



DOI: 10.25178/nit.2023.1.7

Статья

## Этноконфессиональный неотрадиционализм хакасов: поиск оснований идентификации

**Лариса В. Анжиганова**

*Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова, Российская Федерация*



*В статье представлен анализ эволюции этноконфессиональной идентичности хакасского народа. В ее ходе, с одной стороны, была сохранена преемственность шаманских основ вероучения и культовой практики, что привело к более развитой форме религиозной идентичности — тенгрианству. С другой стороны, хакасы включились в иные религиозные системы (например, манихейство, христианство), что сформировало известный феномен «двоеверия».*

*Особое внимание автор уделяет процессам сакрализации, десакрализации и ресакрализации важнейшей ценности «родная земля». Делается вывод о том, что вероучение тенгрианства ревитализируется. Однако этот феномен противоречив и вызывает дискуссии не только в научных кругах, но и в обществе.*

*В современном тенгрианстве проявились традиционалистские, модернистские и неотрадиционалистские тенденции. Актеры — традиционалисты, как правило, придерживаются строгого соблюдения догматов вероучения и правил культовой практики. Модернисты, преимущественно принадлежащие к национальной интеллигенции, осмысливая картину мира тенгрианства, склонны к внеконфессиональности в интерпретации вероучения и либеральным формам культовой практики. Неотрадиционалисты стремятся использовать традиционные формы этноконфессиональной идентичности как ресурс мотивации этнофоров в достижении этнической солидарности и усилении модернизации. В отличие от традиционных форм шаманизма и тенгрианства современные актеры активно конструируют новую социальную реальность, используя законодательную практику (например, о защите священных мест), институциональные формы организации (общества, движения, акции и пр.) и, наконец, науку.*

**Ключевые слова:** шаманизм; манихейство; христианство; тенгрианство; родная земля; этноконфессиональный модернизм; этноконфессиональный традиционализм; этноконфессиональный неотрадиционализм; этноконфессиональная идентичность; картина мира; Хакасия; хакасы



**Для цитирования:**

Анжиганова Л. В. Этноконфессиональный неотрадиционализм хакасов: поиск оснований идентификации // Новые исследования Тувы. 2023, № 1. С. 125-136. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.7>

**Анжиганова Лариса Викторовна** — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. Адрес: 655017, Россия, г. Абакан, пр-т Ленина, д. 90. Эл. адрес: [alv\\_9@mail.ru](mailto:alv_9@mail.ru)

**ANZHIGANOVA, Larisa Viktorovna**, Doctor of Philosophy, Professor; Professor, Department of History, Katanov State University of Khakassia. Postal address: 90 Lenina Prospekt, 655017 Abakan, Russian Federation. E-mail: [alv\\_9@mail.ru](mailto:alv_9@mail.ru)

ORCID ID: 0000-0002-5073-2504



## Ethno-confessional neotraditionalism of the Khakas: The search for identification grounds

**Larisa V. Anzhiganova**

*Katanov State University of Khakassia, Russian Federation*

*The purpose of this article is to analyze the evolution of the ethno-confessional identity of the Khakas people. In its course, on the one hand, the continuity of the shamanic foundations of faith and cult practice was preserved. This led to a more developed form of religious identity — Tengrianism. On the other hand, the Khakas joined other religious systems (for example, Manichaeism and Christianity), and this formed the well-known phenomenon of “dual faith”.*

*The author pays a special attention to the processes of sacralization, desacralization and resacralization of the most important value of native land. It is concluded that the doctrine of Tengrianism is being revitalized. However, this phenomenon is controversial and causes discussions not only in the academic circles, but also in the society.*

*In modern Tengrianism, traditionalist, modernist and neotraditionalist tendencies have appeared. Traditionalist actors, as a rule, adhere to strict observance of the dogmas of the religious doctrine and the rules of the cult practice. While comprehending the worldview of Tengrianism, modernists who mainly belong to the national intelligentsia tend to be non-confessional in the interpretation of the creed and prone to liberal forms of cult practice. Neotraditionalist actors seek to use traditional forms of ethno-confessional identity as a resource to raise the motivation of ethnophors for achieving ethnic solidarity and intensification of modernization. Unlike traditional forms of shamanism and Tengrianism, contemporary actors actively construct a new social reality using legislative practice (for example, for the protection of sacred sites), institutional forms of organization (societies, movements, actions, etc.), and, finally, science.*

**Keywords:** *shamanism; Manichaeism; Christianity; Tengrianism; native land; ethno-confessional modernism, ethno-confessional traditionalism; ethno-confessional neotraditionalism; ethno-confessional identity; worldview; Khakassia; Khakas people*



### **For citation:**

Anzhiganova L. V. Etnokonfessional'nyi neotraditsionalizm khakasov: poisk osnovanii identifikatsii [Ethno-confessional neotraditionalism of the Khakas: The search for identification grounds]. *New Research of Tuva*, 2023, no. 1, pp. 125-136. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.7>

### **Введение**

В условиях глобализации усилился интерес к традиции не только как механизму сохранения этнической, в том числе, этноконфессиональной идентичности, но и как ресурсу развития этноса. Поэтому акторы этнического возрождения стали активно исследовать исторические формы религиозной идентичности своих народов, что было объяснимо после тотального 70-летнего атеизма в СССР.

*Этноконфессиональная идентификация* понимается нами как отождествление субъекта (индивидуального/коллективного) с ценностями, формами жизнедеятельности, социальными отношениями и институтами, закрепленными в картине мира народа, репрезентируемыми той или иной конфессией. Акцент на важнейшем значении ценностей связан с тем, что этническая культура, на наш взгляд, имеет определенную структуру: ядро (иерархически сформированная система ценностей), элементы (экономика, политика, право, религия и пр.) и «защитный пояс» (традиции, ритуалы, обряды, символы и пр.). Не вызывает сомнения, что картина мира того или иного этноса определяется особенностями «вмещающего ландшафта» (природными ресурсами, климатом и пр.). В течение длительного времени, в процессе адаптации формируются ценности, определяющие формы жизнедеятельности (тот или иной тип хозяйственной деятельности), соответствующие им отношения и регулирующие их социальные институты. Поэтому совершенно естественным является то, что у всех народов на этапе их формирования важнейшей ценностью становится «родная земля».



Однако в процессе развития, в силу исторических или экологических факторов эта ценность может размываться, утрачивать определенность и, в конечном счете, снижать значимость и положение в иерархии ценностей. Она превращается в символическую ценность (мечты о возврате «земли обетованной»). С формированием мировых религий произошел радикальный отказ от самой ценности «Родина». Вспомним, в царской России население государства делилось на две категории: «православные» и «инородцы». Сегодня появились так называемые «люди мира», активно осваивающие иные страны и культуры. В процессе вынужденных миграций либо строительства империй понятие «родина» становится своеобразной матрешкой: не случайными становятся выражения «малая родина», «большая родина» и пр.

Одним из активно обсуждаемых вопросов является проблема определения традиционной религии этноса. Естественно, чем глубже исторические экскурсы, тем больше расходятся позиции исследователей в определении специфики этноконфессиональной идентичности и ареала распространения тех или иных религиозных систем. С другой стороны, не менее острыми остаются вопросы формирования и динамики современного религиозного сознания хакасского народа. При этом высвечивается главная проблема — аутентичность конструирования акторами основ вероучения и культовой практики. Поскольку вопросы вероучения и особенностей религиозной жизни чрезвычайно обширны, то мы остановимся на одной проблеме — динамике процессов сакрализации, десакрализации и ресакрализации коррелирующих друг с другом понятий «родная земля», «Родина» и их этнических аналогов.

Целью статьи является исследование динамики этноконфессиональной идентичности хакасского народа, приведшей к ревитализации шаманизма и тенгрианства. Выделены периоды древности, средневековья, вхождения и пребывания хакасов в составе имперской России, XX век и начало XXI века. Специальной задачей становится анализ представлений этнофоров о сакральном значении понятий «Родина», «родная земля».

*Источники исследования.* К первой группе относятся труды дореволюционных и советских исследователей (археологов, филологов, этнографов и пр.), рассматривающих особенности религиозного сознания хакасов, в том числе, представления о родной земле, а также определяемые ими обрядовые практики (Бутанаев, 2001, 2006; Катанов, 2004; Кызласов, 2001; Майнагашев, 1916; Малов, 1952; Потапов, 1994; и др.);

Вторая группа источников включает тексты хакасских героических сказаний, в которых специальному анализу подверглись т. н. «зачины»; в них повествуется о великом времени одновременного возникновения мира, Родины и хакасского народа<sup>1</sup>.

И наконец, проблемы этноконфессиональной идентичности хакасов, начиная 1990-х гг., обсуждаются автором на основе результатов включенного наблюдения. Автор принимала непосредственное участие в качестве учредителя, исследователя и участника обрядовых действий в деятельности религиозных организаций. В 2009–2013 гг., будучи заместителем министра национальной и территориальной политики Республики Хакасия, работала с религиозными конфессиями, деноминациями, группами региона. Ценность результатов включенного наблюдения определяется и тем, что, во-первых, официального учета статистических данных по критерию «национальность», коррелирующих с критерием «религиозность», не ведется в стране уже ряд лет. Во-вторых, последним полноценным социологическим исследованием в Хакасии можно считать опрос 2006 г. (Религиозно-нравственное ..., 2007), в котором автор статьи принимала самое непосредственное участие в качестве одного из составителей программы, исполнителя и осуществляющего анализ результатов опроса.

### **Изменения смыслов Родины**

Родина в изначальном смысле определялась не только границами, ландшафтными особенностями и, в некоторой степени, исторической судьбой, но становилась ценностью, наделяющей глубинно-эмоциональными смыслами эти ландшафты, исторические события, конкретных культурных героев.

<sup>1</sup> Ай Мирген. Алыптыг ныхмах. Абакан: Хакасское книжное издательство, 1959; Айдолай. Алыптыг ныхмах. Абакан: Хакасское книжное издательство, 1963; Алтын Тайчы. Алыптыг ныхмах. Абакан: Хакасское книжное издательство, 1973; Алтын Чус. Алыптыг ныхмах. Абакан: Хакасское книжное издательство, 1958.



Более того, Родина — это образы: привычная линия горизонта (горы или степь), запахи трав и ветра, вкус воды, звуки степи или родной деревни по утрам и пр.

На первом этапе, в процессе формирования этноса происходит *сакрализация Родины*. Она становится избыточной сакральной реальностью: горы, озера, реки, перевалы, животный и растительный мир и пр. священны. Сверхъестественными качествами наделяются время сотворения мира, герои, в этом участвовавшие, человек как необходимая составляющая этого мира и несущая личную ответственность за сохранение баланса сил, природных, социальных и сверхъестественных. Сформировался феномен «священные родовые земли».

В XX веке в СССР жестко и целенаправленно *десакрализировали* священные территории и объекты, впрочем, это коснулось всего конфессионального пространства страны. Для большинства этнофоров, в отличие от представителей старшего поколения и носителей сверхъестественных способностей, это не был болезненный процесс.

Как правило, целостный образ родины сохраняется у сельчанина через родной язык, хозяйственную деятельность, малые формы местного фольклора и пр. Попадая в городскую среду, этнофор теряет изначальные, глубинные маркеры Родины (места обитания духов-хозяев земли, воды, земли, огня, язык, традиции и пр.). Город и городская среда тоже становятся родиной, но маркеры иные, искусственно созданные. «Старая родина» рационализируется и теряет эмоциональный смысл для всех последующих поколений, в конечном счете, ценность «родная земля» перестает быть смыслопорождающей, связанной с этнической культурой.

Сформировалось не одно поколение представителей этносов, которые утратили глубинное чувство «родной земли» во всей его полноте и целостности.

С конца 1980-х годов стали отдельные элементы сакрализации общественной жизни возвращаться. Особенно это видно по деятельности мировых религий, которые активно возвращают места культовой деятельности, включаются в общественные процессы и пр. Зримо проявляются *ресакрализационные* тренды. В этих условиях, когда новые, модернизационные, и консервативные, традиционалистские интенции начинают сталкиваться в едином социокультурном пространстве, неизбежно возникает потребность их осмыслить.

В последние десятилетия зримо проявились тенденции, возрождающие *этноконфессиональный традиционализм* как «ответ» акторов-этнофоров на активную ревитализацию мировых религий, обладающих неизмеримо большими ресурсами вовлечения в свои ряды неопитов. Необходимо иметь в виду, что собственно в рамках этнического традиционализма субъект (индивидуальный /групповой) руководствуется традиционными ценностями, исторически сложившимися у его народа, сформировавшимися под их воздействием формами жизнедеятельности, социальными отношениями и институтами. Этноконфессиональная идентификация становится ресурсом сакральной легитимации традиций. Приверженцами этноконфессионального традиционализма можно смело считать религиозными фундаменталистами. Как правило, в их картине мира осуществляется тотальная сакрализация явлений и процессов, вследствие чего они предлагают считать свою деятельность представляющей в предельной форме всеобщий интерес этнофоров. Поэтому их требования строго следовать догматам, уставу и культуре их конфессии не кажутся им чрезмерными.

В свою очередь, *этноконфессиональные модернисты* настаивают на необходимости развития собственного народа в широком, государственном и мировом контексте. Это с неизбежностью приводит к противоречивым последствиям: либо объявлению собственной религиозной системы «примитивным пережитком прошлого», либо ее полной модернизации вплоть до исчезновения видовых характеристик. Что проявляется в отождествлении себя с такими мировыми феноменами как мистицизм, движение *New Age* и пр. Сами же акторы, в конечном счете, объявляют себя представителями внеконфессионального сообщества, по сути, «людьми мира».

Традиционалисты и модернисты оказываются в ситуации, относительно комфортной для осмысления и реализации своих проектов. Первые берут из прошлого готовые образцы идей и форм деятельности, адептов такого подхода, как правило, немного. Но они вполне спаянные и жизнеспособные в своих сообществах, т. к. в условиях кризисов доказавшее свою эффективность прошлое становится самостоятельным субъектом исторического процесса. Модернисты, апеллируя к будущему, прогрессу, также неплохо вооружены: они активно включают в свой арсенал достижения науки (квантовой физики, психологии и пр.).



Наконец, еще одной тенденцией в сложном процессе этноконфессиональной идентификации стал *этноконфессиональный неотрадиционализм*. Последний может быть представлен как *ориентация этнического сознания на включение традиционных религиозных ценностей, форм жизнедеятельности, социальных отношений и видов конфессиональной организации этноса как ресурса развития модернизационных процессов*. Целью подобной деятельности является обретение этносом целостности, единства с миром и полноты бытия в пространстве стабильно развивающейся культуры. Ключевым понятием здесь является «*традиция как ресурс развития*», что предполагает ответы на ряд трудно разрешимых на практике вопросов. Какая традиция содержит в себе потенциал развития? Является ли эта традиция аутентичной данной культуре? В результате этого развития не становится ли она квазитрадицией или даже антитрадицией? Все эти и многие другие вопросы крайне множатся, когда речь идет о процессах ресакрализации различных сторон общественной и индивидуальной жизни.

Целостность этноса в данном контексте понимается как идентификация большинства народа с собственными этноконфессиональными интересами (сохранение в максимально возможной этнокультурной полноте и целостности и устойчивом развитии). Принципиальное отличие модернистов и неотрадиционалистов от традиционалистов заключается в признании конституционного права каждого этнофора на свободный выбор того или иного вероисповедания или атеизма: «Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними»<sup>1</sup>.

### ***Динамика развития этноконфессиональной идентичности хакасского народа***

У исследователей не вызывает сомнения, что хакасы, как и все другие народы, постижение мира сверхъестественного начинали с ранних форм религии (анимизм, тотемизм, фетишизм и пр.). Для медиации с этим миром со временем выделились шаманы, люди, способные в измененном состоянии сознания помогать в решении проблем народа различной степени сложности. Именно они создали систему сакрализации родной земли, наделив ее духами-хозяевами Огня, Земли, Воды, гор, озер, рек и пр. *Родина как родная земля стала важнейшей ценностью и ресурсом сохранения этноса*.

В последующем, по мере развития межкультурных связей и отношений с другими народами, религиозное пространство этноса обогатилось как мировыми, так и региональными конфессиональными системами (буддизмом, манихейством, исламом, христианством и пр.).

Так, например, Л. Р. Кызласов был убежден, что в 758–759 гг. манихейство распространилось в древнехакасском Московский профессор, археолог с мировым именем утверждал: «На протяжении 5 веков там действовало не менее 11 манихейских храмов. Большинство из них представляли собой монументальные архитектурные сооружения со стенами из сырцового кирпича...» (Кызласов, 2001: 84). Более того, по мнению ученого:

«Древние саяно-алтайские тюрки и их соседи после VIII–IX вв. не «остались обычными шаманистами», как считают до сих пор многие ученые. Приняв «всеобщую универсальную религию» Мани, они стали «сибирскими манихеями». Поэтому и имя божества в тюркоязычных священных текстах осталось язычески древним — Тенгри» (там же: 88–89).

Известно, что древнетюркский каган Тоньюкук в ответ на намерение кагана Тапо внедрить в государстве буддизм, ответил: «Буддизм и даосизм несут людям представление о доброте и слабости, и эти черты будут тормозить ведение войн и завоеваний, а постройка храмов будет разрушать старый древнетюркский обычай быть ничем несвязанным. В противном случае Танская династия уничтожила бы нас» (Потапов, 1994: 17).

*На место конкретной родовой земли как Родины, в процессе строительства империи и неизбежного завоевания земель других народов, стало внедряться в сознание народа понимание Родины как государства*.

Большинство каменных эпитафий VI–VIII вв. начинаются словами «Я не наслаждался...». При этом перечисляются те ценности, которые были особенно значимы для данного человека: близкие (дочери, сыновья, жены) и «божественное государство» (Малов, 1952: 11, 17, 19, 22, 23, 26, 29, 35, 37, 38, 30, 43, 51, 56, 59, 82).

<sup>1</sup>Глава 2. Права и свободы человека и гражданина [Электронный ресурс] // Конституция Российской Федерации. URL: <http://constitution.ru/10003000/10003000-4.htm> (дата обращения: 05.01.2023).



После присоединения к имперской России этноконфессиональное пространство сибирских этносов, в том числе хакасов, существенно упростилось. Господствующее положение занимала Русская православная церковь, которая с помощью жесткой вероисповедной политики добивалась массового крещения инородцев.

Последствия такой политики были предсказуемыми. Подчеркнем исключительно с формальной точки зрения крещение подавляющего большинства хакасов завершилось в конце XIX в. Так, например, с 1863 г. по 1909 гг. так называемое число «шаманствующих» уменьшилось с 10 889 чел. до 684 чел. (Малашин, 2011: 179). Однако необходимо отметить, что здесь воспроизводилась вечная ситуация. Насильственное крещение разрушало всю картину мира, складывавшуюся в течение веков и тысячелетий. Это вызывало сильный системный кризис: глубинный психологический невроз из-за резкого и бесповоротного ниспровержения собственных богов на фоне возвышения христианских святых (изначально обычных людей). Это порождало чувство беспомощности и безропотного отнесения себя к низкорейтинговым сообществам («инородцам»). Для преодоления этих уничтожающих этнос настроений в экстремальных ситуациях этнофоры возвращались к истокам: посредниками между мирами (сакральным и профаническим) оставались шаманы, решающие сложнейшие вопросы, индивидуальные и коллективные.

*С утратой государственности, хакасы вернулись к традиционному пониманию Родины как родной земли, продолжая наделять ее сакральными качествами.*

Исследователи отмечают, что, тем не менее, хакасы были и оставались и в начале XX в. «двоеверами». Согласно данным хакасского этнографа К. М. Патачакова: «В 1924–1925 году в 26 аалах Хакасского уезда был 71 шаман, из них 54 человека — мужчины, 17 — женщины; 39 человек имели бубны, костюмы; наследственными шаманами считались 15 человек, получили дар после тяжелой болезни 42 человека, стали по своей воле 14 человек»<sup>1</sup>.

Шаманизм — это не столько религия, это вера и образ жизни. Он выполнял онтологические (бытие мира и человека), компенсаторные (объяснение справедливости, закон компенсации), коммуникативные, эстетические и другие функции. Он был частью традиционного мировоззрения, решал задачи сохранения этноса, его идентификации, осуществлял связь человека с природой, охранял, по мнению сибирской исследовательницы А. В. Смоляк, «этнос и кормящий его ландшафт» (Смоляк, 1991: 40).

Н. Ф. Катанов считал, что вера в Кудая и Эрлик-хана появилась под влиянием христианства, поскольку их имена никогда не встречаются в шаманских молитвах и камланиях (Катанов, 2004: 43). И это понятно, т. к. хакасы практически с незапамятных времен поклонялись Великому Синему Небу (*Хан-тигир*), Родине (*Чир-Суу*). По сути, они были тенгрианцами, проводя, вплоть до первой трети XX века, обряды жертвоприношения Небу (*тигир-таих*). Это зафиксировано в молитвах, эпосе, каменных эпитафиях.

На наш взгляд, принципиального противоречия между шаманизмом и тенгрианством, по крайней мере, в контексте объединяющего их хакасского традиционного мировоззрения, нет. Шаманы, наделенные даром проникать в сакральные уровни мироздания (Верхний, Нижний, Средний миры) в состоянии измененного сознания, оказывают разнообразную помощь народу. Обряды поклонения Хан-тигир (*тигир-таих*) проводили *алгысчы* (пользующиеся авторитетом мужчины в возрасте, шаманы же на эти обряды допускались только как рядовые члены рода).

Остановимся подробнее на картине мира хакасов, сложившейся с незапамятных времен на территории их обитания. Первым феноменом, что отличает картину мира хакасов, зафиксированном в хакасском героическом эпосе, является то, что процесс возникновения родной земли всегда начинался с чудесного сотворения мира:

«Когда земля создавалась,  
Тогда же и звезды рождались, говорят,  
На [всем] белом свете  
Народ начинал жить»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Патачаков К. М. Нинче хам полган / архивтер алылган саннар // Хакас чир 1. 1996. 29 октября.

<sup>2</sup> Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 250.



Практически все тексты героических сказаний хакасов начинаются с констатации факта: однопорядковыми по значению и времени возникновения оказываются Вселенная, родная земля, народ и культурные герои-богатыри<sup>1</sup>. По сути, это констатация великого сакрального события — *возникновения мира*.

Мир един, строго упорядочен, сбалансирован, гармоничен. Три вертикальных уровня (Верхний, Средний, Нижний миры) населены сверхъестественными силами, имеющими строго определенные функции, пространство и особое время для их выполнения. Но, что важно для нас, эти миры пронизываемы для людей, которые в экстремальных ситуациях попадают в них и решают свои задачи. В тех мирах есть те же реки, горы, озера, жители их занимаются теми же видами деятельности, что и жители Солнечного мира — люди «с солнечной грудью».

Составные части нашего мира — Восток, Юг, Запад, Север — имеют сакральные характеристики, играющие важную роль в жизни человека, коррелируя с этапами жизненного цикла человека: рождение, зрелость, старость, смерть. Важнее всего то, что эти три вертикальных и четыре горизонтальных направления связаны друг с другом единой Осью мира — Золотой горой (*Алтын таг*), Священной березой (*Пай хазын*), Коновязью (*Сарчын*). Этот центр мира символически мог быть везде, в том числе, *сарчын* возле входа в юрту олицетворял ось мира. Человек как прообраз мира (три вертикали человеческого тела — голова, грудь, ноги; четыре каждая по-своему значимые стороны вокруг) должен был сохранять равновесие и гармонию в себе и вокруг себя, охраняя землю<sup>2</sup>.

Человек взвалил на свои плечи ответственность за вселенские процессы: чрезвычайно важным считалось делать в срок не только все профанические дела, но и судьбоносные для мира обряды. К последним относятся *тигир таих* (поклонение Небу), в начале XX века описанный С. Д. Майнагашевым (Майнагашев, 1916: 95–98), поклонения родовым горам *таг таих*, родовой земле (*ызык*).

До конца 1980-х годов обряды поклонения Небу, Земле, родовым горам практически исчезли. Вышли из употребления понятия «родовые земли». Разве что старшее поколение помнило их границы, рассказывая, что до распахки целины в 1950 г. ныне скудные солончаковые степи представляли собой богатейшие покосы и тучные пастбища. С раннего детства автору статьи прививалось родовое воспитание: чувство принадлежности к роду *читы нуур* («семи волков»), знание родословной до 7 колена и путешествие к родовой горе. Помимо этого, автор статьи помнит рассказ о том, что одна семья принесла как дар жертвоприношения родовой земле быка (священный *ызык*). Его нужно было не только беречь и достойно содержать, но категорически нельзя было никому к нему прикасаться, чтобы не осквернить. Однако эта семья, съев в голодные 1930-е годы этого быка, стала вымирать<sup>3</sup>.

Тем не менее, нужно отметить, что мировоззрение хакасов к концу XX века в большей степени было атеистическим, отношение к родине — десакрализованным. Серьезный удар по лишению степных территорий Хакасии сакральных маркеров нанесла распахка целины. Многочисленные каменные изваяния, практически все выполнявшие те или иные сакральные функции, были вывезены, уничтожены либо утилизированы (в фундаментах домов, например).

Таким образом, в течение всей своей досоветской истории хакасы обожествляли Родину (*Чир-суу*). Считая ее важнейшей сакральной ценностью, сформировали систему обрядов и ритуалов. В период средневековья понятие «Родина» усилилось новым статусом — «божественное государство», утраченным после присоединения к имперской России. В XX в. коренное население Хакасии, как и остальные народы СССР, советское по мировоззрению, приняло и активно участвовало в реализации государственной политики по усилению промышленного и сельскохозяйственного освоения Хакасии. Произошла десакрализация Родины и родовых территорий.

<sup>1</sup> Ай Мирген. Алыптыг ныхмах. Абакан: Хакасское книжное издательство, 1959. С. 3; Айдолай. Алыптыг ныхмах. Абакан: Хакасское книжное издательство, 1963. С. 3; Алтын Тайчы. Алыптыг ныхмах. Абакан: Хакасское книжное издательство, 1973. С. 5; Алтын Чус. Алыптыг ныхмах. Абакан: Хакасское книжное издательство, 1958. С. 3; и др.

<sup>2</sup> Подробнее о модели мира, роли человека в сохранении баланса и гармонии вселенной см.: Анжиганова, 2007: 67–134.

<sup>3</sup> Информаторы: Шоева (урожд. Шурышева) Прасковья (Парако) Николаевна, 1913 г. р., *сеок нурут*, с. Аршаново; Анжиганова (урожд. Костякова) Екатерина Николаевна, 1899 г. р., *сеок читы нуур*, с. Усть-Камышта; Анжиганов Виктор Семенович, 1931 г. р., *сеок читы нуур*, с. Усть-Камышта.



### **Тенгрианство и шаманизм в Хакасии в начале XXI в.**

Этническое возрождение народов СССР закономерным образом началось с определения себя в границах своей родины, в том числе, родовой. Начиная с 1990 гг. в Республике Тыва проводят *дагылга* (обряды освящения местности), которые стали массовыми в 2000-х гг. В 2021 г. исследователями были зафиксированы их предыстория, порядок проведения, участники и пр. (Дагылга: тувинские ..., 2021).

В последние годы народы тюрко-монгольского мира все больше говорят о тенгрианстве как основе этноконфессиональной идентичности, имевшей глубокие корни в их истории. По мнению М. С. Уланова, «при помощи культурных кодов тенгрианство формировало и поддерживало специфические ментальные характеристики в кочевом обществе» (Уланов, 2022: 103). Традиционное мировоззрение хакасов было проанализировано нами на основе хакасского героического эпоса, фольклора и прочих этнокультурных феноменов (Анжиганова, 2007: 67–134).

Современный человек, осваивающий мир на философском, научном уровнях, не может удовлетвориться ответами на свои экзистенциальные вопросы: «так принято», «так мир устроен богами», «так думали и делали наши предки» и т. п. Поэтому появляется немало работ, стремящихся рационализировать традиционное мировоззрение и культовую практику тенгрианства. Так, например, якутские ученые В. С. Данилова и Н. Н. Кожевников исследуют исходные принципы и основные понятия тенгрианства, которое они называют «кабинетным». Они пытаются дать ответы на сформулированные ими вопросы:

«Что можно считать тенгрианством в обыденном, культурном смысле?.. Тенгрианство как философия — основные понятия и принципы... Тенгрианство как религия — основные догматы... Как тенгрианство может быть связано с современным мировоззрением, основными тенденциями мирового развития...» (Данилова, Кожевников, 2022: 57).

Все эти и другие вопросы исследуются на ставших уже традиционными международных научно-практических конференциях «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность», которые с 2007 г. прошли в городах: Якутск, Кызыл, Улан-Батор, Варна, Астана, Бишкек и др. Многочисленные исследования, осуществляемые учеными, общественными деятелями, сотрудниками тенгрианства представлены на сайте Международного Фонда исследования Тенгри<sup>1</sup>.

Предельно общим результатом этих изысканий можно считать модель мира, укорененную в прошлое и способное стать ресурсом будущего. Мир в тенгрианстве открыт Космосу — Великому Синему Небу, трансцендентному источнику бытия, имеющему непосредственное отношение к возникновению (сотворению) мира. В тенгрианстве разработана сложная и жесткая система норм, традиций и ритуалов как механизм адаптации человека к природному и социальному окружению в эти «эпохи перемен».

Анализ оснований тенгрианства позволяет сделать вывод об удивительной современности этой религии. Поэтому некоторая часть интеллигенции тюрко-монгольского мира пытается адаптировать догматику и ритуальную практику к процессам этнической модернизации, демонстрируя пример этноконфессионального неотрадиционализма.

В Хакасии после 70-летнего господства атеизма акторы этнического ренессанса, в первую очередь, организаторы общественно-политической партии «Тун», среди прочих задач ставили необходимость возрождения традиционного мировоззрения хакасского народа шаманизма. Собственно, реализацией ее стали многочисленные работы, например, В. Я. Бутанаева (Бутанаев, 1996, 2006; и др.), Реализации этой же цели служила подготовка и защита автора данной статьи в 1999 г. докторской диссертации «Эволюция мировоззрения этноса (на примере хакасского народа)<sup>2</sup>. Обмен научными знаниями ученые и общественность Хакасии и сопредельных территорий занимались на конференциях, первой из которых стал организованный в г. Абакане в 1997 году коллективом ХакНИИЯЛИ международный семинар «Традиционное мировоззрение хакасов: прошлое, настоящее, будущее» (Традиционное мировоззрение ... , 1997). Справедливости ради, нужно отметить, что исследовались проблемы прошлого и настоящего, в том числе, мировоззрения этноса, но о будущем хакасского народа до сих пор

<sup>1</sup> Международный Фонд исследования Тенгри [Электронный ресурс] // Международный Фонд исследования Тенгри. URL: <https://tengrifund.ru/> (дата обращения: 05.01.2023).

<sup>2</sup> Анжиганова Л. В. Эволюция мировоззрения этноса (на примере хакасского народа) : дисс. ... д-ра филос. н. М., 1999.



внятных исследований не появилось. Прошлое, как правило, ресакрализируется, настоящее окрашено в трагические тона, стратегические цели и задачи не просматриваются.

В связи с возрождением хакасской государственности (образованием в 1991 г. Республики Хакасия) вышеупомянутая общественно-политическая организация «Тун» организовала праздник «Ада-Хоорай», посвященный памяти предков. По сути, эта акция стала рубежной: *утратив государственность триста лет назад, хакасский народ возвратил понимание родины как государства.*

Для укрепления этнической солидарности, начиная с конца 1980-х годов, хакасами стали проводиться встречи «родов». Первыми такой праздник провели представители фамилии Абдиных (Ширинский район). К сегодняшнему дню их организовали почти все более или менее крупные фамилии хакасского народа и продолжают проводить с различной периодичностью. К слову, Анжигановы (Аскизский район) организовали первую встречу родственников только летом 1999 г.

На наш взгляд, этот этнокультурный феномен можно смело отнести к неотрадиционализму. С одной стороны, известно, что роды (хак. *сеок*) проводили традиционные общественные моления у родовых гор, посвящали родовой земле жертвоприношения ызых, ставили коновязи сарчын. Сегодня же праздники объединяют людей одной фамилии, но не рода. С незапамятных времен известны роды, с их обязательными сакральными атрибутами, к которым относится мифический (часто тотемический) предок: это, например, роды хобый, ах хасха, читы пуур, пурут и пр. Каждый из них включает много фамилий. Иногда представители одной фамилии могут входить в разные роды.

Первыми встречу в 2016 г. на перевале возле горы Уй таг провели представители рода *читы пуур*. Необходимо указать, что праздник начался с религиозных обрядов благодарения Неба, кормления Огня, почитания Ах пуур (Белая Волчица) — прародительницы рода. Считалось, на перевале проживают героические предки хакасского народа. Сегодня поставленная здесь коновязь стала местом обязательной остановки всех проезжающих. Обряд включает обязательное кормление духов (еда, напитки) и просьбу «*Чолыбыс азых ползын, сообыс туюх ползын*» («Дорога пусть будет открытой, оставленное позади (дом) будет защищенным»). К слову, таких священных мест в Хакасии маркировано немало, как правило, это горные гряды и перевалы. Их можно узнать по коновязям с многочисленными жертвенными ленточками *чалама*. Предпочтительными их цветами являются красный, синий, зеленый.

Священные места — это и озера, и вершины гор, целые горные массивы (например, т. н. гряда «Сундуки» в Ширинском и Орджоникидзевском районах), естественно, курганы, менгиры. Все они становятся объектом поклонения, самым известным среди них можно считать Улуг Хуртуях Тас (Аскизский район), поставленный более 5 тысяч лет для помощи женщинам в рождении детей. Сегодня это музей под открытым небом, выполняющий и сакральные, и профанные функции. К слову, это самый посещаемый в Хакасии музей. Неотрадиционалистским можно считать сам обряд современных паломников: при озвучивании просьбы о ниспослании детей приносят молочную пищу, когда же рождается долгожданный ребенок приносят мягкую игрушку. Работники музея, являющиеся научными сотрудниками, ведут тщательный статистический учет рожденных детей. Многочисленные дары — мягкие игрушки — отвозят в детские учреждения. Нелишним будет отметить, что сотрудник музея А. Горбатов — один из самых известных в Хакасии шаманов, который ведет прием страждущих граждан.

В течение всей анализируемой истории хакасского народа не было зафиксировано случаев объединения шаманов в какие-либо устойчивые группы, поскольку они всегда воспринимают друг друга как соперники в силе, эффективности работы, влиянии на народ. Неотрадиционалистским феноменом, без сомнения, можно считать стремление объединиться в организации различной формы. В 1994 г. была зарегистрирована (в 2004 г. перерегистрирована) религиозная организация Общество традиционной религии хакасов-шаманизма, позднее — еще одна «Хан тигир» (руководитель Т. В. Кобежикова). Сегодня готовятся документы для регистрации тенгрианской организации. Советом старейшин хакасского народа были подготовлены документы для принятия закона по охране священных территорий в Республике Хакасия, который пока не принят.

С начала 1990-х гг. сотрудниками Республиканского научно-методического центра научного творчества (ныне Центра культуры и народного творчества им. С. П. Кадышева) Г. Г. Казачиновой, В. К. Татаровой, А. С. Тутатчиковой-Сунчугашевой<sup>1</sup> были разработаны научно-методические и орга-

<sup>1</sup> Казачинова Г. Г., Татарова В. К. Чыл пазы-голова года (творческая реконструкция, дизайн праздника и научно-экспериментальные модели сценариев). Абакан: Издательство «РОСА», 1997; Тутатчикова-Сунчугашева А. С. Праздники земли моей родной: сб. сценариев. Абакан: Хакасское книжное издательство, 2018.



низационные рекомендации проведения календарных праздников, которые сегодня имеют статус республиканских<sup>1</sup>. При проведении Чыл Пазы, Тун Пайрам, Уртун тойы и др. праздников используются сакральные тексты и обряды.

В связи с вышеизложенным, важнейшим остается вопрос об этноконфессиональной идентичности хакасского народа. Социологический опрос 1996 г., проведенный автором этой работы, показал, что 26% представителей этноса отнесли себя к шаманистам (Анжиганова, 2007: 115). Надо отметить, что понятия «тенгрианства» в пространстве публичной жизни этноса в те годы не фиксировалось.

Вместе с тем остается немало этнофоров, считающих себя православными (в разные периоды варьируется между 50–60%) или даже адептами протестантских деноминаций. Однако они остаются «двоеверами»: исполняют обряды жизненного цикла, согласно традиционным канонам, принимают участие в сакральной обрядовой деятельности во время праздников. Немало хакасов среди баптистов, в Церкви Прославления и пр., которые уже по принципиальным основаниям отказываются от этноконфессиональной идентичности на всех уровнях (личностном и коллективном).

В конфессиональном пространстве этнической жизни хакасов за последние годы ярко проявились все три вышеназванных тенденции:

— традиционалисты как ревнители чистоты веры и каноничности обряда находят «свою нишу», апеллируя к сакральной легитимации своей позиции;

— модернисты больше склонны к включению научного и общекультурного фундамента (философские, психологические, мистические учения и концепции) в ресурсы шаманизма и тенгрианства, вплоть до растворения этих феноменов в т. н. «высокорейтинговых» религиозных мирах (мировые религии, например);

— неотрадиционалисты пытаются использовать вероучение и культовую практику тенгрианства и шаманизма в решении конкретных проблем этноса (например, проведении совместных обрядов против хищнического уничтожения угольщиками Койбальской степи и пр.).

## Заключение

Исследование исторической динамики этноконфессиональной идентичности хакасского народа позволило выявить определенные периоды.

На ранних этапах развития этноса выделилась особая категория акторов, способных в измененном состоянии сознания выступать медиаторами между мирами для решения многочисленных проблем членов этноса; условно этот период можно считать временем шаманизма; шаманы осуществляли связь с духами-хозяевами пространства — гор, родовых земель, рек, озер и пр., происходила сакрализация родины.

На этапе кыргызского великодержавия, согласно Л. Р. Кызласову, хакасы вошли в большой манихейский мир; однако шаманы продолжали свою деятельность. В этот период понятие «родина» получило дополнительное содержание «божественное государство».

С вхождением в состав Российской империи при тотальном формальном насильственном крещении хакасы в своей повседневной жизни оставались верны свое религиозной идентичности — шаманизму. Родина вновь уменьшилась до размера родовой земли. Проведение каждые три года обряда *ызых* подтверждает сохранение сакрального статуса родины.

Даже при тотальном атеизме советской власти люди, наделенные шаманским даром, были вынуждены, скрываясь, исполнять свои обрядовые действия. Однако Родина в этот период была

<sup>1</sup> «О проведении республиканского праздника «Тун пайрам». Постановление Президиума Правительства Республики Хакасия от 15.05.1998 № 89-п [Электронный ресурс] // Гарант. URL: <https://base.garant.ru/20516206/> (дата обращения: 07.01.2023); «О празднике “Чыл пазы”», Постановление Президиума Верховного совета Республики Хакасия от 22.02.2000 г. № 76 [Электронный ресурс] // Электронный фонд правовых и нормативно-технических документов. URL: <https://docs.cntd.ru/document/804957807> (дата обращения: 07.01.2023); «О проведении республиканского праздника урожая “Уртун Тойы”». Распоряжение главы Республики Хакасия — председателя правительства Республики Хакасия от 29 августа 2012 года №148-рп [Электронный ресурс] // Российская газета. 2012, 7 сентября. URL: <https://rg.ru/documents/2012/09/07/hakasiya-rasp148-reg-dok.html> (дата обращения: 07.01.2023).



радикально десакрализована, более того, она практически раздвоилась: в обиходе использовались понятия «малая родина», «большая родина».

В последние десятилетия актуализировались традиционные формы этноконфессиональной идентичности: шаманизм и тенгрианство. При этом четко проявились традиционалистские, модернистские и неотрадиционалистские тенденции. Это время ревитализации отношения к Родине как сакральному объекту.

Традиционалисты, как правило, это люди, наделенные особыми способностями общения со сверхъестественной реальностью, требуют строгого следования канонам вероучения и культовой практики. Модернисты, часто принадлежащие к гуманитарной интеллигенции, осмысливая картину мира тенгрианства, склонны к внеконфессиональности в интерпретации вероучения и либеральным формам культовой практики. Наконец, неотрадиционалисты стремятся использовать традиционные формы этноконфессиональной идентичности как ресурс усиления мотивации этнофоров в достижении этнической солидарности и перспективного развития.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Анжиганова, Л. В. (2007) Эволюция мировоззрения хакасов. Абакан : Хакасское книжное издательство. 146 с.
- Бутанаев, В. Я. (2001) Хакасский исторический фольклор. Абакан : Изд-во Хакас. гос. ун-т им. Н. Ф. Катанова. 146 с.
- Бутанаев, В. Я. (2006) Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан : Хакасское книжное издательство. 340 с.
- Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке (2021) / под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандин. Кызыл : б. и. 188 с.
- Данилова, В. С., Кожевников, Н. Н. (2022) Исходные принципы и основные понятия тенгрианства // Айыы Тангара и кузнечный культ в тенгрианстве : сборник материалов III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием / отв. ред. Л. В. Федорова. Якутск : Дани-Алмас. 176 с. С. 56–64.
- Катанов, Н. Ф. (2004) Избранные труды о Хакасии и сопредельных территориях / сост. С. А. Угдыжеков. Абакан : Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова. 257 с.
- Кызласов, Л. Р. (2001) Сибирское манихейство // Этнографическое обозрение. № 5. С. 83–90.
- Майнагашев, С. Д. (1916) Жертвоприношение Небу у бельтиров // Сборник Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого при Императорской академии наук. Петроград : Тип. Имп. акад. наук. Т. 3. XVI, 212 с. С. 93-102.
- Малашин, Г. В. (2011) Красноярская (Енисейская) епархия РПЦ. 1861–2011. Историко-публицистические очерки. Красноярск : Восточная Сибирь. 480 с.
- Малов, С. Е. (1952) Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М. ; Ленинград : Изд-во Академии наук СССР. 452 с.
- Религиозно-нравственное сознание населения Республики Хакасия: проблемы и перспективы развития (2007) / отв. ред. В. Г. Ибрагимов и др. Абакан : Изд-во Хакас. гос. ун-та. 207 с.
- Смоляк, А. В. (1991) Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М. : Наука. 276 с.
- Традиционное мировоззрение хакасов: прошлое, настоящее, будущее (1997) : материалы Междунар. семинара «Традиц. мировоззрение хакасов: прошлое, настоящее, будущее», г. Абакан, 25 сент. 1997 г. / редкол.: Г. Г. Котожеков (отв. ред.) и др. Абакан : Хакасское книжное издательство. 113 с.
- Потапов, Л. П. (1994) Алтайский шаманизм. Л. : Наука. 321 с.
- Уланов, М. С. (2022) Тенгрианство в истории и культуре номадов Центральной Азии // Новые исследования Тувы. № 3. С. 103–115. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2022.3.8>

Дата поступления: 07.01.2023 г.

Дата принятия: 01.02.2023 г.

#### REFERENCES

- Anzhiganova, L. V. (2007) *Evolutsiia mirovozzreniia khakasov [The evolution of the worldview of the Khakas]*. Abakan, Khakas Book Publishing House. 146 p. (In Russ.).
- Butanaev, V. Ya. (2001) *Khakasskii istoricheskii fol'klor [Khakas historical folklore]*. Abakan, Publishing House of Katanov State University of Khakassia. 146 p. (In Russ.).
- Butanaev, V. Ya. (2006) *Traditsionnyi shamanizm Khongoraia [Traditional shamanism of Hongorai]*. Abakan, Khakas Book Publishing House. 340 p. (In Russ.).



*Dagylga: tuvinskie obriady osviascheniia v XXI veke [Dagylga: Tuvan rites of consecration in the 21st century]* (2021) / ed. by Ch. K. Lamazhaa and N. D. Suvandii. Kyzyl, s. n. 188 p. (In Russ. and Tuv.).

Danilova, V. S. and Kozhevnikov, N. N. (2022) Iskhodnye printsipy i osnovnye poniatiiia tengrianstva [The basic principles and main concepts of Tengrianism]. In: *Aiyy Tangara i kuznechnyi kul't v tengrianstve [Aiyy Tangara and the blacksmith cult in Tengrianism]* : Proceedings of the 3rd All-Russian science-to-practice conference with international participation / ed. by L. V. Fedorov. Yakutsk, Dani-Almas. 176 p. Pp. 56–64. (In Russ.).

Katanov, N. F. (2004) *Izbrannye trudy o Khakasii i sopredel'nykh territoriakh [Selected works on Khakassia and adjacent territories]* / comp. by S. A. Ugdyzhkov. Abakan, Publishing House of Katanov State University of Khakassia. 257 p. (In Russ.).

Kyzlasov, L. R. (2001) Sibirskoe manikheistvo [The Siberian Manichaeism]. *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 5, pp. 83–90. (In Russ.).

Mainagashev, S. D. (1916) Zhertvoprinoshenie Nebu u bel'tirov [Sacrifice to the Sky among the Beltirs]. In: *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii imeni Petra Velikogo pri Imperatorskoi akademii nauk [Collection of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography at the Imperial Academy of Sciences]*. Petrograd, Printing House of the Imperial Academy of Sciences. Vol. 3. xvi, 212 p. Pp. 93–102. (In Russ.).

Malashin, G. V. (2011) *Krasnoiarskaia (Eniseiskaia) eparkhiia RPTs. 1861–2011. Istoriko-publitsisticheskie ocherki [Krasnoyarsk (Yenisei) diocese of the Russian Orthodox Church. 1861–2011. Historical and journalistic essays]*. Krasnoyarsk, Publishing House “Vostochnaia Sibir”. 480 p. (In Russ.).

Malov, S. E. (1951) *Pamiatniki drevneturkskoi pis'mennosti. Teksty i issledovaniia [Monuments of ancient Turkic writing. Texts and research]*. Moscow ; Leningrad, Publishing House of the Academy of Science of the USSR. 451 p. (In Russ.).

*Religiozno-nravstvennoe soznanie naseleniia Respubliki Khakasiia: problemy i perspektivy razvitiia [Religious and moral consciousness of the population of the Republic of Khakassia: Issues and prospects of development]* (2007) / ed. by V. G. Ibragimova et al. Abakan, Publishing House of Katanov State University of Khakassia. 207 p. (In Russ.).

Smoliak, A. V. (1991) *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie (narody Nizhnego Amura) [Shaman: Personality, functions, worldview (Peoples of the Lower Amur)]*. Moscow, Nauka. 276 p. (In Russ.).

*Traditsionnoe mirovozzrenie khakasov: proshloe, nastoiashchee, budushchee [The traditional worldview of the Khakas: Past, present, future]* (1997) : Proceedings of the International seminar “Tradition. Khakas Worldview: Past, Present, Future”, Abakan, September 25, 1997 / editorial board.: G. G. Kotozhkov (executive ed.) and others. Abakan, Khakas Book Publishing House. 113 p. (In Russ.).

Potapov, L. P. (1991) *Altaiskii shamanizm [Altaic shamanism]*. Leningrad, Nauka, Leningradskoe otdelenie. 321 p. (In Russ.).

Ulanov, M. S. (2022) Tengrianstvo v istorii i kul'ture nomadov Tsentral'noi Azii [Tengrianism in the history and culture of the nomads of Central Asia]. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 103–115. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2022.3.8>

Submission date: 07.01.2023.

Acceptance date: 01.02.2023.