옥 (地獄) 과 사생 (死生) · 인과 (因果) 가 실로 이치가 있는 것이요, 결코 허탄 (虛誕) 한 것이 아닌데, 불씨의 도 (道) 를 알지 못하고 배척한 자는 모두 망령된 사람들이라, 내 취하지 않겠다.] [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Седжона (1418–1450), https://sillok.history.go.kr/id/kda_13107001_004].

обращались к буддизму (например, по достижении почтенного возраста или при конфликтах с чиновниками). Считается, что ван Седжо (кит. 世祖, 1455–1468) узурпировал власть, лишив жизни вана Танджона (кит. 端宗, 1452–1455), а также нескольких других чиновников. Возможно, в связи с его шатким положением на троне он обратился к буддийскому духовенству, однако есть сведения, что Седжо симпатизировал буддизму задолго до того, как стал правителем. Ван вместе со своим дядей Хёрёном (кит. 孝寧大君; 1396–1486) боролись с антибуддийскими настроениями и поддерживали внедрение буддийских ритуалов в повседневную жизнь [Evon, 2022: 127–128].

В период правления вана Седжо был издан и сборник буддийских сутр *Тэджангён* (кит. 大藏經) в количестве 50 экземпляров. Этот тираж может показаться небольшим, но это очень объемное произведение, суммарно составившее более 406 000 тетрадей-квонов [Син Янсон, Т. 1, 2012: 171].

Ёнсан-гун, десятый правитель Чосона (1494–1506), считается в южнокорейской истории одним из главных противников буддизма наряду с Тэджоном и Сонджоном, несмотря на то, что в первый год его правления по его приказу и на его личные средства были изданы несколько произведений буддийского толка, чтобы почтить память недавно умершего вана Сонджона²⁸. При Ёнсан-гуне были упразднены последние столичные монастыри, отменена система монашества, на месте монастыря Вонгакса был построен зал для увеселений с кисэн [Pu Nam Chul, 2011: 35–55].

В качестве дополнительных мер со стороны государства, предпринимаемых для отхода от буддийской традиции, глубоко укоренившейся в сознании простого народа, осуществлялась публикация образовательных книг, разъясняющих основы конфуцианства. Например, сочинение *Самган хэнсильдо* («О трех принципах человеческого взаимодействия», кит. 三綱行實圖)²⁹ было издано и разослано из столицы в 1510, 1511, 1515, а также в 1545 и 1554 гг. Правителям раннего и среднего периода Чосон пришлось быстро менять обычаи и практики, оставшиеся от предыдущей династии Корё, на конфуцианские. *Самган хэнсильдо* был самым издаваемым произведением в XVI в.: в 1511 г. он вышел тиражом в 2940 экземпляров. Такое значительное количество копий было издано по приказу вана Чунджона (1506–1544) всего за два месяца [Син Янсон, Т. 2, 2012: 149–150]. Издание этого наставления показывает, что Чунджон не смог полностью порвать с обычаями Корё и пытался просветить простых людей, исповедовавших буддизм, распространяя среди них *Самган хэнсильдо* [Чу Ёнха и др., 2009: 96–97].

К концу XVI в. упоминания о буддизме, судя по всему, совсем уходят из «Истинных записей...». За несколько лет перед Имджинской войной (1592–1598) буддизм в источнике не упоминался ни разу. После начала японского вторжения также не было выявлено записей о проведении каких-либо буддийских ритуалов или чтении молитв, а монахи упоминались лишь в контексте монашеских ополчений. Однако стоит отметить, что записи подобного рода не являются редкими. Вследствие того, что монахи стали

²⁸ Korea Heritage Service, https://english.cha.go.kr/chaen/search/selectGeneralSearchDetail.do?mn=EN_02_02&sCcebKdcd=12&ccebAsno=052303000&sCcebCtcd=11&pageIndex=1®ion=&canAsset=&ccebPcd1=&searchWrd=SEOKBO+SANGJEOL&startNum=&endNum=&stCcebAsdt=&enCcebAsdt=&cancelCd=&ccebKdcd=&ccebCtcd= (Дата обращения: 02.02.2025)

²⁹ Имеются в виду три типа взаимоотношений — хозяин и слуга, отец и сын, муж и жена.

представлять собой активную боевую единицу, чиновниками было предложено давать проявившим себя монахам духовные звания, чуть позднее появляются упоминания о выдаче свидетельств *сонгвачхон*³⁰ (кит. 禪科帖), чтобы повысить их боевой дух и вдохновить на борьбу. Однако в источнике отмечается, что это временная мера, необходимая для победы над врагом³¹.

В этой связи особенно интересными представляются записи о монахе Ёнгю (кит. 靈奎, ? — 1592), который собрал большое монашеское ополчение и присоединился к военным отрядам Чо Хёна (кит. 趙憲, 1544–1592), участвовал в битве за крепость Чхонджу и в сражении у горы Кымсан. В записях отражена просьба дать монаху Ёнгю за его заслуги чиновничью должность. Здесь же становится понятно, что по закону это невозможно, поэтому также предлагается поменять некоторые статьи правового кодекса³².

³⁰ Свидетельство, выдаваемое монахам за выдающийся вклад в борьбу против японских войск во время Имджинской войны.

³¹ [우리 나라의 군병은 그 피곤함이 이루 말할 수 없고... 각도 승려의 수가 상당히 많지만 세상을 등지고 구름처럼 떠도는 무리라서 국가에서 사역시킬 수 없게 되어 있으니, 그들을 사역시킬 수 없을 바에야 한 장의 종이를 주어 적의 수급 하나라도 얻는 것이 낫지 않겠는가? ... 이는 이단을 존중하여 선과 (禪科) 를 회복시키려는 것이 아니라, 임시로 적을 초토하려는 술책일 뿐이다. 전일에도 본사 (本司) 와 더불어 상의하여 승려로서 적의 머리 한 급을 바치는 자에게는 즉시 선과 (禪科) 를 주기로 했었는데, 그 후에 대간의 논란이 있어 임금의 체면으로 말을 많이 함이 부당할 듯하여 대간의 말에 따랐었다... 내 생각에는 앞으로 언제든지 적의 수급을 참획한 승려에게는 각각 선과를 주되 즉시 휴정 (休靜) 에게 내려 보내어 그로 하여금 반급하게 할 것이니...]. Армия измотана... Хотя число буддийских монахов довольно велико, они представляют собой группу людей, которые бродят, как облака, отвернувшись от мира, поэтому правительство не может заставить их служить... Это отличается от нарушения правил правительства путем предоставления вакантных должностей солдатам-добровольцам, и не нужно будет беспокоиться о расходах на питание солдат... Это не попытка восстановить буддийский институт через уважение к ереси, а просто временная уловка с целью уничтожить врага... и решили немедленно давать монашеский сан тому, кто предложит голову врага... Я немедленно отправлю их к Хюджону, чтобы тот распределил их... [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Сонджо (1567–1608), https://sillok.history.go.kr/id/kna_12606029_007].

[적의 수급을 참획한 승려에게 선과첩 (禪科帖) 을 주는 것은, 비용이 들지 않는 혜택으로 왜적의 초토에 이점 (利點) 이 있으니, 성교가 매우 온당합니다...]. Предоставление свидетельств *сонгвачхон* (кит. 禪科帖) монахам является выгодной акцией, способствующей уничтожению врага... [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Сонджо (1567–1608), https://sillok.history.go.kr/id/kna_12606029_008].

³² [비변사가 아뢰기를, «충청도는 적의 요새가 되는 곳입니다. 그런데 적들이 청주를 차지한 지가 이미 넉 달이 넘었습니다. 그리하여 날마다 우도 (右道) 를 엿보며 흉독을 부려 우리의 복심 (腹心) 의 근심이 되 어온 지 오래입니다. 중 (僧) 영규 (靈奎) 가 의 (義) 를 분발하여 스스로 중들을 많이 모아 성 밑으로 진격하였는데 제일 먼저 돌입하여 마침내는 청주성을 공략하였습니다. 그가 호령하는 것을 보면 바람이 이는 듯하여 그 수하에 감히 어기는 자가 없었고 질타하는 소리에 1천 명의 중들이 돌진, 제군 (諸軍) 이 이들을 믿고 두려움이 없었다고 합니다. 큰 무공만이 아름다울 뿐 아니라 사람 됨됨이와 재기도 심상치 않으니 우선 상을 주고 환속하게 하소서...]. *Пибёнса* (кит. 備邊司) сообщил: «Чхунчхондо стал оплотом врага. Однако прошло уже более четырех месяцев с тех пор, как враг захватил Чхонджу. Уже прошло много времени с тех пор, как мы ежедневно осматривали территорию Удо (кит. 右道, западная часть провинции Чхунчхондо). Монах Ёнгю (кит. 靈奎, ? — 1592), подвижный праведностью, собрал многих монахов и двинулся к подножию крепости. Он первым ворвался внутрь и в конце концов захватил крепость Чхонджу... Великий мастер боевых искусств не только красив, но его характер и остроумие также необыкновенны, поэтому, пожалуйста, сначала наградите его и позвольте ему вернуться в мир [оставить монашество] ...» [Сайт национального института истории Кореи. Чосон ванджо силлок. Записи о правлении вана Сонджо (1567–1608), https://sillok.history.go.kr/id/kna_12509011_003].

Таким образом, в первой половине правления династии Ли (1392–1600) буддийская церковь в Корее постепенно была полностью подчинена государству, храмовые земли и монастырские владения были розданы аристократам. При этом монахи были вынуждены выполнять барщинный труд в пользу государства или участвовать в военных кампаниях, защищая границы государства от вторжения.

Выводы

Буддизм, будучи одной из мировых религий, играл важную роль в культуре и обществе Кореи в периоды Корё и Чосон. Он оказал значительное влияние не только на политическую сферу жизни, но и на искусство, литературу, архитектуру и образование. Однако отношение к нему менялось в каждую эпоху с течением времени, в том числе становясь диаметрально противоположным.

Если поначалу в эпоху Корё буддизм был важен как религия, консолидирующая народ и утверждавшая превосходство и силу центральной власти, то уже к концу эпохи из-за многочисленных злоупотреблений представителей сангхи и накопленного богатства монастырей буддизм дискредитировал себя.

После падения Корё и создания государства Чосон буддизм утратил статус учения, поддерживаемого государством, и подвергся гонениям со стороны новых властей, чья официальная идеология была основана на неоконфуцианстве.

В первой половине эпохи Чосон, до 1600 г., на основании государственных летописей ярко прослеживается тенденция к сокращению количества проводимых буддийских церемоний, изменению роли монахов и передачи храмового имущества в руки государства и чиновников. Тем не менее активное участие монахов в военных действиях в период Имджинской войны (1592–1598) несколько смягчило отношение государственного аппарата к буддизму. Однако это не стало своеобразным социальным лифтом для буддийского духовенства — они скорее были приравнены к обычным подданным (крестьянам, ремесленникам, служащим в крепостях). Таким образом, хотя монахи получили признание и право заниматься религиозной деятельностью, они также получили большое количество повинностей перед государством [Kim Yongtae, 2013: 544–546].

С другой стороны, даже в этот период в широких массах продолжает бытовать религиозный синкретизм, что в целом характерно для корейской культуры. Буддизм не исчезает полностью, однако переходит из государственной сферы в область индивидуального мировоззрения людей, в том числе элиты.

Благодарности и финансирование

Исследование проведено в рамках реализации Государственного задания Минобрнауки № FSUS-2024–0028 «Аксиологический потенциал буддизма в контексте международных отношений России со странами Восточной Азии: история и современность».

Acknowledgements and funding

The study was carried out within the framework of the implementation of the State assignment of the Ministry of Education and Science No. FSUS-2024–0028 “Axiological potential of Buddhism in the context of international relations of Russia with the countries of East Asia: history and modernity”.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Толстокулаков И.А. Очерк истории корейской культуры. Владивосток : Изд-во Дальневосточного ун-та, 2002. 233 с.

Хан Ёнгу. История Кореи. Новый взгляд. М. : Вост. лит., 2010. 758 с.

Evon Gregory N. Buddhism and Statecraft in Korea: The Long View. Buddhist Statecraft in East Asia. Leiden, Boston: edited by Stephanie Balkwill and James A. Benn, Brill, 2022, 119–139 pp.

Kang Jae-eun. Two Thousand Years of Korean Confucianism. New Jersey, Paramus: Homa & Sekey books, 2006. 516 p.

Kim Yongtae. Changes in seventeenth-century Korean Buddhism and the establishment of the Buddhist tradition in the late Choson dynasty // Acta Koreana. 2013. Vol. 16, No. 2. P. 537–563.

Pu Nam Chul. Joseon Kings» Personal Belief in Buddhism and its Political Significance // The Review of Korean Studies. 2011. Vol. 14, No. 1. P. 35–55.

강명관 [Кан Мёнган]. 조선시대 책과 지식의 역사: 조선의 책과 지식은 조선사회와 어떻게 만나고 헤어졌을까? [История книг и знаний в династии Чосон: как книги и знания Чосона встречались и расставались с обществом этой эпохи?]. 청년의상상 [Чхоннёный сансан]. 2014. 547 с. (на кор. яз.)

신양선 [Син Янсон]. 조선초기 서지사 연구 [Исследование библиографии начального периода эпохи Чосон]. 해안 [Хэан]. 2012. Т. 1. 254 с. (на кор. яз.)

신양선 [Син Янсон]. 조선중기 서지사 연구 [Исследование библиографии середины эпохи Чосон]. 해안 [Хэан]. 2012. Т. 2. 254 с. (на кор. яз.)

이재형 [И Джехён]. 조선시대 승려, 천민 신분 아니었다 [Монахи периода Чосон не были гражданами низшего класса] // 법보신문 [Газета «Поппо»]. URL: <http://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=74746> (дата обращения: 04.09.2024).

정도전 [Чон Доджон]. 불씨잡변 [Критические замечания о буддизме]. 1398 // 한국사연구소 웹사이트 [Сайт Национального института истории Кореи]. URL: http://contents.history.go.kr/front/hm/view.do?levelId=hm_069_0050 (дата обращения: 23.08.2024).

조선왕조실록. 태조실록 [Чосон ванджо силлок. Истинные записи династии Чосон. Записи о правлении вана Тхэджо (1392–1398)] // 한국사연구소 웹사이트 [Сайт Национального института истории Кореи]. URL: <https://sillok.history.go.kr/search/inspectionMonthList.do> (дата обращения: 23.08.2024).

조선왕조실록. 태종실록 [Чосон ванджо силлок. Истинные записи династии Чосон. Записи о правлении вана Тхэджона (1401–1418)] // 한국사연구소 웹사이트 [Сайт Национального института истории Кореи]. URL: <https://sillok.history.go.kr/search/inspectionMonthList.do> (дата обращения: 23.08.2024).

조선왕조실록. 정종실록 [Чосон ванджо силлок. Истинные записи династии Чосон. Записи о правлении вана Чонджона (1399–1400)] // 한국사연구소 웹사이트 [Сайт Национального института истории Кореи]. URL: <https://sillok.history.go.kr/search/inspectionMonthList.do> (дата обращения: 23.08.2024).

조선왕조실록. 세종실록 [Чосон ванджо силлок. Истинные записи династии Чосон. Записи о правлении вана Седжона (1418–1450)] // 한국사연구소 웹사이트 [Сайт

Национального института истории Кореи]. URL: <https://sillok.history.go.kr/search/inspectionMonthList.do> (дата обращения: 02.02.2025).

조선왕조실록. 선조실록 [Чосон ванджо силлок. Истинные записи династии Чосон. Записи о правлении вана Сонджо (1567–1608)] // 한국사연구소 웹사이트 [Сайт Национального института истории Кореи]. URL: <https://sillok.history.go.kr/search/inspectionMonthList.do> (дата обращения: 02.09.2024).

REFERENCES

Han YOn'u. *Istoriya Korei. Novyi vzglyad* [History of Korea. New view]. Moscow: Vost. lit., 2010. 758 p. (in Russian)

Tolstokulakov I. A. *Ocherk istorii koreiskoi kul'tury* [An Outline of the History of Korean Culture]. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevostochnogo un-ta, 2002, 233 p. (in Russian)

Evon, Gregory N. Buddhism and Statecraft in Korea: The Long View. *Buddhist Statecraft in East Asia*. Brill: Edited by Stephanie Balkwill and James A. Benn, 2022. P. 19–139.

Kang Jae-eun. Two Thousand Years of Korean Confucianism. New Jersey, Paramus: Homa & Sekey books, 2006, 516 p.

Kim Yongtae. Changes in seventeenth-century Korean Buddhism and the establishment of the Buddhist tradition in the late Choson dynasty. *Acta Koreana*. 2013, vol. 16, no. 2. P. 537–563.

Pu Nam Chul. Joseon Kings Personal Belief in Buddhism and its Political Significance. *The Review of Korean Studies*. 2011, vol. 14, no. 1. P. 35–55.

Jeong Dojeon. Bulssi japbyeon [Critical Remarks on Buddhism]. 1398. *National Institute of Korean History website*. Available at: http://contents.history.go.kr/front/hm/view.do?levelId=hm_069_0050 (accessed August 23, 2024) (in Korean)

Gang Myeonggwon. *Joseonsidae chaekgwa jisigui yeoksa: Joseonui chaekgwa jisigeun Joseon sahoe-wa eotteoke mannago heeojyosseulkka?* [History of Books and Knowledge in the Joseon Dynasty: How Joseon's Books and Knowledge Met and Parted with the Society of That Time]. Cheongnyeounui Sangsang, 2014, 547 p. (in Korean).

Yi Jaehyeong. Joseonsidae seungnyeo, cheonmin sinbun anieotda [Monks of the Joseon Period Were Not of Low Social Status]. *Popbo Sinmun* [Popbo Newspaper]. Available at: <http://www.beopbo.com/news/articleView.html?idxno=74746> (accessed September 4, 2024) (in Korean).

Sin Yangseon. *Joseon chogi seojisa yeongu* [Research on Bibliography in the Early Joseon Period]. Haeon, 2012, vol. 1. 254 p. (in Korean)

Sin Yangseon. *Joseon junggi seojisa yeongu* [Research on Bibliography in the Middle Joseon Period]. Haeon, 2012, vol. 2. 254 p. (in Korean)

Joseon wangjo sillok. Taejo sillok [Annals of the Joseon Dynasty. Annals of King Taejo (1392–1398)]. *National Institute of Korean History website*. Available at: <https://sillok.history.go.kr/search/inspectionMonthList.do> (accessed August 23, 2024) (in Korean).

Joseon wangjo sillok. Taejong sillok [Annals of the Joseon Dynasty. Annals of King Taejong (1401–1418)]. *National Institute of Korean History website*. Available at: <https://sillok.history.go.kr/search/inspectionMonthList.do> (accessed August 23, 2024) (in Korean).

Joseon wangjo sillok. Jeongjong sillok [Annals of the Joseon Dynasty. Annals of King Jeongjong (1399–1400)]. *National Institute of Korean History website*. Available at: <https://sillok.history.go.kr/search/inspectionMonthList.do> (accessed August 23, 2024) (in Korean).

Joseon wangjo sillok. Sejong sillok [Annals of the Joseon Dynasty. Annals of King Sejong (1418–1450)]. *National Institute of Korean History website*. Available at: <https://sillok.history.go.kr/search/inspectionMonthList.do> (accessed February 2, 2025) (in Korean).

Joseon wangjo sillok. Seonjo sillok [Annals of the Joseon Dynasty. Annals of King Seonjo (1567–1608)]. *National Institute of Korean History website*. Available at: <https://sillok.history.go.kr/search/inspectionMonthList.do> (accessed September 2, 2024) (in Korean).

Статья поступила в редакцию: 10.10.2024

Принята к публикации: 00.00.2025

Дата публикации: 00.00.2025

ДЛЯ АВТОРОВ

ЖУРНАЛ «НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ»

Учредителем журнала является кафедра регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета. Издается с 2007 г. как сборник научных статей, а с 2016 г. как научный журнал «Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе». С 2017 г. журнал называется «Народы и религии Евразии».

Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии Министерства высшего образования и науки РФ.

Журнал утвержден Научно-техническим советом Алтайского государственного университета и зарегистрирован Комитетом РФ по печати. Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-78911 от 07.08.2020 г.

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 обязательное 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 и финансирование 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. 000.

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.

For citation:

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>.

[illegible][illegible][illegible]

Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» (проект № 07-01-00842а).

The 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: [Иванов, 1962: 62] или [Иванов, Петров, 1997: 39–45]. Указываются все авторы независимо от их количества. При совпадении фамилий авторов и года издания в ссылке и списке литературы год издания дополняется буквенным обозначением. Например: [Иванов, 1997а: 49; Иванов, 1997б: 14]. В библиографическом списке сначала указываются публикации на русском языке в **алфавитном порядке**, после них — публикации на других европейских языках, далее следуют публикации на восточных языках. После библиографического списка размещается References. Последовательность источников в References такая же, как в списке литературы.

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/](http://bonshenchenling.org/lineage/nyame-sherab-gyalcen.html/) (дата обращения: 19.10.2016).

7. Издания на английском языке:

Dibble H. L., Pelcin A. The effect of hammer mass and velocity on flake mass // Journal of Archaeological Science. 1995. No. 2. P. 429–439.

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.

9. Иностраный источник (не на английском языке):

Монография

李澎田 [Ли Пэнтянь]. 朝鲜文献中的中国东北史料 [Исторические материалы Северо-Восточного Китая в корейских документах]. 北京 [Пекин]. 吉林文史出版社 [Издательство Линь Вэньши]. 1991. 526 с. (на кит. яз.).

где:

李澎田 — инициалы и фамилия автора на языке оригинала;

[Ли Пэнтянь] — перевод инициалов и фамилии автора на русский язык;

朝鲜文献中的中国东北史料 — название работы на языке оригинала;

[Исторические материалы Северо-Восточного Китая в корейских документах] — перевод названия работы на русский язык;

北京 — город издания языке оригинала;

[Пекин] — перевод города, где издана работа на русский язык;

吉林文史出版社 — издательство на языке оригинала;

[Издательство Линь Вэньши] — перевод издательства на русский язык;

1991. 526 с. — год, количество страниц на русском языке;

(на кит. яз.) — язык — оригинал источника.

Статья в периодическом издании:

王德朋 [Ван Д.]. 论金与周边政权的商业贸易 [О торговле Цзин с соседними государствами] // 中口社会科学院研究 也院攀报 [Журнал аспирантуры Китайской академии общественных наук]. 2009. № 1. С. 101–106 (на кит. яз.).

где:

王德朋 — инициалы и фамилия автора на языке оригинала;

[Ван Д.]. — перевод инициалов и фамилии автора на русский язык;

论金与周边政权的商业贸易 — название работы на языке оригинала;

[О торговле Цзин с соседними государствами] — перевод названия работы на русский язык;

中口社会科学院研究 也院攀报 — название периодического издания на языке оригинала;

[Журнал аспирантуры Китайской академии общественных наук] — перевод названия периодического издания на русский язык;

2009. № 1. С. 101–106 — год, том, номер / выпуск на русском языке.

(на кит. яз.) — язык — оригинал источника.

Электронный источник

建炎以来系年要录 [Основные записи периода правления императора Гаоцзуна].

URL: <https://ctext.org/wiki.pl?> (дата обращения: 20.04.2024) (на кит. яз.)

References

Список «References» (латинизированный список) содержит все публикации Библиографического списка, 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. 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. P. 41–47 (in Russian).

3. Переводное издание:

Brooking A., Jones P., Cox F. *Expert Systems. Principles and Case Studies*. Chapman and Hall, 1984, 231 p. (Russ. ed.: Brooking A., Jones P., Cox F. *Ekspertnye sistemy. Printsipy raboty i primery*. Moscow: Radio i sviaz' Publ., 1987, 224 p.).

4. Интернет-ресурс:

Tsentr izucheniya tibetskoy traditsii Yundrung bon [Centre for Studying the Tibetan Tradition of Yundrung Bon]. URL: <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. *Fashistskaya mistika: religioznyj aspekt fashistskoj ideologii* [Fascist mysticism: the religious aspect of fascist ideology]. *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. P. 17–29 (in Russian).

7. Архивные материалы:

Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraia [State archive of the Altai Krai]. Fund 1. Inventory 1. File 664 (in Russian).

Издания на английском языке:

Dibble H. L., Pelcin A. The effect of hammer mass and velocity on flake mass. *Journal of Archaeological Science*. 1995, no. 2. P. 429–439.

Иностраный источник (не на английском языке):

Li Pengtian. *Cháoxiǎn wénxiàn zhōng de zhōngguó dōngběi shǐliào* [Historical Materials of Northeast China in Korean Documents]. Beijing: Lin Wenshi Publishing House, 526 p. (in Chinese).

где:

Li Pengtian — автор;

Cháoxiǎn wénxiàn zhōng de zhōngguó dōngběi shǐliào — название источника в транслитерации с английского языка;

[Historical Materials of Northeast China in Korean Documents] — перевод источника на английский язык;

Beijing: Lin Wenshi Publishing House — город, издательство на английском языке;

526 p. — количество страниц на английском языке;

(in Chinese) — указание языка, на котором написан источник.

Статья в периодическом издании

Wang D. Lùn jīn yǔ zhōubiān zhèngquán de shāngyè mào yì [On the Commercial Trade between Kim and the Surrounding Regimes]. *Zhōngguó kēxuéyuàn xuébào* [Journal of the Chinese Academy of Sciences]. 2009; (1): 101–106. (in Chinese).

где:

Wang D. — автор;

Lùn jīn yǔ zhōubiān zhèngquán de shāngyè mào yì — перевод источника в транслитерации на английский язык;

[On the Commercial Trade between Kim and the Surrounding Regimes] — перевод статьи на английский язык;

Zhōngguó kēxuéyuàn xuébào — перевод названия журнала в транслитерации на английский язык;

[Journal of the Chinese Academy of Sciences] — название журнала на английском языке;

2009 — год выхода журнала;

(1) — номер журнала;

101–106 — страницы, на которых размещена упомянутая статья;

(in Chinese) — указание языка, на котором написан источник.

Электронный источник

Jiàn yán yǐlái xì nián yào lù [Important Records of the Years Since Jianyan]. Available at: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=907864&remap=gb> (accessed April 24, 2024) (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, № 2

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 25.06.2025.

Выход в свет 30.06.2025.

Формат 70х100/16. Бумага офсетная.

Усл.-печ. л. 20,0. Тираж 300 экз. Заказ 462.

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
